

الوحياء



مجلة علمية دورية محكمة
تصدر عن كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1 - الجزائر



ر.ت.م.د: 4350-1112

ر.ت.م.د.إ: 2406-2588

المجلد: 25 ع: 2 العدد التسلسلي: 37

صفر 1447 هـ - جويلية 2025 م

الإحياء

مجلة علمية جامعية محكمة دولية

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

المجلد: 25 - الجزء 2- العدد التسلسلي: 37
صفر 1447 هـ / جويلية 2025م



عنوان المراسلات

مجلة الإحياء

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة 1، الجزائر

الهاتف: 00213 33 25 33 96

الفاكس: 00213 33 25 33 95

رابط صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

الرابط المخصص لإرسال المقالات إلى المجلة هو:

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

قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

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

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

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

رقم الفاكس: 33 25 33 95 (+213)

البريد الإلكتروني للمراسلة: elihaarevue@gmail.com

الإحياء

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

هيئة التحرير

مدير المجلة

أ.د/ منصور كافي

عميد كلية العلوم الإسلامية

رئيس التحرير

أ.د/ نورة بن حسن

السكرتارية

ليندة محلي

ر.ت.م.د: 1112 - 4350

ر.ت.م.د.إ: 2588 - 2406

رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الجزائرية:

1998 - 1269

المحررون المساعدون

عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة – قطر)

عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة – الإمارات)

رحيمة عيساني (جامعة العين – الإمارات)

عبد القادر بخوش (جامعة قطر)

هشام يسري محمد العربي (جامعة نجران – السعودية)

عبد الحليم قابة (جامعة الجزائر)

عبد المجيد بيرم (جامعة الجزائر)

أحمد عيساوي (جامعة باتنة 1)

حاتم باي (جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة)

عبد الكريم حامدي (جامعة باتنة 1)

بدر الدين زواقة (جامعة باتنة 1)

عبد الرزاق بلعقروز (جامعة سطيف 1)

عائشة غرابلي (جامعة باتنة 1)

عبد القادر بن حرز الله (جامعة باتنة 1)

هلايلي حنفي (جامعة سيدي بلعباس)

وسيلة خلفي (جامعة الجزائر 1)

الصفحة	مؤسسة الانتماء	المؤلف	عنوان المقال
10 - 9	جامعة باتنة 1	أ.د/ نورة بن حسن	افتتاحية العدد
36-11	جامعة باتنة 1	- الزهرة النوي - أ.د/ حسين شرفة	سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان"
50-37	جامعة باتنة 1	- حمزة فرد - أ.د/ السعيد بوخالفة	الإعجاز القرآني عند حسن حنفي - جمع ودراسة لأفكاره من خلال كتابه "من العقيدة إلى الثورة"
60-51	جامعة الزيتونة - تونس	د/ وناس محمد الهادي	مفهوم التقوى في الفكر الإسلامي - دراسة تحليلية-
76-61	جامعة باتنة 1	- نعيمة شناف - أ.د/ محمد زرمان	القوامة من منظور إسلامي معاصر - عابدة المؤيد العظم نموذجا -
96-77	جامعة الأمير - قسنطينة	د/ أحمد لشهب	ابن الشقاق القرطبي: حياته وأراؤه الفقهية
126-97	جامعة باتنة 1	- صلاح الدين زبادنة - د/ الطيب بن حرز الله	معالم النقد الفقهي عند الإمام ابن بزيّة التونسي (ت 662هـ) من خلال كتابه "روضة المستبين..."
138-127	- جامعة تلمسان - جامعة وهران 1	- د/ زيان مولاي - أ.د/ رزاق حبيب	اعتبار قاعدة المال في فتاوى المالكية من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة...
160-139	جامعة الأمير - قسنطينة	- ناصر عابد - د/ نادية سخان	كبرى الاتجاهات الفقهية الحديثة وأثرها على المعاملات المالية المعاصرة
176-161	جامعة وهران 1	د/ أمين ماحي	التجارة الإلكترونية: دراسة شرعية قانونية على ضوء المقاصد الشرعية
196-177	جامعة الوادي	د/ نوال قاووز	المقاصد في الفكر الحدائث العربي - تأصيلا وتطبيقا-
226-197	جامعة الأمير - قسنطينة	- بلقاسم سويح - أ.د/ حبيبة رحايب	سياسة التجويع الممنهج ضد المدنيين في النزاعات المسلحة من منظور الشريعة الإسلامية...
248-227	جامعة وهران 1	- يوسف جيلالي - د/ الصادق غريش	أهداف النظام المالي للدولة في الإسلام
270-249	جامعة باتنة 1	- إكرام مباركي - أ.د/ عزوز مناصرة	القرض الحسن كخدمة اجتماعية في المصارف الإسلامية وأهم الإشكالات الفقهية المتعلقة به...
290-271	المدرسة العليا للاقتصاد - وهران	- نعيمة مجيرت - د/ فتيحة داود	دور جودة التدقيق الخارجي في تحسين جودة القوائم المالية في ظل استخدام تكنولوجيا...
312-291	جامعة سكيكدة	د/ حسينة غواس	تسيير النفائات تكريسا للاقتصاد الدائري في التشريع الجزائري

330-313	المدرسة العليا للأساتذة - بشار	د/ عبد القادر قعموسي	الكلمة وأبعادها الدلالية في التوظيف القرآني والسنة النبوية
344-331	جامعة إفريقيا العالمية - السودان	د/ عائشة حسن محمد حمد	مصطلح المفرد في أبواب النحو العربي
354-345	المركز الجامعي - تبيازة	أمال أحباب	مصطلح الشعرية في الخطاب النقدي الجزائري المعاصر بين المرجعية الغربية وتعدد الترجمات
368-355	جامعة قالمة	د/ وردة حلاسي	التوظيف الرمزي للغة الصوفية في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر
384-369	جامعة مستغانم	- فاطمة بوحريرة - أ.د/ بوشفرة نادية	الهوية السردية بين المفهوم والروية
404-385	جامعة بسكرة	د/ بثينة بهلالي	العبور من باراديغمات التأسيس نحو فلسفات المساءلة مقارنة جينولوجية...
422-405	جامعة الوادي	د/ عبد الحفيظ البار	بين الأدب والفلسفة: علاقة وجود عندما تذوب الحدود
450-423	جامعة سطيف 2	- نزياد بن يحيى - أ.د/ لحسن بوعبد الله	المواظبة العلاجية لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة: منظور المنشأ الصحي
470-451	جامعة قسنطينة 2	- لمقدم حكيمة - د/ قردوح مفيدة	دور المستحدثات التكنولوجية في التكفل بأطفال ذوي اضطراب التوحد - الواقع الافتراضي، الواقع المعزز -
486-471	جامعة معسكر	د/ فريد موسلي	مستقبل التعليم: تفاعل جديد بين العقول البشرية والتقنيات الذكية
506-487	م.ع - جامع الجزائر جامعة باتنة 1	عبد الحق حاراش د/ عبد القادر عمامرة	واقع استخدام منصة مودل (Moodle) للتعليم الإلكتروني لدى الأستاذ الجامعي...
532-507	جامعة الأمير - قسنطينة	أ/ محمد أنيس بوكركور	جوانب مجهولة من حياة الشيخ الطيب العقبي في الحجاز ما بين (1895-1920 م)...
548-533	جامعة الجزائر 2	د/ سعيد دربال	العلاقات الجزائرية الفرنسية في عهد نابليون بونابرت من خلال وثيقة أرشيفية عثمانية...
564-549	جامعة قسنطينة 2	د/ عمر جمال الدين دحماني	التوثيق التاريخي لمدرسة التعليم الإصلاحي بقرية الحويسي - تلمسان 1930-1937 م -
594-565	جامعة قالمة	- عزيز سايب - أ.د/ مراد زرارقة	نبرة حول الفخاريات الجنازية والطقوسية المستخرجة من مدافن الركنية مجموعة متحف الباردو

Digital Note-Taking Apps Impact on EFL Students' Writing Skill	Dr. Samia Cherfaoui	University Laghouat	595-606
Value Determinism and Personal Communication Practice...	Dr/ Asma Cheurfa	University of Annaba	607-622
Theoretical Frameworks Explaining the Emergence....	Dr/ Bouzid Seraghni	Constantine 1 University	623-640
The concept of disability insurance in Algerian law	Dr/ Aoussat Taklit	Univesity of Djelfa	641-652
The Socio-Cultural Dynamics and Commercial...	-Fady Benmerzoug -Pr/ Smaine Khalki	University of Béchar	653-664
Ksar M'Doukal, un patrimoine architectural islamique en péril...	Dr/ Zineddine BACHI Dr/ Saadia Benberkane	Université de Batna1	665-684

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ

﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ

وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ج

وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾

(المجادلة: ١١)

كلمة رئيسة التحرير
الأستاذة الدكتورة نورة بن حسن

الحمد لله الذي رفع العلم وأعلى مناره، وشرف أهله وبارك داره، ثم الصلاة والسلام على من اصطفاه ربّه واختاره سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

إننا إذ نقدم هذا العدد الجديد من مجلة الإحياء للقراء والباحثين الكرام، فإنّه من دواعي العرفان أن نستهل هذا الافتتاح بكلمات مفعمة بعبق الامتنان والشكر لله تعالى أولا، ثم لجميع ذوي الرتب المنيفات، من أصحاب المكرمات على مجلة الإحياء؛ السيد مدير الجامعة المشرف العام عليها، ثم السيد عميد الكلية مدير المجلة على الدعم المطلق.

ونؤكد أن هذا العدد ثمرة جهود متضافرة؛ من باحثين ومراجعين متفاعلين مع طلبات التحكيم للمقالات، وفاء لشروط انضمامهم لفريق المجلة، والتزاما بما عاهدوا عليه أنفسهم، من تركية علمهم والتضحية ببعض أوقاتهم، وإيمانا منهم بدور التعاون في رقي البحث العلمي وخدمة الجامعة الجزائرية، رغم أنهم لا يتقاضون مقابلا ماديا إلا رجوة اليقين في خزائن فضل الله تعالى التي لا تنفذ، فليقبلوا يدا مبسوطة بالثناء والحمد.

وعطفًا على كلمات الشكر التي تظل عاجزة عن الوفاء بحق أهلها، نحثي بصدور العدد الجديد من مجلة الإحياء عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1، الجزائر، وهو العدد التسلسلي السابع والثلاثين (37) من المجلد الخامس والعشرين (25)، في عدده الثاني "الخاص"، سنة 2025م.

وقد توشّح هذا العدد بستة وثلاثين مقالا، تجسّد صفوة ما وصل المجلة من مقالات علمية، تتوزع موضوعاتها بين البحوث النظرية والتطبيقية، كما تتباين مجالاتها تكون مجالات المجلة التي تُعبر عن سعة أفقها وشمول اهتماماتها، وتتمحور حول العلوم الإسلامية بتخصصاتها والعلوم الإنسانية بفروعها، وقد سعت إلى استقطاب التنوع الذي يجمع بين الأصالة والجدة، بما يعكس تعددية المقاربات، وثراء الحقول العلمية التي تزخر بها الجامعة الجزائرية فضلا عن غيرها، هذا التنوع الذي متى استصحب الجدّة وأُسيِسَ على الدقة والالتزام المنهجي والموضوعي، صار وسيلة فاعلة للبناء المعرفي والغنى الأكاديمي، وأضحى ركيزة للتنمية الفكرية ودعامة للثبوت الحضاري.

هذه المقالات التي رشحها خبراء وطنيون ودوليون للنشر، بعد خضوعها للفحص والتدقيق، بناءً على شروط النشر في المجلة، لا تخرج عن المعايير العلمية المعمول بها محلياً ودولياً. وقد كانت الأولوية لنشر ما يخدم منها قضايا الجامعة والمجتمع والأمة عموماً كالقضية الفلسطينية.

وبما أن المجلة سنوية، وصدر آخر أعدادها في شهر جانفي الفارط، فإننا ارتأينا تقديم إصدار العدد الخاص إلى نهاية شهر جويلية، بدل صدوره المعتاد في نهاية شهر سبتمبر وبداية شهر أكتوبر؛ وذلك سعياً إلى ترسيخ هذا التاريخ كتقليد من تقاليد الصدور المنتظم للمجلة، عملاً بمعايير النشر الدولي التي من شأنها الإسهام في ترقية المجلة إلى التصنيفات الأعلى.

كما أن العدد الخاص، يُعد فرصة أخرى أمام المقالات المستوفاة لمعايير الجودة وشروط النشر، والتي لم تحظ بفرصة في العدد السنوي السابق لكثرة الإقبال على النشر في المجلة؛ وذلك كله خدمة للبحث الأكاديمي الذي يستهدف الانخراط في المجتمع واستشراف الحلول لقضاياها من جهة، وخدمة تطلعات الأساتذة للترقية وطلبة الدكتوراه لمناقشة أطروحاتهم العلمية من جهة أخرى، لا سيما أن هذا العدد يصدر قبل بداية الموسم الجامعي الجديد 2025/2026م الذي نأمل أن يكون فاتحةً تشجذ الهمم والعزائم لتضخ نفساً نهضوياً قوياً في شرايين الحياة العلمية الجامعية.

إن مجلة الإحياء لا تنشأ أن تكون مجرد وعاء للنشر، بل تتشوّف أن تكون فضاءً معرفياً تفاعلياً مثمراً، ومنصّةً رحبةً للتلاقح والتبادل الفكري البنّاء، بما يُرسخ ثقافة البحث الأكاديمي، ويحفز على الإنتاج العلمي الجاد، الذي ينهض بالجامعة، ويُعزز مكانتها باعتبارها مؤسسة منتجة للمعرفة والكفاءات من الأطر النخبوية، ويمد جسور التواصل مع محيطها، ليُعبر عن حركية الفكر وحيويته في الجامعة الجزائرية، ويعكس طُموح أساتذتها وباحثيها وطلبتها إلى الإسهام في الحراك العلمي والمعرفي على المستويين؛ الوطني والدولي.

ومن هذا المنطلق تحرص مجلة الإحياء على الالتزام بالصرامة العلمية، والانفتاح على الطاقات البحثية؛ محلياً ودولياً لمواكبة شتى التطورات المعرفية في مختلف التخصصات.

وإذ نضع بين أيدي الباحثين والقراء هذا العدد الجديد، فإننا نؤكد أن المجلة ستظل فضاءً مفتوحاً لكل المبادرات البحثية التي تتوخى الرصانة، وميداناً رحباً للبحث العلمي المسؤول، سعياً إلى تعزيز مكانة الجامعة كمؤسسة فاعلة في البناء المعرفي والإبداع الفكري والريادة المجتمعية والحضارية.

نفع المولى بهذه الجهود، وجعل من هذا الإصدار لبننةً تُضاف إلى رصيد البحث الأكاديمي، وظلت المجلة فضاءً محفزاً لتباري الأقلام الجادة في عوائد الخير للبلاد والعباد.

وصلّ اللهم وسلّم وبارك على سيّد محمد ﷺ

رئيسة التحرير

**سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه:
"المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان"
- دراسة موضوعية-**

**The Guidance laws according to Mustafa Muslim through his book:
"The Miracle and the Messenger through Surat Al-Furqan"
- Objective study-**

طالبة دكتوراه الزهرة النوي¹ أ.د/ حسين شرفة

Hocine CHEURFA

Zohra NOUI

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

مخبر مقاصد الشريعة والفقه الحضاري

hocine.cheurfa@univ-batna.dz

zohra.noui@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2025/05/18

تاريخ الإرسال: 2024/11/03

الملخص:

يهدف هذا المقال الموسوم بـ "سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان" -دراسة موضوعية- "إلى تقصي هذه السنن للاستفادة منها في وضع نظرية قرآنية تهتدي بها الأجيال المعاصرة، وتنهض بها الأمة من كبوتها. وضمنته: مقدمة، وتمهيدا فيه ترجمة مختصرة للمؤلف، وتعريفا موجزا بكتابه، وسورة الفرقان، ومبحثا أولا: في التعريف بسنن الهداية، والتفسير الموضوعي، ومبحثا ثان: في استخراج السنن من خلال تفسيره للسورة. وقد تم بتوفيق الله تعالى حصر جملة منها متعلقة بأصول فطرية وكسبية كالْفِطْر، والعقول، والكتب والرسول عليهم السلام، وسنن موجبات تنال على أساسها الهداية، وثمرات عند الاهتداء، وحجب عند الخذلان، ثم ذيلت ذلك بخاتمة أبرزت فيها براعة الشيخ في منهجه التفسيري، الجامع بين المنهجين الموضوعي والسنني، وحددت ملامحه، ثم توصيات تتعلق بوجوب نشر الثقافة السننية في المحاضن العلمية والدعوية، إيصالا لهدايات القرآن إلى العالمين.

الكلمات المفتاحية: سنن الهداية؛ مصطفى مسلم؛ كتاب المعجزة والرسول؛ سورة الفرقان.

Abstract:

This study, titled "The Guidance laws according to Mustafa Muslim through his book "The Miracle and the Messenger through Surat Al-Furqan"- Objective study-"aims to investigate these laws in order to benefit from them in developing a Qur'anic theory that will guide contemporary generations and help the nation rise from its slump. It includes: introduction, a preface with a brief biography of the author, an overview of his book and Surat Al-Furqan, a

¹ - المرسل المؤلف.

first theme: introducing the guidance laws and Objective interpretation, and a second theme: inquiring about these laws through his surat's interpretation. By the grace of God Almighty, a number of them have been confined to those related to innate and acquired principles, such as instincts, minds, books and messengers peace be upon them, and And obligatory laws which guidance is attained, and fruits upon guidance, and deprivation When unsuccessful. Then I concluded with a conclusion in which I highlighted the Sheikh's mastery of his interpretive approach, which combines the objective and Sunnah approaches, and I defined its features. Then I made recommendations related to the necessity of spreading Sunnah culture in scholarly and Islamic advocacy centers, in order to transmit the guidance of the Qur'an to the Humanity.

keywords: The guidance laws; Mustafa Muslim; Book of miracle and the messenger; Surat al-Furqan.

مقدمة:

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على النبي المصطفى، وعلى آله وصحبه، ومن سار على دربهم واقتدى، أما بعد؛

فإن موضوع سنن الهداية يكتسي أهمية كبيرة على صعيد الدرس السنني، والدرس العقدي، لتعلقه بنواميس الله تعالى التي يخضع لها الوجود، ولتعلقه بالقدر وأفعال العباد. وآيات الكتاب العزيز حافلة بهذه السنن، والمبين عنها المفسرون من العلماء في كل عصر، ومن صفوتهم في عصرنا الحاضر الشيخ مصطفى مسلم – رحمه الله-، الذي له جهود معتبرة في التفسير خاصة، والدراسات القرآنية عامة، ومن مؤلفاته التي ضمنها التفسير كتابه: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان". فأحببت بهذه الدراسة تسليط الضوء على هذه السنن وإبراز معانيها لدى الشيخ من خلاله، ومن ثم إبراز منهجه التفسيري لها، وإبراز إسهامه في علم التفسير والدراسات السننية. فعنوانها بـ: "سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان - دراسة موضوعية-".

وأما إشكالية الدراسة فتتمحور حول الأسئلة الآتية: هل يتسم منهج الشيخ التفسيري السنني بالتجديد في إعادة استنباط النظرية القرآنية حول هذه السنن؟ وهل يتسم بالتكامل المعرفي تصورا ونظريا؟ وما مدى توافق ذلك مع متطلبات العصر المتجددة؟.

وخطتها مقسمة إلى مقدمة، وتمهيد فيه: ترجمة مختصرة للشيخ، وتعريف موجز بكتابه، وبسورة الفرقان، ثم مبحثين؛ الأول: لتعريف سنن الهداية، والتفسير الموضوعي، والثاني: صورها من خلال الكتاب، وخاتمة، ثم توصيات. واستخدمت المنهج الوصفي بآلياته المنهجية، من التحليل، والمقارنة، والاستقراء القائم على تتبع عناصره، بوصفها، وتحليلها، ومناقشتها، وعلى المنهج الكشفى الموضوعي في تقسيم الموضوع، وتحديد عناصره. وآثرت وضع الآيات بأرقامها وسورها في المتن، وتخريج الأحاديث في الهامش، وعدم الترجمة للأعلام حتى لا يطول البحث، وأن أختصر اسم المؤلف والكتاب كلما تكرر، واستعنت في ذلك بنسخة واحدة للكتاب، إصدار دار القلم، 2006م، والمجلد الخامس من موسوعة التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، 2010م.

===== سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان"

وأما الدراسات السابقة فحصلت على بحث في مجلة معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي لجامعة القرى، للدكتور عبد الرحمن بن سعيد الحازمي بعنوان: "الهداية في القرآن الكريم ومضامينها التربوية"، 2007م، ورسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية في غزة قسم التفسير وعلوم القرآن، للباحثة أمل عمر محمود العزامي، بعنوان: "الهداية والمهتدون في ضوء القرآن الكريم - دراسة موضوعية"، 2017م، وأخرى من كلية التربية بأبها المملكة السعودية قسم البلاغة والنقد، للباحثة فوزية يحيى سعيد النجيمي بعنوان: "آيات الهدى في القرآن الكريم - دراسة بلاغية تحليلية"، 2011م، ولكنها بعيدا نوعا ما عن فحوى دراستي لتركيزها على الدراسة الشمولية للهداية في القرآن كله، وعدم النص على سننيتها، وإن ألمحت إلى طرف منها، مع بعد الرسالة الأخيرة عن مبتغاي، وأكثر استفادتي هي من كتب التفسير بأنواعه التحليلي والكشفي والسنني لآيات السورة للسورة .

تمهيد:

إن عنوان هذه الدراسة: "سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان - دراسة موضوعية -"، وهو يتضمن اسم المؤلف وكتابه، وسورة محددة موضوع الدراسة، ومركبا إضافيا "سنن الهداية"، ووصفيا "دراسة موضوعية"، وسأقف على تعريف العناصر الثلاث الأولى بشكل موجز، وأفرد الأخيرين بمبحث مستقل، ومركب العنوان - صلب الدراسة - بمبحث آخر، كالآتي:

1- ترجمة مختصرة للشيخ مصطفى مسلم¹:

هو أبو مصعب، مصطفى مسلم محمد، من بلدة عين العرب - كوباني- التابعة لمحافظة حلب، سوريا، ولد في 1940/02/05م، ونشأ في أسرة كردية سنية. تلقى العلم في المراحل الأولى بمسقط رأسه، وتخرج من كلية الشريعة بدمشق عام 1965م.

عين مدرسا بالمعاهد العلمية ببلاد الحرمين لمدة تسع سنوات، وخلالها حصل على الماجستير والدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام 1969 - 1974م على التوالي. دَرَسَ بجامعة الإمام محمد بن سعود بين سنة 1974 - 1997م، وعُيِّن وكيلا لقسم القرآن وعلومه، ثم رئيسا لقسم الدعوة والاحتساب. انتقل إلى جامعة الشارقة وبقي بها إلى سنة 2010م، وكان رئيسا لقسم الشريعة، ثم أحيل إلى التقاعد لما بلغ سن السبعين، فرجع إلى السعودية للمشاركة في تأليف موسوعة التفسير الموضوعي، ثم رجع إلى مسقط رأسه في عام 2013م للقيام ببعض الأنشطة العلمية والدعوية، وبسبب ظروف الحرب انتقل إلى تركيا وتهيأت له الظروف في غازي عنتاب لإنشاء جامعة الزهراء عام 2014م وظل رئيسا بها إلى أن وافته المنية في 07 رمضان 1442هـ الموافق لـ 17 أبريل 2021م، متأثرا بوباء كورونا عن عمر يناهز 81 سنة.

حفلت حياة الشيخ الأكاديمية و الدعوية بالكثير من النشاط الفعال، كالتدريس، والإشراف على الكثير من الرسائل الجامعية، والتحكيم للبحوث والمراكز، وحضور المؤتمرات والندوات العلمية، والإشراف على الدورات التدريبية للأئمة والخطباء، والمشاركة في بعض القنوات التلفازية، وله ما يقرب من التسعين مؤلفا منها: مباحث في علوم القرآن، معالم قرآنية في الصراع مع اليهود، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لفضل الله العمري تحقيقا، جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني تحقيقا، موسوعة التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم إشرافا، فجراه الله خير الجزاء وجعل مستقره في عليين.

2- تعريف موجز بالكتاب:

هو مؤلف في التفسير الموضوعي لسورة الفرقان في وحدة موضوع، بعنوان: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان"، في مائتين وخمس وعشرين صفحة، بدأها بمقدمة ذكر فيها أصل فكرة الكتاب؛ وأنه من خلال اطلاعه على جل ما كتب في التفسير الموضوعي بأنواعه، وتدريبه، وتأليفه فيه، رأى أن مناهج البحث فيه بحاجة إلى دراسة وتأصيل أكثر، لعدم حصول الاتفاق على منهج واحد يرسم لطلبة العلم المسار الصحيح في ممارسته، والأمر ذو أهمية؛ لأن هذا النوع من التفسير يحل الكثير من مشكلات وقضايا العصر، بإبراز نظرة الإسلام فيها، ويوصل لبعض العلوم المستجدة، ويصحح مسار بعضها، كما يبرز حكمة التشريع، وإعجاز القرآن الكريم. ثم يضع خطة لمنهج في السورة الواحدة، في ثلاث مراحل، طبقها أولاً على سور النصف الأول من القرآن كنماذج، ثم على سورة الفرقان².

3- تعريف بسورة الفرقان

اسمها سورة الفرقان، منذ عصر التنزيل، لأنها استهلكت بذكر الفرقان³. يشهد لذلك حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله صلى الله عليه وسلم فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلم، فلببته بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: كذبت، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم يقرئها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أرسله، اقرأ يا هشام"، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذلك أنزلت، ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرأوا ما تيسر منه"⁴. رجع الجمهور مكيتها⁵، وعدد آياتها سبع وسبعين آية باتفاق أهل العدد⁶، وترتيبها النزولي الثانية والأربعون، والمصحفي الخامسة والعشرون⁷. محورها يدور حول القرآن؛ الفرقان بمعناه الواسع، أي العلم التفصيلي الفارق بين الحق والباطل، والهداية والضلال، ورد الشبهات عنه، وعن مطاعن الكفار في النبوة؛ فقد نزلت لتفرق في حسم وقوة بين الحق وأهله فتظهره، والباطل وأهله فتدحضه، وتوجه قلوب العالمين إلى الهداية العظمى "القرآن" المخرج من كل شبهة وضلالة، المصدق لنبيه صلى الله عليه وسلم وأوليائه⁸. ويؤيده ملابسات نزول السورة، المتزامنة والحملات التشويحية الواسعة لأهم مقومات الدعوة الجديدة: النبوة، والرسالة⁹.

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام الوقوف على بعض المناسبات في السورة ذاتها، أو مع ما يجاورها من السور: فقد جاء في افتتاحيتها التنويه بالوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم والمئة به عليه وعلى العالمين، وفي خاتمها جاء التصديق لدعوته صلى الله عليه وسلم إلى هذا الوحي، وسلامة منهجه، حين تمثله عباد الرحمن خير تمثل في الواقع بوصفهم الكريم، فهم الذين يعبأ بهم الرحمن ولولا هم لكان لزاماً أن ينزل عذابه على أهل الأرض¹⁰.

وأما مناسبتها لسورة النور قبلها، فرغم مباينتها لها في مكيتها، وتباعد زمن النزول بينهما، إلا أنهما جاءتا كاللحمة الواحدة في تناول القضايا المطروحة على الساحة الدعوية، تنطلق فيها المعالجة من النور أخذة فيه الآيات الواحدة بحجز الأخرى وهكذا حتى ختام الفرقان؛ ففي النور بسط لما أوجزته الفرقان¹¹، وكشف عن بعض المغيبات؛ من فضح أهل الإفك، ومنافقي الأحزاب، والوعد بالتمكين للمؤمنين، تلاها في الفرقان ذكر القرآن الفارق بين الحق والباطل، المطلع على ما يخفيه الكفار من المكر والشر، المحذر

سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان"

من التشبه بفعلهم بشكل مفصل ليس له نظير في السور الأخرى¹²، وفي النور وصفت آيات القرآن بالبيانات المبينات، وفي هذه وصف بالفارق بين ملتبسات الأمور¹³. ولما ختمت النور بذكر وجوب متابعة المؤمنين للرسول ﷺ، والتحذير من مخالفته، وأنه تعالى له الملك، محيط بهم، ومجازيهم على ذلك، افتتحت هذه بتنزيهه تعالى في صفاته، وسعة خيره، ومنه إنزال الفرقان على رسوله منذرا لهم، فكان في ذلك ترغيبا في خيره، وتأكيذا في التحذير¹⁴، كما تناسبت السورتان في التسمية فهو سبحانه "النور"، وكتابة الفرقان أيضا نور ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورَ الَّذِي أُنْزِلَنَا﴾ [التغابن: 8]¹⁵، وغيرها من الموضوعات التي تتبدى وكأنها موضوع واحد وزع على السورتين توزيعا متناسقا في منتهى الدقة.

وأما مناسبتها لسورة الشعراء بعدها، فهي مكية مثلها، ما يوحى بتقارب ظروف النزول وبالتالي المواضيع المطروحة¹⁶؛ فقد اتحدتا في البداية والخاتمة؛ فكل منهما ابتدأ بالتنويه بعظيم شأن القرآن، وذكر إعراض الكفار عنه، وختم ذلك بالوعيد الشديد للمكذبين بسوء مصيرهم يوم القيامة¹⁷، ومثل هذه الخاتمة في الفرقان ناسبت ابتداء الشعراء بتسليته ﷺ لئلا تذهب نفسه عليهم حسرات، لما جبل عليه من الرحمة، لأن تكذيبهم لم يكن لنقص في البيان، فالكتاب مبين واضح ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [الشعراء: 2]¹⁸. وما اختصرت الفرقان من قصص الأنبياء، فصلته الشعراء، مع إضافة نوع من أنواع وسائل الدعاية المغرضة في حق الدعوة الجديدة وأصحابها وهي الشعر، كي يرد المسلمون على كل وسيلة بما يناسبها¹⁹.

وهكذا يتبدى جليا تناسب افتتاحية سورة الفرقان مع خاتمته، ومع ما قبلها وبعدها، والتحامها معا كاللحمة الواحدة، تأكيدا على إعجاز هذا الكتاب الخالد، وأما تناسب آيات السورة مع بعضها هذا ما ستوضحه المباحث اللاحقة بحول الله.

المبحث الأول: تعريف سنن الهداية لغة واصطلاحا

يتناول هذا المبحث تعريفا لعناصر المركب الإضافي "سنن الهداية" في اللغة والاصطلاح للوصول إلى تعريف للمركب ككل، ثم تعريفا للمركب الوصفي "التفسير الموضوعي".

المطلب الأول: السنة الإلهية: تعريف، أقسام، خصائص، والأهمية

الفرع الأول: تعريف السنة في اللغة والاصطلاح

1- السنة لغة: فُعلة من المصدر (السَّنُّ)²⁰، من المشترك اللفظي ويجمع معانيه أصل واحد هو: الجريان والاطراد في سهولة ويسر. وقد استخدمت اللفظة أول الأمر في الأشياء الحسية²¹؛ كالصب والإرسال السهل في اتجاه واحد، وفي الصقل المحسن للأشياء²²، ثم استخدمت في الطريق المسلوكة ملحوظا فيها المعنى الحسي ثم جاء الاستعمال المعنوي لها في الطريقة المتبعة، والسيرة، والعادة، ومنه الحديث الشريف: "من سَنَّ في الإسلام سُنَّةً حسنة" ²³. حتى شاع هذا الاستعمال في كلام العرب وأشعارها، وتناولته النصوص الشرعية بهذا المعنى، وهو بلا شك قريب من المعنى الاصطلاحي.

2- السنة اصطلاحا: عرف علماء الشريعة السنة بتعريفات، جاء المعنى فيها أقرب إلى مدلولها

اللغوي العام من اصطلاحها القرآني، الذي لم يذكرها مسندة إلى النبي ﷺ²⁴، إلا ما كان من ابن تيمية -حمه الله- الذي عرفها: "العادة التي تقتضي أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأول"²⁵.

أما المفكرين والباحثين المعاصرين اخترت منهم:

الطيب برغوث: "الأنساق الخلقية الهيكلية، أو البنيوية المنتظمة في المفردات الكونية، لتضمن أداء كل مفردة لوظيفتها الوجودية، في النسيج الكوني العام باطراد... الذي يمكن من فعالية البحث فيها، وتوسيع

المعرفة بها أولاً ، ومن ثم الفهم لآليات عملها وأدائها لوظائفها التسخيرية ثانياً، والوصول إلى القدرة اللازمة على التحكم التسخيري فيها"²⁶.

حسين شرفة: "مجموعة القوانين، والقواعد الثابتة، والمطرودة التي تحكم حياة الخلق وحركة التاريخ في نظام دقيق تربط فيه المقدمات – سلبي وإيجاباً- بالنتائج بمقتضى حكمة الله تعالى وعدله"²⁷.
تعريفان أحتفظ بهما وأقترح التعريف الآتي للسنة الإلهية مع بعض التعديل: القوانين الثابتة، والمطرودة المهيمنة على الوجود المادي، والوجود البشري، في شكل نتائج محتومة مرتبة على مقدمات، القابلة للكشف، ثم التسخير بقدر الطاقة والوسع، للنهوض بالخلافة والشهود الحضاري.

الفرع الثاني: أقسام السنن الإلهية، وخصائصها، وأهمية العلم بها

لقد اختلفت تقسيمات الباحثين للسنن الإلهية، وتعددت تبعاً لوجهات نظرهم إليها من حيث مجالات عملها²⁸، أو بحسب دور الإنسان تجاهها²⁹، إلى ثلاثة أقسام عموماً وهي: تشريعية، كونية، اجتماعية، وكلاً منها له جانبان: تسخيري، واعتباري³⁰، وتمتاز بخصائص منها: الربانية، النوعية، عدم التبدل، وعدم التحول، الاطراد، العموم أو الشمول³¹.

وتتجلى أهمية العلم بالسنن الإلهية: في ضرورته الدينية بكونه وسيلة هامة لمعرفة الله سبحانه وتعالى، ولإثبات نبوة محمد ﷺ، والإعجاز الإخباري في القرآن³²، وضرورته الحتمية في تعميق الوعي التاريخي لدى الإنسان، وتحقيق الشهود الحضاري³³.

المطلب الثاني: الهداية: تعريف، وأقسام

الفرع الأول: تعريف الهداية في اللغة والاصطلاح

1- الهداية لغة: ورد الفعل (هَدَى) بمشتقاته السبعين في القرآن الكريم في ثلاثمائة وستة عشر موضعاً، وفي ذلك دلالة واضحة على أن هذا الكتاب هو كتاب الهداية العظمى³⁴. والفعل (هَدَى) يتعدى بنفسه، وبحرفي اللام وإلى. والهدى والهداية بمعنى واحد، وهو نقيض الضلال، وهو من المشترك اللفظي؛ استعملته العرب حسياً في: الطريق، والنهار، والصخرة الناتئة في الماء، ومعنوياً محتفظاً بالمدلول الحسي في: التقدم للإرشاد، أول الشيء، وما تقدم منه، ثم معنوياً في: الطريقة، والسيرة، والهيئة، والمذهب، وغيرها من الألفاظ في المدلول الأول، والإرشاد، والدلالة، والبيان، والمعرفة، وصاحب العقل الراجح، والحكمة، في المدلول الثاني، والهداية إلى الدين الإسلامي خاصة، وما يستتبعها من ألفاظ في المعنى نفسه: كلفظ الإيمان، الطاعة، وإخراج الشيء إلى الشيء³⁵، في المدلول الثالث، الذي طغى على بقية الاستعمالات، وأصبح هو المتبادر عند الإطلاق، مع احتفاظه بالمعنى الحسي: الهداية إلى طريق الخير والسلامة، بدليل اقترانه في القرآن بمعالم السماء والأرض من: نجوم، وجبال، وأنهار، وفجاج، وسبل، وطرق³⁶.

2- الهداية اصطلاحاً: فهي عند المتكلمين تعني الدلالة، والتوفيق، وخلق الإيمان في القلوب³⁷، وعند علماء الوجوه والنظائر: فقد أحصى مقاتل لها: سبعة عشر وجهاً³⁸، وابن قتيبة والفراهم خمسة وجوه³⁹، وابن الجوزي أربعة وعشرين وجهاً⁴⁰، والدامغاني ستة عشر وجهاً⁴¹، وأما علماء التفسير: فأفضل تعريف لها تعريف ابن القيم: "معرفة الحق والعمل به"، والذي يقول: "فمن لم يجعله الله تعالى عالماً بالحق، عاملاً به، لم يكن له سبيل إلى الاهتداء"⁴².

سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان"

الفرع الثاني: أقسام الهداية

الهداية عامة وخاصة، فأما العامة فهي قسمان؛ **الأولى**: تكوينية لجميع المخلوقات، وكثيرا ما ترد مع الخلق أو التقدير⁴³، فهدايته تعالى للجمادات، بالتسخير، وبنصبها أدلة معربة عنه سبحانه، وللحيوان بالتسخير، والإلهام، وللملائكة بالتسخير، والإلهام، والعقل، وللإنسان بالوجدان الطبيعي والفطرة، والحواس، والمشاعر، والعقل، **والثانية**: تشريعية وهي هداية الدين لكل عاقل مكلف، وهي حجة الله على خلقه، يقوم بها الأنبياء – عليهم السلام- والكتب السماوية، والدعاة⁴⁴.

وأما الهداية الخاصة فهي أيضا قسمان؛ **الأولى**: هداية في المعاش، للعباد الذين استناروا بنور الهداية العامة بنوعها، بأن يمدهم الله تعالى بمعونة خاصة منه، تسددهم، وتدفعهم للتزود بصالح الأعمال، وقد أمرنا بسؤاله هذه الهداية كل يوم وليلة في الصلاة، **والثانية**: هداية في المعاد يوم القيامة إلى طريق الجنة⁴⁵.

الفرع الثالث: التعريف المختار لسنن الهداية

1- التعريف المختار للهداية: استفادة من كل ما سبق، يمكن اقتراح تعريف للهداية فهي: "الدلالة على قصد السبيل والتوفيق للثبات عليه" بشقيه (الدلالة على قصد السبيل) و(التوفيق للثبات عليه) يجمع بين الهداية العامة والخاصة، و(القصد): هو استقامة الطريق⁴⁶ المعينة على الوصول إلى المقصود في يسر، و(السبيل) أغلب وقوعه في الخير وهو يخالف مصطلح الطريق⁴⁷، وأما (التوفيق): فهو الرعاية الربانية للإنسان، بتيسيره للعمل الصالح المؤدي إلى الفلاح⁴⁸، وأما (الثبات) فهو بمعنى: التقوية على الأمر⁴⁹.

2- التعريف المختار لسنن الهداية: وأما سنن الهداية فلم أقف على تعريف لها فيما وقع بين يدي من مصادر ومراجع، اللهم إلا تعريف الطيب برغوث الذي حصره في الجانب التشريعي بالدين⁵⁰. وعليه يمكن اقتراح تعريف لسنن الهداية كالاتي: "قوانين الدلالة على قصد السبيل، والتوفيق للثبات عليه، المهمة على الوجود المادي والوجود البشري، في ثبات واطراد، القابلة للكشف ثم التسخير بقدر الطاقة والوسع، للنهوض بالخلافة والشهود الحضاري، وتحصيل سعادة الدارين".

المطلب الثالث: التفسير الموضوعي: التعريف، الأقسام، الأهمية

لن أقف مطولا في هذا المطلب على التفصيلات لضيق المقام، وأقتصر على المطلوب مباشرة، مع مراعاة أن المركب الوصفي قد حدد ميدان الدراسة وهو: "التفسير".

الفرع الأول: تعريف التفسير الموضوعي

1- تعريف التفسير لغة واصطلاحا:

لغة: البيان والإيضاح⁵¹، **واصطلاحا**: "علم يبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"⁵².

2- تعريف الموضوعي لغة واصطلاحا:

لغة: نسبة إلى الموضوع، ومصدره الوضع، ويدور معناه اللغوي حول: الهوي بالشيء إلى محل منخفض يثبت فيه، فهو نصب وإثبات وإقرار للشيء⁵³، **واصطلاحا**: "القضية التي تعددت أساليبها، وأماكنها في القرآن الكريم، ولها جهة واحدة تجمعها عن طريق المعنى الواحد، أو الغاية الواحدة"⁵⁴.

3- تعريف التفسير الموضوعي: اخترت تعريف أحمد رحمانى لشموله على عناصر التعريف المطلوبة، إذ يقول: "هو منهج ينهض بتفسير الآيات المتظافرة على إبراز خصائص موضوع محدد في

القرآن كله أو في السورة منه، مركزا ومعبرا على قضية محددة تتبلور عنها نظرية في قضية من قضايا الحياة أو تصور عن أمر من أمور الكون والملكوت⁵⁵.

الفرع الثاني: أقسام التفسير الموضوعي

وينقسم هذا اللون من ألوان التفسير للكتاب العزيز إلى ثلاثة أقسام⁵⁶:

1- **المصطلح القرآني**: ويتتبع الكلمة ومشتقاتها في القرآن، ويستنبط دلالاتها، واستعمالاتها القرآنية الدقيقة.

2- **التجميعي التكاملي للموضوع الواحد من القرآن**: بجمع آياته المتناثرة، وتفسيرها واستنباط عناصره، ربطا له بواقع الناس ومشاكلهم، بغية إيجاد حل لها.

3- **الكشفي**: تتركز الدراسة فيه على السورة القرآنية الواحدة، بتحديد هدفها الأساس -أو أهدافها عند التعدد-، وإبراز عناصر بحث السورة له وتقسيمها وتبويبها، مع ربطه بموضوعاتها المختلفة، حتى تبدو في منتهى الإحكام والدقة.

الفرع الثالث: أهمية التفسير الموضوعي

وتتبدى أهميته في تحقيق جملة من الأمور المهمة؛ ككشف أسرار الارتباط الموضوعي في القرآن، وحصر المفاهيم الموضوعاتية المختلفة في الموضوع الواحد بشكل منهجي دقيق، بموضوعية وشمول، واستخلاص الحلول الواقعية لمشكلات الناس، وبناء وعي قرآني حقيقي للأمة تسترد به موقع الريادة⁵⁷.

المبحث الثاني: سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال سورة الفرقان

لسنن الهداية أصول فطرية ومكتسبة، وسنن موجبات تنال على أساسها الهداية بعد الأخذ بأسبابها، بعد توفيق من الله تعالى، وسنن ثمرات عند الاهتداء، وسنن حجب حين يحال بين الإنسان والهدى -والعياذ بالله-، يمكن تقصيصها من خلال تفسير الشيخ للسورة وفق المنهج الموضوعي الكشفي :

المطلب الأول: سنن أصول الهداية

ويمكن تقسيم هذه السنن الأصول إلى فطرية: سنة هداية الفطرة، وسنة هداية العقل، وسنة هداية الحواس، ومكتسبة: سنن الآفاق، وسنة إنزال الكتب، وبعثة الرسل -عليهم السلام-، أذكرها تباعاً كالاتي:

الفرع الأول: سنن الأصول الفطرية للهداية

1- **سنة هداية الفطرة**: إن معرفة الله سبحانه هي أول المعارف، لأنه حين خلق الخلق عرفهم بنفسه، وأعطوه الولاء والطاعة. والاستقامة على دين الإسلام هو مقتضى هذه الفطرة⁵⁸، ولكن من الناس من حافظ عليها وقام بمقتضياتها، ومنهم من أضاعها بسبب عوامل خارجية: كالبينة الاجتماعية التي تنقل إليه الكثير من الانحرافات عبر التقليد لحديث رسول الله ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"، أو بتأثير غواية الشيطان لقوله ﷺ فيما يرويه عن ربه: "خلقت عبادي حنفاء كلهم، فاجتالهم الشياطين"، أو بالغفلة عن رصيد الفطرة التوحيدي المعزز بالدلائل الكونية، والنظرات العقلية، والوحي⁵⁹.

وسورة الفرقان تضمنت هذا الأصل وبشكل لافت في أول آية منها بعدم ذكر لفظ الجلالة ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ﴾، والاكتفاء باسم الموصول (الذي)، والذي سيق لغرض بيان كمالات الله تعالى وإنعاماته، وتنامي خيره، فشمّل كل شيء، ومن أعظم مظاهر ذلك، إنزال الفرقان⁶⁰. وقد تكررت الموصولية في السورة اثنتي عشرة مرة. ومضت آيات السورة على هذا المنوال متوسلة بضمير الفصل "هو" أحيانا، والمتصل أحيانا أخرى "كأنزله"، و"قدمنا"، "جنناك"... الخ. ولم يذكر الاسم الأجل "الله" إلا

===== سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان"

أربع مرات⁶¹. وما ذلك إلا لاستقرار العلم به - سبحانه - في نفوسهم وعقولهم، بل وإعلانه ﷺ ذلك في كل مناسبة⁶².

وقوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بُدْئُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾ (58) الَّذِي خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِهٖ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: 58-59].

ومن تمام معرفة الله عز وجل معرفة صفاته وأسمائه فهو: الوكيل، الحي، الخبير، ذو العرش، الرحمن. يقول مصطفى مسلم في تفسيرها: أن الأمر جاء بالتوكل على الحي الذي لا يموت، الركن القوي الذي لا يُغلب من توكل عليه حق التوكل، الخبير بدخائل نفوسهم وعقولهم الزائغة، المستوي على عرشه استواء يليق بجلاله وعظمته، الرحمن. ويعلل ورود صفة الرحمة في سياق الآية لبيان سعة رحمته بمخلوقاته، فقد سبقت رحمته غضبه، بخلاف ملوك الأرض الجبارين؛ الذين إذا تملكوا وقوي شأنهم أخذتهم العزة، والطغيان على الرعية⁶³.

2- سنة هداية العقل: فالعقل قوة كاشفة، وموجهة للإنسان، لما فيه صلاحه، احتفى به الدين كثيرا، فقد جاءت آيات كثيرة حاضّة على إعماله، مستترة على معطليه، وجعله من الكليات الخمس، ومناطاً للتكليف؛ على أساسه خطب الإنسان بالوحي ليتحمّله فهماً وتطبيقاً، في عمارة الأرض⁶⁴.

وجاء هذا الأصل في كثير من آيات السورة بشكل يوضح علاقته الوطيدة بسنن الاهتداء ومنها:

- قوله تعالى: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا (2) وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوةً وَلَا نُشُورًا﴾ [الفرقان: 2-3].

يبين مصطفى مسلم أن في الآيتين إثبات لصفات الجلال والكمال لله سبحانه وتعالى، وتنزيهه عن صفات النقص والعجز، وعن الشريك، والولد، بالتالي إبطال لعبادة من اتخذ آلهة تتصف بذلك، وذلك كله بالبرهان العقلي⁶⁵. فيحصل بذلك ضرورة الإيمان والاهتداء، وإنكار هذه الضرورة نقیضة عقلية وليست نقیضة للدين⁶⁶؛ لأن الذي له الملكية المطلقة، والخلق والتقدير والتدبير المطلق، والإرادة والمشیئة في مخلوقاته فإذا أراد إنهاء وجودها أنهاها، وإذا أراد بعثها للمحاسبة والجزاء بعثها، لا يليق به اتخاذ مساعد من الولد أو الشريك، لغناه عنهما، واتخاذهما يصير بلا معنى، ولو تدبروا أمر تلك المعبودات لأدركوا أنها مجردة من مقومات العبادة، بل إنهم أفضل منها⁶⁷.

- وفي قوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا (21) يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَّحْجُورًا﴾ [الفرقان: 21-22].

صحيح أن العقل ميزان أحكامه يقينية، ولكنه لا يطمع أن توزن به الأمور الغيبية، وحقائق صفات الألوهية، وفاعله يشبه من أراد وزن الجبال بميزان الذهب كما يقول ابن خلدون⁶⁸. والمشركون في هذه الآية أرادوا تحكيم عقولهم السقيمة في أمور الغيب، فضلوا.

يقول مصطفى مسلم في شرحها: أن تلوين الكفار في مطالبهم التعجيزية إنما هو نابع من نفوسهم التي سدت عنها منافذ الهداية لأنها ملئت كبيراً وعناداً، لا يدركون عواقب مطالبهم، فتتزل الملائكة يكون إما تأييدا لأولياء الله، أو إنزالا للعذاب، وسيرونها في الدنيا؛ في يوم تتبدل فيه السنن الكونية إيذاناً بفناء العالم، حينها يرى الكافر الذي حجب عقله عن الهدى أن الرسول I حق، وأن القرآن هو حبل النجاة، كما

يرونها يوم القيامة؛ رؤية تسوؤهم حين يؤزرونهم إلى النار. بل وإن من عظم جهلهم بالسنن عدم علمهم باستحالة رؤية الله تعالى في الحياة الدنيا، لجهلهم بالنبوات والرسالات⁶⁹.

• وقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا * ... أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 35-44]

يقول في أهل الشرك الذين عطلوا عقولهم وقد سيقت لهم المثالات: جاء ذكر مصير أقوام كذبوا رسلهم في هذه الآيات، وفي ذلك تعريض، ووعيد لقريش التي سلكت مسلكهم، والأجدر بهم أخذ العظة والعبرة من ذلك، بتدبر الأسباب التي أُرِدَتْ تلك الممالك والحضارات، وتجنب طرائقهم في الحياة. ولكن أهل الغواية في كل زمان متمسكون بما هم عليه، من عبادة غير الله عز وجل، وإنما مجرد اتباع للهوى، ويبررون مواقفهم بشتى الوسائل والأساليب، بلا دليل من نقل، أو حجة من عقل، وهم في ذلك أضل من الأنعام حيث مُنِحُوا هداية العقل للتفكير في الحال والمآل، فلم يفكروا إلا في شهواتهم العاجلة الفانية⁷⁰.

3- سنة هداية الحواس: تعتبر معطيات الحس والتجربة رافدا مهما للعقل في حركته ووظيفته للوصول إلى الحق، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]. ولكن هذه الحواس مظنة للوقوع في الخطأ والضلال لما يعترضها من المؤثرات الداخلية والخارجية: كغلبة السهو، والعجز، والمرض، وتداخلها مع الحالات الشعورية، والغريزية، والأهواء، والتأثر بالأفكار المنحرفة⁷¹.

وبلغت مصطفى مسلم نظرنا إلى هذا المعنى من خلال توافق التعبير القرآني في هذه الآية: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 44] مع ما بعدها من سوق الأدلة على التوحيد من المشاهد الكونية؛ بأن السماع يكون للمنقول من الآيات القرآنية، والتعقل يكون للآيات الكونية المشاهدة، فإن هم لم ينتفعوا بالآيات بنوعها، فلا فائدة من حواسهم، والأنعام لها حواس كذلك⁷².

الفرع الثاني: سنن الأصول الكسبية

1- سنة هداية سنن الآفاق: إن الله تعالى خلق الوجود، فأحكمه، وأبدعه، وجعل عناصره تسري وفق قوانين دقيقة ثابتة ومطرودة، يستفيد منها الإنسان - بما أودع فيه من فطرة حب التطلع واكتشاف المجهول، والسعي الدؤوب لإشباع حاجاته - كيفما شاء، ومتى شاء، وأيا ما كانت حاله قربا من ربه أو بعدا⁷³، ولعدم إحاطة عقله بكل أسرار الكون، أنزل الله تعالى إليه كتبه ومنها القرآن يعرض له صفحة الكون أمام عقله ليقرأ فيها ومنها الآيات المجلوة الدالة على خالقها، المسخرة له، ويستدل بها على الغيبيات؛ فإن المحسوس طريق إلى المعقول⁷⁴، فيسجل له مشاهدته تسجيلا دقيقا، ويسمى بعض سوره بأسماء بعض منها.

ويتبدى لنا هذا الأصل جليا من خلال الآيات الكريمات الآتية:

• قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ... وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا﴾ [الفرقان: 45-55]، وقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمُوتَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِهٖ خَيْرًا﴾ [الفرقان: 59]، وقوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا * وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [الفرقان 61-62].

يفسر الشيخ في المجموعة الأولى من الآيات آية الظل تفسيراً علمياً وأن في مدّه وقبضه، نعم كثيرة منها معرفة أوقات النهار للصلوات، وأعمال الناس، والتناوب في انتفاع الأقطار، وكله محل العبرة لكل

سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان"

الناس على اختلاف مداركهم. وفي آيات الليل، والنوم، والنهار؛ نظام كوني دقيق تتكامل معه عادات وطبائع النفس الإنسانية، ولولاه لما استقامت الحياة على الأرض، ولما قامت حضارات وعمران. ويضيف أن الحكمة من وصف الماء بالطهورية، والإحياء، للأرض الميتة، والسقيا؛ كذلك الوحي يطهر النفوس، ويحيي القلوب الكافرة الميتة، ويروي غليل العطشى التائهين اللاهثين.

وفي الآية الثانية يقول: من مظاهر كمال قدرته؛ تفرده بخلق السماوات والأرض ووضع نظامهما، وبث المخلوقات فيهما، وخلق السنن التي تسير بموجبها، كل ذلك في ستة أيام لطفاً منه ورحمة بهم ليعلمهم التؤدة والتأني في أحوالهم ومعايشهم.

وفي الآيتين الأخيرتين مظهر من مظاهر رحمته المسبغة على عباده، تسخير ما يقيم به شؤون حياتهم، حيث جعل في السماء بروجاً، وسراجاً وهاجاً، وقمرًا منيراً، فتولد من ذلك المجموعة الشمسية والليل والنهار يخلف أحدهما الآخر، فهل من متدبر لدقائق صنع الله تعالى؟⁷⁵

وبعد رحلة تفسيرية مطولة مدعومة بالتجارب العلمية الحديثة، في عالم سنن الآفاق والنفس البشرية التي عرضتها الآيات تباعاً، والتي تدل على تفرده سبحانه بالخلق والإبداع، وافتقار كل شيء إليه، يقول معلقاً: كيف يتخذ هؤلاء الكافرون من دون الله آلهة عاجزة عن جلب نفع أو دفع ضرر؟ ويجب: أن الكافر الذي حرم هداية العقل، هو عدو للحق، حرب على أولياء الله، وبقاؤه على عناده رغم وضوح الآيات والبراهين، ليس نبي الله محمد I المقصر والمؤاخذ، وليس مسؤولاً عن هدايتهم.⁷⁶

• وهذه العناصر الكونية مخلوقة لله تعالى عرضة للفناء يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات؛ قال عز من قائل: ﴿وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا * الْمَلَكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا﴾ [الفرقان: 25-26].

فالملائكة تنزل في يوم تتبدل فيها السنن الكونية، فالسماوات التي تظلمهم وهي لهم سقف محفوظ تشقق بالغمام، وتنزل أفواج الملائكة، وتنتهي الحياة على الأرض، ولا ملك يومئذ لأحد، إلا للملك الديان.⁷⁷

2- سنة بعثة الرسل: امتنَّ الله تعالى على عباده أن أرسل إليهم رسله، أئمة للهدى يقتدى بهم إلى كل خير⁷⁸، وميزانا صحيحا لكل قول وعمل، يتميز بهم أهل الهدى عن أهل الضلال⁷⁹. رغم ذلك تنكبت البشرية في تاريخها الطويل، السبيل لما اعتمدت في الهداية في شأن الألوهية والعبادة على هدايتي الفطرة والعقل، وهما أعجز ما يكون في هذا الأمر، لأن مرثه إلى النقل الذي يخبر به الرسل عن ربهم⁸⁰.

ولما كان محور السورة يرتكز على الرسول ﷺ ومعجزته - بحسب المؤلف-، فإن الآيات التي تحدثت عن هذا الأصل كثيرة، استوعبت أغلب آيات السورة، وسأذكر بعضها منها:

• في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1]. يقول: في هذه الآية دلائل إثبات رسالة محمد I، وأنها وحي من الله تعالى؛ فقد ذكرت الرسالة (الفرقان)، وأنها عالمية السمة (للعالمين) مصداقاً لقوله ﷺ: "كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحرر وأسود"، والرسول الذي أنزلت عليه موصوفاً بالعبودية تشريفاً (عبده)، وتنبيهاً على أنه لا يكون إلا عبداً للمرسل⁸¹.

• في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ... وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا﴾ [الفرقان: 7-10] وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: 20].

يقول: في هذه الآيات شبهة بشرية الرسول ﷺ التي تنادى بها المشركون حين البعثة، غير مدركين أن النبوة اصطفاء من الله عز وجل لا تنال بكسب أو وراثة، قال تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: 124]. ولم يكن ﷺ بدعاً من الرسل، فجميع الرسل كانوا على شاكلته يأكلون الطعام، ويمشون في الأسواق، لتتحقق حكمة الله تعالى في ابتلاء العباد. وشخصيته ﷺ بشرية في كل مقوماتها، تفضل عن باقي البشر بتلقي الوحي، وإبلاغه للناس⁸²، وهو مستقل عن ذاته ﷺ وإرادته، لأنه تلقى فجائي إلزامي⁸³.

ويرى أن هذه الشبهة قديمة قدم الرسالات، وهذا جهل من الناس بحكمة الله تعالى، وبقيمة الإنسان. فأما جهلهم بحكمة الله؛ فإن الإنسان خلق للعبادة وللخلافة، ولمعرفة ذلك فلا بد من تبليغه بذلك، والطرق المتصورة في التبليغ ثلاث؛ الأولى: أن يكون التبليغ مباشرة من الله لكل فرد، الثانية: أن يرسل إليهم رسولاً من غير جنسهم من الجن أو الملائكة، الثالثة: وهي الطريقة الوحيدة التي يتحقق معها المراد وسنته في الرسالات: أن يكون الرسول بشراً من جنسهم. وأما جهلهم بقيمة الإنسان، فقد ميزه الله تعالى عن سائر المخلوقات بنفخة الروح التي تصله بالملأ الأعلى، وتؤهله للخلافة في الأرض، وللشرف أن يطالبوا رسلهم ببراهين صدق اتصالهم بالملأ الأعلى، وأما ما يقترحه المشركون إفكاً، من الأمور المادية الصرفة فمصدرها قيمهم المادية الجوفاء، وأما الاصطفاء الرباني فإنما يكون للكمال الروحية والخلقية⁸⁴.

● وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّا تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ [الفرقان: 8].

وما يليقه المشركون من شبهة السحر التي لا تنفك فريتها على كل رسالة، يرمون بذلك الاستهانة بشخص النبي ﷺ والتنقيص من قدره⁸⁵. ويفندها الشيخ ذاكر السبب الرئيس من ورائها، وهو عدم تحقق ما اشترطوه زيفاً من صفات في الرسول الذي بعث إليهم، باحثين عن حجج تقوي جانبهم وتضعف جانب خصمهم، فهراء قالوا: لا يقدم على هذا الفعل إلا رجل فقد عقله، أو غلب عليه. ويضيف بل من المفارقات العجيبة أنهم سبق وأن اتهموه بأنه ساحر، والآن صار مسحوراً!، واتهموه بالتزوير مرة، ومثلوه برواة الأساطير أخرى، وقد كانوا يلقبونه قبل البعثة بالصادق الأمين، يتخبطون في التيه والحيرة ومقيمون على ضلالهم، لهذا جاء الرد الإلهي: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَلُ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 9]، مستنكراً أمرهم⁸⁶.

● وفي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ﴾ [الفرقان: 20] يرى الشيخ أنها تعرض سنة الابتلاء ببعثة الرسل - عليهم السلام -؛ فالأنبياء والمرسلون مبتلون بأداء الرسالات، والأمم مبتلية بهم مكلفة بالإتباع لهم، وثبت عن رسول الله ﷺ عن ربه أنه أخبره: "إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك"، فالمشركون مبتلون بالرسول ﷺ إذ لم يؤمنوا به، وبالمؤمنين في مهانتهم وضعفهم إذ رغبوا عن الإيمان بالدين الذي يسويهم بهم⁸⁷.

● وفي قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ [الفرقان: 31]. يرى أن الصد عن دعوة الأنبياء بالترهيب والترغيب، سنة من سنن الله في الأمم، لأن دعوات الحق تأتي دوماً في أوانها لعلاج واقع فاسد، قد أنشأه المجرمون، ويستغلونه مع من تتفق مشاريعهم معه، وقيمهم الزائفة التي يستندون إليها في وجودهم، فيبرز هذا الصد دفاعاً عن وجودهم، وإبقاء للجو الذي يتنفسون فيه⁸⁸.

● وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيْرًا .. بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا﴾ [الفرقان: 35-40].

===== سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان" =====

فيها سنة تكذيب الرسل، وسنة الإهلاك بسببها، تعريضا بالوعيد لقريش، وردا على مقترحهم بإنزال ملك ينصره؛ فقد ركزت الآيات على جانب الهلاك والتدمير لأقوام كذبوا رسلهم دون ذكر أسمائهم، إجمالا وإيجازا، والتنصيص على تأييد موسى بهارون رسول بشر مثله - عليهما السلام-، ثم لفت الانتباه إلى السر في جمع كلمة "الرسل" في قصة نوح عليه السلام، إلى أن دعوة الرسل واحدة، وأما التعبير بـ"القرون" يدل على امتداد المكذبين عبر التاريخ، وسنة الله غالبية في نصر أوليائه، وإهلاك المكذبين بالعذاب المستأصل الذي أخر لأمة محمد ﷺ إلى يوم القيامة بنص القرآن الكريم⁸⁹.

• وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَّخِذُوكَ إِلَّا هُزُوءًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا * إِن كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَن صَبَرْنَا عَلَيْهَا وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلَّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 41-42].

وفيها سنة الاستهزاء بالرسل عند انقطاع الحجة، فيعلق الشيخ قائلا: هذا منطق الطغاة والعنة دوما، يتهمون الأنبياء بالافساد في الأرض، فقد قالها فرعون في موسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ بَيْنَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [غافر: 26]، ولكن عندما توضع موازين الحق، حينها يتميز أهل الضلال عن أهل الهدى، والمصلح من المفسد⁹⁰.

3- سنة إنزال الكتب: أنزل سبحانه وتعالى كتباً على رسله -عليهم السلام- ذكرت في القرآن إجمالا وتفصيلا، تتفق في أصول الاعتقاد والعبادات والمعاملات والأخلاق، وتختلف بينها في الشرائع، وافترض علينا الإيمان بها جميعا. أنزلت لإفراذه تعالى بالعبودية، ولتكون منهجا للحياة، وروحا، ونورا يُحيي النفوس، ويكشف ظلماتها، ثم ختمت بالقرآن ناسخا لها ومهيما عليها، بأسلوب معجز، ومقاصد ومضامين هائلة، تتطوي على طاقة حضارية عظيمة، فهو الحجة لمن رام الحق وبحث عنه⁹¹.

وهذا الأصل للاهتمام حاضرا بقوة في السورة من خلال الآيات الآتية:

• قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ... قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: 1-6].

يقول مصطفى مسلم في تفسيرها: السورة استهلكت بالثناء على الله عز وجل، المتنامي خيره، ومن أعظم مظاهره، إنزال الفرقان؛ الميزان الذي يفرق به بين الحق والباطل، ويميز بين منهج السعادة والنجاة، ومنهج الشقاء والهلاك⁹². وقد سجل القرآن الموقف العدائي للمشركين منه، في محاولاتهم أن يطفئوا نوره بكل ما أوتوا من مكر وافتراء، حيث قالوا استعان محمد ببعض أساطير الأولين وبغيره - واختاروا له بعض المغمورين ليساعدوه-، ثم نسبها إلى ربه ليضفي عليها القدسية فيقبلها الناس، وسبب هذا الاتهام المتكرر منهم، هو تغطية عجزهم أمام تحدي القرآن لهم، وإقناع أنفسهم، وغيرهم أن مصدر القرآن بشري، وهو مردود من جهتين: الأولى: أن محمدا ﷺ ينسبه دوما إلى ربه، وثانيا: أن مداركه التي تلقاها من بيئته لا تزيد على ما كان عند جملة القوم، بل لعل بعض القوم يتفوق عليه بكثير من المزايا، فهم أقدر على الإتيان بمثله لأن جبلتهم مطبوعة على الاختلاق والكذب، بخلاف نفس محمد ﷺ المطبوعة على الاستقامة. واشتمال القرآن على حقائق الكون وسننه، وما يتعلق ببداية الحياة، وما يستقبل، وغيرها من المعارف التي تفوق مطامع الفكر البشري، ما يدل على أنه منزل من الذي أحاط بكل شيء⁹³.

• وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يُرَبِّ إِنِّي قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: 30].

يقول: لما أدرك الجاهليون خطر القرآن على مصالحهم هجروه بعدم الإنصات إليه، والتصليب عند قراءته، وصدّ الناس عنه، والعدول عنه إلى أنظمة الجاهلية. وإمعانا منهم في هجره حاولوا إثارة الشكوك حوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ [الفرقان: 32].

ونزوله مفرقا لحكم: **الأولى:** لتثبيت قلب النبي ﷺ، ويكون في صور منها: سهولة حفظه من أمته الأمية، وأخذها بالتدريج في التربية، وتسكين قلبه ﷺ بتجديد الاتصال بالعالم الروحي، وإظهارا للحجة على الكافرين بأن يأتوا ببعض تلك التفاريق كلما نزل منها شيء، وإبرازا لتمام إعجازه في مطابقة كثير من آياته المنزلة لمقتضى الحال على حسب الحوادث والوقائع. **الثانية:** لتيسير الفهم والاستيعاب والتطبيق لدلالة الآيات ومضامينها⁹⁴. لأن النفس البشرية لا تتغير تغيرا كاملا شاملا بين عشية وضحاها، بقراءة كتاب كامل للمنهج الجديد، إنما تتأثر يوما بعد يوم بطرف من هذا المنهج وتتدرج صعودا في مراقبه⁹⁵. **الثالثة:** للإجابة والرد على تساؤلات القوم وشبهاتهم ومطالبهم التعجيزية الكثيرة، فنزوله مفرقا يحقق الغرض في كل مرة بما هو الحق، وأفصح من مقالاتهم⁹⁶. كما يرد قول بعض المفسرين في أن الآية دليل على نزول الكتب السابقة جملة، ويستشهد بقول القاسمي، وابن عاشور⁹⁷.

المطلب الثاني: سنن موجبات الهداية، وثمارها، وحجبها

الفرع الأول: سنن موجبات الهداية

الهداية تنال بأخذ أسبابها وسننها، بعد توفيق من الله تعالى، وهذه بعض السنن الموجبة للهداية من خلال السورة:

- 1- **التوحيد:** يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: 24]: أهل التوحيد، والعمل الصالح، هم الآمنون في خير مقام وأفضل مقيل، في رحمة ربهم خالدون⁹⁸.
- 2- **الإسلام:** في قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ مَشَوْا عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا... خَالِدِينَ فِيهَا حَسَنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾ [الفرقان: 63-76]: عباد الرحمن بخصالهم المذكورة هم الأنموذج الذي يكونه الإسلام بمنهجه التربوي الخاص، لأنه الدين الوحيد الوسط الذي أوجد القناعات العقلية في جانب العقائد، وأشبع الأشواق الروحية بالشرائع التفصيلية، وأعطى للجانب المادي حقه⁹⁹.
- 3- **تقوى الله:** وهي وصية الله تعالى للأولين والآخرين، والوسيلة الوحيدة لنيل الهداية¹⁰⁰، واستحقاق الجنة. يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَاصِرًا﴾ [الفرقان: 15]: الله تعالى - تفضلا منه وتكرما - وعد المتقين بالخلود في دار النعيم ووعدده حق، وعلم عباده الدعاء بذلك: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا عَدَّتْنَا عَلَى رُسُلِكَ﴾ [آل عمران: 194]¹⁰¹.
- 4- **التمسك بالقرآن:** يقول: الفرقان؛ رسالة السماء إلى أهل الأرض، في رسم منهج حياة متميزة، ومعجزة الرسول ﷺ وسلاحه والمؤمنون من بعده، في مقارعة المعاندين المتكبرين، ونبوع العلوم والمعارف، بيانه ساحر، وبراهينه ساطعة، كشف عن غيب الماضي في سير الأمم السالفة، وكشف عن أسرار الحياة والكون فهو المعجز للإنس والجن¹⁰²، لا تنال هداياته إلا بتدبره، والعمل بما جاء به¹⁰³، وترك هجره البتة، أو الرجوع إليه إلا عند الحاجة، أو في المناسبات، والمسابقات، أو تخصيص سور بالقراءة لفضلها وبركتها أو للجمع، كما يفعل عامة المسلمين¹⁰⁴.

الفرع الثاني: سنن ثمار الهداية

فمن سنن ثمرات الاهتداء:

- 1- **التخلي بالكمالات، والتخلي عن الضلالات، والاستقامة على شرع الله، والتطلع إلى الزيادة من صلاح الحال:** وتؤخذ حسب الشيخ من خلال صفات عباد الرحمن الاثنتي عشرة المميزة، لأنهم ثمرة من ثمرات العقيدة الإسلامية في جهادها الشاق الطويل مع أهل الضلال، حين تلتزم مع الخالق، والنفس، والغير، وتتحول إلى سلوك مستقيم، ومنهج حياة¹⁰⁵، ثم يفصلها حسب ورودها في الآيات كالاتي :

===== سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان"

أ- صفات التحلي بالكمالات الدينية [الفرقان: 63]: التواضع، والحلم، فالمؤمنون هينون لينون يمشون بسكينة ووقار، وإذ تعرضوا لسفاهة الجهلاء لم يقابلوهم بالمثل.

ب- صفات التخلي عن ضلالات أهل الشرك [الفرقان: 68]: اجتناب الشرك، والقتل، والفاحشة، ويقف عند الحكمة من إيراد هذه الصفات ضمن الصفات الحميدة، وذلك تعريضا بالكفار الذين تمثلوها واقعا وسلوكا.

ج- الاستقامة على شرائع الله [الفرقان: 64-67، 71-73]: التهجّد، والخوف من الله، والاعتدال في الإنفاق، والتوبة، وتجنب الكذب، ومجالس الزور واللغو، والابتغال إليه بالدعاء، وقبول المواعظ.

د- طلب الزيادة من صلاح الحال [الفرقان: 74]: ففي الذرية الصالحة حياة مديدة، وعمل صالح مستمر للوالدين، والآية مرغبة في طلب الإمامة في الدين لهم ولذرياتهم، لقوله I: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، ولد صالح يدعوه له، أو علم ينتفع به، أو صدقة جارية".

2- صلاح المآل بالاستقرار في جنات النعيم [الفرقان: 75-76]: فبصبرهم على التزام تلك الأخلاق، وعلى ما يلاقونه من أذى وفتن بسبب عقائدهم، وعدهم ربهم الدرجات العلى في الجنة، يتوجهها التحية والسلام من ربهم، والأمن من زوال النعم عنهم، أو زوالهم عنها¹⁰⁶.

الفرع الثالث: سنن حجب الهداية

ولعدم الأهلية لنوال نعمة الهداية يحرمها العبد -والعياذ بالله- بسبب سنن خارجية وأخرى داخلية وهي مبثوثة في أي السورة، أستعرض بعضها على النحو الآتي:

1- العوامل الخارجية

أ- سنة ارتباط الاهتداء بالمشيئة الإلهية ﴿وَكَفَىٰ بَرَبِكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ [الفرقان: 31]، يقرر الشيخ أن قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن، يقلبها كيف يشاء، فالإيمان والهداية والكفر والضلال كلها بمشيئة الله وإرادته، وما على الرسول إلا البلاغ وليس عليه تحقيق الهداية لهم¹⁰⁷.

ب- سنة إضلال الشيطان للإنسان ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ [الفرقان: 29]: قد جاءهم تحذير النبي I من قرائتهم من الشياطين الذين يزينون لهم أعمالهم، وأحوالهم ليستمروا على ضلالهم، ولا يرفعوا لدعوة الحق رأسا، ولكنهم في غيهم سادرون¹⁰⁸.

ج- سنة إضلال البشر بعضهم بعضا [الفرقان: 27-29]: يوم القيامة حين يتخلى عن الكافر قرناؤه، يومئذ تأكل الحسرة والندم قلبه، يعرض على يديه من الحق، لأنهم كانوا يوغرون صدره على الرسول I، والحق الذي جاء به، فكانوا هم الأعداء الحقيقيون له ﴿الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: 67].¹⁰⁹

2- العوامل الداخلية: فقد تتأثر النفس ببعض المشاعر، والأعمال، والأشخاص، فيرتد ذلك سلبا على هدايتها وهذه بعض سننها:

أ- عدم معرفة قدر نعم الله الهدانية، والإعراض عنها، وأعظمها القرآن [الفرقان: 18، 30]، فيعزو الشيخ سبب ضلال هؤلاء القوم، إلى بطرهم واستمتاعهم بما منحوا من الهبات والمزايا، وكان عليهم أن يؤدوا شكرها إلى واهبها، ولكنهم سخروها في الصّدّ عن سبيل الله¹¹⁰، وسبب إخلادهم إلى الأرض، وعكوفهم على عبادة الأصنام التي لا تملك لهم نفعاً ولا ضراً¹¹¹، وقد جاءتهم البراهين الدامغة، من الحقائق الكونية على لسان الأمي على وحدانية الله تعالى، وعلى صدق رسوله ﷺ، وجاءهم كتاب ربهم، فأعرضوا عنه، إلى قسوة قلوبهم، وخلو نفوسهم من الخير، وبوارها¹¹².

ب- سنة إيثار الضلالة على الهداية وإلقاء تبعات ذلك على الغير [الفرقان: 17-18]: الآيات تحدد بوضوح المسؤوليات في الحياة الدنيا؛ فالله تعالى منح كل مقومات الهداية للناس، لتشدهم إليها شداً، ومع ذلك تنكبوا الطريق، فمن المسؤول عن ضلال هؤلاء؟ يتساءل الشيخ، ثم يجيب: هنا ينكشف الزيف، وتظهر حقيقة دعاة الغواية؛ فالآيات تعرض صورة لاستجواب العابدين ومعبودهم، فأما المعبودون فلسان مقالهم أو حالهم ينزه ربهم عن سفه السفهاء، وجهل الجهلاء، وأن تقديم العبادة لهم من دون الله لا تنبغي لهم¹¹³.

ج- سنة تقليد الآباء في ضلالهم [الفرقان: 7-9]: أن حال هؤلاء القوم عجيب، كانوا يصفون محمداً قبل البعثة بالصادق الأمين، ولكنهم اليوم يبحثون عن كل وصف قبيح لإلصاقه بجنابه الكريم، تبريراً لبقائهم على معهودات آبائهم، والأعراف التي نشأوا عليها¹¹⁴، مقتنعين أنهم ليسوا بأهل للنظر في الأدلة، بل خلقوا للإتباع، ولو ترك آبؤهم وكبراؤهم دينهم لاتبعهم في الغالب¹¹⁵.

د- سنة الاستكبار [الفرقان: 21]: يفصح عن سبب طلبهم الخوارق، وراءه عتوهم واستكبارهم، ولو أعطوا كل طلب لم يكن ليغيروا موقفهم، لأنهم يريدون التعجيز لا الوصول إلى الحق¹¹⁶.

هـ- المجادلة بالباطل، والعناد [الفرقان: 4-5]: عناد المشركين وجحودهم أوقعهم في المتناقضات، فهم يقولون بصدقه I، ثم يتهمون به باختلاق القرآن، ويقترحون مطالباً تعجيزية قصداً لإظهار مخالفة حاله لحال الرسل قبله، ولكن الله أزهق باطلهم¹¹⁷.

و- الإلحاد في آيات الله وأسمائه [الفرقان: 60]: إن هؤلاء الكافرين مقيمون على عنادهم، مهما تجلت لهم الحجج، فإذا طولبوا بالخضوع للرحمن قالوا: وما الرحمان؟ كالمستغربين¹¹⁸.

ز- مشاققة الرسول ﷺ وسبيل المؤمنين [الفرقان: 27]: يوم تنكشف الحقائق سيعلم الكافر الذي عطل عقله عن التفكير الصحيح، أن الرسول الذي جاءه رسول صدق، ورسالته كانت لإنقاذه وأمثاله¹¹⁹.

وما أعظم حديث النبي I الذي يقول فيه: "إنما مثلي، ومثل ما بعثني الله به، كمثلي رجل أتى قوماً فقال: يا قوم إني رأيت الجيش بعيني، وإني أنا النذير العريان، فالنجاء، فأطاعه طائفة من قومه فأدلجوا، فانطلقوا على مهلهم، فنجوا، وكذبت طائفة منهم فأصبحوا مكانهم، فصبحهم الجيش فأهلكهم، واجتاحهم، فذلك مثل من أطاعني فاتبع ما جئت به، ومثل من عصاني، وكذب ما جئت به من الحق"¹²⁰. وغيرها من سنن حرمان الهداية: كإيثار الحياة الدنيا على الآخرة¹²¹، واتباع الهوى¹²²، والتكذيب¹²³، والكفر¹²⁴، والظلم¹²⁵، وعدم بلوغ الهدى للناس أصلاً، أو وصولها إليهم على غير وجهها الصحيح¹²⁶.

وخلاصة كل ما سبق: تبين أن منهج الشيخ التفسيري الجامع بين المنهجين الموضوعي والكشفي والسنني تبدي منه إلمامه بعلم السنن الإلهية عامة، و سنن الهداية خاصة، ومجالات عملها في الأفراد، والمجتمعات، والكون، بحيث يمكن استنباطها من القرآن، وصياغتها في شكل نظريات جاهزة للتنزيل على الواقع، هدايات نافعة للأجيال والأمة.

خاتمة:

1- يعد مصطفى مسلم من أعلام المفسرين المعاصرين، ورائداً من رواد التفسير الموضوعي؛ تنظيراً، وتطبيقاً، وتدريسا، وتأليفاً، وكتابه - محل الدراسة - "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان" خير أنموذج تطبيقي للتفسير الكشفي.

2- ورغم أن كتابه ليس في التفسير السنني، ولكنه وبشكل لافت، أدرج الكلام عن بعض السنن الإلهية بشكل عام، أو سنن الهداية بشكل خاص، في ثنايا عملياته التفسيرية لآيات السورة التي تناولتها، ما ينم

===== سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان"

على إلمامه بهذا العلم، واهتمامه كسائر العلماء المنشغلين بالدرس السنني سعيًا لبناء نظرية قرآنية فيها تلائم المتطلبات المعاصرة للأمة، وتساهم في حل مشكلاتها المتجددة.

3- وبعد إجمالة النظر في كتابه وجدت أن سنن الهداية عنده قد جاءت مبنوثة في ثنايا آيات سورة الفرقان بشكل واضح، وقد قسمتها إلى:

أ- **سنن أصول فطرية:** سنن هداية الفطرة، والعقل، والحواس، ومكتسبة: سنن هداية سنن الآفاق، وإنزال الكتب، وبعثة الرسل عليهم السلام.

ب- **سنن موجبات:** تنال على أساسها الهداية بعد الأخذ بأسبابها - بعد توفيق من الله تعالى- من: توحيد، وإسلام، وتقوى الله، وتمسك بالقرآن العظيم.

ج- **سنن ثمرات الاهتداء:** التحلي بالكمالات، والتخلي عن الضلالات، والاستقامة على شرع الله، والتطلع إلى الزيادة من صلاح الحال، وصلاح المال.

د- **سنن حجب الهداية:** وذلك لعدم الأهلية لنوال نعمة الهداية، ويتحكم فيها سنن خارجية: كسنة ارتباط الاهتداء بالمشيئة الإلهية، وسنة إضلال الشيطان للإنسان، وسنة إضلال البشر بعضهم لبعض، وأخرى داخلية كسنة: عدم معرفة قدر نعم الله الهدائية، والإعراض عنها، وأعظمها القرآن، وإيثار الضلالة على الهداية وإلقاء تبعات ذلك على الغير، وتقليد الآباء في ضلالهم، والاستكبار، والمجادلة بالباطل، والعناد، والإلحاد في آيات الله وأسمائه، ومشاقة الرسول ﷺ وسبيل المؤمنين، وإيثار الحياة الدنيا على الآخرة، واتباع الهوى، والتكذيب، والكفر، والظلم، وغيرها.

4- وأما منهجه التفسيري الجامع بين المنهجين الموضوعي والسنني فله سمات منها: أنه لم يفارق فيه منهج أقرانه من المفسرين قبله وبعده؛ لاعتماده التفسير بالمأثور بالدرجة الأولى مع اختيار ما عليه الجمهور ابتداءً، دون سرد للأقوال، أو مناقشتها، أو الترجيح، وبلغة بسيطة سهلة، وأسلوب دعوي هادئ، إلى جانب التفسير بالرأي الذي أخذ حظه الوافر من الكتاب، وحينها برز إبداعه في تكييف عملياته التفسيرية وفق المنهج الكشفي لأجل التأسيس والتنظير لهذا النمط من التفسير، كما تبدى إبداعه في إبراز النظرية القرآنية حول سنن الهداية وتمثلاتها في الواقع المعيش، من خلال حديثه عنها تصريحاً أو إضماراً، أثناء إسقاطاته على حياة الناس، وتحديد أصنافهم تجاهها، والاستعانة ببعض العلوم المعاصرة النظرية منها والتجريبية، فشملت عنده تقريباً جميع ميادين الحياة، في مستواها الفردي والجمعي، كل ذلك في محيط سورة الفرقان وأجوائها الضيقة؛ فقد جمع من خلالها من سنن الهداية الشيء الكثير مما هو مبثوث في القرآن كله، مما يدل على خلود هذا الكتاب وإعجازه في وحدته الموضوعية كلا وجزءاً، ولا غرابة في ذلك، والرجل فارس المضمار السابق فيه، تكاملت عنده المعرفة التصورية والنظرية لهذه السنن، وجانبها التطبيقي متجسداً في الواقع، إذا ما قورن عمله بمثل هذه الأعمال التي كانت دراستها شاملة للقرآن، ولا تستهدف التنظير السنني نحو: الهداية في القرآن الكريم ومضامينها التربوية، والهداية والمهتدون في ضوء القرآن الكريم، مما تم الاطلاع عليه.

التوصيات:

- 1- تشجيع البحث في الدراسات السننية تأسيساً وتقريباً وتوظيفاً.
- 2- نشر الثقافة السننية بين طلبة العلم والمراكز التعليمية والدعوية المختلفة، من خلال إدراجها في المناهج التعليمية في المراحل ما قبل الجامعة، وفي المساجد تدريساً ووعظاً وخطباً.
- 3- الاهتمام بالإنتاج العلمي للشيخ مصطفى مسلم -رحمه الله-.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص

- 1- إبراهيم بن عمر بيوض، في رحاب القرآن، "تفسير سورتي الفرقان والشعراء"، تحرير: عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، جمعية التراث القرارة، غرداية، الجزائر، 1420 هـ - 1999 م.
- 2- إبراهيم بن موسى الشاطبي (790 هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتخريج الأحاديث: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، (د.ط.ت).
- 3- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام المعروف بابن تيمية (728 هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، مصر، ط(3): 1426 هـ - 2005 م.
- 4- أحمد بن فارس بن زكرياء (395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: شهاب الدين عمرو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د.ط.ت).
- 5- أحمد حسن فرحات، دراسات في المصطلح القرآني، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط(1): 1443 هـ - 2022 م.
- 6- أحمد رحمانى، التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، منشورات جامعة باتنة، باتنة، الجزائر، 1998 م.
- 7- أحمد عمر مختار، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، مؤسسة التراث، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط(1): 1423 هـ - 2002 م.
- 8- برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(1): 1415 هـ - 1995 م.
- 9- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مكتبة مصر، مصر، (د.ط.ت).
- 10- حسن ضياء الدين عتر، نبوة محمد I في القرآن، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط(1): 1410 هـ - 1990 م.
- 11- الحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني (502 هـ)، كتاب تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1983 م.
- 12- الحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني (502 هـ)، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط(1): 1426 هـ - 2006 م.
- 13- الحسين بن محمد الدامغاني (500 هـ)، قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1970 م.
- 14- حسين شرفة، سنن الله في إحياء الأمم في ضوء الكتاب والسنة، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط(1): 1429 هـ - 2008 م.
- 15- خالص جلي، الطب محراب الإيمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (د، ط، ت).
- 16- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر/ بيروت، لبنان، ط(27): 1419 هـ - 1998 م.
- 17- صديق بن حسن الفتوجي البخاري، فتح البيان في مقاصد القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(1): 1420 هـ - 1999 م.
- 18- صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 1408 هـ - 1987 م.
- 19- صونية وافق، دروس في التفسير الموضوعي- التنظير للمنهج-، مكتبة اقرأ، قسنطينة، الجزائر، ط(1): 1426 هـ - 2006 م.
- 20- صونية وافق ومصطفى بن الناصر، محاضرات في تفسير سورة الفرقان، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1421 هـ - 2000 م.
- 21- الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، دار قرطبة، الجزائر، ط(1): 1425 هـ - 2004 م.
- 22- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط(7): 1990 م.
- 23- عباس محمود العقاد القرآن والإنسان، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1390 هـ - 1971 م.
- 24- عبد الحميد الفراهي، مفردات القرآن، دار المغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط(1)، (د.ت).
- 25- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، ط(1): 1991 م.
- 26- عبد الحي الفرماوي، البداية في التفسير الموضوعي -دراسة منهجية موضوعية-، ط(2): 1397 هـ - 1979 م.

===== سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان" =====

- 27- عبد الرحمن بن الجوزي (597هـ)، نزهة الأعين النواظر في الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (د.ط.ت).
- 28- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (808هـ)، المقدمة، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ط.ت).
- 29- عبد الرحمن حسن حبنكة، تدبر سورة الفرقان في وحدة موضوع، دار القلم، سوريا، ط(1): 1412 هـ- 1991 م.
- 30- عبد الرحمن خليل إبراهيم، دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية أيام الرسول ﷺ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971م.
- 31- عبد الستار فتح الله سعيد، المدخل إلى التفسير الموضوعي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، مصر، ط(2): 1411هـ- 1991م.
- 32- عبد الفتاح لاشين، صفاء الكلمة، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1403 هـ- 1983 م.
- 33- عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأفراد والأمم والجماعات في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (1): 1418 هـ- 1993 م.
- 34- عبد الله بن مسلم بن قتيبة (276هـ)، تأويل مشكل القرآن، تعليق ووضع الحواشي والفهارس: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(1): 1423 هـ- 2002 م.
- 35- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، ط (3): 1425هـ- 2005م.
- 36- عبد الملك بن عبد الله، الجويني (478هـ)، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان، ط (1): 1405 هـ- 1985 م.
- 37- عثمان بن سعيد الداني (444هـ)، البيان في عد آي القرآن، تحقيق: غانم قدوري الحمد، منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ط (1): 1414 هـ- 1994 م.
- 38- علي محمد الصلابي، الإيمان بالله ﷻ، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط (1): 1434هـ- 2013م.
- 39- علي الحمد المحمد الصالحي، الضوء المنير على التفسير، مؤسسة النور للطباعة والتجليد مع مكتبة دار السلام، الرياض، المملكة العربية السعودية (د.ط.ت).
- 40- عمر سليمان الأشقر، الرسل والرسالات، مكتبة الفلاح، الكويت، ط (4): 1410هـ- 1989م.
- 41- عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، مكتبة المنار الزرقاء، الأردن، ط (1): 1405 هـ- 1985 م.
- 42- القاضي عبد الجبار (415هـ)، متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، مصر، (د.ط.ت).
- 43- مبروك بن عيسى، أصول التفسير الموضوعي -دراسة تأصيلية مرفوعة بنماذج موضوعية وأمثلة تطبيقية نصية معالجة في التفسير الموضوعي-، دار الخلدونية، القبة القديمة، الجزائر، ط: 1440هـ- 2019م.
- 44- مجدي محمد عاشور، السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم- أصول وضوابط-، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط(1): 1427 هـ- 2006 م.
- 45- محمد السيد الجليند، تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين، ص: 26، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1999 م.
- 46- محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- 47- محمد، أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ضبط ووضع الفهارس: محمد الدالي بلطة، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1422هـ- 2001م.
- 48- محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار بغداد للطباعة والنشر والتوزيع، الرويبة، الجزائر، (د.ط.ت).
- 49- محمد أمحزون، المصطلحات في القرآن الكريم-المعاني والدلالات-، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط(1): 1441هـ- 2020م.
- 50- محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت، لبنان، ط(2): 1401 هـ- 1981 م.

- 51- محمد بن أبي بكر، ابن القيم الجوزية (751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب أرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (3): 1418هـ - 1998م.
- 52- محمد بن أبي بكر، ابن القيم الجوزية (751هـ)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (3)، (د.ت.).
- 53- محمد بن أبي بكر، ابن القيم الجوزية (751هـ)، مدارج السالكين بين "إياك نعبد وإياك نستعين"، تحقيق: عاطف صابر شاهين، دار الغد الجديد، القاهرة، مصر، ط (1): 1429هـ - 2008م.
- 54- محمد بن أبي بكر الرازي (660هـ)، مختار الصحاح، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط (1): 1428هـ - 2007م.
- 55- محمد بن أحمد القرطبي (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (1): 1427هـ - 2006م.
- 56- محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق وتخريج: أحمد زهوة وأحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط (1): 1432هـ - 2011م.
- 57- محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي (711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وزميله بدار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ط.ت.).
- 58- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (817هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط.ت.).
- 59- محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: زكرياء عبد المجيد النوتي وأحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (1): 1413هـ - 1993م.
- 60- محمد حسن الجبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط (1): 2010م.
- 61- محمد خليل جيجك، عالمية القرآن (رسالة وحضارة)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (1): 1423هـ - 2002م.
- 62- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (2): 1436هـ - 2005م.
- 63- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1416هـ - 1996م.
- 64- محمد عبده، مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د.ط.ت.).
- 65- محمد عز الدين توفيق، التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، البحث في النفس الإنسانية والمنظور الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط (1): 1418هـ - 1998م.
- 66- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الجبل، بيروت، لبنان، (د.ط.ت.).
- 67- محمد قطب ركانز الإيمان، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط (2): 1426هـ - 2005م.
- 68- محمد قطب، دراسات قرآنية، دار الشروق، القاهرة، مصر/ بيروت، لبنان، ط (7): 1414هـ - 1993م.
- 69- محمد متولي الشعراوي، خواطر حول القرآن الكريم، تحرير: منير عامر، تخريج الأحاديث: محمد السنراوي وعادل أبو المعاطي، قطاع الثقافة أخبار اليوم، القاهرة، مصر، (د.ط.ت.).
- 70- محمود الألوسي (1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبط وتصحيح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (1): 1415هـ - 1994م.
- 71- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط (1): 1418هـ - 1997م.
- 72- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان، دار القلم، دمشق، سوريا، ط (1): 1427هـ - 2006م.
- 73- مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: 1410هـ - 1989م.
- 74- مقاتل بن سليمان البلخي (150هـ)، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الله شحاتة، دار غريب للطباعة والنشر، مصر، 2001م.
- 75- موفق هاشم الحلبي، الفرقان بين الحق والباطل في العقيدة والسلوك، (د.ن)، ط (1): 1412هـ - 1991م.

سنن الهداية عند مصطفى مسلم من خلال كتابه: "المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان"

- 76- نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن تحت إشراف: مصطفى مسلم، موسوعة التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ط (1): 1431 هـ - 2010 م.
- 77- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الموسوعة الفقهية، مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط (1): 1412 هـ - 1992 م.

الرسائل الجامعية

- 1- أمل عمر محمود العزامي، الهداية والمهتدون في ضوء القرآن الكريم "دراسة موضوعية"، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، كلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن، رسالة ماجستير، إشراف: أ.د عبد السلام حمدان عودة اللوح، محرم 1439 هـ - سبتمبر 2017 م.
- 2- محيي الدين بن عمار، جهود محمد عبد الله دراز في التفسير الموضوعي "دراسة وتحليل"، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر، قسم أصول الدين، تخصص: كتاب وسنة، رسالة دكتوراه، إشراف: منصور كافي، 1432-1433 هـ / 2011-2012 م

مواقع الإنترنت:

- 1- مصطفى مسلم، السيرة الذاتية من موقعه: <https://mustafamuslim.net/cv/>.
- 2- علاء الدين عبد الرزاق جنكو، سيرة الأستاذ الدكتور مصطفى مسلم، موقع رابطة العلماء السوريين، <https://islamsyria.com/ar/تراجم/>.

المجلات

- عبد الرحمن بن سعيد الحازمي، الهداية في القرآن الكريم ومضامينها التربوية، مجلة معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز البحوث التربوية والنفسية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ط (1): 1428 هـ - 2007 م.
- الهوامش:**

- ¹ - مصطفى مسلم، السيرة الذاتية من موقعه: <https://mustafamuslim.net/cv/>، تاريخ الزيارة: 2022/09/06 م، الوقت: 21:37، وعلاء الدين عبد الرزاق جنكو، سيرة الأستاذ الدكتور مصطفى مسلم، موقع رابطة العلماء السوريين، الأحد 6 رمضان 1442 هـ - 2021/04/18 م، <https://islamsyria.com/ar/تراجم/>، تاريخ الزيارة: 2022/09/22 م، الوقت: 23:24.
- ² - مصطفى مسلم، المعجزة والرسول من خلال سورة الفرقان، دار القلم، دمشق، سوريا، ط (1): 1427 هـ - 2006 م، ص 5-53 (المقدمة والتمهيد)، والتطبيق على السورة، ص: 57-195.
- ³ - محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 م، 313/18، ومحمد بن يعقوب الفيروز آبادي (817 هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط.ت)، 340/1.
- ⁴ - أخرجه البخاري في كتاب الخصومات، باب (4) كلام الخصوم بعضهم في بعض، رقم: 2419، محمد بن إسماعيل البخاري (256 هـ)، صحيح البخاري، تحقيق وتخريج: أحمد زهوه وأحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط (1): 1432 هـ - 2011 م، ص: 480، ومسلم، في كتاب المسافرين، باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، رقم: 270، 271، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (261 هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط (1): 1418 هـ - 1997 م، 581/1.
- ⁵ - محمد بن أحمد القرطبي (671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (1): 1427 هـ - 2006 م، 364/15.
- ⁶ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، (م.س)، 314/18، عثمان بن سعيد الداني (444 هـ)، البيان في عد آي القرآن، تحقيق: غانم قدوري الحمد، منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ط (1): 1414 هـ - 1994 م، ص 194.
- ⁷ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، (م.ن)، 314/18، وعبد الرحمن حسن حبنكة، تدبر سورة الفرقان في وحدة موضوع، دار القلم، سوريا، ط (1): 1412 هـ - 1991 م، ص 9.
- ⁸ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، (م.ن)، 317/18، ومحمد متولي الشعراوي، خواطر حول القرآن الكريم، تحرير: منير عامر، تخريج الأحاديث: محمد السنراوي وعادل أبو المعاطي، قطاع الثقافة أخبار اليوم، القاهرة، مصر، (د.ط.ت)،

- 10357/17، موفق هاشم الحلبي، الفرقان بين الحق والباطل في العقيدة والسلوك، (د.ن)، ط(1): 1412هـ-1991م، ص 5، وصونية وافق، دروس في التفسير الموضوعي -التنظير للمنهج-، مكتبة اقرأ، قسنطينة، الجزائر، ط(1): 1426هـ-2006م، ص 20.
- ⁹ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (م.س)، 364/15، وصفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 1408 هـ- 1987 م، ص 86، ومحمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار بغداد للطباعة والنشر والتوزيع، الرويبة، الجزائر، (د.ط.ت)، ص 279.
- ¹⁰ - مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، ص 66، 192 - 193 بتصرف.
- ¹¹ - كذكر الأناسي [الفرقان: 49، 54] و [النور: 58-61، 32]، وفتنة الناس بعضهم ببعض [الفرقان: 20] و [النور: 47، 57] وما بعدها، و [4-10]، ووصف عمل الكافر [الفرقان: 23] و [النور: 39، 40]، وأنواع المشي [الفرقان: 7-20-63] و [النور: 45]، وتكوين السحب [الفرقان: 48] و [النور: 43].
- ¹² - برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط(1): 1415 هـ- 1995 م، 333/13-335 بتصرف بسيط.
- ¹³ - صديق بن حسن الفتوحي البخاري، فتح البيان في مقاصد القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(1): 1420 هـ- 1999 م، 548/4 و 606، مثال ذلك الآيات [1-34، 36] من سورة النور.
- ¹⁴ - محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: زكرياء عبد المجيد النوتي وأحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(1): 1413 هـ- 1993 م، 439/6، و البقاعي، نظم الدرر، (م.س)، 329/13، 330.
- ¹⁵ - إبراهيم بن عمر بيوض، في رحاب القرآن، "تفسير سورتي الفرقان والشعراء"، تحرير: عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، جمعية التراث القرارة، غرداية، الجزائر، 1420 هـ- 1999 م، 9/7.
- ¹⁶ - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مكتبة مصر، مصر، (د.ط.ت)، ص 13.
- ¹⁷ - صونية وافق ومصطفى بن الناصر، محاضرات في تفسير سورة الفرقان، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1421 هـ، 2000 م، ص 26.
- ¹⁸ - البقاعي، نظم الدرر، (م.س)، 4-3/14.
- ¹⁹ - قصص الأنبياء: الفرقان [35-40]، والشعراء [10-191]. عبد الرحمن خليل إبراهيم، دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية أيام الرسول ﷺ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971م، ص 187-190.
- ²⁰ - أحمد عمر مختار، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، مؤسسة التراث، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط (1): 1423 هـ - 2002 م، مادة (سنن)، ص 247.
- ²¹ - محمد حسن الجبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط (1): 2010م. مادة (سنن)، ص 1077-1080. وانتقال المعنى الدلالي للكلمة العربية من المعنى الحسي إلى المعنى المعنوي المجرد مشهور في لغة العرب، إذ هو من باب توسيع الدلالة. ينظر في ذلك: ص 14-15 من المعجم ذاته.
- ²² - أحمد بن فارس بن زكرياء (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: شهاب الدين عمرو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 474-475، مادة(سنن).
- ²³ - محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي (711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وزميليه بدار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ت)، مادة (سنن)، 2124/24-2125. والحديث يرويه: مسلم، عن جرير بن عبد الله: في كتاب العلم، رقم: 1017، باب: من سن سنة حسنة، الصحيح، (م.س)، 364/4.
- ²⁴ - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الموسوعة الفقهية، مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط(1): 1412 هـ- 1992 م، 264/25-265.
- ²⁵ - أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية (728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار و أنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، مصر، ط(3): 1426 هـ- 2005 م، 14/13.
- ²⁶ - الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، دار قرطبة، الجزائر، ط (1): 1425 هـ- 2004 م، ص: 32.
- ²⁷ - حسين شرفة، سنن الله في إحياء الأمم في ضوء الكتاب والسنة، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط (1): 1429هـ-2008م، ص 57.

- ²⁸- ومثاله: حسين شرفة، سنن الله في إحياء الأمم، (م. ن)، ص 70-72 (سنن كونية / وسنن اجتماعية)، والطبيب برغوث، الفعالية الحضارية، (م. س)، ص 32، (سنن عالم الأفاق/ سنن عالم الأنفس/ سنن عالم الهداية/ سنن عالم التأيد).
- ²⁹- ومثاله: محمد قطب، دراسات قرآنية، دار الشروق، القاهرة، مصر/ بيروت، لبنان، ط (7): 1414 هـ- 1993 م، ص 523 وما بعدها، (عامية وخاصة)، محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت، لبنان، ط (2): 1401 هـ- 1981 م، ص 111 وما بعدها، (صارمة لا تقبل التحدي/تقبل التحدي).
- ³⁰- محمد عز الدين توفيق، التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، البحث في النفس الإنسانية والمنظور الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط (1): 1418 هـ- 1998 م، ص 80-81.
- ³¹- مجدي محمد عاشور، السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم- أصول وضوابط-، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط (1): 1427 هـ- 2006 م، ص 99-108.
- ³²- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (2): 1436 هـ- 2005 م، 412/7، وخالص جليبي، الطب محراب الإيمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (د، ط، ت)، 9/2.
- ³³- الطبيب برغوث، الفعالية الحضارية، (م. س)، ص 109، وعبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأفراد والأمم والجماعات في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (1): 1418 هـ- 1993 م، ص 17.
- ³⁴- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص: 731-736، وعودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، مكتبة المنار الزرقاء، الأردن، ط (1): 1405 هـ- 1985 م، ص: 321، مادة (هدى) في كلاهما.
- ³⁵- ابن منظور، لسان العرب، (م. س)، 4638/51 - 4642، وزين الدين محمد بن أبي بكر الرازي (660هـ)، مختار الصحاح، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط (1): 1428 هـ- 2007 م، ص 592، 593، كلاهما مادة (هدى)، وعائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط (7): 1990 م، 44/1، وعودة خليل، التطور الدلالي، (م. ن)، ص 320.
- ³⁶- مثلاً الآيات: [المائدة: 16]، [الفاتحة: 6]، [البلد: 10]، [النحل: 15، 16]، [فصلت: 117].
- ³⁷- القاضي عبد الجبار (415هـ)، متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، مصر، (د.ت)، 60/1، 64، وعبد الملك بن عبد الله أبو المعالي، الجويني (478هـ)، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان، ط (1): 1405 هـ- 1985 م، ص 189.
- ³⁸- مقاتل بن سليمان البلخي (150هـ)، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الله شحاتة، دار غريب للطباعة والنشر، مصر، 2001 م، ص: 89 وما بعدها، مادة (هدى).
- ³⁹- عبد الله بن مسلم بن قتيبة (276هـ)، تأويل مشكل القرآن، تعليق ووضع الحواشي والفهارس: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (1): 1423 هـ- 2002 م، ص 248، وعبد الحميد الفراهي، مفردات القرآن، دار المغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط (1)، (د.ت)، ص 328 وما بعدها، مادة (هدى) كلاهما.
- ⁴⁰- عبد الرحمن بن الجوزي (597هـ)، نزهة الأعين النواظر في الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الرازي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص: 629 وما بعدها، مادة (هدى).
- ⁴¹- الحسين بن محمد الدامغاني (500هـ)، قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1970 م، ص 473، 629، وما بعدها، مادة (هدى).
- ⁴²- علي الحمد المحمد الصالحي، الضوء المنير على التفسير، مؤسسة النور للطباعة والتجليد مع مكتبة دار السلام، الرياض، المملكة العربية السعودية (د.ت)، 24/1.
- ⁴³- كقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: 50]، وقوله: ﴿وَالَّذِي فَتَرَ فَهْدَى﴾ [الأعلى: 3].
- ⁴⁴- الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (502هـ)، كتاب تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتین، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1983 م، ص 61-63، محمد عبده، مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 25، 53-54، وأنظر كذلك: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (751هـ)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (3)، (د.ت)، ص 140، 141.

- 45- محمد أمحزون، المصطلحات في القرآن الكريم -المعاني والدلالات-، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط (1):1441هـ-2020م، 310/6، مادة (هدى)، ومحمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية (751هـ)، مدارج السالكين بين "إياك نعبد وإياك نستعين"، تحقيق: عاطف صابر شاهين، دار الغد الجديد، القاهرة، مصر، ط (1):1429هـ-2008م، 30/1.
- 46- الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني(502هـ)، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط (1):1426هـ-2006م، ص 305 (مادة: قصد).
- 47- عبد الفتاح لاشين، صفاء الكلمة، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1403 هـ- 1983 م، ص 68.
- 48- عودة خليل، التطور الدلالي، (م.س)، ص 504، مادة (وفق).
- 49- الراغب، المفردات، (م.س)، ص 61 مادة (ثبت).
- 50- الطيب يرغوث، الفعالية الحضارية، (م.س)، ص 161.
- 51- ابن فارس، المقاييس، (م.س)، ص 847، الراغب، المفردات، (م.س)، ص 287، (مادة فسر) كلاهما.
- 52- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1416هـ-1996م، 4/2.
- 53- محمد حسن الجبل، المعجم الاشتقاقي، (م.س)، ص 1287 - 1289، (مادة وضع).
- 54- عبد الستار فتح الله سعيد، المدخل إلى التفسير الموضوعي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، مصر، ط(2):1411هـ-1991م، ص20.
- 55- أحمد رحمانى، التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، منشورات جامعة باتنة، الجزائر، 1998م، ص48.
- 56- مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، سوريا، 1410هـ-1989م، ص 23 وما بعدها، وعبد الحي الفرماوي، البداية في التفسير الموضوعي -دراسة منهجية موضوعية-، ط(2):1397هـ-1979م، ص 51. مع تسجيل بعض الملاحظات: أن التسمية بالتجميعي هي مما انفرد به أحمد رحمانى، وأن مصطفى مسلم وُحِدَ في المنهجية بين القسمين الأولين، رغم فصله بين المصطلحين والمفهوم، ينظر في ذلك: محيي الدين بن عمار، جهود محمد عبد الله دراز في التفسير الموضوعي "دراسة وتحليل"، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر، قسم أصول الدين، تخصص: كتاب وسنة، رسالة دكتوراه، إشراف: منصور كافي، السنة: 1432-1433هـ/2011-2012م، ص 75، 93، 96.
- 57- مبروك بن عيسى، أصول التفسير الموضوعي -دراسة تأصيلية مرفوقة بنماذج موضوعية وأمثلة تطبيقية نصية معالجة في التفسير الموضوعي-، دار الخلدونية، القبة القديمة، الجزائر، 1440هـ-2019م، ص 42 بتلخيص.
- 58- محمد أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ضبط ووضع الفهارس: محمد الدالي بلطة، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1422هـ-2001م، 4/ 423، وسيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر/ بيروت، لبنان، ط (27):1419 هـ- 1998 م، 2767/5.
- 59- على محمد الصلابي، الإيمان بالله ﷻ، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط(1):1434هـ-2013م، ص 41، وأحمد حسن فرحات، دراسات في المصطلح القرآني، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط(1):1443هـ-2022م، ص 127-128. والحديث (1): رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ رقم: 1359، الصحيح، (م.س)، ص 274، ومسلم في كتاب القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة، رقم: 2658. والحديث (2): رواه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، رقم: 2865، الصحيح، (م.س)، 4/ 351-503 على التوالي .
- 60- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، ط (1):1991 م، ص: 202، ومصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.س)، ص 72-73.
- 61- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس، (م.س)، ص 48، مادة (لفظ الجلالة الله).
- 62- ابن عاشور، التحرير والتنوير، (م.س)، 18/ 316.
- 63- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.س)، ص 166-168.
- 64- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، ط (3):1425هـ-2005م، ص 71-73، و إبراهيم بن موسى، الشاطبي (790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتخريج الأحاديث: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، (د.ت)، 8/2

- 65- نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن تحت إشراف: مصطفى مسلم، موسوعة التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ط (1): 1431هـ- 2010م، 272/5، وتفسير السورة له.
- 66- عباس محمود العقاد القرآن والإنسان، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1390هـ- 1971م، 261/4.
- 67- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م.س)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (م.س)، 318/18.
- 68- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (808هـ)، المقدمة، دار الجيل، بيروت، لبنان، (دب)، ص 509.
- 69- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.س)، ص 101- 102 بتلخيص شديد، ومثاله من القرآن الآيات: [البقرة: 55- 56]، [الأعراف: 143].
- 70- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.ن)، ص 118، والموسوعة، (م.س)، 298/5، 301.
- 71- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان، (م.س)، ص 74 وما بعدها.
- 72- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.س)، ص 130.
- 73- عبد الحميد بن باديس، مجالس التنكير، (م.س)، ص 91.
- 74- محمد السيد الجلند، تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين، ص 26، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1999 م، ومصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.س).
- 75- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.ن)، ص 141، 143- 144، 166- 169 على التوالي.
- 76- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م.س)، 310/5، والمعجزة والرسول، (م.ن)، ص 170- 171.
- 77- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.ن)، ص 105.
- 78- محمد أمحزون، المصطلحات في القرآن الكريم، (م.س)، 310/6.
- 79- محمد بن أبي بكر، ابن القيم (751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب أرنؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (3): 1418هـ- 1998م، 68/1.
- 80- محمد قطب، ركائز الإيمان، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط (2): 1426هـ- 2005م، ص 224، 233 وما بعدهما.
- 81- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م.س)، 272/5، ومحمود الألوسي (1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبط وتصحيح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (1): 1415هـ- 1994م، 422/18.
- 82- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.س)، ص 99، والموسوعة، (م.ن)، 277/5.
- 83- حسن ضياء الدين عتر، نبوة محمد I في القرآن، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط (1): 1410هـ- 1990م، ص 191.
- 84- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م.س)، 275/5- 280، والمعجزة والرسول، (م.س)، ص: 83.
- 85- سيد قطب، الظلال، (م.س)، 2554/5.
- 86- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م.س)، 279/5- 280، وسيد قطب، الظلال، (م.ن).
- 87- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م.س)، 287- 289/5، على التوالي. والحديث سبق تخريجه ص: 6.
- 88- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.س)، ص 111- 112.
- 89- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.ن)، ص 118- 120، والموسوعة، (م.س)، 298/5 كما في [الأنفال: 32].
- 90- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م.ن)، 300/5.
- 91- عمر سليمان الأشقر، الرسل والرسالات، مكتبة الفلاح، الكويت، ط (4): 1410هـ- 1989م، ص 235، 246، ومحمد خليل جيجك، عالمية القرآن (رسالة وحضارة)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (1): 1423هـ- 2002م، ص 174.
- 92- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.س)، ص 72- 73، 77- 78.
- 93- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م.ن)، ص 76- 77، والموسوعة، (م.س)، 273- 275/5، وحسن ضياء الدين عتر، نبوة محمد ﷺ في القرآن، (م.س)، ص 199.
- 94- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م.ن)، 292- 293، 298/5، على التوالي وبتلخيص شديد.
- 95- سيد قطب، الظلال، (م.س)، 2562/5.
- 96- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م.س)، 293/5 بتلخيص بسيط.

- 97- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. س)، ص 114 الهامش.
- 98- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. ن)، ص 103.
- 99- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م. س)، 316/5-317، والمعجزة والرسول، (م. ن)، ص 173-174.
- 100- عبد الرحمن بن سعيد الحازمي، الهداية في القرآن الكريم ومضامينها التربوية، مجلة معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز البحوث التربوية والنفسية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ط(1): 1428هـ-2007م، ص 70.
- 101- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م. س)، 285/5-286.
- 102- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. س)، ص 194-195 بتلخيص شديد.
- 103- محمد أمحزون، المصطلحات في القرآن الكريم، (م. س)، 316/6.
- 104- عبد الرحمن بن سعيد الحازمي، الهداية في القرآن الكريم، (م. س)، ص 64-65 بتلخيص.
- 105- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م. س)، 317/5-318، 326 على التوالي، وسيد قطب، الظلال، (م. س)، 2577/5.
- 106- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م. ن)، 317/5، 324-325، والمعجزة والرسول، (م. س)، ص 175، 179، مع ملاحظة أنه أسقط الآية (73) من هذا التقسيم، مع تناوله لها بالشرح تحت عنوان الصفة الحادية عشر، والحديث أخرجه مسلم، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من ثواب بعد وفاته، رقم 1631، الصحيح، (م. س)، 110/3.
- 107- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. ن)، ص 108-109.
- 108- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. ن)، ص 105-106.
- 109- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. ن).
- 110- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. ن)، ص 97.
- 111- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. ن)، ص 164. ومثاله أيضا: [الفرقان: 44]، ص 189، 127.
- 112- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م. س) 291/5-292، والمعجزة والرسول، (م. ن)، ص 98 بتلخيص.
- 113- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. ن)، ص 94-96.
- 114- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م. س)، 279/5-280، ومثاله أيضا: [الفرقان: 42]، المعجزة والرسول، (م. ن)، ص 126-127.
- 115- أمل عمر محمود العزامي، الهداية والمهتدون في ضوء القرآن الكريم "دراسة موضوعية"، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، كلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن، رسالة ماجستير، إشراف: أ.د/ عبد السلام حمدان عودة اللوح، محرم 1439هـ - سبتمبر 2017م، ص 49.
- 116- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م. س)، 286/5، 289.
- 117- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م. ن)، 275/5، ومثاله أيضا الآيات: [الفرقان: 7-8-21-32]، 294/5.
- 118- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م. ن)، 313/5.
- 119- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. س)، ص 105.
- 120- رواه البخاري: في كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله I، برقم 7283، الصحيح، (م. س)، ص 1319، ومسلم: كتاب الفضائل، باب شفاعته ﷺ على أمته، برقم: 2283، الصحيح، (م. س)، 94-93/4.
- 121- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م. س) [الفرقان: 57]، 314/5-315، ومثاله أيضا في: [الفرقان: 7-10]، 280/5.
- 122- مصطفى مسلم، الموسوعة، (م. ن)، [الفرقان: 43-44]، 301/5.
- 123- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. س)، [الفرقان: 7-11]، ص 89، والموسوعة، (م. ن)، 285/5، ومثاله أيضا: [الفرقان: 36-37]، 295/5.
- 124- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. ن)، [الفرقان: 55]، ص 161-162.
- 125- مصطفى مسلم، المعجزة والرسول، (م. ن)، [الفرقان: 8]، ص 88.
- 126- أمل عمر محمود العزامي، الهداية والمهتدون، (م. س)، ص 50 وما بعدها.

الإعجاز القرآني عند حسن حنفي
جمع ودراسة لأفكاره من خلال كتابه "من العقيدة إلى الثورة"
The Quranic miracle of Hassan Hanafi
collected and studied ideas through his book from Creed to revolution

أ.د/ السعيد بوخالفة

Said BOUKHALFA

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر تاريخها، مصادرها، أعلامها

said.boukhalfa@univ-batna.dz

طالب دكتوراه حمزة قرد¹

Hemza GUERD

hemza.guerd@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2025/06/16

تاريخ الإرسال: 2025/02/10

الملخص:

تتناول هذه الدراسة موضوعا مهما درساه العديد من الباحثين من مختلف الاتجاهات والأفكار؛ ألا وهو موضوع الإعجاز القرآني من وجهة نظر الفكر الحدائني عند حسن حنفي، حيث بيّنا وجهة نظر هذا الأخير للإعجاز القرآني، وتهدف هذه الدراسة إلى بيان فكرة حسن حنفي حول الإعجاز الجديد والوقوف على أهم الأفكار في ذلك وتحليلها، وقد خلص هذا البحث إلى أن الإعجاز الجديد عند القرآن بإعجاز جديد راعى في ذلك عنصري التحدي والقدرة على المعارضة، وأن أهم أوجه الإعجاز هو ما كان يمسّ المعنى الذي تقبله الأسس العقلية كالإعجاز التشريعي.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز القرآني؛ حسن حنفي؛ موقف؛ من العقيدة إلى الثورة.

Abstract:

This monograph deals with an important topic studied by many researchers of various directions and ideas, Namely, the topic of the Quranic miracle from the point of view of modern thought by Hassan Hanafi, Where we explained the latter's view of the Quranic miracle, This study aims to demonstrate Hassan Hanafi's idea about the new miracle and to identify and analyze the most important ideas in this, This research has concluded that the new miracle is an alternative to the old miracles brought by the first prophets, which violated the custom and human abilities, The Qur'an came up with a new miracle that took into account the elements of challenge and the ability to oppose and the most important aspect of the miracle was what was affecting the meaning accepted by mental foundations, such as the legislative miracle.

Key words: The Quranic miracle; Hassan Hanafi; Position book from Creed to revolution.

¹ - المرسل المؤلف.

المقدمة

الحمد لله منزّل القرآن وخالق الإنسان وجعل الشمس والقمر بحسبان، والصلاة والسلام على محمد وعلى آل سيدنا محمد والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

إنّ القرآن الكريم هو بوصلة كلّ ضالٍّ لما فيه من أحكام كثيرة ومتنوعة تختلف باختلاف الأحداث والوقائع، فكان كتابًا معجزًا تحدّى الله البشر والجانّ على أن يأتوا بمثله فلم يستطيعوا ذلك، ومن هنا ظهر مبحث الإعجاز القرآني من علم القرآن الكريم الذي تناوله مختلف الباحثين والدّارسين له، على اختلاف مناهجهم ومعتقداتهم وتأثراتهم، ومن هؤلاء المفكّر حسن حنفي الذي جعل للإعجاز نصيبًا مفروضًا من كتابه "من العقيدة إلى الثورة"، إذ يعتبر حسن حنفي من المفكرين الحداثيين الذين تكلموا في عدّة مجالات دينية وذلك نظرا لخلفيته الإسلامية، وغالبا ما يكون هؤلاء الحداثيون يتميّزون بنظرة تجديدية لمختلف الجوانب والمجالات، كحال حسن حنفي الذي برزت فيه ملامح الجديد للتراث والدين.

إشكالية الدراسة:

لما غلبت الأسس العقلية التي تميل إلى التجديد على حسن حنفي، ما من مجال يكتب فيه إلّا وترى ذلك مرأى العين في كتاباته التجديدية، ليصل إلى الإعجاز القرآني الذي هو من بين المباحث التي تكلم فيها في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" ووقف على جملة من النقاط الرئيسة للإعجاز القرآني، هذه الأخيرة تعتبر إشكالية بحثنا الذي يدور تساؤلها الرئيس كما يلي: ما هو موقف حسن حنفي من الإعجاز القرآني؟

هدف الدراسة:

وتهدف هذه الدراسة إلى إبراز أهمّ النقاط التي وقف عليها حسن حنفي في ثنايا كلامه عن الإعجاز القرآني، مبينًا المفهوم والشروط التي لابدّ من توقّفها في الإعجاز الجديد، وكيف يرى أوجه الإعجاز من نظرتة الحداثيّة التجديدية، كما تهدف أيضا إلى تحليل آرائه والتعليق عليها وإثبات ما هو صواب وتصويب ما هو خطأ في نظر الباحث.

منهج الدراسة:

وقد بُني هذا البحث على المنهج الوصفي الذي يغلب عليه حين تكلمنا عن شخصية حسن حنفي وأفكاره وموقفه من الإعجاز الجديد الذي حاولنا وصفها بكلّ موضوعية، كما قد يتبين أحيانا المنهج التحليلي حين نبين موقفه وأفكاره وتحليلها وفق خطوات هذا المنهج.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسات سابقة خاصّة بهذا الموضوع تتحدّث عنه؛ لكن هذا لا يعني أنّي لم أستعن بدراسات سابقة إجمالية كان لها الفضل على هذا المقال، ومن هذه الدراسات "إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة -دراسة تحليلية نقدية-" من إعداد جاد الله بسام صالح صالح، وهي رسالة ماجستير تتكلم عن الإعجاز القرآني في الفكر الحداثي الفلسفي، وقد أشار إلى موضوع الإعجاز عند حسن حنفي في آخر البحث.

محاور الدراسة: وتشمل هذه الدراسة الخطة البحثية التالية:

مقدمة: بها تعريف بالموضوع وإشكاليته وأهدافه.

المبحث الأول: مفهوم الإعجاز القرآني

1- مفهوم الإعجاز لغة

2- مفهوم القرآن اصطلاحا.

3- مفهوم الإعجاز القرآني باعتباره مركباً.

المبحث الثاني: التعريف بشخصية حسن حنفي

1- سيرة حسن حنفي ونشأته وتكوينه.

2- أهم مؤلفات حسن حنفي.

3- المنهج الفكري لحسن حنفي.

المبحث الثالث: الإعجاز القرآني عند حسن حنفي

1- مفهوم الإعجاز القرآني عند حسن حنفي.

2- شرط الإعجاز عند حسن حنفي.

3- أوجه الإعجاز عند حسن حنفي.

المبحث الأول: مفهوم الإعجاز القرآني:

وسنتطرق في هذا المبحث إلى مفهوم الإعجاز القرآني، كما الآتي:

المطلب الأول: تعريف الإعجاز القرآني

وقبل أن نعرف الإعجاز القرآني يجدر بنا أن نقف على تعريف كلٍّ من الإعجاز والقرآن في اللغة والاصطلاح ومن ثمَّ نعرّف الإعجاز القرآني باعتباره مركباً:

أولاً: تعريف الإعجاز

أ- لغة: الإعجاز في اللغة من العجز، والذي يدلّ على الضّعف، ولذا سمّي الرجل الكبير في السنّ عجوزاً لأنه يضعف ويصبح غير قادرٍ، ومن ذلك الإعجاز¹.

ب- اصطلاحاً: ويتبين لنا بعد التعريف اللغوي أنّ الإعجاز في الاصطلاح هو عجز الإنسان على فعل شيء ما، وقد تناول العلماء في هذا المبحث تعريف المعجزة لأنّ الإعجاز مشتقٌّ من المعجزة، وأذكر بعضاً من تعريفات المعجزة كما يلي:

- "المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي، سالم عن المعارضة، وهي إما حسية وإما عقلية"².

- "أمر خارق للعادة خارج عن حدود الأسباب المعروفة يخلقه الله تعالى على يد مدعي النبوة عند دعواه إياها شاهداً على صدقه"³.

- "خارق للعادة، مقرون بالتحدي، سالم من المعارضة، يجريه الله تعالى على يد نبيه، شاهداً على صدقه.

- الأمر الذي يفوق طاقات البشر ويخرق قوانين الطبيعة وخواص المادة سلاحاً للنبي ﷺ رغم أميته ليتحدى به قومه"⁴.

ثانياً: تعريف القرآن:

أ- لغة: وقد اختلف العلماء في المعنى اللغوي للقرآن بين كونه اسماً غير مشتقٍّ يدلّ على كتاب الله تعالى كما حال التوراة والإنجيل، وبين كونه مشتقاً من فعل مهموزٍ وهو قرأ يقرأ قرأناً، وفي كلّ الأحوال يبقى هذا المعنى اللغوي سائغاً في أن يستعمل ويطلق به الكتاب العزيز، أو يطلق ويراد به اشتقاق من الفعل قرأ⁵.

ب- اصطلاحاً: وردت تعريفات كثيرة للقرآن الكريم وكلّها تسبح في نفس الفلك، لذا نكتفي بذكر تعريف واحدٍ جمع كلّ تلك التعريفات بقولهم أنّه:

- "كلام الله تعالى، المعجز، المنزل على خاتم الأنبياء، سيدنا محمد ﷺ بواسطة جبريل عليه السلام، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس"⁶.
وهذا التعريف هو الذي اصطلح عليه علماء علوم القرآن نظرياً، والقرآن الكريم معروف عند كافة المسلمين.

ثالثاً: تعريف الإعجاز القرآني

ومن التعريفات السابقة يتبين لنا مفهوم الإعجاز القرآني أنه عدم القدرة على تحدي القرآن الكريم والإتيان بمثله من البشر والجان، وفي هذا نذكر تعريفات أخرى نستأنس بها لهذا المفهوم للإعجاز القرآني:

- "عجز المخاطبين بالقرآن وقت نزوله ومن بعدهم إلى يوم القيامة عن الإتيان بمثله هذا القرآن مع تمكنهم من البيان وتملكهم لأسباب الفصاحة والبلاغة وتوفر الدواعي واستمرار البواعث"⁷.
- "إعجاز القرآن الناس أن يأتوا بمثله، أي نسبة العجز إلى الناس بسبب عدم قدرتهم على الإتيان بمثله"⁸.
ونلاحظ من هذين التعريفين أن تعريف الإعجاز ليس بعيداً عن المعنى اللغوي، إذ هو في حقيقته وجوهره إثبات ضعف المتحدي وقيام الحجة عليه، وهذا ما حدث فعلاً.

المبحث الثاني: التعريف بشخصية حسن حنفي

يعتبر الفكر العربي المعاصر من أهم المجالات التي سارع الباحثون والدارسون للغوص فيه تحليلاً وتفسيراً ونقداً، فظهر مجموعة منهم ليست بالقليلة كان لهم أثرٌ واسعٌ على الفكر العربي والإسلامي على اختلاف مناهجهم ومباحثهم، ومن هؤلاء صاحب بحثنا المفكر المعاصر حسن حنفي الذي كان له نصيب كبير من التأليف والبحث في مجال الفكر الإسلامي والعربي، والذي سنخصّص له كلماتٍ للتعريف به وبفكره ومنهجه كما يلي:

1- سيرة حسن حنفي ونشأته وتكوينه:

ولد حسن حنفي عام 1935م بالقاهرة بمصر لأسرة من الطبقة المتوسطة التي قامت على أكتافها حركة التحرر من الاستعمار البريطاني، فالتحق بكتاب "الشيخ سيّد" بحي باب الشعرية وهو ابن سنّ الخامسة من أجل حفظ القرآن الكريم، ولم يلبث فيها طويلاً لينتقل بعدها لمدرسة سليمان جاويش الأولية بجوار باب الفتوح في القاهرة، وظلّ فيها أربع سنوات، ثم التحق بمدرسة السلحدار داخل جامع الحاكم بأمر الله الفاطمي فلبث فيها عامّاً واحداً قبل أن ينتقل إلى مدرسة باب الشعرية التي قضى فيها خمس سنواتٍ وهنا تعلّم الإنجليزية واطّلع على مختلف المعارف والعلوم، ومال نحو التحديث في القديم والبحث عن الاستغراب مقابل الاستشراق، وبعد أن أتمّ المرحلة الابتدائية التحق بالمدرسة الثانوية بشارع الجيش وحصل على الشهادة التوجيهية التي تخوّله دخول الجامعة، ليلتحق بالجامعة سنة 1952م بكلية الآداب قسم الفلسفة بالقاهرة، فدرس أربع سنوات ليتخرّج فيها عام العدوان الثلاثي على مصر 1956م، وسافر بعد تخرّجه إلى فرنسا ليكمل دراسته هناك فعاش هناك عشر سنوات فحصل على الماجستير والدكتوراه عام 1966م، ليبدأ رحلته كأستاذ جامعيّ عام 1967م بكلية الآداب بجامعة القاهرة وراح ينتقل من جامعة إلى أخرى مروراً بجامعة تمبل بالولايات المتحدة الأمريكية، وجامعة محمد بن عبد الله بفاس بالمغرب، وجامعة طوكيو باليابان، كما عمل مستشاراً لبرامج البحث العلمي لجامعة الأمم المتحدة في طوكيو أيضاً، بالإضافة إلى عمله في جامعة صنعاء باليمن لفترة وجيزة، ليعود إلى القاهرة ويشغل بالتأليف أكثر وأصدر هناك أول جزءٍ من كتابه "من العقيدة إلى الثورة"⁹.

2- أهم مؤلفات حسن حنفي:

- عرف حسن حنفي على غرار فلسفته وفكره بقلم سيّالٍ خدمَ مشروعه الفكري الذي يدعو إلى التّجديد والتّحديث تاركا وراءه رزمة من كتب كان قد عكف عليها في حياته، نذكر أهمّها كما يلي:
- كتاب "التراث والتجديد".
 - كتاب "من العقيدة إلى الثورة - من النقل إلى الإبداع".
 - كتاب "مقدمة في علم الاستغراب".
 - كتاب "اليمن واليسار في الفكر الديني".
 - كتاب "من النص إلى الواقع".
 - كتاب "من الفناء إلى البقاء".
 - كتاب "من النقل إلى العقل".
 - كتاب "من النقل إلى الإبداع".
 - كتاب "الهوية".
 - كتاب "نظرية الدوائر الثلاثة".
 - كتاب "تأويل الظاهريات".
 - كتاب "حصار الزمن الحاضر".

3- المنهج الفكري لحسن حنفي:

سبق وأشرنا أنّ مسيرة حسن حنفي كانت حافلة بالدراسات والبحوث والعلوم التي استقاها من مصادر جمّة، يمكننا إجمالها في شقين اثنين هما المصدر الإسلامي والمصدر الغربي، فالأول هو الأصل الذي استقاها منذ صغره في بلاده؛ إذ درس العلوم الشرعية والإسلامية في مصر فتشكّلت له خلفية إسلامية أثّرت على فكره؛ أما الثاني فقد اكتسبه لما جال الغرب دراسة وتدرّسا ممّا أثّر على فكره أيضا، ولما تزاوجت هذه المصادر في ذهنه تشكّل له فكر خاصّ جديد يدعو فيه إلى التّجديد والتّحديث في العلوم لما يطابق الواقع والعقل، فأقام مشروعا فكريا بذل له الكثير من الجهد والوقت والمال لإنجاحه، إذ يتمحور مشروعه حول "التراث والتجديد" الذي اعتبره مشروع عمره الذي لا بدّ من نضال وثورة فكرية حتّى يحقق المقصد والمراد المبتغى في تجديد الدّين والنّهوض بالأمة وذلك من خلال العمل على ثلاث جبهات تتمثّل في:

- العلاقة بالتراث.
- العلاقة بالغرب.
- العلاقة بالواقع.

وذلك باستخدام أدوات منهجية تتمثّل هي الأخرى كما يلي:

- التحليل الشعوري لإعادة بناء العلوم العقلية والعقلية.
- لاهوت التحرير من أجل إعادة بناء الشعور الديني.

- علم الاستغراب لتحجيم الغرب وتحويله لموضوع القراءة والتجاوز¹⁰.

لذا فإنّ فكر حسن حنفي يقوم على أسس تجتمع فيها معاني الثورة والتجديد والمقاومة، والذي من خلالها بنى مشروعه الفكري التنويري الحداثي، والتي تتمثّل في¹¹:

- **ثورة العقيدة:** إنّ العقلية الثورية لدى حسن حنفي تعتبر من أهم الأسس التي يبنى عليها فكره، إذ العقيدة عنده لا تختزل فقط في العبادات والشعائر، ولا المعاملات والعادات، فهو يرى بضرورة جعل الدين ثورة؛ أي أنّ العقيدة لابدّ منها من أجل أن تحرر الإنسان من كلّ القيود الاجتماعية والسياسية والمادية، فلا بدّ من العقيدة عنده أن لا تكون مستسلمة للظلم تتمنى الصبر ولا ترفض الهوية الغيرية وإلا كانت باطلة، فالفكر العقائدي لحسن حنفي دائما ما يقارب بين الله والإنسان، وبين الأرض والسماء، وبين الفكر التراثي، والتقريب بين الفصائل المختلفة من الثقافات والآراء والاتجاهات المتعددة في العالم الإسلامي من الليبرالية إلى الأصولية، ومن القومية إلى الأصولية.

- **فلسفة العقل:** إنّ الفلسفة العقلية لدى حسن حنفي ليست وليدة رحمته، ولا إنتاج فكره؛ بل هي ممتدة منذ القدم والصراع فيها قائم منذ العصور الأولى، فكانت معركة العقل والنقل موجودة بين مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، إلّا أنّها تختلف وتتلون على طبيعة ومكان وزمان الصراع، فكان لحسن حنفي أثر فيها إذ انحاز إلى المنهج العقلي وأنه لابدّ منه في فهم الدين وأنه من ضروريات الإسلام، وفنّد كلّ مقولة ترى عكس ذلك، فالعقل الإسلامي مبدع في تكوينه الحضاري وعليه قامت أكتاف الحضارة الحديثة، لذا فإنّ الدليل العقلي عند حسن حنفي من أهمّ الأصول التي يفهم بها الأحكام الشرعية ومقاصدها باختلاف أقسامها وأنواعها ولو كانت على حساب المنقولات التي تخالف الواقعيات.

- **لاهوت الحرية:** يرى حسن حنفي أنّ تحرير الأرض جزء من النشاط الإلهي في الإنسان، وأنّ لاهوت التحريري يتطلب من الإنسان العقل والإرادة وثورية العقيدة، إذ لابدّ من الإنسان أن يبدع في الثقافة ويطور المعرفة العلمية الذاتية، حتّى يتشكّل عنده لاهوت الحرية، بدلا من الاستيراد الذي هو يقود إلى الاستعمار في الأخير، ومن ثمّ فإنّ الدعوة إلى لاهوت الأرض تتماشى مع الدعوة إلى الحرية والثورة القائمة على العقل.

ويمكننا أن نصل إلى أنّ المنهج الفكري لحسن حنفي لا يختلف كثيرا عن المناهج الفكرية للحداثيين العرب الذين يدعون إلى تجديد الدين والتراث والأفكار بالاعتماد على العقل لما هو مطابق لواقع الناس المعاش ومتطلبات العصر الحالي الحديث؛ وذلك من خلال دمج التراث الإسلامي مع الفلسفات الغربية الحديثة مؤكدا على أهمية استعمال العقل كأداة للتفكير النقدي وتفسير النصوص الدينية والتراثية، والتركيز على الواقع الاجتماعي والسياسي في العالم العربي منتقدا كلّ السياسات التقليدية السلبية.

المبحث الثالث: الإعجاز القرآني عند حسن حنفي

يعتبر حسن حنفي من الحداثيين الذين خاضوا في مختلف العلوم الشرعية والإسلامية من علوم العقيدة والتصوّف والفقه والأصول ليشمل ذلك علوم القرآن أيضا بمختلف مباحثه، حيث أعطى لهذا العلم الأخير دلالات جديدة بما يتوافق مع الواقع لا كما هو موافق مع النقل، ومن هذه المباحث مبحث الإعجاز القرآني الذي تكلم فيه أيضا في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" وأعطى مواقف جديدة فيه، ولنا في هذه المواقف محطات كما يلي:

1- مفهوم إعجاز القرآن عند حسن حنفي

فرّق حسن حنفي المعجزة عن الإعجاز بكون هذا الأخير بديلا جديدا عن المعجزة التي تعتبر بالمعنى القديم خرقا لقوانين الطبيعة والمألوف وتناقض ما جرى عليه العقل والحس، فهي لا تسلم من خداع ووهم وتستهدف الناس البسطاء لتغريهم وتغويهم، أمّا الإعجاز فهو بديل لهذه المعجزة أي أنّه أتى بأمر جديد على حسب تعبيره فأطلق عليه اسم الإعجاز الجديد؛ إذ عرّفه بأنه "ظاهرة طبيعية؛ كلام حسّي

الإعجاز القرآني عند حسن حنفي جمع ودراسة لأفكاره من خلال كتابه من العقيدة إلى الثورة

منظوم يعرفه كل متكلم سواء كان أمياً أم متعلماً يتجه إلى العقل والحسّ والوجدان للتأثير فيها إقناعاً ورؤية وتصديقاً، أي أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم لو أتى بمعجزة كما في السابق فيكون ذلك استبدال خرافة بخرافة؛ فالإعجاز هو تطوير لهذه المعجزة التي انتهت فعاليتها باستقلال الوعي البشري واكتمال الوحي، فأصبح إعجاز الكلام الجديد هو البديل الذي تحدّى القدرة البشرية على الخلق الأدبي والتشريعي، فيكون هكذا الإعجاز الجديد هو تحدّي راعي تكافؤ الفرص لكونه كلاماً والبشر بإمكانهم الكلام، وبذلك سيستمرّ هذا التحدي رغم تغيّر الزمان فيبقى يدفعهم دائماً نحو التفكير في ذلك¹²:

- **تعليق:** أصاب حسن حنفي بذكره أنّ الإعجاز الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم يختلف عن المعجزات القديمة التي جاء بها الأنبياء السابقون من حيث الشكل، إلّا أنّ نظريته الحدائثية التي تبغض القديم غلبت عليه فخلط بين المعجزة والإعجاز عندما أراد التفرقة بينهما معتبراً أنّ المعجزة لا تسلم من خداع ولا وهم وأنها لم تراعى في تحدّيها تكافؤ الفرص، وأنّ الإعجاز الجديد هو البديل الذي سلم من هذه الانتقادات، وفيما يلي بعض التعليقات على ذلك:

أولاً: المعجزة التي أتى بها الأنبياء الأولون تسلم من كلّ أنواع الخداع والوهم ولأنّها حقيقة خارقة للعادة رُميت بشبهة الوهم والخداع، والأمر الخارق للعادة يجريه الله على يد أنبيائه بقدرته بحيث العقل البشريّ يظلّ عاجزاً عن فهمها وإدراكها، لكنّها أبداً ما كانت تستهدف الأصاغر والبسطاء من الناس بل كانت تقصد جميع العالمين، بل حتّى تكافؤ الفرص أحياناً تراعى في المعجزات، ومثال ذلك قصّة موسى ومعجزته المذكورة في القرآن الكريم حين تحدّى أكابر السحرة مجتمعون بسحرهم، فهزمهم موسى عليه السلام بمعجزة العصا التي تحوّلت إلى أفعى وأكلت جميع الأفاعي التي جاء بها السحرة، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَإِنَّا لَنَأْتِيَنَّكَ بِالْحَقِّ الْبَاطِلِ إِذْ نَسْتَدِينُكَ بِآيَاتِنَا فَاسْتَخِرْنَا وَخَرَّ السَّحَرَةُ سُجُودًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّكَ مُوسَىٰ أَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ (45) فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ (46) قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (47) رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ (48)﴾ (الشعراء 41-48)، فمعجزة موسى تحوي تحدّي واضحاً لأكابر السحرة وآمنوا به، وقد سلمت من كلّ أنواع الغشّ والخداع والوهم لأنّها حقيقة اتّضحت للسحرة الأكابر قبل الناس العاديين، وحتّى أنّه يوجد منطقياً تكافؤ الفرص كون الطرف الثاني من التحدي هم السحرة، والسحرة لا يصعب عليهم ذلك.

ثانياً: ممّا سبق نذكر أنّ الإعجاز ليس بديلاً جديداً للمعجزة، وإنّما هو معجزة ربّانية تحدّى الله بها العالمين على أن يأتوا بمثله، فهو معجزة كباقي المعجزات السابقة من حيث المضمون المتمثل في الإعجاز بالتحديّ ومن حيث مصدرها الربّانيّ أيضاً، فالقرآن الكريم معجزة النبيّ ﷺ جاء بإعجاز يتوافق مع الزمان الذي نزل فيه.

ثالثاً: أكيد أنّ الإعجاز القرآني يستمرّ إلى قيام الساعة بخلاف المعجزة التي جاءت في وقتٍ محدّد واستهدفت فئة محدّدة أيضاً، لكن الإيمان بالإعجاز القرآني يكون بالإيمان بكل أوجهه مطلقاً وليس ببعض أوجهه فقط على حسب ما يوافق الواقع وإلا فلا، وسننكّم في هذه الجزئية بتوسع لاحقاً.

2- شرط الإعجاز الجديد عند حسن حنفي:

وقد ذكر حسن حنفي شرطان اثنان يقوم عليهما الإعجاز والمتمثلان في عنصرَي التحديّ والعجز عن المعارضة، وفيما يلي تفصيل ذلك¹³:

1-2- التّحدّي: ويعتبر التّحدّي أول شرط في الإعجاز، من خلال استثارة النَّاس على أن يأتوا بمثل القرآن الكريم من خلال محاولة إنشاء كلام مثيل لذلك، وفي هذا الشرط يتوافق الإعجاز الجديد بالمعجزة القديمة؛ إذ المعجزة أيضا أعجزت النَّاس على الإتيان بمثلها، وأضاف حسن حنفي في هذا الأمر بعض الفروقات حيث أنه اعتبر التّحدّي يقتضي تكافؤ الفرص؛ وأنّ بمجرد رفع التّحدّي من الله فإنّه يسقط عنصر تكافؤ الفرص؛ إذ لا مجال للتّحدّي بين الربّ الخالق والإنسان المخلوق، وزاد أنّ هذا التّحدّي محسوم قبل بدايته لصالح الله، بل وفي كلّ الأحوال التهديد بالعقاب قائم سواء في حال الفشل أم النّجاح، فبمجرد قبول التّحدّي يصبح هذا الطّرف في محلّ العقاب .

تعليق: يعتبر شرط التّحدّي من أهمّ شروط الإعجاز، وقد ذكره الكثير من العلماء قبل حسن حنفي وهذا مسلّم به؛ بل حتّى الله تعالى ذكر هذا الشرط الفعلي بوضوح عندما طلب من الكفّار أن يأتوا بمثل هذا القرآن في آيات كثيرة، وهو أيضًا يتوافق مع المعجزة من حيث إعجاز الطّرف المتحدّي، لكن ما ذكر حسن حنفي بعد ذلك قد يثير بعض الشّبهات أحببت أن أعلّق عليها كما يلي:

أولاً: قضية تكافؤ الفرص موجودة نظرياً في ذهن المشركين الذين ينفون ربّانية القرآن الكريم؛ إذ هؤلاء لا يؤمنون بأنّه كلام ربّ العالمين فكيف لهم أن يدركوا عجزهم قبل أن يرفعوا التّحدّي! فبمجرد أن يؤمنوا أنّ المتحدّي هو الله تعالى ويدركوا أنّ لا تكافؤ بينهم وبينه سبحانه فسيسلمون بأنّ القرآن كلام الله تعالى لا مجال لهم بأن يتحدّوه فيؤمنون تبعاً بما جاء به القرآن.

ثانياً: أمّا بالنسبة لحسم نتيجة المباراة قبل بدايتها فهي ليست محسومة عند هؤلاء الكفّار الذين يعتقدون أنّ القرآن من تأليف -محمّد عليه الصّلاة والسلام- فعند قبول التّحدّي يقتضي على الطّرف الثّاني أن يأتي بمثل هذا القرآن وعندها ستحسم المباراة؛ فإن أتى بمثله فقد فاز، وإن فشل فقد خسر وهذه هي الحقيقة التي ما استطاع أحد أن يخرج بغيرها، فلو أدرك هذا الطّرف أنّه خاسر قبل بداية التّحدّي فهذا يدلّ على إعجاز القرآن لا غير.

ثالثاً: أمّا العقاب فلن يكون للخاسر الذي أدرك أنّ هذا الله عزّ وجلّ هو الغالب وآمن به، إذ كثير من الصّحابة كانوا مشركين فأمنوا بمجرد سماعهم للقرآن الكريم، أمّا العقاب فسيكون للخاسر الذي أدرك عجزه وأنكر جحودا خسارته فهذا سيعاقب مثل باقي الكفار.

2-2- العجز عن المعارضة: وهذا العنصر هو استكمال للعنصر الأوّل (التّحدّي)؛ إذ لا بدّ من أيّ تحدي أن يتوفّر فيه قدرة على المعارضة وذلك من منطلق تكافؤ الفرص في التّحدّي لا يكون طلباً مستحيلاً، مع ضرورة وجود شروط أخرى للتّحدّي تتمثّل في توفّر الدافع والدّاعي لذلك مع عدم وجود ما يصرف عن ذلك، إذ الإعجاز ليس حادثة تقع بمجرد سماع الوحي في تلك اللحظة؛ بل يلزمه تفكير وتدبّر وبحث وجهد حتّى يصل إليه وهذا عملاً بمبدأ تكافؤ الفرص ومبدأ العدل، إذ القرآن الكريم نزل باللغة العربية التي تتفّن العرب في نظمها ممّا يؤكّد انتفاء ما يمنعهم من المعارضة، إلّا أنّهم لم يستطيعوا قبول التّحدّي بالقلم فلجأوا إلى المعارضة بالسيف وهذا إعجاز من القرآن الكريم.

3- أوجه الإعجاز عند حسن حنفي:

إنّ ممّا يؤكّده حسن حنفي أنّ القرآن الكريم يحوي وجوها متعدّدة من الإعجاز، رغم وجود الخلاف الوارد في سبب الإعجاز، وفيما يلي بعض من مواقفه لهذه الأوجه:

1-3- الإعجاز في نظم القرآن وبلاغته: يعتبر حسن حنفي أنّ نظم القرآن الكريم نظمٌ فريدٌ من نوعه، بليغ في تركيبه، فهو عمل أدبيّ أصيل ليس له مثيل، إلّا أنّ ذلك ليس كافياً بالقول أنّه معجزٌ في

ذلك، لأنّه عمل أصيل ولا يمكن أبداً تقليد عمل أصيل بأصيل لأنّه سيصبح تقليداً وهذا ليس هو مغزى التّحدّي في الإعجاز، ولو كان التّحدّي يقتضي أيضاً الإتيان بعمل أدبي آخر بليغ فصيح فدواوين وكتب العرب فيها الكثير من الأعمال الأدبية البليغة، فالتّحدي لو كان كذلك فهو إمّا أن يأتي بمثل القرآن تشبيهاً وفي هذه الحالة فهو تقليد، أو أن يأتي بعمل أدبيّ بشكل آخر وذلك موجود عند العرب؛ ومن هذه الوجهة فالإعجاز في القرآن ليس في نظمه وبلاغته؛ بل يكمن في جوهر هذا النّظم وبلاغته والذي هو المعنى الذي يراد منه وراء هذا النّظم، فالبلاغة هي ما قلّ ودلّ؛ فإذا اختفى عنصر الدّلالة من النّظم كان الكلام ليس بليغاً ومن هنا وصل حسن حنفي أنّ الإعجاز يكون في المعنى لا في نظمه وبلاغته؛ إذ آمن الكثير من العجم الذين لا دراية لهم باللغة العربية بعد اقتناعهم بخصائصه ونظمه وإن لم تحدث لهم انطباعات جمالية بأسلوبه، وهذا لأنّ الإعجاز يرتبط بالمضمون لا بالشكل ولا يمكن فصل الشكل عن المضمون¹⁴.

تعليق: وقف حسن حنفي على شقّين مهمّين في مبحث الإعجاز، إذ تكلم عن الإعجاز هل يكون في نظم القرآن أم لا؟ إلّا أنّه اختار أنّ الإعجاز يتعدّى النّظم والبلاغة ليصل إلى المعنى، فكأنّه قال أنّ الإعجاز يكون في المعنى لا في النظم، لأنّ العرب لا يصعب عليها نظم شيء مشابه للقرآن من حيث بلاغته، وفيما يلي بعض التعليقات على ذلك:

أولاً: إنّ ما قاله حسن حنفي من إعجاز في المعنى لهو صوابٌ وحقّ؛ إذ القرآن حوى الكثير من الإعجاز في معانيه التي جاء بها، إلّا أنّ ذلك لا يعني أن ننفي الإعجاز أيضاً في النّظم بحجّة بلاغته، وأنّ العرب فيهم الكثير من البلاء وفي هذا لا يكون إعجازاً لهم بالنّسبة للقرآن الكريم، إلّا أنّ الإعجاز في النّظم يكمن في مدى دقّة اختيار الكلمة ووضعها في مكانها المناسب، ومتى يضاف حرف إلى الكلمة ومتى يحذف منها، ومتى تتكرر الكلمة ومتى لا تتكرّر، وكلّما أحسن استخدام هذه الترتيبات كان الكلام دقيقاً وأقرب إلى البلاغة، وكلّما كان كذلك كلّما أدى إلى تطابق في المعنى والتّصورات التي تكون في الذّهن عند الكلام.

لكن تحقيق مطلب التّوافق والتّطابق الدّقيق بين النظم والمعنى المتصوّر لهو أمر عسير يأخذ حكم الاستحالة، وذلك لأنّها فوق القدرة البشرية التي تستطيع أن تخلق كلاماً محدوداً يقارب به إلى مختلف تصوّراته، وذلك راجع إلى أمرين هما:

الأول: دائماً ما تسبق التّصورات والمعاني في الذهن الألفاظ والمباني، لذا مهما حاول الإنسان المطابقة بينهما فإنّه يعجز عن اجتثاث حقيقة إحساسات النّفس وما يختلج فيها، فالألم هو إحساسٌ داخليّ يعبر عنه الإنسان بلفظة "الألم" لكن هذه الكلمة تظلّ عاجزة عن مطابقتها للمعنى الحقيقي للألم، فإذا حاول التّدقيق في ذلك تخلّفت اللّغة عنه.

أمّا السّبب الثاني: فهو أنّ اللغة العربية بحر واسع، ولها من المفردات ما تغطّي هذا البحر وتزيد أنّها حمالة أوجه، وأنّ الإحاطة بها وبجميع وجوهها وجوانبها لهو أقرب إلى الخيال، فإذا أراد المتكلّم أن يعبر عن تصوّره فإنّه مضطر لاختيار ما سهل عليه اصطياده من هذا البحر الواسع، وكلّما تعدّدت الخيارات كلّما زادت الحيرة والإشكالات، وصعب مطابق النّظم بالمعنى المراد¹⁵.

وفي هذا يقول الباقلاني عن الإعجاز في نظم القرآن: "واعلم أن هذا علم شريف المحل، عظيم المكان، قليل الطلاب، ضعيف الأصحاب، ليست له عشيرة تحميه، ولا أهل عصمة تقطن لما فيه، وهو أدق من السحر، وأهول من البحر، وأعجب من الشعر. وكيف لا يكون كذلك: وأنت تحسب أن وضع "الصبح" "

في موضع " الفجر " يحسن في كل كلام إلا أن يكون شعراً أو سجعاً؟ وليس كذلك، فإن إحدى اللفظتين قد تنفر في موضع، وتنزل عن مكان لا تنزل عنه اللفظة الأخرى، بل تتمكن فيه، وتضرب بجرانها، وتراها في مظانها، وتجدها فيه غير منازعة إلى أوطانها، وتجدر الأخرى - لو وضعت موضعها - في محل نفار، ومرمى شراد، ونابية عن استقرار¹⁶.

ثانياً: إنّ أهمّ خصائص القرآن الكريم أنّه سبك بأحسن الألفاظ وأجملها، ويحوي أدقّ المعاني وأفضل المباني، فكان بديعاً في نظمه وعجيباً في تأليفه (والتأليف هنا من تآلف ألفاظه وجمله وتناسقها مع بعضها)، وهذا ما يسمّى في البلاغة الحدّ الذي يعجز الطوق البشري عن الإتيان بمثله، والبلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال ودقّة اللفظ في انطباقه على المعنى المراد. وهذا ما أتى به القرآن الكريم من ترابط في المعاني ورصانة اللّغة وأسلوبها بكلّ مجالاتها من نحوٍ وصرفٍ وبلاغة، فقد أعجز شعراء وفصحاء وأقحاح العرب من قريشٍ إلى يومنا هذا، وأيقنوا بأنّ هذا الكلام ليس من صنع البشر ولا يمكن أن يكون، لأنّه لو كان لا عتراه الخطأ والزلل والتناقض والاختلاف على غرار القرآن الذي كان متكاملًا عجيبًا رصينًا، وهذا النوع من الإعجاز هو الذي سيكون له نصيب أكبر في قادم صفحات بحثنا عندما نتكلّم عن الجانب النّحوي في القرآن وإعجازه، ويعتبر هذا الوجه من الإعجاز حجة على العرب وحدهم لا غير، لأنّ غير العرب لا يمكن أن يدركوا إعجازه وهم أصلاً لا يملكون أدوات وآليات فهمها من نحو وصرف وبلاغة، بخلاف العرب الأقحاح فإنّهم بمجرد سماع جزء من هذا القرآن أيقنوا بأنّه يستحيل أن يأتوا بمثله وأنّه معجز في لغته وأسلوبه¹⁷.

3-2- الإعجاز الغيبي: إنّ من شروط الإعجاز الجديد عند حسن حنفي هو أن لا يكون على شاكلة المعجزة القديمة التي جاء بها الأنبياء الأوّلون والتي تكون خارقة للطبيعة والعادة، لذا فهو يرى أنّ الإعجاز الغيبيّ الذي يكون مبنياً على سرد أخبار الأوّلين وقصصهم لا يعتبر إعجازاً؛ لأنّ العرب كانت لديهم مثل هذه الأمور من قصص السّابقين يتداولونها من أقوال الكهّان، وحتّى الإسرائيليات التي كانت معروفة في الأواسط اليهودية، فليس الإتيان بقصص من الماضي غيبٌ؛ لأنّ علم الآثار ودراسة الوثائق والحفريات بإمكانه أن يصل إلى حقائق تاريخية ولا يمكن للإعجاز أن يكون كذلك لأنّ الغاية من القصص القرآني هو إعطاء الدرس الأخلاقي من تجارب الماضي للاستفادة منها في الحاضر والمستقبل؛ فهي قصص تعليمية لا إخبارية، أمّا الإعجاز الغيبي بكونه يتنبأ بما سيحدث في المستقبل فهذا أيضاً ليس على شاكلة الإعجاز الجديد عند حسن حنفي وهو أقرب إلى المعجزة القديمة لو كان الأمر كذلك، لذا فالإخبار بالغيب ما هو إلّا تنبّؤات مبنية على تجارب الماضي ومعرفة تاريخ الأمم والشعوب، وليس أنّ هذه التنبّؤات هي دليل النبوة ولا أحد أوجه الإعجاز الجديد، لأنّه بمجرد استقراء الماضي يمكن معرفة مصير المستقبل، ولو كان الأمر كذلك فيعتبر هذا كرامة لا إعجازاً؛ لأنّه من جهة أخرى يمكن للمنجمين والكهنة أن يتنبّأوا بالمستقبل، فالإعجاز الجديد لا يبنى على مثل هذه الأشياء¹⁸.

تعليق: من خلال سرد وجهة نظر حسن حنفي من الإعجاز الغيبي الذي بدا كأنّه ينفي وجوده واعتباره ضمن الإعجاز الجديد الذي أسّس له، فيما يلي بعض التعليقات على ذلك:

أولاً: إنّ نفي قصص الماضي من الغيب بالإطلاق لهو أمر مجانب للصواب، لأنّ المقصود بالغيب هنا هو ما غاب عن النّبي ﷺ في ذلك الوقت، فلو كان الأمر مجرد سرد قصص تاريخية لما كانت بتلك الدقّة، فكيف لرجل عاش في وسط الصحراء في شبه الجزيرة العربية أن يسرد مجموعة من القصص بتفاصيل دقيقة توافق علم الآثار والتاريخ ومن علمها ومن لم يعلمها، إلّا إذا كان هذا الوحي ربّانياً، بل حتّى الله

تعالى أسماء غيبا في كتابه إذا قال: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَعَهُمْ آيُهُمْ يَكْفُلُ مَرِيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: 44)، وقوله أيضا: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود: 49)، وقوله: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف: 102)، وهذه الآيات أسمت قصص الماضي غيبا، فكيف لنا ألا نسميها غيبا وهي غابت عن النبي ﷺ.

ثانيا: لا يمكن لمثل هذه القصص العظيمة والكثيرة والمختلفة أن يكون الهدف منها هو تعليم الناس فقط، فإن ذلك من القول العجب مقابلا لما فيها من دلالات كثيرة، لذا فالهدف الأساس منها هو إثبات صدق النبي ﷺ ورسالته، إضافة إلى مجموعة من الأهداف التبعية للهدف الرئيس المتمثلة في¹⁹:

- تثبيت قلب النبي ﷺ، وأن ما لاقاه من أذى هو منهج الأنبياء والرسل السابقين قبله.

- تربية الأمة وتهذيبها من خلال العبر المستخلصة من القصص القرآني.

- تنمية المشاعر النبيلة والاستمتاع الوجداني والترويح عن النفس.

- إبراز وجوه الإعجاز البياني في طريقة وكيفية سرد هذه القصص.

ثالثا: إن اعتبار التنبؤ بمجريات ستقع في المستقبل هو عبارة عن استقراء دقيق للماضي ومعرفة شؤون الحياة أمر فيه الكثير من المغالطات، إذ لا يمكن بتاتا لرجل بدأ بنشر دعوته لتوه أن يغامر ويجازف بمثل هذه الأخبار التي إن لم تقع فستذهب كل دعوته هباء منثورا، لكن ما كان يستند عليه هو ركن قوي جعل منه يبلغ عن هذه الأخبار، وهو الوحي الرباني، فلو كانت هذه التنبؤات مبنية على الماضي لما كانت طابقت الصواب في كل كلمة تُقال فيها إلا إذا كانت من عند رب العالمين.

3-3- الإعجاز التشريعي: يعتبر الإعجاز التشريعي عند حسن حنفي من الأمور التي تقوم على الأسس العقلية المندرجة في قانون الاستحقاق، إذ أن أمور الحلال والحرام والأوامر والنواهي المشرعة في القرآن الكريم هي عبارة عن معاني مستقلة يدركها كل عاقل، ويتحقق من صدقها كل من يتمتع باستقلالية في العقل وحرية في الإرادة دون الحاجة إلى معجزات قديمة خارقة للعادة، فالإعجاز التشريعي نظام قائم إلى يوم الدين من خلال التحدي في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي، أي أنه تحدٍ فكري إيديولوجي، وهذا الأخير هو الوريث لكل المعجزات والتحديات القديمة، فالعصر عصر إيديولوجية وليس عصر بلاغة ولا نظم ولا إعلام بالغيب، كما أنه يضم جانبيين مهمين؛ الأول وهو الأصول العامة التي تقوم على الحكمة البشرية ورصيدها في التاريخ ثم استنباط أحكام الشريعة وتحقيقها في الزمان والمكان في فنون وصناعات واجتماعيات وسياسات، أما الثاني فهو قواعد اللغة التي تساعد على أحكام المتشابهات وتقويم الاستنباط وطرق البحث عن العلة وتكييفها على الزمان والمكان، وأساس هذا الإعجاز يتحقق على المستوى الاجتماعي والتاريخي، فهو إعجاز في الفكر والتاريخ وتغيير الأبنية الاجتماعية وبناء دولة جديدة أصبحت وريثة أكبر إمبراطوريتين قديميتين (الفرس والروم) في أقل وقت ممكن، وتحولت الجزيرة العربية إلى طلائع واعية لحركة تغير اجتماعي وتاريخي²⁰.

تعليق: إن أوجه الإعجاز في القرآن الكريم اتسعت لتصل إلى تشريعاته وأحكامه وأوامره ونواهيه، وقد بين حسن حنفي أهمية هذا الوجه من الإعجاز، وأنه من أهم أنواعه في عصرنا هذا الذي يقوم على صراع فكري لا مجال للخطأ فيه، فجاء القرآن الكريم بتشريع دقيق حكيم لا يمكن إنكاره من ذوي العقول السليمة، ومن المعلوم أن أساس قيام أي دولة وازدهارها لا بد لها من قوانين محكمة جدا تنظم الحياة في مختلف مجالاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية وغيرها، ومن أفلح في سن هذه القوانين فقد

نجح في إسهام تحقيق الازدهار والتقدم والتطور والانضباط والعدل وتحقيق المصالح وغيرها من مقاصد التشريع، إلا أن الجهد البشري يستحيل أن يكون كاملاً فهو يخضع إلى نزوات وشهوات وهوى قد تأثر في قوانينه وأحكامه، لذات غالباً ما نجد القوانين الوضعية عاجزة في معظم الحالات عن الحكم فيها، أما القرآن الكريم فقد حوى كمّاً هائلاً من الأحكام والتشريعات ولكن العجيب الذي يستحق التأمل هو كمال هذه التشريعات وعدم اختلافها وتناقضها وعجزها بل هي دائماً ما تتوافق ومقاصد التشريع من تحقيق العدالة والمساواة وجلب المصالح ودرء المفسدات وتحقيق التكافل الاجتماعي والاستقرار السياسي والتطور الاقتصادي، وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنما يدلّ على إعجاز القرآن الكريم²¹.

خاتمة:

- وفي ختام بحثنا هذا خلصنا إلى جملة من النتائج تتمثل في موقف حسن حنفي من الإعجاز القرآني أهمّها:
- يعتبر الإعجاز الجديد عند حسن حنفي بديلاً للمعجزات السابقة القديمة التي جاء بها الأولون، وهو ما كان أقرب إلى الواقع والعقل.
- يعتبر حسن حنفي أن الإعجاز الجديد يحوي عنصرين هامّين الأول يتمثل في عنصر التحدي وهو ما وافق المعجزات القديمة، والثاني هو القدرة على المعارضة وهو ما تميّز به الإعجاز الجديد دون خرقٍ لقوانين الطبيعة والعادة مراعاة لتكافؤ الفرص في عنصر التحدي.
- ما جاء به القرآن الكريم من بلاغة ونظم فريد لا يعتبر إعجازاً في حدّ ذاته، بل الإعجاز فيها يتجاوز ليصل إلى معنى هذه الكلمات والنظم.
- في نظر حسن حنفي لا يمكن اعتبار الغيبيات سواء تلك التي تتعلّق بالأحداث التي وقعت في الماضي أم تلك التي ستقع في المستقبل أوجهاً من الإعجاز؛ لأنها عبارة عن قصص تاريخية متداولة أو استقراء دقيق لمجريات الماضي والتنبؤ بما سيحدث في المستقبل وهذا ليس إعجازاً.
- كما يعتبر حسن حنفي الإعجاز التشريعيّ أهمّ أنواع الإعجاز في عصرنا هذا، لأنه يقوم على تحدّي فكريّ إيديولوجي، وهو أساس قيام المجتمعات وبناء الدول، وقد أبدع في ذلك التشريع الإسلامي في بناء الدولة الإسلامية.
- وفي الأخير أقول: إن الموقف الذي تبناه حسن حنفي من الإعجاز هو موقف استقاه من الفكر الحدائّي الذي ينتمي إليه، لذا فقد لامس الصواب أحياناً وخالفه أحياناً أخرى وخاصة فيما يتعلّق بالإعجاز اللغوي والغبيّ.

توصيات:

- وهذه بعض التوصيات التي توصّلنا إلى اقتراحها في نهاية هذا البحث:
- ضرورة البحث في مجال إعجاز القرآن والعناية به، لأنه مجال واسع لا يمكن حصره في فكر واحد ولا في اتجاه واحد.
- دراسة الفكر الحدائّي وما تعلّق به من علوم القرآن، سواء في الإعجاز من وجه خاصّ أو مباحثه الأخرى بشكل عامّ؛ من أجل نشر أفكارهم والحدّ من أخطائهم وما تأثر به من العالم الغربي.
- حسن حنفي شخصية فكرية حديثة بامتياز تحتاج إلى المزيد من البحث والتدقيق والتحقيق والتحليل والتصويب.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن فارس (1399هـ-1979م)، مقاييس اللغة، دار الفكر.
- ابن منظور (1414هـ)، لسان العرب، ط3، لبنان، دار صادر.
- أبو بكر البقلاني (1997م)، إعجاز القرآن، ط5، مصر، دار المعارف.
- أبو علي الخير (2011)، حسن حنفي ثورة العقيدة وفلسفة العقل، بيروت، لبنان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- أحمد عمر أبو شوفة (2003)، المعجزة القرآنية حقائق علمية قاطعة، ليبيا، دار الكتب الوطنية.
- الزرقاني، مناهل العرفان، ط3، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه.
- السيد ولد أباه (2010)، أعلام الفكر العربي، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- السيوطي (1394هـ-1974م)، الإتقان في علوم القرآن، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (1423هـ-2002م)، الموسوعة القرآنية المتخصصة لمجموعة من الباحثين، مصر.
- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة النبوة والمعيار، القاهرة، مكتبة مدبولي.
- عبد الرحمان ابن خلدون (1984)، تاريخ ابن خلدون، بيروت، دار القلم.
- عبد القادر محمد منصور (1422هـ-2002م)، موسوعة علوم القرآن، ط1، حلب، دار القلم العربي.
- علي أبو الخير (2011)، حسن حنفي ثورة العقيدة وفلسفة الأعضاء ط1، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي (1424هـ-2003م)، دراسات في علوم القرآن، ط3.
- محمد سعيد رمضان البوطي (1420هـ-1999م)، من روائع القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- محمود السيد شيخون (1398هـ-1978م)، الإعجاز في نظم القرآن، ط1، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية.
- مصطفى مسلم (1426هـ-2005م)، مباحث في إعجاز القرآن، ط3، دمشق، دار القلم.
- مناع بن خليل القطان (1421هـ-2000م)، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

الهوامش:

- ¹ - ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام بن محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج4، ص 232. وابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج5، ص371.
- ² - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: 1394هـ/ 1974م، ج4، ص3.
- ³ - الزرقاني، مناهل العرفان، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثالثة، ج1، ص73.
- ⁴ - فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي، دراسات في علوم القرآن، الطبعة الثانية عشرة، 1424هـ - 2003م، ص257.
- ⁵ - ينظر: ابن منظور، المرجع السابق، ج1، ص129.
- ⁶ - عبد القادر محمد منصور، موسوعة علوم القرآن، دار القلم العربي، حلب، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002م، ص195.
- ⁷ - فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، المرجع السابق، ص263.
- ⁸ - الموسوعة القرآنية المتخصصة لمجموعة من الباحثين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 1423هـ - 2002م، ص692.

- ⁹- ينظر: علي أبو الخير، حسن حنفي ثورة العقيدة وفلسفة الأعضاء، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 19-20.
- ¹⁰- ينظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 33.
- ¹¹- ينظر: علي أبو الخير، المرجع السابق، ص 71.
- ¹²- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة المجلد الرابع النبوة والميعاد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 182-183.
- ¹³- حسن حنفي، المرجع السابق، ص 184.
- ¹⁴- حسن حنفي، المرجع السابق، ص 189.
- ¹⁵- ينظر: محمود السيد شيخون، الإعجاز في نظم القرآن، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، الطبعة الأولى، 1398هـ-1978م، ص 63.
- ¹⁶- الباقلائي، إعجاز القرآن، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1997م، ص 184.
- ¹⁷- ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ - 1999م، ص 135. وينظر: أبو بكر الباقلائي، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1997، ص 260.
- ¹⁸- حسن حنفي، المرجع السابق، ص 197.
- ¹⁹- ينظر: مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، 1426 هـ - 2005 م، ص 264.
- ²⁰- حسن حنفي، المرجع السابق، ص 201.
- ²¹- ينظر محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص 153. وينظر: مناع بن خليل القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة 1421هـ- 2000م، ص 284.

مفهوم التقوى في الفكر الإسلامي دراسة تحليلية

The Concept of Piety (Takwa) in Islamic Thought: An Analytical Study

محمد الهادي وناس

Mehamed El Hedi OUNASS

جامعة الزيتونة - تونس

medhedi543@gmail.com

تاريخ القبول: 2025/05/18

تاريخ الإرسال: 2024/11/04

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم التقوى في المدونة الإسلامية مبرزاً أهم الأخلال الطارئة على هذا المصطلح، والتي شوّشت مفهومه وجعلته مشوّهاً في عقول الناس وتصوّراتهم، وهو ما خرج عن مراد الشارع من تحقيق هذه القيمة الأخلاقية في الفرد والمجتمع. فالبحت يسعى إلى الكشف عن حقيقة التقوى وفق ما جاءت به نصوص الوحي فضلاً عما جادت به قرائح السلف والخلف من أرباب الفكر الإسلامي. ويتناول بحثنا بالدرس الأسئلة الآتية: ما هو مفهوم التقوى في اللغة والاصطلاح؟ وما هو مدلول هذا المصطلح في نصوص الإسلام التأسيسية من القرآن والسنة؟ وأي خلل طرأ على هذا المصطلح فحال بين الأمة الإسلامية وتحقيق أملها في النهضة والشهود الحضاري؟

الكلمات المفتاحية: مفهوم؛ التقوى؛ الفكر الإسلامي؛ النهوض الحضاري.

Abstract:

The research aims to clarify the concept of piety (taqwa) in the Islamic canon, highlighting the distortions that have confused its meaning in people's minds. It seeks to uncover the true essence of piety according to the texts of revelation, as well as the insights of both early and later Islamic thinkers. The study addresses the following questions: What is the definition of piety linguistically and terminologically? What does this term signify in the foundational texts of Islam, including the Quran and Sunnah? What disruptions have occurred regarding this concept that have hindered the Islamic community from achieving its aspirations for revival and cultural presence?

Keywords: Concept; Piety; Islamic thought; Cultural revival.

تمهيد:

يعد مصطلح التقوى من أكثر المصطلحات إثارة للجدل في الحقل القيمي والأخلاقي، نظراً لما يمثله هذا المصطلح من أهمية وفاعلية كبيرة في بناء الإنسان التقى والزكي سواء في بعده الفردي أو المجتمعي.

كما أصبحت "التقوى" في عصرنا ذات التباس ويكتنفها الغموض في أذهان وتصورات كثير من الناس، ولا سيما مع الانفتاح اللامشروط على شتى الثقافات والفلسفات الأخرى.

والتقوى بالرغم من كونها قيمة فطرية مركوزة في الذات الإنسانية؛ جاءت الشرائع الإلهية لتوكيدها وتنشيطها، والإسلام بمصدره الأساسيين أكد على أهمية هذه القيمة الأخلاقية باعتبارها أداة للشهود والترقي في السلم الحضاري، وهو ما يجزم به المتتبع لدلالة هذا المصطلح في الفكر الإسلامي لولا بعض الأخلال الطارئة التي فهمت التقوى بعيدا عن وظيفة الإنسان الإستخلافية والتعميرية في الأرض، فأنحرفت به عن التقوى الأصل، وهو ما أثر سلبا على واقع الأمة الإسلامية حيث اقترن مفهوم التقوى بالجمود والانعزالية بدل الحركة والفاعلية.

فما هو مفهوم التقوى في اللغة والاصطلاح؟ وما هو مدلول هذا المصطلح في نصوص الإسلام التأسيسية من القرآن والسنة؟ وأي خلل طرأ على هذا المصطلح فحال بين الأمة الإسلامية وتحقيق أملها في النهضة والشهود الحضاري؟

1. المفهوم اللغوي والاصطلاحي للتقوى:

1.1. التقوى لغة:

تعود كلمة "تقوى" إلى الجذر (و،ق،ي) وتجمع معاجم اللغة العربية على أن التقوى تفيد معاني الصون والحفظ والحذر والوقاية والتحرز من الوقوع في المحذور؛ قال ابن فارس (ت 395هـ) في مقاييسه: "الواو والقاف والياء كلمة واحدة تدل على دفع شيء عن شيء بغيره، ووقيته أقيه وقيا، والوقاية ما يقي الشيء"¹.

ويؤكد الزمخشري (ت 538هـ) على معنى التوقي وأخذ الحيطة والحذر مما من شأنه أن يصيبنا بضرر، حيث يعتبر أن التقوى من التوقية والوقاية من المساوئ، واتقى الله حق تقاته وتقاه وتقواه، وفيه تقيا تصغير تقوى، قال النمر:

وإني كما قد تعلمين لأتقي * تقيا وأعطي من تلادي للحمد

وعلى فلان واقية كواقية الكلاب، وهذا وقاء له ووقاية، لما يوقى به الشيء².

كما يعاضد صاحب لسان العرب (ت 711هـ) ما ذهب إليه أسلافه في معنى كلمة التقوى ويعدد المعاني المتفرعة عن أصل (وقي) فيقول: "وَقِيْتُ الشَّيْءَ أَقِيهِ إِذَا صَنَنْتَهُ وَسْتَرْتَهُ عَنِ الْأَذَى (...) وَوَقَاهُ أَيَّ حَمَاهُ وَالْمَصْدَرُ الْوَقَايَةُ وَالْوَقَايَةُ (...) وَمَعْنَى اتَّقَيْتُ وَاتَّقَى، اتَّقَيْتُ الشَّيْءَ وَتَقَيْتُهُ أَتَقِيهِ تَقَى أَيَّ حَزَرْتُهُ وَالاسْمُ التَّقْوَى (...) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾ (المدثر: 56) أَيُّ هُوَ أَهْلُ أَنْ يَتَّقِيَ عِقَابَهُ وَأَهْلُ أَنْ يَعْمَلَ بِمَا يُؤَدِّي إِلَى مَغْفِرَتِهِ (...) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾ (الأحزاب: 1) أَثْبَتَ عَلَى تَقْوَى اللَّهِ وَدَمَ عَلَيْهَا. فَرَجُلٌ تَقِيٌّ: مَعْنَاهُ أَنَّهُ مَوْقٌ نَفْسَهُ مِنَ الْعَذَابِ وَالْمَعَاصِي بِالْعَمَلِ الصَّالِحِ"³.

ومعنى التقوى عند الزبيدي (ت 1205هـ) لا يبتعد كثيرا عما ذكره باقي اللغويين، بل إن صاحب تاج العروس يعزز معنى التقوى بما تفيد من اتخاذ ما يتوقى به من خطر محقق أو ضرر متوقع ويجول بنا في استعمالات العرب المتفرعة عن هذا المعنى المركزي للتقوى مثل الفرس الواق إذا كان يهاب المشي من وجع يجده في حافره ومثل الواقية بمعنى الحماية وجمعها الأواقي قال الشاعر:

ضربت صدرها إليّ وقالت * يا عدياً لقد وقتك الأواقي⁴.

نخلص مما تقدم أن مادة (وقي) تشير أصالة إلى معنى الوقاية والحذر والحماية والصيانة، والتي يؤخذ بها فتحول دون حصول الضرر وتحقيق الخطر، وتتفرع عن التقوى معاني أخرى تستعمل في

سياقات مختلفة، فيطلق مثلا على الدرع اسم الواقية إلخ، وذلك دون قطع الوصل مع المعنى الأساسي للتقوى بما هو دفع للضرر والمكروه عن النفس، والحذر من الوقوع في المحذور، فتكون التقوى "جعل النفس في وقاية مما يُخاف"⁵ على حد تعبير الأصفهاني (ت 502هـ) وذلك حسب تسمية مقتضى الشيء بمقتضيه والمقتضى بمقتضاه.

2.1. التقوى اصطلاحاً:

إذا كانت التقوى في اللغة بمعنى الاتقاء واتخاذ الوقاية، فإن هذا المعنى الأساسي لا يغيب عن مفردات وتعريفات أهل الاصطلاح فهذا الجرجاني (ت 816هـ) يقرر في تعريفاته بأن مصطلح التقوى عند أهل الحقيقة يطلق ويراد به الاحتراز بطاعة الله عن عقوبته، وهو صيانة النفس عما تستحق به العقوبة من فعل أو ترك ويرى أن مؤدى هذه الكلمة يختلف بين الطاعة والمعصية فالتقوى في الطاعة بمعنى يراد به الإخلاص وفي المعصية يراد به الترك والحذر.⁶

كما يحاول التهانوي (ت 1362هـ) رصد مفهوم مصطلح التقوى في كشفه ويتفق مع صاحب التعريفات في كون التقوى وقاية وصيانة النفس من الضرر فهي: "شرعا امتثال الأوامر واجتناب النواهي، وبعبارة أخرى حفظ النفس عن الآثام وما ينجر إليها". ويوسع التقطازاني (ت 792هـ) الدائرة المفهومية لمصطلح التقوى فلا يحدده بالتوقي من المذموم شرعا فحسب وإنما مما من شأنه الإخلال بالمروءة عرفاً.⁷

فالتقوى الشرعية إذن -كما يقول الشيخ ابن عاشور (ت 1393هـ)- هي: "امتثال الأوامر واجتناب المنهيات من الكبائر وعدم الاسترسال على الصغائر ظاهراً وباطناً، أي اتقاء ما جعل الله الاقتحام فيه موجبا غضبه وعقابه، فالكبائر كلها متوعد فاعلها بالعقاب دون اللوم (...). والمتقين من اتصف بالاتقاء وهو طلب الوقاية، والوقاية الصيانة والحفظ من المكروه، فالمتقي هو الحذر المتطلب للنجاة من شيء مكروه مضر"⁸.

وتجدر الإشارة إلى أن التقوى في اصطلاح أهل الحقيقة أو الصوفية لها مدلولها الذوقي الخاص فهي مقام يتحقق فيه الصوفي بالتبري مما سوى الله تعالى، فالتقوى كما يقرره القوم هي: "مشاهدة الأحوال على قدم الانفراد، أو أن لا ترى في قلبك شيئاً سواه، وقيل هو أن تزين سريرتك للحق كما تزين علانيتك للخلق، وقيل هو ترك ما دون الله، وقيل ترك حظوظ النفس ومباينة النهي، وقيل أن لا ترى نفسك خيراً من أحد، وقيل الاقتداء بالنبي عليه الصلاة والسلام قولاً وفعلًا"⁹.

تبين جلياً أن معنى التقوى عند أهل الاصطلاح يرتبط بالمعنى اللغوي للكلمة والتي تفيد الاتقاء واتخاذ الوقاية وحماية النفس من الضرر. وينبني عليه ليعبر مصطلح التقوى عن امتثال أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه لتوقي عقابه وغضبه. ذلك التوقي الذي يستصحب الخوف والذي من شأنه الترقّي بالأخلاق والتحلي بجميل الخصال والصفات في حضرة خالق الأرض والسموات ولذلك كانت التقوى درجات ومقامات وهو ما نتناوله تباعاً.

2. التقوى في نصوص الإسلام التأسيسية:

1.2. "التقوى" في القرآن الكريم:

جاء ذكر اشتقاق جذر (و. ق. ي) في القرآن الكريم في الكثير من المواضع وزاد عن المانتين والخمسين مرة، واستخدمت صيغة المصدر "التقوى" حوالي سبعة عشر مرة، خمسة منها في آيات مكية والباقي في آيات مدنية.¹⁰ وهذا يدل ولا ريب عن أهمية القيام بالتقوى ويشير إلى ضرورة تمسك الإنسان

بالتقوى وحثه على ترسيخها في جميع شعاب حياته، ليكون في صفوف المؤمنين المتقين حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْتَرْحَمَنَّ أَنْفُسُ مَا قَدَمْتُ لِعَدِّ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الحشر: 18).

والتقوى في الحقيقة هي أمر فطري مركز داخل الذات الإنسانية فهي إلهام من الله تعالى، وقابلية وضعها في الإنسان لتحري الفعل الإيجابي من السلبي، ومن ثم يمكن للإنسان أن يعمل على تزكية نفسه فترتقي به ليكون الأتقى ويفلح في مستقبله، أو يحول بينها وبين فعل الخير فتدنو به إلى الفجور فيكون الأشقى، ومن ثمة الخيبة، ولذلك قال تعالى في سورة الشمس: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)﴾ (الشمس).

لقد جاءت الأديان وبعث الله الرسل لتعزيز تلك القيمة التكوينية المشتركة بين الناس، ويخضع الخلق لله الواحد الأحد ويعلم أن الأكرم عند الله هو الأتقى يقول تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13) فالله حقيق بأن لا تنتهك محارمه وأن يتقى جانبه بل إن حقه أن يطاع فلا يعصى، وأن يذكر فلا ينسى، وأن يشكر فلا يكفر لأن الله تعالى: ﴿هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾ (المدثر: 56).

فالتقوى حال قلبي أو أمر داخلي دقيق في نفس الإنسان لا يمكن الجزم بتحقيقه ولا حتى عبر تزكية الناس فلا يمكن أن يعلمه إلا الله، قال تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَتٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ (النجم: 32).

والمتمقي كما يعرفه الإمام البيضاوي (ت 685هـ) هو "اسم لمن يقي نفسه مما يضره في الآخرة، وله ثلاث مراتب الأولى: التوقي من العذاب المخلد بالتبري من الشرك وعليه قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾، والثانية: التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغائر عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع، وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْفُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا﴾، وأما الثالثة: أن ينتزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل إليه، وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾¹¹.

تتوفر التقوى على ثمرات ومحاسن عدة يتمتع بها المتحققون بها، ولعل أهمها أنها تجعل المتقين في حصن منيع من وساوس الشيطان، وتنور بصيرتهم، وتوسع من إمكانياتهم في مواجهة تلك الأفكار السلبية، ولذلك تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: 201). كما يكثر في القرآن الكريم ذكر ما ينتظر المتقين من الفلاح والنجاح في المستقبل القريب والبعيد فعاقبة التقوى كلها خير في الدنيا لأن ﴿مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ (الطلاق: 2)، وكذا ﴿مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾ (الطلاق: 4)، كما يُنتظر نجات المتقين من العذاب وفوزهم بجنات النعيم في الآخرة حيث يقول تعالى في سورة النبأ: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَارًا﴾ (النبأ: 31).

نخلص مما تقدم أن معنى التقوى في القرآن الكريم لا ينفصل عن المعنى اللغوي للكلمة، ويتجلى اهتمام القرآن بموضوع التقوى من خلال استعمالاته الكثيرة للفظ التقوى ومشتقاته، ويعود ذلك لأهمية قيمة التقوى في صلاح الإنسان الفرد والإنسان المجتمع، ويمكن القول أن تحقيق التقوى في قلوب الخلق هو الغاية والمقصد، وهو جوهر التكليف التي جاء بها الإسلام، قال تعالى في سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 183)، وقال في موضع آخر: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (الحج: 32) فالتقوى الحاصلة في القلوب هي ما يصل إلى الله وليس الصورة وشكليات الطاعة، وتعظيم الشعائر إنما يتأتى من تحقيق التقوى.

2.2. "التقوى" في السنة النبوية:

جاء ذكر مادة (وقي) في الحديث النبوي بصفة كثيرة، وتعددت المواضع التي ذكرت فيها الاشتقاقات اللفظية لهذه المادة مثل اتقى واثقى وتوقى وتقيّة لتزيد عن المائتين والخمسين موضعاً، وبلغ ذكر كلمة "تقوى" خمسا وثلاثين مرة في مواضع مختلفة من كتب السنة النبوية¹²، وكلها تفسر معنى التقوى باتخاذ الوقاية اللازمة والصيانة والتحرز والابتعاد عن الوقوع في الشبهات وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى غضب الله تعالى واستحقاق عقابه.

ولعل من أبرز الأحاديث التي تبين أهمية الأخذ بالاتقاء والحذر من انتهاك حرمان الله ما رواه الإمام البخاري في صحيحه عن أبي عبد الله النعمان بن بشير قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: "إنَّ الحلال بيِّنٌ، وإنَّ الحرام بيِّنٌ، وبينهما أمور مُشْتَبِهَات لا يعلمهنَّ كثيرٌ من الناس، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَات فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَات وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرعى حَوْلَ الْحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمَهُ..."¹³.

فتقوى الله تعالى مطلوبة حيثما كان العبد، سواء كان في الشرق أو الغرب لأن الله مطلع على قلوب عباده باستمرار ولا تخفى عليه خافية، ولذلك كانت التقوى على رأس وصايا النبي ﷺ لمعاذ بن جبل عند خروجه إلى اليمن، أخرج الإمام الترمذي في سننه من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ قال: "اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتَّبِعِ السُّبُلَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ"¹⁴.

وتحقيق التقوى ليس بالأمر الهين الميسور فهو يتطلب من العبد التشمير عن ساعد الجد والمثابرة، والانضباط بضوابط الشرع كاملة، ونبذ كل ما من شأنه أن يعيق في التقرب من الله تعالى، سواء بترك المحرمات أو سائر المكروهات، وهو ما يبينه الحديث الذي يرويه الترمذي عن عطية السعدي عن النبي ﷺ أنه قال: "لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به البأس"¹⁵.

كما جاء ذكر التقوى بصفة مباشرة وصريحة في الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "لَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا يَبِيعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا، الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ: لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَحْقِرُهُ، وَلَا يَخْذُلُهُ، التَّقْوَى هَا هُنَا - ويشير إلى صدره ثلاث مرات - بحسبِ امرئٍ من الشرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ، كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ: دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعَرْضُهُ"¹⁶. وهو ما يبين أهمية التقوى في ضبط الأخلاق وصقل المعاملات بين الناس مع التأكيد على أن التقوى لا تستفاد من الأعمال الظاهرة، وإنما تحصل بما يقع في القلب من عظمة الله تعالى وخشيته ومراقبته¹⁷.

وهكذا يتبين أن معنى التقوى في السنة النبوية يتكامل مع المعنى الذي يقدمه القرآن الكريم لها، تلك القيمة الأخلاقية التي تتعلق بها شهودية المجتمع الإسلامي وترقيته، وكأن التقوى هي المضمار الذي يتسابق فيه الناس إلى التقرب من الله تعالى، كل من موقعه، ومن ثمة فلا غرابة أن تكون التقوى معيار التفاضل بين الناس، ليكون الأتقى هو الأكرم عند الله بين الناس جميعاً، وذلك بنص رسول الله ﷺ، فهو القائل في خطبة الوداع: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ؛ إِنْ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرٍ عَلَى أَسْوَدٍ، وَلَا لِأَسْوَدٍ عَلَى أَحْمَرٍ، إِلَّا بِالتَّقْوَى، إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ..."¹⁸.

3. مفهوم التقوى في الفكر الإسلامي:

يحتل مصطلح التقوى مكانة مرموقة في مدونة التراث الإسلامي، وقد لاقى اهتماما واسعا من رجال الفكر الإسلامي على اختلاف مشاربهم، وأقصد بذلك أهل الفقه وأهل التصوف الذين تمايزت تصوراتهم لمفهوم التقوى وحقيقتها، ليحاول كل من موقعه تعريف هذا المصطلح اللصيق بمعنى عبادة الله تعالى، ولئن أطلال الفقهاء الوقوف على عمل الجوارح والأعضاء فإن الصوفية اهتموا كثيرا بعمل القلوب باعتبار أن التقوى مبحث قلبي بامتياز وأن تحقيقها لا ينفك عن سلامة القلب من الأمراض والأدواء.

وقد انتبه الحارث المحاسبي (ت 243هـ) مبكرا إلى أهمية تحقيق التقوى في عبادة الله تعالى فالتقوى عنده هي "أول منازل العابدين، وبها يدركون أعلاها، وبها تزكوا أعمالهم لأن الله جل وعز لا يقبل عملا إلا ما أريد به وجهه"¹⁹. فحقيقة التقوى لا تتمثل في الصورة وشكليات التدين بقدر ما تكمن في القلب المتوجه إلى الله تعالى والذي يحذر سخطه ويرجو رحمته متحررا من نظر الخلق ومستأنسا بالحق، ويصف صاحب الرعاية لحقوق الله حال عامة العابدين في زمانه وما آلت إليه من انحراف عن حقيقة التقوى فيقول: "كم من متكشف في لباسه متذل في نفسه أخذ من حطام الدنيا اليسير، ومن مصل وصائم، وغار وحاج، وبك وداع، ومظهر الزهادة في الدنيا، والرفض لها على غير صدق من الضمير لرب العالمين عز وجل، يتصنع للعباد بما يظهر من الطاعات، ويرى أنه من المخلصين وجوارحه عليه منتشرة، من عين ينظر بها إلى ما كره الله، ولسان يتكلم بما لا يحب الله جل وعز عند غضبه وعند أنسه بالناس ومحادثته بالغيبة وغيرها"²⁰.

وهذا لا يعني أن أعمال الجوارح ليست ذات أهمية واعتبار بل هي من مشمولات معنى التقوى بالمفهوم الإسلامي، ولذلك نجد أغلب المصنفين في شرحها وتقريبها يقسمها إلى قسمين الظاهر والباطن، وهذا القشيري (ت 465هـ) مثلا يعقد بابا لمصطلح التقوى في رسالته ويؤكد على أن للتقوى ظاهرا وباطنا، فظاهرها محافظة الحدود وباطنها النية والإخلاص، وينقل عن ذي النون المصري (ت 246هـ) تعريفه لمن تحقق بصفة التقوى وتحلى بها في ظاهره وباطنه، فأطلق عليه اسم التقي أي "من لم يُدنس ظاهره بالمعارضات ولا باطنه بالعلالات، ويكون واقفا مع الله موقف الاتفاق"²¹.

فمفهوم التقوى في التصور الإسلامي ليس ذو بعد واحد وإنما يشمل الإنسان في جانبه المادي والمعنوي ليكون للتقوى حقيقتان؛ تعنى الأولى بالقالب والأخرى تهتم بالقلب "فحقيقتها في الجوارح القيام بالحق وترك المعاصي، وحقيقتها في الضمير إرادة الديان بالفرض وبإخلاص العمل له في النفل بالبكاء والأحزان والصلاة والصيام وجميع أعمال الطاعات مما ندب الله إليها عباده ولم يفترضها عليهم رافة بهم ورحمة لهم"²² على حد تعبير المحاسبي.

ويعد الإخلاص في العبادة لله تعالى من أكثر المصطلحات التي تطلق ويعبر بها عن التقوى باعتبار أن المتقين هم الذين يسهرون على تخليص أعمالهم لله تعالى ويتوقون من كل ما يمكنه إلحاق الضرر بها من شرك ورياء وغيرها، فتحقيق التقوى يتطلب مراقبة مستمرة للقلب، وفي هذا المعنى يقول الغزالي (ت 505هـ) معرفا للتقوى: "تنزيه القلب عن ذنب لم يسبق عنك مثله حتى يجعل العبد من قوة العزم على تركها ووقاية بينه وبين المعاصي. فإذا وطّن قلبه على ذلك فحينئذ يوصف بأنه متق، ويقال لذلك التوبة والعزم تقوى"²³.

ترتبط عملية تحقيق التقوى باعتبارها مجانية للمعاصي ببذل المجهود على ترك المعاصي والذنوب كبيرها وصغيرها²⁴، ولذلك كانت مرتبتان تتمثل الأولى في ترك المعاصي الفرض ويلزم بتركها العذاب،

والثانية تتمثل في ترك المباحات وسائر المكروهات على سبيل الخير والأدب ويلزم بتركها التقريع واللوم ويؤكد الغزالي على أن "من أتى بالأولى فهو في الدرجة الأولى من التقوى وتلك منزلة مستقيم الطاعة، ومن أتى بالثانية فهو في الدرجة العليا من التقوى فإذا جمع العبد بين اجتناب كل معصية وفضول، فقد استكمل معنى التقوى وهو الورع الكامل الذي هو ملاك أمر الدين"²⁵.

ومن هنا نقف على صلة مفهوم التقوى بمصطلح الورع والذي خصه ابن القيم (ت 751هـ) بفصل في كتابه مدارج السالكين حيث يمثل الورع قمة التقوى ورأسها فهو "توقّ مستقصى على حذر، وتحرّج على تعظيم"²⁶ والورع بعبارة أخرى توق للحرام والشبه، وما يُخاف أن يضر أقصى ما يمكن من التوقّي لأن التوقّي والحذر متقاربان، إلا أن التوقّي فعل الجوارح، والحذر فعل القلب، فقد يتوقّى العبد لا على وجه الحذر والخوف"²⁷، وهو ما يحيلنا على ارتباط مفهوم التقوى بمصطلح الخوف وتعظيم الله تعالى فلا تنفع محبة الله إذا لم تصحبها تعظيم شأن المحبوب في القلب، فتقوى الله تعالى تعني أن نتقي غضب الله الذي يؤدي بنا إلى أن نتقي كل صفات جلاله والتي نجدها في (القهار، الجبار، المذل، المنتقم، والضرار) والتي من متعلقاتها النار، ونجعل بيننا وبينها وقاية، فمن اتقى صفات جلال الله أخذ صفات جماله"²⁸ على حد تعبير الشعراوي (ت 1418هـ).

نخلص مما تقدم ذكره أن مفهوم التقوى في الفكر الإسلامي لا يتعارض مع المفهوم اللغوي والشرعي بل يؤكدهما، وتميزت كلمة التقوى بحضور خاص في الفكر الإسلامي ولا سيما مع أهل التصوف الذين عدوها مرتبة سامية ومنزلة راقية ينتهي إليه من عمل على تخليص دينه لله تعالى دون سواه، حيث ارتبطت التقوى بمعنى تحقيق العبودية لله تعالى باطنا وظاهرا، وسرا وعلانية، كما اتسمت بشموليتها فتضمنت معاني الإخلاص والورع والخوف من الله تعالى وتعظيمه ومحبته.

4. أخلال في مفهوم التقوى:

يندرج مصطلح التقوى ضمن المنظومة الأخلاقية الإسلامية، وقد عرف على مر التاريخ الإسلامي عدة إخلالات وانحرافات، أسهمت بشكل كبير في الحد من مردوديته وفاعليته في الواقع، تلك الإخلالات التي تعلقت أساسا بسوء استقبال هذا المصطلح الإيماني والإفراط في تنزيله والعمل به تارة، والتفريط في متطلباته ومقتضياته تارة أخرى، وهو ما عاد بنتيجة عكسية أضرت بطموحات الأمة الإسلامية وأفقدتها مكانتها بين الأمم، وحالت دون تحقيق تقدمها وشهودها الحضاري. ومن بين أهم مظاهر تلك الانحرافات:

1.4. الانعزال والرهابية:

يعود منشأ هذا الانحراف في تصور معنى التقوى إلى طائفة من العباد غلب عليهم الجهل فظنوا أن التقوى هي الإعراض عن الدنيا وكل متعلقاتها بصفة كلية، وهو ما جعلهم ينظرون إلى الدنيا بعين واحدة، ولم يتمثلوا المعنى القرآني للتقوى والزهد التمثل السليم، فأنحرفوا عن جادة الصواب لأن التقوى بهذا المفهوم هي "ضد الفطرة التي فطر الله الخلق عليها، وضد ما يطلبه الإسلام من عمارة الأرض، وهذا ضد ما يقضيه المجتمع المسلم، وتستوجبه قوة الأمة المسلمة، وتفوقها في شؤون الدين والدنيا، وارتقاءها في سلم الحضارة"²⁹ كما قال الشيخ القرضاوي (ت 1444هـ).

كما يجد هذا الخلل مستندا عند أصحاب الديانة النصرانية والتي يكون فيها القس متعاليا عن رغباته وشهواته الإنسانية فيمتنع عن النساء والزواج بهدف التخلص من دنس الشهوات ودفنها، وهو ما تسرب إلى بعض المنتسبين إلى الإسلام فسلكوا مسلك الرهبان في نفي الشهوات ومحاولة استئصالها، في حين أن الشهوة تنبني على حكمة عالية في الإسلام وهي إدامة النسل، كما يوضح ذلك الغزالي (ت 505هـ) في

كتابته إحياء علوم الدين، فالمقصود من التحذير من اتباع الشهوات أن يسيطر الإنسان على شهواته لا أن تسيطر عليه، بلا إفراط أو تفريط لأن الشهوة "إذا زادت كان الفسق والفجور، وإن نقصت كان العجز والفقر، وإن توسطت كان العفة والقناعة"³⁰.

2.4. قصر التقوى على الظواهر:

أنتج إبعاد الدين عن المنهج التعليمي ضعفا فادحا ونقصا واضحا في رصيد العلم الشرعي لدى كثير من الناس، مما أدى إلى تردي الأذواق وتبلد الأفهام حتى ظن هؤلاء أن التقوى عبارة عن بعض الشكليات والصور لا غير، وقد فاتهم أن مظاهر التقوى لا تعبر عن حقيقة التقوى بالضرورة لأن التقوى تنبع من القلب المخلص لله تعالى، وهي نتاج تربية ومراقبة ومحاسبة مستمرة للنفس تنتشر فتستولي على كل الجوارح والأعضاء، ويقول محمد الغزالي (ت 1418هـ) مؤكدا على أهمية الأخذ بحقيقة التقوى وتعهد القلب بالإخلاص لله تعالى "والقلب المقفر من الإخلاص لا ينبت قبولا كالحجر المكسوّ بالتراب لا يخرج زرعاً، والقشور الخادعة لا تغني عن اللباب الرديء شيئا، ألا ما أنفس الإخلاص وأغزر بركته إنه يخالط القليل فينميهِ وحتى يزن الجبال ويخلو منه الكثير فلا يزن عند الله هباءة"³¹.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الخلل يكثر لدى فئة الشباب على وجه الخصوص، باعتبار ما يتوفرون عليه من مشاعر حماسية لممارسة تدينهم وسط بيئة مادية تعبد الصور، ولا تعترف بالمعنويات ولا تلقي لها بالا، وهو ما انعكس سلبا على الشباب المسلم وجعله يخطئ المعنى الحقيقي للتقوى. وقد أحسن سيد قطب (ت 1966م) في توصيف حقيقة التقوى فقال بأنها "حساسية في الضمير، وشفافية في الشعور، وخشية مستمرة، وحذر دائم، وتوق لأشواك الطريق؛ طريق الحياة الذي تتجاذبه أشواك الرغائب والشهوات، وأشواك المطامع والمطامح، وأشواك المخاوف والهواجس، وأشواك الرجاء الكاذب فيمن لا يملك إجابة رجاء، والخوف الكاذب ممن لا يملك نفعاً ولا ضراً، وعشرات غيرها من الأشواك"³².

3.4. الغفلة عن حقيقة التقوى:

نشأ عن تغوّل التيار المادي في البيئة الإسلامية عدة أمراض وصعوبات طالت عقيدة المسلمين، فشوهت العقول وشوّشت القلوب مما أدى إلى ضعف التقوى في نفوس كثير من الناس، وقد تجلّت مظاهر ذلك الضعف في شتى مجالات الحياة من اقتصاد وسياسة وتعليم وهو ما أثر سلبا على واقع الأمة الإسلامية، كما يعود ذلك إلى طغيان السطحية في التفكير والتي لا تستطيع النفاذ إلى أعماق معاني الإيمان فضلا عن الوقوف على مقتضيات توحيد الله تعالى وإفراده بالعبودية، وهو ما جعل الدكتور عبد المجيد النجار يصرح بأن الخلل الذي أصاب الأمة الإسلامية في تحملها لعقيدتها قد كان عاملا حاسما في تدهورها وانحسارها الحضاري، سواء ما آل إليه الأمر من انحراف في التصور العقدي، أو من سطحية في التحمل الإيماني، والتي تراخى بها الدافع الإرادي للعمل الحضاري³³.

فلا شك أن قلاع الإيمان التقليدي قد تزعزعت وتصدعت أمام هجمات هذا العصر الرهيب وصار من اللازم التحلي بالإيمان الحقيقي، ذلك الإيمان الذي لا يهزم أمام جيش الشبهات والشهوات، ويرسخ في الإنسان معاني التقوى من مراقبة الله تعالى واجتناب نواهيه وامتنال أوامره، وهو ما يجعله في حصن منيع من هجمات الضلالة والإفساد، فلا يسلب إيمانه ولا يخبو يقينه ولا تضعف تقواه لله تعالى بما أنه بلغ "مرتبة إيمانية حقيقية لا تتوقف في حدود العقل فحسب بل تسري إلى القلب وإلى الروح وإلى السر وإلى لطائف أخرى فيتربسّخ فيها رسوخا قويا بحيث لا تصل يد الشيطان إليها أبدا"³⁴ على حد تعبير النورسي (ت 1960م) في رسائله.

خلاصة

التقوى ملكة ربانية منحها الله الإنسان ليقى بها نفسه ويصونها مما يخاف من أنواع المخاطر والأضرار، ثم جاءت رسالة الإسلام لتعزيزها وتوكيدها، والترشيد إلى ضرورة صرف هذا الاستعداد في اتقاء الله تعالى، وذلك باجتناب ما نهى الله عنه والامتناع لما أمر به، ونظرا لارتباط التقوى بالمجهود البشري في تحقيقها كانت متفاوتة وذات مراتب ودرجات أدناها مجانية الحرام فرضا وأعلاه التنزه عن الولوج إلى المباحات والأخذ بالرخص، فالمتمق هو مقام سام يبلغه كل من أخلص دينه لله تعالى وترك الحلال مخافة الوقوع في الحرام.

وتعود أغلب الانحرافات والأخلاق التي دخلت مفهوم التقوى إلى أسباب متعددة أهمها الغلو والإفراط في العمل بها مما أدى إلى رهبانية يمقتها الإسلام ولا يدعو إليها، كما أدى الاعتقاد بأن التقوى في القلب إلى الاستخفاف بعمل الجوارح، وهو ما انحرف عن حقيقة التقوى باعتبارها تشمل ظاهر الإنسان وباطنه، الأمر الذي أدى إلى تدهور هذا المفهوم أكثر فضلا عن تفشي السطحية في التفكير -وهي من سيئات المناخ المادي الذي نعيشه- وظهور الإيمان التقليدي الذي لا يصمد أمام أدنى شبهة من شبهات هذا العصر.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- 1- الأصفهاني الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، الدار القلم، دمشق، ط1/2003م.
- 2- الألوسي شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/1994م.
- 3- البيضاوي عبد الله، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 4- البخاري محمد بن إسماعيل، الصحيح، دار طوق النجاة، بيروت، ط1/1422هـ.
- 5- الترمذي محمد بن عيسى، السنن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996م.
- 6- التهانوي محمد علي، كشف مصطلحات الفنون، مكتبة لبنان، بيروت، 1996م.
- 7- الجرجاني عبد القاهر، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م.
- 8- الحفني عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، 2/1987م.
- 9- ابن حنبل أحمد، المسند، مؤسسة الرسالة، ط1/2001م.
- 10- الزبيدي مرتضى، تاج العروس، دار التراث العربي، الكويت، د.ت.
- 11- الزمخشري محمود، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 12- الشعراوي محمد متولي، تفسير الشعراوي، مكتبة أخبار اليوم، القاهرة، د.ت.
- 13- ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د.ت.
- 14- عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1364هـ.
- 15- عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مكتبة بريل، 1936م.
- 16- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المكتبة العصرية، القاهرة.
- 17- الغزالي أبو حامد، مجموعة رسائل الغزالي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.
- 18- الغزالي محمد، خلق المسلم، دار الريان للتراث، القاهرة، 1/1987م.
- 19- ابن فارس أحمد، مقاييس اللغة، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.
- 20- القرطبي يوسف، في الطريق إلى الله الورع والزهد، د.ط.
- 21- القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- 22- قطب سيد، في ضلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 8/2003م.
- 23- ابن قيم الجوزية شمس الدين، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتاب العربي، بيروت، 2003/7.
- 24- المحاسبي الحارث، الرعاية لحقوق الله، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 25- مسلم أبو الحسين، الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1955م.
- 26- ابن منظور محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1988م.

- 27- النجار عبد المجيد، دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 1، 1994م.
 - 28- النورسي بديع الزمان سعيد، الملاحق، دار سوزلر للنشر، القاهرة، 2011/6.
 - 29- النووي يحيى بن شرف، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المطبعة المصرية، القاهرة، 1929/1م.
- الهوامش:**
- 1- ابن فارس أحمد، مقاييس اللغة، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، 129/3.
 - 2- الزمخشري محمود، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، 258/6.
 - 3- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1988م، 357/9.
 - 4- الزبيدي مرتضى، تاج العروس، دار التراث العربي، الكويت، د.ت، 246/16.
 - 5- الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، الدار القلم، دمشق، ط1، 1998م، ص189.
 - 6- الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م، ص620.
 - 7- التهانوي، كشف مصطلحات الفنون، مكتبة لبنان، بيروت، 1996م، ص501.
 - 8- ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د.ت، 69/1.
 - 9- الحفني عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، 1987/2م، ص43.
 - 10- راجع عبد الباقي فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1364هـ، 298/7.
 - 11- البيضاوي عبد الله، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، 35/1.
 - 12- راجع عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مكتبة بريل، 1936م، 295/7.
 - 13- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب في الحلال بين والحرام بين، حديث رقم 2531.
 - 14- الترمذي، السنن، كتاب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في معالي الأخلاق، حديث رقم 2018.
 - 15- الترمذي، السنن، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في صفة أواني الحوض، حديث رقم 2451.
 - 16- مسلم، الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، حديث رقم 2564.
 - 17- راجع النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المطبعة المصرية، القاهرة، 1929/1م، 66/1.
 - 18- ابن حنبل أحمد، المسند، باقي مسند الأنصار، حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ، حديث رقم 22978.
 - 19- المحاسبى الحارث، الرعاية لحقوق الله، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص8.
 - 20- المصدر نفسه، ص9.
 - 21- القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، د.ت، 69/2.
 - 22- مرجع نفسه، 70/2.
 - 23- الغزالي أبو حامد، مجموعة رسائل الغزالي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ص149.
 - 24- حتى قيل: خل الذنوب كبيرها * وصغيرها فهو التقى / واصنع كماش فوق أر * ض الشوك يحذر ما يرى / لا تحقرن صغيرة * إن الجبال من الحصى. راجع الألوسي شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994/1م، ص23.
 - 25- الغزالي أبو حامد، مجموعة رسائل الغزالي، ص151.
 - 26- ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتاب العربي، بيروت، 2003/7، 165/2.
 - 27- مرجع نفسه، 199/2.
 - 28- الشعراوي محمد متولي، تفسير الشعراوي، مكتبة أخبار اليوم، القاهرة، د.ت، 28/1.
 - 29- القرطبي يوسف، في الطريق إلى الله الورع والزهد، د.ط، ص89.
 - 30- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المكتبة العصرية، القاهرة، 176/1.
 - 31- الغزالي محمد، خلق المسلم، دار الريان للتراث، القاهرة، 1987/1، ص71.
 - 32- سيد قطب، في ضلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 2003/8، 39/1.
 - 33- راجع النجار عبد المجيد، دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 1، 1994م، ص57.
 - 34- النورسي بديع الزمان سعيد، الملاحق، دار سوزلر للنشر، القاهرة، 2011/6، ص262.

القوامة من منظور إسلامي معاصر - عابدة المؤيد العظم نموذجا -

Qiwamah from a contemporary Islamic Perspective - Abida Al-Muayad Al-Azzm as a Model-

أ.د/ محمد زرمان
Mohammed ZERMAN

طالبة دكتوراه نعيمة شناف¹
Naima CHENNAF

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر: تاريخها، مصادرها، أعلامها

mohamed.zermane@univ-batna.dz

naima.chennaf@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2025/07/25

تاريخ الإرسال: 2025/05/17

الملخص:

غالبا ما يركز الخطاب الإسلامي المعاصر، في تأصيله لمسألة القوامة على قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34]، ساعيا إلى البحث عن علاقة المفاضلة بين الجنسين داخل مؤسسة الأسرة، في إطار تبريرات شرعية وطبيعية. وقد ظل هذا الخطاب يتناول قضية القوامة ضمن مقاربة نظرية تقليدية واحدة تتسم بالتكرار والسطحية، ونادرا ما نستشف منها رؤى مبتكرة أو معالجة معمقة؛ وذلك لأن هذه القضية ترتبط بدرجة أكبر بفهم دينامية الواقع الاجتماعي المزدهم بالمتغيرات، وبالأخص، بمستوى توظيف العلم والمعرفة في إدراك العلاقة بين النص والواقع، والتفاعل الجدلي القائم بينهما. وفي هذا الإطار، يندرج هذا البحث الذي يتناول القوامة من منظور إسلامي معاصر؛ من خلال نموذج نسوي تمثله "عابدة المؤيد العظم"، التي توقفت طويلا عند هذه المسألة، وبحثت عن المبررات الموضوعية لانفراد الرجل بهذا الحق دون المرأة، في ضوء المقاصد الشرعية، وبرؤية حضارية إسلامية. **الكلمات المفتاحية:** مسألة القوامة؛ الخطاب الإسلامي المعاصر؛ رؤية إسلامية معاصرة؛ نموذج نسوي؛ عابدة المؤيد العظم.

Abstract :

In contemporary Islamic discourse, the conceptual grounding of qiwamah (male guardianship) is often anchored in the verse: "Men are in charge of women (by right of) what Allah has given one over the other and what they spend (for maintenance) from their wealth" (An-Nisa: 34). The discourse frequently seeks to explore the notion of gender preference within the family structure through both scriptural and natural justifications. It has continued

¹ - المرسل المؤلف.

to address the issue of qiwamah through a single, traditional theoretical framework characterized by repetition and superficiality. Innovative and in-depth perspectives are rarely discernible, as the matter is more closely linked to the understanding of the dynamic nature of rapidly changing social reality. More importantly, it hinges on the extent to which science and knowledge are employed to comprehend the relationship between the scriptural text and lived reality, and the dialectical interaction between the two. Within this framework falls the present study, which examines qiwamah from a contemporary Islamic perspective, through the lens of a feminist model- Abida Al-Muayad Al-Azzm- who devoted significant attention to this issue. She sought objective justifications for the exclusive attribution of this role to men rather than women, within the bounds of the higher aims of Islamic law (maqasid al-shariah) and from a civilizational Islamic viewpoint.

Key words: The issue of guardianship; Contemporary Islamic discourse; a civilizational Islamic vision; Feminist model; Abida Al-Muayad Al-Azzm.

مقدمة:

خير ما نستهل به الحديث عن "القوامة" نقطة أولية مهمة، أن مفهوم القوامة من المفاهيم التي تعرّضت للكثير من التشويه والتشويش، وكذا من المفاهيم المستهدفة للطعن في العلاقة بين المرأة والرجل، من جهة، وإثارة الفوضى والشغب في المجتمعات الإسلامية، وزعزعة حصنها الرصين والقاعدة الأساس (الأسرة)، لاسيما في عصرنا هذا الذي تراحت فيه التغيرات على شتى الأصعدة الاجتماعية والثقافية والتربوية، إلخ.؛ فموضوع القوامة لصيق بالأسرة في الرؤية الإسلامية، إذ لا بدّ من تنظيم لها، من خلال فهم ومعرفة صلاحيات كلّ من الرجل والمرأة داخل هذه المؤسسة، والتي هي أشبه في صياغتها وأدوارها "بنموذج مصغّر للأمة وخصائصها، تنعكس فيه القيم الأساسية التي تحكم النظام الإسلامي، وتعدّ في الوقت ذاته الدعامة الأساسية، واللبنة الجوهرية لهذا النظام"¹.

فالحديث عن قضية القوامة في الفكر الإسلامي المعاصر يجرّ إلى الحديث عن عديد من المفاهيم الأسرية التي تقع منها موقع الجزء من الكل، فلا بدّ من تحقيق التوافق والانسجام بين مفهوم القوامة التجزئية وعموم تلك المفاهيم في تحقيق الحرية والمساواة الإنسانية بين المرأة والرجل، والمشاركة المجتمعية، وكذا العدالة التي كفلها الله لكل إنسان، ذلك أنّ هذه القضية تضرب بعمق في دائرة العلاقات الزوجية الأسرية، التي هي أساس كيان الأمة الإسلامية ككل.

لذلك، كان من المهمّ استيعاب هذه الخاصية التي خصّ بها الإسلام الرجل كتكليف عالٍ المستوى يحتكم إلى حدود وضوابط تمنع الفوضى والاستخفاف والاستضعاف، وضوابط الفطرة والعقل والوحي التي تقيم العدالة الإسلامية والموازن القسط بين الناس ف "البيت ليس وجارا تسكنه الثعالب، أو غابا يضم بين جذوعه الوحوش"²، على حد قول محمد الغزالي -رحمه الله- الذي جعل القوامة واحدة من المفاهيم الأساسية التي ينبغي تصحيحها وتجديد النظر فيها مستنكرا المفهوم القائم على الاستبداد والقهر للرجل على المرأة تحت مظلة القوامة.

فمن زاوية تأكيده التكليف بمسؤولية القوامة، يرى أنّه على اعتبار أنّ البيت مؤسسة تربوية أو شركة اقتصاد يقتضي وجود رئيس، أو قائد ومسؤول، لكن تلك القيادة لا تلغي البتّة الشورى والتفاهم وتبادل الرأي في كلّ ما يخصّ تلك الأسرة؛ بحثا مخلصا عن المصلحة وتحقيقا للمقاصد الإسلامية من

الزواج³. فرأي الشيخ هنا، يكشف مدى حضور وانعكاس مبدأ الشورى والتفاهم على مسألة "القوامة" كنظام ضابط للأسرة.

لقد أهّمت هذه القضية العديد من المفكرين الإسلاميين وانشغل بها المعاصرون بشكل بارز، من بين هؤلاء: المفكر والداعية "عابدة المؤيد العظم"، التي كرّست جهودها مكافحة ومناخلة ومصحّحة للأفهام الخاطئة التي سيطرت على حياة المرأة المسلمة والتفتت حول قضاياها الكثيرة، وهي في كل ذلك، تعتقد أنّ المشكلة الأساسية التي تدور في فلكها تلك القضايا تكمن في غياب الفهم الحقيقي للتشريع، وبالتالي، اختفاء التطبيق الفعلي للإسلام، والقوامة ومتعلقاتها واحدة من المسائل الهامة جدا في العلاقات الزوجية، والتي تفرض نفسها بالإحاح في الساحة الفكرية، نظرا لسيطرة اللبس الحاصل حول مفهومها، على مستوى الفهم وبالتالي على مستوى الممارسة.

من هنا كانت الحاجة ملحة لفهم هذا المصطلح الإسلامي بعمق، بما يتناسب مع التصوّر الإسلامي الواقعي والعملي السليم، ولقد كانت هذه الورقة البحثية تسعى لذلك، انطلاقا من الإشكالية التي سنعالجها: كيف تناول الفكر الإسلامي المعاصر مسألة "القوامة" ضمن نموذج المفكرة، والداعية "عابدة المؤيد العظم"؟ وماهي فلسفتها في مناقشة المسألة؟

وللإجابة عن هاته الإشكالية، تمّ الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي المناسب لذلك: المنهج الوصفي؛ من خلال وصف وتوضيح مفهوم القوامة في التناول القرآني والإسلامي، والمنهج التحليلي؛ من خلال رصد الآراء الشائعة والمتناثرة في بطون الكتب المتعلقة بموضوع الدراسة، مع صبب الاهتمام على فكر "عابدة المؤيد" بغرض اكتشاف المعاني والدلالات المتعلقة بالدور المنوط بالمرأة والرجل على السواء، و استخدام المقارنة أداة لإثراء البحث، كلما تأتى ذلك.

وعند الحديث عن الدراسات السابقة لموضوعنا، فإننا نقسمها إلى قسمين: الأولى منها التي تناولت موضوع القوامة في الفكر الإسلامي بالدراسة والتحليل، فمتداولة سواء في شكل كتب ومؤلفات، وأبحاث أو مقالات منشورة في مجالات علمية، منها:

- كتاب "موقف الاتجاه العقلاني المعاصر في القوامة والولاية العامة للمرأة دراسة نقدية، لصاحبه أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الخميس.

- كتاب "قوامة الرجل وخروج المرأة للعمل" (العلاقة والتأثير) د/ محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود.

- رسالة ماجستير بقسم الدراسات الإسلامية تناقش موضوع: "القوامة في الأسرة دراسة مقاصدية" الطالبة: رانا بنت عبد اللطيف المهاوش.

أما المقالات:

- القوامة الزوجية: أسبابها، ضوابطها، مقتضياتها. د، محمد بن سعد المقرن.

- القوامة، مفهومها، حقيقتها، أسبابها وضوابطها للباحث: حمود فهد حسن العجمي.

أما الثانية، والمتعلقة بموضوع بحثنا، القوامة في فكر عابدة المؤيد، فلم يتسنّ لي الاطلاع على دراسة متخصصة في الموضوع أو تشير إليه، وقد أضاف البحث بُعداً جديداً إلى الدراسات السابقة؛ من خلال: كشف مفهوم نسوي لتلك الدرجة التي خصّ الله تعالى بها الرجل، دون المرأة، وقد تميّز عن

الدراسة التي سبقته، من خلال: سبر أبعاد الفكر النسوي في قضايا تمسّ كيان الأسرة ومركزيتها في المجتمع.

وقد دعا لاختيار الموضوع أسباب عديدة على رأسها:

- سلطة التقاليد الكثيرة في المجتمع بين إفراط وتفریط أثناء ممارسة هذا الدور من طرف الرجل، نظرا للتطبيقات الخاطئة لمفهوم القوامة جهلا أو تجاوزا لمعناها، ودورها في الاستقرار الأسري، وما نتج عنها من فوضى باتت واضحة في سيرورة مسؤوليات الأسرة.

- تسليط الضوء على نموذج ناشط في حقل الإعلام والدعوة الإسلامية المعاصرة، ومجهوداتها المكثفة في كلّ ما له صلة بالمرأة المسلمة متمثلة في المفكرة "عابدة المؤيد العظم".

وعليه تظهر أهمية الموضوع واضحة في إبراز رؤية ذات أهمية -فيما نرى- من خلال رصد موقف نسوي معاصر يصنع الفارق ويضع الأصبع على الخلل في المسألة في محاولة منا لتقديم فهم عميق للمفهوم يتجاوز السطحي لتعزز التطبيق السليم لحقيقة "القوامة".

ولعلّ الهدف من هذه الدراسة كان بغرض تقديم مقارنة ذات بُعد فكري لموضوع "القوامة من منظور إسلامي معاصر، عابدة المؤيد العظم نموذجا".

وضمن محاولة منا للإسهام في بعض الجوانب المهمة في هذا الطرح، وتسليط الضوء عليها؛ من أجل الوصول لتلك الغاية، استعنت بخطة تضمنت:

المبحث الأول: القوامة في دائرة المفاهيم.

المطلب الأول: القوامة في المفهوم اللغوي.

المطلب الثاني: القوامة في المفهوم القرآني.

المطلب الثالث: القوامة في المفهوم الاصطلاحي.

المطلب الرابع: منظور إسلامي معاصر للقوامة.

المبحث الثاني: عابدة المؤيد العظم، وفلسفتها في قوامة الرجل على المرأة.

المطلب الأول: المفكرة "عابدة المؤيد العظم" سيرتها وإنتاجها الفكري.

المطلب الثاني: حقيقة القوامة، من خلال مؤلفها "سنّة التفاضل، وما فضل الله به النساء عن

الرجال"

خاتمة: تشمّل أهمّ نتائج البحث وتوصياته.

المبحث الأول: القوامة في دائرة المفاهيم

المطلب الأول: القوامة في المفهوم اللغوي

القوامة في اللغة مصدر من القيام والقوام: اسم لما يقوم به الشيء، أي يثبت كالعماد والسناد لما يعمد ويسند، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيْلَمًا﴾ (النساء: 5) أي: جعلها ممّا يمسككم⁴.

والقوامة: من قام على الشيء يقوم قياما بمعنى: المحافظة والإصلاح، ومنه، قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (النساء: 34)⁵.

وهي كما ورد في "تاج العروس": "وقيّم المرأة زوجها في بعض اللغات؛ لأنه يقوم بأمرها وما تحتاج إليه، قال الفراء... والقوأم المتكفل بالأمر"⁶.

وما نخلص إليه أنّ القوامة في المصادر اللغوية تتراوح بين إحدى المعاني؛ فهي تارة تكون بمعنى القيم والسند، وتارة أخرى تصبّ في معنى المحافظة والإصلاح، وبين هذا المعنى، وذاك، يتظافر مفهوم المصطلح، ويصبح المعنى المتداول والشائع.

ومع ذلك أيضاً، قد يعتبر المال قياماً للناس لما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (النساء: 5) بمعنى شيء به تقوم مصالحكم وحياتكم ومعاشكم⁷.

المطلب الثاني: القوامة في المفهوم القرآني.

وقد وردت صيغة القوامة في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع، حيث ورد في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ (النساء: 34)، فيه إثبات قوامة الرجل على المرأة، وولايته عليها، وقد ذكر الله تعالى في الآية الكريمة أسباب هذه القوامة، أحدها: التفضيل الرباني للرجال على النساء، تفضيلاً أساسه المقومات الجسدية الخلقية...

والآخر، بمقتضى سعي الرجل في سبيل الكسب المالي، والإنفاق على من يعول، قال تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، ومن المفيد تسليط الضوء على التفسير المعاصر الذي ساهم بقسط وافر في تفسير الآيات تفسيراً يصبّ في صالح المرأة من ذلك تفسير الشيخ "متولي الشعراوي" الخاص، حين اعتبر معنى "قوام" أنّه: المبالغة في القيام بمصالح المرأة، ولا يتضمن سيطرة الرجل على المرأة⁸.

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ نَعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: 135).

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (المائدة: 8).

فالملاحظة المهمة في أنّ ورود المصطلح في المواضع الثلاث كان تصريحياً، بخلاف المعنى الضمني الخفي الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: 228). إقرار واضح عن المساواة في المعاملة الزوجية بين الرجل والمرأة، إلا فيما يتعلق بخاصية واحدة خصّ بها الله تعالى الرجل، وأطلق عليها (الدرجة)، ولاشك أنّ هذه الدرجة مفسّرة بقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (النساء: 34).

قال ابن كثير في تفسيره: "للرجال عليهن درجة"⁹، أي: في الفضيلة في الخلق والخلق، والمنزلة وطاعة الأمر، والإنفاق والقيام بالمصالح والفضل في الدنيا والآخرة، كما قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: 34)، "فهذه الآية جمعت في إيجازها ما لا يؤدي بالتفصيل إلا في سفر كبير، فهي قاعدة كلية ناطقة بأنّ المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق، فهي تقدّم بين يدي الرجل ميزاناً دقيقاً يزن به معاملته لزوجته في جميع الشؤون، فإذا هم بمطالبتها بأمر من العدل، فليتنكر أنّ عليه من الالتزامات ما عليها، وليس من العدل أن يتحكّم أحد الصنفين بالآخر، ويتخذ عبداً يستند له في الحياة المشتركة"¹⁰.

المطلب الثالث: القوامة في المفهوم الاصطلاحي

مما سبق، يتبيّن جلياً أنّ حق القوامة مستمد من التفوّق الطبيعي في المقومات الفطرية الخلقية والكسبية للرجل، وقد بدا واضحاً في اختصاص الرجل دون المرأة بالرسالة والنبوة والإمامة والجهاد،

إلخ، مما لم تنط به المرأة من مسؤوليات وتكاليف، فالشريعة بهذا كرمّت المرأة، إذ فرضت لها مكافأة عن أمر تقتضيه الفطرة، ونظام الكون السليم، ومن هنا كانت القوامة في مفهومها البسيط والواقعي الممارس هي عملية تنظيمية لازمة لسيروية الحياة داخل مؤسسة الأسرة الواحدة، وتحت رئاسة الزوج، مع شراكة الزوجة في العملية التنظيمية، كل حسبما هو منوط به من وظائف ومسؤوليات تتعلق بتكوينه ومؤهلاته. ومن التعاريف الاصطلاحية المتداولة: "القوامة شرع إلهي ووسيلة تنظيمية ضرورية، ولا بديل عن التنظيم إلا الفوضى، والفوضى ليست دعامة بناء، وإنما هي مغول هدم، وطريق فناء وسقوط وانهايار"¹¹.

"فالقوامة هي القيام بشؤون الأسرة الدينية والدنيوية ورعايتها، والسعي من أجلها، والحفاظ على تماسكها وأمنها من غير استبداد، استكبار، ولا قهر ولا استبعاد، ولا إلغاء لشخصية المرأة، ولا إهدار لحقوقها وكرامتها"¹².

المبحث الثاني: القوامة في الفكر الإسلامي المعاصر

يعتبر مفهوم القوامة أحد أكثر المفاهيم مركزية في حقل البحث المعرفي حول قضايا المرأة والأسرة، وقد التبس هذا المفهوم وتنافر في إطلاق المعاصرين، واختلقت قراءاته باختلاف طبيعة الانتماءات الاجتماعية والثقافية والخصوصيات الفكرية والمنطلقات المعرفية التي تولدت منها مختلف الفهم، والتي أخذت سجالات واسعة بين المفكرين الإسلاميين من منطلق الجدل الحاصل حول مكانة المرأة وموقعها الطبيعي في الإسلام، وكانت قضية القوامة محورا تدور عليه جل تلك المسائل المرتبطة بقضية المرأة؛ باعتبار أنّ الموقف منها ينسحب عن تفاصيل كثيرة، إذ تتفرّع مختلف القضايا بشكل أو بآخر من قضية القوامة كقضية الملكية، الحرية، قضية العمل، إلخ..

وفي السياق ذاته، أيضا، تأتي دراسة الباحث "عبد اللطيف حيدر" تحت مسمى "القوامة في الفكر الإسلامي بين التفسير الكلاسيكي والمعاصر"، لتؤكد أنّ مسألة القوامة في الإسلام من أعقد القضايا في الفكر الإسلامي تاريخيا، كونها تمثل الجذور الأساسية في التأسيس لطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة في الفكر الإسلامي، إذ تصبح جلّ القضايا - فيما بعد - متفرّعة عنها¹³.

كما لم يفتّ الباحث الوقوف عند أوجه الخلاف في المسألة بين المفكرين الإسلاميين (وغيرهم)، وتشكلات فهمها وممارستها والتي تراوحت بين: فكر يجعل من حرفية النص محدداته الأساسية في التفسير والتأويل للغاية التي يريدها الإسلام، فلا يعطي مجالا لتفسير السياقات المختلفة للنص القرآني¹⁴، كما هو حاصل في "الاتجاه السلفي" الذي يكتفي بالنقل دون إعمال العقل في أبسط تجلياته، ويخضع لثقافة فكرية خادمة لقناعاته ومُرضية لذُكوريته بالدرجة الأولى، فيسقط الاجتهاد في مثل هذه القضايا وغيرها، ففي مسألة القوامة، يرى أصحاب الاتجاه، إضافة إلى أنها تكليف شرعي، تكريمها إلهيا للرجل، لأفضليته على المرأة من الجهتين الفطرية والكسبية، وامتيازها بسبب تلك الأفضلية، ورأي الشيخ ابن باز في تفسيره للآية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾، دليل واضح، يقول: "فالرجل له القوامة على المرأة لأن الله فضله عليها، فالرجال أفضل من النساء في الجملة مع قطع النظر عن الأفراد (...) لكن جنس الرجال أفضل من جنس النساء، ولهذا جعل الله لهم القوامة على النساء، ثم أمر آخر وهو الإنفاق، فصار له القوامة عليها بالأميرين بتفضيل الله عليها، وبما بذل من المال"¹⁵.

وفي مقابل الفكر الأول، فكر يسعى إلى البحث عن مقصدية النصوص والغايات الكبرى التي يبتغي الإسلام تحقيقها من خلال هذه التشريعات، والحقيقة أنه، هذا الفكر يسهم في مقاربة تفسير النص بصورة

تتناسب مع متغيرات العصر ذلك أنه يتجه نحو دراسة كل العناصر والمتغيرات المختلفة، مبرهنا بذلك صلاحية القرآن لكل زمان ومكان.

كما هو حاصل مع المنظور الإسلامي المعاصر للقوامة، إذ يرى القوامة رؤية تنسجم مع المتغيرات المعاصرة التي طرأت على بنية الأدوار والمسؤوليات المشتركة بين الزوجين ومست أغلبية الأسر الحديثة، وقد لقيت تلك التحولات الحضارية المستمرة في المجتمعات المعاصرة صداها من خلال التحول الذي مس المفاهيم والقيم والتصور الواقعي للدين.

وقد أكد عبد اللطيف حيدر في دراسته أنّ الفكر المعاصر يمتلك رؤية تحديثية في تعاطيه مع النصوص المقدسة بطريقة مختلفة عنها في الماضي ما أسهم في ظهور توجهات حديثة وأكثر نضجا في فهم شمولية الإسلام والسعي لفهم الغايات الكبرى بعمق أكثر، من شأنها أن تعين على تصحيح المفاهيم الخاطئة عن القوامة وطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة من منظور التكاملي بدلا عن مفهوم التبعية والانصياع والطاعة المطلقة للرجل¹⁶.

ولعل مفهوما جديدا تمخّض عن التحولات التي شهدتها الفكر المعاصر في مسألة القوامة؛ لتصبح العلاقة الزوجية وفق المعطيات الحديثة: "شركة منفتحة يمارس كل من الزوجين حقهما في القوامة على أمور الأسرة من موقع المشاورة والتفاهم المشترك، وانطلاقا من قوله ﷺ: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، وكذلك لما تقدم من المفاهيم القرآنية الكثيرة في هذا الشأن التي تقرر الولاية المتبادلة بين المؤمنين والمؤمنات في إطار الرابطة الإيمانية وأصل المساواة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: 71)¹⁷. وهو رأي يحمل في طياته مفهوما آخر للقوامة أساسه الشورى، التي هي: "منهج التعامل داخل الأسرة"¹⁸.

إنّ رؤى المفكرين في الساحة الإسلامية المعاصرة، والباحثين في قضية قوامة الرجل على المرأة داخل الأسرة، وإن كانت متفاوتة قليلا في الطرح والتفسير، وذلك بحسب اعتبارات كثيرة، تُشير إلى التطور المهم والفاعل في الفكر الإسلامي من خلال: "محاولات جادة لإجلاء الشبهات، عن روح الشريعة الإسلامية ودحض التفسيرات والتأويلات الضيقة، التي اجتهد بها أصحابها في ظروف زمنية معينة، وفي مستويات معرفية لا تُراعي الأبعاد المختلفة التي ترمي إليها الشريعة الإسلامية بصورة عامة، وفي هذا السياق، يتمحور اهتمامنا بكتاب باحثة معاصرة كرّست جهودها لقراءة تروم المساهمة في تصحيح المفاهيم الخاطئة مسلّطة الضوء على حقائق تجلي المفهوم، وتزيح عنه تراكمات عصور مضت، وفيما يلي وقفة تحليلية مع المفكرة "عابدة المؤيد العظم).

المبحث الثالث: عابدة المؤيد العظم، وفلسفتها في قوامة الرجل على المرأة

المطلب الأول: المفكرة "عابدة المؤيد العظم"، سيرتها وإنتاجها الفكري

ولدت عابدة فضيل منذر المؤيد (العظم) في دمشق 17 أكتوبر 1962، ونشأت فيها، وخلال نشأتها الأولى مرّت عابدة بظروف خاصة أكسبتها صلابة وخبرة، من خلال التجربة الحية التي تعلّمت خلالها أثر التربية في تكوين شخصية الفرد قلبا وقالبا، وعن تلك الظروف تحكي عابدة بوعي مبكّر، عن الفارق النوعي بين أسرتين انتسبت إليهما، إذ قدّر الله تعالى أن تُولد لوالدين من أسرتين بينهما كثير من التباين، فهي من جهة ابنة عائلة العظم، تلك العائلة التي تعاقب أفرادها على تقلد المناصب العالية أيام العثمانيين وكانوا ولاية الشام، ومن أشهر عائلات التي تميزت بالثراء والاهتمام بالحياة الدنيا والتفاخر فيها، ووصمت بالبعد عن الدين باستثناء القليل،، ومنهم والد عابدة، هذا من جهة والدها أما من جهة أمها،

فالوضع مختلف تماماً؛ إذ تشتهر عائلة والدتها بالتدين والالتزام، وتهتم بالفقه والأدب، فهي عائلة علم ودين وعلى رأسها الجد "علي طنطاوي" الذي كان قاضياً وفقهياً، من أب فقيه وعم عالم وخال أديب¹⁹. إنَّ اختلاف العائلتين الواضح ترك أثره وأثرى مسيرة عابدة التي كانت مزيجاً منهما، لكن نشأتها في بيت جدها "علي طنطاوي" وكونها الحفيدة الأولى له من ابنته "بيان"، ودراساتها في دمشق تحت إشراف معلمات متميزات، فتحت آفاقاً واسعة، وتركت أثراً جميلاً وقيماً في حياة عابدة، فكانت دراستها المدرسية كلها في مدارس دمشق الحكومية، حيث حصلت على "الثانوية العامة" في الجمهورية العربية السورية (عام 1980)، ودخلت قسم "الأدب الإنجليزي" كلية الآداب جامعة دمشق 1980، ثم انتقلت إلى المملكة العربية السعودية 1981، ودرست في جامعة "الملك عبد العزيز" في جدة، قسم اللغة العربية، وتخرجت منها عام 1985، بتقدير "جيد جداً"²⁰.

بعد تخرجها تفرغت زمناً لبيتها وزوجها وتربية أولادها الخمس، وفي خلال تلك الآونة حرصت عابدة على الاستفادة من كل ما ينفعها ويثري معارفها سواء بالقراءة المركزة المتنوعة والاطلاع الواسع على شتى العلوم، أو بالممارسة وكثرة الأسفار لبلدان الغرب، أوروبا وأمريكا، وبلدان الشرق ماليزيا والصين وغيرها، فضلاً عن الخبرات الحياتية كدورات الإسعافات الأولية، واللغة الإنكليزية والكمبيوتر والبرمجة اللغوية العصبية.

بدأت الكتابة والتأليف بعد نضج فكري ومعرفي وذلك سنة 1995 ونشرت العديد من المقالات ومجلات معتبرة مثل: "الأسرة" السعودية و"النور" و"الوعي الإسلامي" و"المجتمع" الكويتية، و"الشقائق" و"الحياة" وفي المجلة الإلكترونية "التميزة"...²¹.

ألّفت عابدة خمسة عشر كتاباً مطبوعاً وهي:

- 1- هكذا رباني جدي علي طنطاوي.
- 2- سنة التفاضل وما فضل الله به النساء على الرجال.
- 3- أنا وأولادي.
- 4- عبارات خطيرة.
- 5- كيف نتقبل الناس ونتجنب إيذائهم.
- 6- لا تسرفوا.
- 7- وداعاً للهموم والأحزان.
- 8- لئلا يتمرد أولادنا.
- 9- كيف تُديرين بيتك.
- 10- هكذا يفكر الصغار.
- 11- كيف تصنعين رجلاً؟
- 12- جدي علي طنطاوي كما عرفته.
- 13- لك يا بنتي.
- 14- أعراس عصرية بلا مخالفات شرعية.
- 15- المراهقة وهم أم حقيقة؟.

بالإضافة إلى بعض العناوين التي لا تزال تحت الإعداد مثل: "هل يُحابي الإسلام الرجل على حساب المرأة؟"، ولكي تكون الحياة الزوجية جميلة وممتعة"، وفي عام 2004 درست "عابدة" علوم

الشرع على يد مشايخ المملكة العربية السعودية وأساتذتها في الأكاديمية الإسلامية المفتوحة وتخرجت منها عام 2008، وفي عام 2011 استدعيت لتدريس مادة "التربية الإسلامية" في معهد مكة المكرمة، ثم مادتي "النحو والبلاغة" و "البحث العلمي"، كما طلبت أيضا التدريس في معهد " الشاطبي" ولم تدم طويلا فيه لتعارضه مع الدوام، وشاركت عابدة في بعض المؤتمرات، في مصر، تركيا، النرويج، وبدأت بإلقاء المحاضرات العامة، ولها الكثير من المحاضرات (في الفقه والدين والتربية والمرأة) في تركيا والأردن وفي جدة ومكة والمدينة والرياض. شاركت في بحث قيم عن "القوامة" عام 2014 في مركز للاستشارات.

لم تتوقف "عابدة" عن المشاركة في البرامج الإعلامية، والمداخلات على قنوات تلفزيونية مختلفة، وأيضا الدورات القيمة، والتي زادت في وزنها العلمي والثقافي، وتحصلت "عابدة المؤيد" على درجة الماجستير في "الفكر الإسلامي المعاصر" بتقدير ممتاز من "جامعة بيروت الإسلامية" عام 2016، وموضوع الرسالة "أزمة الهوية"²²، كما تمحورت كتاباتها ومحاضراتها حول موضوعات فكرية، واقعية، واجتماعية، وفي الختام نود أن نوّكد على أهمية إنجازات الباحثة المتميزة عابدة المؤيد العظم، وتأثيرها الكبير في مجال البحث العلمي وكل ذلك كان حريّا بتسليط الضوء على فكرها وخبايا مؤلفاتها، من قبيل المؤلف قيد الدراسة " سنة التفاضل وما فضّل الله به النساء على الرجال"

المطلب الثاني: حقيقة القوامة من خلال مؤلفها "سنة التفاضل وما فضل الله به النساء على الرجال!"

كغيرها من المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين ناقشوا مفهوم القوامة من بعض جوانبه تتوقف د/ عابدة المؤيد العظم عند واحدة من أهم الآيات القرآنية التي تحدد علاقة المرأة بالرجل وتوضحها، وهي قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ (النساء: 34).

استنادا إلى فحوى التفسير وإضاءاتها بخصوص معاني الآية، من أجل استنباط معنى آخر جديد مكمل للمعنى الأول، فكثيرا ما يلجأ الرجل إلى هذه الآية بالذات كدليل قطعي واضح على معاني الرضوخ والاستسلام لأوامره وسلطته على المرأة ومن ثمة وجوب الطاعة المطلقة، ثم دليلا آخر على أفضليته عليها بالرزق أو القدرة على الكسب، والذي ينبغي ألا يكون ذريعة للتسلط والاستبداد، ومن جانب آخر نجد من يستشهد بآلة القوامة فقط لتأكيد دونية المرأة منزلة المرأة من الرجل، ومن ثمة نقصان أهليتها لتولي المناصب وتقلد المهام والمسؤوليات في المجتمع، ليس هذا فحسب، بل هناك من خوّلت له نفسه من توظيف المفهوم المشوه الذي يحمله عن معنى القوامة، كدليل آخر على العنف والضرب حيث تسقط كل المعاني التي يحتويها الفهم الإسلامي من القرآن والسنة للعلاقة الزوجية القائمة على المودة والرحمة والعدل، يصدق هذا الكلام في ظل مجتمعات تقليدية ذكورية أتاحت المجال واسعا لتكريس هذا المفهوم الذي رسّخ وصاية الرجل على المرأة داخل الأسرة، ومن ثمّ خارجها ما انعكس سلبا على واقع المرأة المسلمة وترجعها المذموم. وبهذا الصدد تسعى المفكرة الدكتورة عابدة، إلى محاربة هذه التصورات الخاطئة حول مفهوم القوامة، حيث لاتزال الموروثات والأعراف والتقاليد هي الحكم في التنظير الإسلامي في قضايا كثيرة، والقوامة واحدة منها مشيرة إلى حقيقة أن: "القوامة مسؤولية والمسؤولية لها ضوابط وشروط، هذا أولا، وثانيا: القوامة الواردة في هذه الآية، وبذلك السياق حكم خاص غير عام، وكتب التفسير تبين وتوضح هذه المعاني، وتشرح من المرأة المقصودة بحكم القوامة، ومن الرجل القوام على

تلك المرأة (...) فالقوامة حكم خاص بالأزواج، وكل رجل قوام على زوجته فقط، بينما يسمى حكم الأب على ابنته أو على أولاده كلهم "ولاية"²³.

وما ميّز رؤية المفكرة عابدة حول القوامة هو عمق التحليل والرؤية الشمولية في التعاطي مع موضوع قوامة الرجل على المرأة استنادا إلى حقائق كثيرة وليدة واقع المجتمعات العربية المسلمة، من قبيل أن "القوامة ليست للذكور على الإناث، إنما هي للرجل على المرأة لأن الله جل ثناؤه قال: "الرجال قوامون على النساء"، ولم يقل: الذكور قوامون على الإناث؛ فقد يكون الذكر طفلا ناقص الأهلية لا يملك حق القوامة على نفسه فضلا عن غيره، ولا يستطيع القيام على شؤونه، فكيف يكون قواما على المرأة؟ (...) القوامة هي إنفاق ورعاية، وحماية وإشراف، وهذه الصفات يفترض توفرها في كل رجل لا في كل ذكر"²⁴، وهذه أولى الحقائق. أما الحقيقة الثانية: أنّ قيد القوامة هو الإنفاق، فمن عجز عن النفقة لا تنسب له القوامة فلا قوامة لمن لا ينفق فقد "فهم العلماء من قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ أنه من عجز عن نفقتها لم يكن قواما عليها، وإذا لم يكن قواما عليها كان لها فسخ العقد"²⁵، والأمر الذي لاشك فيه اليوم أن توزيع الوظائف والأدوار بين الزوجين تغير كثيرا وأخذ منحى آخر لا يمكن تجاوزه بحال فقد تعرضت الأدوار الاجتماعية للتغير؛ بسبب عمل المرأة وإنفاقها على أسرته الذي بات يقتضي اجتهدا استثنائيا يسعى إلى تقنين المشاركة المالية للزوجة ووضعها ضمن إطار الشرع والقانون، ولعل الكثير من القضايا المتعلقة بنفقة الزوجة على أسرته جزئيا أو كليا أصبحت من المشكلات المسكوت عنها التي لم تعالج بصورة واضحة صريحة وواقعية مسلم بها.

وهذا المفهوم بات واضحا تماما، "فالقوامة للرجل تنقوّم بأمرين: الفضل والإنفاق، على أن يكون كل منهما جزء العلة لا أن يكون كل واحد منها علة تامة للقوامة، وبالتالي فإن انتفاء أحد أجزاء العلة وهو الإنفاق مثلا، يفضي إلى انتفاء حق القوامة للزوج أيضا، فلو افترضنا أن الزوجة عاملة ولها مرتب شهري من الدولة أو محل عمل بحيث تشترك مع زوجها في الإنفاق على أمور المعيشة والحياة المشتركة، فحينئذ تنهار إحدى دعائمي القوامة للرجل ويمكن القول معها باشتراكهما في أمر القوامة أولا يبقى معنى لقوامة أحد الطرفين على الآخر"²⁶.

هنا يتجسد معنى آخر للعلاقة الزوجية (الشراكة) وهو المعنى الذي يفهم من مباشرة أن الزوجان يتقاسمان كل شيء بالتساوي، في ذلك المسؤوليات والمصاريف والالتزامات ثم الحقوق الواجبات، وهو ما يتوافق مع منهج الفكر الغربي الأجنبي للرابطة الزوجية، ويتناقض مع أسلوب التفكير الإسلامي، فلو قبلنا بمصطلح "الشريك" وهو التساوي في كل شيء، لكان للأسرة قائدان بنفس الصلاحيات، وهي مفاهيم تخالف المنهج الإسلامي الذي نظم العلاقة بين الزوجين تنظيما محكما أساسه العدل ومراعاة قدرات كل طرف فالعلاقة الزوجية بالمفهوم القرآني قائمة على مبدأ المودة والرحمة والسكن...

وهي أوصاف تخالف المفهوم القائم على مبدأ الشراكة ولعل التسمية القرآنية أصدق دليل حين أطلق على العلاقة اسم (ميثاقا غليظا) وهناك بون شاسع بين المصطلحين (عقد) و(ميثاق)²⁷.

والحقيقة الثالثة إنّما تكمن في أن القوامة في الإسلام وإن كانت تقتضي بعض القيود المتضمنة داخل بنية النص كإعلام الزوج أثناء الخروج من البيت مثلا والطاعة مراعاة لمقاصد التشريع والمصالح (المصالح المرعية) إلا أنها "ليست رقا!".

فهي لا تعني قهر المرأة وإلغاء شخصيتها، وإهمال رغباتها وحاجاتها لذلك قيل: أنّ النطاق الذي تشملته قوامة الرجل، لا يمس حرمة كيان المرأة، ولا كرامتها، وهذا هو السر العظيم في أن القرآن لم يقل

"الرجال سادة على النساء" وإنما اختار هذا اللفظ الدقيق "قوامون" ليفيد معنى عالياً بناءً، يفيد أنهم يصلحون ويعدلون، لا أنهم يستبدون ويتسلطون، ف نطاق القوامة محصور إذن في مصلحة البيت، والاستقامة على أمر الله، وحقوق الزوج، وأما ما وراء ذلك فليس للزوج حق التدخل فيه أبداً²⁸.

والحقيقة الرابعة: التي تسلط عليها التركيز أكثر كونها تمثل بعداً مهماً في الرؤية الإسلامية للأسرة وهي مبدأ الشورى داخل هذا البناء، فالرئاسة لا تلغي الشورى وتبادل الرأي، لذلك تعتمد المفكرة على الرأي القائل بمركزية مفهوم الشورى في العلاقة الزوجية والأسرية لما فيه من مصلحة عامة، وقد كان من عادة رسول الله ﷺ استشارة زوجاته كما فعل مع أم سلمة عندما أخذ برأيها في أمر يخص عامة المسلمين عند صلح الحديبية، وغيره كثير، فكيف لا يستشير الزوج زوجته وما المانع أن يأخذ برأيها، وللشيخ محمد الغزالي رأيه المشابه ويرى في ذلك أن "القوامة للرجل لا تزيد عن أن له بحكم أعبائه الأساسية وبحكم تفرغه للسعي على أسرته والدفاع عنها ومشاركتها في كل ما يصلحها أن تكون له الكلمة الأخيرة -بعد المشورة- مالم يخالف به شرعاً أو ينكر به معروفاً أو يجحد بها حقاً أو يجنح إلى سفه أو إسراف، ومن حق الزوجة إذا انحرف أن تراجعها وأن تأخذ برأيه وأن تحتكم في اعتراضها عليه بالحق إلى أهلها وأهله أو إلى سلطة المجتمع الذي له وعليه أن يقيم حدود الله"²⁹.

الحقيقة الخامسة: وقد أفاضت فيها الدكتورة عابدة كثيراً، لأهميتها الكبيرة، وهي "مجال القوامة"، نظراً لما يكتنفه من غموض وتشويش وبحثت فيها وفق إطار فقهي حقوقي؛ ذلك أن "نطاق القوامة ليس شاملاً لكل أمراً وإنما هو محصور مقصور"³⁰، فالقوامة لا تكون إلا داخل الأسرة، فلو كانت الزوجة رئيسة لزوجها في العمل خارج بيت الزوجية، كانت هي القوامة في مكان العمل.

ثم إن تلك القوامة "ليست مطلقة، فهي مقيدة بأمور منها الشرع"³¹ فالقوامة لها حدود، لا يجوز تجاوزها، كمن يمنع زوجته من الذهاب إلى المسجد، فهذا الأمر خارج عن نطاق الطاعة، لأنه من حق الزوج على زوجته أن تطيعه في المعروف فقط، ولكن لا يجوز له أن يظلمها، وأن يتعسف في استخدام حقه عليها لدرجة الإضرار بها، والحق أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والطاعة هاهنا ليست مطلقة كما يعكسه واقع الاستبداد والظلم الذي تعانيه المرأة من جراء التقاليد المتوارثة والمجحفة بحقها.

ومما اندرج في سياق المشاورة والمداولة مما ينفي الاستئثار بسلطة اتخاذ القرار من طرف الزوج، لا بد من تأكيد أن القوامة لم تقف أبداً في وجه المرأة لإسكاتها عن قول حق أو تعديل رأي، أو انتقاد موقف تراه ليس كما يجب وقد وضحت المفكرة عابدة هذه الحقيقة معتبرة أن "الرجل يخطئ ويصيب، ولما كان للمرأة الحق في أن تأمر الناس جميعاً، حتى غير المحارم لها، بالمعروف وتنهاهم عن المنكر، أفلا يكون من واجبها أن تأمر زوجها بالمعروف؟ خاصة وأنه أقرب الناس إليها فهي ترى عيوبه، وتعرف مواطن الضعف عنده وأماكن الخلل في تصرفاته، فيكون من واجباتها المسؤولة عنها أن تنهيه إن أخطأ في قوامته عليها أوفي حق من حقوقها أوفي أي أمر، وعليه الاستجابة ولها الأجر"³².

فلا جدال في أن الإسلام قرر مساواة المرأة بالرجل كأصل عام، ويقول الله عز وجل: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: 238).

في حين، تتضمن الآية استثناء خاصاً في إطار العلاقة الزوجية والآية تضع ميزاناً دقيقاً عادلاً يحتكم إليه كل من الرجل والمرأة؛ فكفة المطالب تقابلها كفة الالتزامات، تماماً كما ورد في التعبير القرآني، باستثناء ما خرج عن أصل هذه المساواة الإنسانية: "وللرجال عليهن درجة" وقد فسرت هذه الدرجة في الآية القرآنية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾.

وفي هذا السياق قال الإمام محمد عبده: "وللرجال عليهن درجة فهو يوجب على المرأة شيئا وعلى الرجل أشياء، ذلك أن هذه الدرجة هي درجة الرياسة والقيام على المصالح المفسرة بقوله تعالى: ﴿الرَّجَالُ قَوَّامُونَ﴾"³³، على هذه الأرضية القرآنية الصلبة تمكننا الاعتقاد بأن القوامة ليست سلطة تحكم واستبداد بالرأي أو تخويف وترهيب وعقاب وإنما هي مسؤولية ذات أبعاد كثيرة ومتنوعة، مادية وأدبية.

ووجهة نظر المفكرة عابدة خير دعم في الموضوع حيث توجه رسالة مهمة للزوج قائلة: "علم أيها الزوج: أن المؤسسات لا تلغي شخصية مرؤوسيه بل تستفيد من خبراتهم وتشجعهم على التقدم وتمنحهم العلوات، والقوامة هي الإرشاد والمراقبة والملاحظة وأن يقوم الرجال على النساء بالحماية والرعاية، فكيف يظلمها وهو حاميتها ودافع الظلم والبأس عنها؟! "³⁴.

خاتمة:

كانت الرؤى التي قدمتها عابدة المؤيد حول مفهوم القوامة وتطبيقاتها في واقع الأمة المعاصرة، بمثابة ثورة فكرية نحو كشف وجه الحقيقة في الكثير من الأمور المسكوت عنها والتي التصقت بالمفهوم وباتت جزءا منه، فهي تؤكد أن القوامة -حسب مفهومها القرآني- لم تظلم المرأة أبدا، وإنما الفهم الخاطئ هو من كان وراء المظلومية التي تعاني منها، ففي نظرها أن النظرة التكاملية الشاملة والمعتدلة لحقيقة القوامة كما نزلت وارتضاها المولى عز وجل تتكامل فيها عوامل مشتركة، ينتج عنها نتيجتان مفاجئتان، "الأولى: أن القوامة وإن قيدت المرأة فقد قيدت الرجل معها، والزوج القوام مقيد بقوانين الشريعة الإسلامية، والثانية: أن القوامة إن ظلمت أحدا فالمظلوم هو الرجل؟! ذلك أن الرجل يدين نفسه عندما يردد هذه الآية: ﴿الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾"³⁵.

على ضوء هذا الإدراك العميق تؤكد عابدة المؤيد أن "القوامة" في حقيقتها لا تعدو أن تكون عبئا ماديا ومعنويا، يتحمله الرجل في الدنيا، ثم يسأل عنه يوم القيامة³⁶، كما تناقش عابدة فكرة قوامة الرجل على المرأة ضمن دائرة المسؤولية أمام الله عز وجل، وتؤكد أن القوامة إنما هي أدوار يتشاركها الزوجان داخل مؤسسة الأسرة، وتبقى صفات الإشراف والرياسة متوافرة في الرجل أكثر من توافرها في المرأة، ويدعم هذا الرأي د، هبة رؤوف عزت، فهي تقرر أن التفضيل "زيادة نسبة الصلاح في الرجل من جهة الرئاسة للأسرة عن صلاح المرأة لها، فهي صالحة وهو أصلح، والمصلحة تقتضي تقديم الأصلح وهو مالا يعدّ طعنا في صلاحية المرأة وذاتيتها"³⁷.

إن الإسلام أثناء توزيعه الأعباء والمسؤوليات يتعامل بعقريّة فذة، كونه النظام الوحيد الذي أعطى كلا الجنسين نصيبه دون تعسف، هذه إذن هي فلسفة المقسط التي أرسى دعائمها الدين الحنيف واتبعتها عابدة المؤيد ومن سار على نهجها في تحليل مثل هذه القضايا الحياتية الواقعية، فلكل إنسان في هذه الحياة دور مهم ورسالة مقدسة مكلف بها دون غيره، فهناك أمور منوطة بالرجال وخدامهم وأخرى منوطة بالنساء وخدامهن ولا تداخل بين الأمرين إلا ما اقتضته ضرورة، أو كان أحد الجنسين أصلح له، أو أقدر عليه "وعلى قدر ما أدركه الناس بعقولهم من مفهوم القوامة كان سلوكهم، الأمر الذي أدى إلى اختلاف أحوال النساء: فهن إما مظلومات، أو ظالمات مستبدات، أو متمتعات بحقوقهن الكاملة، مما يفسد تمنى بعض النساء فقط أن يكن رجالا، دون بعضهن الآخر"³⁸.

إن براعة "عابدة" في الموازنة والترجيح والاستدلال العقلي والمنطقي تضيء على آرائها واعتقاداتها وقناعاتها قوة وصلابة أكثر، وقابلية للانتشار والتقبل من شتى الأطراف، فبقدر ما عنيت بتصحيح الرؤية لقوامة الرجل، وقفت على الموازنة وكشف اللثام على عمق المفهوم الذي يعكس حقيقة

مفادها أن "كل زيادة في الحق يقابلها زيادة في الواجب"، فالظاهر البين من قوامة الرجل أنه يتمتع بمزايا تشريفية كثيرة في شتى الميادين، والحقيقة أنها تحمل في طياتها تكاليف متعددة ومسؤوليات عظيمة يتحملها الرجل ويحاسب عليها يوم القيامة، وقد سعت عابدة إلى إزالة التناقض القائم بين القوامة والمساواة، وبناء على ما سبق تكون درجة القوامة تكليف، مسؤولية وعطاء وليست دكتاتورية ولا استبداداً ينتقص من المساواة التي قرنها القرآن الكريم بهذه المساواة، بل وقدمها عليها لحكمة منه ومغزى مهم، لذلك لا يمكن أن تفهم القوامة بمعزل عن المبادئ الإسلامية العامة، التي تلزم المكلف ذكراً كان أو أنثى وأول هذه المبادئ "الشورى"، وفي الختام يمكن الوقوف على النتائج التالية:

- اكتست قضية المرأة أهمية بارزة في فكر عابدة المؤيد العظم في حين ركزت في دراستها على قضايا إشكالية حقيقية، كما في قضية "القوامة" تكشف من خلالها وجه الحقيقة، وتدفع شبهات عنها.

- الإدراك الواعي والنظرة الشمولية في التعاطي مع موضوع قوامة الرجل على المرأة استناداً إلى ما تستنبطه من حقائق مهمة غابت عن المرأة حينما تمتن الذكورة تخلصاً من سلطة الرجل تحت مسمى "القوامة".

- القدرة الواسعة على نقد واقع مجتمعي معقد في فهمه لكثير من الحقائق المرتبطة بالقوامة، فالجهل المزدوج من "الرجل والمرأة" لبعض الأحكام أدى إلى التصورات الناقصة، والتطبيقات الخاطئة التي أوصلت لنقطة الانتقال من المرأة وإلى ظلمها وحرمانها من حقوقها في أحيان كثيرة.

- وفي النهاية، تشير إلى حقيقة مهمة هي بمثابة لب الموضوع (كما في الحقائق الخمس المذكورة سابقاً) حيث أن الطرح الإسلامي الحقيقي القائم (القوامة) على أساس تعاليم الدين الإسلامي لا يجد طريقة إلى التطبيق حيث مازالت الموروثات والأعراف والتقاليد هي الحاكمة للتفسير الإسلامي في قضية القوامة وتماماً كما في غيرها من القضايا.

- في حين يظل مفهوم القوامة في الفكر الإسلامي المعاصر من المفاهيم التي استحوذت على مساحة واسعة من الجدل والنقاش في الساحة الفكرية، وقد اختلفت كثيراً وتنافرت باختلاف طبيعة الانتماءات الاجتماعية والفكرية والثقافية في ظل الفكر التسلطي والتعصب من جهة، ومن جهة أخرى تجاهل المنظورات الخاطئة للمسألة تحت سلطة عادات اجتماعية مغلوبة.

توصيات الدراسة:

- بناء على ما توصلت إليه الدراسة من نتائج توصي بالآتي:
- ضرورة تكثيف الجهود والأنشطة من ندوات ومحاضرات، مما يهدف إلى توعية المجتمع بحقيقة المفاهيم والواجبات المناطة بالرجل والمرأة على أن تستهدف تلك الأنشطة كلا الجنسين ولعطاء تصور سليم بعيداً عن الغلو في مفهوم القوامة.
 - مع التركيز على مقاصده وغاياته وضوابطه ومستلزماته.
 - ضرورة تعزيز دور المرأة وحمايتها من الاستبداد، دون المبالغة في الحقوق، والذي ينبغي أن يكون على مستوى الأسرة، ليكون لها القدرة في صنع القرار داخل الأسرة أولاً فالمجتمع، الذي كثيراً ما يتجاوز قضية التمييز بين الجنسين.
 - إقامة دورات للتأهيل الأسري تعمل على تأهيل وتكوين المقبلين على الزواج، ومن هنا تأتي أهمية إعادة تشكيل الوعي بالحقوق والواجبات الشرعية لكلا الطرفين، وكذا ضرورة تحرير الفكر من الثقافات

الجاهلية التي رسّخت ثقافة التميز، وفرضت منطق التبعية المطلقة للرجل وهو ما يعطي انطبعا بعدم أهلية المرأة في امتلاك أمرها وصنع قرارها.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، في طبعة دار طيبة، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ج1.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط 1، ج 12.
- أحمد القبانجي، المرأة، المفاهيم والحقوق (قراءة جديدة لقضايا المرأة في الخطاب الديني)، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، 2004م.
- السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: إبراهيم التريزي، مطبعة حكومة الكويت، ج 33، ط 1، 2000م.
- الموقع الرسمي للشيخ ابن باز عبد العزيز.
- برهان زريق، المرأة في الإسلام قراءة معاصرة، دار كنعان، دمشق، ط 1، 2001م.
- دراسة حول: التسلط ضد المرأة... يفتك بالأسر ويهدد بنية المجتمع، من المركز اليمني للإعلام، تحقيق: يحيى الضبيبي، 21 ابريل 2022.
- رشيد كهوس، نظرات في مفهوم القوامة وأسبابها، مجلة الربينة، 25 جويلية 2021م.
- طه جابر العلواني، مفاهيم القوامة، 2008/02/18م.
- عابدة المؤيد العظم، سنة التفاضل وما فضّل الله به النساء على الرجال، قدم له علي الطنطاوي، الأجيال للترجمة والنشر، دار ابن حزم بيروت لبنان، 2000م.
- عبد اللطيف حيدر، القوامة في الفكر الإسلامي بين التفسير الكلاسيكي والمعاصر، المركز الديمقراطي العربي، 28 جويلية 2019م.
- محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار ربحانة، الجزائر، ط 3، 2001م.
- مقطع من محاضرة الشيخ الشعراوي على اليوتيوب.
- هبة رؤوف عزت، المرأة والدين، الأخلاق، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2000م.
- المواقع الإلكترونية:**
- موقع مداد الإسلامي، 2015م، عابدة المؤيد العظم، تم زيارته بتاريخ: 2024/07/02م، من: <https://midad.com>
- موقع منار الإسلام، جويلية 2014م، تمت زيارته بتاريخ: 2024/08/24م، من: <https://islamanar.com>
- موقع عابدة المؤيد العظم، تمت زيارته بتاريخ: 2024/10/09م، من: <https://abidaazem.com>
- موقع سيداتي، سبتمبر 2012م، تمت زيارته بتاريخ: 2024/09/10م، من: <http://www.sayidaty.com>
- موقع الحزب الديمقراطي الليبرالي العراقي، 2007م، تمت زيارته بتاريخ: 2024/07/08م، من: <http://www.liberaldemocraticpartyofiraq.com>
- موقع القناة الرسمية للشيخ محمد متولي الشعراوي، 2011م، تمت زيارتها بتاريخ: 2024/11/10م، من: <http://bit.ly/2NjW77R>
- موقع مجلة الربينة، فيفري 2004م، تمت زيارته بتاريخ: 2024/09/05م، من: <https://arrabiaa.net>
- الموقع الرسمي للشيخ عبد العزيز ابن باز (رحمه الله)، 1999م، تمت زيارته بتاريخ: 2024/08/23م، من: <https://binbaz.org.sa>
- الموقع اليمني، 2012م، تمت زيارته بتاريخ: 2024/08/06م، من: <http://yemen-media.info>
- موقع المركز الديمقراطي العربي، 2019م، تمت زيارته بتاريخ: 2024/12/23م، من: <https://www.democraticac.de>
- الموقع الرسمي للاستشاري جاسم المطوع، 2004م، تمت زيارته بتاريخ: 2024/09/05م، من: <https://www.drjasem.com>

- 1 - هبة رؤوف غرت، المرأة والدين، الأخلاق، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000م، ص185.
- 2 - محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الرائدة والوافدة، دار ربحانة، الجزائر، ط3، 2001، ص146.
- 3 - المصدر نفسه، ص 147.
- 4 - الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، 1425هـ - 2004م، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، مادة "قوم"، ص 464.
- 5 - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، ج12، ص502.
- 6 - السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: إبراهيم التريزي، مطبعة حكومة الكويت، ج 33، ط 1، 2000م، مادة قوم (فصل القاف مع الميم)، ص 238.
- 7 - طه جابر العلواني، مقال مفاهيم القوامة من موقع الحزب الديمقراطي الليبرالي العراقي، 2008/2/18م، الرابط: <https://www.liberaldermocraticparty.com>
- 8 - مقطع من محاضرة الشيخ الشعراوي على اليوتيوب <http://bit.ly2ws3sxe>
- 9 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ج1، ص 363.
- 10 - برهان زريق، المرأة في الإسلام قراءة معاصرة، دار كنعان، دمشق، ط1، 2001، ص 263.
- 11 - رشيد كهوس، نظرات في مفهوم القوامة وأسبابها، 26 يوليو 2021، المغرب، مجلة الربينة <https://arrabiaa.net>
- 12 - نفس المرجع السابق.
- 13 - عبد اللطيف حيدر، القوامة في الفكر الإسلامي بين التفسير الكلاسيكي والمعاصر، المركز الديمقراطي العربي، 28 جويلية 2019، <https://www.democraticac.de>
- 14 - نفس المرجع السابق.
- 15 - الموقع الرسمي للشيخ عبد العزيز بن باز <http://www.binbaz.org.sa>
- 16 - عبد اللطيف حيدر، القوامة في الفكر الإسلامي بين التفسير الكلاسيكي والمعاصر.
- 17 - أحمد القبانجي، المرأة، المفاهيم والحقوق (قراءة جديدة لقضايا المرأة في الخطاب الديني)، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص88.
- 18 - هبة رؤوف عزت، المرأة والدين والأخلاق، ص 188-189.
- 19 - عابدة المؤيد العظم، "من عابدة المؤيد العظم"، <http://www.abidaazem.com>، وسحر غيدة، عابدة العظم سلسلة العثمانيين وحفيدة الطنطاوي، 11 جويلية 2016 م، <https://www.sayidaty.com>
- 20 - لقاء مفتوح لمناقشة مجموعة من قضايا المرأة والأسرة مع الأستاذة عابدة المؤيد العظم، مكة المكرمة، إدارة الحوار، الدكتور البتول بلمودن، 9 مارس 2023 م، <https://islamnanar.com>
- 21 - موقع مداد الإسلامي، عابدة المؤيد العظم، <https://midad.com>
- 22 - عابدة المؤيد العظم، "من عابدة المؤيد العظم؟"، <https://www.google.com/search?q=من+عابدة+المؤيد+العظم>
- 23 - عابدة المؤيد العظم، سنة التفاضل وما فضل الله به النساء على الرجال!، قدم له علي الطنطاوي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الأجيال للترجمة والنشر، ط 1، 1421 هـ - 2000م، ص 90.
- 24 - عابدة المؤيد العظم، سنة التفاضل، ص 91.
- 25 - المرجع السابق، ص 93-94.
- 26 - أحمد القبانجي، المرأة، المفاهيم والحقوق قراءة جديدة لقضايا المرأة في الخطاب الديني، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2009، ص 86.
- 27 - الصفحة الرسمية للاستشاري الأسري جاسم المطوع drjasem.com
- 28 - محمد الغزالي، قضايا المرأة، ص155.
- 29 - عابدة المؤيد العظم، سنة التفاضل، ص 95.
- 30 - المرجع نفسه، ص95.

- ³¹ - المرجع نفسه، ص 97.
³² - المرجع نفسه، ص 99.
³³ - المرجع نفسه، ص 98.
³⁴ - المرجع نفسه، ص 9.
³⁵ - المرجع نفسه، ص 100.
³⁶ - هبة رؤوف عزّت، المرأة والدين والأخلاق، ص 188-189.
³⁷ - عابدة المؤيد العظم، سنة التفاضل، ص 98.
³⁸ - المرجع نفسه، ص 98.

ابن الشقاق القرطبي: حياته وآراؤه الفقهية

Ibn Al-Shaqqaq Al-Qurtubi: His Life and Jurisprudential Views

د/ أحمد لشهب

Ahmed LECHEHEB

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

ahmedlecheheb79@yahoo.com

تاريخ القبول: 2025/06/11

تاريخ الإرسال: 2024/08/31

المخلص:

حفظت لنا كتب المالكية في الفقه والنوازل والأحكام والوثائق ثروة ضخمة من الآراء والاجتهادات الفقهية، ومن أعلام المالكية الذين لهم حضور في تلك المصنفات ابن الشقاق القرطبي، والبحث يُعرف بعصره، وحياته الاجتماعية والعلمية، ويعرض لبعض آرائه الفقهية، مذيلة بالتعقيب المناسب من نقول وأقوال فقهاء المذهب، ومن نتائج البحث أنّ مدار فقه ابن الشقاق واجتهاداته على المدونة؛ تفسيراً لمعانيها، وتخريجاً على أقوالها، وجرياً على أصول أئمة المذهب في الاجتهاد، كابن القاسم.

الكلمات المفتاحية: ابن الشقاق؛ قرطبة؛ الآراء الفقهية.

Abstract:

The Maliki books on jurisprudence, controversial issues (disputes), rulings and documents have preserved for us a huge wealth of jurisprudential views and efforts. Among the Maliki scholars who have a presence in those works is Ibn Al-Shaqqaq Al-Qurtubi. The research introduces his era, his social and scientific life, and presents some of his jurisprudential views, followed by an appropriate commentary from the sayings and statements of the jurists of the school. Among the results of the research is that the basis of Ibn Al-Shaqqaq's jurisprudence and efforts is on AL_MUDAWWNA; an explanation of its meanings, and deducing its statements, and following the principles of the imams of the school in ijtihad, such as Ibn Al-Qasim.

Key words: Ibn Al-Shaqqaq; Cordoba; Jurisprudential opinions.

مقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على نبيّه الكريم، سيّدنا محمّد بن عبد الله، خاتم النبيّين، وصفوة خلق الله أجمعين، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين، أمّا بعد:

فمنذ أن دخل المذهب المالكيّ بلاد الأندلس وهو يتوسّع وينتشر، إلى أن امتدّت ظلاله الوارفة المدن الأندلسيّة كلّها، وفي ظلّ سيادة المذهب المالكيّ ازدهرت الخطط الشرعيّة، وانتشرت مجالس التدريس، ونشطت حركة التّأليف، ووثّقت كتبُ الفقه والنوازل والأحكام والوثائق العديد من الآراء والاجتهادات الفقهية لكبار القضاة والفقهاء والمفتين بالأندلس والغرب الإسلامي، فحفظت لنا بذلك ذخائر علمية جليّة، وكنوز معرفية ثمينة.

وفي هذا العصر برزت جهود على تلك المؤلفات، فعملت على جمع وتوثيق آراء واجتهادات كلّ فقيه على حدة؛ كفتاوى ابن أبي زيد القيرواني، وفتاوى أبي عمران الفاسي، وفتاوى ابن زَرْب القرطبي، وفتاوى أبي إسحاق الشَّاطِبي، مع تقديم نبذة عن حياة الفقيه، وما يتَّصلُ بحياته العلميَّة خاصَّةً، وهي تروم في ذلك إلى إزالة غبار النِّسيان عن أعلام الأُمَّة المجتهدين، وإبراز مداركهم في الاجتهاد، ومناهجهم في الفتيا.

ومن أعلام المالكيَّة المبرِّزين بالأندلس الفقيه ابن الشَّقَّاق القرطبي، غير أنَّ آراءه الفقهية لم تحض بالجمع والتَّوثيق، وكذلك حياته.

إشكاليَّة البحث:

تقوم إشكاليَّة البحث على سؤالين محوريين، الأول: من هو ابن الشَّقَّاق القرطبي؟ والثاني: ما هي آراء ابن الشَّقَّاق القرطبي الفقهية؟

أهميَّة البحث:

تكمُن أهميَّة البحث أنَّه يتعلَّق بفقيه كبير، حاز رئاسة الفتيا بقرطبة في النصف الثاني من القرن الرابع والربع الأول من القرن الخامس الهجري، فاسمُه يُذكر مع كبار الفقهاء، وآراؤه كانت محل اهتمام فقهاء المذهب المالكي.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى التَّعريف بحياة ابن الشَّقَّاق القرطبي، لاسيما جانبها العلمي، وعرض آرائه الفقهية، والتعقيب عليها من نقول فقهاء المذهب.

الدِّراسات السَّابِقة:

لم أقف - في حدود علمي - على أيِّ جهد علمي تطرَّق لحياة ابن الشَّقَّاق القرطبي وفقهه، لهذا فإنَّ هذا البحث يُعدُّ أوَّلُ جهد علمي يَجْمَع ما تعلَّق بسيرة هذا الفقيه، وآرائه الفقهية.

منهجية البحث:

يعتمد البحث على جمع وتوثيق كلّ ما له صلة بحياة ابن الشَّقَّاق القرطبي وفقهه، وذلك من خلال عمليَّة الاستقراء لأهمِّ المصادر التَّاريخية والفقهية.

خطة البحث:

جاء البحث في مقدِّمة، ومبحثين، وخاتمة على النحو الآتي:

مقدِّمة:

المبحث الأول: حياة ابن الشَّقَّاق القرطبي

المطلب الأول: عصره

المطلب الثاني: اسمه وكنيته ونسبه

المطلب الثالث: مولده ووفاته

المطلب الرابع: شيوخه

المطلب الخامس: تلاميذه

المطلب السادس: وظائفه

المطلب السابع: صحبته للفقيه ابن دحَّون

المطلب الثامن: ثناء العلماء عليه

المبحث الثاني: آراء ابن الشقاق القرطبي الفقهية

المطلب الأول: مسألة التوكيل على الإنكار خاصة

المطلب الثاني: مسألة عتق أم الولد إذا فقد سيدها

المطلب الثالث: مسألة رجوع الناشز فيما استدان على نفسها

المطلب الرابع: مسألة تصرف الزوجة في مالها بالقرض

المطلب الخامس: مسألة أفعال المولى عليه بعد بلوغه

المطلب السادس: مسألة شهادة الشهود بالمفاوضة فقط

المطلب السابع: مسألة نفقة البائن إذا أقرت بموت ما في بطنها ومسألة انقضاء عدتها

المطلب الثامن: مسألة اشتراط إسقاط الكراء في عقد البيع

المطلب التاسع: مسألة اشتراط البائع على المبتاع

المطلب العاشر: مسألة المقاسمة على الصغير بعد البلوغ

الخاتمة

المبحث الأول: حياة ابن الشقاق القرطبي

تطُرقت كتب التراجم لجوانب من حياة ابن الشقاق، خاصة العلمية منها، وغالبها جاء مختصراً مقتضباً، وفي هذا المبحث جمع لشتات أخباره، وما قيل عنه.

المطلب الأول: عصره

عاش ابن الشقاق في عصر الخلافة الأموية التي امتدت من سنة 300هـ إلى سنة 422هـ، وصدراً من دويلة بني جهور في قرطبة، إحدى ممالك الطوائف التي تأسست إثر سقوط الخلافة الأموية. تميّز الوضع السياسي في عهد الخلافة الأموية بالاستقرار النسبي، حيث عمل الخلفاء على إخماد نيران الفتن، إلى جانب فتح الحصون، وغزو البلاد، لكن آلت الأمور إلى الاضطراب بعد تمكن البرابرة من دخول قرطبة وقتل الخليفة هشام بن الحكم سنة 403هـ. وبقي الصراع محتدماً إلى أن قامت دويلة بني جهور في قرطبة، التي أصبحت حرمًا آمناً للأمراء والزعماء، وكانت قائمة على الشورى، واستمرت هذه الدويلة تُدير أمر قرطبة إلى أن توفي أميرها أبو الحزم بن جهور سنة 435هـ⁽¹⁾.

وكان ابن الشقاق من الشيوخ الذين رَدُّوا دعوة سُليمان بن الحكم بخلع هشام بن الحكم، والدخول في طاعته، لما غزا قرطبة بالبرابرة، التي تُسمَّى بالفتنة البربرية⁽²⁾، وكان من القائلين بحرب البرابرة، ولما غلب سُليمان على قرطبة أقصى ابن الشقاق ومن معه من الشيوخ، ثم احتاج إليهم مضطراً، وقدمهم للشورى والقضاء، وغيرهما من الخطط الشرعية⁽³⁾.

وعلى خلاف الوضع السياسي كانت الحالة الفكرية والثقافية في عصر ابن الشقاق مزدهرة، صارت فيها قرطبة قاعدة للعلوم، ومركزاً للأدب والفنون، وأصبح اسمها يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلم، وأسهمت في إنتاج فقهي ناضج مكين، استطاع أن يُرسِّي قواعد المذهب المالكي بالأندلس، فكانت قرطبة بذلك قلعة من قلاع المالكية في ربوع البلاد الأندلسية⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: اسمه وكنيته ونسبه

هو الفقيه أبو محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن عبد الله القرطبي، يُعرف بابن الشَّقَّاق⁽⁵⁾، بشين معجمة، وتكرير القاف⁽⁶⁾، وذكر السمعاني في الأنساب أنَّ لفظة "الشَّقَّاق" تُقال لمن يشقُّ الخشب، واشتهر به جماعة من العلماء⁽⁷⁾.

ذكر أبو طالب المرواني أنَّه يَتَمَوَّلَى⁽⁸⁾ لبني أمية⁽⁹⁾، ونسبهُ القاضي عياض إلى أبناء ذُكوان⁽¹⁰⁾، وبنو ذُكوان بطن من بهتة من سليم بن منصور بن عكرمة من قيس بن عيلان، من العدنانية⁽¹¹⁾.

المطلب الثالث: مولده ووفاته

وُلِدَ ابن الشَّقَّاق بقرطبة سنة ست وأربعين وثلاث مئة للهجرة (346هـ)، وقيل: سنة سبع. وتوفي ودُفِنَ عشاء يوم الثلاثاء الثامن عشر من شهر رمضان سنة ست وعشرين وأربع مئة للهجرة (426هـ)، وقيل: توفِّيَ في شَوال. وصُلِّيَ عليه القاضي يونس بن عبد الله، بمقبرة أم سلمة، وكانت سنُّه إحدى وثمانين سنة وشهرين، وقيل: ثمانين سنة، ولم يُخَلَّفْ ولدًا⁽¹²⁾. وذكر أنَّ سبب موته أنَّ عينه رمدت، فأشير عليه بالفصد، ففصد في شدة الحر، وانهت قوته، وفنيت رطوبته، وبقي في علته ثلاثاً، ثم قضى نحبه رحمه الله تعالى⁽¹³⁾.

المطلب الرابع: شيوخه

- أخذ العلم عن شيوخ كثيرين بقرطبة، ولقي بها سائر مشيخة أهل العلم⁽¹⁴⁾. فمن شيوخه:
- ابن النعمان المقرئ: هو أبو عبد الله محمد بن الحسين بن النعمان القُرشيّ الفهريّ المقرئ، من أهل القيروان، وسكن الأندلس، كان بارعاً في القراءات، وتوفِّيَ سنة 368هـ⁽¹⁵⁾. أخذ ابن الشَّقَّاق عليه القراءات تلاوةً، وسمع منه كتاب السبعة لابن مجاهد⁽¹⁶⁾.
- ابن حزم القلعي: هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن قاسم بن حزم النُغري⁽¹⁷⁾ القلعيّ الأندلسي، كان من أهل العلم والزهد والشجاعة، وولي قضاء بلده، وتوفي سنة 383هـ⁽¹⁸⁾.
- الأصيلي: هو أبو محمد عبد الله بن إبراهيم بن محمد الأصيلي، شيخ المالكية بالأندلس، تقلّد القضاء والشورى، من تأليفه: كتاب الدلائل في اختلاف مالك والشافعي وأبي حنيفة، وتوفي سنة 392هـ⁽¹⁹⁾.
- ابن المكوي: هو أبو عمر أحمد بن عبد الملك بن هاشم الإشبيليّ القرطبيّ، يُعرف بابن المكوي، كان أفقه أهل زمانه، وأتقنهم للزّي، وإليه انتهت رئاسة العلم بالأندلس، وقُدِّمَ للشورى، له كتاب الاستيعاب في فقه الإمام مالك بالاشتراك مع أبي بكر المعيطي، وتوفي سنة 401هـ⁽²⁰⁾. ذكر أبو طالب أنَّ ابن الشَّقَّاق صَحِبَ ابن المكوي، وأفاده وأدناه، ونَبّه على فضيلته⁽²¹⁾. وذكر ابن بشكّوال أنَّه روى عن ابن المكوي، واختصَّ به⁽²²⁾.

المطلب الخامس: تلاميذه

- أخذ العلم عن ابن الشَّقَّاق كثيرون، برعوا في فنون العلم المختلفة، وتقلّدوا كبرى الخطط الشرعية، كالفتيا والقضاء، فمن تلاميذه:
- ابن مهدي الكلاعي: هو أبو عمر أحمد بن محمد بن خالد بن أحمد بن مهدي الكلاعيّ القرطبيّ المقرئ، روى عن ابن الشَّقَّاق، وغيره، وعني بلقاء الشيوخ، وتقيد العلم وجمعه، وروايته ونقله، كان عالماً بالقراءات ووجوهها، ضابطاً لها، وألف كُتُباً كثيرة في معناها، وتوفي سنة 432هـ⁽²³⁾.
- ابن نادر يارد الياثري: هو أبو القاسم خلف بن فتح بن نادر يارد الياثري، سكن قُرطبة، وروى عن ابن الشَّقَّاق، ونظرائه، وكان عالماً بالأدب واللغة، مقدّماً في معرفتهما، وتوفي سنة 434هـ⁽²⁴⁾.

- **الطرفي القرطبي:** هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مطرّف الكتّاني القرطبي المقرئ، يُعرفُ بالطرفي، روى عن ابن الشقاق، وغيره، وكان من أهل المعرفة بالقراءات، حسن الضبط لها، عالمًا بوجوهها وطرقها، توفي عن ستّ وستين سنة، عام 454هـ⁽²⁵⁾.
- **ابن شَمَاح الغافقي:** هو أبو عبد الله محمد بن الحبيب بن طاهر بن عليّ بن شَمَاح الغافقي، وكنيته أيضًا أبو عليّ، سمع بقرطبة من ابن الشقاق، وغيره، وولي القضاء ببلده، وتوفي سنة 459هـ⁽²⁶⁾.
- **ابن القَطّان القرطبي:** هو أبو عمر أحمد بن محمد بن عيسى بن هلال ابن القطان القرطبي، شيخ المالكية، ورئيس المفتين بقرطبة، تفقه بآبِ الشقاق، وناظر عنده، وكان أبصر أصحابه بطرق الفتيا والرأي، وفريد عصره بالأندلس حفظًا، وعلمًا، واستنباطًا، ومعرفةً بالمسائل، واختلاف العلماء من أهل المذاهب وغيرهم، وكان عالمًا بالشروط، بصيرًا بعقدها، وقُدِّم للشورى، وتوفي سنة 460هـ⁽²⁷⁾.
- **ابن عبد الصمد القرطبي:** هو أبو محمد موسى بن هُذَيْل بن محمد بن تاجيت البكري القرطبي، يُعرفُ بابن عبد الصمد، روى عن ابن الشقاق، وغيره، كان من أهل المعرفة والحفظ، وكان مشايرًا في الأحكام بقرطبة، وتوفي سنة 462هـ⁽²⁸⁾.
- **ابن الطرابُلسي:** هو أبو القاسم حاتم بن محمد بن عبد الرحمن بن حاتم التميمي القرطبي، المعروف بابن الطرابُلسي، أصله من طرابُلس الشام، محدّث مُسند، سمع من ابن الشقاق، وغيره، له كتب في نهاية الإقتان، كان في عداد المشاوير بقرطبة، وتوفي سنة 469هـ⁽²⁹⁾.
- **ابن رِزق القرطبي:** هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن رِزق القرطبي، الفقيه العالم الحافظ، شيخُ الفتوى المشاور، تفقه بآبِ الشقاق، وغيره، كان فقيهاً حافظاً للرأي، مقدّمًا فيه، ذاكرًا للمسائل، بصيرًا بالنوازل، عارفًا بالفتوى، وكان مدار طلبة الفقه بقرطبة عليه في المناظرة والمدارسة والتّفقه عنده، وتوفي سنة 477هـ⁽³⁰⁾.
- **ابن فرج القرطبي:** هو أبو عبد الله محمد بن فرج القرطبي، يُعرفُ بابن الطلاع، بقيّة الشيوخ الأكابر، وزعيمُ المفتين في وقته، أخذ عن ابن الشقاق، وغيره، كان فقيهاً عالمًا، حافظاً للفقه على مذهب مالك وأصحابه، حاذقًا بالفتوى، مقدّمًا في الشورى، عارفًا بعقد الشروط وعللها، مقدّمًا فيها، ذاكرًا لأخبار شيوخ بلده وفتاويهم، له كتاب في الشروط، وتوفي سنة 497هـ⁽³¹⁾.

المطلب السادس: وظائفه

- تقلّد ابن الشقاق عدّة وظائف منها:
- **خطّة الشورى**⁽³²⁾: حاز رئاستها بقرطبة⁽³³⁾.
- **خطّة الفتيا**⁽³⁴⁾: حاز رئاستها بقرطبة⁽³⁵⁾. ووُصف بكبير المفتين بقرطبة⁽³⁶⁾، وبشيخ المفتين في وقته، وأحد علماء الأندلس المبرزين في العلم والفنّيا⁽³⁷⁾.
- **خطّة القضاء**⁽³⁸⁾: وليها ببعض المناطق من قرطبة⁽³⁹⁾.
- **خطّة الرد**⁽⁴⁰⁾: وليها بقرطبة إلى وفاته⁽⁴¹⁾.
- **الوزارة**⁽⁴²⁾: وليها بقرطبة⁽⁴³⁾.
- **الإقراء**: وُصف بـ: (رأس القراء)⁽⁴⁴⁾، وأقرأ في مسجده بقرطبة زمانًا⁽⁴⁵⁾. ودُكر أنّه بدأ بالإقراء وهو ابن ثمان عشرة سنة، وأنّه كان يُقرئ النَّاس بالقراءات السَّبع، ويضبطها ضبطًا عجيبًا⁽⁴⁶⁾.

المطلب السابع: صحبته للفقهاء ابن دحون

كان ابن الشقاق صاحباً لابن دحون⁽⁴⁷⁾ الفقيه، ومختصاً بصحبته إلى أن فرّق الموت بينهما، فلم يتغيّر، ولا وقعت وحشة بينهما، وقد رام بعض الناس أن يُشَتَّت ما بينهما فلم يستطع ذلك⁽⁴⁸⁾، وكانا قد انفردا برئاسة العلم بقرطبة⁽⁴⁹⁾.

وكان ابن الشقاق يُتَقَنُّ الحساب وابن دحون لا بَصَرَ له به، فإذا أُتِيَ لابن دحون بوثيقة تحتاج إلى الحساب، قال لصاحبها: انهضْ إلى صاحبي أبي محمّد بن الشقاق، فيكتبْ له بخطّ يده ما يحتاج إليه، وحينئذ يكتب ابن دحون الوثيقة⁽⁵⁰⁾.

وكان الفقيه عبد الله الأصيلي يُثَنِّي عليهما، ويصفُهُما بالعلم، والحفظ، والفهم، ويقول عنهما: (دخلتُ العراق والشّام ومصر، فلم أر مثل هاذين الفَتَّيْنِ)⁽⁵¹⁾.

المطلب الثامن: ثناء العلماء عليه

- قال عنه أبو عمّر بن مَهْدِي (ت: 432هـ): (كان فقيهاً جليلاً، أحفظ أهل عصره للمسائل، وأعرفهم بعقد الوثائق، وحاز الرِّياسة بقرطبة)⁽⁵²⁾.

- وقال عنه أبو مروان بن حيّان (ت: 469هـ): (كان آخر العلماء الأندلسيين التّحارير، المبرّزين في الفقه والحفظ، والحدّيق بالفتوى، والشّروط، والفرائض، والحساب. إماماً في القراءات والتّفسير، مشاركاً في الأدب، والعربيّة، والخبر)⁽⁵³⁾.

- وقال عنه أبو طالب المرواني (ت: 516هـ): (هو أحد العلماء بالأندلس المستبحرين في العلم، مقدّمًا في الفقه والحفظ، ذاكرًا للمسائل، بصيرًا بالعقود، ماهراً بالحساب، إمامًا في القراءات والتّفسير، مشاركاً في العربيّة والآداب، مُعْتَنِيًا بالأخبار)⁽⁵⁴⁾.

- وقال عنه ابن بشكّو (ت: 578هـ): (وكان بصيرًا بالحساب، والفرض، والنّحو، مقدّمًا في ذلك أجمع، إلّا أنّ الفقه والفتيا فيه، وعقد الوثائق كان أغلب عليه، نفعه الله بذلك)⁽⁵⁵⁾.

- وقال عنه صاحب شجرة النور الزكية محمد مخلوف (ت: 1360هـ): (الفقيه الإمام، المبرّز، المقرئ، العالم المتفقّن)⁽⁵⁶⁾.

المبحث الثاني: آراء ابن الشقاق القرطبي الفقهيّة

لا يُذكر لابن الشقاق مؤلّفات، ولكنّ تردّد ذكر اسمه في المصادر الفقهيّة المالكيّة، حيث نُقلت له آراء واجتهادات فقهيّة كثيرة متّصلة بنوازل عصره، وانتخب في هذا المبحث عشرة منها؛ لعرضها، والتّعليق عليها.

المطلب الأول: مسألة التّوكيل على الإنكار خاصّة

ذهب ابن الشقاق إلى تجويز التّوكيل بالخصومة على الإنكار خاصّة، وإثبات الحقوق، دون الإقرار؛ مخافة أن يرتشي الوكيل⁽⁵⁷⁾.

مناقشة العلماء لرأي ابن الشقاق:

يرى ابن الشقاق تجويز التّوكيل على الإنكار، لتبرئة الموكل مما يُدّعى به عليه، بخلاف التّوكيل على الإقرار عنه؛ لأنّه قد يكون وسيلة للإضرار به كرشوة الوكيل، فيدخل بذلك موكله فيما هو بريء منه، يقول ابن رحال⁽⁵⁸⁾: (وقد شاهدنا من ذلك من ارتشاء الوكلاء ما يعلمه الله)⁽⁵⁹⁾.

وكان القاضي ابن بشير⁽⁶⁰⁾ لا يُجوز أن يوكل على إثبات الإنكار خاصة إلا أن يوكله على الإقرار والإنكار⁽⁶¹⁾، وهو ما ذهب إليه ابن العطار⁽⁶²⁾ في وثائقه⁽⁶³⁾، قال المتيطي⁽⁶⁴⁾: (وهو المشهور المعمول به عند القضاة والحكام)⁽⁶⁵⁾.

المطلب الثاني: مسألة عتق أم الولد إذا فقد سيدها

أفتى ابن الشقاق في رجل غاب على أم ولده⁽⁶⁶⁾ أزيد من ثلاثة أعوام، وقامت بعدم النفقة عند القاضي، وذكرت أنها بحال ضيعة ليس لها شيء تنفقه على نفسها، وأثبتت ذلك كله عنه، بأنها لا تعتق عليه، وتبقى رقاً حتى يرجع سيدها، أو يثبت موته، أو ينقضي تعميره⁽⁶⁷⁾.

مناقشة العلماء لرأي ابن الشقاق:

وبفتيا ابن الشقاق قال ابن العطار، وابن القطان⁽⁶⁸⁾.

وذكر ابن الشقاق أن المسألة فيها رواية لعلي بن زياد⁽⁶⁹⁾ بأنها تُعتق، وأخذ بها ابن سهل⁽⁷⁰⁾. وحكى ابن سهل⁽⁷¹⁾ أن ابن الشقاق لم يأخذ في جوابه برواية أشهب⁽⁷²⁾، ونصها: (إذا عجز الرجل عن نفقة أمهات أولاده استحسناً أنها بمنزلة أزواجه إذا لم يقيم بأمرهن، ولم يكن شيء مثله يستعمل فيه مثلهن ما يكفيهن، ورأيث أن يضرب له أجر الشهر ونحوه، فإن وجد لهن ما وصفت لك من أدنى ما يكفي ويعيش وإلا عتقن عليه، فيكسبن على أنفسهن فيما أحل الله من نكاح الأيامي، وما يشبه ذلك من أسباب الرزق؛ لأنهن إذا ثركن بلا إنفاق عليهن مثنى جوعاً)⁽⁷³⁾.

ويرى المتيطي وابن سهل أن قول ابن الشقاق يجري على أصول ابن القاسم⁽⁷⁴⁾، قال ابن سهل في أحكامه: (هذا الذي أراه على أصول ابن القاسم)⁽⁷⁵⁾.

وأما ابن عتاب⁽⁷⁶⁾ فأفتى بتعجيل عتقها، وأنها تلحق بحرائر المسلمين بعد التلوم بمقدار شهر، وبعد أن يثبت مغيبه، وقال: إنها رواية عن أشهب، وهو قول القرشي التيمي⁽⁷⁷⁾. وصوب هذا القول ابن سهل في أحكامه، فقال: (والصواب عندي ما أفتى به ابن عتاب والتيمي من تعجيل عتقها عليها)⁽⁷⁸⁾، وبهذا القول جرت الوثائق عند الموتقين، وبه الحكم عندهم⁽⁷⁹⁾.

المطلب الثالث: مسألة رجوع الناشز فيما استندت على نفسها

ذهب ابن الشقاق إلى أن المرأة الناشز⁽⁸⁰⁾ لا نفقة لها مدة نشوزها، ولا رجوع لها فيما استندت على نفسها؛ قياساً على مذهب ابن القاسم في المدونة في التي تغلب زوجها فتخرج من منزله في عدتها من الطلاق البائن، وتسكن غيره، أن لا كراء لها⁽⁸¹⁾.

مناقشة العلماء لرأي ابن الشقاق:

ما ذهب إليه ابن الشقاق في إسقاط النفقة عن المرأة الناشز وعدم رجوعها على زوجها فيما استندت به على نفسها مخرج على قول ابن القاسم في سكنى المرأة المطلقة طلاقاً بائناً في غير مسكن زوجها بأن لا كراء لها، ويرى ابن رشد الجد⁽⁸²⁾ أن تخريج ابن الشقاق غير صحيح، فقال: (وليس ذلك بصحيح؛ لأن ابن القاسم قد فرق بين المسألتين في كتاب ابن الموز⁽⁸³⁾، فأوجب للناسز النفقة بخلاف مسألة العدة، والفرق بينهما بين؛ لأن السكنى إنما تتعين لها في المسكن الذي طلقها فيه لا في ذمته، فليس لها أن توجب في ذمته ما لم يجب لها فيها)⁽⁸⁴⁾.

وفرّق أبو عمران⁽⁸⁵⁾ وغيره كذلك بين المسألتين، قال عياض: (وقال أبو عمران: ليست المسألة مثلها؛ لأن البقاء في المنزل للمعتدة حق لله، وبقاؤها مع الزوج حق له. وقال نحوه أبو بكر بن عبد الرحمن⁽⁸⁶⁾، وخالفه في التعليل؛ قال: لأن السكنى حق لها، وليست المسألة كما قال أبو عمران مثل مسألة

الناشر؛ لأنَّ الحقَّ في السَّكنى إنَّما هي إذا سكنت، وهذه لم تسكن الموضع الذي يلزمها الزَّوج سكناه، ويلزمه إسكانها إياه، ففيم تأخذ الكراء لما لم تسكنه؟⁽⁸⁷⁾.

المطلب الرابع: مسألة تصرّف الزوجة في مالها بالقرض

ذهب ابن الشَّقَّاق إلى أنَّ الزَّوجة التي تُقرض أكثر من ثلث مالها، أنَّ لزوجها ردُّ فعلها؛ لأنَّه من المعروف؛ كالكفالة، والهبة، ولا فرق بينهم⁽⁸⁸⁾.

مناقشة العلماء لرأي ابن الشَّقَّاق:

ما ذهب إليه ابن الشَّقَّاق موافق لما في المدونة، قال الشَّيخ خليل⁽⁸⁹⁾: (ومنع في المدونة كفالتها؛ أي في أكثر من الثلث، واحتجَّ به مَنْ مَنَعَ قَرْضِهَا)⁽⁹⁰⁾.

وخالف في ذلك صاحبه ابن دَحَّون فرأى أنَّ لها أن تُقرض كالبيع؛ لأنها تقتضيه، وليس للزَّوج ردُّ سلفها، فقال: والفرق أنها في الكفالة مطلوبة، وفي القرض طالبة⁽⁹¹⁾.

المطلب الخامس: مسألة أفعال المُوَلَّى عليه بعد بلوغه

ذهب ابن الشَّقَّاق إلى أنَّ من أوصى على ابنه، وشَرَطَ أنَّه إذا بَلَغَ عشرين سنة فهو مُطْلَقٌ؛ فمات الموصي، وبلغ الموصى عليه هذه المدَّة، ثمَّ تصرَّف بعد ذلك في بيع وغيره، وهو مجهول الحال، لم يظهر منه سَفَه، ولا خُبْر منه رُشد: أنَّ أفعاله غير جائزة إلَّا بعد ترشيده⁽⁹²⁾، فلا يجوز له بيع ولا غيره إلَّا بعد رُشد؛ لأنَّه مُوَلَّى عليه⁽⁹³⁾.

مناقشة العلماء لرأي ابن الشَّقَّاق:

ما ذهب إليه ابن الشَّقَّاق قاله ابن أيمن⁽⁹⁴⁾، وبه أجاب ابن دَحَّون⁽⁹⁵⁾.

وذهب ابن المكوي - شيخ ابن الشَّقَّاق وابن دَحَّون - إلى أنَّه منطلق بذلك الشرط، جائز الفعل. وبه قال القاضي أبو المطرّف بن بشير، واختاره ابن القطّان، وصوّبه ابن سهل، وقال ابن عثاب: وبه العمل⁽⁹⁶⁾.

المطلب السادس: مسألة شهادة الشهود بالمفاوضة فقط

ذهب ابن الشَّقَّاق إلى أنَّ الشَّهود إذا شهدوا بالمفاوضة فقط⁽⁹⁷⁾ أنَّ هذه شهادة ناقصة، لا يجب بها قضاء بشركة بينهما؛ إذ لم يفسِّروا معرفتهم بها، كانت بإشهاد من المتفاوضين، أو بإقرار عندهم بذلك⁽⁹⁸⁾. فلا تكون الشَّهادة تامة حتَّى يقول الشَّهود: أقرَّ عندنا بالمفاوضة، وأشهدنا بها⁽⁹⁹⁾.

مناقشة العلماء لرأي ابن الشَّقَّاق:

ما ذهب إليه ابن الشَّقَّاق قال به ابن دَحَّون، وابن العطار، وابن القطّان، وبهذا القول نفذ الحُكم بقرطبة⁽¹⁰⁰⁾.

وذكر ابن عَظَّوم⁽¹⁰¹⁾ في أجوبته أنَّ الجَمَّ الغفير من الأندلسيين يفتون بالبطلان⁽¹⁰²⁾.

ونقل ابن عثاب أنَّ ابن المكوي أفتى في مثل هذا: أنَّ الشَّهادة تامة معمول بها، قال: ونحوه في أحكام ابن زياد، وإليه ذهب ابن سهل⁽¹⁰³⁾.

وصحَّه بهرام⁽¹⁰⁴⁾ في شرحه الوسط على مختصر خليل⁽¹⁰⁵⁾. وقال الشَّيخ خليل في التوضيح: (هو الأظهر إذا كان الشَّهود عالمين بما يشهدون به)⁽¹⁰⁶⁾.

المطلب السابع: مسألة نفقة البائن إذا أقرت بموت ما في بطنها ومسألة انقضاء عدتها

ذهب ابن الشقاق إلى سقوط النفقة عن المرأة الحامل إذا طلقها زوجها طلاقاً بائناً⁽¹⁰⁷⁾، وأدعت أنها حامل منه، وأقرت بموت ما في بطنها قبل وضعه، إذا كانت النفقة بسبب الجنين؛ لأن النفقة إنما كانت للحمل فإذا مات الولد لم يبق لها نفقة، وزاد فقال: وانقضاء عدتها منه بالوضع⁽¹⁰⁸⁾.

مناقشة العلماء لرأي ابن الشقاق:

قال الدسوقي⁽¹⁰⁹⁾ معللاً هذا القول بأن بطنها صار قبراً له⁽¹¹⁰⁾.
وبسقوط النفقة أفتى الفقيه ابن دحون، والقاضي عبد الرحمن بن عيسى⁽¹¹¹⁾ ⁽¹¹²⁾.
ونقل الدسوقي أنه قول ابن سلمون⁽¹¹³⁾، واختيار البرزلي⁽¹¹⁴⁾، والبدر القرافي⁽¹¹⁵⁾، واعتماد علي الأجهوري⁽¹¹⁶⁾ والبناني⁽¹¹⁷⁾، وأن شيخه العدوي صوّبه⁽¹¹⁸⁾.
وقيل تستمر النفقة إلى وضعه ميتاً⁽¹¹⁹⁾، وذكر الدسوقي أن جمعاً من الفقهاء قال بالنفقة، إلا أنه قول غير معتمد في المذهب، فقال: (وإن حكم به بعض القضاة كابن الحرّاز⁽¹²⁰⁾ -أي بالنفقة- وأفتى به جمع كثير من الفقهاء إلا أنه غير معتمد)⁽¹²¹⁾.

وقال العدوي: (الذي عليه المحققون ما قاله ابن الشقاق وابن دحون، فالمعتمد: لا نفقة لها من يوم موت الجنين، وإن كانت لا تجل إلا بخروجه)⁽¹²²⁾.
وأما قول ابن الشقاق إن انقضاء عدتها منه بالوضع فهو موافق لما ذكره المشدالي⁽¹²³⁾ في حاشيته على المدونة، حيث قال: ((ولو مات في بطنها لم تنقض عدتها إلا بوضعه، وهو ظاهر القرآن الكريم، وصريح في نوازل بعضهم)⁽¹²⁴⁾.

المطلب الثامن: مسألة اشتراط إسقاط الكراء في عقد البيع

ذهب ابن الشقاق فيمن أكرى داراً بعشرة دنائير لأيام أو لشهرين، ثم ابتاعها بعشرين ديناراً على أن الكراء عنه محطوط إلى أن ذلك لا يجوز⁽¹²⁵⁾.

مناقشة العلماء لرأي ابن الشقاق:

ما ذهب إليه ابن الشقاق هو قول ابن دحون فيما إذا كان الكراء مشترطاً إسقاطه في العقد، أما إن وضعه البائع عنه بعد عقد البيع فجائز⁽¹²⁶⁾.
وأجازه ابن جرج⁽¹²⁷⁾. قال عبد الله الشارقي⁽¹²⁸⁾: وهو خطأ؛ يريد لأنه ابتاع الدار والكراء الذي عليه بالعشرين ديناراً التي دفع، وذلك ذهب وعرض بذهب، وهو بين الفساد⁽¹²⁹⁾.
قال ابن سهل: (وجواب هؤلاء -أي ابن الشقاق، وابن دحون، والشارقي- يدل على أن الكراء لا يفسخه الشراء)⁽¹³⁰⁾.

المطلب التاسع: مسألة اشتراط البائع على المبتاع

ذهب ابن الشقاق أن من ابتاع أسطوان⁽¹³¹⁾ دار، وشرط عليه البائع أن لا يجعل في هذا الأسطوان طاحونة، ثم أراد المبتاع أن يجعل ذلك، ومنعه البائع لأجل الشرط إلى أن البيع والشرط صحيحان، ويقضى على المبتاع بقلع الطاحونة إن كان عملها⁽¹³²⁾.

مناقشة العلماء لرأي ابن الشقاق:

ويقول ابن الشقاق قال أبو مطرف ابن جرج.
وقال ابن دحون وأبو علي المسيلي⁽¹³³⁾: البيع جائز، والشرط باطل، وزاد المسيلي: ويُمنع المبتاع من الضرر، أي من الضرر بالبائع.

وقال ابن عتّاب: البيع المقارن للشرط على أربعة أقسام، فقسم يصح فيه البيع ويبطل الشرط، وقسم يصحّان فيه، وقسم يبطلان فيه، وقسم يُكره فيه الشرط، فإن وقع خيرٍ مشروطه، فإن أسقطه تمّ البيع وإلا فسخ، فإن فات المبيع مضى بالأقلّ من القيمة أو الثمن، ويسقط الشرط، ومسألة الطاحونة من هذا القسم⁽¹³⁴⁾.

المطلب العاشر: مسألة المقاسمة على الصّغير بعد البلوغ

قال ابن الشّقاق فيمن مات وترك ابناً كبيراً، وآخر صغيراً ولم يوص عليه، فقدّم القاضي من يقاسم على الصّغير، وضمّن الوكيل القسمة لا غير، فقام الصّغير بعد بلوغه يريد فسخ القسمة، إلى أنّه إذا قدّم عليه من يقاسم عنه قبل البلوغ فالقسمة ماضية، وهو بذلك داخل في ولاية القاضي، ولا يخرج منها إلا بعد إطلاقه عنها. وإذا كان بعد البلوغ فلا تلزمه قسمة ولا غيرها؛ لأنّ والده لو أوصى به إلى رجل بعد بلوغه لم يلزمه ذلك، إلا أن يكون جدّد سفهه في حياته؛ لأنّ أمره على الرّشد عند جُلّ أصحاب مالك حتّى يثبت خلافه، وليس للقاضي أن يُقدّم من يقاسم عنه، ولا يدخل بما فعله من المقاسمة في ولايته؛ إذا كان يجب عليه إحضاره وتوقيفه على ما يطلبه أخوه، والكشف عن حاله كلّها⁽¹³⁵⁾.

مناقشة العلماء لرأي ابن الشّقاق:

قال ابن المكي: لا تلزمه الولاية بتوكيل القاضي من يقاسم عنه خاصّة، صغيراً كان أو كبيراً، وأمّا القسمة ف جائزة عليه إن كانت في حال صغره، وإن كانت في حال بلوغه وثبت عند القاضي أنّه ممّن يجب أن يولي عليه فلا اعتراض عليه فيها، وإن لم يتعرف القاضي هذا، إلا أنّه حين رفع إليه من يريد القسمة أجابه إلى ذلك ولم يكشف عن حالته؛ فلا تلزمه القسمة، ويجب فسخها، ثمّ يقاسم شريكه إن كان رشيداً، وإن كان سفيهاً قدّم القاضي من ينظر عليه ويقاسم عنه.

وقال ابن دحون: أمّا القسمة فلا اعتراض لأحد في فسخها، وأمّا تقديمه للمقاسمة عليه، فإن كان تقديمه ذلك بعد بلوغ الصّغير، فلا يخرج من ولاية القاضي إلا بإطلاقه؛ لأنّ تقديمه للمقاسمة عليه بعد بلوغه يدلّ على أنّه قد ثبت عنده أنّه ممّن يوليّ عليه. وأمّا قبل بلوغه فلا تلزمه بذلك ولاية بعد البلوغ إن شاء الله.

وقال ابن عتّاب: لا يلزمه التّقديم إلا في ذلك الوجه خاصّة، وحاله في غيره كحال من لم يُقدّم عليه⁽¹³⁶⁾.

خاتمة:

بعد هذه الوقفات مع حياة ابن الشّقاق القرطبي وأرائه الفقهية يمكن الخلوص إلى النتائج الآتية:
أولاً- إن احتفاء المصادر الفقهية المالكية بنقل آراء ابن الشّقاق واجتهاداته، والتعقيب والاستدراك عليها يدل على مكانته العلمية، وأهمية اجتهاداته الفقهية.

ثانياً- كان لابن الشّقاق اختيارات فقهية خاصّة خالف فيها مشهور المذهب، والمعمول به عند القضاة والحكّام، وهذا يدل على علو رتبته في الاجتهاد بين فقهاء الأندلس.

ثالثاً- كان مدار فقه ابن الشّقاق واجتهاداته على المدونة؛ تفسيراً لمعانيها، وتخريجاً على أقوالها، وجرياً في الاجتهاد على أصول أئمة المذهب كابن القاسم.

يوصي البحث بجمع وتوثيق فقه أعلام المالكية ممن لم يحض فقهه بالجمع والتوثيق والتحقيق؛ كابن دحون، وابن القطان، وغيرهما؛ لمعرفة مداركهم الاجتهادية، ومناهجهم في الفتيا، وصولاً لتقييم جهود المدرسة المالكية الأندلسية في الاجتهاد، وبيان أثرها في المذهب المالكي خصوصاً، وعموم الفقه الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم بن عبد الرافع التونسي (ت: 733هـ)، معين الحكام على القضايا والأحكام: تحقيق: محمد بن قاسم بن عياد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط2، 2011م.
2. إبراهيم بن فرحون اليعمري (ت: 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمد بن أبي النور، دار التراث، القاهرة، ط2، 1426هـ/2005م.
3. أحمد بابا التتبتكي (ت: 1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، ليبيا، ط2، 2000م.
4. أحمد بن علي القلقشندي (ت: 821هـ)، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1400هـ/1980م.
5. أحمد بن يحيى الضبي (ت: 599هـ)، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م.
6. أحمد بن يحيى الونشريسي (ت: 914هـ)، كتاب الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، نشر وتعليق: محمد الأمين بلغيث، مطبعة لافوميك.
7. أحمد بن يحيى الونشريسي (ت: 914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1401هـ/1981م.
8. جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، نظم العقيان في أعيان الأعيان، تحقيق: فيليب حتى، المكتبة العلمية، بيروت.
9. خلف بن بشكوال (ت: 947هـ)، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، ط2، 1374هـ/1955م.
10. الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
11. خليل بن إسحاق الجندي (ت: 776هـ)، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق: أحمد نجيب، دار نجيبويه، القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م.
12. الطيب بن عبد الله بامخرمة (ت: 947هـ)، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، تحقيق: بوجمعة مكري وخالد زواري، دار المنهاج، جدة، ط1، 1428هـ/2008م.
13. أبو طالب المرواني (ت: 516هـ)، قطعة من كتاب عيون الإمامة ونواظر السياسة، تحقيق: بشار عواد معروف وصلاح محمد جرار، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2010م.
14. عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت: 1099هـ)، شرح الزرقاني على مختصر خليل ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، ضبط وتصحيح: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م.
15. عبد الحي بن أحمد ابن العماد (ت: 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، ط1، 1406هـ/1986م.
16. عبد الرحمن ابن خلدون (ت: 808هـ)، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ/1988م.
17. عبد الرحمن علي الحجي، التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي إلى سقوط غرناطة، دار القلم، دمشق وبيروت، ط2، 1402هـ/1981م.
18. عبد الرحمن بن قاسم الشعبي (ت: 497هـ)، الأحكام، تحقيق: الصادق الحلوي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1992م.
19. عبد الله بن سلمون الكناني (ت: 741هـ)، العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، دار الأفاق العربي، القاهرة، ط1، 2011م.
20. عبد القادر قلاتي، الدولة الإسلامية في الأندلس من الميلاد إلى السقوط، دار الأصاله ودار وحي القلم، الجزائر ودمشق، ط1، 1427هـ/2006م.

21. عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت: 562هـ)، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1382هـ/1962م.
22. عبد الله بن محمد بن الفرزي (ت: 403هـ)، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1408هـ/1988م.
23. عبد الوهاب بن علي البغدادي (ت: 422هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميش عبد الحق، مكة المكرمة، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز.
24. عثمان بن جني (ت: 392هـ)، المبهج في تفسير أسماء شعراء ديوان الحماسة، شرح وتعليق: مروان العطية، وشيخ الزايد، دار الهجرة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1408هـ/1988م.
25. عثمان بن المكي التوزري، توضيح الأحكام شرح تحفة الحكام، المطبعة التونسية، تونس، ط1، 1339هـ.
26. علي بن الحسن ابن عساكر (ت: 571هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/1995م.
27. علي بن عبد السلام التسولي (ت: 1258هـ)، البهجة في شرح التحفة، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م.
28. عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1993م.
29. عمر بن رضا كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1414هـ/1994م.
30. عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: محمد ابن تاوويت الطنجي وعبد القادر الصحراوي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، مطبعة فضالة، المغرب، ط2، 1403هـ/1983م.
31. عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ)، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، تحقيق: محمد الوثيق، وعبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1432هـ/2011م.
32. عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث.
33. عيسى ابن سهل الغرناطي (ت: 486هـ)، ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام، تحقيق: يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، 2002م.
34. أبو القاسم بن أحمد الزرلي (ت: 841هـ)، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002م.
35. أبو القاسم بن محمد بن عظم (ت بعد 1009هـ)، كتاب الأجوبة، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، 2006م.
36. محمد بن أحمد التميمي (ت: 333هـ)، طبقات علماء إفريقية وكتاب طبقات علماء تونس، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
37. محمد بن أحمد الحضيكي (ت: 1189هـ)، طبقات الحضيكي، تحقيق: أحمد بومزكو، ط1، 1427هـ/2006م.
38. محمد بن أحمد الدسوقي (ت: 1230هـ)، حاشية على الشرح الكبير للدردير، دار الفكر.
39. محمد بن أحمد الذهبي (ت: 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م.
40. محمد بن أحمد الذهبي (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ/1985م.
41. محمد أمين بن فضل الله المحبي (ت: 1111هـ)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت.
42. محمد بن أحمد ميارة (ت: 1072هـ)، الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام، دار المعرفة.
43. محمد بن رشد القرطبي (ت: 520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ/1988م.
44. محمد بن عبد الله ابن الأبار (ت: 658هـ)، در السمط في خبر السبط، تحقيق: عز الدين عمر موسى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م.
45. محمد بن عبد الله الخرشي (ت: 1101هـ)، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت.
46. محمد بن علي الداودي (ت: 945هـ)، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت.

47. محمد بن علي الشوكاني (ت: 1250هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت.
48. محمد بن فتوح الحميدي (ت: 488هـ)، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1966م.
49. محمد بن القاسم المشدالي (ت بعد: 888هـ)، تكملة حاشية الوانوعي على تهذيب المدونة للبرادعي، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن حجاز، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، الخروبة، الجزائر، 1422هـ/2001م.
50. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994م.
51. محمد بن محمد بن الجزري (ت: 833هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية.
52. محمد بن محمد الحطاب (ت: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م.
53. محمد مخلوف (ت: 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1424هـ/2003م.
54. محمد ابن هارون الكناني (ت: 750هـ)، مختصر النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام، دراسة وتحقيق: صحراوي حبيب خلواتي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1442هـ/2021م.
55. محمد بن يوسف الكافي، إحكام الأحكام شرح تحفة الحكام، دار الفكر، بيروت، ط1، 1411هـ/1991م، 117.
56. مولاي الحسين أليان، قرطبة والمذهب المالكي.
57. موسى بن عيسى المازوني (ت بعد: 833هـ)، المذهب الرائق في تدريب الناشئ من القضاة وأهل الوثائق، تحقيق: أحمد بن جمعان العمري، من أول الكتاب إلى نهاية كتاب الأحباس، رسالة دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1432هـ.
58. ابن هشام اللخمي (ت: 577هـ)، المدخل إلى تقويم اللسان، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م.
59. ياقوت بن عبد الله الحموي (ت: 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م.

الهوامش:

- (1) عبد الرحمن علي الحجي، التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي إلى سقوط غرناطة، دار القلم، دمشق وبيروت، ط2، 1402هـ/1981م، 298؛ عبد القادر قلاتي، الدولة الإسلامية في الأندلس من الميلاد إلى السقوط، دار الأصاله ودار وحي القلم، الجزائر ودمشق، ط1، 1427هـ/2006م، 79-101.
- (2) الفتنة البربرية: كانت بعد انقراض الدولة العامرية، حيث حاصر البرابرة قرطبة سنة 401هـ، فلما دخلوها نهبوا واستباحوها، ونصبوا سليمان بن الحكم حاكماً عليها، ولقبوه بالمستعين، ووافق هذه الفتنة انجلاء الناس عن مدنهم وقراهم. أبو طالب المرواني (ت: 516هـ)، قطعة من كتاب عيون الإمامة ونواظر السياسة، تحقيق: بشار عؤاد معروف وصالح محمد جرار، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2010م، 73؛ محمد بن عبد الله ابن الأبار (ت: 658هـ)، در السمط في خبر السبط، تحقيق: عز الدين عمر موسى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م، 13؛ عبد الرحمن ابن خلدون (ت: 808هـ)، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ/1988م، 6/295.
- (3) أبو طالب، عيون الإمامة، (م. س)، 72، 73.
- (4) مولاي الحسين أليان، قرطبة والمذهب المالكي، 110-114.
- (5) خلف بن بشكوال (ت: 578هـ)، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، ط2، 1374هـ/1955م، 258؛ أبو طالب، عيون الإمامة، (م. س)، 88؛ عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: محمد ابن تاووت الطنجي وعبد القادر الصحراوي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، مطبعة فضالة، المغرب، ط2، 1403هـ/1983م، 7/295؛ أحمد بن يحيى الضبي (ت: 599هـ)، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م، 345.
- (6) الطيب بن عبد الله بامخرمة (ت: 947هـ)، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، تحقيق: بوجمعة مكري وخالد زواري، دار المنهاج، جدة، ط1، 1428هـ/2008م، 3/366.
- (7) وممن عُرف بالشقاق: أبو جعفر محمد بن إسحاق بن مهران البغدادي، وأبو بكر محمد بن عبد الله الصوفي، وممن عُرف بابن الشقاق: وأبو عثمان سعيد بن عثمان بن منازل الإلبيري (ت: 345هـ)، أبو بكر محمد بن مروان بن عيسى القرطبي (ت: 345هـ).

- 432هـ). عبد الله بن محمد بن الفرضي (ت: 403هـ)، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1408هـ/1988م، 200/1؛ عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت: 562هـ)، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1382هـ/1962م، 123/8؛ ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 495.
- (8) يَتَمَوَّلِي: قال ابن جني: فلان يتمولى علينا، أي يروم أن يكون لنا مولى. والمؤلى: المعتق والخليف. الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، 365/8؛ عثمان بن جني (ت: 392هـ)، المبهج في تفسير أسماء شعراء ديوان الحماسة، شرح وتعليق: مروان العطية، وشيخ الزايد، دار الهجرة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1408هـ/1988م، 238.
- (9) أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 89.
- (10) عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 178/7.
- (11) أحمد بن علي الفلقشندي (ت: 821هـ)، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبنانيين، بيروت، ط2، 1400هـ/1980م، 255؛ عمر بن رضا كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1414هـ/1994م، 543/2.
- (12) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 259؛ أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 92؛ عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 295/7، 296؛ محمد بن أحمد الذهبي (ت: 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م، 418/9.
- (13) أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 92.
- (14) أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 88.
- (15) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، (م.س)، 115/2؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 458/8؛ عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 295/7؛ ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 259؛ محمد بن علي الداودي (ت: 945هـ)، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 235/1.
- (16) محمد بن محمد بن الجزري (ت: 833هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، 420/1.
- (17) ضبطه بشار عواد بـ: "النَّفْزِي". الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 545/8.
- (18) محمد بن فتوح الحميدي (ت: 488هـ)، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1966م، 254؛ الضبي، بغية الملتبس، (م.س)، 334، 345؛ عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 27-25/7، 295/7؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 458/8، 545/8؛ علي بن الحسن ابن عساكر (ت: 571هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/1995م، 366-364/32؛ الداودي، طبقات المفسرين، (م.س)، 235/1؛ ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 258.
- (19) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 258؛ عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 144-135/7؛ إبراهيم بن فرحون البعمري (ت: 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث، القاهرة، ط2، 1426هـ/2005م، 433/1، 435؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 458/8، 712/8؛ محمد مخلوف (ت: 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1424هـ/2003م، 168/1.
- (20) الحميدي، جذوة المقتبس، (م.س)، 132؛ عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 134-123/7؛ ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 28؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 25/9؛ محمد بن أحمد الذهبي (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ/1985م، 206/17، 207؛ مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 152/1.
- (21) أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 88.
- (22) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 258.
- (23) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 52، 53.
- (24) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 166؛ ياقوت بن عبد الله الحموي (ت: 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م، 424/5.

- (25) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 509؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 52/10.
- (26) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 512؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 114/10.
- (27) عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 135/8، 136؛ ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 64، 65؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 117/10؛ ابن فرحون، الديباج المذهب، (م.س)، 181/1، 182.
- (28) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 575، 576؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 170/10.
- (29) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 155-157؛ الضبي، بغية الملتمس، (م.س)، 345؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 275/10؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، (م.س)، 336/18، 337.
- (30) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 68، 69؛ الضبي، بغية الملتمس، (م.س)، 167؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 403/10؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، (م.س)، 563/18؛ مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 179/1.
- (31) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 534، 535؛ أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 88؛ الضبي، بغية الملتمس، (م.س)، 123؛ مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 179/1.
- (32) تتكوّن من مجموعة مشاورين يُعيّنه الإمام إلى جانب القاضي؛ ليستشيرهم في صغاب المسائل ومشكلاتها، ويُختارون من جَلّة العلماء وعلية الفقهاء. عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1993م، 105.
- (33) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 259؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 418/9.
- (34) ذكرها ابن خلدون ضمن الخطط الشرعية المندرجة تحت الخلافة، وأنّ للخليفة تصفّح أهل العلم، وردّ الفتيا إلى من هو أهلّ لها، وإعانتة على ذلك، ومنع من ليس أهلّ لها. تاريخ ابن خلدون، (م.س)، 274/1.
- (35) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 259؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 418/9.
- (36) الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 418/9.
- (37) ابن فرحون، الديباج المذهب، (م.س)، 437/1.
- (38) قال ابن سهل: ((خطة القضاء في أعظم الخطط قدرًا، وأجلّها نظرًا، لاسيما إذا جُمعت إليه الصلّة، وعلى القاضي مدار الأحكام، وإليه النظر في جميع وجوه القضاء)). عيسى ابن سهل الغرناطي (ت: 486هـ)، ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام، تحقيق: يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، 2002م، 28.
- (39) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 259؛ أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 89.
- (40) قال ابن سهل: ((سُمّي صاحب رَدِّ بما رُدَّ إليه من الأحكام.. وإنّما كان يحكم صاحب الرَدِّ فيما استترابه الفُضاة ورُدُّوه عن أنفسهم، هكذا سمعتُ من بعض من أدركته)). ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م.س)، 28.
- (41) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 259؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 418/9؛ أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 89؛ عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 296/7.
- (42) ذكرها الونشريسي من الخطط الشرعية، وقال إنها على قسمين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ. فالأول من جُعِل له الاجتهاد في الأمور، والثاني فهو الذي يُنفذ ما دبره الإمام. أحمد بن يحيى الونشريسي (ت: 914هـ)، كتاب الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، نشر وتعليق: محمّد الأمين بلغيث، مطبعة لافوميك، 23.
- (43) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 259؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 418/9.
- (44) بامخرمة، قلادة النحر، (م.س)، 366/3؛ عبد الحي بن أحمد ابن العماد (ت: 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، ط1، 1406هـ/1986م، 125/5.
- (45) عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 296/7؛ الداودي، طبقات المفسرين، (م.س)، 236/1.
- (46) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 259؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 418/9.
- (47) ابن دحّون: هو أبو محمّد عبد الله بن يحيى بن دحّون، أحد الشُّيوخ جَلّة المفتين بقرطبة، كان حافظاً لحكايات شيوخ الأندلس، وأعلم أهل زمانه بالوثائق، وتوفّي سنة 431هـ. عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 296/7؛ ابن فرحون، الديباج المذهب، (م.س)، 438/1.
- (48) أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 88؛ ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 260.
- (49) عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 295/7.

- (50) أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 90، 91.
- (51) أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 88.
- (52) الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 418/9.
- (53) عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 295/7.
- (54) أبو طالب، عيون الإمامة، (م.س)، 88.
- (55) ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 259.
- (56) مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 168/1.
- (57) أحمد بن يحيى الوئريسي (ت: 914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1401هـ/1981م، 322/10.
- (58) ابن رحال: هو أبو علي الحسن بن رحال المعداني، العلامة الفقيه الكبير، برع في الفقه، وتولى قضاء الجماعة، تفقه عن جماعة، منهم الحسن بن مسعود اليوسي، وعبد السلام القادري الفاسي، وغيرهما، وعنه التادلي، وابن عبد الصّادق وجماعة، له شرح حافل على مختصر خليل من النّكاح، وحاشية على شرح مِيارَة على النّحفة، وتوفي سنة 1140هـ. محمد بن أحمد الحضيكي (ت: 1189هـ)، طبقات الحضيكي، تحقيق: أحمد بومزكو، مطبعة النجّاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1427هـ/2006م، 212/1؛ مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 482/1، 483.
- (59) علي بن عبد السلام التسولي (ت: 1258هـ)، البهجة في شرح النّحفة، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م، 331/1.
- (60) القاضي ابن بشير: هو أبو المطرّف عبد الرّحمن بن أحمد بن بشير، ويُعرّف بابن الحصار، كان من أجلّ علماء وقته علماً، وعقلاً، وفقهاً، ولي الشّورى والقضاء، وتوفي سنة 422هـ. ابن فرحون، الديباج المذهب، (م.س)، 475/1؛ مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 167/1. وفي الصلة والمدارك: بشر بدل بشير. عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 10/8، 11؛ ابن بَشْكُوَال، الصلة، (م.س)، 313.
- (61) الوئريسي، المعيار المعرب، (م.س)، 322/10.
- (62) ابن العطار: هو أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن العطار القرطبي، الفقيه المشاور، العارف بالشروط، له كتاب في علم الشروط، وتوفي سنة 399هـ. عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 148/7-158؛ ابن فرحون، الديباج المذهب، (م.س)، 231/2.
- (63) محمد بن أحمد ابن العطار (ت: 399هـ)، كتاب الوثائق والسجلات، تحقيق: ب. شالمينا، ف. كورنيطي، مجمع الموثقين المجريطي، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1983م، 500.
- (64) المتيطي: هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن إبراهيم المتيطي، العارف بالشروط وتحرير النوازل، ولي القضاء، وألف كتاباً في الوثائق سمّاه النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام، وتوفي سنة 570هـ. التنيكتي، أحمد بابا التنيكتي (ت: 1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، ليبيا، ط2، 2000م، 314؛ مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 234/1.
- (65) مختصر المتيطية. محمد ابن هارون الكناني (ت: 750هـ)، مختصر النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام، دراسة وتحقيق: صحراوي حبيب خلواتي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1442هـ/2021م، 1733/3؛ التّسولي، البهجة في شرح النّحفة، (م.س)، 331/1.
- (66) أمّ الولد: قال ابن عرفة: ((هي الخُرُّ حملها من وطء مالكها عليه جبراً)). وقال الرّصّاع: ((معناه: أمّ الولد هي الموصوفة بحرية حملها من وطء مالكها حالة كَوْن الحرّية مجبوراً عليها مالكها)). الرّصّاع، شرح حدود ابن عرفة، 526، 527.
- (67) قال القاضي عبد الوهاب: ((واختلف قول مالك وأصحابه في مدة التّعيم، والظّاهر أنّه سبعون، وقيل: ثمانون، وقيل: تسعون، وقيل: مائة، والصّحيح سبعون سنة)). عبد الوهاب بن علي البغدادي (ت: 422هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميش عبد الحق، مكة المكرمة، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، 823/2. وقال الشعبي: ((واختار القضاة عندنا الثمانين)). عبد الرحمن بن قاسم الشعبي (ت: 497هـ)، الأحكام، تحقيق: الصادق الحلوي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1992م، 437.
- (68) ابن العطار، كتاب الوثائق والسجلات، (م.س)، 538؛ ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م.س)، 173.

- (69) علي بن زياد: هو أبو الحسن علي بن زياد التونسي، كان ثقةً، بارعاً في الفقه، روى عن مالك الموطأ، له كتاب في البيع، وتوفي سنة 183هـ. محمد بن أحمد التميمي (ت: 333هـ)، طبقات علماء إفريقية وكتاب طبقات علماء تونس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 251-253؛ عياض، ترتيب المدارك، (م. س)، 80/3-83.
- (70) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م. س)، 173؛ ابن هارون، مختصر المتطية، (م. س)، 809/1؛ إبراهيم بن عبد الرافع التونسي (ت: 733هـ)، معين الحكام على القضايا والأحكام: تحقيق: محمد بن قاسم بن عياد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط2، 2011م، 367/1.
- (71) ابن سهل: هو أبو الأصبع عيسى بن سهل الأسدي القرطبي، كان يحفظ المدونة والمستخرجة، ولي الشورى والقضاء، ألف كتاب الإعلام بنوازل الأحكام، وتوفي سنة 486هـ. ابن فرحون، الديباج المذهب، (م. س)، 71/2، 72؛ مخلوف، شجرة النور، (م. س)، 180/1.
- (72) أشهب: هو أبو عمر أشهب بن عبد العزيز القيسي، انتهت إليه رئاسة الفقه بمصر بعد موت ابن القاسم، من كتبه: اختلاف في القسامة، وتوفي سنة 204هـ. عياض، ترتيب المدارك، (م. س)، 269-262/3؛ ابن فرحون، الديباج المذهب، (م. س)، 307/1، 308.
- (73) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م. س)، 173.
- (74) ابن هارون، مختصر المتطية، (م. س)، 809/1.
- (75) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م. س)، 173؛ بو القاسم بن أحمد البرزلي (ت: 841هـ)، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002م، 198/5؛ الونشريسي، المعيار المعرب، (م. س)، 216/9.
- (76) ابن عتاب: هو أبو عبد الله محمد بن عتاب القرطبي، شيخ المفتين بها، وأحد الفقهاء بالأندلس، كان بصيراً بالأحكام والعقود، وتوفي سنة 462هـ. عياض، ترتيب المدارك، (م. س)، 134-131/8؛ ابن فرحون، الديباج المذهب، (م. س)، 241/2، 242.
- (77) القرشي التميمي: هو أبو بكر عبيد الله بن أحمد القرشي التميمي القرطبي، نزيل إشبيلية، وأحد المفتين بها، له تأليف في أوقات الصلوات على مذاهب العلماء، وتوفي سنة 444هـ. ابن بشكوال، الصلة، (م. س)، 291؛ عياض، ترتيب المدارك، (م. س)، 45/8.
- (78) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م. س)، 173.
- (79) ابن هارون، مختصر المتطية، (م. س)، 809/2؛ ابن عبد الرافع، معين الحكام، (م. س)، 367/1؛ الونشريسي، المعيار المعرب، (م. س)، 217-215/9؛ محمد بن محمد الحطاب (ت: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ-1992م، 200/4.
- (80) المرأة الناشز هي التي تتعالى على زوجها، وتُضربُ به، وتعصيه. والنشوز كما يقع من الزوجة يقع من الزوج. عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث، 29/2.
- (81) محمد ابن رشد القرطبي (ت: 520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ-1988م، 216/6.
- (82) ابن رشد الجد: هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، زعيم فقهاء وقته بأقطار الأندلس والمغرب، المعترف له بصحة النظر، وجودة التأليف، ودقة الفقه، ولي قضاء الجماعة، له البيان والتحصيل وغيره، توفي سنة 520هـ. ابن فرحون، الديباج المذهب، (م. س)، 250-248/2؛ مخلوف، شجرة النور، (م. س)، 190/1.
- (83) ابن المؤاز: هو محمد بن إبراهيم الإسكندري، المعروف بابن المؤاز، كان راسخاً في الفقه والفتيا، وله كتابه المشهور بالموازية، توفي سنة 269هـ. عياض، ترتيب المدارك، (م. س)، 169-167/4؛ ابن فرحون، الديباج المذهب، (م. س)، 167، 166/2.
- (84) ابن رشد، البيان والتحصيل، (م. س)، 216/6؛ البرزلي، جامع مسائل الأحكام، (م. س)، 391/2، 392.
- (85) أبو عمران: هو أبو عمران موسى بن عيسى بن أبي حاج الغفجومي الفاسي، تفقه بالقيروان عند أبي الحسن القابسي، ورحل إلى قرطبة والمشرق، ثم رجع إلى القيروان فاستوطنها، طارت فتاويه في المشرق والمغرب، واعتنى الناس بقوله، وتوفي بالقيروان سنة 430هـ. عياض، ترتيب المدارك، (م. س)، 252-243/7؛ مخلوف، شجرة النور، (م. س)، 158/1.

- (86) أبو بكر بن عبد الرحمن: هو أبو بكر أحمد ابن عبد الرحمن بن عبد الله الخولاني القيرواني، شيخ فقهاها في وقته مع صاحبه أبي عمران الفاسي، كان فقيهاً حافظاً، تفقه بآب أبي زيد، وأبي الحسن القابسي وغيرهما، وعنه أخذ ابن محرز، والسيوري وغيرهما، توفي سنة 432هـ. ابن فرحون الديباج، (م.س)، 177/1، 178؛ شجرة النور: مخلوف، (م.س)، 159/1-160.
- (87) عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ)، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، تحقيق: محمد الوثيق، وعبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1432هـ/2011م، 763/2.
- (88) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م.س)، 353؛ خليل بن إسحاق الجندي (ت: 776هـ)، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق: أحمد نجيب، دار نجيبويه، القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م، 258/6.
- (89) خليل: هو أبو المؤدة خليل بن إسحاق الجندي، الإمام العلامة، حامل لواء المذهب بزمانه بمصر، تفقه بالمنوفي، وابن الحاج، وعنه بهرام والأفقيسي، له مختصر في الفقه، وشرح على جامع الأمهات لابن الحاجب، توفي سنة 776هـ. ابن فرحون، الديباج المذهب، (م.س)، 357/1، 358؛ التنبكيتي، نيل الابتهاج، (م.س)، 168-172؛ مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 321/1، 322.
- (90) خليل، التوضيح، (م.س)، 258/6.
- (91) ابن هارون، مختصر المتبعية، (م.س)، 343/1؛ خليل، التوضيح، (م.س)، 258/6؛ البرزلي، جامع مسائل الأحكام، (م.س)، الفتاوى، 523/4.
- (92) الترشيد: شهادة القاضي للمحجور بأنه حافظ لماله، حسن النظر، صالح الحال. وينبغي على ذلك إطلاقه من ثقاف الحجر، إن كان عليه حجر، ومضي أفعاله وتصرفاته في المستقبل. محمد بن أحمد ميارة (ت: 1072هـ)، الإتيان والإحكام في شرح تحفة الحكام، دار المعرفة، 210/2.
- (93) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م.س)، 115، 116؛ الشعبي، الأحكام، (م.س)، 180.
- (94) ابن أيمن: هو أبو عبد الله محمد بن عبد الملك بن أيمن القرطبي، كان فقيهاً عالماً، حافظاً للمسائل والأقضية، نبيلاً في الرأي، مشاوراً في الأحكام، له مصنف في السنن احتوى على صحيح الحديث وغريبه، وتوفي سنة 330هـ. ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، (م.س)، 52/2، 53؛ الحميدي، جذوة المقتبس، (م.س)، 67، 68.
- (95) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م.س)، 115؛ الشعبي، الأحكام، (م.س)، 180.
- (96) الشعبي، الأحكام، (م.س)، 180؛ الونشريسي، المعيار المعرب، (م.س)، 427/9؛ ابن هارون، مختصر المتبعية، (م.س)، 1839/3؛ عبد الله بن سلمون الكناني (ت: 741هـ)، العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، دار الأفاق العربي، القاهرة، ط1، 2011م، 523؛ البرزلي، جامع لمسائل الأحكام، (م.س)، 558/4.
- (97) شركة مفاوضة هي أن يُطلق كل واحد من الشريكين التصرف لصاحبه في المال الذي أخرجاه، وتكون يد كل واحد منهما كيد صاحبه، فما فعله أحدهما يكون لازماً لصاحبه إذا كان عانداً على شركتهما بمصلحة. عثمان بن المكي التوزري، توضيح الأحكام شرح تحفة الحكام، المطبعة التونسية، تونس، ط1، 1339هـ، 186/3.
- (98) وهو كذلك قول ابن دحون وابن القطان. ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م.س)، 376؛ البرزلي، جامع لمسائل الأحكام، (م.س)، 438/3.
- (99) بهرام، تحرير المختصر، 249/4؛ البرزلي، جامع لمسائل الأحكام، (م.س)، 438/3.
- (100) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م.س)، 376؛ خليل، التوضيح، (م.س)، 358/6؛ بهرام، تحرير المختصر، 249/4؛ اللبناني، الفتح الرباني، 89/6.
- (101) ابن عظم: هو بلقاسم بن محمد مرزوق عظم القيرواني، الفقيه المحقق، تولى خطة العدالة، ثم خطة الإفتاء بتونس، من مؤلفاته: الأجوبة، تراجم مختصر خليل، وتوفي سنة 1013هـ. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994م، 401/3، 402.
- (102) أبو القاسم بن محمد بن عظم (ت بعد 1009هـ)، كتاب الأجوبة، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، 2006م، 108/6.
- (103) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م.س)، 376.

- (104) بهرام: أبو البقاء تاج الدين بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز اليميري، برع في مذهب مالك، وأفتى ودرّس بالشيخونية، وولي قضاء المالكية بمصر، صنف الشامل في الفقه، وثلاثة شروح على مختصر خليل وغيرها، وتوفي سنة 805 هـ. التنبكتي، نيل الابتهاج، (م.س)، 147، 148.
- (105) خليل، التوضيح، (م.س)، 358/6؛ بهرام، تحبير المختصر، 249/4.
- (106) خليل، التوضيح، (م.س)، 358/6.
- (107) قال خليل: ((واعلم أنّ أصحابنا حيث ذكروا نفقة الحمل فإنّما يريدون حمل البائن، وأمّا من العصمة والرّجعية والمتوفى عنها فلا نفقة لحملهن)). خليل، التوضيح، (م.س)، 140/5.
- (108) ابن سلمون، العقد المنظم للحكام، (م.س)، 128؛ الونشريسي، المعيار المعرب، (م.س)، 399/10؛ الحطاب، مواهب الجليل، (م.س)، 189/4؛ التّسولي، البهجة في شرح النّحفة، (م.س)، 221/1.
- (109) الدسوقي: هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي الأزهرى، العالم الفقيه، تصدّر للتدريس والإفتاء، وله تأليف، منها: حاشية على مختصر السّعد، وحاشية على الدردير على المختصر، وتوفّي سنة 1230 هـ. مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 520/1.
- (110) محمد بن أحمد الدسوقي (ت: 1230 هـ)، حاشية على الشرح الكبير للدردير، دار الفكر، 515/2.
- (111) القاضي عبد الرحمن بن عيسى: هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن عيسى القرطبي، يُعرف بابن الحشاء، قاضي طليطلة، سمع بقرطبة من ابن دحّون، وغيره، وروى عن علماء مكة ومصر والقيروان، كان من أهل العلم والنّباهة والفهم، ولي قضاء طرطوشة وطليطلة، وتوفي سنة 473 هـ. عياض، ترتيب المدارك، (م.س)، 143/8؛ ابن بشكّوال، الصلة، (م.س)، 325، 326؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، 352/10.
- (112) ابن سلمون، العقد المنظم للحكام، (م.س)، 127، 128؛ البرزلي، الجامع لمسائل الأحكام، (م.س)، 488/2؛ محمد بن عبد الله الخرشى (ت: 1101 هـ)، شرح مختصر خليل، وبهامشه حاشية العدوي، دار الفكر للطباعة، بيروت، 193/4.
- (113) ابن سلمون: وهو صاحب كتاب العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، وقد اختلف في نسبة الكتاب، فمنهم من نسب لأبي محمد عبد الله بن عبد الله بن سلمون الكنانى، المتوفّى سنة 741 هـ، ومنهم من نسب لأبي القاسم سلمون بن علي بن سلمون الكنانى، المتوفّى سنة 767 هـ.
- (114) البرزلي: هو أبو القاسم بن أحمد البرزلي البلوي القيرواني ثمّ التونسي، مفتيها، وفقيها، وحافظها، وإمامها بالجامع الأعظم، الفقيه الحافظ للمذهب، له ديوان كبير في الفقه، والحاوي في التّوازل، وتوفّي سنة 841 هـ. مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 352/1، 353.
- (115) البدر القرافي: هو بدر الدين محمد بن يحيى بن عمر القرافي، رئيس العلماء في عصره، وشيخ المالكية، ولي قضاء المالكية بمصر، له شرح على الموطأ، وشرح على مختصر خليل، وغير ذلك، وتوفي سنة 1008 هـ. الحضيكي، طبقات الحضيكي، (م.س)، 284؛ محمد أمين بن فضل الله المحبي (ت: 1111 هـ)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت، 258/4.
- (116) علي الأجهوري: هو أبو الإرشاد نور الدّين علي بن زين العابدين محمد بن عبد الرحمن الأجهوري، شيخ المالكية في عصره، ألف تأليف كثيرة، منها ثلاثة شروح على مختصر خليل، وتوفي سنة 1066 هـ. مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 439/1، 440.
- (117) البناني: هو أبو عبد الله محمد بن الحسن البناني، خاتمة العلماء الأعلام، المحقّق المدقّق، له حاشية على شرح عبد الباقي الزرقاني على المختصر، وحاشية على مختصر السنوسي في المنطق، وغير ذلك، وتوفي سنة 1194 هـ. مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 514/1.
- (118) العدوي: أبو الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي، إمام المحقّقين، وعمدة المدقّقين، درس بالأزهر وغيره، له تأليف، منها: حاشية على الزرقاني على العزية، وحاشية على شرح الخرشى على المختصر، وتوفي سنة 1189 هـ. مخلوف، شجرة النور، (م.س)، 492/1، 493.
- (119) محمد بن يوسف الكافي، إحكام الأحكام شرح تحفة الحكام، دار الفكر، بيروت، ط1، 1411 هـ/1991 م، 117.
- (120) ابن الخراز: هو أبو عبد الله محمد بن يحيى بن عبد العزيز القرطبي، المعروف بابن الخراز، كان عالماً بالنحو، فصيحاً، وولي الصلاة بقرطبة، وخطّة القضاء بطليطلة وباجة وذواتها، وولي أحكام الشرطة، وتوفي سنة 369 هـ. ينظر: ابن الفرسي، تاريخ علماء الأندلس، (م.س)، 82/2.

- (121) عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت: 1099هـ)، شرح الزرقاني على مختصر خليل ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، ضبط وتصحيح: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م، 450/4؛ البرزلي، الجامع لمسائل الأحكام، (م. س)، 488/2.
- (122) العدوي، حاشية على شرح مختصر خليل للخرشي، (م. س)، 193/4.
- (123) المشدالي: أبو الفضل محمد بن محمد الزواوي البجائي، يعرف في المشرق بأبي الفضل، وفي المغرب بابن أبي القاسم، الإمام العلامة، أخذ عن أبيه، ويوسف الربيعي وغيرهما، وكان أعجوبة الزمان في الحفظ والفهم والذكاء وتوقد الذهن، تصدر للإقراء ببجاية، له شرح جمل الخونجي، وتكملة الوانوغى على المدونة، توفي بعد سنة 888هـ، وقيل قبل ذلك. محمد بن علي الشوكاني (ت: 1250هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، 249-247/2؛ جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، نظم العقيان في أعيان الأعيان، تحقيق: فيليب حتى، المكتبة العلمية، بيروت، 160.
- (124) محمد بن القاسم المشدالي (ت بعد: 888هـ)، تكملة حاشية الوانوغى على تهذيب المدونة للبرادعي، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن حجاز، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، الخروبة، الجزائر، 1422هـ/2001م، 157.
- (125) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م. س)، 314.
- (126) ابن هارون، مختصر المتبوية، (م. س)، 1486/3؛ الونشريسي، المعيار المعرب، (م. س)، 240/6، 314/8.
- (127) في مختصر المتبوية "ابن فرج"، وعند ابن سهل: "ابن جريج"، وعند البرزلي والونشريسي: ابن جُرج. ابن هارون، مختصر المتبوية، (م. س)، 1486/3؛ البرزلي، الجامع لمسائل الأحكام، (م. س)، 660/3؛ الونشريسي، المعيار المعرب، (م. س)، 240/6، 314/8. والأخير هو الصحيح. وابن جُرج: هو أبو المطرف عبد الرحمن بن سعيد بن جُرج، من البيرة، وسكن قرطبة، روى ببلده عن أبي عبد الله بن أبي زمينين، ورحل فحج، وأخذ عن القاسبي والداودي وغيرهما، ولي الشورى بقرطبة، كان حافظاً للمسائل، وله حظ في علم النحو، وتوفي بقرطبة سنة 439هـ. أبو طالب، عيون الإمامة، (م. س)، 130-135؛ عياض، ترتيب المدارك، (م. س)، 19/8؛ ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م. س)، 748.
- (128) عبد الله الشارقي: هو أبو محمد عبد الله بن موسى بن سعيد الأنصاري الطليطلي، يُعرف بالشارقي، كان حسن الإدراك، جيد التلقين، حصيف العقل، وكانت له في المسجد الجامع مجالس تعليم كثيرة، وتوفي سنة 456هـ. ابن بشكوال، الصلة، (م. س)، 269، 270؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، (م. س)، 71/10.
- (129) ابن هارون، مختصر المتبوية، (م. س)، 1486/3؛ ابن سلمون، العقد المنظم للحكام، (م. س)، 320؛ البرزلي، الجامع لمسائل الأحكام، (م. س)، 660/3؛ الونشريسي، المعيار المعرب، (م. س)، 240/6، 314/8.
- (130) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م. س)، 314.
- (131) أسطوان: يقولون أسطوان للبيت الذي يُشرع منه إلى الفناء. ابن هشام اللخمي (ت: 577 هـ)، المدخل إلى تقويم اللسان، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م، 84.
- (132) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م. س)، 287؛ ابن هارون، مختصر المتبوية، (م. س)، 858/2، 859.
- (133) أبو علي المسيلي: هو أبو علي حسين بن محمد بن سلمون المسيلي، دخل الأندلس، وقطن قرطبة، اشتهر بعلمه وفضله، وولي الشورى، كان أحد جلة المفتين، حسن الثقة، حافظاً للمسائل، واقفاً على الأصول، وتوفي سنة 431هـ. عياض، ترتيب المدارك، (م. س)، 271/7؛ ابن بشكوال، الصلة، (م. س)، 145.
- (134) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م. س)، 287؛ ابن هارون، مختصر المتبوية، (م. س)، 858/2، 859.
- (135) ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، (م. س)، 116.
- (136) ابن هارون، مختصر المتبوية، 1015/2؛ موسى بن عيسى المازوني (ت بعد: 833هـ)، المهذب الرائق في تدريب الناشئ من القضاة وأهل الوثائق، تحقيق: أحمد بن جمعان العمري، من أول الكتاب إلى نهاية كتاب الأعباس، رسالة دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1432هـ، 644، 645؛ البرزلي، الجامع لمسائل الأحكام، (م. س)، 558/4؛ الونشريسي، المعيار المعرب، (م. س)، 463/9.

مَعَالِمُ النِّقْدِ الفَقْهِيِّ عِنْدَ الإِمَامِ ابْنِ بَزِيزَةَ التُّونِسِيِّ (ت 662هـ) مِنْ خِلَالِ كِتَابِهِ: "رَوْضَةُ الْمُسْتَبِينَ فِي شَرْحِ كِتَابِ التَّلْقِينِ"

Features of jurisprudential criticism according to Imam Ibn Baziza al-Tunisi through his book:

“Rawdat al-Mustabin fi Sharh Kitab al-Talqin”

إشراف: د/ الطيب بن حرزالله

طالب دكتوراه صلاح الدين زيادنة¹

Tayeb BENHARZALLAH

Salaheddine ZIADNA

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

Tayeb.benharzallah@univ-batna.dz

salaheddine.ziadna@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2025/06/16

تاريخ الإرسال: 2024/09/25

الملخص:

يَرُومُ هَذَا الْبَحْثُ الْكَشْفَ عَنْ مَعَالِمِ النِّقْدِ الْفَقْهِيِّ وَمُلَامِحَةِ عِنْدَ الإِمَامِ ابْنِ بَزِيزَةَ التُّونِسِيِّ مِنْ خِلَالِ مُصَنَّفِهِ "رَوْضَةُ الْمُسْتَبِينَ فِي شَرْحِ كِتَابِ التَّلْقِينِ"، فَاسْتَفْتَحْنَاهُ بِتَمْهِيدٍ ضَمَّنَتْهُ إِضَاءَةٌ عَنْ حَيَاةِ الإِمَامِ وَمَكَانَتِهِ الْعِلْمِيَّةِ، وَتِلَا ذَلِكَ أَرْبَعَةُ مَبَاحِثَ: الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ وَفِيهِ تَعْرِيفٌ بِمَاهِيَةِ النِّقْدِ الْفَقْهِيِّ. وَأَتْبَعْتُ ذَلِكَ بِالثَّانِي، وَفِيهِ كَشَفْتُ مُؤَهَّلَاتِ هَذَا النِّقْدِ وَرَوَافِدَهُ عِنْدَ الإِمَامِ، وَضَمَّنْتُ الْمَبْحَثَ الثَّالِثَ أَنْوَاعَ النِّقْدِ الْفَقْهِيِّ الَّتِي مَارَسَهَا، وَالْمَتَمَثِّلَةَ فِي النِّقْدِ الْدَاخِلِيِّ وَالْخَارِجِيِّ، وَفَصَّلْتُ الْحَدِيثَ فِي ذَلِكَ مَعَ التَّمَثِيلِ، وَبَيَّنْتُ فِي الْمَبْحَثِ الْأَخِيرِ الْأَدَوَاتِ وَالْأَلْيَاتِ الَّتِي اعْتَمَدَهَا الإِمَامُ ابْنُ بَزِيزَةَ فِي نُقُودِهِ مِنْ مُقَرَّرَاتِ اللُّغَةِ، وَمُقْتَضَيَاتِ الْعَقْلِ، وَالْجَدَلِ وَالْحَوَارِ، وَأَصُولِ الْفَقْهِ، وَالْقَوَاعِدَ الْفَقْهِيَّةِ، وَرُوحَ التَّشْرِيعِ وَمَقَاصِدَهُ، كُلُّ ذَلِكَ مَعَ إِعْطَاءِ أَمْثَلَةٍ تَطْبِيقِيَّةٍ. وَفِي الْخَتَامِ تَوَصَّلْتُ إِلَى نَتَائِجٍ مُسْتَصْفَاةٍ مِنَ الْبَحْثِ، وَتَوَجَّتُ الدِّرَاسَةَ بِمُقْتَرَحَاتٍ وَتَوْصِيَّاتٍ يُرْجَى الْأَخْذُ بِهَا.

الكلمات المفتاحية: ابن بزيظة؛ النقد الفقهي؛ مؤهلات؛ أدوات.

Abstract:

This research aims to reveal the features and characteristics of jurisprudential criticism according to Imam Ibn Baziza al-Tunisi through his work “Rawdat al-Mustabin fi Sharh Kitab al-Talqin”.

First of all, the introduction gives an overview of the Imam's life and scholarly status. Next come four sections: The first section includes a definition of the jurisprudential criticism nature. The second section highlights the qualifications and tributaries of this criticism according to the Imam. The third section discusses the jurisprudential criticism type that he

¹ - المرسل أولف.

applied, represented by both internal and external criticism. This discussion has been detailed with examples. The final section exhibits the tools and mechanisms that Imam Baziza adopted in his criticism, including language decisions, reason requirements, debate and dialogue, jurisprudence principles and rules and legislation spirit and objectives, all while giving practical examples.

In conclusion, comprehensive outcomes have been reached from the research and the study has been concluded with suggestions and recommendations that should be taken into consideration.

Keywords: Ibn Baziza; jurisprudential criticism; qualifications; tools.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن مما لا يخفى أهمية علم الفقه في الدين، وتعلم أحكام شريعة رب العالمين، وإن من مناهج المعرفة الصحيحة والبناء المحكم منهج النقد الفقهي الذي له أثر في مسيرة الفقه وتنقيحه وتحديثه والاستدراك عليه، والتجديد الفقهي وبنائه؛ ولذلك كان العلماء يسلكون هذا المسلك في كتبهم وفتاويهم من لدن صحابة النبي عليه الصلاة والسلام، ومن بعدهم من أئمة الدين، وفقهاء الأمة المتبصرين، وما ذلك إلا لما له من أهمية في الجانب العلمي بشكل عام، والجانب الفقهي بشكل خاص.

وقد كان للإمام مالك رحمه الله - في ذلك النصيب الأوفر، ولتلاميذه الحظ الأكبر، وقد سار على هذا المذهب السادة المالكية في مختلف المدارس، واشتهر بذلك فقهاء تونس ابتداء من سحنون وابنه محمد ومرورا بالشيخ ابن أبي زيد القيرواني، وصولا إلى الشيخ أبي الحسن اللخمي، والذي سار على هديه أعلام المدرسة التونسية كالإمام أبي عبد الله المازري، والشيخ أبي الطاهر ابن بشير، وحمل المشعل من بعدهم ثلة من الرواد في طليعتهم الإمام العليم ابن بزيزة، ومن هنا كان بحثي الموسوم بـ "معالم النقد الفقهي عند الإمام ابن بزيزة التونسي (ت 662هـ) من خلال كتابه: "روضة المستبين في شرح كتاب التلقين".

1- أهمية الموضوع:

البحث في النقد الفقهي له أهمية بالغة، تدل على مرونة الفقه الإسلامي، وقبوله للمراجعة والتحديث والاستدراك، كما أنه يعطي أنموذجا للدراسات التجديدية للتراث القائمة على النقد والتقويم المستمر من خلال علم من أعلام الفقهاء في القرن السابع الهجري، وهو الإمام ابن بزيزة في كتاب جليل، وهو "روضة المستبين في شرح كتاب التلقين"، وهو يجمع بين الجانب النظري والتطبيقي.

2- أهداف البحث:

أروم من خلال هذا البحث تحقيق هذه المقاصد:

- 1- تحديد مفهوم النقد الفقهي لغة واصطلاحا.
- 2- بيان مؤهلات النقد الفقهي عند الإمام ابن بزيزة.
- 3- إبراز أنواع النقد الفقهي التي مارسها الإمام ابن بزيزة في كتابه "روضة المستبين في شرح كتاب التلقين".

- 4- توضيح أدوات النقد الفقهي المختلفة التي أعملها ابن بزيّة في كتابه مع التمثيل لها.
- 5- بيان الجهد النقدي للفقهاء المسلمين، وفيها ردٌّ على الطاعنين في التراث الفقهي وفقهاء المذاهب، ورميهم بالجمود والتعصّب لأقوال الأئمة المؤسّسين واختصارها وشرحها.
- 3- الدراسات السابقة والإضافة العلميّة:

تنوّعت الدراسات السابقة، فبعضها احتلّ بالجانب النظري للنقد الفقهي، ومنها: "نظرية النقد الفقهي معالم لنظرية تجديدية معاصرة"¹، و"نظرية النقد الفقهي: معالم وضوابط"²، و"النقد الفقهي وأهميته"³. كما أنّ هناك دراساتٍ خاصّةً بمذهب معين، مثل: "منهج النقد في الفقه الإسلامي - المذهب المالكي أنموذجاً"⁴، و"النقد الفقهي عند المالكية: مجالاته وأقسامه"⁵، و"النقد الفقهي في المذهب الحنبلي - دراسة تأصيلية تطبيقية"⁶، واهتمّت المؤلفات والبحوث الآنفة الذّكر بالتعريف بالنقد الفقهي، والتأصيل له، وإبراز معالمه، والحديث عن نشأته، وتطوّره، وأسبابه، وضوابطه، وأنواعه ومجالاته وأساليبه، وزادت المصنّفات الخاصة بمذهب محدّد الكلام عن ظهور النقد الفقهي في المذهب، وتطوّره، وممارسته من خلال علمائه في كتبهم المختلفة.

وؤنّت كذلك كتبٌ وبحوثٌ عديدة في المجالات والملتقيات العلمية عن المنهج النقدي للعديد من الفقهاء من مختلف المذاهب كابن القصّار⁷، وابن الفخّار القُرطبي⁸، واللّخمي⁹، والمازري¹⁰، والقاضيّين ابن العربي¹¹ وابن رشد الحفيد¹²، وأبي عبد الله البساطي¹³، والحطّاب¹⁴، والدردير¹⁵ من المالكية، ومثل ابن المنذر¹⁶، والجويني¹⁷، والنووي¹⁸ من الشافعية...

وأختم ما سبق بالبحوث المقدمة من باحثين ودكاترة من داخل وطني الجزائر وخارجه في الملتقى الدولي الذي انعقد في جامعة الشهيد حمة لخضر، ولاية الوادي تحت عنوان: "النقد الفقهي في المذهب المالكي نظريّةً وتطبيقاً"¹⁹، وقد قُدّمت فيه بحوث نظرية مرتبطة بمفهوم النقد الفقهي، وتاريخه، وقواعده، وضوابطه، وأنواعه، بالإضافة إلى معالم النقد الفقهي عند ثلّة من أعلام المذهب المالكي مثل ابن اللّباد، والفنّازعيّ وابن الفخار، والقاضي عبد الوهاب، واللّخمي، وابن العربي، وابن رشد الحفيد، وأبي عبد الله القرطبي المفسّر، والقرافي، والشريف التلمساني وابن فرحون وأحمد حماني.

وقد استفدتُ من الكتب والبحوث السابقة في النقد الفقهي عند بيان مفهومه، وأنواعه، وأدواته عند الإمام ابن بزيّة. ولم أجد دراسة، أو بحثاً خاصّاً يتكلّم عن النقد الفقهي عند هذا الإمام العَلَم ببيان معاييرهِ وتطبيقاته؛ لذا كان هذا البحث.

والجديد في هذه الدراسة الكشف عن مؤهلات الإمام ابن بزيّة لتصدّره النقد الفقهي بنوعيه الداخلي والخارجي، بالإضافة إلى التفصيل في بيان أدوات النقد الفقهي عنده مع الاهتمام بالجانب التطبيقي من خلال كتابه "روضة المستبين"، وهذا لم يُكتب فيه حسب اطلاعي - والله أعلم-.

4- إشكال البحث:

للنقد الفقهي أهمية عظيمة في الدرس الفقهي، وأسعى من خلال هذه الدراسة الإجابة عن التساؤل الرئيس، وهو: ما مدى إعمال الإمام ابن بزيّة للنقد الفقهي؟ وما هي الأدوات التي وظّفها في ذلك؟ ويتفرّع عن هذا التساؤل الجوهري تساؤلات فرعية، وهي: ما مفهوم النقد الفقهي؟ وما مؤهلات ابن بزيّة لممارسته؟ وما هي أنواع النقد الفقهي التي استخدمها؟

5- المنهج المتَّبَع في البحث:

سلكْتُ في هذا البحث المنهج الاستقرائيّ وذلك من خلال تتبُّع المسائل الجزئية التي حوت نقدا في كتاب "روضة المستبين" للوصول إلى الكليات، ويظهر إعمال المنهج التحليلي من خلال تحليل مضمون ما جَمَعْتُ من المسائل عند الإمام وتفسيرها واستخراج أنواع النقد، والكشف عن الأدوات التي وظفها في نقده.

6- خُطّة البحث:

اقتضى الموضوع تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، مُصدِّرة بمقدِّمة وتمهيد، ومُذَيِّلة بخاتمة، وهي كالآتي:

المقدِّمة: وفيها بيان أهمية الموضوع، وأهداف البحث، و الدراسات السابقة، وإشكاله، ومنهجه، وخطته.

التمهيد: وفيه لمحة موجزة عن حياة الإمام ابن بزيّة التونسي.

المبحث الأول: مفهوم النقد الفقهي.

المبحث الثاني: مؤهلات النقد الفقهي، وأنواعه عند الإمام ابن بزيّة التونسي.

المبحث الثالث: أدوات النقد الفقهي عند الإمام ابن بزيّة التونسي.

الخاتمة: وفيها بيان نتائج البحث والتوصيات.

وفي ختام هذه المقدِّمة أشكر الله تعالى على توفيقه، ونعمه الظاهرة والباطنة، فله الحمد، والفضل، والمِنَّة، وأسأله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه، والله أسألُ التوفيقَ لصالح القول والعمل.

التمهيد : لمحة موجزة عن حياة الإمام ابن بزيّة التونسي:

هو الإمام عبد العزيز إبراهيم بن أحمد التميمي وُلد بمدينة تونس يوم الاثنين 14 من محرّم عام 606هـ الموافق لـ 18 من جويلية 1209م.

درس على علماء تونس المعروفين في زمنه من أمثال أبي الحسن علي بن أحمد بن الحسن الحرّالي النُجّبي تـ 637هـ، أبي محمد عبد السلام بن عيسى البُرْجيني تـ 662هـ، و أبي عبد الله محمد بن عبد الجبار الرعيني السوسي تـ 662هـ، وأبي القاسم بن علي بن عبد العزيز بن البراء التنوخي المَهْدَوِيّ تـ 677هـ. ومن تلامذته: الإمام المجتهد أبو القاسم بن أبي بكر اليميني التونسي المعروف بـ: "ابن زيتون" تـ 690هـ، وأبو عبد الله محمد بن صالح بن أحمد الكنانى الشاطبي تـ 699هـ، و أبو عبد الله محمد بن أحمد بن حيّان الأوسي الأنصاري الشاطبي تـ 718هـ.

بعد حياة زاخرة بالدراسة و نشر العلم وافتِ المنية الإمام بتونس في يوم الجمعة الرابع من ربيع الأول 662هـ الموافق لليوم الرابع من جانفي 1264م، ودُفن – رحمه الله- بمقبرة سيدي محرز.

وقد ترك مصنفات كثيرة في علوم شرعية مختلفة تشهد على غزارة علمه، فمن كتبه في التوحيد "الإسعاد في شرح الإرشاد" وهو شرح لكتاب "الإرشاد في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني تـ 478هـ، وهو مطبوع محققاً، وله في التفسير "البيان والتحصيل المطبوع على علوم التنزيل" جمع فيه بين مُشكلات تفسير ابن عطية وتفسير الزمخشري "ومن كتبه في فقه الحديث الشريف" شرح الأحكام الصغرى" و"شرح الأحكام الكبرى"، وكلاهما لعبد الحق الإشبيلي تـ 581هـ، ومن كتبه الفقهية "روضة المُستبين في شرح كتاب التلقين"، وهذا الكتاب هو موضوع بحثي، وصاحب مَن "التلقين" القاضي عبد الوهاب المالكي تـ 422هـ، وله في النحو كتاب "غاية الأمل من شرح الجمل"، والجمل في النحو لأبي القاسم الزّجاجي تـ 337هـ.

وابن بزيمة ذو مكانة علمية مرموقة أثنى عليه العلماء، حُلِّي - رحمه الله- في كتب التراجم بأنه فقيه إمام علامة، مفسّر، مجتهد، محصّل محقّق فّهامة حافظ للفقّه والحديث والشعر والأدب، وهو الحَبْر الصوفي المصنّف من الأئمة المعتمد عليهم، اعتمد الشيخ خليل المصري ت 776هـ تشهيره في كتابه "التوضيح" بلغ درجة الاجتهاد في المذهب المالكي، قال محمد مخلوف: "الإمام العلامة المحصّل المحقّق الفّهامة الحافظ للفقّه والحديث والشعر والأدب الحَبْر الصوفي من أعيان أئمة المذهب اعتمده خليل في التشهير كان في درجة الاجتهاد"²⁰.

ومن خلال ما سبق تظهر المكانة العلميّة للإمام ابن بزيمة، وما كان لها من تأثير فيمن جاء بعده²¹.

المبحث الأول: تعريف النقد الفقهي

سأبين في هذا المبحث المفهوم اللغوي والاصطلاحي لـ "النقد الفقهي":

المطلب الأول: تعريف النقد لغة

النَقْدُ مصدر الفعل نَقَدَ يَنْقُدُ نَقْداً، فهو ناقِدٌ، والمفعول مَنْقُودٌ، وقد وَرَدَ النَقْدُ في اللغة العربيّة لعدّة معانٍ، أذكر منها ما يتعلّق بماهيته الاصطلاحية، وهي:

- 1- تَقَحُّصُ الشيء و النظر إليه بدقّة وحذرٍ، قال الزمخشري: "وهو يَنْقُدُ بَعَيْنَهُ إلى الشيء: يُدِيمُ النظرَ إليه باختلاس حتّى لا يُفْطِنَ له، وما زال بَصَرُهُ يَنْقُدُ إلى ذلك نُقُوداً: شَبَّهَ بِنَظَرِ الناقِدِ إلى ما يَنْقُدُهُ"²².
- 2- تَقْشِيرُ الشيء، وإظهاره، وإبرازه، والكشف عن حاله، قال الجوهريّ الفارابيّ ت 393 هـ: "والنَقْدُ أيضاً: تَقْشُرُ في الحافر وتأكلُ في الأسنان تقول منه: نَقَدَ الحافر بالكسر ونَقَدْتُ أَسْنَانَهُ"²³.
- وقال ابن فارس القزويني الرازي المالكيّ ت 395 هـ: "من ذلك: النَقْدُ في الحافر، وهو تَقْشُرُهُ. حافر نَقْدٌ: مُتَقَشِّرٌ. والنَقْدُ في الضرس: تَكْشُرُهُ، وذلك يكون بِتَكْشُفٍ لِيَطَهُ"²⁴ عنه²⁵.
- ومن هذا المعنى النَقْدُ بالإصبع ونَقْدُ الطائر للاختبار والاكتشاف، قال ابن سيده المرسيّ الأندلسي المالكيّ ت 558 هـ: "وَنَقْدُ الشَّيْءِ يَنْقُدُهُ نَقْداً: إِذَا نَقَرَهُ بِإصْبَعِهِ كَمَا تُنْقَرُ الْجُوزَةُ... وَنَقْدُ الطَّائِرِ الْفَخُّ: ضَرْبُهُ بِمِنْقَارِهِ"²⁶.

وجاء في المعجم الوسيط: "نَقْدَ الشَّيْءِ نَقْداً نَقَرَهُ لِيَخْتَبِرَهُ، أَوْ لِيَمَيِّزَ جَيِّدَهُ مِنْ رَدِيئِهِ يُقَالُ: نَقَدَ الطَّائِرُ الْفَخَّ وَنَقَدْتُ رَأْسَهُ بِإصْبَعِي"²⁷.

- 3- مناقشة الشخص في أمر مُعَيَّن، قال الجوهريّ: "نَاقَدْتُ فلاناً: إِذَا نَاقَشْتُهُ فِي الْأَمْرِ"²⁸.
- 4- تمييز الجيد من الرديء، قال الجوهريّ: "وَنَقَدْتُ الدِّراهمَ وَانْتَقَدْتُهَا، إِذَا أَخْرَجْتَ مِنْهَا الزَّرِيفَ. وَالذِّرْهُمُ نَقْدٌ أَيْ: وَازِنٌ جَيِّدٌ"²⁹.
- 5- إظهار العيوب والغيبية، قال الأزهريّ الهرويّ الشافعيّ ت 370 هـ: "معنى نَقَدْتَهُمْ، أَيْ: عَيَّبْتَهُمْ وَاعْتَبَبْتَهُمْ"³⁰. ومن هذا المعنى: "انتقد الشعر على قائله أظهر عيبه"³¹.

وقد جمّع ابن فارس المفاهيم اللغوية السابقة في معنى واحد، وهو إبراز الشيء؛ فقال: "النون والقاف والdal أصلٌ صحيح يدلّ على إبراز شيء وبروزه. من ذلك: النَقْدُ في الحافر، وهو تَقْشُرُهُ. حافر نَقْدٌ: مُتَقَشِّرٌ. والنَقْدُ في الضرس: تَكْشُرُهُ، وذلك يكون بِتَكْشُفٍ لِيَطَهُ عنه. ومن الباب: نَقْدُ الدِّرْهِمِ، وذلك أن يُكْشَفَ عن حاله في جودته أو غير ذلك. ودرهم نَقْدٌ: وَازِنٌ جَيِّدٌ، كأنه قد كُشِفَ عن حاله فعُلِمَ"³².

المطلب الثاني: تعريف النقد الفقهي اصطلاحاً

الفرع الأول: تعريف النقد اصطلاحاً

من أفضل حدود النقد تعريف فريد الأنصاري حيث قال: "هو عملية تقويم للتصحيح والترشيد، ولذلك فإنه لا يكون بمعنى النقص الذي هو الهضم الشامل، بل هو محاكمة إلى قواعد متفق عليها، أو إلى نسق كلي لبيان الخطأ من الصواب"³³.

ومن خلال التأمل في هذا التعريف يتضح أن النقد يقوم على المرتكزات الآتية:

1- تفحص الموضوع المراد دراسته وتمحيصه، والكشف عن جوانبه، وتتبع مسائله، ولا يكون ذلك بمجرد القراءة السطحية العابرة.

2- لا بد أن يستند الناقد في دراسته ومناقشته على التفسير والتعليل والتحليل والتركيب والاستنباط، مع محاكمة المنتج إلى أسس علمية، ومعايير صحيحة قبل إصدار الأحكام المنطقية السليمة، وهذه المعايير يسميها المعاصرون أدوات، مع مراعاة التخصص الذي ينتمي إليه الناقد.

3- الغرض من النقد معرفة الخطأ من الصواب، وتمييز الصحيح من الضعيف، والراجح من المرجوح.

4- ليس المقصود من النقد هدم ما أنتجه الآخرون، ولا بيان الخطأ والصواب فقط، ولكن بالإضافة إلى ذلك فالغرض تقويم المنتج، وتصحيحه، وترشيده.

وتظهر وشائج متينة بين المعاني اللغوية السابقة، والمفهوم الاصطلاحي للنقد؛ فالناقد يقوم بتفحص منتج الآخرين ويختبره، ويكشف عن حاله، فيناقشه، ويبرز عيوبه، ويميز خبيثه من طيبه، وجيده من رديئه بغية تقويمه، وتصحيحه.

الفرع الثاني: تعريف النقد الفقهي اصطلاحاً

النقد الفقهي من المصطلحات الحادثة، وقد حده المعاصرون بحدود عديدة، منها:

1- عرّفه الدكتور عبد العزيز عشاق قائلاً: "هو العملية البحثية التي تروم تحرير مسائل المذهب، سواء من حيث الروايات والأقوال، أو من حيث توجيهها والتخريج عليها، بتمييز أصحها وأقواها من ضعيفها ومرجوحها، وذلك باعتماد طرق معلومة، ومصطلحات مخصوصة"³⁴.

ويؤخذ على هذا التعريف طوله، ففيه بعض الكلمات التي يمكن الاستغناء عنها، مثل "أقواها" و"مرجوحها"، و"مصطلحات مخصوصة"، وزد على ذلك قصره النقد الفقهي على نوع واحد، وهو النقد الداخلي في إطار المذهب الواحد، وإغفاله النقد الخارجي.

وبقريب من الحد السابق عرّفه الدكتور محمد المصلح، حيث قال: "تبيان الصحيح والضعيف من فروع المذهب، انطلاقاً من عرضها على أصوله وقواعده وضوابطه"³⁵.

ويؤخذ على هذا الحد ما أخذ على التعريف السابق من تضيق للنقد في مجال المذهب الواحد فقط مع أنه أشمل من ذلك.

وتجنباً لتلك النقود اجتهد بعض الباحثين في وضع حد جامع له، من ذلك ما عرّفه به الدكتور رابح صرموم في قوله: "هو عملية دراسة وتقويم الإنتاج الفقهي لمذهب من المذاهب الفقهيّة"³⁶.

ويؤخذ على هذا الحد عدم تصريحه ببناء النقد على أصول وضوابط معلومة، وكذا عدم ذكره للنقد خارج المذهب، وإن كان في شرحه لحدّه فصل الحديث عن الأمرين³⁷.

وعرّفه الدكتور قطب الرّيسوني قائلاً: "ما يتوصّل به إلى تصحيح نتائج الفقهاء، أو تكميله، أو درء اللبس على مذهب صاحب النقد، أو مذهب مخالفه"³⁸.

والدكتور القطب الريسوني في تعريفه ذكر نوعي النقد الفقهي الداخلي والخارجي، ولكن يؤخذ عليه عدم تصريحه ببناء النقد على أصول علمية، وكذا إطلاته للحد بتفصيله في ذكر الغرض من النقد الفقهي، بالإضافة إلى ذكر كلمة "النقد" في الحد مع أنه مقصود بالتعريف.

وهذا تعريف اجتهدت في صوغه: "النقد الفقهي" هو: دراسة إنتاج الفقهاء، وتقويمه داخل المذهب وخارجاً اعتماداً على أصول علمية.

- فقولي "دراسة": أعني به كلّ ما يشمل النقد من عمليات بحثية خلال المناقشة العلمية من فحص، وتفسير وتعليل وتحليل وتركيب واستنباط، وإبراز للصواب من الخطأ.

- قولي "إنتاج الفقهاء": يشمل مَنُتَوج الفقهاء دون غيرهم منطوقاً ومكتوباً؛ وهو يتضمّن تنقيح الروايات والأقوال والاستدلالات لبيان الصحيح من الضعيف، كما يشمل دراسة المؤلفات الفقهية، وتقويمها من حيث طريقة عرض المادة الفقهية، وكذا طرائق تدريس الفقه، بالإضافة إلى نقد اتجاه فقهي معين، أو أصل محدّد.

- قولي "تقويمه": توضيح لهدف النقد، وهو يعمّ جميع أغراض النقد من تنقيح وتصحيح، وتقعيد مطلق، وتكميل ناقص، ودفع توهّم...

- قولي "داخل المذهب وخارجه": يتضمّن نوعي النقد الفقهي الداخلي في إطار المذهب الواحد كالمالكي مثلاً، والخارجي في إطار الفقه المقارن، والردّ على المذاهب الأخرى ومناقشتها من أجل التقويم والتصحيح، وذلك في إطار ما يُعرف بالخلاف العالي.

- وقولي "اعتماداً على أصول علمية": بيان أنّ النقد لا يكون بالهوى والنسهي، ولكن يمارسه فقيه ناقد تتوفّر فيه شروط النقد الفقهي، ويبني ذلك على أسس علمية متينة، وأصول رصينة، وهي التي تُلقّب بـ "أدوات النقد الفقهي"، مثل مُفَرَّرات اللغة العربية، وأصول الفقه، والقواعد الفقهية، والمقصدية، ومِيعار العقل، وغيرها ممّا سيأتي تفصيله -إن شاء الله- في المبحث الرابع والأخير في الدراسة، وهو: أدوات النقد الفقهي عند الإمام ابن بزيّة.

المبحث الثاني: مؤهلات النقد الفقهي وأنواعه عند الإمام ابن بزيّة

الإمام ابن بزيّة - رحمه الله - عالم متمكّن من العلوم الشرعية نقل عنه العلماء داخل المذهب وخارجه، وقد تمتّع بصفات، وحاز مؤهلات جعلته قميّاً بالنقد الفقهي الذي مارسه بمختلف أنواعه وهذا بيان ذلك:

المطلب الأول: مؤهلات النقد الفقهي عند الإمام ابن بزيّة

امتلك الإمام ابن بزيّة علوماً جمّة، ومهارات وصفات جعلته أهلاً للنقد الفقهي، هذا توضيحها:

الفرع الأول: الكفاءة العلمية وحاسّة النقد عند الإمام ابن بزيّة

البند الأول: الكفاءة العلمية عند الإمام ابن بزيّة

الإمام ابن بزيّة عالم موسوعي له مصنّفات في مختلف العلوم الشرعية، وله اطلاع واسع على أقوال العلماء في مختلف الفنون؛ فهو متبحّر في علوم التفسير والحديث والفقه والأصول واللغة والمنطق وعلم الكلام، وفي هذا يقول الدكتور عياد الثبيتي متكّماً عن شرح ابن بزيّة لـ "جمل الزجّاجي": "لابن بزيّة قَدَمٌ راسخة في الفقه وأصوله، والحديث والتفسير، وعلم الكلام؛ لذا لم يكن شرحه نحواً خالصاً، بل حشد فيه كثيراً من معارفه المتنوّعة، ومن أمثلة ذلك...³⁹. وهذا الاطلاع الواسع جعله يُطيل في شروحاته، ويكثر من النقولات؛ فقد لاحظت في كتابه العقديّ "الإسعاد" مثلاً إحاطته بأقوال المتكلمين

وأهل النظر والحكماء، والفلاسفة من المسلمين متقدميهم، ومتأخريهم، بالإضافة إلى مذاهب المبتدعة، والملاحدة، والنصارى بمختلف فرقهم، ووجدته أحياناً يذكر اختلافات المذهب العقدي الواحد⁴⁰. قال عنه محقق الإسعاد: "تبدو مكانة ابن بزيمة العلمية في إمامه بأقوال الفلاسفة والفلكيين واللغويين وأطلاعهم..."⁴¹.

أما في أصول الفقه فهو متضلّع منه عارف بمقاصد الشريعة وكلياتها. أما الفقه فله المنزلة العليا، فقد بلغ درجة الاجتهاد المُقَيّد في المذهب، ولتشهيرات فيه قيمة كبيرة، فهي معروفة عند علماء المذهب؛ فقد قال ابن الفرات الحنفيّ ثم المالكي تـ 794 هـ في شرحه على خليل: "ابن رشد تشهيره مقدّم على تشهير ابن بزيمة وابن رشد والمازري وعبد الوهاب مُتساوون"⁴². واعتمد على هذه التشهيرات الشيخ خليل في مواضع في كتابه "التوضيح"⁴³. كما اعتمدها كثير من المالكية بعده في شروحهم لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، ومختصر الشيخ خليل. ومما يدلّ على منزلة الإمام العظيمة نقل كثير من العلماء عن مؤلفاته داخل المذهب وخارجه.

والإمام في المسائل الفقهية ينقل إجماع أهل العلم⁴⁴، كما يتوسّع في نقل اختلاف أهل العلم، فيذكر مذاهب الصحابة، والتابعين، والروايات عن الإمام مالك، والأقوال في المذهب، كما ينقل مقالات الأئمة المتبوعين، ويتطرّق أحياناً إلى ذكر آراء تلامذتهم، ونقل كذلك مذاهب من شدّ من أهل العلم⁴⁵، وهو في كلّ ذلك يبيّن سبب الخلاف⁴⁶، ويستدلّ ويحتجّ، ويقارن وينقد ويرجّح بطرق علمية، وقواعد رصينة، وأصول متينة.

البند الثاني: حاسة النقد عند الإمام ابن بزيمة

الإمام ابن بزيمة له روح نقديّة في مختلف مصنفاته، فهو عند نقله لمذاهب المختصين والعلماء ليس قُمع أقوال، فقد كان يُخصّص ما ينقله من آراء، ويدقّق فيها، ويحقّق، ويُعقّب، وينقد، ويبين الراجح من المرجوح، والصحيح من الضعيف. ففي كتابه العقديّ "الإسعاد" كان كثيراً ما يردّ على المخالفين في العقيدة لاسيّما المعتزلة⁴⁷، كما تعقّب أصحاب الكتب التي شرحها كردّه على الجويني لما شرح كتابه "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" في "الإسعاد في شرح الإرشاد"⁴⁸، وكردّه على أبي عمرو عثمان السلاجي تـ 574 هـ عندما شرح كتابه: "العقيدة البرهانية"⁴⁹، وفي هذا السياق يقول محققا "الإسعاد": "وبهذا يمكن أن نعتبر أنّ كتاب "الإسعاد" هو كتاب نقد لما تضمنه الإرشاد من آراء الفلاسفة، وأصحاب الفرق والمقالات، بما في ذلك آراء الجويني نفسه أكثر منه شرحاً له"⁵⁰. وقال أيضاً: "ومن هنا يمكن القول: إنّ ابن بزيمة أشعريّ غير متعصّب للمذهب؛ فنجدّه يحتجّ لأرائه الشخصية في نطاق المدرسة الأشعرية، ينقد، ويعمل النظر، يوجّه ويُعلّل، يقبل ويردّ، يُضعف ويرجّح"⁵¹.

وابن بزيمة ناقد متميّز يتسم بروح نقدية كبيرة؛ فقد انتقد كبار النحاة، مثل ابن بابشاذ تـ 469 هـ، وابن خروف تـ 609 هـ في شرحيهما لكتاب نحويّ جليل، وهو "جمل الزجّاجي"⁵². وقد كُتبت رسالتان عن شرح "ابن بزيمة" لـ "جمل الزجّاجي" المسمّى "غاية الأمل من شرح الجمل" تتحدثان عن اعتراضاته⁵³.

وكذا نقد الزمخشري في كتابه في تفسير القرآن، وهو "البيان والتحصيل المُطالع على علوم التنزيل"⁵⁴.

وقد برزت حاسته النقدية بوضوح في كتابه الفقهي "روضة المُسنّبين"؛ فقد تعقّب ونقدّ بالدليل أقوال العلماء داخل المذهب وخارجه، وممن نقدّه الأئمة أبو حنيفة الكوفيّ تـ 150 هـ، و مالك بن أنس الأصبحيّ

الجميري المدني ت 179هـ، و محمد بن إدريس الشافعي المطلبّي القرشي ت 204هـ، وأحمد بن حنبل الدهلي الشيباني ت 241هـ، وداود بن علي الأصبهاني البغدادي الظاهري ت 270هـ، وأبو جعفر الطبري ت 310هـ⁵⁵، كما نقد المالكية⁵⁶، ومنهم: الشيخ ابن أبي زيد القيرواني ت 386هـ، والقاضي عبد الوهاب وأبو الوليد الباجي الأندلسي ت 478هـ، والشيخ أبو الحسن اللخمي القيرواني ت 478هـ، والإمام أبو عبد الله التميمي المازري ت 536هـ⁵⁷...

الفرع الثاني: التحلي بأخلاقيات النقد العلمي، والتزام العدل

البند الأول: التحلي بأخلاقيات النقد العلمي

الإمام ابن بزيمة ينقل أقوال أهل العلم بأمانة علمية، ويمتاز بالموضوعية، فهو يحدّد موطن النقاش والنقد حيث ينقل مواضع الإجماع، ثم يتبعها بمواضع الاختلاف، فينقد الآراء دون الأشخاص، وهو في ذلك يتحلّى بالأدب مع العلماء يمدحهم، ويحفظ مكانتهم، وألقابهم، وإن كانوا مخالفين له عقيدة أو فقها، وهذا استجابة لوصايا الدين الإسلامي من مثل قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: 83)، قال الأستاذ حسن حسني: "هو من كبار الحفاظ المجتهدين المعترف لهم في التقوى في علوم الشرع، وفي الأدب الرفيع، كما تشهد بذلك مؤلفاته المتعددة"⁵⁸.

وهذه أمثلة تدلّ على الأدب الجمّ للإمام:

أ- حسن قولاً مبنياً على القياس، وهو مخالف للإجماع، وصاحبه هو شريح الكندي الكوفي ت 78هـ، وذلك عند حديثه عن الولاء للمعتق، قال القاضي عبد الوهاب: "وهو لعصبة المعتق الذكور دون الإناث"⁵⁹، شرح ابن بزيمة ذلك قائلاً: "وهذا مذهب مالك، وجميع فقهاء الأمصار أنّ النساء لا يرثن من الولاء إذا ما أعتق أو أعتق من أعتقن. قال شريح: الولاء موروثة لجميع الورثة من الرجال والنساء على كتاب الله كسائر الموارث، وهو قول حسن من طريق الفقه إجراء له مجرى النسب لولا أنه معارض بالإجماع من الصحابة؛ فإنّ الأئمة من أهل النقل نقلوا إجماع الصحابة على أنّه للذكور دون الإناث"⁶⁰.

ب- قال مادحا فقه الإمام محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الكوفي ت 148هـ: "ولو وجد حُكماً في ديوانه بخطه، ولم يذكر أنه حكم به لم يَجْزْ له الحكم به إلا أن يشهد به عنده شاهدان، وقال ابن أبي ليلى: يُحكم بخطه في الديوان؛ لأنّه كالشهادة وهو فقه سديد، بناء على العمل بالشهادة على الخط"⁶¹.

ج- وأثنى على نظر الإمام أبي حنيفة عند حديثه عن ردّ الرقيق المشتري إذا اتّصف بعيب البول في الفراش قائلاً: "وقال أبو حنيفة: تُردّ به الجارية دون العبد، وهو نظر حسن"⁶².

د- تحدّث ابن بزيمة عن الخلاف في حدود المحارب: هل هي على الترتيب والتخيير؟ فمدح الإمام الشافعي -: "والذي يقتضيه كلام العرب أنّ الإمام مخير لأنه مقتضى "أو"، ويجوز أن تكون للتنويع، وبه تعلّق الشافعي رحمه الله وكان من أئمة اللسان"⁶³.

هـ- وقال مادحا ابن حزم الفارسي الأصل، ثم القرطبي الظاهري ت 456هـ: "... وهذا فيه نظر، نبّه عليه الحافظ أبو محمد بن حزم من جهة التعديل فتأمله"⁶⁴.

و- ومدح الزمخشري الخوارزمي المعتزلي ت 538هـ، فقال: وقال الإمام أبو القاسم الزمخشري في التفسير وهو من أئمة الشرع واللسان..."⁶⁵.

البند الثاني: التزام العدل ونبذ التعصّب

الإمام ابن بزيمة لم يكن متعصّباً للمذهب المالكي لا يحد عنه، فمن صفات الناقد البتاء بُعدُه عن الجمود والتعصّب المذهبي، ويصف العزّ بن عبد السلام ت 660هـ المتعصّبين المُقدّسين لأقوال الأئمة

السابقين قائلاً: "ومن العَجَب العجيب أن الفقهاء المقلّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً ومع هذا يقلّده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جموداً على تقليد إمامه، بل يتحیل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلّده"⁶⁶.

ومن نتائج عدم التعصّب العدل والإنصاف، والبعد عن التجنّي والاعتساف، والبحث عن الحق، وهذا من أهم صفات العلماء النقاد، وفي هذا يقول ابن القيم: "والله تعالى يحبّ الإنصاف، بل هو أفضل حلية تحلّى بها الرجل، خصوصاً من نصّب نفسه حكماً بين الأقوال والمذاهب، وقد قال الله تعالى لرسوله: ﴿وَأْمُرْتَ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ (الشورى: 15)، فورثه الرسول منصّبهم العدل بين الطوائف والألّا يميل أحدهم مع قريبه وذوي مذهبه وطائفته ومتبوعه، بل يكون الحق مطلوبه يسير بسيره، وينزل بنزوله، ويدين بدين العدل والإنصاف ويحكم الحجة"⁶⁷.

وقد تحلّى ابن بزيّة بالخلال السابقة؛ فهو ينقل الأقوال في المذهب المالكي وخارجّه بأمانة علميّة ذاكراً أدلة المخالفين⁶⁸ باحثاً عن الحق، ولو كان خارج المذهب المالكي، وهذا السبيل نهج الإمام شهاب الدين القرافي الصنهاجيّ المصريّ ت 684هـ، وقال موضعاً سبب ذلك: "وقد أثرت التنبيه على مذاهب المخالفين لنا من الأئمة الثلاثة - رحمهم الله - وماخذهم في كثير من المسائل تكميلاً للفائدة ومزيدياً في الاطلاع؛ فإنّ الحق ليس محصوراً في جهة فيعلم الفقيه أيّ المذهبين أقرب للتقوى وأعلق بالسبب الأقوى"⁶⁹.

واتّصفا بما سبق من خلال وجدث ابن بزيّة يرجح أحياناً الشاذ في المذهب المالكي على المشهور في مواضع عديدة⁷⁰، ويخرج عن المذهب المالكي إلى غيره في عدّة مواضع⁷¹، كلّ ذلك اعتماداً على قوّة الدليل، والنظر الصحيح. ومن الأمثلة على هذا:

أ- رجّح الشاذ على المشهور في قوله: "واختلف المذهب إذا أتلّف المسلم للذميّ خنزيراً، أو خمرًا، أو صليّاً، والمشهور أنّه يغرم قيمة ذلك عندنا؛ لأنه يُتملّك، ولذلك قيّد القاضي فقال: "في حق المسلم". والشاذ أنّ ذلك كلّ لا قيمة له، ولا يغرم عنه شيئاً، وهو الأصح من طريق النظر؛ لأنّه حكم بين مسلم وكافر؛ فيحكم فيه بحكم الإسلام، والإسلام لا يوجب لهذه المحرمات قيمة، ولا ثمنًا"⁷².

ب- خرج عن المذهب المالكي؛ فقال بعدم تضمين الصّانع المُشترَك؛ فقال: "اختلف الفقهاء في تضمين الصّانع؛ فقال به مالك ومن اتّبعه، وخالف في ذلك أبو حنيفة والشافعي وأحمد، والعمدة لنا أنه يروى عن عمر وعلي وغيرهما، ولا مخالف لهما فكان كالإجماع، وأعطاهم المخالف حكم الأمانة المحضة، وهو الصحيح نظراً"⁷³.

المطلب الثاني: أنواع النقد الفقهي عند الإمام ابن بزيّة التونسي:

الإمام ابن بزيّة في درسه للفقّه، وعرضه للمسائل الفرعية اعتمد منهجاً جامعاً بين الطريقتين القيروانية والعراقية في الفقه المالكي، فهو إلى جانب تهله من المنهج القيرواني في دراسة "المدونة"، وهو القائم على البحث في ألفاظ الكتاب، وتصحيح الروايات، وبيان وجوه الاحتمالات، و ترتيب أسانيد الأخبار وروايات المدونة، وتصحيحها، دَعَمه بمنهج المدرسة العراقية في دراسة "المدونة" حيث جعل أصحابه مسائلها كالأساس، وبنوا عليها فصول المذهب بالأدلة والقياس، وذلك بإفراد المسائل وتحرير الدلائل على رسم الجدال، وأهل النظر من الأصوليين⁷⁴. فنجد الإمام ينقح الروايات والأقوال، وينقذ، ويرجح ويختار، وقد سلك نوعين من النقد الداخلي، والخارجي، وهذا بيانهما:

الفرع الأول: النقد الداخلي

وهو النقد النازل في إطار المذهب المالكي، وقد وظّف الإمام فيه نوعين من النقد: الأول نقد متن "التلقين" للقاضي عبد الوهاب، والثاني نقد روايات المذهب، والأقوال فيه.

البند الأول: نقد متن "التلقين" للقاضي عبد الوهاب

الإمام ابن بزيمة متعمّق في فهم متن "التلقين" مُطَّلِع على الكتب التي شرحت المتن قبله، يعالج مشكلاته، ويناقشها في المذكرات⁷⁵، وقد استعمل ابن بزيمة عدّة طرق في نقوده هنا، منها:

1- نقد المتن بتأويل ما جاء فيه وتوجيهه، ودفع ما يظهر فيه من تناقض، قال القاضي عبد الوهاب: "ونكاح حرائر الكتابيات جائز"⁷⁶. انتقد الإمام ابن بزيمة ذلك قائلاً: "قلت: في ظاهر كلامه تعارض؛ لأنّه جعل ذلك في قسم المكروه كتزويج المعروفة بالزنى"⁷⁷، وجعلّه هنا في قسم الجائز، ومعنى كلامه أنّه يُكره ابتداءً، فإن وقع جاز، والكراهية الأولى كراهية تنزيه لا تحريم"⁷⁸.

2- نقده للمتن بعدم الدقة فيه والتناقض⁷⁹، ومن أمثلة ذلك الاعتراض على قول القاضي: "ويُكره له ذوق قدر، ومحو مداد، ومضغ علك"⁸⁰. قال ابن بزيمة: "وهذا ممّا اختلف العلماء فيه ومذهب مالك ما حكاه القاضي. وانظر كيف نصّ في هذا المقام على أنّ ذلك من جنس المكروهات للصائم، وأدخله في الفصل الأول تحت ما يجب الامتناع منه؟ لأنّ هذا كلّهُ من جنس المطعومات، ففي كلامه تجوّز ظاهر"⁸¹.

3- نقد المتن مع تعديل صياغته⁸²، قال القاضي عبد الوهاب في كتاب "الإجارة": "ولا تصحّ إلا أن تكون المنافع المعقود عليها معلومة"⁸³، قال الإمام ابن بزيمة معقّباً: "ينبغي أن يزيد من جنس ما لم يَنْه عنه الشرع احترازاً من المنافع المعلومة"⁸⁴.

4- نقد المتن لمخالفته المعروف من المذهب⁸⁵، ومثاله قول ابن بزيمة: "ظاهر كلام القاضي أنّ الفائدة تُطلق على الأرباح وأولاد الماشية ونحو ذلك ممّا كان أصله مملوكاً، وعلى ما لم يتقدّم عليه ملك، وذلك كالميراث والهبة وغير ذلك، والمُعَوَّل من اصطلاح أصحابنا أنّ الفائدة هي: كلّ ما لم يتقدّم ملك على أصله، وعلى هذا لا يُسمّى الربح فائدة"⁸⁶.

5- نقد روايات المتن، وذلك ببيان إسقاط كلمة فيه وخطأ من أثبتّها، ومثاله قول القاضي عبد الوهاب: "والبائن في مقابلة الرجعي: هو طلاق المدخول بها من غير عوض"⁸⁷. قال ابن بزيمة: "وقع في بعض الروايات: 'هو طلاق غير المدخول بها' بإثبات 'غير'، وسقطت 'غير' عند الورّاق من جلة رواة الكتاب عن القاضي (رحمه الله)، وعلى إسقاطها التعويل، وإثباتها لا معنى له؛ لأنّه قد مثل المطلق البائن بذلك"⁸⁸.

وقد يكون النقد بالترجيح بين رواياته، قال القاضي عبد الوهاب: "ويجمع بيع الغرر ثلاثة أوصاف..."⁸⁹، قال الإمام ابن بزيمة معقّباً ناقداً: "وقع في هذا الموضع روايتان: الرواية الصحيحة: 'يجمع بين الغرر ثلاثة أوصاف'، وفي رواية: 'يمنع بين الغرر لثلاثة أوصاف'⁹⁰، والرواية الأولى أحسن في المعنى، والمقصود حينئذ ضبط أنواع الغرر وهو مقتضى الفصل"⁹¹.

كما نقدها بريد رواية أخرى، ومثاله قول القاضي: "والوصيّة مندوب إليها، وفيها احتياطٌ للدين"⁹². شرح ابن بزيمة ذلك قائلاً: "يعني أنّ بها التخلّص من الحقوق التي عليه من حقوق الله تعالى وحقوق الأدميين، وبعضهم يرويه 'المدين' هو تصحيف"⁹³.

البند الثاني: نقد الروايات والأقوال في المذهب

الإمام ابن بزيمة في مصنفه يبين مذهب الإمام مالك والسادة المالكية، حيث يذكر اتفاق أهل المذهب، والصحيح والمعتمد فيه والظاهر والمشهور والشاذ، وينقل مختلف الروايات عن الإمام مالك، كما يسرد أقوال أئمة المذهب المتقدمين والمتأخرين من مختلف مدارس المذهب، وهو في كل ذلك يحزر المقالات ويعللها ويوجهها، ويبين سبب الخلاف، وأثره في بعض الأحيان، ويخرج الفروع على الفروع، ويستدل للأراء، وينقد ويرجح ويختار حسب قوة الدليل، فقد يرجح الشاذ في المذهب على المشهور، كل ذلك اعتماداً على مقررات اللغة العربية، وأصول الفقه، والمقاصد الشرعية، والقواعد الفقهية، وهذا تفصيل ذلك مع التمثيل:

- 1- اعتمد المالكية تشهيرات الإمام ابن بزيمة في المذهب، ومن منهجه النقدي في هذا الكتاب بيان المشهور والشاذ في المذهب في مواضع كثيرة⁹⁴، ومثاله قول ابن بزيمة عند نقله الخلاف في أمر غير البالغ بالصوم: "والبلوغ" احتراراً من غير البالغ وهل يؤمر بالصوم كما يؤمر بالصلاة؟ فيه قولان عندنا: المشهور أنه لا يؤمر؛ لأن الصوم لا يتكرر، والشاذ أنه يؤمر؛ لأنه عبادة كالصلاة⁹⁵.
- 2- النقد بترجيح المشهور أو الشاذ حسب قوة الدليل، ومن أمثلة ترجيح المشهور وجوب إخراج زكاة الفطر على زوج الأب إذا كان الوالد فقيراً اعتماداً على القياس، قال ابن بزيمة: "وهل يخرجها عن زوجة أبيه أم لا؟ فيه قولان مبنيان على وجوب الإنفاق عليه في ذلك، والصحيح أنه يُنفق على زوجة أبيه، ويُخرج عنها زكاة الفطر كما يجب عليه أن يزوجه إذا خاف العنت"⁹⁶.
- ومن أمثلة تقديم الشاذ جواز القراض بالدرهم إذا كانت رهناً بيد العامل، أو يد أمين إلحاقاً للشبهة بشبهه، قال ابن بزيمة: "الثاني: أن تكون الدراهم رهناً بيد العامل، أو بيد أمين، فلا يجوز أن يقارضه بها حتى يقبض ربها، فإن كانت عنده وديعة فقارضه بها، فالمشهور الكراهة، فإن نزل مضى، والشاذ الجواز، وهو الصحيح نظراً؛ لأنها في المعنى تحت يد ربها"⁹⁷.
- 3- النقد بترجيح الروايات في المذهب، من ذلك تقديم رواية المصريين عن الإمام مالك في عدد سجدات القرآن، قال ابن بزيمة: "وقد اشتهر الخلاف فيه عندنا، وفي المذهب فيه ثلاثة أقوال، فقيل: إن عزائم السجود إحدى عشرة سجدة وهو المشهور، وقيل: أربع عشرة سجدة، وقيل: خمس عشرة سجدة، والثابت رواية المصريين عن مالك هو القول الأول"⁹⁸.
- 4- نقد الروايات الضعيفة والمنكرة في المذهب⁹⁹، ومثاله قول ابن بزيمة: "والخيل والبغال والحمير فيها ثلاثة أقوال: التحريم والكرهية والإباحة في الحمير والبغال شاذة في المذهب أنكره الشيخ"¹⁰⁰.
- 5- نقد استقرارات بعض المالكية¹⁰¹، ومن أمثلة ذلك بيان ابن بزيمة سُنَّة قراءة السورة في الصلاة شارحاً من القاضي: "وَحَصَرَ سُنَنَ الصَّلَاةِ فِي اثْنَتَيْ عَشْرَةَ مِنْهَا: قِرَاءَةُ السُّورَةِ مَعَ أَمِّ الْقُرْآنِ. وَقَدْ اسْتَفْرِئَ مِنَ الْمَذْهَبِ وَجُوبُهَا بِنَاءً عَلَى مَا وَقَعَ مِنْ بَطْلَانِ الصَّلَاةِ مِنْ تَرْكِهَا عَمْدًا، وَلَا حُجَّةَ فِيهِ لِحُجَّتِهِ أَنْ يُبْنَى عَلَى الْخِلَافِ فِي تَرْكِ السَّنَنِ عَمْدًا"¹⁰². كما نقد ما يحكيه بعضهم عن المذهب المالكي، وعن الإمام مالك (رحمه الله)، مثاله قوله: "وأما مَنْ رَدَّ الْإِمَامُ لِحَاجَةِ الْجَيْشِ، فَلَا خِلَافَ أَنَّهُ يُسَهَّمُ لَهُ، وَحَكَى ابْنُ شَاسٍ عَنِ الْمَذْهَبِ أَنَّهُ لَا يُسَهَّمُ لَهُ، وَهُوَ غَيْرُ مَعْرُوفٍ"¹⁰³.

6- النقد بذكر تعليل الروايات والأقوال في المذهب وتوجيهها. ومن الأمثلة على ذلك نقله روايات المذهب في وقت وجوب زكاة الفطر مع تعليلها، قال ابن بزيمة: "اختلف في وقت وجوبها، فقيل: إنها تجب بغروب الشمس من آخر يوم من رمضان؛ لأنها زكاة فطر، فتجب عند انقضاء زمن الصوم، ودخول

زمن الفطر، ووجوب الصوم ينتفي بمغيب الشمس، ولأنها مُطَهَّرة للصوم فتجب بختامه. وقيل: بطلوع الفجر من يوم الفطر، وهي رواية ابن القاسم؛ لأنَّ الفطر إنما يُعتبر في محلِّ الصوم، والليل ليس بمحلِّه، فيتعلَّق الوجوب بطلوع الفجر الذي هو عارٍ من الصوم شرعاً، ولأنَّها مضافة إلى اليوم، فتجب بافتتاحه، وهي رواية أشهب عن مالك. وقيل: بطلوع الشمس من يوم الفطر؛ لأنَّه وقتُ إرفاق المساكين. وقيل: وقتُ وجوبها مُوسَّع إلى غروب الشمس من يوم الفطر توسُّعاً خفيفاً¹⁰⁴.

ومنها كذلك نَفْهُ أقوال المذهب في تكفين الميت في ثوب من حرير، حيث قال: "وهل يجوز الكفن في الحرير أم لا؟ فيه ثلاثة أقوال: جوازُه مُطلقاً، ومنعُه مُطلقاً، وجوازُه للنساء فقط. وجه الأول أنَّ التحريم قد سقط بالموت، ووجه المنع أنَّ ذلك من السَّرَف، وهو منهيٌّ عنه. ووجه التفريق أنَّ ذلك مُباح للنساء في حال الحياة"¹⁰⁵.

7- نقد تعليقات الروايات والأقوال في المذهب، من ذلك نقده لتعليل رواية نجاسة دم الحيض مطلقاً يسيره وكثيره، حيث قال: "قيل: إنَّه كسائر الدماء يُعفى عن يسيره، وقيل: لا يُعفى عن يسيره، ولا عن كثيره؛ لأنَّ الله تعالى سمَّاه أدَّى، وهذا فيه نظر؛ لأنَّ كلَّ نجس أدَّى"¹⁰⁶.

8- نقد الأقوال الشاذة في المذهب¹⁰⁷، ومن ذلك نقده ما روي عن أصبغ بن الفرج المصري المالكي 225هـ، وهو قوله بسنية صلاة الجماعة، قال ابن بزيمة: "الجمعة واجبة بالكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ (الجمعة: 9). والأمر، وإن أُجمل فالقرائن الفعلية والمقالية تخلصه للوجوب، وثبتَّ العمل بها، والمواظبة بالمدينة حتى مات ﷺ على ذلك، وأجمع جمهور أهل العلم على وجوبها. وعندنا في المذهب رواية عن أصبغ أنَّ الجمعة سنَّة"¹⁰⁸.

9- نقد أقوال المالكية، وآراء بعض أعلام المذهب¹⁰⁹، ومن الأمثلة على ذلك ردُّ ابن بزيمة على بعض المالكية الذين قالوا: إنَّ ثَوَامِ المَلَاعِنَةِ يتوارثان بالأب والأم، حيث قال: "وأما ثَوَامُ المَلَاعِنَةِ فهم إخوانُ لأبٍ وأمٍّ؛ لأنَّ لِعَانَ أببهم سقط نسبُه منهم دون ثوارثهم بينهم، هكذا علَّله القاضي أبو محمد وغيره من شيوخ المذهب، وفيه نظر؛ لأنَّ اللَّعَانَ إذا قطع نسبُهم من أببهم، فليس منسوبين إلى أبٍ، فكيف يتوارثان بأنهما إخوانُ لأبٍ؟! فحينئذ لا معنى لِلْعَانَ"¹¹⁰.

10- وظَّف ابنُ بزيمة آلياتٍ عديدةً في نقده وترجيحه في الخلاف النازل في إطار المذهب المالكي، منها: مُقتَضِيَّاتُ اللغة، وأصول الفقه، والمقاصد الشرعية، والقواعدُ الفقهية ... وهذان مثالان توضيحيان على ذلك:

أ- رَجَّحَ المشهور من المذهب مستدلاً بالقياس وعمل أهل المدينة؛ فقال: "واختلف المذهب في الجُعْل: هل هو من العقود الجائزة، أو اللازمة؟ والمشهور من مذهب مالك أنَّه من العقود الجائزة لا يلزم إلا بالعمل كالشركة والقراض وغير ذلك، فإنَّ شَرَعَ المَجْعُولُ له في العمل لزم الجاعل هذا هو الصحيح من المذهب... ومعتمد المشهور من المذهب جريانُ العمل من السلف بالمدينة عليه"¹¹¹.

ب- أَعْمَلَ في نقده وترجيحه المشهور في المذهب مَقْصِداً شرعياً، وهو رفع الحرج في الإسلام؛ فقال "فإنَّ خَافَ تَلَفَ مَالِهِ فهل يُبيح له التيمم أم لا؟ فيه قولان في المذهب، المشهور الإباحة؛ لأنَّ دين الله يُسر"¹¹².

الفرع الثاني: النقد الخارجي

الإمام ابن بزيمة عالمٌ فقيهٌ بلغ رتبة الاجتهاد، وقد حرص على ذكر مواضع الإجماع، ومواطن الاختلاف، وهو مطلع على المذاهب واختلاف الفقهاء؛ حيث إنَّه يذكرُ مذهب الجمهور¹¹³، وأقوال المذهب

المالكي، ومقالات أئمة المذاهب الإسلامية المختلفة، وله علم بالأراء الشاذة؛ وهو يورد لجميع المذاهب أدلتها، ويناقش، وينقد بالحجة والبيان، وفي كثير من الأحيان يرجح المذهب المالكي لقوة أدلته، وقد يخرج عنه إلى غيره للسبب ذاته، ومن الأدوات والأسس التي استعملها في نقده وترجيحه مقتضيات اللغة العربية، وأصول الفقه، والمقاصد الشرعية، والقواعد الفقهية... وهذه تطبيقات شاهدة على ذلك:

البند الأول: وظف ابن بزيمة معيار اللغة في ترجيح حدّ عرض الوجه الواجب غسله في الصلاة: "والصحيح أن عرض الوجه في حقّ الأمرد، والملتحى سواءً، وهو ما بين الأذنين، وهو قول أبي حنيفة والشافعي رواه ابن وهب في المبسوط عن مالك، وهو الجاري على مقتضى اللغة"¹¹⁴.

البند الثاني: أورد مسألة خلاف العلماء في جواز كون الصداق منفعة؛ فاحتج للجمهور بالقياس، وشرع من قبلنا شرع لنا، وبالقاعدة الفقهية "قبض الأوائل كقبض الأواخر"، واستدل للحنفية بأن قصة شعيب وموسى -عليه السلام- مخصوصة بهما، وبالقاعدة الفقهية "قبض الأوائل ليس كقبض الأواخر"، قال ابن بزيمة: "واختلفوا في جواز كونه منافع، وفي المذهب، فيه ثلاثة أقوال: الجواز وهو قول مالك فيما رواه أصبغ وسحنون، وبه قال الشافعي، والمنع وهي رواية ابن القاسم، والكراهية. فالجواز قياساً على البيع؛ لأن قبض الأوائل كقبض الأواخر، واعتمد على قضية شعيب مع موسى قال الله تعالى حاكياً عنهما: ﴿إِنِّي أَرِيدُ أَنْ انْكَحِكَ﴾ (القصص: 27)، والمنع بناء على أن قبض الأوائل ليس كقبض الأواخر، وقصة شعيب وموسى -عليه السلام- مخصوصة بهما بناءً على أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا والكراهية توسطاً بين القولين"¹¹⁵.

البند الثالث: أعمل مقاصد الشريعة في ترجيح مذهب الإمام مالك في عدم تقييد خيار الشرط المُقيّد بَمدة محدّدة، ولكن ذلك يختلف باختلاف المصلحة المبنية على الضرورة والحاجة؛ فقال: "وأما الخيار المُقيّد بالأجل، فقد اختلف الفقهاء فيه، فقال الشافعي وأبو حنيفة: أجل الخيار إلى ثلاثة أيام لا يجوز أكثر من ذلك، وقال أحمد وأبو يوسف ومحمد بن الحسن: يجوز الخيار لأيّ مدة اشترطه، وبه قال داود، وقال مالك (رحمه الله): "هو بحسب المبيعات تابع لما تدعو إليه الحاجة، وتقتضيه الضرورة..."¹¹⁶.

المبحث الثالث: أدوات النقد الفقهي عند الإمام ابن بزيمة التونسي

الإمام ابن بزيمة عالم مجتهد موسوعي له ثرور في المادة العلمية التي كانت ملاذه في نُقوده وترجيحاته، ولقد ارتكز على كلام أهل التفسير، وفُهوم شراح الحديث الشريف، والمعتمد في العقيدة الإسلامية، كما اتكأ على مقاييس اللغة العربية ومعيار العقل، واعتمد أيضاً على مقررات أصول الفقه، والقواعد الفقهية والمقاصدية، وحتى لا يطول البحث، ويخرج عن مقصوده سأعطي أمثلة تطبيقية عن تلك القواعد، مع إعطاء نموذج واحد فقط لها، وهذا تفصيل لبعض ما أجمل:

المطلب الأول: اللسان العربي، والعقيدة الإسلامية ومعيار العقل

الفرع الأول: اللسان العربي وقواعد اللغة

وظف الإمام ابن بزيمة كثيراً ميزان اللغة وعاء الوحي في نقده تعليلاً وترجيحاً، من ذلك مقتضى الاشتقاق اللغوي ودلالات حروف المعاني وقواعد علمي النحو والصرف.

وظف ابن بزيمة في قوله بسنية المضمضة والاستنشاق في الوضوء والغسل، واستشهد بأدلة عديدة منها **حكم الاشتقاق اللغوي**، فقال: "وقد اختلف العلماء في حكمهما، واتفق مذهب مالك (رحمه الله) على أنهما غير واجبتين في الوضوء والغسل، وقال أحمد وغيره: إنهما واجبتان؛ لأن بهما تُعرف رائحة الماء وطعمه. وأوجب قوم الاستنشاق دون المضمضة، وأوجبها ابن أبي ليلى في الوضوء دون الغسل، ومنشأ

الخلاف: هل يتناولهما لفظ الوجه أم لا؟ والتفريق غير صحيحة في النظر، والصحيح أنهما لا يتناولهما لفظاً؛ إذ الوجه مشتق من المواجهة، ولو وجب غسل العضو القاصي في أصل الخلفة، لوجب غسل ذلك العينين، مع أن الوضوء يتناولهما نصاً فسقط وجوبهما، وثبت استثنائهما بفعله - عليه السلام - الدائم الظاهر¹¹⁷.

كما اعتمد على قواعد علم النحو، فمما اتكأ عليه تأييدا للجمهور وناقدا للمخالفين في تحريم نكاح الأم بمجرّد العقد على البنت القاعدة النحوية: "التقييد بالوصف يعود إلى أقرب مذكور"، قال ابن بزيمة: "وأجمعوا على أن البنت لا تحرم إلا بالدخول بالأم اعتباراً باشتراطه في نص الآية، واختلفوا في الأم، فذهب فقهاء الأمصار على أن العقد على البنت يحرم الأم. وروي عن علي بن أبي طالب، وابن عباس أن الأم لا تحرم إلا بالدخول بالبنت كالبنت التي لا تحرم إلا بالدخول بالأم، وسبب الخلاف اختلافهم في التقييد بالوصف هل يعود إلى المتقدم أو إلى المتأخر وهو أقرب مذكور. قال تعالى: ﴿مِنْ نَسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ (النساء: 23) هل يعود هذا التقييد بالوصف إلى البنات فقط، أو على البنات والأمهات؟ هذا مورد الخلاف والجمهور على أنه يعود إلى الأخير؛ لأنه أقرب¹¹⁸.

وقد استدلل بدلالات حروف المعاني في نقده، فمن أدلته على وجوب مسح جميع الرأس قاعدة "حرف الجرّ الباء للإلصاق أو زائدة لا للتبويض"، حيث قال: "أما وجوب تعميمه فيه، في المذهب خلاف، المشهور وجوبه، وأنه إن اقتصر على بعضه لم يجزئه بناءً على أن الباء في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ (المائدة: 6) للإلصاق، أو زائدة لا للتبويض"¹¹⁹.

ووظف قواعد علم الصرف في نقده حيث اعتمد على صيغة الجمع للدلالة على أن أشهر الحج ثلاثة أشهر كاملة، فقال: "قال الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ (البقرة: 197) وأجمع العلماء على أنها شوال وذو القعدة وذو الحجة. واختلف: هل جميعه وهو المشهور عن مالك أو عشرة منه، وهو القول الثاني عن مالك، وهو الذي اختاره الشافعي، أو سبع من ذي الحجة: وهو قول أبي حنيفة والحجة للأول التمسك بصيغة الجمع"¹²⁰.

الفرع الثاني: أسس العقيدة الإسلامية وأصول الدين

ومن الأمثلة على ذلك ما استند إليه الإمام ابن بزيمة في نقد قول علي بن زياد الطرابلسي ثم التونسي المالكي (ت 183 هـ) حيث اعتبر الحلف بالمصحف والقرآن غير لازم مخالف بذلك مذهب أهل السنة والجماعة الذين عدوا القرآن كلام الله صفة من صفاته؛ قال ابن بزيمة: "وقد اختلفت الرواية فيمن حلف بالمصحف، أو بالقرآن، أو بما أنزل الله، والمشهور من المذهب أن الكفارة لازمة له؛ لأن ذلك راجع إلى كلام الله سبحانه. وقال ابن زياد: من حلف بالمصحف، أو بالقرآن فلا كفارة، وقد تأول بعض أهل العلم عليه الاعتزال من هذا القول... وقد قال الأشياخ: إن هذه الرواية منكورة عن علي بن زياد. وقال الشيخ أبو عمران: إن صحت رواية علي بن زياد فهي محمولة على أنه أراد بذلك جسم المصحف لا المكتوب فيه"¹²¹.

الفرع الثالث: المعيار العقلي

استخدم الإمام ابن بزيمة الدليل العقلي في أماكن عديدة، من ذلك توظيفه للحكم بعدم اشتراط نية الصوم لكل ليلة من ليالي، حيث قال: "المسألة الثانية: هل يشترط النية لكل ليلة، أم يجزئ التبييت لليلة الواحدة الأولى. فنستصحب على جميع الشهر، فيه قولان في المذهب: أحدهما: اشتراط التجديد لتخليل

الفطر كل ليلة، والمشهور الاكتفاء بنية أول ليلة؛ لأنه كيوم واحد من حيث إن الفطر المتخّل ليس إلا في الليل، والليل ليس بمحل الصوم¹²².

المطلب الثاني: قواعد أصول الفقه، والقواعد الفقهية، والمقاصدية

الفرع الأول: قواعد أصول الفقه

أكثر ما أعمله الإمام ابن بزيمة في نقده في كتابه، قواعد أصول الفقه، وذكرها كلها مع التمثيل يطول، وهذا بيان لعدد منها دون قصد استيعابها:

فمما استعمله في نقده توظيف أصول الحكم الشرعي، مثل قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" التي استعملها للدلالة على وجوب إدخال المرفقين في غسل اليدين، وكذا إدخال الكعبيين في غسل الرجلين، قال ابن بزيمة: "وعلى هذا القول يلزم أن يكون إدخالهما من باب الاحتياط، لا من باب الإيجاب، وهو اختيار الشيخ أبي الفرج، وهو من باب لا يتم الواجب إلا به"¹²³.

ووظف أصل "الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة"، ورجح أن الخلطة بين المسلم والذمي لا تؤثر في زكاة الماشية؛ لأن الذمي غير مخاطب بالزكاة، فقال: "من شروط الخلطة أن يكون كل واحد من الخليطين مخاطباً بالزكاة، واختلف المذهب إذا كان أحد الخليطين ذميًا: هل يزكي زكاة الانفراد أو زكاة الخليط؟ فيه قولان عندنا، المشهور أنه يزكي زكاة المنفرد؛ إذ الذمي لا زكاة عليه بناءً على أنه غير مخاطب بفروع الشريعة على المشهور"¹²⁴.

أما أصول دلالات الألفاظ، فاستعمل في نقده قواعد كثيرة، ففي أصول الأمر والنهي استخدم قاعدة "الأمر يُصرف إلى الندب بقرينة"، ومن نماذجها اتباعه للجمهور في نذبة النكاح، حيث قال: "وقد اختلف الناس في حكم النكاح، فقال الجمهور: إنه ليس بواجب. واحتج الجمهور بقوله تعالى: ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: 3) خير بين النكاح، أو التّسري، وهو ليس بواجب. فالنكاح مثله، وحملوا الأوامر الواردة فيه على الندب، كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ (النساء: 3) وكقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ (النور: 32)، وحمله أهل الظاهر على ظاهره وهو الوجوب"¹²⁵.

كما استخدم أصل "النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه؟" في نقده، وحكمه بفساد نكاح الشغار، فقال: "... والصحيح عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ: "نهى عن الشغار، والشغار أن يزوّج ابنته على أن يزوّجها الآخر ابنته، ولا مهر بينهما"¹²⁶. واختلف العلماء في هذا التفسير هل هو من كلام الراوي، أو من كلامه -عليه السلام-؟ وأجمع العلماء على النهي عنه، وإنما اختلفوا في حكمه إذا وقع، فقال الجمهور: إنه فاسد يجب فسخه اعتماداً على أن النهي يدل على فساد المنهي عنه، سواء كانت من كلام النبي أو من كلام الراوي؛ لأنه أعلم بما روى، وقال أبو حنيفة: إنه فاسد إلا أنه إذا وقع صحّ بعوض الصداق الصحيح فيه"¹²⁷.

وفي أصول المفهوم وظّف قاعدة "مفهوم المخالفة إذا خرج مخرج الغالب فليس حجة" واتبع الجمهور في ذلك؛ فقال بتحريم الرّببية ابنة الزوجة سواء كانت في حجر المتزوج بأمرها أم لا، ونصّ كلامه: "وهذا مذهب مالك كما ذكره خلافاً لداود احتجاجاً بظاهر التقييد بالوصف في قوله تعالى: ﴿فِي حُجُورِكُمْ﴾"¹²⁸، وقال الجمهور وهو خطاب خرج على الغالب فلا مفهوم له"¹²⁹.

وفي أصول العام والعموم استخدم قاعدة "العام يبقى على عمومته حتى يردّ التخصيص" في نقده وترجيحه وجوب الزكاة في أموال الصغار، قال ابن بزيمة: "وقد اختلف الفقهاء، هل تجب الزكاة على اليتامى أم لا؟ ومذهب مالك وجوبها عليهم لعموم قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾"¹³⁰،¹³¹.

ووظف من أصول الخاص والتخصيص قاعدة "استثناء الأكثر جازر" فشرح قول القاضي عبد الوهاب: "يجوز استثناء العدد من الطلاق من غير اعتبار لكون الاستثناء أكثر من المُبَقَّى أو أقل ويلزمه المُبَقَّى" ¹³². وقال: "من غير اعتبار بكون المستثنى أكثر من المُبَقَّى، أو أقل فلا خلاف في صحته شرعاً ولغة. فإن استثنى الأكثر من الأقل مثل أن يقول: أنت طالق ثلاثاً إلا اثنتين فهل ينفعه هذا الاستثناء أم لا؟ فيه قولان مبنيان على خلاف الأصوليين في صحة هذا الاستثناء" ¹³³.

وأعمل أصول الأدلة المتفق عليها وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس- في مواضع كثيرة. أما القرآن الكريم وهو أم الأدلة الشرعية التي ترجع إليه، فقد احتج بنصّه وعمومه وظاهره ومفهومه في مواطن وفيرة، كما اتكأ على تفسيرات أهل العلم للآيات ¹³⁴، واستشهد بالقراءات المتواترة ¹³⁵، ولم يحتج بالقراءة الشاذة، كقراءة: "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ"؛ لذا لم يوجب تتابع صيام الأيام في كفارة اليمين مُتَّبِعاً مذهب الجمهور، حيث قال: "واختلفوا في اشتراط التتابع فيها على قولين: اللزوم، ونفيه، ومبناه على القراءة الشاذة هل توجب عملاً أم لا؟" ¹³⁶.

كما استدلل بالسنة الشريفة في مواضع كثيرة نصّاً وظاهراً وعموماً ومفهوماً، واعتمد فهمه شرح الحديث ¹³⁷، واحتج بالصحيح ¹³⁸، وردّ الضعيف ¹³⁹، ومما وظفه قاعدة: "فعل الرسول ﷺ محمول على الذنب"، ومن ذلك نقده واحتجائه للجمهور على نُدْبِيَّة العقيقة دون وجوبها، قال ابن بزيمة: "وقد ثبت أنه -عليه السلام- ذبحها عن ولديه الحسن والحسين وأفعاله تدل على الذنب والإباحة" ¹⁴⁰.

واحتج كذلك بالإجماع كثيراً، وردّ على من ادّعه في بعض المواضع ¹⁴¹، ومن أنواع الإجماع التي احتج بها واستخدمها في نقده "الإجماع السكوتي"؛ فقد حكم بتأبيد تحريم المنكحة إذا دخل بها اعتماداً على هذه القاعدة، وعلى القياس، والقاعدة الفقهية "مَنْ استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه"؛ فقال: "وقد قدّمنا الروايات الأربع في تأبيد التحريم، وإذا دخل بها في العدة، والمعتد عليه في ذلك قضاء عمر بن الخطاب، وبانتشار قضائه بين الصحابة - رضي الله عنهم-، ووافقه ولا مخالف له، وقياساً على الملاعن، لِعَلَّة إدخال التهمة في النسب، وعلى القاتل حيث منعناه الميراث لِعَلَّة الاستعجال" ¹⁴².

واستدل بالقياس في مواضع كثيرة، ووظف التعليل، وجمع بين المتشابه ¹⁴³، ومن أنواع القياس التي احتج بها القياس على الكفارات؛ فقد قال بكفارة جزاء الصيد على المخطئ والناسي قياساً على العامد، وذلك عند شرحه قول القاضي عبد الوهاب: "ويستوي في ذلك عمدُه وسهوُه وخطوُه وجهلُه وضروُرُته واختيارُه" ¹⁴⁴، قال ابن بزيمة: "تنبيهاً على مذهب المخالف، لأن الله سبحانه قيّد بالعمد لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾ (المائدة: 95). ومذهب مالك أن العامد والناسي في ذلك سواء، وقال به من السلف: عمر بن الخطاب وولده عبد الله، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص وغيرهم. وذكر علمائنا في ذلك... ومنها القياس على كفارة الخطأ" ¹⁴⁵.

وفي المقابل فرق بين المختلفات ¹⁴⁶، ونقض القياس عندما لا تجتمع شروطه ¹⁴⁷، ومن أنواع القياس التي ردّها القياس في اللغة؛ فقد استخدم في نقده قاعدة "لا يجري القياس في اللغة"، فلم ير القياس في اللغة دليلاً لإثبات الحد في اللواط قياساً على الزنى، قال ابن بزيمة: "المسألة الأولى: اختلفوا في الحد الواجب فيه بناء على أنه هل يسمّى في اللغة زنى أم لا؟ ومبنى المسألة على القياس في اللغة، والأصح امتناعه" ¹⁴⁸.

أما الأصول المختلف فيها فقد احتج بكثير منها تبعا للمالكية، فاستدل بقول الصحابي، وشرع من قبلنا، وعمل أهل المدينة والعرف، والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان والاستصحاب ومراعاة الخلاف.

ومن الأمثلة احتجاجه بقاعدة "قول الصحابي حجة"، فقد وظف ابن بزيمة عمل الصحابي ﷺ فعلا وتركنا للتدليل على قطع يد السارق من الكوع، وكذا على القطع في المرة الثالثة والرابعة، فقال: "والقطع عندنا من الكوع خلافاً لمن رأى أنه من الأصابع، وتعالى قوم، وقالوا: هو من الإبط، ولم يصح عن أحد من الصحابة العمل عليه. وقال أبو حنيفة: لا يقطع في الثالثة، ولا في الرابعة اعتماداً على قوله سبحانه: ﴿فَاقْطِعُوا أُيُدَيْهِمَا﴾ (المائدة: 38) ولم يذكر الرّجلين، والمعتمد عليه عندنا عمل الصحابة، فقد صح ما قلنا به عن أبي بكر وعمر وعلي (رضي الله عنهم أجمعين)"¹⁴⁹.

كما اتكا على عمل الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) وحكمهم¹⁵⁰، وعمل السلف وتركهم¹⁵¹. ومن السلف الذين اعتمدتهم أهل المدينة، فاحتج بـ "عمل أهل المدينة النقلي"، ووظفه مثلاً للنقد وترجيح عدم ميراث ذوي الأرحام، قال ابن بزيمة: "وهذا مذهب مالك وقال أبو حنيفة: بتوريث ذوي الأرحام اعتماداً على ظاهر الآية: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: 75)... واعتمد مالك في منع ذوي الأرحام على عمل أهل المدينة، إنه لنعم الدليل"¹⁵².

وظف كذلك قاعدة "المصلحة المرسلة حجة" بالإضافة إلى قول جمهور الصحابة - رضي الله عنهم- للاستدلال على قتل الجماعة بالواحد، وهذا مذهب جمهور أهل العلم، قال ابن بزيمة: "وهذا صريح مذهب مالك (رحمه الله)، ولا خلاف فيه عندنا نظراً إلى المصلحة، وتغليباً لحكمة مشروعية القتل المشار إلى ذلك بقوله سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة: 179) وأجمع جمهور الصحابة عليه، وذكر محمد بن المَوَاز أن عمر بن الخطاب قتل سبعة بواحد كان أحدهم عينا، وقال: "لو تمّالاً عليه أهل صنعاء لقتلهم به"، وقتل علي بن أبي طالب ثلاثة بواحد، وقال ابن عباس: تُقتل المائة بالواحد"¹⁵³.

وفي أصول التعارض والترجيح سار على منهج الجمهور الذين قدّموا الجمع بين الأدلة على النسخ¹⁵⁴، خلافاً للأحناف الذين قدّموا النسخ على الجمع، كما عمل بالقاعدة المجمع عليها وهي: "النص المتأخر ناسخ للمتقدم"¹⁵⁵، وفي الترجيح استخدم أصولاً عديدة منها قاعدة "المثبت أولى من المنفي" حيث رجح الشاذ في المذهب، وقال بثبوت سجود التلاوة في بعض سور المفصل؛ فقال: "واختلفت الأحاديث: هل سجد رسول الله ﷺ في المفصل. وجاء من طريق أبي هريرة وغيره أنه - عليه السلام-: "سجد في المفصل وسجدوا معه"¹⁵⁶، والمثبت أولى من المنفي على ما تقرّر في علم الأصول"¹⁵⁷.

وفي أصول "الاجتهاد والتقليد" استخدم في نقده قاعدة: "الاجتهاد هل يرفع الخطأ أم لا؟"، ومن الفروع التي بناها على هذا الأصل الخلاف في ضمان الطبيب الحاذق وما أشبهه إذا أخطوا، قال ابن بزيمة: "ثم ذكر في خطب الطبيب الحاذق روايتان: إحداهما: أنه مضمون؛ لأنه كالقتل خطأ، والثاني: أنه لا يضمن؛ لأنه تولد عن فعل مباح، وقد تقرّر الخلاف في الاجتهاد هل يرفع الخطأ أم لا؟ وكذلك الخاتين والمؤدّب إذا لم يجاوز الأدب المأذون فيه"¹⁵⁸.

الفرع الثاني: القواعد الفقهية

أعمل الإمام ابن بزيمة (رحمه الله) قواعد وضوابط فقهية كثيرة تعليلاً وترجيحاً، فتجده أحياناً يوظف أكثر من قاعدة فقهية في نقده، من ذلك قوله: "اختلفوا إذا تزوج في مرضه من لا يرث كالأمّة،

والنصرانيّة، واليهوديّة، فقال: لا يصحّ ذلك لوجهين. الأوّل: طُرِدُ القاعدة فلا تُنْقَضُ بالصور النادرة. الثاني: اعتبار الطوارئ لجواز تغيير حالهما بالإسلام والعِتق...¹⁵⁹.

وهو في استخدامه لهذه القواعد والضوابط ينسب قليلاً منها إلى كلّ العلماء: وذلك مثل القاعدة التي ذكرها فيمن تلزمه صلاة الاستسقاء، حيث قال: "اتفق العلماء على أن كلّ مَنْ لزمته الجمعة يُؤمر بالخروج لها"¹⁶⁰، وينسب بعضها إلى جمهورهم، ومثاله قوله: "فذهب فقهاء الأمصار على أن العقد على البنات يُحرّم الأم"¹⁶¹. وينسب أخرى إلى المذهب المالكي؛ فقد قال بمسح الرأس مرّة واحدة في الوضوء، ووظّف في نقده قاعدة مذهبية، وقال: "قاعدة المذهب نفى التكرار في الممسوحات"¹⁶². وأكثر القواعد غير منسوبة.

وابن بزيّة في استخدامه القواعد الفقهية ونقده بها وظّف قواعد فقهية شاملة لأبواب الفقه بعضها كبرى، وأخرى ليست على هذا الوصف، كما استعمل ضوابط فقهية خاصة بباب فقهي معيّن. فمن نقده بالقواعد الفقهية الكلية الكبرى إعماله للقاعدة الكلية "العادة مُحكّمة"، وذلك عند شرحه لقول القاضي عبد الوهاب: "وله أنه يُسافر بالمال إلا أن يشترط عليه ترك السفر، وليس له أن يبيع بالدين إلا أن يؤدّن له"¹⁶³. قال ابن بزيّة: "وهذا كما ذكره القاضي تحكيماً للعادة؛ لأن السفر بمال القراض عادة معلومة، وعُرف جار عند التجار؛ إذ لم توجد عنه مندوحة غالباً"¹⁶⁴.

ومن أمثلة توظيف قواعد فقهية ليست كبرى استعماله لقاعدة "ما قارب الشيء هل يُعطى حُكمه أم لا؟"، قال ابن بزيّة: "والخلاف في أحكام المراهق مشهور: هل حُكمه حُكم الصبي، أو حُكم البالغ بناء على أن ما قارب الشيء هل يُعطى حُكمه أم لا؟"¹⁶⁵.

ومن أمثلة النقد بالضوابط الفقهية توظيف قاعدة "بيت المال وارث مُحَقَّق"؛ وبذلك من لم يكن له وارث لا يجوز له أن يوصي بأكثر من ثلث ماله، قال ابن بزيّة: "ومن لا وارث له كمن له وارث لا يتعدى الثلث عند جمهور أهل العلم، ومن أهل العلم من قال له الوصية بجميع ماله وهو قول أبي حنيفة. ومبنى الخلاف على بيت المال: هل هو وارث مُحَقَّق أم لا؟ ومذهبنا أنه وارث مُحَقَّق؛ فكما لا يجوز لمن له وارث مجاوزة الثلث، كذلك لا يجوز لمن ورثه بيت المال"¹⁶⁶.

الفرع الثالث: القواعد المقاصدية

وظّف الإمام ابن بزيّة قواعد مقاصدية عديدة في نقده؛ فقد تكلم عن بعض الكليات التي جاءت الشرائع كلّها لرعايتها؛ فقال: "قد تقرر في الشريعة، وعلم من دين الأمة صيانة النفوس والأعراض والفروج والأموال، وتواصلت على التحفّظ بها الأنبياء، واتفقت عليه الشرائع"¹⁶⁷.

وكان يشير إلى الحكمة من تشريع بعض الأحكام¹⁶⁸، وهو في نقده توسّل بمقاصد الشرع من حفظ لمصالح المكلفين، ورفع للضرر والمشقة والحرّج عنهم، فمن أمثلة مراعاته مصالح الخلق قوله: "وأصل مذهب مالك ما ذكره؛ ولذلك أجاز أن يزوّج الرجل ابنته البكر بأقل من صداق مثلها بناءً على أن له النظر في المصالح، وهو غير منتهى، ولا يكون ذلك في الثيب، ولا لغيره من الأولياء مطلقاً"¹⁶⁹. ومن النماذج التي أعطاها لرفع الضرر عن المكلفين قوله بطلاق المُعسر الغائب عن زوجه، حيث قال: "واختلفوا هل تُطلق الزوجة على زوجها الغائب الذي لا يوجد له مال يُنفق عليها منه أم لا؟ على قولين للمتأخّرين: المشهور أنها تُطلق رَفْعاً للضرر وهو أصل المذهب"¹⁷⁰. ومن أمثلة رفع الحرّج والمشقة عدم اشتراط الطهارة في المسح على العصائب والجباير بخلاف الخفين، قال ابن بزيّة: "وجمهور العلماء على

اشتراط الطهارة في هذا الباب بخلاف العصائب والجباير؛ وذلك لأنّ المشقة حاصلّة باشتراطه في المسح على العصائب بخلاف الخفين¹⁷¹.

وقد راعى الإمام في مواضع عديدة في نقده وترجيحه للأحكام الشرعية أعمالاً مقاصد جزئية لتشريع الحكم، من ذلك ترجيحه الحَجْر على العقلاء الكبار السفهاء دون الفساق؛ فشرح قول القاضي عبد الوهاب: "ولا تراعى عدالته في دينه أو فسقه إذا كان مُصْلِحاً لِمَالِهِ"¹⁷². قال ابن بزيمة: "وهذا لأنّ المقصود من الرُّشد ضبطُ المال وإصلاحه وتنميته، ونَبّه على خلاف الشافعي حين راعى العدالة في الرُّشد، وأوجب الحَجْر على الفاسق المُصلح لِمَالِهِ"¹⁷³.

الخاتمة:

الحمد لله في البدء والختام، والصلاة والسلام على خير الأنام، من خلال البحث أستخلص النتائج الآتية:

- 1- كشفت الدراسة أنّ النقد الفقهي عملية اجتهادية يقوم بها الفقيه لدراسة وتقويم نتائج فقهي اعتماداً على أصول متينة داخل المذهب وخارجه.

- 2- المذهب المالكي زاخرٌ بفقهاء نقاد داخل المذهب وخارجه.

- 3- قرّر البحث أنّ الإمام ابن بزيمة التونسي شخصية فذة، وفقهه مجتهد له مؤهلات مكنته من النقد الفقهي، فبالإضافة إلى استعداده الفطري، وحاسته النقدية، ومملكته الفقهية، ونبذه للتعصب تعددت المعارف التي أتقنها حيث أحاط بكثير من العلوم؛ وألف في أكثرها مصنفات؛ هذا ما ساعده على النقد الفقهي.

- 4- أبان البحث تنوّع النقد عند ابن بزيمة؛ فقد مارس النقد الداخلي على مستوى الخلاف المذهبي، كما اشتغل بالنقد الخارجي على مستوى الفقه المقارن، وذلك في الخلاف بين شتى المذاهب، وقد امتدت نفوذه عبر الزمن، ولم تقتصر على فترة دون أخرى. وما خلفه في كتابه "روضة المستبين" خير شاهد على ذلك، كما تمّ بيانه مفصلاً؛ هذا ما أثر فيمن جاء بعده، وقد اعتمدوا تشهيراتيه في المذهب المالكي.

- 5- خلّص البحث إلى تنوّع أدوات النقد الفقهي عند ابن بزيمة، وذلك تبعاً لتنوّع علومه المختلفة والواسعة؛ فضمت بين طياتها أدوات وآلات الاجتهاد والنقد من مقتضيات اللغة، وأصول الفقه، والقواعد الفقهية، ومقاصد الشريعة... كما وظّف المعيار العقلي، وأسلوب الجدل والحوار.

وفي نهاية المطاف أعرض هذه المقترحات والتوصيات:

- 1- أوصي بضرورة العناية بالنقد الفقهي عموماً، وفي المذهب المالكي خصوصاً، وذلك بالكشف عن آلياته وقواعده بُغية الاستدراك والتقويم، وتصحيح عملية النقد الفقهي المعاصر التي تُسهم بدورها في التجديد الفقهي السليم المبني على أسس علمية متينة، وضوابط شرعية رصينة.

- 2- أوصي بإعادة طبع كتاب "روضة المستبين" في شرح كتاب التلقين للإمام ابن بزيمة -رحمه الله- طبعة جديدة خالية من الأخطاء، والتصحيح؛ فالطبعة الحالية زاخرةٌ بهما، بالإضافة إلى دراسة هذا الكنز الثمين، وشخصية صاحبه من الجوانب التي لم تُدرس بعد، مثل المعيار اللغوي، ومنهج الاستدلال، وطريقة الجمع بين الأدلة المتعارضة...

- 3- أوصي بالاهتمام بمؤلفات الإمام ابن بزيمة (رحمه الله) المختلفة، وإخراجها إلى النور.

- 4- أوصي أن يُجعل النقد الفقهي مقياساً يدرسه طلبة الشريعة الإسلامية في كليات العلوم الإسلامية.

وصلّى الله على أشرف الخلق سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- الزيّات، أحمد حسن وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، مصر، دط، دت.
- 3- ابن أبي الربيع، غُبَيْدُ اللَّهِ بن أحمد بن غُبَيْدِ اللَّهِ الْقُرْشِيّ الْإِشْبِيلِيّ السَّبْتِيّ ت 688 هـ، البسيط في شرح جمل الزّجّاجي، تحقيق ودراسة الدكتور: عياد بن عيد الثّبيتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1407هـ/ 1986م.
- 4- الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ت 241هـ، مسند الإمام أحمد بن حنبل حَقَّقَهُ: شعيب الأرناؤوط وآخرون، إشراف الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2001م.
- 5- الأزهري، تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي ت 370هـ، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- 6- الأسمرى، جوهرة سعيد الأسمرى، اعتراضات ابن بزيّة في كتابه "غاية الأمل في شرح الجمل" على ابن خروف ت 609 هـ - عرض ودراسة-، وهي رسالة ماجستير بإشراف الدكتورة سلوى محمد عرب، وقد نوقشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، عام 1430هـ/ 2009م.
- 7- الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، الدكتور فريد الأنصاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط1، ذو القعدة 1417هـ/ أبريل 1997م.
- 8- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي ت 256 هـ، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ، مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا.
- 9- البختي، أبو عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، دراسة لجوانب من الفكر بالمغرب من خلال البرهانية وشروحها، الدكتور جمال علّال، منشورات وزارة الأوقاف الإسلامية، الرباط، المغرب، ط1، 1426هـ/ 2005م.
- 10- ابن بزيّة، الإسعاد في شرح الإرشاد (المشتمل على قواعد الاعتقاد)، الإرشاد من تأليف إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، ت 478هـ، والشرح ل: عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التّيمي التونسي، ت 662هـ، تحقيق الدكتورين: عبد الرزاق بسرور و الدكتور: عماد السهيلي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، دط، 1435هـ/ 2014م.
- 11- ابن بزيّة، أبوفارس عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد التونسي (606-662)هـ، روضة المُستبين في شرح كتاب التلقين، من (أوله إلى آخر كتاب الطلاق) دراسة وتحقيق الطالب: محمد بن حسين علي البكري، رسالة شهادة العالمية العالية (دكتوراه)، إشراف الأستاذ الدكتور: إبراهيم بن علي صندقجي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، كلية الشريعة، شعبة: الفقه، 1415هـ.
- 12- ابن بزيّة، أبو محمد عبد العزيز بن إبراهيم ت 662 هـ، روضة المُستبين في شرح كتاب التلقين، دراسة وتحقيق: عبد اللطيف زكّاغ، مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث، الجزائر، ودار ابن حزم، بيروت، ط1، 1431هـ/ 2010م.
- 13- ابن خروف، شرح جمل الزّجّاجي، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الإشبيلي ت 606هـ، تحقيق ودراسة من بداية الكتاب إلى نهاية باب المخاطبة، تحقيق الدكتورة: سلوى محمد عمر عرب، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، دط، 1419هـ.
- 14- التّجيبى، حسن حُسن بن صالح بن عبد الوهاب الصّمّادحي التونسي ت 1388هـ، الإمام المازري، دار الكتب الشرقية، تونس، دط، دت.
- 15- التّجيبى، حسن حُسن بن صالح بن عبد الوهاب الصّمّادحي التونسي ت 1388هـ، مراجعة وإكمال: محمد العروسي المطوى، وبشير البكوش، كتاب الغمر في المصنّفات والمؤلفين التونسيين، طُبِعَ بالاشتراك بين بيت الحكمة المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، تونس، ودار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990م.
- 16- التّنبكتي، أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج أحمد بن عمر بن محمد التكروري السوداني، ت 1036هـ، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، ط2، 2000م.
- 17- الجوهري، الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد ت 393هـ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، دط، 1407هـ/ 1987م.
- 18- الحَجَوِيّ، محمد بن الحسن بن العربي الثعالبي ت 1376 هـ، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ/ 1995م.

- 19- الحطّاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي الرُّعيني المالكي ت 954هـ، دار الفكر، بيروت، ط3، 1412 هـ - 1992م.
- 20- الإشبيلي، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الإشبيلي ت 606هـ، شرح جُمْل الزَّجَاجي، تحقيق ودراسة من بداية الكتاب إلى نهاية باب المخاطبة، تحقيق الدكتورة: سلوى محمد عمر عرب، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، دط، 1419هـ.
- 21- الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى، المالكي المصري ت 776هـ، المحقق: د/ أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، دبلن، إيرلندا، ط1، 1429هـ/ 2008م.
- 22- الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد ت بعد 633هـ، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التَّأْوِيل في شرح المدَوْنَة وَحَلِّ مُشْكَلَاتِهَا، اعتنى به: أبو الفضل الدِّمَاطِي أحمد بن علي، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ/ 2007م.
- 23- الريسوني، النَّقْدُ الفَقْهِيّ عند الإمام ابن الفَخَّار القرطبي: قراءة في الرِّوَاظ والأغراض والأدوات، الدكتور قطب، مجلة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد 17، العدد2، ربيع الثاني 1442هـ/ديسمبر 2020م.
- 24- الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد أبو القاسم ت 538هـ، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/ 1998م.
- 25- ابن سيِّدَة، المُحَكَّم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي ت 458هـ، ت: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م.
- 26- صرموم رابح، منهج النقد في الفقه الإسلامي- المذهب المالكي أنموذجاً - دراسة تحليلية، أطروحة دكتوراه، إشراف الأستاذ الدكتور: الأخضر لخضاري، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، قسم العلوم الإسلامية، تخصص فقه وأصوله، جامعة أحمد بن بلّة، وهران، (1436/1435هـ) (2014-2015)م.
- 27- بالطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري ت 321هـ، شُرح معاني الآثار، حَقَّقَه وقَدَّم له: الشيخان: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، راجعه ورقم كُتبه وأبوابه وأحاديثه: د/ يوسف عبد الرحمن المرعشلي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ/ 1994م.
- 28- طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، الدكتور محمد بن رزق، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1426 هـ.
- 29- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، الأستاذ الإمام محمد الطاهر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1427هـ/ 2006م.
- 30- عز الدين، أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقَّب بـ (سلطان العلماء) ت 660هـ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دط، 1414هـ/ 1991م.
- 31- عشّاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، الدكتور عبد الحميد، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1426هـ/ 2005م.
- 32- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب ت 817هـ، تحقيق: مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 8، 1426هـ/ 2005م.
- 33- القاضي عبد الوهَّاب، أبو محمد عبد الوهَّاب بن علي بن نصر البغدادي ت 422هـ التلقين، تحقيق: محمد مرابي، مع تعليقات مأخوذة من شرح المازري وشرح ابن بزيمة، وتحصيل تلج اليقين، دار الإمام مالك، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1435هـ/ 2014م.
- 34- ابن فارس، مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ت 395هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، دط، 1399هـ/ 1979م.
- 35- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي شهاب الدين ت 684هـ، الذخيرة، المحقق: محمد حَجِّي، وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.

- 36- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب تـ 751 هـ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، قدّم له وعلّق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخرّيج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423 هـ.
- 37- كحّالة، عمر بن رضا بن محمد الدمشقي تـ 1408 هـ، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، ودار إحياء التراث العربي بيروت، دط، دت.
- 38- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المالكي تـ 536 هـ، شرح التلقين، المحقق: سماحة الشيخ محمّد المختار السّلامي مفتي الجمهورية التونسية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2008 م.
- 39- الإمام مالك، مالك بن أنس تـ 179 هـ، موطأ الإمام مالك، صحّحه ورقّمه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406 هـ/ 1985 م.
- 40- محفوظ، محمد تـ 1408 هـ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1994 م.
- 41- مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن قاسم تـ 1360 هـ، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علّق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424 هـ/ 2003 م.
- 42- النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري تـ 261 هـ، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، دت.
- 43- المصليح، الإمام اللخمي وجهوده في تطوير الاتجاه النقدي في المذهب المالكيّ بالغرب الإسلامي، الدكتور محمد، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1428 هـ/ 2007 م.
- 44- المقرئ، أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى، أبو العباس شهاب الدين التلمساني تـ 1041 هـ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، الأجزاء 1 و 2 و 3، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد العظيم شلبي، طبع: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، 1359 هـ/ 1940 م، والجزآن 4 و 5، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، ومحمد بن تاووت، وعبد السلام هراس، دط، 1400 هـ/ 1980 م.
- 45- ابن منظور، لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي تـ 711 هـ، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ.

الهوامش:

- (1) من تأليف نّوار بن الشلي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1431 هـ/ 2010 م.
- (2) من تأليف حسن يشو، دار الكلمة والدار المغربية، ط1، 1440 هـ/ 2019 م.
- (3) إعداد الباحث رابح صرموم، مجلة الأكاديمية للعلوم الاجتماعية والإنسانية- قسم العلوم الاجتماعية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، العدد 12، جوان 2014 م.
- (4) تأليف رابح صرموم، منهج النقد في الفقه الإسلامي- المذهب المالكيّ أُمُودًا - دراسة تحليليّة-، أطروحة دكتوراه، إشراف الأستاذ الدكتور: الأخضر لخضاري، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، قسم العلوم الإسلامية، تخصص فقه وأصوله، جامعة أحمد بن بلّة، وهران، (1435-1436 هـ) (2014-2015 م)
- (5) بحث للأستاذ مصطفى الحسنيّ العلوي، المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة، مركز رفاد للدراسات والأبحاث، إربد، الأردن، المجلد الثاني، العدد4، ديسمبر 2022 م.
- (6) وهو من تأليف إبراهيم بن عبد المحسن بن محمد السعوي، دار ابن الحوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1444 هـ/ 2021 م.
- (7) "منهج النقد الفقهي عند ابن القصار المالكي (ت 398 هـ) من خلال كتابه "عيون الأدلة": دراسة في المعالم والضوابط، مجلة شمال إفريقيا للنشر العلمي، الجمعية الليبية، المجلد الرابع، العدد4، أكتوبر- ديسمبر 2023 م
- (8) قطب الريسوني، النقد الفقهيّ عند الإمام ابن الفخّار القرطبيّ: قراءة في الرّوافد والأغراض والأدوات، مجلة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد 17، العدد الثاني، ربيع الثاني 1442 هـ/ ديسمبر 2020 م.
- (9) محمد المصليح، الإمام اللخمي وجهوده في تطوير الاتجاه النقدي في المذهب المالكيّ بالغرب الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1428 هـ/ 2007 م.
- (10) ألف عبد الحميد عشاق كتاباً عنوانه: "منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازريّ"، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1426 هـ/ 2005 م. معمر شباب، النقد الفقهي عند أعلام

- المدرسة المالكية - الإمام المازري أنموذجاً"، المجلة الجزائرية للمخطوطات، مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا، جامعة أحمد بن بلّة، وهران، الجزائر، المجلد 13، العدد الثاني، ديسمبر 2018م.
- (11) عبد الحليم بن عبد الله القبي، منهج النقد الفقهي عند ابن العربي وأثره في خدمة الفقه المالكي من خلال كتابه "القبس" - أسس منهجية ونماذج تطبيقية -، مجلة الشهاب، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، المجلد 8، العدد 3، ربيع الثاني 1444هـ/ نوفمبر 2022م.
- (12) نادية العروسي، تحت أ.د/ محمد المنتار، النقد الفقهي عند ابن رشد الحفيد (ت 595هـ)، الأنواع والخصائص من خلال كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، مجلة المعرفة، العدد 13، فبراير 2024م.
- (13) إبراهيم أحمد الزاندي، النقد الفقهي عند البساطي - نماذج تطبيقية في كتاب الطهارة -، مجلة المنتدى الأكاديمي (العلوم الإنسانية)، الجامعة الأسمرية الإسلامية، مدينة زليتن، ليبيا، المجلد 7، العدد الثاني، يوليو 2023م.
- (14) حنفي لخضر، إشراف أ.د/ بلحاجي عبد الصمد، ملامح النقد الفقهي عند الحطّاب (ت 954هـ) من خلال كتابه "مواهب الجليل"، المجلة الجزائرية للمخطوطات، مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا، جامعة أحمد بن بلّة، وهران، الجزائر، المجلد 18، العدد الثاني، جوان 2022م.
- (15) محمود إسماعيل محمد مشعل، معالم المنهج النقدي في الفقه المالكي، قراءة في مسالك بي البركات (ت 1021هـ)، مجلة البحوث الفقهية والقانونية، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، القاهرة، مصر، الجزء الثاني، العدد 34، (1441هـ/ 2019م).
- (16) عبد الرحمن بن وليد العبري، ومحمد علي سميران، معالم النقد الفقهي عند ابن المنذر في كتابه "الأوسط"، مجلة جامعة الشارقة، الإمارات العربية، المجلد 20، العدد الأول، شعبان 1444هـ/ مارس 2023م.
- (17) محمد جمعة أحمد العيسوي، النقد الفقهي عند إمام الحزمين الجويني وأثره في الفقه الشافعي - دراسة نظرية تطبيقية -، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات، دمنهور، مصر، المجلد 8، العدد الأول، 2016م.
- (18) هند محمد عبد الله الحمودي، وإسماعيل كاظم العيساوي، منهج النقد الفقهي عند الإمام النووي من خلال كتابه "المجموع"، مجلة جامعة الشارقة، الإمارات العربية، المجلد 19، العدد الأول، شعبان 1443هـ/ مارس 2022م.
- (19) تم تنظيم الملتقى في جامعة الشهيد حمزة لخضر، معهد العلوم الإسلامية، بالتعاون مع مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - ولاية الوادي، الجزائر، وكان ذلك يومي 11 و 12 جمادى الأولى 1443هـ/ 15 و 16 ديسمبر 2021م، وتم إصدار الطبعة الأولى من بحوث الملتقى من طرف مخبر الدراسات الفقهية والقضائية معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، ط 1، 1443هـ/ 2022م.
- (20) محمد بن محمد، بن عمر بن قاسم مخلوف ت 1360 هـ، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علّق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1424هـ/ 2003م، (1/273).
- (21) تُنظر ترجمته مفصلة في: التنبكتي، أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج أحمد بن عمر بن محمد التكروري السوداني ت 1036هـ، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، ط 2، 2000م، ص 268، ومخلوف، شجرة النور الزكية، (1/273-272)، والحجوي، محمد بن الحسن بن العربي الثعالبي ت 1376هـ، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416هـ/ 1995م، (2/272)، النجيب، حسن حسني عبد الوهاب، مراجعة وإكمال: محمد العروسي المطوي، وبشير البكوش، كتاب الغمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، طبع بالاشتراك بين بيت الحكمة المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، تونس، ودار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1990م، (1/397-394)، ومحمود، محمد محفوظ ت 1408هـ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 2، 1994م، (1/95-98)، وكخاله، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني الدمشقي ت 1408هـ، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، ودار إحياء التراث العربي بيروت، دط، دت، (5/29).
- (22) الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد أبو القاسم ت 538هـ، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ/ 1998م، (2/298)، وينظر ما يشبهه في: الأزهر، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهر الهروي ت 370هـ، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 2001م، (9/51)، وابن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسى ت 458هـ، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ/ 2000م، (6/316)، وابن منظور محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفي الإفريقي ت 711هـ، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط 3/ 1414 هـ، (3/426).
- (23) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد ت 393هـ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، دط، 1407هـ/ 1987م، (2/545-544)، وينظر: الأزهر، تهذيب اللغة (50/9)، وابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم (3/316)، والفيروز آبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب ت

- 817هـ، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 8، 1426هـ/2005م، ص 322، وابن منظور، لسان العرب (426/3).
- (24) "الليط: قِشْر القَصَب اللّازِقِبِه، وقِشْر كلّ شيء كانت له صلابه، ومثانة كالقناة، والقطعة منه: لِبِطَة"، الخليل بن أحمد، العين (453/7)، وينظر: ابن منظور، لسان العرب (396/7).
- (25) ابن فارس، مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ت 395هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، دط، 1399هـ/1979م، (467/5)، وفسّر بعضهم النّقد هنا بوقوع الفساد، جاء في المعجم الوسيط: "نَقَد الشيء نَقْدًا وَقَعَ فِيهِ الْفَسَاد يُقَال: نَقَد الصُّرْسُ أَوْ الْقِرْنُ تَأْكُلُ وَتَكْسُرُ، وَنَقَدَ الْخَافِرُ تَقَشَّرَ"، الزيات، أحمد حسن وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، مصر، دط، دبت، (944/2).
- (26) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم (316/6)، وينظر: ابن منظور، لسان العرب، (426/3)، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 322.
- (27) الزيات، أحمد حسن وآخرون، المعجم الوسيط، (944/2).
- (28) الجوهري، الصحاح (544/2)، وينظر: ابن منظور، لسان العرب، (425/3)، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 323.
- (29) الجوهري، الصحاح، (544/2)، وينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، (50/9)، والزمخشري، أساس البلاغة، (297/2)، وابن منظور، لسان العرب، (425/3)، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 322.
- (30) الأزهرى، تهذيب اللغة، (51/9)، وينظر مثله في: ابن منظور، لسان العرب، (426/3).
- (31) الزيات، أحمد حسن وآخرون، المعجم الوسيط، (944/2).
- (32) ابن فارس، مقاييس اللغة (467/5).
- (33) فريد الأنصاري، أبحاث البحث في العلوم الشرعية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط 1، ذو القعدة 1417هـ/ أبريل 1997م، ص 191، ويُنظر مثله: ص 98.
- (34) عبد الحميد عشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 1426هـ/2005م، (9/1).
- (35) المصليح محمد، الإمام اللخمي وجهوده في تطوير الاتجاه النقدي في المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 1428هـ/2007م، ص 9.
- (36) صرموم، منهج النقد في الفقه الإسلامي، ص 101.
- (37) صرموم، المرجع نفسه، ص 101-102.
- (38) الريسوني قطب، النّقد الفقهي عند الإمام ابن الفخّار القرطبي: قراءة في الرّوافد والأغراض والأدوات، مجلة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد 17، العدد 2، ربيع الثاني 1442هـ/ديسمبر 2020م، ص 527.
- (39) ابن أبي الربيع، غييد الله بن أحمد بن غييد الله الفُرشي الإشيلي السّبيتي ت 688 هـ، البسيط في شرح جمل الزجّاجي، تحقيق ودراسة الدكتور: عياد بن عيد الثبتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1407هـ/1986م قسم الدراسة، (140/1)، وينظر كذلك: الإشيلي، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الإشيلي ت 606 هـ، شرح جمل الزجّاجي، تحقيق ودراسة من بداية الكتاب إلى نهاية باب المخاطبة، تحقيق الدكتورة: سلوى محمد عمر عرب، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، دط، 1419هـ، القسم الأول: الدراسة، (194/1 و 197).
- (40) يُنظر: ابن بزيّة، الإسعاد في شرح الإرشاد (المستمل على قواعد الاعتقاد)، الإرشاد من تأليف الجويني، إمام الحزمين أبي المعالي عبد الملك، ت 478هـ، والشرح لـ: عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد التونسي، ت 662هـ، تحقيق الدكتورين: عبد الرزاق بسرور والدكتور: عماد السهيلي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، دط، 1435هـ/2014م، الصفحات: 115، 129، 133-134، 160، 173-174، 241، 244، 252-253، 273، 366، 399، 449، 465، 471، 484، 542، 556، 563، 565،...، وينظر ما ذكره محققاً "الإسعاد"، قسم الدراسة، ص 21-22.
- (41) ابن بزيّة، الإسعاد في شرح الإرشاد، قسم الدراسة، ص 21.
- (42) الخطّاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي شمس الدين أبو عبد الله الرّعيني المالكي ت 954هـ، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1412هـ / 1992م، (36/1).
- (43) يُنظر: الجُندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين المالكي المصري ت 776هـ، المحقق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، دبلن، إيرلندا، ط 1، 1429هـ/2008م، (95/1، 239، 253، 278، 373، 467)، و (58/2، 125، 229).
- (44) ذكّر الإمام الإجماع في عشرات المواضع، ينظر مثلاً: ابن بزيّة، روضة المُستبين في شرح كتاب التلقين، أبو محمد عبد العزيز ابن إبراهيم ت 662 هـ، دراسة وتحقيق: عبد اللطيف زكاغ، مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث،

- الجزائر، ودار ابن حزم، بيروت، ط1، 1431هـ/ 2010م، (285/1، 304، 327، 409، 541، 560)، و (816/2، 854، 886، 912، 1020، 1175، 1219، 1258، 1324، 1375).
- (45) يُنظر مثلاً: ابن بَزِيْرة، روضة المستبين، (270/1، 358، 409، 519، 673، 731...)، و (812/2، 879، 895...).
- (46) ذكر الإمام سبب الخلاف في المسألة ومبناه في مواضع كثيرة، يُنظر مثلاً: ابن بَزِيْرة، المصدر نفسه، (165/1، 171، 212، 242، 342، 356، 406، 539، 659...)، و (811/2، 820، 910، 916، 1174، 1207، 1252، 1334، 1424، 1439...).
- (47) يُنظر: ابن بَزِيْرة، الإسعاد في شرح الإرشاد، الصفحات: 339، 419، 453، 466، 558، 559....
- (48) يُنظر مثلاً انتقاده للجويني في: ابن بَزِيْرة، المصدر نفسه: ص 87، 90، 100، 134، 191، 249، 475.
- (49) البختي، أبو عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، دراسة لجوانب من الفكر بالمغرب من خلال البرهانية وشروحاتها، الدكتور جمال علل، منشورات وزارة الأوقاف الإسلامية، الرباط، المغرب، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص 116-117.
- (50) ابن بَزِيْرة، الإسعاد في شرح الإرشاد، القسم الأول: الدراسة، ص 20.
- (51) ابن بَزِيْرة، المصدر نفسه، القسم الأول: الدراسة، ص 22.
- (52) يُنظر: ابن أبي الربيع، البسيط في شرح جُمَل الزجَاجي، قسم الدراسة، (144/1).
- (53) الرسالة الأولى للطالب، الجهمي، أشرف عبد الفضيل عوض، اختيارات واعتراضات ابن بَزِيْرة في كتابه "غاية الأمل في شرح الجُمَل"، وهي رسالة ماجستير، بإشراف الدكتور: سعد أحمد سعد جحا، وقد نُوقِشت في جامعة القاهرة عام 2006م، والرسالة الثانية للطالبة الأسمرى، جوهرة سعيد، اعتراضات ابن بَزِيْرة في كتابه "غاية الأمل في شرح الجُمَل" على ابن خروف ت 609 هـ - عرض ودراسة - وهي رسالة ماجستير بإشراف الدكتورة سلوى محمد عرب، وقد نُوقِشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، عام 1430هـ/ 2009م. ولم أتمكن من اطلاع عليها.
- (54) يُنظر: طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، الدكتور محمد بن رزق، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1426 هـ، (660/2).
- (55) ابن بَزِيْرة، روضة المستبين، (307/1، 389، 653)، و (966/2، 1039، 1076، 1301، 1305، 1329، 1335، 1355...).
- (56) ابن بَزِيْرة، المصدر نفسه، (745/1)، و (966/2).
- (57) ابن بَزِيْرة، المصدر نفسه، (160/1، 166، 184، 335)، و (1081/2، 1114، 1290، 1436).
- (58) التجيبي، حسن حُسن بن صالح بن عبد الوهاب بن يوسف الصُمادحي التونسي ت 1388هـ، دار الكتب الشرقية، تونس، تونس، دط، ص 42-43.
- (59) القاضي عبد الوهاب، القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي ت 422هـ، التلقين، تحقيق: محمد مرابي، مع تعليقات مأخوذة من شرح المازري وشرح ابن بَزِيْرة، وتحصيل تلج اليقين، دار الإمام مالك، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1435هـ/ 2014م، ص 288.
- (60) ابن بَزِيْرة، روضة المستبين، (1336/2).
- (61) ابن بَزِيْرة، المصدر نفسه، (1360/2).
- (62) ابن بَزِيْرة، المصدر نفسه، (1001/2)، وصَحَّ قياسه في: المصدر نفسه، (281/1).
- (63) ابن بَزِيْرة، المصدر نفسه، (1261/2)، وأثنى عليه كذلك في: المصدر نفسه، (1039/2).
- (64) ابن بَزِيْرة، المصدر نفسه، (299/1).
- (65) ابن بَزِيْرة، المصدر نفسه، (1292/2)، ومدَّحه كذلك في: المصدر نفسه، (887/2 و 1309).
- (66) عز الدين، عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن، أبو محمد السلمي الدمشقي، الملقَّب بـ (سلطان العلماء) ت 660هـ، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دط، 1414هـ/ 1991م، (159/2)، وينظر ما يشبهه في: ابن عاشور، أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، الأستاذ الإمام محمد الطاهر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1427هـ/ 2006م، ص 156 و 171-172.
- (50) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ت 751 هـ، إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين، قدَّم له وعلَّق عليه وخرج أحاديثه وأثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخرُّج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، (54/1).
- (68) يُنظر مثلاً نقله أدلة الحنفية: ابن بَزِيْرة، روضة المستبين، (299/1، 302، 307، 438، 560، 614، 615)، و (937/2، 1038، 1168)، وأدلة الشافعية (301/1، 627-628، 677)، و (871/2، 936، 943، 1207، 1347، 1447)، وأدلة الحنابلة (191/1، 302)، و (109/2، 1417)، وأدلة الظاهرية (297/1، 661، 687، 723)، و (2/2).

- 1164، 1341، 1367، 1421)، كما ذكر أدلة من شدّ من الفقهاء، (188/1، 247، 358، 409، 550، 674)، و(2/1321).
- (69) القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي أبو العباس شهاب الدين ت 684هـ، النخيرة، المحقق: محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، (38-37/1).
- (70) يُنظر مثلاً: ابن بزيّة، روضة المستبين، (178/1، 343، 390، 480، 483، 512)، و(824/2، 896، 1051).
- (71) يُنظر: ابن بزيّة، المصدر نفسه، (205/1، 281، 335، 551، 654، 704، 716، 721، 745)، و(963/2).
- (72) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (896/2).
- (73) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (1041/2).
- (74) يُنظر منهج دراسة الفقه المالكي في المدرستين القيروانية والعراقية في: الرجراجي أبو الحسن علي بن سعيد توفي بعد 633هـ، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مشكلاتها اعتنى به: أبو الفضل الدميّطي أحمد بن علي، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ، 2007م، (38/1)، والمقري، أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى، أبو العباس شهاب الدين المقري التلمساني ت 1041هـ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، الأجزاء 1 و 2 و 3، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد العظيم شلبي، طبع: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، دط، 1359هـ/1940م، والجزآن 4 و 5، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، ومحمد بن تاوويت، وعبد السلام هراس، دط، 1400هـ/1980م، (22/3).
- (75) ابن بزيّة، روضة المستبين، (310/1)، و(2/847، 863، 910، 950، 1326، 1339، 1340).
- (76) القاضي عبد الوهاب، التلقين، ص 164.
- (77) بقصد بهذا قول القاضي: "ويكره تزويج المعروفة بالزنا والكتابية"، عبد الوهاب بن نصر، المصدر نفسه، ص 164.
- (78) ابن بزيّة، روضة المستبين، (785/2)، وتُنظر أمثلة أخرى في: ابن بزيّة، المصدر نفسه، (206/1، 286، 506، 545، 546، 569، 755).
- (79) يُنظر مثلاً: ابن بزيّة، المصدر نفسه، (184/1، 185، 216، 257، 547، 568)، و(2/809، 894، 1114، 1344).
- (80) القاضي عبد الوهاب، التلقين، ص 105.
- (81) ابن بزيّة، روضة المستبين، (524/1).
- (82) يُنظر: عبد العزيز بن إبراهيم، المصدر نفسه، (261/1، 732)، و(889/2، 1376).
- (83) القاضي عبد الوهاب بن علي، التلقين، ص 211.
- (84) ابن بزيّة، روضة المستبين، (1031/2).
- (85) يُنظر: ابن بزيّة، المصدر نفسه، (237/1، 568)، و(920/2).
- (86) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (442/1).
- (87) القاضي عبد الوهاب بن علي، التلقين، ص 169.
- (88) ابن بزيّة، روضة المستبين، (807/2)، وينظر ما يشبهه في: ابن بزيّة، المصدر نفسه، (731/1).
- (89) القاضي عبد الوهاب، التلقين، ص 200.
- (90) ورد في التلقين كلمة "بيع" وليس "بين"، الظاهر أنّ هنا خطأ مطبعياً، فوجود كلمة "بين" هنا لا معنى له، وقد ورد المتن بكلمة "بيع" في جميع طبعات متن "التلقين"، وكذا في: المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المالكي ت 536هـ، شرح التلقين، المحقق: سماحة الشيخ محمّد المختار السّلامي مفتي الجمهورية التونسية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2008م، (471/2/2).
- (91) ابن بزيّة، روضة المستبين، (839/2)، و تُنظر أمثلة أخر في هذا المعنى: ابن بزيّة، المصدر نفسه، (1/275-276)، و(1114/2).
- (92) القاضي عبد الوهاب، التلقين، ص 311.
- (93) ابن بزيّة، روضة المستبين، (1015/2، 1144، 1244، 1380، 1423).
- (94) يُنظر مثلاً: ابن بزيّة، المصدر نفسه، (376/1، 423، 453، 512، 515، 534، 653، 740)، و (2/826، 833، 848، 944، 963، 977).
- (95) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (963/2).
- (96) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (510/1).
- (97) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (1051/2).
- (98) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (379/1).

- (99) يُنظر مثلاً: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (321/1، 616، 653، 656)، و(1189/2).
- (100) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (717/1).
- (101) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (166/1، 204، 308، 344، 568، 673-674، 785).
- (102) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (333/1).
- (103) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (616/1)، ويُنظر مثلاً آخر في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (399/1)، و(1189/2).
- (104) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (489/1).
- (105) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (430-429/1)، وللتفصيل أكثر، تُنظر أمثلة آخر في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (392/1، 396، 453، 510، 515، 582، 797)، و(810/2، 909).
- (106) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (257/1)، وتُنظر أمثلة أخرى لِنَقْدِ التعليقات في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (214/1، 228، 639-640)، و(1031/2، 1063، 1290، 1436).
- (107) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (465/1، 548، 550، 568، 640-641)، و(895/2، 1264).
- (108) ابن بَزِيْزَةَ، روضة المستبين، (402/1).
- (109) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (160/1، 184، 203، 308، 335، 389، 502، 653، 745).
- (110) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (1436/2).
- (111) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (1044/2).
- (112) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (264/1).
- (113) تُنظر أمثلة لقول الجمهور في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (165/1، 173، 245، 273، 309، 347، 410، 569، 663، 705...)، و(811/2، 850، 918، 988، 1049، 1075، 1128، 1256، 1349، 1440...).
- (114) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (195/1).
- (115) ابن بَزِيْزَةَ، روضة المستبين، (746/1).
- (116) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (923-922/2).
- (117) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (193-192/1)، وتُنظر أمثلة مشابهة في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (195/1، 228، 267، 268، 518)، و(1264/2، 1305).
- (118) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر السابق، (776-775/1)، وتُنظر أمثلة أخرى في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (643/1، 649)، و(862/2).
- (119) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر السابق، (198-197/1)، تنظر أمثلة أخرى اعتمد عليها في نقده على حروف المعاني في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (176-177، 491)، و(1019/2، 1291).
- (120) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر السابق، (564/1)، ويُنظر مثال آخر اعتمد فيه على علم الصرف في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (238/1).
- (121) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (641-640/1)، ويُنظر كذلك نقده بأصول الدين في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (593/1-595، 639-640/2).
- (122) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (510/1)، وتُنظر أمثلة آخر في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (174/1، 214)، و(1038/2، 1075، 1434).
- (123) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (176/1)، وينظر الاستشهاد بالقاعدة كذلك في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (178/1).
- (124) ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (474-473/1)، وتُنظر أمثلة آخر في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (511/1)، و(815/2).
- (125) ابن بَزِيْزَةَ، روضة المستبين، (327/1)، ويُنظر نقده بتوظيف هذه القاعدة في: ابن بَزِيْزَةَ، المصدر نفسه، (187/1-188، 687، 745)، و(1136/2).
- (126) روى الإمام مالك عن نافع، عن عبد الله بن عمر، أن رسول الله ﷺ: "نَهَى عَنِ الشَّيْغَارِ"، وَالشَّيْغَارُ أَنْ يُزَوَّجَ الرَّجُلُ ابْنَتَهُ عَلَى أَنْ يُزَوَّجَهُ الْأَخْرَ ابْنَتَهُ، لَيْسَ بَيْنَهُمَا صَدَاقٌ"، مالك بن أنس ت 179 هـ، موطأ الإمام مالك، صححه ورقمه وخرجه أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406 هـ/1985 م، كتاب النكاح، باب جامع ما لا يجوز من النكاح، الحديث (24)، (535/2)، وأخرجه الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ت 241 هـ، مسند الإمام أحمد بن حنبل حقه: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط1، 1421 هـ/2001 م، مسند عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما، الحديث (4692)، (318/8)، والبخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي ت 256 هـ، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 1422 هـ، ومع الكتاب شرح وتعليق: د. مصطفى ديب البغا، كتاب النكاح، باب الشَّيْغَارِ،

- الحديث (5112)، (12/7)، ومسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري ت 261هـ، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ب. دت، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه، الحديث (1415)، (1034/2).
- (127) ابن بزيّة، روضة المستبين (749/1)، وينظر النقد بهذه القاعدة في: ابن بزيّة، المصدر نفسه، (751/1)، و(988/2، 989، 993).
- (128) قال سبحانه في سياق المحرمات نكاحهن من النساء: ﴿وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ (النساء: 23).
- (129) ابن بزيّة، المصدر السابق، (780/1)، وتنظر أمثلة أخر للنقد بهذا الأصل في: عبد العزيز بن إبراهيم، المصدر نفسه (291/1، 242، 751)، و(988/2، 1081، 1116).
- (130) تمام الآية: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (التوبة: 103).
- (131) ابن بزيّة، المصدر السابق، (438/1)، وتنظر أمثلة أخر في: ابن بزيّة، المصدر نفسه، (298/1، 574، 793)، و(850/2، 872، 851، 1124-1125).
- (132) القاضي عبد الوهاب، التلقين، ص 173.
- (133) ابن بزيّة، روضة المستبين، (825/2).
- (134) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (492/1، 584، 705، 641)، و(846/2، 1374).
- (135) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (272/1، 564).
- (136) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (661/1).
- (137) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (316/1، 516)، و(921/2-922، 990).
- (138) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (301/1، 389، 508، 516)، و(1320/2).
- (139) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (229/1، 247، 277-278، 4228-429، 445، 522)، و(1120/2، 1288، 1321، 1387).
- (140) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (687/1-688)، وينظر مثال أخر في: المصدر نفسه، (407/1).
- (141) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (589/1، 605، 716، 729)، و(1166/2، 1211).
- (142) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (783/1)، وتنظر أمثلة أخرى للنقد بتوظيف الإجماع السكوتي في: ابن بزيّة، المصدر نفسه، (240/1، 335، 379، 446، 495، 719، 758)، و(1027/2، 1041، 1063، 1276).
- (143) ابن بزيّة، روضة المستبين، (468/1، 503، 615)، و(1076-1077، 1151، 1335، 1415، 1436).
- (144) القاضي عبد الوهاب، التلقين، ص 118.
- (145) ابن بزيّة، المصدر السابق (571/1)، جاءت بعد هذا النص زيادة في تحقيق الدكتور محمد بن حسين علي بكري لـ "روضة المستبين" (779/1)، وهي: "وألزمهم قياس العمد على الخطأ في القتل، فتجب الكفارة في العمد قياساً على الخطأ"، ابن بزيّة، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، أبو فارس عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد التونسي (606-662هـ)، من (أوله إلى آخر كتاب الطلاق) دراسة وتحقيق الطالب: محمد بن حسين علي البكري، رسالة شهادة العالمية العالية (دكتوراه)، إشراف الأستاذ الدكتور: إبراهيم بن علي صندقجي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، كلية الشريعة، شعبة: الفقه، 1415هـ وينظر مثال أخر فيه خلاف في تطبيق القاعدة السابقة: روضة المستبين، (1254/2).
- (146) ابن بزيّة، روضة المستبين، تحقيق عبد اللطيف زكاغ، (186/1، 447، 467)، و(842/2، 942، 1209، 1301-1302).
- (147) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (273/1، 306، 745)، و(930/2-931، 1294).
- (148) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (1286/2)، وينظر كذلك: عبد العزيز بن إبراهيم، المصدر نفسه، (720/1).
- (149) ابن بزيّة، المصدر السابق، (1321/2). تنظر أمثلة أخرى لتوظيف "قول الصحابي" في النقد: ابن بزيّة، المصدر نفسه (296/1، 299، 320، 379، 394، 409، 422، 490، 571، 579)، و(867/2، 887، 1126، 1130، 1233، 1286، 1308، 1321، 1348، 1354، 1383، 1404، 1425).
- (150) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (458/1، 570)، و(866/2، 1013، 1233، 1234، 1305).
- (151) ابن بزيّة، المصدر نفسه، (157/1، 212، 216، 292، 320، 336، 344، 399، 564، 747)، و(919/2).
- (152) ابن بزيّة، المصدر السابق، (1438/2)، وتنظر أمثلة أخر في: ابن بزيّة، المصدر نفسه، (296/1، 303، 319، 340، 521، 758)، و(918/2، 1013، 1027، 1076، 1044، 1429، 1438).

- (153) ابن بَزِيْزَة ، المصدر السابق، (1210/2)، وتنتظر أمثلة أخرُ للنقد بالمصلحة المرسلّة في: عبد العزيز بن إبراهيم ، المصدر نفسه (724/1)، و(996/2، 1042، 1077، 1135، 1175).
- (154) يُنظر نقده بتوظيف قاعدة "الجمع بين الأدلة أولى من النسخ" في: ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/249-250، 328، 354، 527-528).
- (155) تُنظر أمثلة للنقد بهذه القاعدة في: ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/218-219، 223، 643، 349)، (2/1349).
- (156) لم يرد الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه بهذا اللفظ، والثابت عنه: "سَجَدْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي "إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ" وَ "أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ". أخرجه الإمام أحمد في "المسند"، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، الحديث (7396)، (12/359)، ومسلم في "الصحيح"، كتاب الصلاة، باب سجود التلاوة، الحديث (108)، (1/406). ووردت أحاديث أخرُ بالسجود في سورة النجم، وفي السجود في المفصل بصفة عامّة، يقول الطحاوي: "وقد تواترت الآثار أيضا عن رسول الله ﷺ بالسجود في المفصل"، الطحاوي، شرح معاني الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي 321هـ، حققه وقدم له: الشيخان: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د/ يوسف عبد الرحمن المرعشلي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ/ 1994 م، (1/357).
- (157) عبد العزيز بن إبراهيم، روضة المستبين، (1/379).
- (158) ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/1268)، وتُنظر أمثلة أخرى في: ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/314، 328، 484، 520، 660، 685)، و(2/840، 853، 1224، 1268، 1429).
- (159) ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/772-773).
- (160) ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/423).
- (161) ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/775).
- (162) ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/204)، ينظر النقد بتوظيف قواعد فقهية في المذهب المالكي: عبد العزيز بن إبراهيم، المصدر نفسه، (1/736، 737، 737)، و(2/944، 954).
- (163) القاضي عبد الوهاب بن علي، التلقين، ص 217.
- (164) ابن بَزِيْزَة ، روضة المستبين، (2/1053)، يُنظر نقده بتوظيف هذه القاعدة الكبرى، وبقية القواعد الفقهية الكبرى، وما تفرّع عنها في: ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه (1/281، 384، 480، 742، 748، 758، 759، 763، 764، 771، 783)، و(2/814، 832، 834، 842، 843، 847، 878، 1414).
- (165) ابن بَزِيْزَة روضة المستبين، (2/1238)، تُنظر أمثلة للنقد الفقهي بتوظيف قواعد أخر في: ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه (1/225، 272، 273، 356، 511، 533، 746، 796)، و(2/838، 900، 1235).
- (166) ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (2/1423-1424)، ويُنظر النقد بضوابط فقهية أخرى في: ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/152، 239، 256، 359، 725، 762، 782، 785-786، 790)، و(2/892، 944، 955، 994، 1083، 1173، 1296).
- (167) ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (2/1291).
- (168) ابن بَزِيْزَة، مثل الحكمة من زكاة الفطر، المصدر نفسه، (1/46)، والمقصد من الصوم، (1/500)، والحكمة من تخصيص الأبناء بجبر الصغار على النكاح دون غيرهم (1/732)، والمقصد من تشريع القصاص، (2/1205-1206).
- (169) ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/743)، وتُنظر أمثلة أخرى في: ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه (1/491، 590، 724، 737، 739، 743)، و(2/840، 990، 996، 1077-1078، 1135، 1175، 1341).
- (170) ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/771)، وتُنظر أمثلة أخرى في: ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/251)، و(2/838، 847، 1133، 1137، 1199، 1298، 1328).
- (171) ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/273)، وتُنظر أمثلة أخر في: ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/228، 264، 281، 387، 412، 480)، و(2/819، 820، 832، 914، 1063، 1191، 1379).
- (172) القاضي عبد الوهاب، التلقين، ص 233.
- (173) ابن بَزِيْزَة ، روضة المستبين، (2/1110)، وتُنظر أمثلة أخرى في: ابن بَزِيْزَة ، المصدر نفسه، (1/253، 352، 473، 480، 675، 769) و(2/885، 1294، 1391).

اعتبار قاعدة المآل في فتاوى المالكية من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة
لأبي زكريا يحيى بن موسى المغيلي المازوني التلمساني (ت 883هـ - 1478م)

Considering the rule of the consequence in Maliki fatwa through
the book Al-Durar Al-Maknouna in the Nawazil Mazouna

By Abu Zakariya Yahya bin Musa al-Maghili al-Mazuni al-Tilimsani
(883-1478)

د/زيان مولاي¹

Zeyyan MOULAY

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة أوبكر بلقايد - تلمسان

zeyyan.moulay@univ-tlemcen.dz

أ.د/رزاق حبيب

Habib REZZAG

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران 1 أحمد بن بلة

rezzag2009@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2025/05/06

تاريخ الإرسال: 2024/05/26

الملخص:

تعرض هذه الدراسة لمفهوم قاعدة اعتبار المآل وعلاقتها بفقه النوازل، وبيان أثر اعتبارها في الفتاوى، مع ذكر ضوابطها ومراتبها، من خلال مسائل تطبيقية مستقاة من كتاب الدرر المكنونة للإمام المازوني؛ الذي هو أحد مصادر فقه النوازل عند المالكية، وذلك لتبيين مدى احتياجنا إلى قاعدة النظر في المآل في تنزيل الأحكام على الواقع والوصول إلى تقارب الآراء والتقليل من الخلاف؛ إظهارا لمرونة الشريعة، وسعة آفاق الاجتهاد فيها، وبيان صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

الكلمات المفتاحية: اعتبار؛ قاعدة؛ المآل؛ الفتوى؛ ضوابط.

Abstract:

This study presents the concept of the rule of considering the consequence and its relations with the jurisprudence of calamities, and explaining the impact of its consideration in the fatwa with a mention of its controls and ranks through practical issues extracted from the book Al-Durar Al-Maknounah By Imam Al-Mazouni, which is one of the sources of the jurisprudence of calamities according to the Malikis. And this is in order to show to what extent we need the rule of considering the consequence in projecting judgments on reality,

¹ - المؤلف المرسل

reaching a convergence of opinions and minimizing disagreements; to demonstrate the flexibility of Sharia, the broad horizons of Ijtihad, and to prove the validity of Islam for every time and place.

Keywords: considering; rule; consequence; fatwa; controls.

مقدمة:

لقد تقرر عند العلماء أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد في الدارين، فما من أمر أو نهى إلا تعلق به جلب مصلحة أو درء مفسدة، لكن في بعض الأحيان قد يتردد الأمر بين المصالح والمفاسد، فيقع المجتهد في حيرة من أمره، فيضطرّ إلى أن يبعد النظر فيما تؤول إليه الأمور فيتصور العواقب والنهائيات قبل أن يصدر فتواه، وهذا ما يعرف عند أهل الأصول باعتبار المال، الذي يعول عليه كثيرا عند تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، فلا يسوغ للمجتهد أن يفتي بالجواز أو المنع إلا بعد النظر في المال، لأن تنزيل الحكم يقوم على منهجين متكاملين: منهج الفهم ومنهج التطبيق، والذي يضمن النظر جيّدا في اعتبار المال يجده شديد الارتباط بالحكم الشرعي خاصة من جهة موارد وحاله التي يقع عليها، والمذهب المالكي من أكثر المذاهب اعتبارا للمقاصد والمال؛ لاسيما وأنه ورث الفقه العمري الذي يعمل بروح الشريعة ومقاصدها، إضافة إلى ألفاظها ومبانيها، ولأهمية هذا الموضوع جعلته محلا لهذه الدراسة الموسومة بـ: "اعتبار قاعدة المال في الفتوى المالكية من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة لأبي زكريا يحيى بن موسى المغيلي المازوني التلمساني (ت 883هـ - 1478م)"; وذلك لبيان أثر قاعدة المال في الفتاوى المالكية من خلال أحد مصادر النوازل المالكية.

إشكالية البحث: على ضوء ما سبق تطرح التساؤلات الآتية:

ما مدى تأثير قاعدة المال على عملية الإفتاء؟

ويمكن أن تطرح تساؤلات فرعية أخرى:

ما المقصود باعتبار المال؟ وما علاقته بفقه النوازل؟ وماهي تطبيقاته في المذهب المالكي من خلال الكتاب؟

أهمية الدراسة: تتجلى أهمية البحث فيما يلي:

- تأثير قاعدة اعتبار المال في الفتوى الذي قد يوصل إلى تقارب الآراء والتقليل من الخلاف.
- مدى احتياجنا في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع إلى قاعدة اعتبار المال.
- النظرة المقاصدية الثاقبة لدى فقهاء المالكية في التنزيل الفقهي.
- عدم النظر في المآلات يوقع في مزالق كثيرة، ويؤدي إلى خطأ في الفهم، وتنزيل الأحكام في غير مناطها.

أهداف البحث:

- التعريف بقاعدة المال وأهميتها في تنزيل الأحكام الشرعية بالنسبة للمفتي.
- تحديد علاقة قاعدة اعتبار المال بالفتوى.
- بيان أثر قاعدة المال في الفتوى من خلال نماذج تطبيقية من كتاب الدرر.
- إظهار مرونة الشريعة، وسعة آفاق الاجتهاد فيها، وبيان صلاحيتها لكل زمان ومكان.
- منهج الدراسة: اعتمد البحث على المنهج الوصفي والاستقرائي والتحليلي.

الدراسات السابقة:

- مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، عبد المجيد النجار: وقد تناولت هذه الدراسة مدلول مآلات الأفعال وأدلة اعتبارها مع ذكر الضوابط، إضافة إلى دور اعتبار المآل في فقه الأقليات.
- اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبد الرحمان بن معمر السنوسي: تميز هذا الكتاب بالاستفاضة في القسم النظري من القاعدة؛ حيث وضع تعريفا لها مع إعطاء أمثلة لكل قاعدة ذات الصلة بها مبينا في ذلك بعض آثارها الفقهية.
- اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، وليد علي حسين: أصله دراسة أكاديمية لنيل شهادة الدكتوراه في أصول الفقه، وقد امتازت بكثرة الفروع وذكر بعض التطبيقات المعاصرة؛ لكنه أنه لم يفصل في أثر القاعدة في باب الفتوى.
- أما عن الإضافة العلمية لهذه الدراسة فتتمثل في الآتي:
- ذكر نماذج تطبيقية من فتاوى المالكية القدامى، وهذا ما يمكن مستقبلا من إجراء بعض المقارنات في مناهج تطبيق هذه القاعدة.
- إبراز أثر القاعدة في الاختلاف بين المجتهدين.
- إبراز المكانة العلمية لبعض فقهاء المنطقة وقيمة فتاواهم التي اعتمدت على هذه القاعدة.

خطة البحث:

جاءت هذه الدراسة وفق الخطة الآتية:

- مقدمة تضم أهمية البحث وإشكاليته والأهداف المرجوة منه، مع بيان المنهج المتبع.
- المبحث الأول:** عني هذا المبحث بالتعريف النظري لمفردات البحث، حيث جاء فيه تعريف المآل والفتوى تحديد العلاقة بينهما، إضافة إلى ذكر أدلة اعتبار هذه القاعدة مع ضوابطها ومراتبها.
- أما المبحث الثاني** فعرضت فيه تطبيقات تأثير قاعدة المآل في الفتوى من خلال كتاب الدرر المكنونة لأبي زكريا المازوني.
- أما الخاتمة** فكانت لأهم نتائج البحث المتوصل إليها، مع تقديم بعض المقترحات والتوصيات.

المبحث الأول: التعريف بمفردات الدراسة.

المطلب الأول: تعريف مراعاة المآل والفتوى والعلاقة بينهما.

الفرع الأول: مفهوم المآل لغة واصطلاحا.

1- المآل لغة: هو الملجأ والمحترز والمنجى، قال تعالى: ﴿بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا﴾ (الكهف: 58)، نقول: فلان يوائل إلى موضعه، يذهب إلى موضعه وحرزه¹، وآل يؤول إليه إذا رجع إليه².

2- المآل اصطلاحا: هو الحكم على مقدمات التصرفات بالنظر إلى نتائجها³.

وذكر الشاطبي هذا المعنى بقوله: "أن لا يحكم المجتهد على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرك"⁴.

وعرفها أحمد الريسوني بأنها: استشراف التطورات والتداعيات التي يمكن أن يؤول إليها الفعل مستقبلا، ثم إدخالها في حيثيات الاجتهاد والحكم على ذلك الفعل، أي أن الاجتهاد يأخذ بعين الاعتبار الحال

والمال، الحاضر والمستقبل. فمراعاة ما تؤول إليه الأمور في مستقبلها المتوقع وعدم الاقتصار على واقعها وحاضرها ونتائجها الفورية هو المقصود بقاعدة اعتبار المال⁵.

ومن خلال ما سبق تبين أن المال هو: الحكم على مقدمات التصرفات بالنظر إلى نتائجها، عن طريق الموازنة بين المصالح و المفسد.

الفرع الثاني: مفهوم الفتوى لغة واصطلاحاً

1- الفتوى لغة: الفتوى في لغة العرب: اسم مصدر للفعل أفتى يفتي إفتاء، بمعنى الإبانة والتوضيح. والفتيا تبين المشكل من الأحكام، أصله من الفتى، وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي، فكأنه المفتي يقوي ما أشكل ببيانه⁶.

وقال ابن فارس: الفاء والتاء والحرف المعتل، أصلان: أحدهما يدل على طراوة وجدة، والآخر على تبين الحكم⁷.

إذن مادة "ف ت و" تدور في اللغة حول أصليين ولها مدلولان:

الأول: الطراوة والجدّة.

الثاني: تبين الحكم، أو تبين المبهم.

والأصل الثاني هو المقصود هنا، فالإفتاء بمعنى التبيين والإظهار.

2- الفتوى اصطلاحاً: عادة ما يأتي المعنى الاصطلاحي قريباً من المعنى اللغوي؛ إلا أن المعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي؛ حيث جعل الفقهاء والأصوليون الإفتاء مقصوراً على بيان نوعين من الأحكام الشرعية، الأحكام الاعتقادية والأحكام الشرعية العملية، ومن هذه التعريفات نذكر: تعريفها بأنها الاجتهاد حيث "استقر رأي الأصوليين أن المفتي هو المجتهد"⁸. وفي الحقيقة أنها تغاير الاجتهاد.

وعرفت بأنها: "إظهار الأحكام الشرعية بالانتزاع من القرآن والسنة والإجماع والقياس"⁹، وعرفها القرافي الفتوى عند تفريقه بينها وبين القضاء فقال: "إخبار عن حكم الله تعالى في إلزام أو إباحة"¹⁰. وذكر ابن حمدان¹¹ في تعريف المفتي أنه: "المخبر عن حكم الله تعالى لمعرفته بدليله"¹².

وعرفها من المعاصرين سليمان الأشقر بقوله: "هي الإخبار بحكم الله تعالى باجتهاد عن دليل شرعي لمن سأل عنه في أمر نازل"¹³. وبالتالي فالفتوى هي بيان الحكم الشرعي في واقعة حادثة، يقول الخطاب: "والفتوى بالفتح والضم، والفتح لأهل المدينة قاله في المحكم، وهو الجاري على القياس، والفتيا بالضم، وكلها اسم لما أفتى به الفقيه، والإفتاء الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام"¹⁴. وإلى هذا المعنى مال عدد من الفقهاء والأصوليين المعاصرين منهم الشيخ القرضاوي¹⁵ والشيخ عبد الكريم زيدان¹⁶ وغيرهم.

الفرع الثالث: العلاقة بين المال والفتوى

لا يخفى على المجتهد أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الفتوى والنظر في المآلات؛ لأن هذا الأخير يعدّ سمة مركزية في المجتهد؛ فلا ينبغي للمجتهد أن يقحم نفسه في التصدر للفتوى دون مراعاة هذه النظرة المالية، فالنظر في المال يعتمد عليه في بناء الفتوى؛ بحيث لا يمكن للمفتي أن يجيب عن النّازلة دون تلك النظرة المالية الواقعة أو المتوقعة، لاسيما بما تعلق بالمستجدات والوقائع الاجتهادية الجديدة، لذلك فعلى المفتي أن ينظر في مناط الحكم بعد أن يوازن بين المصالح والمفسد، فقد يبيح ممنوعاً ويمنع مباحاً، بالنظر إلى ما تؤول إليه من مصالح ومفسد، لأنّ الأمور أو الأفعال قد تطرأ عليها ملابسات ممّا يجعل

اعتبار قاعدة المآل في فتاوى المالكية من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة

بعض أعيانها تؤول إلى عكس ما قدّر نظريا أنه تؤول إليه أجناسها، وعندئذ فالمفتي أو المجتهد يعدل عن الحكم اعتبارا لذلك المآل الذي غلب على ظنه أنه يؤول إليه في الواقع¹⁷.

المطلب الثاني: أدلة اعتبار المآل وضوابط اعتباره ومراتبه

الفرع الأول: أدلة اعتبار المآل

إن الشواهد على اعتبار قاعدة المآل كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: 108).

فرغم أن سب آلهة المشركين جائز لما فيه من إهانة أهل الباطل ونصرة الحق، إلا أن الشارع الحكيم حكم بتحريم سب آلهتهم اعتبارا للمآل الذي سوف يؤول بالمشركين إلى سب الله تعالى انتقاما لآلهتهم الموهومة.

ومن الشواهد كذلك مشروعية النظر للأجنبية عند الرغبة في الزواج منها، لقوله ﷺ: "فَانْظُرْ إِلَيْهَا، فَإِنَّهُ أَجْدَرُ أَنْ يُؤَدَّمَ بَيْنَكُمَا"¹⁸.

ومنها كذلك فعل عمر رضي الله عنه لما أمر بقتل الجماعة بالواحد¹⁹؛ لتفطنه للبعد المآلي لأحكام الشريعة الإسلامية.

الفرع الثاني: ضوابط اعتبار المآل

لا ريب أن العمل بقاعدة اعتبار المآل يحتاج إلى دقة وترو؛ لأتة عرضة للزلل؛ فقد يصعب تقدير المآل مما يؤدي إلى نتائج خاطئة التي تؤول إلى تغيير في شرع الله كتحليل الحرام أو تحريم الحلال، قال الشاطبي: "وهو مجال للمجتهد صعب المورد"؛ لذلك كان لزاما على أهل العلم وضع ضوابط وشروط لاعتبار هذه القاعدة؛ ترشيدا للنظر وتجنبنا للزلل، ومن أهم هذه الضوابط:

- **اعتبار المقاصد الشرعية**²⁰: إن اعتبار المآل قائم على اعتبار المقاصد؛ فأَي حكم خالف المقصد الذي من أجله شرع الحكم أو تبين عدم تحققه عدل بالحكم الأصلي إلى غيره.

- **تحري أيلولة الأحكام**²¹: إن الحكم الشرعي الذي يبنى على اعتبار المآل يجب أن يبنى على اليقين أو الظن الغالب، فعلى الفقيه أو المفتي بعد دراسة الأحكام الشرعية ومعرفة مقاصدها أن يتحرى فيما ستؤول إليه الأحكام عند تطبيقها؛ ليكون على بصيرة من أمره.

الفرع الثالث: مراتب المآلات

وهي على ثلاثة أقسام، وقد بين الدكتور السنوسي أنها تابعة لمراتب الوسائل والذرائع²²:

أولاً: مآلات قطعية التحقق: كمن يسب آلهة الكفار على مسمع منهم، فهذا مفض إلى مسبة الله عز وجل يقينا، وتكون المآلات في هذا القسم باعتبار الحكم عليها إما مطلوبة وهي التي تؤدي إلى مصلحة بينة؛ كدفع المال للكفار من أجل تخليص الأسرى المسلمين من أيديهم²³، وإما مآلات ممنوعة وهي التي تقضي إلى مفسدة بينة؛ كالدخول إلى الأرض التي بها الطاعون أو الخروج منها.

ثانياً: مآلات ظنية التحقق: وهذا القسم من المآلات بدوره ينقسم إلى قسمين:

أ- **ما كان مظهرنا ظنا غالباً**: وهي نتائج الأفعال التي تنتج عنها في غالب الظن، ولا تتخلف عنها إلا في حالات نادرة، ووقع الخلاف في اعتباره، فالمالكية²⁴ والحنابلة²⁵ يلحقونه بالقطعي في الاعتبار؛ لأن الظن يجري مجرى العلم في العمليات وأن المنصوص عليه من سد الذرائع يدخل في هذا القسم²⁶، أما والشافعية فلم يلحقوا هذا القسم بالقطعي²⁷؛ لعدم القطع بإفضاء الوسيلة إلى المآل المراد اعتباره.

ولعل الراجح اعتبار هذا القسم من المآلات؛ لأن الظن في الأحكام الشرعية يفيد العلم في العمل به؛ ولأن عدم اعتباره يفضي إلى مفسد عظيمة ويفوت مصالح معتبرة شرعا.

ب- ما كان مظهرنا ظنا غير غالب: هذا القسم ذكره الشاطبي أنه ما كان أداؤه إلى المفسدة كثيرا لا غالبا ولا نادرا؛ وصرّح بأنه موضع نظر والتباس²⁸، وقد اختلفت آراء العلماء في اعتباره، فالمالكية²⁹ والحنابلة³⁰ على اعتباره لكثرة وقوعه في الوجود واشتهاره في الفروع الفقهية؛ ولشهادة النصوص الشرعية العامة على اعتباره³¹. أما الحنفية والشافعية فقالوا أن الأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن؛ ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة لا يثبتان، ولا وجود لقرينة ترجح الوقوع من عدمه³². يتضح من خلال الكلام ترجيح أقرب الأصول المتعارضين إلى المصلحة، حيث يتعارض أصل الإذن مع أصل درء المفسد، ومن المعلوم درء المفسد أولى من جاب المصالح، ويدخل في هذا مسائل بيوع الأجل مثلا.

ثالثا: مآلات نادرة التحقق: فهذه غير معتبرة شرعا لندرة تحقق النتائج على الأفعال، ولأن الأصل فيها تخلف المصلحة والمفسدة عن الفعل، ومثاله كمن حفر بئرا في مسلك لا يسلكه الناس فيبقى هذا القسم على أصل الإذن³³.

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية لقاعدة اعتبار المال في الفتوى من خلال الدرر المكنونة

1- التيمم لمن ينتقض وضوؤه عند مس الماء:³⁴ يتناول موضوع هذه الفتوى سؤالا فقها وجه لابن مرزوق، عبارة عن جواب اللّخمي للسائل في قضية التيمم للصلاة إذا كانت صلاته لا تسلم بالطهارة المائية بخلاف إذا اقتصر على التيمم. فكان جوابه مبني على ملحق مقاصدي، حيث تقرر أن تكليف الرجل بالوضوء الذي يعتبر من الوسائل يؤدي إلى عدم تحصيل المقصود من تشريعه وهو تحصيل الطهارة، ومن المعلوم أن الوسائل تسقط عند عدم تحصيل المقاصد، قال الإمام القرافي: "كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع لها في الحكم"³⁵، ثم إن الوسائل غير مقصودة لذاتها بل هي تبع للمقاصد، فمن خلال هذه الفتوى تبين أن المفتي استند إلى قاعدة اعتبار المال، فألغى اعتبار الوسيلة والتي هي الوضوء لأنها لم تحقق المقصود والتي هي الطهارة، لذلك أفاته بالتيمم بدل الوضوء، قال ابن مرزوق: "أن هذا المصلي لم تمكنه الطهارة المائية مع وجود الماء، وأمكنته الترابية فتتعيّن في حقّه"³⁶.

2- امتناع الجماعة عن بناء المسجد واتخاذ الإمام والمؤدب:³⁷ يركز موضوع هذه النازلة حول حكم جبر الناس على بناء المسجد وفرض أجره الإمام والمؤدب للأولاد، حيث كان جواب سيدي عيسى الغبريني أن جبر الناس على بناء المسجد واجب، وكذا جبرهم على مؤدب لأولادهم، أما أجره الإمام فقد نقل فتوى شيخه بأن توزّع الإجارة عليهم إذا كانوا لا يحسنون القراءة وأحكام الصلاة، وللإمام الكراهة من ذلك لكون الإمامة تعيّن عليه. وأجاب على نفس النازلة الشيخ أبو الفضل العقباني بما نصه: "الأبي من بناء المسجد في قرية لا مسجد فيها يردّ إلى ما دعاه إليه الجمّ الغفير، وكذا من امتنع من الأجرة لا يترك إلى ذلك، إذا كان يؤدي إلى تعطيل إقامة الجماعة في تلك القرية، لكن إن كان يوجد من يؤمّ بهم بلا أجرة لم يجبروا حينئذ عليها، إذ الإمام بغير أجر أفضل وأكمل؛ والله الموفق بفضلّه"³⁸.

فعند التمعّن في هذه الفتوى نلاحظ أنها تركز على فقه مقاصدي أساسه النظرة المالية الثاقبة لكلا الشيخين؛ حيث كانت نظرتهم إلى ما يؤول إليه الوضع عند عدم حمل أهل القرية وجبرهم على بناء المسجد في تعطيل إقامة الجماعة؛ وقد جاء هذا المعنى في نص السائل بقوله: "إذ في عدمه تعطيل المساجد وإقامة السنة وتضييع القرآن أولا"، وكان جواب المفتين تقريراً لهذا المعنى. فرغم أن اقتضاء

الحكم الأصلي عدم جواز الجبر والإكراه، إلا أن الحكم بالإجبار رُجِّح على أن يُترك الناس أحراراً في بناء المسجد ودفع أجرة الإمام والمؤدب للأولاد؛ لأن آثار الإجبار تحقق مصلحة عامة للمجتمع مستقبلاً؛ وعليه فالإفتاء هنا جاء من أجل الحفاظ على مقصد حفظ الدين وحفظ العقل من خلال بناء المسجد الذي يساهم في تعليم الأطفال القراءة والأدب الإسلامية، فلهذا رُجِّح القول بالإجبار اعتباراً للمال في حفظ كَلَيْتِي الدين والعقل.

3- إعادة الصلاة في مسجد له إمام راتب³⁹: إنَّ موضوع هذه النازلة يدور حول مسألة فقهية واقعية وجهت إلى سيدي عيسى الغبريني في كون جماعة اعتادت على إعادة الصلاة في المسجد عدة مرات، وادَّعوا في ذلك التَّمْذِيب، علماً أن المسجد له إمام راتب. وقد كان جواب المفتي صريحاً، فمنع ذلك مطلقاً وقال الإفتاء بغير مذهب مالك في منطقتنا لا يسوغ، وأوجب على الحاكم أو القاضي المنع منه وتأديب المفتي به بعد نهيه عن ذلك؛ وأورد فعل سحنون والحارث لمّا وليا القضاء فرّقاً جميع الحلق المخالفين؛ ومنعاً الفتوى بغير مذهب مالك.

ولا خلاف في مذهب مالك في إعادة الصلاة في مسجد له إمام راتب فقد اتفق على منعها، وجرى الخلاف على علّة المنع؛ هل حماية من أهل التطرف للجمع بإمامهم و الامتناع من الصلاة بأئمة العدل، أو حماية من الأذى واللعب داخل بيوت الله. وقد ذكر القاضي إسماعيل أن ذلك يؤدي إلى الشحنة والعداوة والبغضاء وتفرق الكلمة⁴⁰.

فمن خلال هذه المعاني تبين بوضوح أنّ المستند الشرعي للقول بالمنع هي النظرة المالية المبنية على أصل سد الذرائع، فالبرغم أنّ إعادة الصلاة ظاهرها يفضي إلى مصلحة وهي تحصيل الثواب، لكن تحقيقاً هي وسيلة تُفضي إلى مفسد عظيمة من تفريق الكلمة واختلاف للمسلمين؛ فكانت مفسدها المالية أعظم من منافعها الآنية ومن المعلوم أن درء المفسد أولى من جلب المصالح. ومن الملاحظ والملاحظ المالية في هذه النازلة ما ذكره الباجي في حالة القول بالجواز من انتشار الفوضى وذلك بعدم مراعاة أوقات الصلوات وصلاة من شاء خلف من شاء⁴¹. ويمكن إسقاط هذه الفتوى على واقعنا وبذلك تمنع إعادة أداء الصلاة في المساجد دفعا للفوضى والفرقة.

4- الخروج بالمرأة والمصحف للحرب⁴²: يتمحور موضوع هذه النازلة الفقهية حول حكم خروج الرجل بامرأة للجهاد لاحتياجاته الضرورية، وعن حكم حمل المصحف للقراءة فيه ابتغاء الأجر؛ حيث وجّه السؤال لأحد فقهاء المنطقة⁴³، ومن خلال جواب المفتي نلمح اعتماده على أصل اعتبار المال حيث قال: "إن كان هذا المتوجه بامرأته مع جيش تؤمن منه السلامة غالباً فله ذلك، فقد كان النساء في زمن النبي ﷺ يخرجن للغزو... وإن كان الجيش قليلاً لا يؤمن معه العطب فلا يخرج بها خيفة أن تحصل بيد العدو، ولا خفاء بما ينشأ عن ذلك".

ففتوى الشيخ بجواز خروجها معه بناء على اعتبار المال المحقق وهو السلامة، إضافة أنّ الأصل هو مشروعية خروجها بدليل خروج النساء مع النبي ﷺ للغزو، فيبقى الحكم ثابتاً إذا تحققت السلامة، أمّا إذا كان الجيش لا تأمن معه السلامة فمنع المفتي خروج الرجل بامرأته اعتباراً للمال وسدّاً لذريعة وقوعها في أيدي العدو وحسماً للمفسد الناتجة عن ذلك.

أمّا عن مسألة حمل المصحف فقال: "وأما المصحف فلا يرفع إليها بحال من الأحوال خيفة سقوطه بيد العدو فتتاله يد الكفار فيمتهنونه". فنلمح كذلك حضور دليل اعتبار المال في هذه الفتوى من خلال منع حمله خشية وقوعه بيد الكفار فتحدث مفسدة أعظم من مصلحة تحصيل الأجر، وهنا المفتي راعى في

فتواه كذلك مقصد حفظ الدين الذي هو أعظم المصالح؛ فرغم تعلل الرجل بتحصيل الأجر وخوف اختلاط القرآن عليه؛ إلا أن المفتي لم يلتفت إلى هذه المصالح؛ لأن اعتبار المقاصد الكلية مقدم على اعتبار المقاصد الجزئية، فلا يمنع ارتكاب الأهون للحفاظ على الأعظم.

5- من زوج ابنته من رجل مبتلى بالفسق وأنكر أخوها⁴⁴: هذه النازلة تندرج في باب النكاح وتعالج مسألة فقهية هي: حكم نكاح الفاسق بالجوارح؛ وهو الذي اشتهر بارتكاب المعاصي كترك الصلاة وشرب الخمر والظلم وغيرها، وهذه النازلة وجهت للقاسم العقباني؛ حيث رُوجت امرأة ذات خلق ودين بشيخ من بني تيغبرين معروف بفسقه وظلمه كما هم أسلافه؛ بل هو أكثر منهم فسقا وطغيانا، فأنكر أخوها الذي كان في غيبة على فعل أبيه، وأراد فسخ النكاح؛ معتلاً بما قيل في فسخ نكاح الفاسق بالجوارح، وما حكاه ابن بشير من الاتفاق في ذلك.

فأجاب الشيخ بما يلي: "تغيير المنكر إن أدى إلى منكر أعظم منه يسقط وجوب الأمر به أو يحرم، ونحن نميل في هذا إلى ما مال إليه من قال من الشيوخ لو أخذ بهذا فسخت أكثر الأنكحة، يشير بهذا إلى قلة من يخلو عن الفسق بالجوارح".

وبناء على هذا فإنه لا يخفى على أحد أن الفتوى في النوازل تستدعي النظر في واقع الناس حتى يتسنى تنزيل الحكم الشرعي عليه؛ لأن الأحكام الشرعية وضعت من أجل تحقيق مقاصدها بحسب العموم والكلية، إلا أن بعض الأفراد من الأحكام حتى تُحقق مقاصدها قد تحفها ظروف وأحوال تجعل ذلك المقصد لا يتحقق في الواقع عند إجرائه؛ لذلك على المفتي أن يكون على دراية واسعة بملازمات النازلة ليكتف الحكم الشرعي بحسبها؛ لأن إجراء الحكم الأصلي لا يؤدي إلى تحقق المقصد من تشريعه؛ بل يكون سببا في حصول المفسدة ووقوعها؛ لذلك فالمفتي في هذه النازلة عدل عن الفتوى بالمشهور الذي يقتضي فسخ نكاح الفاسق بالجوارح؛ مستندا إلى قاعدة اعتبار المال التي تعتبر أهم قواعد فقه التنزيل للأحكام الشرعية على الواقع، يقول الشاطبي: "النظر في المآلات معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"⁴⁵.

ونلاحظ ظهورا واضحا لأصل اعتبار المال عند المفتي؛ فقد استحضر مآلات ونتائج الإفتاء بالمشهور الذي يؤدي إلى فسخ أكثر الأنكحة؛ وبالتالي عدم تحقق مقصد التعمير والتناسل؛ ثم إن الإفتاء بالفسخ يفضي إلى مفسدة أعظم من الفتوى بعدم الفسخ؛ وهنا يتبين حضور الحكم الأصلي للمفتي لكن عدل عنه عند التنزيل بسبب ظروف فرضتها الخصوصية الزمانية للواقع، لذلك قرّر الفقهاء قاعدة لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان، علما أن تغيير هذه الأحكام ليس تغييرا في أصل الخطاب الشرعي أو نسخا له، وإنما تبعا لتغير مناط الحكم له، وهذا ما أكدّه الشاطبي؛ حيث بيّن أن الحكم المؤسس على مناط معين يدور مع ذلك المناط وجودا وعدما⁴⁶، لذلك فإن أهم شيء في قاعدة تغيير الفتوى والأحكام هو معرفة ضابط التفريق بين الثابت والمتغيرات.

6- حكم بيع الأملاك ممن يعرف بالغصب والاعتداء⁴⁷: هذه المسألة وجهت إلى عبد الرحمن الوغليسي حيث سئل: "هل يسوغ لأحد أن يبيع عروضه أو حيوانه أو ملكه ممن يعرف بالاعتداء في أموال الناس وغصبهم". وكان جوابه كالتالي: "لا يجوز أن يبيع بما هو عين الحرام بلا خلاف، وأما ما ليس بعين الحرام فذكر بعض الشيوخ أن المشهور من المذهب منع مبايعته، واستحسن كثير من المتأخرين جواز معاملتهم بالنقد بالقيمة لعموم الاستغراق على الخلق ودعوى الضرورة إلى ذلك".

في هذه الفتوى بيان لمشهور المذهب في المسألة وهو المنع مطلقاً؛ لأن في مبايعتهم إعانة لهم على الغصب والاعتداء وفتح الباب على غيرهم ليفعلوا مثلهم؛ وهذا من باب التعاون على الإثم والعدوان، لكن نلمح في آخر الفتوى مراعاة المفتي مآل القول بالمنع مطلقاً؛ حيث عدل عن مشهور المذهب الذي هو المنع مطلقاً إلى تجويز معاملاتهم بالنقد أو بما ليس بعين الحرام استناداً إلى الاستحسان المصلحي؛ لأن إجراء النازلة على المشهور دون الالتفات إلى ملابسات النازلة وما اقترن بها من اعتبارات الحال والمكان والزمان يفضي إلى المشقة والحرَج على المكلفين؛ وهذا مخالف لمقاصد الشريعة، وهنا ظهر أثر اعتبار المال في الفتوى من خلال عدول المفتي عن مشهور المذهب.

9- تقديم منفعة المسجد على أجرة الإمام والمؤذن⁴⁸: تتعلّق هذه النّازلة بموضوع الترجيح بين مصارف غلّات الحبس في حالة عجز طراً على أصل الحبس؛ بحيث لا يستطيع إيفاء جميعها، لذا يدور السؤال حول حكم تقديم ما يتعلّق بأصل الحبس على غيره من ذوي الاستحقاق، وهي نازلة وجهت لابن مرزوق حيث أجاب عن النازلة بقوله: "الحمد لله إصلاح الرّيع مقدّم على المرتّب، فإن شاء المذكورون أن يقوموا بالوظائف إلى أن يفتح الله عليهم بما يأخذون بعد الإصلاح فهم أحقّ بالبقاء، وإن شاءوا تركوها لمن يقوم بها تطوّعا والله تعالى أعلم".

فعند التأمل نجد أن المفتي يقف على اجتهاد ونظر مقاصدي مبني على النظر في المال؛ رغم عدم التصريح به؛ بحيث قدم إصلاح المسجد على مرتّب الإمام والمؤذن؛ لأنّ مصلحة إصلاح المسجد دائمة ويحصل بها مقصود محبّسه، أمّا في حالة تقديم مرتّب الإمام والمؤذن فيؤدي ذلك إلى خراب المسجد وتعطيل مصلحته؛ إذ يعتبر المسجد محلاً للعبادة والعلم وبهما يحفظ الدين الذي هو أهم الكليات الخمس الضرورية فأولى أن تقدّم على غيرها.

10- حكم معاملة أهل الكتاب⁴⁹: هذه النازلة تندرج ضمن باب المعاملات، ومضمونها حول حكم معاملة أهل الكتاب حيث جاءت صيغة السؤال كما يلي: هل يجوز مبايعة أهل الكتاب في بيع ما يجوز لهم تملّكه أم لا؟، وكان جواب أبو الفضل العقباني كالتالي: "أما دراهمهم فمباحة لنا في أخذنا لدراهمهم، والطعام ونحوه، فذلك جائز بخلاف المصحف والخيل، وما فيه مضرة للمسلمين، وأما أخذهم لدراهمنا التي فيها اسم الله تعالى فلا يجوز على المشهور".

ففي بداية الفتوى أتى المفتي بالأصل في مبايعة أهل الكتاب الذي يقتضي الحلّ والإباحة، ثم عرّج على بعض أصناف البيوع الممنوعة، مع منع كل ما يلحق ضرراً بالمسلمين؛ لأنّ جواز البيع مع أهل الكتاب ليس على إطلاقه بل مقيد مع أصحاب العهد والأمان، قال ابن جزّي: "لا تجوز التّجارة إلى أرض الحرب"⁵⁰.

ولقد أدرك المفتي هذا الأمر؛ وذلك من خلال استحضاره مقصد حفظ كيان الأمّة؛ حيث قال: "فذلك جائز بخلاف المصحف والخيل، وما فيه مضرة للمسلمين".

ومستنده في ذلك اعتبار المال في خشيته على تحريف المصحف وتقوية شوكة العدو وغيرها، وكل ما فيه ضرر على الإسلام والمسلمين منعه سدا للذريعة. قال مالك رحمه الله تعالى: "أما كل ما هو قوة على أهل الإسلام مما يتقوون به في حروبهم من كراع أو سلاح أو خرنثي أو شيء مما يعلم أنه قوة في الحرب من نحاس أو غيره فإنهم لا يبيعون ذلك"⁵¹. وفي هذا بعد مقاصدي عظيم يظهر في حفظ كليات الدّين التي هي أعظم الكليات.

خاتمة:

من خلال هذا البحث نخلص إلى النتائج الآتية:

- النظر في المآلات ليس بدعا مخترعا؛ وإنما هو منهج وسير على مسلك الشرع ونسقه.
- اعتبار المال يجب أن يُبنى على اليقين أو الظن الغالب.
- قاعدة اعتبار المال تعد أصلا لقواعد أخرى لا غنى للمجتهد عنها؛ كسد الذرائع أو فتحها والاستحسان.
- إن قاعدة اعتبار المال من القواعد التي تجسد معنى صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ومدى قوة استيعابها وواقعيتها.
- تظهر علاقة قاعدة اعتبار المال بالفتوى من خلال عملية تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع.
- اعتبار قاعدة المال في الفتاوى المالكية يدل على الفقه المقاصدي لدى فقهاء المذهب؛ لأنه عمل دقيق لا يكون إلا من ارتقى مقام الاجتهاد، كما أنه يؤدي إلى تعطيل النصوص أو هدر مقاصدها إذا وظّف في غير محلّه.
- النظر في المآلات هو عملية موازنة للمصالح والمفاسد الناتجة عن وسائل ومقاصد الأفعال.
- تميّز المدرسة المالكية المغربية بالنظرة المآلية في التعامل مع النوازل والمستجدات؛ من خلال تلك الأصول المصلحية والمقاصدية المبنوثة في فتاوى فقهاء المنطقة؛ التي قامت على فقه الواقع والتوقع.
- من أثر اعتبار المال عند المالكية العدول عن القول المشهور في الفتوى.

التوصيات والمقترحات:

- يعتبر كتاب الدرر ثروة علمية في فقه النوازل لذا أقترح أن تكون دراسات معمقة للكتاب تخص مناهج فقهاء المنطقة في تعاملهم مع تلكم النوازل الفقهية من حيث تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، كما أقترح هذه المواضيع لتكون محلا للدراسة:
- أثر قاعدة اعتبار المال في باب الأقضية.
 - صلاحية الأحكام المعللة بمآلاتها للقياس عليها.
 - الترجيح بالمآلات في المسائل الاجتهادية.

قائمة المراجع:

- 1- القراءان الكريم.
- 2- صحيح البخاري، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422.
- 3- السنن الصغرى، أحمد بن شعيب، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.
- 4- محمد بن أحمد بن الأزهرى، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط 1، 2001.
- 5- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الهلال، دط، دت.
- 6- عبد الله بن مرزوق القرشي، أثر مراعاة المآلات والقصود في التفريق بين البيع والربا، ماجستير، جامعة السعودية، أم القرى، دط، دت.
- 7- الشاطبي، الموافقات، شرح: عبد الله دراز، دار الحديث، القاهرة، دط، 2006م.
- 8- ابن منظور، لسان العرب، دار الصادر.
- 9- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط 3، 1402هـ.
- 10- ابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ط 2.
- 11- القاسمي، الفتوى في الإسلام، تح: محمد عبد الحكيم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1986م.
- 12- القرافي، الذخيرة، تح: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م.
- 13- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط 5، 2002م.
- 14- أحمد بن حمدان الحراني، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تح: الألباني، ط 1، دمشق، منشورات المكتب الإسلامي، 1380هـ.
- 15- الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط 1، 1396هـ.

- 16- الخطاب، مواهب الخليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1992م.
- 17- القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، دار الصحوة، القاهرة، ط3، 1992م.
- 18- عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 2001م.
- 19- نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2002.
- 20- عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، المجلس الأوربي للإفتاء، دط، 1430هـ.
- 21- محمد بن يوسف المواق، التاج والإكليل شرح مختصر خليل، دار الكتب العلمية، دط، 1995م.
- 22- القرافي، الفروق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.
- 23- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، السعودية، دط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1995م.
- 24- عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1424هـ.
- 25- الزركشي، البحر المحيط، دار الكتبي، ط1، 1994م.
- 26- وليد علي حسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، دار التدمرية، الرياض، ط2، 1430هـ.
- 27- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: ماحي قندوز، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، ط1، 2012م.
- 28- الونشريسي المعيار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دط، 1401هـ.
- 29- المازري، شرح التلقين، تح: محمد مختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008م.
- 30- الباجي، المنتقى شرح الموطأ، تح: محمد عبد القادر أحمد عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999 م.
- 31- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: لمسائل الجهاد والأيمان والنذور، فريد قموح رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2010-2011م.
- 32- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: لمسائل النكاح، محمد رضا كريف، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة وهران، 2015 - 2016م.
- 33- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: لمسائل البيوع، زهرة شرفي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2004-2005م.
- 34- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: لمسائل الحبس، محمد ياسين الداوي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2010-2011م.
- 35- ابن الجزي، القوانين الفقهية، تح: ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2013م.
- 36- مالك، المدونة الكبرى، تح: زكريا عميرات، بيروت، لبنان، دط، دس، دار الكتب العلمية.
- 37- الريسوني، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 2014م.

الهوامش:

- ¹ - محمد بن أحمد بن الأزهر، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001، 318/15.
- ² - الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الهلال، دط، دت، 359/8.
- ³ - عبد الله بن مرزوق القرشي، أثر مراعاة المآلات والقصود في التفريق بين البيع والربا، ماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، دط، دت، ص69.
- ⁴ - الشاطبي، الموافقات، شرح: عبد الله دراز، دار الحديث، القاهرة، دط، 2006، 432/4.
- ⁵ - القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الريسوني، ط1، 2014، ص77.
- ⁶ - ابن منظور، لسان العرب، دار الصادر، ج15، ص145 - 148.
- ⁷ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط3، 1402هـ، ص473.
- ⁸ - ابن الهمام، فتح القدير، بيروت، دار الفكر، ط2، ج7، ص256.
- ⁹ - القاسمي، الفتوى في الإسلام، تح: محمد عبد الحكيم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م، ص54.
- ¹⁰ - القرافي، الذخيرة، تح: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994، ص121.
- ¹¹ - أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحراني، أبو عبد الله، فقيه وأديب وقاضي حنبلي (1206-1295هـ)، له مقدمة في أصول الدين - الرعاية الصغرى. انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط5، 2002م، 119/1.
- ¹² - أحمد بن حمدان الحراني، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تح: الألباني، منشورات المكتب الإسلامي، ط1، 1380هـ، دمشق، ص04.
- ¹³ - الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط1، 1396هـ، ص09.
- ¹⁴ - الخطاب، مواهب الخليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1992م، 32/1.
- ¹⁵ - القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، دار الصحوة، القاهرة، ط3، 1992م، ص11.
- ¹⁶ - عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 2001، ص160-166.

- 17- الشاطبي، الموافقات، 42/5؛ نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2002م، 9/1.
- 18- أحمد بن شعيب النسائي (المتوفى: 303هـ)، السنن الصغرى للنسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ - 1986م، ج6، ص69.
- 19- البخاري، ط1، 1422هـ، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، 8/9، رقم 6896.
- 20- عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، بحث مقدّم للدورة التاسعة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، جمادى الأولى 1423هـ، ص7-8.
- 21- عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، مرجع نفسه، ص9 وما بعدها.
- 22- عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ونتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ، ص26.
- 23- محمد بن يوسف المواق، التاج والإكليل شرح مختصر خليل، دار الكتب العلمية، دط، 1995م، 387/3.
- 24- القرافي، الفروق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، 61/2.
- 25- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية، دط، 1995م، 20/29.
- 26- عبد الرحمان بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، مرجع سابق، ص28.
- 27- الزركشي، البحر المحيط، دار الكتبي، ط1، 1994م، 89/8؛ الشاطبي، الموافقات، تح: عبد الله دراز، دار الحديث، القاهرة، دط، 1427هـ، ص75.
- 28- الشاطبي، الموافقات، 77/3.
- 29- القرافي، الفروق، 61/2.
- 30- مجموع الفتاوى، 20/29.
- 31- الشاطبي، الموافقات، 77/3، والسنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص30.
- 32- عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ونتائج التصرفات، مرجع سابق، 1424هـ، ص30.
- 33- وليد علي حسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، دار التدمرية، الرياض، ط2، 1430هـ، 28/1.
- 34- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: ماحي قندوز، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف - الجزائر، ط1، 2012، ص280؛ المنشريسي، المعيار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دط، 1401هـ، 31-37.
- 35- القرافي، الفروق، 33/2.
- 36- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: ماحي قندوز، ص281.
- 37- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة، المصدر نفسه، ص368؛ المنشريسي، المعيار، 139/1.
- 38- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة، المصدر نفسه، ص369.
- 39- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة، المصدر نفسه، ص432؛ المنشريسي، المعيار، 174/1.
- 40- المازري، شرح التلقين، تح: محمد مختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008، 173/1.
- 41- الباجي، المنتقى شرح الموطأ، تح: محمد عبد القادر أحمد عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، 17/2.
- 42- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: لمسائل الجهاد والأيمان والنذور، فريد قموح، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2010-2011م، ص162-163؛ المنشريسي، المعيار، نوازل الجهاد، 114/2.
- 43- ذكر في المعيار أنه الفقيه أبو العباس المريض، 113/2.
- 44- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: لمسائل النكاح، محمد رضا كريف، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة، وهران، 1، 2015-2016، ص94.
- 45- الشاطبي، الموافقات، ص194، 195.
- 46- الموافقات للشاطبي، 282/2.
- 47- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: لمسائل البيوع، زهرة شرفي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2004-2005م، ص329.
- 48- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: لمسائل الحبس، رسالة ماجستير، محمد ياسين الداوي، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2010-2011م، 144/1.
- 49- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح: زهرة شرفي، ص341؛ المنشريسي، المعيار، 103/5.
- 50- ابن الجزي، القوانين الفقهية، تح: ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، ص485.
- 51- مالك، المدونة الكبرى، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دس، ص294.

كبرى الاتجاهات الفقهية الحديثة وأثرها على المعاملات المالية المعاصرة - التأمين التجاري أنموذجا -

Major Trends of Modern Jurisprudence and Their Impact on Contemporary Financial Transactions Commercial Insurance - A Model

طالب دكتوراه ناصر عابد¹ د/ نادية سخان

Nadia SEKHANE Nacer Abed

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

مخبر البحث في الدراسات الشرعية

nsekhane@yahoo.fr

n.abed@univ-emir.dz

تاريخ الإرسال: 2025/01/22 تاريخ القبول: 2025/07/09

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى إلقاء الضوء على أهمية معرفة الاتجاهات الفقهية المعاصرة، واعتبارها في مراحل عملية الاجتهاد، وتنزيل الأحكام في المسائل المستجدة، وذلك من خلال بيان مفاهيم تلك الاتجاهات، وأنواعها، وخصائصها، وذكر أهميتها، مع تطبيق عملي لها على معاملة من المعاملات المالية المعاصرة، وهي التأمين التجاري. وبهذا يمكن بناء العملية الاجتهادية وفق رؤية موضوعية تراعي السياقات التاريخية للعمليات التشريعية، وتُحقق مقصد الشارع من تشريع الأحكام.

وكان من نتائج هذا العمل أن معرفة الاتجاهات الفقهية المعاصرة تُشكّل ركيزة هامة في بناء التصورات الصحيحة لكبرى قضايا الأمة، ولها كذلك دورٌ في توجيه عملية تنزيل الأحكام على المسائل المستجدة. وقد تبين أن الاجتهاد الفقهي المعاصر ينبني على ثلاثة اتجاهات فقهية حديثة، أبرزنا آثارها في مسألة التأمين التجاري، وقد كانت هذه الاتجاهات نتاجاً للتغيرات المختلفة الحاصلة في جميع مجالات الحياة في المجتمعات الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الاتجاهات؛ الفقهية؛ المعاصرة؛ التأمين.

Abstract:

This article aims to shed light on the importance of knowing contemporary jurisprudential trends, considering them in the stages of the ijthad process, and downloading rulings in emerging issues, with a practical application to a transaction of contemporary financial transactions, which is commercial insurance, by explaining the concepts of these trends, their types, presenting their characteristics, and mentioning their importance, and thus the jurisprudential process can be built according to an objective vision that takes into account the

¹ - المرسل المؤلف.

historical contexts of legislative processes, and achieves the street's purpose of legislating rulings.

One of the results of this paper was that knowledge of contemporary Fiqh trends is a general framework and an important pillar in building the correct perceptions of the major issues of the nation, and it also has a role in guiding the process of downloading judgments on emerging issues, and it was decided that contemporary Fiqh jurisprudence is based on three modern Fiqh trends that were the product of various changes taking place in all areas in the life of Islamic societies.

Key words: directions; jurisprudence; contemporary; Insurance.

مقدمة:

شهد العالم الإسلامي في العقود الأخيرة تحولات متسارعة في مختلف المجالات، لا سيما في الجوانب الاقتصادية والمالية، نتيجة الانفتاح على النظم الغربية وتطور المعرفة وتعدد أنماط التعاقد، وتوافر أدوات التواصل الحديثة. وقد أدى ذلك إلى ظهور مسائل مالية جديدة، كعقود التأمين التجاري، التي أثارت خلافاً بين الفقهاء، فضلاً عن تغيير صور بعض المسائل القديمة وتغيير موجب الحكم فيها، مما أفرز مقاربات فقهية متعددة ومتباينة للنظر في تلك المسائل.

وقد نشأت عن هذا الواقع اتجاهات فقهية معاصرة، تختلف في مواقفها بحسب منطلقاتها المنهجية وتصورها لطبيعة النص الشرعي ومقاصده، ومدى مراعاتها لواقع الأمة وتاريخ التشريع الإسلامي. فمنها ما يلتزم بالأصالة في دراسة المسائل، ومنها المتساهل المبرر لكل ما يصدر من قرار لهيئة رسمية، ومنها الوسطي الذي يسعى إلى الموازنة بين الثوابت والمتغيرات، مع مراعاة التدرج والمرحلية، ومحاولة تقديم بدائل واقعية منضبطة بضوابط الشريعة، وصولاً إلى أحكام فقهية يقتضيها النظر والاجتهاد.

الإشكالية:

من هذا المنطلق يأتي طرح التساؤل التالي:

- ما هي الاتجاهات الفقهية التي اعتمدها المعاصرون في معالجة قضايا المعاملات المالية المستجدة، وما مدى قدرتها على تحقيق التوازن بين الثوابت الشرعية ومتغيرات الواقع الاقتصادي؟
- ويتفرع عن هذه الإشكالية تساؤلات أخرى أهمها:
- ما المقصود بالاتجاهات الفقهية المعاصرة في باب المعاملات المالية؟ وما أبرز المعالم المنهجية التي تميزها؟

- كيف انعكست هذه الاتجاهات في معالجة واحدة من أبرز القضايا الخلافية المعاصرة، وهي مسألة التأمين؟

أهمية البحث:

- ضرورة استقرار جهود العلماء المعاصرين في كيفية تعاملهم مع المسائل المستجدة والنوازل الحاصلة، وتتبع أبحاثهم للخلوص إلى مناهجهم وتوجهاتهم في حل المشكلات التي تنزل بالأمة من أجل ضبطها والبناء عليها في الاجتهادات المستقبلية.
- إن هذا الجهد هو رصد لحركة الاجتهاد الفقهي المعاصر، ومراحل تطوره، والمؤثرات الخارجية التي أثرت فيه، والسياقات السياسية والاجتماعية، واعتبار التحولات الاقتصادية الحديثة، مع بيان مناهجه وأساليبه المختلفة، والعلاقة بين تلك المناهج وكيفية تأثيرها في الفروع الفقهية.

- التأكيد على تأثير هذه الاتجاهات من خلال الجانب التطبيقي، حيث تعتني الدراسة بعرض الاتجاهات الفقهية المعاصرة وأنواعها، وخصائصها، مع عرض تطبيق عملي لمعاملة من المعاملات المالية المعاصرة، وهي التأمين.

الدراسات السابقة:

- **الاتجاهات الاجتهادية المعاصرة في الفقه الإسلامي**، الذوايدي قوميدي، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة - الجزائر، 2010م، واهتم فيها بالتيارات الفكرية المعاصرة وما أنتجت روادها من اجتهادات فقهية وعقدية وسلوكية، وكان التركيز فيها على الآراء الاجتهادية للتيارات المعاصرة في القضايا الفقهية، بينما تعرض دراستنا هذه للاتجاهات الفقهية المعاصرة البارزة في الساحة الفقهية وبيان حقيقتها وذكر خصائصها، وأثرها في توجيه العملية الاجتهادية عموماً؛ والتركيز على المعاملات المالية المعاصرة.

- **مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر**، عارف حسونة، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الأردن، 2005م، وكان الاهتمام فيها بالمناهج والطرق الفقهية التي سلكها المعاصرون للنظر في المسائل الفقهية المستجدة، وقد جاءت الإشارة فيها إلى الاتجاهات الفقهية عرضاً، ولم يتطرق في الأطروحة إليها أو إلى الفرق بينها وبين الاتجاهات، والفرق بينها وبين دراستنا واضح.

- **المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي**، عثمان شبير، طبعته دار النفائس، عمان - الأردن، 2008م، أراد مؤلفه منه تحقيق الأحكام الفقهية لجملة من المعاملات المالية المستجدة، كالبطاقات المصرفية، الأسهم، السندات، وعقد التأمين الذي أفرد له مبحثاً خاصاً، بين فيه مفهوم التأمين، وتطوره التاريخي، وأنواعه، وحكم كل نوع، بينما دراستنا تختص بتحليل أثر الاتجاهات الفقهية المعاصرة - بوصفها مناهج تفكير ومصادر تأثير - في بناء العملية الاجتهادية المعاصرة وتباين نتائجها، ومن ذلك: مسألة التأمين التجاري نموذجاً، لبيان أثر الاتجاهات الفقهية المعاصرة في تشكيل الأحكام الفقهية.

- **التأمين التجاري في الفقه الإسلامي - دراسة فقهية مقارنة-**، العازمي، جابر خليفة سالم، دراسة نشرت في مجلة الدراسات العربية، العدد الأول، المجلد 40، 31 ديسمبر 2019، جامعة المنيا، كلية دار العلوم، بمصر، بين فيها مفهوم التأمين وحقيقته، وأنواعه وحكمه، ومقصودنا في هذه الدراسة بيان تأثير الاتجاهات الفقهية المعاصرة في مخرجات العملية الاجتهادية في مسألة التأمين.

أهداف البحث

- بيان خصائص ومفاهيم الاتجاهات الفقهية المعاصرة، وأنواعها، وحقيقتها، والوقوف على مدى تأثيرها على أحكام مسائل المعاملات المالية المعاصرة.

- الوقوف على الأطر العامة والاتجاهات الكبرى لعملية الاجتهاد، وبيان أثرها على المعاملات المالية المعاصرة، والسعي لبناء التصورات الصحيحة، من أجل صيانة العقول عن الزلل في عملية الاجتهاد.

- دراسة مسألة التأمين في ظل الاتجاهات الفقهية المعاصرة وبيان أن الوصول إلى الحكم الشرعي لمسألة التأمين أو غيرها؛ لا يمكن تصوره تصوراً صحيحاً إلا باعتبار الاتجاه الفقهي ومراعاة تأثيره.

المحور الأول: الاتجاهات الفقهية المعاصرة مقارنة مفاهيمية

أولاً: نشأة الاتجاهات الفقهية المعاصرة

1- **البعد التاريخي:** شهد العالم الإسلامي في العصر الحديث تحولات سياسية وحضارية كبرى، تمثلت في سقوط الخلافة العثمانية (1924م) وخضوع كثير من البلدان الإسلامية للاستعمار الغربي، مما

أحدث صدمات فكرية واجتماعية دفعت المفكرين المسلمين إلى إعادة النظر في واقع الأمة ومستقبلها. وأفرزت هذه التحولات حركات إصلاحية سعت إلى مواكبة متطلبات الواقع، من خلال اجتهادات فقهية معاصرة تهدف إلى بيان الأحكام الشرعية بما يتناسب مع الأوضاع القائمة، مع الحفاظ على ثوابت الشريعة وأصولها الكلية.

حيث اعتمدت على مقاصد الشريعة، بالنظر إلى مصالح العباد في ظل الواقع المتغير، مع الالتزام بالأصول والقواعد الشرعية وضوابط الاجتهاد، فكان النظر الفقهي يسير في إطار الموازنة بين الأصالة والمعاصرة.

وهكذا أصبح الفقه الإسلامي المعاصر يركز على النظر المقاصدي مع التقيد بالضوابط الشرعية، سعياً لتحقيق التوازن بين كليات الشريعة وضرورات الحياة والواقع، وصولاً إلى حفظ هوية الأمة وتلبية احتياجات العصر⁽¹⁾.

2- البعد الاقتصادي والاجتماعي: أدت التغيرات الاقتصادية والاجتماعية، مثل بروز النظام المصرفي الحديث وظهور الأسواق العالمية، وانتشار التعليم الحديث وظهور التخصصات في العلوم المدنية إلى تنوع الاتجاهات الفقهية المعاصرة، حيث لم يعد الاجتهاد مقتصرًا على المدارس الفقهية العتيقة، بل امتد ليشمل العلوم الأخرى مما له علاقة بالأحكام الشرعية⁽²⁾.

وقد انعكس ذلك على البحث الفقهي، فأصبح مواكبا لمتطلبات الأحكام الشرعية من علوم اجتماعية واقتصادية وقانونية، مع الربط المنضبط بين النصوص الشرعية ومقاصدها من جهة، وواقع الناس المتغير من جهة أخرى؛ حتى لا يصبح هذا الانفتاح انسلاخًا عن الشريعة.

وهكذا تطوّر الفقه المعاصر، دون إغفال التراث الفقهي المتراكم، لينتج أحكامًا مرنة تراعي متغيرات الواقع وتواكب العصر، وتستند في الوقت نفسه إلى أصول وقواعد الاستنباط والاجتهاد لتتوافق مع مقاصد الشريعة وثوابتها⁽³⁾.

3- البعد النفسي: تُعد الدوافع النفسية من العوامل الخفية المؤثرة في تشكل الاتجاهات الفقهية، إذ إن الحاجات النفسية للإنسان نحو الانتماء، والأمن الفكري والاجتماعي، تبرز بوضوح في ميوله إلى تبني اتجاه معين أو الدفاع عنه⁽⁴⁾.

ولقد كان للصدمات الحضارية التي تعرضت لها الأمة الإسلامية إسهام في إيقاظ مشاعر الدفاع عن الذات والهوية، مما انعكس على ظهور اتجاهات فقهية تميل إلى الانغلاق أحيانًا، أو التسوية أحيانًا أخرى، بحسب اختلاف الأطر النفسية والاجتماعية للنخب العلمية.

كذلك ساهمت الصدمات الحضارية التي تعرضت لها الأمة الإسلامية في إيقاظ مشاعر الدفاع عن الذات والهوية، مما انعكس على ظهور اتجاهات فقهية تميل إلى الانغلاق أحيانًا، أو التسوية أحيانًا أخرى، بحسب اختلاف الأطر النفسية والاجتماعية للنخب العلمية، وكذلك النزعات الفردية لدى بعض الفقهاء، كالرغبة في إثبات الذات والتميز عن السائد، لعبت دورًا في بلورة اتجاهات فقهية جديدة، وهو أمر لاحظته علماء الاجتماع الديني، مؤكدين على العلاقة الوثيقة بين الحالة النفسية للفقهاء والاختيارات الاجتهادية التي يقدمها.

لذلك كان من المهم النظر فيما قرّره المتخصصون في هذا الحقل، ممن اعتنوا ببيان طبيعة الاتجاه وتكوينه النفسي والاجتماعي، واستجّلوا عناصره المؤثرة في صياغة تصوراتهِ الاصطلاحية، حيث

خلصوا إلى أن الاتجاهات؛ تتكون من ثلاثة مكونات رئيسية وهي: معرفية، ووجدانية، وسلوكية، وهي التي اعتمدوا عليها في صياغة تعريفهم لهذا المفهوم.

- المكون المعرفي: يشتمل على معتقدات الفرد وأفكاره، أو تصورات ومعلوماته عن موضوع الاتجاه⁽⁵⁾.
- المكون الوجداني: يشير إلى مشاعر الفرد، وانفعالاته بالحب أو الكراهية نحو موضوع الاتجاه⁽⁶⁾.
- المكون السلوكي: هو استعداد الفرد للقيام بأفعال واستجابات معينة تتفق مع اتجاهه⁽⁷⁾.

ثانياً: مفهوم الاتجاهات الفقهية المعاصرة⁽⁸⁾ وخصائصها

1- مفهوم الاتجاهات الفقهية المعاصرة***

بالنظر إلى المكونات التي تُشكّل الاتجاه في التصور النفسي والاجتماعي، فإن مجموع ما يتكوّن من البُعد المعرفي والسلوكي معاً هو الأقرب تمثيلاً لحقيقة الاتجاه الذي نروم تقريب معناه، وذلك لما بينهما من تلازم في التأثير على الفكر والتصور، وكونهما يشكّلان الباعث على التفكير والمحرك للعمل. وإلى هذا المعنى مال بعض المعاصرين فقال: "هو الهدف الذي يتجه إليه الشخص في كتابه ويجعله نصب عينه عند الكتابة"⁽⁹⁾.

وقيل أنه: "مجموعة الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في عمل فكري، بصورة واضحة من غيرها، وتكون غالبية على سواها، ويحكمها إطار نظري أو فكرة كلية تعكس بصدق مصدر الثقافة التي تأثر بها الشخص وتلون"⁽¹⁰⁾.

وقيل: "هو توجيه الاهتمام إلى موضوعات أو قضايا محددة، يحكمها طابع معين، وتهدف إلى غاية بعينها، بحيث يمكن القول، إن مفكراً ما له اتجاه فكري خاص، أي أنه يهتم بقضايا معينة، تشكل محور اهتمامه، وتستوعب جهوده وطاقاته"⁽¹¹⁾.

وعُرف أيضاً بأنه: "مجموعة مبادئ وآراء متصلة ومنسقة لمفكر أو مدرسة، ومنه المذاهب الفقهية والأدبية والعلمية والفلسفية"⁽¹²⁾.

وعند إرادة التحليل يتضح أن الاتجاه يتضمن أمرين رئيسيين:

- الطريقة والسبيل المتبع في بيان الأحكام الشرعية للمسائل الفقهية.
 - مجموعة الآراء والاجتهادات ومآلاتها.
- فمفهوم الاتجاه في بحثنا هذا يمكن التعبير عنه بأنه: الأطر الفكرية المنهجية العامة المتبعة، لمجموعة آراء واجتهادات متناسقة؛ تنتسب لمدرسة، أو عالم مفكر، أو شخصية متبعة؛ كالمذاهب الفقهية الأربعة.

2- حقيقته الاتجاهات الفقهية المعاصرة والفرق بينها وبين المناهج*

1.2- حقيقته الاتجاهات الفقهية المعاصرة: الاتجاهات الفقهية المعاصرة هي امتدادٌ للأطر المنهجية التي صاغها العلماء عبر العصور في استجاباتهم لقضايا الأمة المتجددة، فهي لا تمثل اجتهادات فردية منقطعة عن التراث، بل تنطلق من تصوّر متكامل لطبيعة النص الشرعي وآليات استثماره في استنباط الأحكام. وقد أسهم ذلك في تشكّل تيارات علمية تنتمي إلى مدارس أو أعلام فقهية، تجمع بين الأصالة والاجتهاد، وتراعي السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تحيط بعملية الاجتهاد، ما يبرز انعكاس تفاعل الفقه مع تحولات الواقع المعاصر وتحدياته.

2.2- الفرق بين الاتجاه والمنهج: والفرق بين الاتجاه والمنهج هو: أن الاتجاه يمثل الفكرة الكلية أو الإطار العام الذي يضبط عملية الاجتهاد، ويظهر المسلك الذي تأثر به الفقيه وسار على ضوئه في إنشاء أو ترجيح الأحكام، بحيث يكون هذا الفكر عاما غالبا على اجتهاداته، ويمكن إدراكه بالنظر، وهذا الاتجاه يتحدد بمجموعة الآراء والأفكار والمعتقدات التي تظهر في طريقة تعامل المجتهد مع المسائل الفقهية، وتكون غالبية على ما سواها، ويحكمها إطار نظري عام، أو فكرة كلية ظاهرة.

أما المنهج فهو يظهر في النظريات والقناعات العلمية وطرق الاجتهاد والأساليب التي يتعامل بها الفقيه والمجتهد مع القضايا الفقهية، ويظهر معها رأيه وتبرز شخصيته وتتحدد مواقفه تجاه القضايا المطروحة، ويمكن معرفة ذلك بتتبع كلامه واستقراء اجتهاداته في القضايا التي أبدى فيها رأيه، أو ظهر فيها اجتهاده، حيث يمكن معرفة الأسس والضوابط التي سلكها الفقيه أو المجتهد، والتي تعرف بالمنهج الفقهي.

3- خصائص الاتجاهات الفقهية المعاصرة: تتميز الاتجاهات الفقهية المعاصرة بخصائص أساسية تعكس تطور الفقه الإسلامي في مواجهة تعقيدات العصر:

- النظر إلى الوقائع من زوايا مختلفة وفهم تعقيدات المصالح في المجتمعات الحديثة، من خلال السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والتداخل بين مختلف جوانب الحياة الإنسانية.
- الحفاظ على قواعد الفقه وأصوله، والسعي لوضع تجديرات منهجية، تتجلى في آليات الاجتهاد، وعرض القواعد والأصول، والاستفادة من مناهج النقد الحديثة في التحليل.
- الانفتاح على التجارب القانونية الحديثة بإجراء دراسات، ووضع ضوابط حاكمة لتبنيها، لمواكبة المستجدات، مع الحفاظ على الهوية الإسلامية والضوابط الشرعية.
- الاهتمام بمقاصد الشريعة في عملية الاجتهاد، والسعي لتحقيق توازن منضبط بين الثوابت الشرعية والمتغيرات العصرية، مع اعتبار مآلات الأفعال، ودراسة الآثار الاجتماعية للاجتهادات.
- السعي لبناء خطاب فقهي جديد؛ يجمع بين التأصيل الشرعي والتواصل المؤثر مع الواقع، مع التركيز على البعد الإنساني والاقتصادي والاجتماعي في الاجتهاد.

المحور الثاني: الاتجاهات الفقهية المعاصرة

أولا: الاتجاه الأصيل أو الأصالة

1- المقصود بالأصالة

1.1- الأصالة لغة: أسس الأشياء وركائزها ومستنداتها، جاء في معجم مقاييس: أصل: الهزمة والصاد واللام، ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض، أحدها: أساس الشيء، والثاني: الحية، والثالث: ما كان من النهار بعد العشي، فأما الأول: فالأصل، أصل الشيء⁽¹³⁾. وعلى هذا فالمعنى اللغوي لـ "الأصالة" و"الأصل" هو أساس الشيء ومنبع بنيانه ووجوده.

2.1- الأصالة اصطلاحا: بالرغم من كثرة الكتابات في الأصالة والمعاصرة والتجديد في الفقه الإسلامي وأصوله، إلا أنني لم أقف على من تعرض لتعريف الأصالة في الفقه الإسلامي على طريقة أهل الحدود، وغالب الكلام في الموضوع يشير إلى ارتباط الحاضر بالماضي، والاستفادة من التراث، ومراعاة البعد التراكمي للمصطلح.

وفي محاولة لتعريف الأصالة؛ قال بعض الباحثين: إنها "الذاتية والابتكار والتخلص من التقليد الضار، معبرة عن الخصائص الجوهرية التي تضرب بجذورها في أعماق السنين، باعتبارها خصائص تميز الفكر عن غيره، وهكذا فمعناها يدور حول الطابع المميز المحفوظ المنحدر من بعيد السنين"⁽¹⁴⁾. وعرفت أيضا بأنها: "اختيار ما في التراث من نماذج ومن أصول اختيارا قائما على الفهم والتمييز، وعلى اتصالها بعراقة الأمة في ماضيها المشرق، وعلى استمرارها في التعبير عن شخصيتها في مستقبلها"⁽¹⁵⁾. فمعنى الأصالة في التعريفين يدور حول معاني هي:

- الرجوع إلى الأصول الشرعية في الاجتهاد، والمحافظة على الموروث التراكمي الذي يشكل إطارا للاجتهاد والنظر في المسائل.
- سلامة الفكر والنظر من التأثير بالحضارة المعاصرة، وإفرازاتها ومخرجاتها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية وغيرها، وكذلك الأهواء المنتشرة، والآراء الشاذة والتأصيلات الهزيلة والمنحرفة.
- القدرة على مواكبة المستجدات، بتفعيل دور مقاصد الشريعة كإطار عام يضبط عملية الاجتهاد ويصون عقل المجتهد عن الزلل، في بيان الأحكام؛ تصورا وتكييفًا وتنزيلا.

3.1- التعريف المختار: هو منهج في النظر الفقهي إلى المسائل الخلافية أو المستجدة، باستثمار أصول وقواعد الفقهاء المتقدمين، في ضوء الأدلة الشرعية وقواعد الاستدلال المعتبرة، بعيدا عن التقليد الجامد والتأثيرات الفكرية الطارئة.

2- حقيقة الاتجاه وخصائصه وأهميته

1.2- حقيقته: يعتبر هذا الاتجاه طريقا للنظر في المسائل الخلافية أو المستجدة؛ بناء على قواعد وأراء واجتهادات وأصول مذهبية بعيدا عن التلفيق، ويعتمد في الاجتهاد في نوازل المسائل المتعلقة بكبرى قضايا الأمة ومجموع أفرادها على إعمال النظر في المسائل من خلال حدود النصوص وما تقتضيه القواعد الأصولية الاستنباطية والقواعد الفقهية التطبيقية، وتخريج المسائل على أصول المذاهب، مع اعتبار مقاصد التشريع، دون اعتبار ما تقتضيه السياسة الشرعية - في العصر الحاضر-، من تصرف منوط بالمصلحة على الرعية من حيث قياس آثار الاجتهاد على مجموع المكلفين باعتبارهم أمة واحدة، فيكون مقصورا على بلد أو إقليم أو قطر من الأقطار.

2.2- خصائص هذا الاتجاه:

- العناية بمدلولات ظواهر النصوص والاستدلال بها، وفق ما تقتضيه قواعد الاستدلال الأصولية.
- اعتبار تعليقات النصوص والبناء عليها في الأقيسة وغيرها، من أجل الخلوص إلى الحكم الشرعي المراد ببيانها.
- اعتبار مقاصد الشريعة الإسلامية من غير توسع في مقابل إلغاء النصوص، والتحرر من مقتضياتها، والخروج إلى الأقيسة الواسعة وتعميمها.
- الاقتصار من حيث النظر في المسائل والقضايا على أفراد المستفتين والأقاليم عند بعض الفقهاء، دون إعمال النظر في ما تعلق بالتأصيلات الفقهية في القضايا الكبرى المتعلقة بمجموع الأمة.
- عدم اعتبار السياسة الشرعية، فيما يتعلق بالاجتهاد في قضايا الشأن العام.

3.2- أهمية هذا الاتجاه: تكمن أهمية هذا الاتجاه في أن الأصالة هي امتداد لعمق التاريخ التشريعي من زمن المصطفى ﷺ، والبعد التراكمي للعلوم الشرعية ومعارفها، مع علو كعب العلماء الذين يبنى على

أصولهم هذا الاتجاه، من قوة الأصول الاجتهادية وقدرتها على استيعاب القضايا المستجدة، والوقائع الحادثة، وصلاحياتها لاستيعاب نظائر الأحداث والنوازل وبيان أحكامها الشرعية. ولهذه الأهمية العديد من الأسباب، منها:

- أن الأصالة مرتكز لبناء العملية الاجتهادية على أسس وقواعد متينة تلقتها الأمة من حيث الجملة بالقبول، الأمر الذي يبعث على طمأنينة القلب وسكون وارتياح النفس.
- أن الاجتهادات المعاصرة المبنية عليها اجتهادات قوية ورصينة.
- تعدد الطريق لحل المشكلات المعاصرة مع الحفاظ الإرث التراكمي للمفهوم، والبعد عن التحرر وتمييع الأحكام؛ بحجة مسايرة الواقع، وطلب المعاصرة، والانفتاح على متطلبات الحياة.
- معيار لضبط الآراء والاجتهادات، وميزان للأحكام على الوقائع والأحداث.

ثانياً: الاتجاه المُتدرِّج

1- مفهوم التدرج وأنواعه

1.1- تعريف التدرج

1.1.1- التدرج لغة: فعل الشيء على مراحل، والسير فيه شيئاً فشيئاً. قال في اللسان: "ويقال: درجت العليل تدريجاً إذا أطعمته شيئاً قليلاً، وذلك إذا نقه، حتى يتدرج إلى غاية أكله، كما كان قبل العلة، درجة درجة"⁽¹⁶⁾، وقال أيضاً: "ودرجه إلى كذا واستدرجه بمعنى، أي أدناه منه على التدرج"⁽¹⁷⁾.

لفظة التدرج: تدل على المضي في الأمور شيئاً فشيئاً والتمام فيه لتحقيق الغاية والقصد، وهذا المعنى مناسب لموضوع البحث، إذ التدرج في تحقيق معاملات مالية إسلامية، يكون بطرحها شيئاً فشيئاً ومرحلة مرحلة، واستدراج الناس إليها درجة درجة حتى تألفها قلوبهم وتتطبع عليها عاداتهم.

2.1.1- التدرج اصطلاحاً: من المهم التنبيه إلى أن التدرج في التشريع قد انتهى واكتمل بانقطاع الوحي ووفاء رسول الله ﷺ، أما التدرج المقصود في هذا البحث؛ والذي نسعى لبيان مفهومه، فقد عرفه بعض الباحثين بقوله: "تجزئة العمل المادي أو المعنوي إلى أجزاء متعددة، بحسب نسبة المسافة بين البدء والغاية، وبحسب قدرة العامل من عمله منجزاً له، مسهل وموطئ للانتقال إلى ما بعده في الترتيب الطبيعي، بغية عمله، حتى إنجازها واجتناء ثمرته، ويكون العمل فيه ميسراً سهلاً"⁽¹⁸⁾.

وهذا التعريف أقرب ما يكون إلى محاولة بيان مفهوم التدرج في اللغة، مع إشارات إلى المعنى الاصطلاحي، فالتدرج المقصود في هذا المقام يمكن تعريفه بأنه:

الاجتهاد في تقرير حكم اجتهادي مؤقت في مسألة معينة، تمهيداً للوصول إلى الحكم الشرعي الأمثل الذي يقتضيه النظر الفقهي في صورته النهائية.

2.1- أنواع التدرج⁽¹⁹⁾: بالنظر إلى مراحل التدرج من حيث التسلسل التاريخي للتشريع؛ يمكن تقسيمه ثلاثة أقسام:

- أ- **التدرج في التشريع:** والمقصود: أن يكون مقصود المجتهد الوصول إلى أحكام شرعية موافقة للنصوص؛ يتوسل إليها بتشريعات قاصرة يتدرج بها للوصول إلى صور تشريع كانت مقصودة أصالة.
- ب- **التدرج في البيان:** وهو بيان الحكم العام للقضايا دون تفصيل، أو هو تأخير بيان الحكم الشرعي عن وقت الحاجة إليه لما في ذلك من المصلحة في التدرج بالأحكام للوصول إلى مراد الشارع من التشريع.
- ج- **التدرج في التطبيق:** وهذا النوع من التدرج؛ الأحكام الشرعية فيه واضحة بيّنة؛ اكتمل فيها التشريع وانتهى بها إلى الصور المقصودة، ولكن يُترتب في تنفيذها؛ مراعاة لمصلحة في التدرج.

2- حقيقة التدرج، وخصائصه

1.2- حقيقة التدرج: وحقيقة التدرج في هذا المقام (التدرج في نوازل المعاملات) هو أخذ الأمر في الاجتهاد من حيث بيان الأحكام الشرعية في النوازل والمستجدات شيئاً فشيئاً، أو السعي للرجوع إلى الأحكام الأصلية للمسائل التي تبني عليها الأحكام عموماً والمعاملات المالية المعاصرة خصوصاً بتشريعات مؤقتة قاصرة عن الصور النهائية للتشريع، من أجل الوصول صورة الأحكام المقصودة ابتداءً.

2.2- خصائصه: إن الوقوف على المفهوم اللغوي والاصطلاحي لهذا الاتجاه، وتحليل طبيعته العامة ومكوناته المنهجية، أمكن من استخلاص جملة من الخصائص التي تُشكّل معالمه الرئيسية، ويمكن تلخيص أبرزها فيما يأتي:

- دراسة المسائل في سياقها التاريخي، والنظر في أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مع اعتبار المؤثرات الخارجية في نوازل الأحكام.
- إعمال النظر في فقه الواقع، وبناء الأحكام على المصالح والمفاسد، واجتناب التضيق على الأمة.
- مراعاة واقع الأمة، واعتبار حالة الضعف التي تعيشها، والاجتهاد في إطار المتاح والممكن.
- العمل بالمرجوح من المسائل، وتغليبه أحياناً تدرجاً؛ للوصول إلى أحكام شرعية نهائية موافقة للشرعية الإسلامية.
- التوسل بتشريعات مؤقتة قاصرة عن صور التشريع النهائية، يراعى فيها الحال والمال، والمتاح في ظل القوانين واللوائح والأنظمة؛ للوصول إلى أحكام النوازل التي يقتضيها النظر والاجتهاد.
- اعتبار مقاصد الشريعة الإسلامية وقواعدها، وتفعيلها عند النظر في المسائل الشرعية المستجدة.
- اعتبار السياسة الشرعية فيما يتعلق بالاجتهاد في الشأن العام، لغياب البعد الفقهي في تشريع القوانين عموماً والمعاملات المالية على وجه الخصوص.
- توسيع النظر من حيث اعتبار الأعراف العامة للأمة وعدم قصرها على أعراف مجتمع أو بلد أو إقليم.

3- مسوغات التدرج وضوابطه

- 1.3- مسوغات التدرج:** لا شك أن التدرج في البيان أو إنفاذ الأحكام الشرعية له دواعي موجبة لاستعماله عند من يستعمله، وقد ذكروا⁽²⁰⁾ جملة من المسوغات تدور على ثلاثة أمور:
- تعذر تقديم صيغ تمويلية منضبطة بالضوابط الشرعية في المصارف الإسلامية، وإاحتها للمتعاملين، وذلك لطبيعة الأنظمة والقوانين التي تلتزم بتطبيقها، مما يقيّد قدرتها على تحقيق التوافق الكامل مع أحكام الشريعة.
 - ضبط واقع المعاملات المالية بأحكام الشريعة في المصارف الإسلامية له قد يكون له آثار، وتترتب عليه مفاسد راجحة عند ترك التدرج فيها، على مصلحة الإلزام بالشريعة.
 - السعي لإيجاد بيئة حاضنة وقابلية عند الناس والرفق بهم؛ وتوضيح الأمور لهم وبيان العاقبة الدنيوية والأخروية، التي تنتج عن الالتزام بالأحكام الشرعية في المعاملات المالية.
 - السعي إلى تهيئة بيئة اجتماعية لتقبل الأحكام الشرعية في المعاملات المالية، من خلال الرفق بالناس، وبيان ما يترتب على الالتزام بها من آثار دنيوية نافعة ومآلات أخروية فاضلة.
- تُعدّ هذه الاعتبارات من أبرز المسوغات التي استند إليها القائلون بالتدرج في تنزيل الأحكام الشرعية، إذ تعزز هذا المسلك بوجود نظائر له في الاجتهاد الفقهي، وتدل عليه تطبيقات عملية معاصرة، من أبرزها: اعتماد المراجعة المصرفية كبديل مرحلي عن التمويل الربوي. غير أن القول بالتدرج لا يفهم

على إطلاقه، بل يتقيد بمراعاة مقاصد الشريعة، وتحقيق المصالح ودرء المفسد، والالتزام بالضوابط الشرعية التي تضمن سلامة الاجتهاد وعدم انحرافه.

2.3- ضوابط التدرج: من خلال بيان معنى التدرج ومفهومه وحقيقته، والمقصود منه في هذا البحث، يمكن تحديد ضوابطه وأصول تطبيقه في النقاط التالية:

- ضرورة مراعاة قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد عند تطبيق التدرج، باعتبار أن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكثيرها، ودفع المفاسد وتقليلها.
- حصر استعمال التدرج في المواضع التي تقتضي ذلك واقعاً، كالضرورة أو الحاجة الملحة، مع ضبط الحالات التي تُسوّغ اللجوء إليه وفق ضوابط تمنع التساهل في الأحكام.
- الحفاظ على الأحكام المستقرة في الواقع، وتجنب التسرع في التغيير، مراعاةً لما قد ينشأ من مفسد لاحقة، كنفور الناس بسبب عدم الألفة، أو اعتراض أصحاب المصالح المتضررة من التغيير المفاجئ.
- ما لا يمكن تطبيقه بأوصافه الشرعية في الحال، لا يُترك لمحرّم خالص، بل يُنظر في السبل الشرعية الممكنة للتدرج نحوه، فاعتماد صور اجتهادية ناقصة أقرب إلى المشروع أولى من استمرار صور محرمة خالصة.

- ألا يُعتقد بأن الحكم الاجتهادي الناتج عن التدرج يمثل الحقيقة الشرعية المطلقة، أو اعتماده بديلاً للحكم الأصلي الذي يقتضيه النظر والاجتهاد، بل يُعامل معه كمرحلة مؤقتة يحكمها الظرف والاجتهاد المراعي للمال.

- المعرفة الدقيقة بواقع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، داخلياً وخارجياً، أمر لازم في تقدير جدوى التدرج، لأن إدراك طبيعة الواقع هو ما يمكن الفقيه من موازنة المصالح والمفاسد المرتبطة بإنفاذ الحكم أو تركه.

- الالتزام بالانتقال إلى الحكم الشرعي على الفور متى أمكن، وذلك عند تهیی الظروف المناسبة، وتوافر الأسباب الممكنة.

ويُرجح الباحث هذا الاتجاه باعتباره الأليق بالواقع المعاصر، إذا التزمت ضوابطه المنهجية، نظراً لما تمر به الأمة من تحديات داخلية وخارجية، تشمل مظاهر الضعف والاختلال في إدارة الموارد، وتسلب المنظمات الدولية المعاصرة عليها، مما يقتضي اجتهاداً يتسم بالرصانة والمرونة، ويوازن بين الثوابت الشرعية ومعطيات الواقع.

ثالثاً: اتجاه التسوية

1- المقصود بالتسوية

1.1- التسوية لغة: تسهيل الأشياء، وتبسيط مأخذها، والمرونة في التعامل مع الأحداث والوقائع وتميرها. جاء في معجم مقاييس اللغة أن (سوغ): السين والواو والغين أصل يدل على سهولة الشيء⁽²¹⁾. والمعنى واضح، يدفع إلى تيسير الأمور والمرونة فيها، وعدم التشديد والتضييق في التعامل معها.

2.1- التسوية اصطلاحاً: عرف بتعريفات كثيرة أبرزها:

- "إضفاء الشرعية على هذا الواقع بالتماس تخريجات وتأويلات شرعية، تعطيه سند للبقاء وتبرير أو تمرير ما يراد إخراج الناس من قوانين أو قرارات أو إجراءات تريدها السلطة"⁽²²⁾.

وهذا التعريف كما هو ملاحظ أعطى الأهمية للبعد السياسي، دون التطرق إلى عموم التشريع، وأبواب الفقه ومسائله.

- وعرف أيضاً بأنه: "التمسك بشبهة الدليل في إبداء الممنوع من الأوضاع العلمية أو النظرية في صورة المشروع، أو الممنوع منها في صورة المشروع؛ تسويغاً لما يراد بذلك تسويغه من واقع موجود، أو متوقع منشود"⁽²³⁾.

في هذا التعريف كان التركيز على المستند، وهو التمسك بشبهة الدليل؛ بينما الحقيقة والواقع أن أصحاب هذا الاتجاه، يسعون من خلال تأصيلاتهم إلى إضفاء الشرعية على الممنوع وتسويغه بشبهة دليل أو غيره.

3.1- التعريف المختار: ويمكن تعريف الاتجاه التسويغي بأنه: هو سبيل اجتهادي يميل إلى ترجيح الجواز في النوازل، بناءً على واقع قائم أو متوقع، من خلال التوسع في التخريج الفقهي والتأويل الشرعي، بالاستناد إلى مقاصد الشريعة بوجه عام، والتوسع في القياس واستدعاء القواعد الكلية، لإسباغ الشرعية على تلك النوازل.

2- حقيقة ومرتكزات الاتجاه التسويغي

1.2- حقيقة التسويغ: يتمثل جوهر هذا الاتجاه في التعلّق بشبهات، تُتخذ ذريعة لتبرير ما هو ممنوع في الأصل، سواء في المجال العلمي أو العملي، عبر إظهاره في صورة المشروعية، أو العكس، بإضفاء المنع على ما هو مشروع، ومن ثمّ إضفاء الشرعية على الأحكام المتعلّقة بالنوازل المعاصرة المرتبطة بذلك، والحكم بجوازها أو إباحتها. ويتم ذلك من خلال تجاوز قواعد الاجتهاد المنضبطة، والأخذ بالأقيسة الواسعة، والآراء الشاذة، والأقوال المرجوحة، تحت شعارات التيسير ورفع الحرج، أو بدعوى المصلحة تارة، والضرورة تارة أخرى.

ويُبنى هذا التوجه على الاستدلال بأدلة ضعيفة أو التعلّق بشبهات الدليل من غير دليل، مع التوسع في استعمال مقاصد الشريعة، وتكلف التخريجات الواهية، بزعم أنهم يحكمون روح الشريعة، من خلال قراءة واقعية عميقة، تتكيف مع معطيات العصر، وتتناغم مع مقتضيات الحضارة الحديثة والواقع المعاش، رغم ما يحمله ذلك من مخالفات صريحة.

وقد أدى ذلك إلى نشوء نمط من الاجتهادات ينجح إلى تبرير الواقع، على نحو يُشبه دور المحامي الذي يبحث في القوانين عن ثغرات تسقط التهم عن موكله. ويُسوِّغ أصحاب هذا الاتجاه مسلكهم بالاستناد إلى مقاصد الشريعة كما قرّرها الإمام الشاطبي - كما يزعمون - ويتّخذون من فقه المصالح عند الطوفي - وفقاً لفهمهم - مدخلاً لتقديم المصلحة على النص عند التعارض، حتى أصبح شعارهم: حيثما كانت المصلحة، فثمّ شرع الله.

2.2- أهم مرتكزات هذا الاتجاه⁽²⁴⁾:

- الاجتهاد في موارد النصوص الشرعية المحكمة بحجة تغيّر الأحوال، وضرورة مسايرة الأحكام وتكييفها مع الواقع لرفع المشقة والحرج على المكلفين.

- الاستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والآثار التي تدل على التيسير ورفع الحرج والمشقة.

- أن هذا الاتجاه يراعي أحوال الناس في هذا العصر الذي طغت فيه المادية على الجوانب الروحية للحياة، والنفعية على الأخلاق⁽²⁵⁾.

- التوسع في تقدير الضرورات، بتوسيع دائرة الضروري إلى كل ما يرفع المشقة، ويجلب التيسير.
 - التوسع في الاستحسان، وذلك بتبني الآراء التي تستند إلى الآثار في مقابل الأخذ القياس، أو الرجوع إلى أصول عامة، تقدم عند التعارض، وهو ما يعرف عند الأقدمين بالرأي.
 - الأخذ بالحيل وإن لم يصرح أصحاب هذا الاتجاه بذلك، وهو من أصول مذهب أبي حنيفة، ويسمونه أيضا المخارج من المضايق، وهو التحايل على إسقاط حكم شرعي، أو قلبه إلى حكم آخر.
 - التوسع في الأخذ بالمصالح المرسلّة
 - الترجيح بمرجحات عامة مستندة - حسب رأيهم - مقاصد التشريع العامة، وذلك بالاختيار والانتقاء من الأقوال والآراء التي تظهر فيها ملاح التيسير والرفق بالناس.
 - أن هذا الاتجاه بالنظر إلى أحوال الأمة، "أليق بأهل الزمان، وأرفق بالناس، وأقرب إلى يسر الشريعة، وأولى بتحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم"⁽²⁶⁾.
- 3- مسوغات هذا الاتجاه⁽²⁷⁾:**

- الانسياق وراء الواقع القائم والاستسلام للتيارات الدخيلة على المجتمعات المسلمة، ومناقضة الإسلام، ومحاولة تبرير الواقع القائم، بإيجاد مستندات من الشريعة الإسلامية، ولو على حساب النصوص.
- الخضوع للسلطة الحاكمة التي تستدعي المجتهد إلى تأصيل ما تريد الوصول إليه من أحكام لوقائع مستجدة أو عالقة وتسويغها شرعا، إما بالترغيب بالمناصب، والمكافآت، أو التهديد بالعزل والإبعاد.
- التأثير بالنموذج الغربي في الفكر والنظم والسلوك، والافتتان بصور التقدم الظاهرة فيه، مع اعتبارها جديرة بالاتباع ولو بتأويلات متكلفة، وتخريجات بعيدة، تُظهر الممنوع في صورة المشروع.
- الخضوع لسطوة الواقع واستسلام بعض المعاصرين لضغوطه، مع الانبهار بما فيه من نظم وأفكار مخالفة للشريعة، حتى صار مستقرًا في نفوس الناس، مما يُصعّب تجاوزه، فيميل بعض المفتين إلى تسويغه واتخاذة بديلاً عن الحكم الشرعي.
- توهم الدفاع عن الإسلام من خلال تسويغ بعض الحقائق غير الشرعية، أو تأويل بعض الثوابت، أو اتهام المتقدمين بالقصور، مع التركيز على مرونة الشريعة وسعتها، بما يُفضي إلى تمبيع أحكامها تحت دعوى مواكبة العصر.
- اتباع الهوى والتطلع إلى الشهرة أو القبول الاجتماعي، من خلال تسويغ الممنوع بحجة التيسير، واسترضاء الناس، واستجلاب مدحهم عبر الفتاوى المتساهلة، ولو على حساب الضوابط الشرعية.

المحور الثالث: اتجاهات الفقهاء المعاصرين في مسألة التأمين

أولاً: مفهوم التأمين وأهدافه

- 1- مفهوم التأمين:** والمقصود بالتأمين في هذا البحث هو التأمين التجاري، لكنني بعد الحديث عن مفهومه في اللغة والاصطلاح، سأردف هذا الفرع بفرع للحديث عن أهداف التكافل في الإسلام؛ لما لها من أوجه شبه مع التأمين عموماً.
 - 1.1- التأمين لغة:** هو طمأنينة النفس وزوال الخوف، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر، ويجعل الأمان تارة اسماً للحالة التي يكون عليها الإنسان في الأمن، وتارة اسماً لما يؤمن عليه الإنسان⁽²⁸⁾.
- فالتأمين في اللغة له مرتكزين:
- أحدهما:** طمأنينة النفس وراحة البال.

وثانيهما: زوال ما يسبب الخوف مما يتوقعه الإنسان من ضرر وهلاك في العادة.

2.1- التأمين اصطلاحاً: عقد التأمين، هو "عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له أو المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث، أو تحقق الخطر المبين في العقد، وذلك في نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن"⁽²⁹⁾.

والتأمين التجاري: هو عقد يلتزم فيه المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغاً من المال أو إيراداً مرتباً أو أي عوض مالي آخر في حال وقوع الحادث، أو تحقق الخطر المبين بالعقد، وذلك في نظير قسط أو دفعة مالية يؤديها المؤمن له للمؤمن، ويتحمل بمقتضاه المؤمن تبعة مجموعة من المخاطر بإجراء المقاصة بينهما وفقاً لقوانين الإحصاء⁽³⁰⁾.
وقيل في تعريفه: هو "عقد معاوضة يستهدف الربح من المعاوضة على نقل المخاطر من المؤمن إلى شركة التأمين"⁽³¹⁾.

والتأمين التجاري أنواع: التأمين على الممتلكات، كالتأمين على السيارات، والتأمين الصحي، والتأمين على المسؤولية، والتأمين ضد الإصابات، والتأمين على الحياة وغيرها.
وغالب التعريفات عند الفقهاء المعاصرين مبنية على التعريفات القانونية، وهي حكاية للخطوات الإجرائية لعملية التأمين.

2- أهداف التأمين في الإسلام: إن التأمين ينبثق من فكرة إقامة الشعور بالأمان والتخلص من الالتزامات الناتجة عن الأخطار المتوقعة، من خلال تشارك جماعة من الناس لإزالة الضرر أو الحد من آثاره، حتى لا تقع تكاليفه على فرد يعجز عن الوفاء بها، وهو ما جاء الإسلام بتنظيمه عبر تشريعات تتوافق مع غايات التأمين في العصر الحديث وفلسفته؛ وسنذكر بعضها؛ فمنها:

- **العاقلة:** نظام اجتماعي جاء به الإسلام، يهدف إلى التكافل وتوزيع العبء على مجموعة من أفراد القرابة أو القبيلة بدلاً من أن يتحمله فرد واحد، ومع مرور الزمن وتغير المجتمعات، وأنظمة الحكم، حدثت بعض التعديلات على مفهوم العاقلة وتطبيقاته، حيث قامت كثير من الدول بتغييرات على أحكام العاقلة أو إلغائها، واستبدالها بها بأنظمة تأمين اجتماعي.

- **كفالة الغارم:** والغارم هو من يتحمل عن غيره ديناً، سواء كان هذا الدين متعلقاً بمال أو بغيره، وهو شامل للكفيل والضامن، فكل منهما يتحمل مسؤولية أداء الدين عن الغير إذا تخلف عن الوفاء بالحقوق لأصحابها.

- **رعاية الفقراء والمساكين:** وهم الذين لا يملكون حاجاتهم من قوت وملبس ومسكن وغيرها، وهو مفهوم يشير إلى رعاية المحتاجين وتقديم العون لهم. وكفالة الفقراء والمساكين من أظهر مظاهر التكافل الاجتماعي في الإسلام، وهي من الواجبات التي تتعين على كل مسلم قادر.

- **كفالة ابن السبيل:** وهو الذي انقطع به السبل في الطريق أو في بلد غيره، وليس معه ما يكفيه من مال ليرجع إلى بلده، فابن السبيل تقدم له يد العون من المسلمين، وذلك عن طريق الزكاة.

- **التكافل الاجتماعي:** وهو دعوة إلى التعاون والتراحم بين المسلمين، ويدخل فيه إعانة المحتاجين والفقراء، وهو قائم على مبادئ الأخوة والتضامن، ويهدف إلى الوحدة ولم الصف وجمعة الكلمة.

- **النفقة على ذوي القربى:** تعبر عن التكافل الاجتماعي والتراحم بين الرجل ورحمه، وقد حث القرآن الكريم على بر الوالدين وصلة الأرحام، وجعل النفقة على الأقارب صدقة وصلة ورتب على ذلك أجراً عظيماً في الدنيا والآخرة.

ومن خلال ما تغيّاه الإسلام يمكن الخلوص إلى أن التأمين في العصر الحالي يهدف إلى:

- أ- تحقيق التعاون والتآزر بين أفراد المجتمع.
- ب- إقامة الشعور بالأمان والطمأنينة في نفوس الناس؛ من الأخطار المتوقعة والالتزامات والتبعات التي تنترتب عليها.
- ج- جمع أموال من مجموع الاشتراكات، ورصدها ليستفيد منها الأفراد المؤمنون؛ في حال نزل خطر بأحد منهم.

ثانياً: أنواع التأمين

ينقسم التأمين إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة:

1- باعتبار مضمونه ينقسم إلى:

1.1- تأمين على الأضرار: وينقسم إلى قسمين :

- **التأمين على الأشياء:** التأمين على الأشياء أو من الأضرار أي التعويض عن الضرر الفعلي الذي يصيب المستأمن، في حدود مبلغ التأمين، ويحدد قسط التأمين تبعاً لذلك، مثل: التأمين ضد الحريق، أو السرقة أو هلاك المحصول، أو الحوادث الأخرى⁽³²⁾.

- **التأمين من المسؤولية:** وهو "كتأمين صاحب السيارة على مسؤوليته تجاه الغير عما تحدثه سيارته من أذى لأنفس، أو لأموال الآخرين، وكتأمين الأطباء، والجراحين مما قد يتعرضون له من مطالبات مالية نتيجة مخاطر الخطأ في مزاوله المهنة، ومثله تأمين الصيادلة مما قد يتعرضون له من مطالبات مالية نتيجة مخاطر الخطأ في تحضير الأدوية، وهكذا"⁽³³⁾.

2.1- التأمين على الأشخاص: وهو الذي يسمى بالتأمين على الحياة، وله عدة صور:

1.2.1- **التأمين على الوفاة:** وهو عقد يتعهد المؤمن للمؤمن له بمبلغ معين حال وفاة المؤمن عليه، وذلك لقاء أقساط دورية.

2.2.1- **التأمين على البقاء:** وهو عقد يتعهد المؤمن بمقتضاه دفع مبلغ من المال للمؤمن له عند موته، أو عند بقاءه حياً بعد مدة معينة.

3.2.1- **التأمين المختلط البسيط:** وهو أكثر أنواع التأمين على الحياة انتشاراً وشيوعاً، وهو عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه بأداء مبلغ معين في تاريخ معين للمؤمن له نفسه إذا امتدت حياته إلى ذلك التاريخ، فإن مات قبل ذلك التاريخ فيدفع المؤمن المبلغ المتفق على دفعه إلى المستفيد المعين، أو إلى ورثة المؤمن له، وذلك لقاء دفع المؤمن له للمؤمن مجموعة أقساط دورية يتم الاتفاق على تعيينها وتعيين مقدارها⁽³⁴⁾.

2- باعتبار طبيعته ينقسم إلى:

1.2- **التأمين التكافلي:** ويطلق عليه (التعاوني) ويتم عن طريق "إسهام أشخاص بمبالغ نقدية تخصص لتعويض من يصيبه الضرر تعاوناً منهم على تقنين الأخطار والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث"⁽³⁵⁾، والقصد منه تخفيف الخسائر والتحمل الجماعي للأعباء.

2.2- التأمين التجاري: وهو "عقد يلزم فيه أحد الطرفين وهو المؤمن أن يؤدي إلى الطرف الآخر وهو المؤمن له عوضاً مادياً يتفق عليه يدفع عند وقوع الخطر وتحقق الخسارة المبينة في العقد، وذلك نظير رسم يسمى (قسط التأمين) يدفعه المؤمن له حسب ما ينص عليه عقد التأمين"⁽³⁶⁾.

3- باعتبار العموم والخصوص ينقسم إلى:

1.3- التأمين الاجتماعي: وهو "النظام أو الوسيلة التي تكفل وتضمن للشخص، الدخل الناتج عن نشاطه الحرفي أو المهني، بحيث يحل المعاش أو التعويض محل ما يفقده المؤمن عليه من أجر ودخل"⁽³⁷⁾.

2.3- التأمين على الأفراد: "يهدف المستأمن منه إلى حماية مصلحته الخاصة، فهو اختياري من حيث المبدأ إلا في بعض الحالات يقوم فيها الفرد احتياطاً لمستقبله، ولذلك يتحمل وحده أقساط التأمين"⁽³⁸⁾.

ثالثاً: اتجاهات الفقهاء المعاصرين في مسألة عقد التأمين

1- اتجاه الأصالة "المنع مطلقاً": وهذا القول مبني على التكيف الفقهي لصورة التأمين، ورأوا أن التأمين التجاري يتضمن محاذير شرعية - سيأتي ذكرها-، ويخالف ما تقرّر من القواعد والأصول، وهو مخالف لنصوص الشريعة، وهذا هو مقتضى النظر في اتجاه الأصالة؛ بعرض العقود المستجدة على النصوص والقواعد والأصول التي ترجع إليها؛ والنظر في مدى موافقتها أو مخالفتها، ومن ثم بيان الحكم الشرعي الذي يتعلق بالمعاملة. وقد اعتمدوا في المنع على جملة من الأشياء نذكر منها:

1.1- الغرر والجهالة: إن عقد التأمين يشتمل على الغرر؛ والغرر يفسد العقود، لأنه لا يدري مآله، فالمؤمن والمؤمن له كل منهما لا يعرف قيمة التعويض، فلا يعرف المؤمن مقدار ما يعرض به المؤمن له، ولا يعرف المؤمن له مقدار ذلك التعويض، هذا في حال وقوع ما أمن ضده، وقد لا يقع الحادث مطلقاً ولا يأخذ تعويضاً. والمؤمن ليس بإمكانه معرفة قيمة ما يدفع أثناء إبرام العقد⁽³⁹⁾.
وقد نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْخَصَاةِ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ"⁽⁴⁰⁾.

والغرر القائم في عقد التأمين مبني على وجود الأخطار، والأخطار غير متحققة الحدوث في الغالب. والجهالة في عقد التأمين، تكمن في عجز المؤمن عن التحقق من إمكانية وقوع الحوادث أو عدم وقوعها، وجهله بقيمة التعويض المحتمل.

2.1- القمار والمراهنة: عقد التأمين يتضمن على شبهة القمار؛ إذ هو معلق على خطر محتمل الوقوع، فيشبه بذلك الميسر الذي يتخاطر الناس فيه على ما قد يحصل أو لا يحصل..، والحقيقة أننا لو نظرنا إلى عناصر عقد المقامرة عند شراح القانون لوجدناها متوفرة في عقود التأمين⁽⁴¹⁾.
والقرآن الكريم قد نص على حريم القمار، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رَجُسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: 90).

3.1- أن عقد التأمين قائم على الربا: إن عقد التأمين يتضمن ربا النسيئة وربما الفضل، وذلك بالنظر إلى حقيقة العقد وفحواه فـ: "حقيقة عقد التأمين التجاري هي بيع نقد بنقد حيث يتفق المستأمن مع شركة التأمين على أن يدفع قسط التأمين مقابل أن يأخذ مبلغ التأمين عند حدوث الخطر، والمبلغ الذي يأخذه المستأمن بعد أجل يحتمل أن يكون مساوياً لما دفعه أو متفاضلاً"⁽⁴²⁾.

4.1- إيجاب ما لا يجب شرعاً: الأصل براءة الذمم من التكاليف والضمان، ولا يجب على المكلف شيء إلا بدليل شرعي، وفي عقد التأمين "المؤمن لم يحدث الخطر المؤمن منه، ولم يتسبب في حدوثه،

وإنما كان ضمانه للخطر - على تقدير وقوعه - مقابل مبلغ يدفعه له المؤمن له نشأ من العقد . وكذلك: فإن المؤمن يأخذ مال المؤمن له في عقود معاوضات مالية تجارية دون أن يبذل عملاً للمؤمن له⁽⁴³⁾ ، وهذا من أكل أموال الناس بالباطل، وهو محرم بنص القرآن والسنة.

5.1- المعاوضة على الأمان: إن الأمان في أصله وصف شعوري، أو حالة من الطمأنينة والانشراح الذي يجده المؤمن له في عقد التأمين، لأنه شارك في نظام جماعي لدرء الأخطار المتوقعة على جملة المؤمنين، وهذا الشعور أو الحالة؛ من الأمور المعنوية التي لا يمكن قياسها والمعاوضة عليها، وقد قيل: "أن الأمان لا يباع ولا يشتري ، فلا يجوز أن يكون محل معاوضة أو تجارة، ولا يجوز أن يكون وسيلة لتحقيق الربح مهما كان هذا الربح محدوداً وقليلًا للغاية"⁽⁴⁴⁾.

2- اتجاه التدرج: وأصحاب هذا الاتجاه لم يحرموا التأمين مطلقاً ولم يجزوه مطلقاً، بل أشاروا إلى أن التأمين يحقق مصالح متعددة، ويرسي الأمان والطمأنينة بين الناس، كما أنه يسهم في الرقي بالمصالح الاقتصادية، لأن بعض أنواعه قائم على التعاون الذي يؤدي إلى مجابهة الأخطار المتوقعة، وتحقيق التكافل بين الناس.

وأشاروا - وقتها- بالمحافظة على عقود التأمين القائمة، ووجوب تكثيف الجهود لبحث التأمين من قطاعات علمية ومهنية مختلفة، ومن جهات ذات اختصاص، وممن هم أهل لبحثه من حيث المقدرة الفقهية والتمكن الاقتصادي وبُعد النظر من حيث التدبر والاعتبار والقدرة على تصور الأحداث والنوازل وإعطائها الأحكام الشرعية، وأن يكون ذلك في محيط قواعد الإسلام العامة وثوابته الجلية وفي محيط التطبيقات الميدانية⁽⁴⁵⁾.

كل ذلك من أجل الوصول إلى صيغة للتأمين تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، وقد ذكروا تبريراً لموقفهم ما يلي:

- التأمين نازلة اقتصادية من نوازل العصر اقتضاها حماية المال وحفظه.
- التأمين موضوع جديد لا عهد لفقهاءنا الأقدمين به، وقد جرى بحثه والنظر في حكمه من حيث الجواز أو المنع لدى مجموعة من المجالس والمجامع الفقهية، والندوات والحلقات العلمية، ولدى مجموعة من الفقهاء ومن مجموعة من الهيئات الرقابية للمؤسسات المالية الإسلامية.
- اختلف العلماء في حكمه فمنهم من حرمه مطلقاً ومنهم من أجازَه مطلقاً ومنهم من فصل في ذلك فأجاز بعضه وحرم البعض الآخر⁽⁴⁶⁾.

3- اتجاه التسوية: وأصحاب هذا الاتجاه بنوا قولهم بالجواز المطلق لعقود التأمين على تخريجات فقهية رأوها، وأقيسة ارتضوها، ومناسبات بعيدة ألقوها؛ مع ما في جواز التأمين من تحقيق لمصالح كثيرة، ومنح الاطمئنان للمؤمن، كما أنه يساهم في تحقيق المصالح الاقتصادية، والتنمية الشاملة، والتكافل الاجتماعي الذي يعد مقصداً من مقاصد التشريع، و أبرز ما اعتمدوا عليه في قولهم بجواز عقد التأمين:

1.3- التأمين من العقود المستجدة: يعتبر من العقود التي حدث نتيجة التغيرات الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية فهو "عقد جديد لم يتناوله نص شرعي ولا يوجد في أصول الشريعة ما يمنع جوازه، لأن الأصل في العقود: الإباحة والجواز حتى يقوم دليل على التحريم"⁽⁴⁷⁾.

2.3- قياس عقد التأمين على العاقلة: والعاقلة هي طريقة حل مشكلات القتل الخطأ، إذا كان الجاني فقيراً "فإذا جني أحد جنابة قتل غير عمد بحيث يكون موجبها الأصلي الدية لا القصاص، فإن دية النفس توزع على أفراد عاقلته الذين يحصل بينه وبينهم التناصر عادة"⁽⁴⁸⁾.

وغايتها تخفيف وقع المصيبة عن من اقترف الجناية، وحفظ حقوق الضحية من أن تهضم إذا كان المتسبب فقيراً لا يستطيع دفع الدية.

3.3- القياس على ضمان خطر الطريق: وصورة ضمان خطر الطريق هو أن يقول رجل لآخر: "اسلك هذا الطريق فإنه آمن، وإن أصابك فيه شيء فأنا ضامن فسلكه فأخذ ماله فإنه يضمن القائل. وعقد التأمين على الأشياء يشبه هذه المسألة من حيث التزام الضمان، فالشركة التزمت الضمان، كما أن القائل التزمه"⁽⁴⁹⁾.

يقول الأستاذ مصطفى الزرقاء مبدياً ميله إلى القول بها: "فإني أجد فيه فكرة فقهية يصلح بها أن يكون نصاً استثنائياً قوياً في تجويز التأمين على الأموال من الأخطار"⁽⁵⁰⁾.

4.3- قياس عقد التأمين على عقد الموالاة: وعقد الموالاة: حق قائم على التزام شخص بتحمل عبء مالي عن آخر، قال الزرقاء: "أن عقد الموالاة يقيم رابطة حقوقية بين عاقيه شرعاً، قوامها التزام شخص بأن يحتمل الموجب المالي عن جناية الخطأ الصادر من الآخر في مقابل أن هذا الملتزم يرث الآخر إذا مات دون وراث، فينشأ عنه رابطة شرعية سميت ولاء الموالاة"⁽⁵¹⁾.

5.3- قياس عقد التأمين التجاري على عقد التأمين التعاوني: إذا كان عقد التأمين التعاوني جائزاً عند كثير من الفقهاء المعاصرين، يلزم منه القول بجواز التأمين التجاري، حيث لا يختلف التأمين التجاري عن التأمين التعاوني، ذلك أن عقد التأمين التجاري يشبه عقد التأمين التعاوني من حيث الشكل والأطراف وآلية العمل، يقول ابن منيع "أن التأمين التعاوني يعتمد في إجراءاته وترتيب أحكامه ... على ما يعتمد عليه التأمين التجاري من إجراءات، حيث إن التأمين مطلقاً يعتمد على خمس ركائز هي: المؤمن، المؤمن له، محل التأمين، القسط التأميني، التعويض في حال الاقتضاء"⁽⁵²⁾.

خاتمة:

في ضوء ما سبق، تمثل الاتجاهات الفقهية المعاصرة مسعىً علمياً جاداً لتجديد التفكير الفقهي بما ينسجم مع مستجدات العصر وتحولاته، مع المحافظة على أصول الاجتهاد. ورغم التحديات المنهجية التي تواجهها، فإنها تسهم في تطوير آليات الاجتهاد، واستيعاب النوازل الطارئة، ومعالجة الإشكالات الفقهية المعقدة، ومنها قضايا التأمين بأنواعه. فالتأمين، بوصفه من أبرز قضايا المعاملات المالية المعاصرة، يفرض على الفقهاء والمختصين تكثيف الجهود، وتفعيل الاجتهاد الجماعي، لاستكشاف البدائل الموافقة للضوابط الشرعية، وفي مقدمتها: التأمين التعاوني والتكافلي، بما يحقق التوازن بين الحاجة إلى حفظ المال وموافقة أحكام الشريعة الإسلامية

النتائج:

1. التوفيق بين النظرية والتطبيق: يجب ربط الفقه النظري بالواقع المعاش، وتقديم حلول عملية للمشكلات الفقهية المعاصرة.
2. الأصالة مسلك فقهي عريق محكوم بقواعد وأصول مذهبية متينة، ومع ذلك فإن التغيرات الحديثة في حياة الناس تحتاج إلى اجتهاد يوازن بين المحافظة على الثوابت والاستجابة للمتغيرات، بما يحقق مقاصد الشريعة ويراعي مصالح الناس.
3. الاتجاه التدرجي؛ اتجاه متوازن يحقق مقاصد الشريعة في الأموال؛ ويسعى لرفع الضيق والحرَج والمشقة عن الأمة في حالتها الحالية والحاجة والضرورة، ومن ثم يبرِّج الباحث هذا الاتجاه لما يجمعه من مصلحة شرعية وواقعية عملية.

4. الاتجاه التسويغي اتجاه تيسيري ظاهره التخفيف ورفع الحرج؛ لكن حقيقته مخالفة لمقاصد الشريعة، وإن كان قصد أصحابه حسنا في الأصل، لكن مآلاته خطيرة على الأمة وأبنائها.
5. التأمين التجاري من الوسائل الحديثة التي تحافظ على الحقوق والممتلكات، وترسي الطمأنينة والاستقرار بين الأفراد والمجتمعات، كما تخفف من آثار الحوادث الطارئة، وتسهم في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، لكنه غير جائز لاشتماله على عدة محاذير.

التوصيات العملية:

1. اعتبار الاتجاهات الفقهية المعاصرة في عمليات الاجتهاد في النوازل الفقهية المختلفة؛ تصورا، وتكييفا، وتنزيلا، وخاصة في المعاملات المالية المعاصرة لتلافي التضيق وإدخال الأمة في الحرج.
2. تعزيز التعاون بين الفقهاء والخبراء في مجال الاقتصاد والمالية، لمناقشات الأفكار والآراء العلمية والتعرف على الخبرات والمعارف للتوصل إلى حلول عملية ومناسبة.

قائمة المصادر والمراجع

1. أحمد بن فارس (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د ط، 1399هـ.
2. أنور الجندي، المعاصرة في إطار الأصالة، دار الصحوة، القاهرة، د ط، د ت.
3. الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط 4، 2014م.
4. الحسين بن محمد (ت: 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم - الدار الشامية، دمشق-بيروت، ط 1، 1412هـ.
5. جمال الحكيم، عقود التأمين من الناحيتين التأمينية والقانونية، دار المعارف، مصر، د ط، 1965م.
6. حسام الدين الأهواني، أصول قانون التأمين الاجتماعي، دار النهضة، مصر، ط 1، 2001م.
7. حسين حسان، أسس التكامل التعاوني في ضوء الشريعة الإسلامية، دار سبل السلام، مصر، ط 1، 2000م.
8. حسين حسان، حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين، دار الاعتصام، القاهرة، د ط، د ت.
9. ديبان بن محمد الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، دون دار نشر، ط 2، 1432هـ.
10. سعدي أبو جيب، التأمين بين الحظر والإباحة، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1403هـ.
11. سهام محمود العراقي، الاتجاه الديني المعاصر لدى الشباب، مكتبة المعارف الحديثة، الإسكندرية، د ط، د ت.
12. عارف حسونة، مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، كلية الدراسات العليا، الأردن، د ط، 2005م.
13. عبد الإله العرفج، المناهج الفقهية المعاصرة، دار الرياحين، بيروت، ط 1، 1439هـ.
14. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984م.
15. عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1420هـ.
16. عبد اللطيف محمد خليفة، سيكولوجية الاتجاهات، دار الغريب، القاهرة، د ط، د ت.
17. عبد الله بن سليمان بن منيع، التأمين بين الحلال والحرام، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، د ط، 2002م.
18. عبد الله بن محمد الطيار، الفقه الميسر، بالاشتراك مع عبد الله بن محمد المطلق ومحمد بن إبراهيم موسى، دار الوطن للنشر، الرياض، ط 1، 2011م.
19. عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، دار النفائس، الأردن، ط 6، 1427هـ.
20. علي القره داغي، التأمين الإسلامي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، 1432هـ.
21. علي خليل أبو العينين، أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه التغريبي، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، 1986م.
22. فاروق عبد المجيد حمود، التعليم الإسلامي بين الأصالة والتجديد، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، د ط، 1989م.

23. فهد بن سليمان الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مكتبة الرشد، الرياض، ط3، 1418هـ.
24. في أصول النظام الجنائي الإسلامي، محمد سليم العوا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006م.
25. محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في التفسير القرآن الكريم في مصر، دار التراث، القاهرة، ط1، 1402هـ.
26. محمد قاسم المنسي، اتجاه التفسير الفقهي، رسالة ماجستير، كلية العلوم، القاهرة، د ط، 1996م.
27. محمد قلنجي، حامد قنبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط2، 1408هـ.
28. مسلم بن الحجاج (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1374هـ.
29. مصطفى الزرقا، التأمين وإعادة التأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، المجلد 2، العدد 2، 1407هـ.
30. مصطفى الزرقا، نظام التأمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1404هـ.
31. مقداد يالجن محمد علي، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة، د ط، د ت.
32. وهبة بن مصطفى الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007م.
33. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، المكتب الإسلامي، بيروت، د ط، 1999م.
34. يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط1، 1996م.
35. يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1996م.
36. يوسف القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1988م.
37. يوسف القرضاوي، فقه الأولويات، مكتبة وهبة، القاهرة، ط6، 2004م.
38. يوسف بن حسن الصالح، المشهور بابن الميزد الحنبلي، غاية السؤل إلى علم الأصول، تحقيق: بدر السبيعي، غراس للنشر والتوزيع والإعلان، الكويت، ط1، 1433هـ.

الهوامش:

- (1) انظر: يوسف عبد الله القرضاوي، فقه الأولويات، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 6، 2004م، ص56-57.
 - (2) وهبة بن مصطفى الزحيلي، الاجتهاد الفقهي المعاصر، ضمن كتاب قضايا الفقه والفكر المعاصر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2007م، ص45-50.
 - (3) محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2006م، ص15-20.
 - (4) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984م، ص500/1-502.
 - (5) عبد اللطيف محمد خليفة، سيكولوجية الاتجاهات، دار الغريب، القاهرة، د ط، د ت، ص 10، 15، 18، وسهام محمود العراقي، الاتجاه الديني المعاصر لدى الشباب، مكتبة المعارف الحديثة، الإسكندرية، د ط، د ت، ص17.
 - (6) عبد اللطيف خليفة، سيكولوجية الاتجاهات، (م.ن)، ص21.
 - (7) عبد اللطيف خليفة، سيكولوجية الاتجاهات، (م.ن)، ص 18، 15، 10. سهام العراقي، الاتجاه الديني المعاصر، (م.س)، ص17.
 - (8) أنور الجندي، المعاصرة في إطار الأصالة، دار الصحوة، القاهرة، د ط، د ت، ص22-23، وطارق البشري، ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة، د ط، د ت، ص49-53.
- * **الاتجاه في اللغة:** يدل على القصد إلى الشيء، وجعل الشيء إلى جهة معينة، وهو مأخوذ من الوجه والجهة والوجهة جميعاً: الموضع الذي تتوجه إليه وتقصده. والجهة: النَّحْوُ، والوجهة والوجهة: القبلية وشبهها في كل وجهة أي في كل وجه استقبلته وأخذت فيه"، ابن منظور محمد بن مكرم (711هـ)، لسان العرب، اعتنى به: اليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، 53/4، 556/13.
- وَجَّة: "الواو والجيم والهاء: أصل واحد يدل على مقابلة لشيء، والوجهة: كل موضع استقبلته. قال الله تعالى: "ولكل وجهة" [البقرة: 148]. ووجهت الشيء: جعلته على جهة"، أحمد بن فارس (711هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د ط، 1399هـ، 89/6.

والتناسب بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي -الآتي ذكره- ظاهر؛ فالاتجاهات الفقهية المعاصرة، مراد أصحابها منها الاجتهاد في إطار عام يقصد منه تخريج الاجتهاد على أفكار وتراكمات فقهية تنتمي لمدرسة معينة، وتجعل العملية الاجتهادية تدور حول ذلك الاتجاه والنحو.

**** الفقه لغة:** هو إدراك معنى الكلام، وفهمه، وبيانه، وتوضيحه وإظهار معناه، قال ابن فارس: "الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدل على إدراك الشيء والعلم به"، ابن فارس، مقاييس اللغة، المصدر السابق، 4/442. **واصطلاحاً:** هو "معرفة الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال"، انظر يوسف بن حسن الصالحي، المعروف بابن المبرّد الحنبلي، غاية السؤل إلى علم الأصول، تحقيق: بدر السبيعي، غراس للنشر والتوزيع والإعلان، الكويت، ط 1، 1433هـ، ص30. وهذا التعريف مبني على اشتغال المعرفة على العلم والظن جميعاً؛ لأن كثيراً من مسائل الفقهية الفروعية مبنية على الاجتهاد، وهو عملية ظنية يبذل فيها الفقيه وسعه لإدراك الحكم الشرعي للمسألة الفقهية بناء على ما يراه من دلالة النصوص.

وعلى هذا صدر فريق من الفقهاء تعريفه بكلمة معرفة لتكون شاملة لمعني العلم والظن ليكون التعريف جامعاً مانعاً. وقيل هو: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية"، عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1420هـ، ج1/18.

***** المعاصرة لغة:** مصدرٌ على وزن "مفاعلة" من مادة: العصر "والعصر هو الدهر" ابن فارس، مقاييس اللغة، (م.س)، 4/340، وتعني اجتماع شيئين في زمن واحد، ومنه وصف الشيء بأنه "معاصر" أي: أدرك هذا العصر، ووجد فيه. فمعنى المعاصرة مشاركة الغير في التواجد في زمن من الأزمان؛ فالمعاصرة تكون للأفراد والكيانات والزمن نفسه، والأحوال والأحداث وغيرها.

واصطلاحاً هي: "السمة الغالبة على أوضاع المرحلة التاريخية التي نعيشها، وخاصة ما نعيشه من أوضاع الزمن الحاضر، وعندما يصف أحدنا الآخر بأنه عصري، إنما يعني الإخبار بأن الموصوف متلائم مع أوضاع المرحلة التاريخية العالمية المعاصرة ومتجانس مع ظروفها"، طارق البشري، ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة، د ط، دت، ص49-53. (9) فهد بن سليمان الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مكتبة الرشد، الرياض، ط 3، 1418هـ، 1/22. (10) محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في التفسير القرآن الكريم في مصر، دار التراث، القاهرة، ط1، 1402هـ، ص63.

(11) محمد قاسم المنسي، اتجاه التفسير الفقهي، رسالة ماجستير، كلية العلوم، القاهرة، د ط، 1996م، ص10. (12) مقداد يالجن محمد علي، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة، د ط، دت، ص2-3. * يحسن بيان مفهوم المنهج في اللغة والاصطلاح، لتتضح الفروق بينه وبين الاتجاه، وأوجه الاختلاف بينهما. فالمنهج من حيث اللغة: هو الطريق الواضح المستقيم، يقول ابن فارس: "النون والهاء والجم أصلاً متباينان: الأول النهج، الطريق. ونهج لي الأمر: أوضحه. وهو مستقيم المنهاج. والمنهج: الطريق أيضاً، والجمع المناهج..."، ابن فارس، مقاييس اللغة، المصدر السابق، 5/361.

وفي الاصطلاح: هو "التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة، حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين، حين نكون بها عارفين"، عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 3، 1977م، ص4.

(13) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د ط، 1399هـ، 09/1.

(14) علي خليل أبو العينين، أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه التغريبي، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، دت، 1986م، ص288.

(15) فاروق عبد المجيد حمود، التعليم الإسلامي بين الأصالة والتجديد، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، د ط، 1989م، ص26.

(16) ابن منظور محمد بن مكرم (711هـ)، لسان العرب، اعتنى به: اليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، 2/267.

- (17) ابن منظور، لسان العرب، (م.ن)، 268/2.
- (18) محمد الزحيلي، التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، طبعة خاصة باللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية، الكويت، ط 1، 1420هـ-2000م، ص 30، 71. لكنه ذكر أنواعاً أخرى وهي، التدرج الزمني، التدرج النوعي، التدرج البياني، وانظر: عبد الرحمن حبنكة، الشريعة الإسلامية بين التدرج في التشريع والتدرج في التطبيق، طبعة خاصة باللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية، الكويت، ط 1، 1420هـ-2000م، ص 28 وما بعدها، و ص 43-44.
- (19) حبنكة، الشريعة الإسلامية بين التدرج في التشريع والتدرج في التطبيق، ص 10.
- (20) محمد الزحيلي، التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، (م.س)، ص 75، وما بعدها. لكنه ذكر مسوغات من منهج القرآن الكريم والسنة النبوية في التدرج، وضرب لذلك أمثلة.
- (21) ابن فارس، مقاييس اللغة، (م.س)، 116/3.
- (22) يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، المكتب الإسلامي، بيروت، د ط 1999م، ص 90.
- (23) عارف حسونة، مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، كلية الدراسات العليا، الأردن، د ط، 2005م، ص 372.
- (24) انظر: للاستزادة: عبد الإله العرفج، المناهج الفقهية المعاصرة، دار الرياحين، بيروت، ط 1، 1439 هـ، ص 167 وما بعدها، عارف حسونة، مناهج الاجتهاد الفقهي، (م.س)، ص 373 وما بعدها.
- (25) يوسف القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1988م، ص 111.
- (26) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط 1، 1996م، ص 69.
- (27) انظر: عارف حسونة، مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، (م.س)، ص 373-376.
- (28) الحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط 1، 1412 هـ، ص 90.
- (29) محمد قلجي، حامد قنبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1408 هـ، ص 119.
- (30) جمال الحكيم، عقود التأمين من الناحيتين التأمينية والقانونية، دار المعارف، مصر، د ط، 1965م، ج 1/33.
- (31) مصطفى الزرقاء، التأمين وإعادة التأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، العدد 2، المجلد 2، 1407 هـ، 547/2.
- (32) حسين حسان، أسس التكامل التعاوني في ضوء الشريعة الإسلامية، دار سبل السلام، مصر، ط 1، 2000م، ص 29.
- (33) دبيان بن محمد الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، دون دار نشر، ط 1432 هـ، ج 4/131.
- (34) الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، السعودية، ط 4، 2014م، ج 44/4، عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، دار النفائس، الأردن، ط 6، 1427 هـ، ص 94-95.
- (35) عبد الله بن محمد الطيار، الفقه الميسر، عبد الله بن محمد المطلق، د. محمد بن إبراهيم الموسى، دار الوطن للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 2011، ج 103/10.
- (36) حسين حسان، حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين دار الاعتصام، القاهرة، د ط، د ت، ص 33، ومصطفى مصطفى الزرقاء، نظام التأمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1404 هـ، ص 19.
- (37) حسام الدين الأهواني، أصول قانون التأمين الاجتماعي، دار النهضة، مصر، ط 2001م، ص 20.
- (38) علي القره داغي، التأمين الإسلامي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، 2006 م، ص 42.
- (39) دبيان الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (م.س)، ج 4/141.
- (40) مسلم بن الحجاج القشيري، أبو الحسين النيسابوري (ت 261 هـ) صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1374 هـ، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصة، والبيع الذي فيه غرر، رقم 1513، 1153/3.

- (41) حمد بن حماد بن عبد العزيز الحماد، عقود التأمين حقيقتها وحكمها، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، د ط، د ت، ص80.
- (42) شبير، المعاملات المالية المعاصرة، (م.س)، ص 100.
- (43) سعدي أبو جيب، التأمين بين الحظر والإباحة، دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر، دمشق ط 1، 1403 هـ، ص 39.
- (44) سعدي أبو جيب، التأمين بين الحظر والإباحة، (م.ن)، ص 39-40.
- (45) عبد الله بن سليمان بن منيع، التأمين بين الحلال والحرام، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، د ط، 2002م، ص21.
- (46) عبد الله المنيع، التأمين بين الحلال والحرام، (م.س)، ص21 وما بعدها.
- (47) سعدي أبو جيب، التأمين بين الحظر والإباحة، (م.س)، ص 43.
- (48) مصطفى الزرقاء، نظام التأمين، (م.ن)، ص 60، 61.
- (49) شبير، المعاملات المالية المعاصرة، (م.س)، ص 115.
- (50) مصطفى الزرقاء، نظام التأمين، (م.س)، ص 58.
- (51) دبيان الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (م.س)، ج4/182، مصطفى الزرقاء، نظام التأمين، (م.س)، ص31.
- (52) عبد الله المنيع، التأمين بين الحلال والحرام، (م.س)، ص12.

التجارة الإلكترونية: دراسة شرعية قانونية على ضوء المقاصد الشرعية

E-commerce from Islamic Law, Legal, and objective perspective

د/ أمين ماحي

Amin MAHI

جامعة وهران 1 أحمد بن بلة

مخبر المخطوطات والحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا

mahi.amin@univ-oran1.dz

تاريخ القبول: 2025/06/11

تاريخ الإرسال: 2024/12/29

الملخص:

يبرز الهدف من هذه الورقة البحثية في التعرف على حقيقة التجارة الإلكترونية وما يقاربها من مصطلحات مشابهة لها، مع بيان أهم الضوابط لاستخدام التجارة الإلكترونية وما لها من إيجابيات تنسجم بها من اتساع نطاق سوقها وانخفاض ميزانيتها مقارنة بالتجارة التقليدية. وكذا ما لها من سلبيات خاصة عند تعرضها للقرصنة والاحتيال، ثم أخيرا بيان الحماية الشرعية للتجارة الإلكترونية سواء من ناحية مواجهة الغش والتضليل الإلكتروني، أو من خلال حماية البيانات الشخصية، أما الحماية القانونية فمن خلال حماية الجنائية من المورد الإلكتروني أو من الأنشطة غير المشروعة أو من مخالفة قواعد الإشهار الإلكتروني. الكلمات المفتاحية: التجارة الإلكترونية؛ القانون؛ الشريعة؛ المورد الإلكتروني؛ الإشهار الإلكتروني.

Abstract:

The aim of this research paper is to identify the reality of e-commerce and similar terms, with a statement of the most important controls for the use of e-commerce and its advantages of the breadth of its market and low budget compared to traditional trade, as well as its negatives, especially when exposed to piracy and fraud, and then finally a statement of legitimate protection of e-commerce, whether in terms of confronting fraud and electronic misinformation, or through the protection of personal data, as for legal protection through Criminal protection from the electronic supplier or from illegal activities or from violating the rules of electronic advertising.

Key words: e-commerce; law; Sharia; e-resource; electronic advertising.

مقدمة:

لا يختلف اثنان أن ما يشهده العالم المعاصر من تطور علمي وتكنولوجي في شتى الميادين والمجالات كان له الأثر البالغ على معاملات الناس فيما بينهم مع انتشار الوسائل التقنية الحديثة واتساع استعمال شبكة الأنترنت على نطاق واسع من هذا العالم الفسيح، مما أضحى التقارب بين الناس في مختلف مناطق المعمورة أقرب إلى القرية الصغيرة، خاصة مع ظهور المواقع الإلكترونية ومواقع التواصل الاجتماعي، الأمر الذي انعكس على التعاملات التجارية بظهور تقنيات إلكترونية تنسجم بسرعة أكبر

وسهولة في التعامل بين الأفراد، سواء داخل نطاق واحد من المجتمع أو خارجه الذي قد يمتد لأي رقعة جغرافية من العالم.

أولاً: أهمية الموضوع

تبرز أهمية الموضوع في النقاط الآتية:

1. علاقة التطورات التكنولوجية والتقنيات العلمية في وسائل الاتصال التي يشهدها العالم في مختلف المجالات بموضوع التجارة الإلكترونية وأثرها في التعامل والمبادلات بين الأفراد والمؤسسات التجارية.
2. ارتباط موضوع التجارة الإلكترونية بفقه النوازل المعاصرة التي لها أبعادها الفقهية والمقاصدية والقانونية، الأمر الذي يتطلب بيان أهم الأحكام التي عالجها فقهاء الشريعة والقانون والمقاصد المرجو منها.
3. الانتشار الواسع لهذا النوع من التبادلات التجارية إلكترونياً عبر مختلف الوسائط الإلكترونية وخاصة على منصات التواصل الاجتماعي.

ثانياً: الهدف من الموضوع

تحدد أهداف الدراسة البحثية في النقاط الآتية:

1. ضبط التصور الحقيقي لمفهوم التجارة الإلكترونية وما يقاربها من مصطلحات.
2. تحديد ضوابط استخدام التجارة الإلكترونية شرعاً وقانوناً.
3. بيان إيجابيات وسلبيات التجارة الإلكترونية.
4. التعرف على تأثير تكنولوجية الاتصال وأثرها في مجال المعاملات التجارية بين الأفراد والمؤسسات التجارية.
5. بيان أهمية التجارة الإلكترونية ومدى حمايتها في التشريع الإسلامي والقانوني.

ثالثاً: منهج البحث

اقتضت طبيعة الموضوع دراسته وفق المنهج التحليلي منهجاً رئيسياً يقوم على التحليل والاستنباط، ثم ثانياً على المنهج الوصفي منهجاً مساعداً من خلال التعريف بمصطلحات البحث ووصفها لإزالة الغموض عنها سواء من الجانب الشرعي أو القانوني.

رابعاً: الإشكالية

تطرح الورقة البحثية للموضوع محل الدراسة إشكالا مهماً مفاده: كيف عالجت كل من أحكام الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري موضوع التجارة الإلكترونية في ظل التطورات التقنية والتكنولوجية المتسارعة من جهة، وما تشهده المعاملات التجارية الإلكترونية من حركية واسعة وسرعة كبيرة جداً في المبادلات التجارية وسهولة التعاقد بين الأطراف من جهة أخرى، وما يمكن أن ينجر عنها من تهديد وأخطار تنعكس على سلامة وصحة هذا النوع من المعاملات الحديثة؟، ويندرج تحت هذا الإشكال جملة من التساؤلات الأخرى من أبرزها:

1. ما المقصود بمصطلح التجارة الإلكترونية شرعاً وقانوناً؟
2. ماهي أهم المصطلحات التي لها ارتباط بالتجارة الإلكترونية؟
3. ماهي ضوابط التعامل بهذا النوع من التجارة؟
4. ماهي المميزات الإيجابية والسلبية للتجارة الإلكترونية؟

5. ماهي الآليات التي تحمي التجارة الإلكترونية من المخاطر الإجرامية؟

خامساً: تقسيم الدراسة

وللإجابة على هذا الإشكال المطروح تم تقسيم الدراسة إلى الخطة الآتية:

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي لمصطلحات الدراسة

المطلب الأول: تعريف التجارة الإلكترونية.

المطلب الثاني: تعريف العقد الإلكتروني.

المطلب الثالث: تعريف المستهلك الإلكتروني.

المطلب الرابع: تعريف المورد الإلكتروني.

المطلب الخامس: تعريف الإشهار الإلكتروني.

المبحث الثاني: ضوابط استخدام التجارة الإلكترونية وآثارها.

المطلب الأول: ضوابط استخدام التجارة الإلكترونية.

المطلب الثاني: المقاصد العامة من تفعيل التجارة الإلكترونية

المطلب الثالث: مخاطر التجارة الإلكترونية

المبحث الثالث: الحماية الشرعية والقانونية للتجارة الإلكترونية.

المطلب الأول: الحماية الشرعية للتجارة الإلكترونية.

المطلب الثاني: الحماية القانونية للتجارة الإلكترونية.

خاتمة: لأهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي لمصطلحات الدراسة

المطلب الأول: تعريف التجارة الإلكترونية

من أبرز التعريفات التي ترد على مفهوم التجارة الإلكترونية نذكر الآتي:

1. تعريف فقهاء الشريعة الإسلامية: حاول المختصون في الفقه الإسلامي ضبط تصور علمي للتجارة الإلكترونية باعتباره موضوعاً متداولاً في الأوساط الاقتصادية والقانونية وإضفاء الصبغة الفقهية عليها ومن التعاريف التي ذكروها قولهم: "ارتباط إيجاب بقبول على وجه يظهر أثره في المعقود عليه دون حضور مادي لطرفيه، وذلك باستخدام وسيلة إلكترونية للاتصال عن بعد كلياً أو جزئياً، فتمتى حصل الارتباط والإيجاب وكان هذا الارتباط موافقاً لقواعد الشريعة مستوفياً شرائطه التي لا بد منها للارتباط وجرى الارتباط بين طرفين بواسطة إلكترونية يسمى ذلك عقداً إلكترونياً"¹.

ويلاحظ على هذا التعريف أن صاحبه حاول الجمع بين المفهوم التقليدي لعقد البيع عند الفقهاء الذي يرتكز أساساً على ركن الإيجاب والقبول في مجلس التعاقد بين طرفي العقد، وبين المفهوم العصري لحقيقة التجارة الإلكترونية التي تستلزم اجتماع افتراضي بين طرفي العقد عبر أحد الوسائط الإلكترونية دون إخلال بالشروط التي قررتها قواعد الشريعة الإسلامية لإبرام العقود بين البائع والمشتري.

2. تعريف القانون الجزائري: عرف المقتن الجزائري التجارة الإلكترونية بموجب القانون رقم

05-18 مؤرخ في 24 شعبان عام 1439 الموافق 10 مايو سنة 2018، المتعلق بالتجارة الإلكترونية، في نص المادة (6) على أنها: "النشاط الذي يقوم بموجبه مورد إلكتروني باقتراح أو ضمان توفير سلع وخدمات عن بعد لمستهلك إلكتروني، عن طريق الاتصالات الإلكترونية".

وبناء على هذا التعريف الذي قدمه المقنن الجزائري فإنه يلاحظ عليه أنه يركز في ضبط التعريف على الجانب الذي تتم به عملية التعاقد والمتمثلة أساسا في تلك الوسائل التكنولوجية الحديثة التي تكون بين طرفين أحدهما بائع والآخر مشتري، متصلين افتراضيا أثناء جريان المعاملة التجارية بينهما عبر شبكة الأنترنت، يضمن فيها البائع ما يطلبه المشتري وهو (المستهلك الإلكتروني).

أما من حيث المقارنة بين التعريفين الشرعي والقانوني فإنه يلاحظ على كلا التعريفين بأنهما يتفقان في وسيلة الارتباط بين الأطراف المتعاقدة (البائع والمشتري مثلا) عند إبرام العقد، والتي تكون عبر وسائل إلكترونية حديثة مثل الأنترنت أو الهاتف وتطبيقات الجوال أو الفاكس... الخ.

كما يلاحظ أيضا عند المقارنة بين التعريفين أن التعريف الشرعي جاء مقيدا بضرورة الالتزام بقواعد الشريعة الإسلامية عند إبرام أي معاملة مالية بين الأطراف مستوفية الشروط المنصوص عليها شرعا لصحة العقود فيها وإلا كانت باطلة أو فاسدة، في حين أن المفهوم القانوني جاء خاليا من الإشارة إلى قواعد والشروط القانونية التي ينبغي توافرها عند الارتباط بالتعاقد الإلكتروني، واكتفى بذكر النشاط العام الذي يكون بين الطرفين إلكترونيا.

كما يلاحظ أيضا أن المفهوم الشرعي جاء مبينا لأركان العقد الإلكتروني عند مباشرة النشاط التجاري إلكترونيا، (الصيغة، والأطراف المتعاقدة عن بعد، والمعقود عليه)، في حين بالعودة إلى القانون رقم 05-18 نلاحظ أن المقنن الجزائري فرق بين مفهوم التجارة الإلكترونية ومفهوم العقد الإلكتروني والذي سنذكره لاحقا.

المطلب الثاني: تعريف العقد الإلكتروني

1. تعريف فقهاء الشريعة الإسلامية: عرف المعاصرون حقيقة العقد الإلكتروني بتعريفات متقاربة ومن أبرز ما جاء في بيان حقيقته قولهم: "ارتباط إيجاب بقبول على وجه يظهر أثره في المعقود عليه، دون حضور مادي لطرفيه، وذلك باستخدام وسيلة إلكترونية للاتصال عن بعد كلياً أو جزئياً"².

ويلاحظ على التعريف الجمع بين مفهوم العقد العادي كما نص على ذلك جمهور الفقهاء من ارتباط إيجاب وقبول بين طرفي العقد وبين إضفاء الصفة التقنية في التعاقد التي غالبا ما تكون بوسائط إلكترونية حديثة تمكن طرفي العقد من التواصل لمباشرة إجراءات التعاقد بينهما.

2. تعريف القانون الجزائري: تعريف العقد الإلكتروني في القانون الجزائري جاء بموجب القانون السابق المتعلق بالتجارة الإلكترونية، حيث نصت المادة السادسة (6) منه على أنه: "عقد يتم إبرامه عن بعد دون الحضور الفعلي والمتزامن لأطرافه باللجوء حصريا لتقنية الاتصال الإلكتروني"³.

ويلاحظ على التعريف الذي نص عليه المقنن الجزائري لمفهوم العقد الإلكتروني أنه يختلف شكلا ومضمونا عن التعريف التقليدي للعقد العادي، الذي يقتضي حضور المتعاقدين في مجلس واحد لمباشرة إجراءات العقد وإبرامه بين الطرفين، ولعل هذا يقودنا إلى ما قصده المقنن الجزائري من التفريق بين مفهوم التجارة الإلكترونية ومفهوم العقد الإلكتروني حتى يبين الاختلاف بين مفهوم العقد العادي والعقد الإلكتروني.

المطلب الثالث: تعريف المستهلك الإلكتروني

1. تعريف فقهاء الشريعة الإسلامية: لم يختلف المعاصرون في بيان مفهوم المستهلك خاصة وأنه من المصطلحات المعاصرة التي أصبحت تتداول، وللجمع بين حقيقة المستهلك العادي والإلكتروني وبناء على ما ذره الباحثون من تعاريف، استخلصت مفهوما يجمع بين مفهوم المستهلك العادي وربطه

بحقيقة المستهلك الإلكتروني على اعتبار أن الفارق بينهما يكمن في الوسيلة لا في الغاية، وعليه فالمستهلك الإلكتروني في معناه الفقهي الشرعي هو: "كل من يؤول إليه الشيء بطريق الشراء المعتبر شرعا باستخدام وسيلة إلكترونية بقصد الاستهلاك أو الاستعمال"⁴.

2. تعريف القانون الجزائري: لم يفت المقنن الجزائري إعطاء مفهوم خاص بالمستهلك الإلكتروني وهو ما نص عليه بموجب نص المادة السادسة (6) من أحكام القانون رقم 05-18 على أنه: "كل شخص طبيعي أو معنوي يقتني بعوض أو بصفة مجانية سلعة أو خدمة عن طريق الاتصالات الإلكترونية من المورد الإلكتروني بغرض الاستخدام النهائي"⁵.

يلاحظ على هذا التعريف أن المقنن الجزائري قد نص صراحة على بيان طبيعة المستهلك الإلكتروني، حتى لا يتم الخلط بينه وبين المستهلك التقليدي، بحيث يفهم من نص المادة السادسة (6) على أن الفارق الجوهرى بينهما، يكمن في تقييد المستهلك الإلكتروني بوسائل الاتصال الإلكترونية التي تكون بالضرورة عبر شبكة الأنترنت، وهذا المعيار الذي ركز عليه المقنن الجزائري في مختلف التعاريف السابقة في تحديد مفهوم التجارة الإلكترونية والعقد الإلكتروني، وكأن المقنن الجزائري يريد من ذلك كله تغليب الجانب الموضوعي المتمثل في وسائل الاتصال الإلكتروني عندما يكون أمام مستهلك إلكتروني أما المستهلك التقليدي فكانت نظرتة تتمثل في تغليب الجانب الشخصي، وهذا فارق جوهري يجب انتباه له عند تحديد الفرق بين المستهلكين نتيجة التشابه الكبير وصعوبة التفريق بينهما إلا في جزئيات وتفاصيل دقيقة جداً، نبه إليها القانون رقم 05-18 المتعلق بالتجارة الإلكترونية.

المطلب الرابع: تعريف المورد الإلكتروني

1. تعريف فقهاء الشريعة الإسلامية: من التعريفات الفقهية المعاصرة لمفهوم التوريد الإلكتروني ما ذكره الشيخ حسن الجواهري على أنه: "عقد بين الطرفين في توريد السلع أو المواد المعينة المحددة صفتها في مدة محددة بثمن معلوم يدفع بأقساط"⁶، ومما يلاحظ على التعريف أنه أغفل الوسيلة الإلكترونية التي يتم بها عقد التوريد بين الطرفين، إلا أنه بين حقيقته الشرعية وأخرج من عقد التوريد الإلكتروني ما قد يشكل على أنه عقد سلم الذي يكون فيه الثمن مقدم والسلعة مؤجلة، ولا يكون نسيئة التي تتقدم فيها السلعة ويتأجل الثمن، وما هنا في عقد التوريد الإلكتروني يكون فيهما الثمن معلوما والسلعة معينة في زمن مؤجل⁷.

2. تعريف القانون الجزائري: عرف المقنن الجزائري المورد الإلكتروني في نص المادة السادسة (6) من نفس القانون السابق على أنه: "كل شخص طبيعي أو معنوي يقوم بتسويق أو اقتراح توفير السلع أو الخدمات عن طريق الاتصالات الإلكترونية"⁸.

يلاحظ على التعريف أن القانون الجزائري أكد في مرة أخرى في ضبط المفاهيم القانونية المتعلقة بالتجارة الإلكترونية، ومن ذلك مصطلح المورد الإلكتروني على أهمية الجانب الرقمي باعتباره جوهرها فارقاً في كل المصطلحات المتعلقة بقانون التجارة الإلكترونية مقارنة بغيرها من المصطلحات التقليدية التي كانت فيها العمل التجاري بعيداً كل البعد عن المجال الرقمي نظراً لطبيعة التجارة الإلكترونية التي كانت تعتمد على الوسائل المتاحة من حيث التعاقد والتوريد والتسويق، والتي لم تكن في مستوى التطور الهائل الذي يشهده العصر الحالي من انتشار واسع لشبكة الأنترنت ومختلف الوسائط الإلكترونية من مواقع التواصل الاجتماعي وغيرها التي أضحت ملاذاً حقيقياً لممارسة التجارة الإلكترونية بكل بساطة وجلب

أكبر عدد ممكن من الموردين لعرض السلع والخدمات وتسويقها بسهولة وعرضها أمام المستهلك الإلكتروني.

المطلب الخامس: تعريف الإشهار الإلكتروني

1. **التعريف الشرعي:** لا يخرج مفهوم الإشهار الإلكتروني عند الفقهاء عن معنى الترويج والدعاية والإعلان عن مختلف المنتجات والبرامج عبر الوسائط الإلكترونية الحديثة، بشرط أن يكون الترويج للسلع والخدمات والبرامج جائزة شرعاً، ومشروعية الإشهار الإلكتروني يستند على أدلة منها: استصحاب قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل على المنع والحظر، والإشهار والترويج للتجارة من قبيل الأمور مباحة شرعاً، واستناداً كذلك على قاعدة التيسير ورفع الحرج على الناس في التعرف على المنتجات بسهولة دون تكلف ولا عوائق، وهذا مصداقاً لوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185)، ومن السنة النبوية من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها: "ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثماً"⁹، كما ينبغي الإشارة إلى أن موقف الشريعة الإسلامية من الإشهار الإلكتروني مقيد بضوابط يجب الالتزام بها وهي:

أ- الالتزام بالأمانة والمصادقية في عرض السلع والخدمات وأن تكون مطابقة لما تم الإعلان عنه للجمهور.

ب- توضيح العيوب للمستهلكين الإلكترونيين حتى لا يتم التدليس عليهم بما يعرض عليهم في الإعلانات.

ت- منع عرض المنتجات والخدمات المحرمة شرعاً.

2. **تعريف القانون الجزائري:** لا يختلف اثنان حول قيمة وأهمية الإشهار في مجال التجارة الإلكترونية، الأمر الذي دفع بالمقنن الجزائري إلى ضرورة وضع تعريف له هو الآخر وتقريب بين نوعين من الإشهار، التقليدي والإلكتروني وهذا ما جاء في نص المادة السادسة (6) التي أعطت تعريفاً خاصاً بالإشهار الإلكتروني على أنه: "كل إعلان يهدف بصفة مباشرة أو غير مباشرة إلى ترويج بيع سلع أو خدمات عن طريق الاتصالات الإلكترونية"¹⁰.

وهذا التعريف كسابقيه يهدف فيه القانون رقم 18-05 المتعلق بالتجارة الإلكترونية إلى بيان الفرق بين الإشهار التقليدي الذي كان يعتمد بالأساس على وسائل تقليدية للترويج للسلع والخدمات التي أضحت نتائجها لا تحقق الأهداف التجارية المرجوة منها، عكس النتائج التي تكون بواسطة تقنيات الإشهار الإلكتروني، الذي يمتاز بخصائص جد فعالة ومغرية للترويج للسلع والخدمات، الأمر الذي ساهم في دخول عدد كبير من التجار والمؤسسات التجارية من ولوج مجال الإشهار الرقمي خاصة مع ما يشهده العالم من انتشار واسع لمواقع التواصل الاجتماعي، التي سهلت بدورها عملية الإعلانات وترويجها للجمهور من أي مكان كان من هذا العالم.

المبحث الثاني: ضوابط استخدام التجارة الإلكترونية ومقاصدها

المطلب الأول: ضوابط استخدام التجارة الإلكترونية

الفرع الأول: تحقيق المنفعة لطرفي المعاملة

الأصل في المعاملات التجارية المشروعة بنوعيتها التقليدية والإلكترونية في الشريعة الإسلامية أنها قائمة على تحقيق المنفعة المتبادلة بين مختلف الأطراف، والمنفعة المقصودة هنا هي كل ما دلت النصوص على جوازه وإباحته للناس، ويخرج عن ذلك الخبائث التي نص الشرع على تحريمها مثل: التعامل في المشروبات الكحولية، والمخدرات والحبوب المهلوسة... الخ¹¹ والأدلة في هذا الباب كثيرة منها

ما جاء في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها، قالت: "لَمَّا نَزَلَتْ الْآيَاتُ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاقْتَرَأَهُنَّ عَلَى النَّاسِ، ثُمَّ نَهَى عَنِ التَّجَارَةِ فِي الْخَمْرِ"¹²، أما ما نص الشرع على إباحته وجواز التعامل به فهو من باب تحقيق المنفعة المتبادلة بين الناس قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف: 32).

ولما كانت الوسائط الإلكترونية التي تتم عن طريقها عقد المبادلات التجارية من الوسائل المشروعة التي أباحتها الشريعة استصحاباً لقاعدة الوسائل تأخذ حكم المقاصد، وتحقيقاً لمقصد التيسير والرواج ورفع الحرج بين المتعاملين، كان ذلك من باب تحقيق المنفعة المعنوية، وعليه نستخلص أن كل وسيلة مباحة شرعاً التي تعود على صاحبها بالمنفعة الحسية أو المعنوية، لا حرج فيها ولا ضير من استخدامها، بل الشريعة الإسلامية تحت على استخدام الوسائل المشروعة التي تعود على مستخدميها بالمصالح وتحقيق المنفعة المرجوة منها، سواء كان ذلك من قبيل الوسائل التقليدية المعروفة قديماً كالرسائل أو عن طريق التجارة التي تكون بتلك الوسائط الإلكترونية الحديثة، وكلاهما هي من قبيل المصالح التي راعتها الشريعة ودعت إلى استثمارها في المبادلات والمعاملات التجارية، تحقيقاً لمقصد الرواج وتيسير طرق التعامل بين الأفراد والمؤسسات.

الفرع الثاني: التراضي

الأصل في المعاملات التجارية أن تكون مبنية على توافر القصد والإرادة الحرة في التعاقد بين طرفي العقد، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (النساء: 29)، والأدلة على هذا الضابط كثيرة ومبسوطة في المصنفات الفقهية، التي ذكرها عامة الفقهاء على اختلاف مذاهبهم الفقهية، وعليه نستخلص من ذلك أن كل معاملة تجارية سواء كانت تقليدية أو إلكترونية، لا بد لها وأن تكون مبنية على ضابط وركن جوهري عند التعاقد وهو توفر مبدأ الرضائية، فمتى وقع التراضي ووجدت الإرادة الحرة في تعاقد عبر الوسائط الإلكترونية وكانت خالية من كل أنواع عيوب الإرادة التي تدفع المتعاقد الإلكتروني إلى إبرام العقد، فهي تجارة إلكترونية مباحة شرعاً وقانوناً¹³.

الفرع الثالث: المعلوماتية

من الضوابط المقررة شرعاً وقانوناً التي وجب مراعاتها ضابط المعلوماتية، ومعنى ذلك أن يتم إجراء عقود التجارة الإلكترونية على وجه يتسم بالبيان والصدق والوضوح في جميع أجزاء العقد ومراحلها، وكذلك أن تكون شروط العقد الإلكتروني معلومة للطرفين، فكل عقد تجاري إلكتروني قائم على الجهالة أو الغرر الفاحش أو الغبن والغش، الذي يؤدي إلى حصول الخصومة والنزاع وأكل أموال الناس بالباطل فهو ممنوع شرعاً وقانوناً¹⁴، سواء كان ذلك في محل العقد (الثمن والعوض)، وهو معرفة المبيع والقدر المعلوم من الثمن، دفعا للمفسدة التي قد تحصل من الوقوع في الغرر، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ: "نهى عن بيع الغرر"¹⁵، خاصة إذا تعلق الأمر بالمعاملات التجارية التي تجرى إلكترونياً وعن بعد. ومثال ذلك في عمليات التوريد الإلكتروني الذي اشترط فيه الفقهاء أن يكون التوريد الإلكتروني خالياً من الغش والتدليس والخداع، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قَالَ: "مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا"¹⁶، وكذا تحريم كل المعاملات الربوية التي قد ترد عليها في حالة عدم التقيد بضابط المعلوماتية في الثمن والمثمن إذا تم تأجيل أحدهما عن الآخر نسيئة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ (آل عمران: 130).

الفرع الرابع: تحقيق العدل

الأصل في المعاملات التجارية أن تنسم المعاملات التجارية بتحقيق مبدأ العدل بين مختلف أطراف العقد، بل وشددت الشريعة الإسلامية على ضرورة تحقيق هذا الضابط بين الأطراف المتعاقدة في هذا النوع من المعاملات التجارية الإلكترونية، لما يشهده الواقع من خروقات كثيرة تؤدي أحيانا إلى وقوع تجاوزات شرعية وقانونية ينجم عنه وقوع ضرر على أحد المتعاقدين، ولهذا منعت الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة المتصرفين فيها من تعاطي كل ما يفسد عقودها، والحث على ضرورة الالتزام بمقتضيات تلك العقود وشروطها، ودعت الأطراف المتعاقدة إلى الموازنة بين المأخوذ والمدفوع منها إقامة للقسط بين الناس، وتحقيقا لمقصد العدل فيها¹⁷، مصدقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: 90)، وبالنظر في كلام أهل العلم فإن الآية الكريمة تشمل جميع المعاملات التجارية بنوعيتها التقليدية والإلكترونية، فمن مقتضى العدل في عقود البيع والشراء وسائر المعاوزات، أن تتم بإيفاء جميع الالتزامات والحقوق، فلا يخس طرف حق طرف آخر، فصارت هذه الآية جامعة لجميع المأمورات والمنهيات لم يبق شيء إلا دخل فيها، فهذه قاعدة ترجع إليها سائر الجزئيات¹⁸.

المطلب الثاني: المقاصد العامة من تفعيل التجارة الإلكترونية

الفرع الأول: جلب المنفعة بتوسيع نطاق السوق التجاري

مما لا شك فيه أن مقاصد التشريع الإسلامي قائمة على جلب المصالح ورفع الحرج عن الناس متى أمكن ذلك، ولما كان ذلك ممكنا في مجال العمل بالتجارة الإلكترونية التي تتيح إمكانية فتح سوق افتراضي واسع النطاق يتخطى الحدود الجغرافية، ويصل لأكبر عدد ممكن من الناس، قصد تلبية حاجاتهم الضرورية منها والكمالية، وبها تتحقق المنفعة المرجوة شرعا سواء من حيث أثر ذلك على حصول الجودة، ووفرة السلع والخدمات في السوق التجارية، أو من حيث القضاء على مشكلة الاحتكار والمضاربة في السلع وتحقيق زيادة كبيرة في المبيعات، نظرا للحرية الكبيرة التي تمنحها السوق الإلكترونية للزوار من أجل الولوج إليها، الأمر الذي يترتب عليه زيادة في تحقيق الأرباح للمتعاملين التجاريين وهذا من باب المنفعة المقصودة شرعا، الأمر الذي دفع بالعديد من الدول والبلدان إلى تفعيل العمل بهذا النوع من التجارة وتنظيم أحكامها القانونية، وهذا المقصد العام الذي أخذ به المقتن الجزائري بإصداره للقانون رقم 18-05 المتعلق بالتجارة الإلكترونية.

الفرع الثاني: توفير التكاليف

توفير عبء الكلفة مقصود شرعا من عدة أوجه، قصدها الشارع الكريم، سواء كان ذلك من جهة الجهد البدني للإنسان الذي يقتضيه العمل التجاري، والشريعة الإسلامية إنما جاءت تراعي حفظ النفس من الهلاك أو ما قد يلحقها من ضرر، خاصة إذا كانت هذه التجارة قد يترتب عليها مفسدة مما لا يطيق أو مما قد يتعرض له من خطر التنقل أو التعرض للسرقة في طريق تجارته قال اله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: 195)، وعليه تعد التجارة الإلكترونية خير بديل عما هو معمول به في الجهد المبذول مقارنة بالتجارة التقليدية، أما من الجهة الأخرى توفير الوقت في أقل مدة زمنية مهما تباعدت المسافات بين المتعاقدين، والشريعة إنما جاءت للتيسير والتسهيل على الناس، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185)، خاصة فيما يدور بينهم من معاملات، وعليه فالتجارة الإلكترونية تحقق المقصد الشرعي من ذلك مقارنة بنظيرتها في التجارة التقليدية، وثالثا من جهة توفير النفقات المالية بحيث يكون حجم الإنفاق في التجارة الإلكترونية أقل إنفاقا من نظيرتها في التجارة التقليدية التي تتطلب دفع

مستحقات العمال وتوفير المخازن والمحالات التجارية ودفع أقساط الكراء... إلخ، أما في المقابل الآخر فإن مجال الإنفاق في التجارة الإلكترونية لا يستدعي سوى إنشاء متجر إلكتروني في مختلف الفضاءات على الشبكة العنكبوتية التي تتيح خفض مستوى الإنفاق، بحيث لا يكلف إنشاء متجر تجاري إلكتروني سوى ميزانية بسيطة وفي ظرف قياسي من الزمن يتم فيه عرض السلع والخدمات والتسوق على ما دار الأسبوع وعلى (24) ساعة من الزمن يوميا، والمحافظة على المال بتقليل النفقات مقصود شرعا، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ (الإسراء: 26)، وقال أيضا: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: 67)، وعليه نستخلص من ذلك كله أن التجارة الإلكترونية خير وسيلة بديلة لحفظ النفس والمال معا ومقصدا للتيسير على الناس، توفيراً للجهد والوقت والمال.

الفرع الثالث: التخفيف من عبء التنقل للمستهلك

من المقاصد العامة الإيجابية التي تمتاز بها التجارة الإلكترونية بالنسبة للمستهلك هو عدم تحمل عبء التنقل إلى الأسواق كما هو الحال بالنسبة للتجارة التقليدية، تحقيقا لمقصد التيسير ورفع الكلفة والمشقة عن الناس، وبذلك تتحقق مصالحهم من خلال سهولة التعامل والتعاقد والاقتناء، ذلك أن التسوق الإلكتروني يتم عبر التجول في أسواق افتراضية تتيح للمستهلكين البحث عن السلع والخدمات التي يحتاجونها عبر الوسائط الإلكترونية التي يستعملونها، خاصة مع الانتشار الواسع لمواقع التواصل الاجتماعي مثل موقع: (فايسبوك) الذي أصبح يوفر عملية التسوق والتواصل المباشر بين التاجر والمستهلك، ومواقع أخرى في الجزائر مثل: (ouedkniss.com) و (Foorshop.com) على الأنترنت الذي يستقطب عددا كبيرا جدا من المتسوقين في الجزائر.

الفرع الرابع: المنافسة التجارية

لا يكاد يخلو سوق تجاري إلا وكانت فيه المنافسة في عرض السلع وجلب الزبائن لتحقيق الغاية الأولى من التجارة وهو تحقيق الربح التجاري، إلا أن الشريعة الإسلامية تفرق بين نوعين من المنافسة فما كان منها مشروعا يقوم على ضابط العدل والصدق والأمانة وعدم المضاربة واحتكار السلع، فهو مما أباحته الشريعة ودعت إليه وشجعت التجار على المبادرة إليه تحقيقا لمنفعة سواء بما خفض الأسعار أو تقديم الجوائز المشروعة شرعا للجمهور قصد جلب عدد كبير من الزبائن أو تقديم بعض المنتجات مجانا للجمهور مقابل الإقبال على شراء السلع أو بالعمل على خفض الأسعار عن مثيلاتها من المنتجات الأخرى، والترويج لها بين الزبائن والمستهلكين على مختلف الفضاءات والمنصات الإشهارية، لتسهيل حرية البحث والوصول إلى المنتجات بكل أريحية، والمنافسة التجارية وفق هذا المنظور مشروعة ومباحة في الشريعة الإسلامية قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: 29)، والمنافسة المشروعة في تجارة هي من قبيل التجارة التي يلتزم فيها المنافس بمبدأ الإسلام وأحكامه وألا يتعدى على منافسيه بالكذب والتدليس والخداع والغش. وهذا كله من قبيل أكل مال الناس بالباطل، خاصة مع انتشار وسائل التدليس والغش الإلكترونية التي تعرض السلع والخدمات على عكس ماهي عليه في الحقيقة.

أما القوانين الوضعية فهي بدورها جاءت بإصدار قوانين خاصة لحماية المستهلك، وقمع المضاربة واحتكار السلع والاحتياال على المواصفات والمقاييس والخدمات الوهمية أو المزورة التي تعرض ويروج لها في المنصات والمتاجر الإلكترونية، وهو ما أكدته التشريع الجزائري من خلال القانون رقم 09-18 مؤرخ في 25 رمضان عام 1439 هجرية الموافق 10 يونيو سنة 2018 ميلادية، يعدل ويتم القانون

رقم 03-09 المؤرخ في 29 صفر عام 1430 هجرية الموافق 25 فبراير سنة 2009 ميلادية والمتعلق بحماية المستهلك وقمع الغش.

المطلب الثالث: مخاطر التجارة الإلكترونية

بالرغم مما توفره التجارة الإلكترونية من ميزات إيجابية تدفع الكثير إلى ولوج هذه التقنية المعاصرة إلا أنه هناك أخطار قد تنجم عن استخدام تقنية التجارة الإلكترونية التي تشكل هاجسا حقيقيا لمستخدميها بل وتعتبر عائقا في انتشارها بصورة كبيرة ومن ذلك:

الفرع الأول: قرصنة المواقع التجارية

القرصنة بوجه عام وقرصنة المواقع التجارية على وجه الخصوص محرمة شرعا قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (المائدة: 87)، وقال أيضا: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: 151)، والقرصنة الإلكترونية هي من أشد أنواع الفساد والعدوان على أملاك الناس وخصوصياتهم وبياناتهم، حيث أصبحت القرصنة من الأفعال التي تورق هاجس المتعاملين في التجارة الإلكترونية خشية التعرض إلى خطر اختراق المواقع التجارية من طرف عصابات الأنترنت أو من طرف المنافسين غير شرعيين، الأمر الذي يسبب خسائر كبيرة في الأرباح والربائ، وهذا الخطر الإلكتروني وصل إلى درجة اختراق مواقع عالمية مثل: اختراق موقع شركة مايكروسفت ذاتها في عام (2023) وما ترتب على ذلك من خسائر مادية ضخمة¹⁹، ونظرا لخطورة مثل هذه الأفعال أصدر المشرع الجزائري قانون رقم 06-18 مكافحة الجريمة المعلوماتية، وبناء على ما تقدم نستخلص أن المقصد العام من تحريم القرصنة شرعا وتجريمه قانونا إنما هو لحفظ أموال الناس وحفظ خصوصياتهم من الاعتداء عليها بغير وجه حق.

الفرع الثاني: الاحتيال الإلكتروني

تقع جرائم الاحتيال في التجارة الإلكترونية عندما يستخدم شخص ما معلومات مسروقة أو مزيفة لإجراء عملية شراء عبر الأنترنت، ومن صور الاحتيال الإلكتروني أن تتم إما عن طريق الاستيلاء على الحساب التجاري، أو الاحتيال على بطاقة الائتمان، أو الإشهار الإلكتروني الكاذب للسلع والخدمات غير متوفرة حقيقة، أو أنه يتخذ أسلوب الغش والتمويه بواسطة حسابات إلكترونية تجارية وهمية، وهذه الصور وغيرها من الاحتيال الإلكتروني كيفه الفقهاء على أنه من باب الغش المحرم شرعا بإجماع المسلمين ونصوص في ذلك كثيرة منها ما جاء من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: "مَرَّ عَلَى صُبْرَةٍ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا فَقَالَ: مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟ قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَي يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي"²⁰، وعلى ذلك كان الاحتيال من قبيل الغش المنهي عنه شرعا، إذ هو من قبيل الضرر بحقوق الناس في أموالهم وممتلكاتهم وخصوصياتهم الشخصية والبيانات السرية التي تتضمنها حساباتهم الإلكترونية على المواقع التجارية وغيرها.

المبحث الثالث: الحماية الشرعية والقانونية للتجارة الإلكترونية

المطلب الأول: الحماية الشرعية للتجارة الإلكترونية

الفرع الأول: تحريم الغش والتضليل والنصب الإلكتروني

ومن الأدلة الشرعية على تحريم الغش في التجارة الإلكترونية، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 188). والغش والتحايل في التجارة الإلكترونية هو من قبيل أكل أموال الناس بالباطل، ومن السنة النبوية ما أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "من غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا"²¹، وهذه الأدلة الشرعية في هذا الباب كثيرة جداً، تدل على حرمة الغش والتضليل سواء كانت معاملة تجارية تقليدية أو معاملة تجارية إلكترونية، فالأصل في المعاملات التجارية أنها مبنية على الصدق والأمانة والثقة المتبادلة بين المورد الإلكتروني والمستهلك الإلكتروني، وهذا مقصد تتفق فيه الشريعة الإسلامية ومضمون أحكام القانون رقم 05-18 المتعلق بالتجارة الإلكترونية الذي يهدف لحماية التعاملات التجارية الإلكترونية من كل أنواع الغش والتدليس والتضليل الإلكتروني بمختلف صورته محرمة شرعاً ومجرمة قانوناً.

الفرع الثاني: حماية البيانات الإلكترونية

من المقرر شرعاً أن قواعد الشريعة الإسلامية وأحكامها صالحة لكل الأزمنة وفي أي مكان وتتعامل مع النوازل بمقتضى تلکم الأحكام والقواعد العامة مع مراعاة مقاصد التشريع منها، ومن ذلك حماية البيانات الإلكترونية، وتمنع منعاً قاطعاً أي شكل من أشكال القرصنة للبيانات الشخصية المرتبطة بالأشخاص الطبيعيين أو الاعتباريين على حد سواء أو القيام بأي وسيلة كانت تؤدي إلى عملية الاحتيال على خصوصية المستهلكين الإلكترونيين، طبقاً لقاعدة "الوسائل تأخذ حكم المقاصد"، فكل ما يتوصل به إلى حرام فهو حرام، وطبقاً لقاعدة "الضرر يزال"، فكل ما يؤدي إلى إلحاق الضرر بالبيانات الإلكترونية الخاصة بالتعاملات التجارية الإلكترونية أو التعرض لها بالقرصنة أو ما شابه ذلك من محاولات إيقاع الضرر تمنعه أحكام الشريعة الإسلامية، وتقرر عليها عقوبات حدية أو تعزيرية إذا انطبق عليها وصف الشرعي على اعتبارها جريمة الحدود كما هو الحال في جريمة السرقة الإلكترونية وما يتفرع عنها من جرائم الاحتيال الإلكتروني وتزوير التوقيعات الإلكترونية وتسريب سرية المعلومات الشخصية، فإذا تعرضت على سبيل المثال: المواقع التجارية أو الحسابات التجارية أو وسائل الدفع الإلكتروني إلى عملية السطو والاحتيال، سواء كان ذلك عن طريق بطاقات الائتمان الإلكترونية أو عملية تحويل الأموال عن طريق سرقة البيانات أو اختراق سرية المعلومات الشخصية الإلكترونية وغيرها من تلکم الجرائم الإلكترونية، وانطبق عليها وصف جريمة السرقة كما هو مقرر عند فقهاء الشريعة الإسلامية، وتشكلت معها أركان جريمة السرقة بركنيها المادي والمعنوي، وجب حينئذ شرعاً تسليط العقوبة الحدية على الجاني، ويمكن للقاضي أن يصدر في حق الجاني عقوبة تعزيرية إضافية على العقوبة الأصلية، أما في حال لم ينطبق الوصف على اعتبارها جريمة حدية كاملة الشروط والأركان، كان للقاضي الشرعي السلطة التقديرية على إصدار أحكام عقابية تعزيرية في حق الجاني.

المطلب الثاني: الحماية القانونية للتجارة الإلكترونية

طبقاً لأحكام القانون رقم: 05_18 وما جاء في مضمون نص المادة (01) منه نستنتج أن المقنن الجزائري كفل بموجب أحكام هذا القانون تحديد القواعد العامة التي تنظم ممارسة التجارة الإلكترونية

للسلع والخدمات، الأمر الذي يقتضي توفير حماية تقنية للمعاملات التجارية القائمة على الوسائط الإلكترونية وحماية جنائية من خلال فرض أحكام عقابية صارمة لكل من يخالف النصوص القانونية المنظمة لممارسة التجارة الإلكترونية في الجزائر.

الفرع الأول: الحماية الجنائية من الأنشطة غير المشروعة

نص المقتن الجزائري من خلال نص المادة (3) من القانون 05-18 على منع ممارسة الأنشطة التجارية إلكترونياً وحددها على سبيل الحصر بنصه: "تمنع كل معاملة عن طريق الاتصالات الإلكترونية تتعلق بما يأتي:

- ✓ لعب القمار والرهان واليانصيب
 - ✓ المشروبات الكحولية والتبغ
 - ✓ المنتجات الصيدلانية
 - ✓ المنتجات التي تمس بحقوق الملكية الفكرية أو الصناعية أو التجارية
 - ✓ كل سلعة أو خدمة محظورة بموجب التشريع المعمول به
 - ✓ كل سلعة أو خدمة تستوجب إعداد عقد رسمي.
- بتحليل نص المادة يكون المقتن الجزائري قد أحسن، إذ منع أي نشاط إلكتروني له علاقة بالقمار وكذا الرهان واليانصيب والمشروبات الكحولية وكل أنواع التبغ وذلك لأسباب منها:
- ✓ الأصل في هذه المعاملات أنها محرمة شرعاً، سواء كانت عن طريق إلكتروني أو غير إلكتروني والقانون رقم 05-18 لما منع من المتاجرة بها عبر الوسائط الإلكترونية يكون قد ضيق من مجال التعامل بمثل هكذا معاملات محظورة شرعاً.
 - ✓ التساهل في إباحة التعامل الإلكتروني بمثل هكذا أنشطة خطيرة يؤدي حتماً إلى توسع نطاق استهلاكها وانتشارها في المحيط الاجتماعي، وهذا الأمر مآله ارتفاع نسبة الجريمة والآفات الاجتماعية، وهذا ما يخالف المقصد من استخدام التجارة الإلكترونية.
- أما فيما يخص التعامل بالمنتجات الصيدلانية فجاء المنع لأسباب منها:
- ✓ الخصوصية التي تميز هذا النوع من المنتجات، سواء من حيث مكوناتها أو من حيث الشروط التي ينبغي أن تكون على هذه المنتجات واحتوائها على قسيمة قبل تسويقها، كما أن بيعها لا يكون إلا عن طريق وصفة ممضية من طبيب معتمد وفي الأماكن المخصص لها قانوناً تفادياً للأنشطة غير مشروعة التي تستغل المنتجات الصيدلانية في الأعمال التي يعاقب عليها القانون.
 - ✓ حماية المستهلك من مخاطر المواد الصيدلانية والأضرار التي يمكن أن تنجم عنها في حالة الاستخدام غير الصحيح لها.
- ✓ خضوع المنتجات الصيدلانية لأحكام قانونية خاصة تنظم عملية تداول الأدوية بموجب أحكام القانون 11-18 من قانون الصحة.
- أما المنتجات التي تمس بحقوق الملكية الفكرية أو الصناعية أو التجارية فالمنع جاء بدوره لأسباب منها:
- ✓ حماية المستهلك الإلكتروني من المنتجات المقلدة التي يسوق لها عبر الوسائط الإلكترونية.
 - ✓ حماية حقوق الملكية الفكرية أو الصناعية أو التجارية من كل أنواع الاعتداء غير المشروع إما بالاعتداء على براءات الاختراع أو العلامات أو تسميات المنشأ أو النماذج الصناعية أو التصميم أو المصنفات الأدبية والعلمية.

أما حظر السلع أو الخدمات المحظورة بموجب التشريع الجزائري فهي تأكيد على أن كل ما منعه القانون من المعاملات أو أنشطة خارج ما نص عليه قانون رقم 18-05، فهو محظور بدوره من التعامل في هذا القانون.

أما فيما يخص منع التجارة الإلكترونية بالسلع والخدمات التي تتطلب عقود شكلية (الرسمية) فهذا من باب حماية المشتري الإلكتروني من مخاطر هذا النوع من المعاملات خاصة وأن القانون ينص على أنه يقع تحت طائلة البطلان المعاملات العقارية التي تتم خارج الجهات الرسمية التي نص عليها القانون. أما المادة (5) من نفس القانون فقد منعت التعاملات الإلكترونية في المنتجات والتجهيزات السياسية، حيث أحالت المادة إلى التنظيم إلى تحديدها وتعدادها، كما يطل الحظر كل السلع و/أو الخدمات التي تمس الأمن والنظام العام سواء ما تعلق بالمتاجرة بالأسلحة أو الذخيرة وما شابه²². وفي حالة ممارسة الأنشطة التجارية المحظورة المنصوص عليها في نص المادة (3) فرض المقتن الجزائري غرامة مالية شديدة نصت عليها المادة (37) بنصها على أنه: "يعاقب بغرامة من 200000 دج إلى 1000000 دج، كل من يعرض للبيع أو يبيع عن طريق الاتصال الإلكتروني، المنتجات أو الخدمات المذكورة في المادة 3 من هذا القانون".

وأضافت الفقرة الثانية من نفس المادة من القانون على أنه يمكن للقاضي تبعا لسلطته التقديرية أن يأمر بغلق الموقع الإلكتروني لمدة تتراوح من شهر (1) إلى ستة (6) أشهر. وفي حالة ممارسة الأنشطة التجارية المحظورة المنصوص عليها في نص المادة (5) فرض المقتن الجزائري غرامة مالية أشد من سابقتها نصت عليها المادة (38) على أنه: "يعاقب بغرامة من 500000 دج إلى 2000000 دج كل من يخالف أحكام المادة (5) من هذا القانون".

الفرع الثاني: الحماية الجنائية من المورد الإلكتروني

نص المقتن الجزائري حماية جنائية من المورد الإلكتروني في حال عدم التزامه بأحكام القانون رقم: 18-05، بحيث جاء من خلال استقراء نص المادة (39) على فرض غرامة مالية تقدر ما بين (50000 دج) إلى (500000 دج) دج كل مورد إلكتروني لا يقدم العرض التجاري الإلكتروني بطريقة مرئية ومقروءة ومفهومة، وقد أفادت المادة (11) من نفس القانون على سبيل المثال لا الحصر أهم المعلومات التي يجب أن يتضمنها العرض التجاري الإلكتروني من رقم التعريف الجبائي، رقم السجل التجاري، طبيعة وخصائص وأسعار السلع أو الخدمات، الشروط العامة للبيع... الخ.

كما نصت نفس المادة (39) على فرض غرامة مالية من 50000 دج إلى 500000 دج كل مورد إلكتروني لا يلتزم بأحكام المادة (12) التي تحدد المراحل الإلزامية الثلاث التي يجب أن تمر بها طلبية منتج أو خدمة وهي:

✓ وضع الشروط التعاقدية في متناول المستهلك الإلكتروني، بحيث يتم تمكينه من التعاقد بعلم ودراية تامة.

✓ التحقق من تفاصيل الطلبية من طرف المستهلك الإلكتروني، لاسيما فيما يخص ماهية المنتجات أو الخدمات المطلوبة والسعر الإجمالي والوحدوي، والكميات المطلوبة بغرض تمكينه من تعديل الطلبية، وإلغائها أو تصحيح الأخطاء المحتملة.

✓ تأكيد الطلبية الذي يؤدي إلى تكوين العقد.

كما نصت المادة (41) على فرض غرامة مالية من 20000 دج إلى 200000 دج كل مورد إلكتروني لا يلتزم بأحكام المادة (25) التي تفرض على كل مورد إلكتروني بوجوب حفظ سجلات المعاملات التجارية المنجزة وتواريخها وإرسالها إلكترونياً إلى المركز الوطني للسجل التجاري. ومن خلال هذه النصوص القانونية يتضح لنا مدى الحرص الشديد والأهمية التي أولاها المقتن الجزائري لضرورة الالتزام والتقيّد بأحكام القانون في مجال التوريد الإلكتروني.

الفرع الثالث: الحماية الجنائية من مخالفة قواعد الإشهار الإلكتروني

تبعاً لأحكام القانون رقم: 18-05: نصت المادة (40) على فرض غرامة مالية من 50000 دج إلى 500000 دج على مخالفة القواعد الإشهار الإلكتروني التي حددها القانون في المادة (30).

كما نصت المادة (31) تبعاً لذلك على أنه: "يمنع الاستبيان المباشر اعتماداً على إرسال الرسائل عن طريق الاتصالات الإلكترونية باستعمال معلومات شخص طبيعي، بأي شكل من الأشكال، لم يبد موافقته المسبقة لتلقي استبيانات مباشرة عن طريق الاتصال الإلكتروني.

كما نصت المادة (32) على أنه يجب على المورد الإلكتروني أن يضع منظومة إلكترونية يسمح من خلالها لكل شخص بالتعبير عن رغبته في عدم تلقي أي إشهار منه عن طريق الاتصالات الإلكترونية دون مصاريف أو مبررات.

كما نصت المادة (34) على منع نشر أي إشهار أو ترويج عن طريق الاتصالات الإلكترونية لكل منتج أو خدمة ممنوعة من التسويق عن طريق الاتصالات الإلكترونية بموجب التشريع والتنظيم المعمول بهما.

خاتمة:

جاءت دراسة الورقة البحثية تركز في مضمونها حول طبيعة التجارة الإلكترونية من خلال الكشف حول حقيقتها وما يقاربها من مصطلحات ذات صلة، ثم عرض لأهم الآثار التي تنجر عن استخدام تقنية التجارة الإلكترونية من خلال مختلف الوسائط الإلكترونية المنتشرة في العالم الافتراضي وبيان إيجابيات وسلبيات التجارة الإلكترونية على العملاء والمستهلكين ثم بيان مدى حماية هذا النوع من التجارة شرعاً وقانوناً.

أولاً: النتائج

1. تتميز التجارة الإلكترونية في طبيعتها أنها ذات خاصية تقنية تتم عبر مختلف الوسائط التكنولوجية التي تتم عبر مواقع العالم الافتراضي.
2. يرتبط مصطلح التجارة الإلكترونية بمصطلحات ارتباطاً وثيقاً، منها: المورد الإلكتروني؛ المستهلك الإلكتروني؛ الإشهار الإلكتروني... الخ، وهي من المصطلحات الحادثة نتيجة التطور التقني الذي يشهده العالم والسرعة في المعاملات التجارية الإلكترونية، فكل ما كان منها موافق للضوابط الشرعية ويحقق مصالح الناس ويدفع المشقة عنهم فهو من الأمور التي أباحها الشريعة وشجعت الناس عليها والتعامل بها لما فيه مصالحهم وتوفير حاجياتهم.
3. من إيجابيات التجارة الإلكترونية أنها ذات امتداد واسع تتخطى المجال الجغرافي للدولة لتصل لمختلف المستهلكين في العالم، الأمر الذي يترتب عنه توسيع نطاق السوق وامتداده، الأمر الذي يؤدي إلى احتدام المنافسة وتوفير سبل الاختيار بطرق سهلة ويسيرة، وفي متناول القدرة الشرائية للمستهلك ما كان ذلك

- في حدود ما أباحته الشريعة من معاملات، وكل ما خالفها كان محرماً مثل المنافسة غير مشروعة التي تكون عن طريق الغش والتضليل المحرم شرعاً ومجرم في نصوص القانون.
4. من سلبيات التجارة الإلكترونية أنها عرضة للقرصنة والاحتيال للبيانات الشخصية للموردين والمستهلكين المتعاملين، وكل ما كان من قبيل هذه الصور فهو محرم شرعاً ومجرم قانوناً.
5. التجارة الإلكترونية معتبرة شرعاً وأي جرائم تقع على هذا النوع من المعاملات هي محرمة في الشريعة الإسلامية وهي تدخل في باب الغش والتدليس على المسلمين.
6. نص المقتن الجزائري أحكام التجارة الإلكترونية ضمن أحكام القانون رقم: 05-18 المؤرخ في 24 شعبان عام 1439هـ الموافق 10 مايو سنة 2018، المتعلق بالتجارة الإلكترونية على عدة قواعد قانونية لحماية سيرورة التجارة الإلكترونية وديمومتها واستمرارها وفق أحكام عقابية صارمة لكل من يخالفها.

ثانياً: التوصيات

1. الدعوة إلى عقد المؤتمرات والملتقيات في مجال التجارة الإلكترونية والبحث قصد العمل على تفعيل سبل حمايتها بمزيد من الإجراءات والقوانين، لما يشهده العالم من تطور تكنولوجي رهيب مما يزيد معه خطر الجرائم الإلكترونية المتعلقة بالتجارة وما في ذلك من خطر على العملاء والمستهلكين الإلكترونيين.
2. دعوة المختصين في مجال الدراسات الإسلامية إلى مزيد من الأبحاث الشرعية حول أحكام التجارة الإلكترونية في الفقه الإسلامي والعمل على بيان كل المسائل الجزئية المتعلقة بها بما يحقق المقاصد الشرعية من استخدام تقنيات التجارة الإلكترونية.
3. دعوة المقتن الجزائري إلى تحقيق مزيد من الحماية الجنائية في حق المخالفين لقواعد التجارة الإلكترونية خاصة فيما يتعلق بالبيانات الشخصية للعملاء والمستهلكين عبر الوسائط الإلكترونية.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

أولاً: الكتب

- 1- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، ت: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق، ط5، 1414هـ.
- 2- أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، الجامع الصحيح «صحيح مسلم»، دار الطباعة العامرة، تركيا، 1334هـ.
- 3- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، ط1، مؤسسة الرسالة، لبنان 1420هـ - 2000م.
- 4- رمضان علي السيد الشرنباصي، حماية المستهلك في الفقه الإسلامي-دراسة مقارنة- مطبعة الأمانة القاهرة، 1984م.
- 5- عز الدين بن زغيب، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، مركز جمعية المساجد للثقافة والتراث، 1422هـ- 2001م.
- 6- محمد أحمد أبو القاسم، التسويق عبر الأنترنت، دار الأمين، مصر، ط1، 2000م.

ثانياً: الرسائل والأطروحات الجامعية

- 7- علي محمد أحمد أبو العز، التجارة الإلكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، 2006/2005م.

ثالثاً: المقالات

- 8- عدنان مريزق وبوقلاشي عماد، الأمن المعلوماتي في ظل التجارة الإلكترونية إشارة إلى حالي تونس والجزائر، مجلة الاقتصاد الجديد جامعة خميس مليانة م (1)، ع (2)، 2010م.

- 9- نادية والي، حماية الجزائية للتجارة الإلكترونية في ظل قانون رقم 18-05، مقال منشور بمجلة السياسة العالمية، جامعة احمد بوقرة بومرداس، م (3)، ع (1)، بتاريخ: 2019/06/01.
- 10- عقد التوريد المناقصات، حسن الجواهري، مقال منشور بمجلة الفقه الإسلامي، ع (12)، بتاريخ: (سبتمبر 2000م).
- رابعاً: المواقع الإلكترونية
- 11- إيمان مبروك، لمنافسة تحتدم بين مواقع التسوق والمتاجر الفعلية... فمن سيربح الزبون؟، مقال منشور بتاريخ: 19 مارس 2020 م - 25 رجب 1441 هـ موقع الشرق الأوسط على الرابط: <https://aawsat.com/home/article/2187526>

الهوامش:

- ¹- بن محمود الجهني، التجارة الإلكترونية في ميزان الشريعة الإسلامية، بحث حر منشور على شبكة الأنترنت، ص16.
- ²- علي محمد أحمد أبو العز، التجارة الإلكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت 2006/2005م، ص59.
- ³- قانون رقم 18-05 مؤرخ في 24 شعبان عام 1439 الموافق 10 مايو سنة 2018، متعلق بالتجارة الإلكترونية.
- ⁴- ينظر: رمضان علي السيد الشرنباصي، حماية المستهلك في الفقه الإسلامي-دراسة مقارنة- مطبعة الأمانة، القاهرة، 1984م، ص25.
- ⁵- المرجع نفسه.
- ⁶- حسن الجواهري، عقد التوريد المناقصات، مجلة الفقه الإسلامي، ع (12)، بتاريخ: (سبتمبر 2000م) ص432.
- ⁷- المرجع نفسه، ص432.
- ⁸- المرجع نفسه.
- ⁹- رواه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، الحديث رقم: (2367) 1306/3، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب مبادئه ﷺ لأنام واختياره من المباح، الحديث رقم (2327)، 80/7.
- ¹⁰- ينظر: رمضان علي السيد الشرنباصي، حماية المستهلك في الفقه الإسلامي-دراسة مقارنة- مطبعة الأمانة، القاهرة، 1984م، ص25.
- ¹¹- علي محمد أحمد أبو العز، التجارة الإلكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت 2006/2005م، ص42.
- ¹²- رواه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب وأحل الله البيع وحرم الربا، الحديث رقم: (4266)، 1651/4 ورواه مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الخمر، الحديث رقم: (1580)، 1206/3.
- ¹³- ينظر: علي محمد أحمد أبو العز، التجارة الإلكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي المرجع السابق ص43.
- ¹⁴- ينظر: المرجع نفسه، ص43-44.
- ¹⁵- رواه مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة، والبيع الذي فيه غرر، الحديث رقم: (1513) 1153/3.
- ¹⁶- رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم " من غشنا فليس منا"، الحديث رقم: (101)، 99/1.
- ¹⁷- عز الدين بن زغبية، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، مركز جمعية المساجد للثقافة والتراث، 1422هـ/2001م، ص4.
- ¹⁸- ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمان السعدي، ط1، مؤسسة الرسالة، لبنان (1420هـ - 2000م)، ص447.
- ¹⁹- ينظر: عدنان مريزق وبوقلاشي عماد، الأمن المعلوماتي في ظل التجارة الإلكترونية إشارة إلى حالي تونس والجزائر، مجلة الاقتصاد الجديد جامعة خميس مليانة م (1)، ع (2)، 2010م ص10.
- ²⁰- رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: "من غشنا فليس منا"، الحديث رقم: (101)، 99/1.
- ²¹- أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، الجامع الصحيح «صحيح مسلم»، دار الطباعة العامرة، تركيا، 1334هـ، 69/1.
- ²²- نادية والي، حماية الجزائية للتجارة الإلكترونية في ظل قانون رقم 18-05، مقال منشور بمجلة السياسة العالمية، جامعة احمد بوقرة بومرداس، م (3)، ع (1)، بتاريخ: 2019/06/01، ص65.

المقاصد في الفكر الحداثي العربي - تأصيلا وتطبيقا -

Al Maqasid in Lemodernisme Arab Thought - Foundations and Applications -

د/ نوال قاووز

Naouel GAOUZ

كلية العلوم الإسلامية، جامعة حمه لخضر - الوادي

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية

gaouz-naouel@univ-eloued.dz

تاريخ القبول: 2025/05/14

تاريخ الإرسال: 2024/11/12

الملخص:

يعالج البحث موضوع استغلال المقاصد عند أصحاب الفكر الحداثي بدعوى مراعاة المصالح والتيسير على الناس ومواكبة تطور العصر، وكيفية قراءتهم لنصوص الوحي من كتاب وسنة بناءً عليها، ويبين أن هذا الاستغلال والقراءة كانا مبتورين لا اعتبار فيهما لكليات التشريع الثابتة ولا لأصوله، وأن الغاية كانت تمبيع دلالات النصوص، وتحويل مسارات فهمه إلى رؤى ضبابية غير مضبوطة؛ ومن ثم وقع الحداثيون في أخطاء شنيعة تأصيلا وتطبيقاً.

وقد ضربت لذلك أمثلة، وعرضت نماذج من فتاوى شاذة عند أصحاب الفكر الحداثي، وبينت ما لها من آثار سلبية تستوجب الحماية من مثل هذه الأفكار الدخيلة الضالة المضلة، خاصة وأنهم يلبسون على الناس بالانطلاق من منطلقات يزعمون أنها شرعية وهي غير ذلك تماماً في الحقيقة.

الكلمات المفتاحية: المقاصد؛ الحداثة؛ تغير زمان ومكان الصلاة؛ المساواة في الميراث بين الذكر والأنثى؛ الحداثيون.

Abstract:

The research addresses the exploitation of maqasid by Lemodernisme thinkers and their interpretation of religious texts based on these principles. It demonstrates that this exploitation and interpretation are fragmented, disregarding the established principles and foundations of Islamic legislation. The aim has been to dilute the meanings of the texts and shift their understanding to vague and imprecise perspectives, leading Lemodernismests to commit serious errors both in theory and practice.

The study presents examples of unconventional fatwas from Lemodernisme thinkers and highlights their negative impacts, which necessitate protection against such foreign and misguided ideas, especially since they mislead people by claiming to base their views on what they assert to be legitimate principles.

Key words: Al Maqasid; Lemodernisme; Changing the Time and Place of Prayer; Equality in Inheritance between Male and Female; Lemodernismests.

مقدمة:

الاهتمام بمقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتطبيقاً منارة كل مجتهد؛ ففيها بيانٌ لكيفية التعامل مع النصوص؛ فهماً واستنباطاً وتنزيلاً على مَرِّ العصور؛ لذا حظيت بمكانة كبيرة عند العلماء قديماً وحديثاً؛ فيها يستضيئون لمعالجة ما يُعرض عليهم من وقائع ومستجدات، وقد انبرى للتصنيف في هذا العلم والتفكير له علماء جهابذة؛ لأنه لا سبيل لمعرفة أدوات النظر في نصوص الوحي الكريم وتدبره، إلا أن دقة هذا العلم لم تمنع من هم ليسوا من أهل الاختصاص في زماننا الذي يعجّ بالفتن من التطاول عليه، مع أنهم ليسوا من مقامه ولا بأهل له، فكان استغلالهم له وقراءتهم لنصوص الوحي بناءً عليه قراءة مبتورة لا اعتبار فيها لكليات التشريع الثابتة ولا لأصوله ولا لقواعده ولا حتى بالارتياض في فروعه، إنما كانت قراءة غايتها تمبيع دلالات النصوص، وتحويل مسارات فهمه إلى رؤى ضبابية غير مضبوطة بمنهجية علمية رصينة؛ بدعوى مراعاة المصالح والتيسير على الناس ومواكبة العصر والهروب من وصف المسلمين بالتخلف والرجعية، ومن ثم وقعوا في أخطاء شنيعة تتنافى وقواعد الشريعة ومقاصدها كلياً.

ولأنه من أبسط واجبات البحث العلمي التعرّف على آفات العصر من أفكارٍ ضالة دخيلة لمحاربتها وتطهير الأمة من خبيث أثارها، ولأن المعركة مفروضة ولا سبيل لرفع ما تلحقه من ذل وخنوع، ولبلوغ سمو الروح وعزة النفس التي لا تكون إلا باتباع تعاليم ديننا الحنيف والاعتزاز به، جاء هذا البحث الموسوم بـ: "المقاصد في الفكر الحداثي" لبيان اضطراب هذا الفكر في نظريته لعلم المقاصد، وإهماله لضوابط القول به فهماً وتنزيلاً وتطبيقاً؛ بغرض استغلاله في تشكيل ما يشاء وتمرير ما يريد.

وقد ضربت لذلك أمثلة، وعرضت نماذج من فتاوى شاذة عند أصحاب هذا الفكر، وبيّنت ما لها من آثار سلبية تستوجب الحماية من مثل هذه الأفكار الدخيلة الضالة المضلة، خاصة وأنهم يلبسون على الناس بالانطلاق من منطلقات يزعمون أنها شرعية.

أهداف البحث:

1- بيان خطورة الفكر الحداثي وما يمارسه من فوضى عارمة يُسوِّق لها باسم المقاصد؛ لتسويق ما لا يستساغ شرعاً ولا يقبل عقلاً، وأثر ذلك على سلامة الأمة الإسلامية؛ فاستيراد الأفكار دون تمحيص مسخ لهوية الأمة وضرر يلحقها حالاً ومآلاً.

2- مواكبة انشغالات العصر؛ ومن ذلك مواجهة الفكر الحداثي بما فيه من هدم لثقافة المجتمعات الإسلامية وفكرها.

المناهج المتبعة في البحث:

المنهج الاستقرائي لجمع المادة العلمية، والمنهج التحليلي الاستنباطي في بيان مبادئ الفكر الحداثي، والوصول إلى أسباب تطرفه، والمنهج النقدي والمقارن في معالجة المسائل المعروضة في البحث، وتقنيده انحرافات الفكر الحداثي في استغلالهم للمقاصد تأصيلاً وتطبيقاً.

خطة معالجة الموضوع:

مقدمة للتمهيد للموضوع وبيان أهميته والأهداف المرجوة من وراء خوض غماره، والمناهج المتبعة في معالجته، وخبطته، ثم أربعة مطالب؛ جعلت الأول للتعريف بمصطلحات البحث، والثاني للطرق لنشأة الحداثة في مجتمعاتنا العربية وأبرز أعلامها، والثالث لبيان مبادئ تعامل الحداثيين العرب مع التراث وأسباب تطرفهم الفكري في استثمار المقاصد، والرابع لعرض نماذج تطبيقية توضح هذا

التطرف، والخاتمة ذكرت فيها جملة من النتائج المتوصل إليها، وبعض التوصيات الخادمة لموضوع البحث.

المطلب الأول: تعريف مصطلحات البحث

قبلولوج إلى موضوع البحث يحسن بنا تعريف مصطلحاته؛ المقاصد، والفكر الحدائى وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: تعريف المقاصد

أبين في هذا الفرع تعريف المقاصد في اللغة، والاصطلاح الأصولي والحدائى:
أولا/ المقاصد لغة

للمقاصد معان كثيرة في كلام العرب؛ أذكر أهمها:

- 1- الاعتماد، والأَمُّ، قَصْدَه، وله، وإليه، يقصده، وضد الإفراط¹.
- 2- استقامة الطريق واعتداله؛ يقول تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل، 9]؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم، ونقول سفر قاصد؛ أي سهل قريب...والقصد: العدل، والقصيد: العصا، سمي بذلك لأن بها يقصد الإنسان، وهي تهديه وتؤمّه².
- 3- التوسط وحسن التدبير بلا إفراط ولا تفريط؛ فهو على قصد؛ أي: رُشد وطريق قَصْدٌ؛ أي: سهل وقصدت قصده أي نحوه³.

وحصر ابن جنى أصل ق ص د ومواقعها في كلام العرب في: "الاعتزام والتوجه والنهوض والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعا"⁴.

ويُفهم من ذلك أن المقاصد في عمومها تؤول إلى الأَمِّ والعزم والتوجه في طريق مستقيمة عدل، لا إفراط فيها ولا تفريط.

ثانيا/ المقاصد في اصطلاح الأصوليين

لم تُعن مصنفات أصول الفقه القديمة بوضع حد لمصطلح المقاصد، وجاءت كل تعبيرات المتقدمين عنها بالإشارة لبعض أنواعها وأقسامها، وبعض تعابيرها ومرادفاتها، وبايراد بعض تطبيقاتها، ومدى حجيتها وحقيقتها...⁵، ثم جاء المعاصرون وعرفوها:

- 1- أول من سعى في وضع تعريف للمقاصد وكان مرجعا لمن بعده، محمد الطاهر بن عاشور؛ حيث قسمها إلى مقاصد عامة وأخرى خاصة، وعرف العامة بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"، وعرف الخاصة بقوله: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة"⁶.

- 2- بعده جاء علال الفاسي وعرفها بـ: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"⁷.

وقد أنتقدت هذه التعاريف بأنها قيدت المقاصد بالأحكام الشرعية؛ مما جعلها تعاريف غير مطردة؛ لأن المقاصد أوسع من أن تحصر في الأحكام الشرعية فقط⁸.

3- ثم عُرِفَتْ بأنها: "الغاية التي من أجلها وضعت تلك الشريعة في كلياتها وجزئياتها، متحرية أن تجري حياة الإنسان المشرع له على ما فيه خيره وصلاحه"⁹.

وهو ما وافق عليه أحمد الريسوني، الذي اعتبر أن:

4- "مقاصد الشريعة: هي المعاني والغايات والآثار والنتائج، التي يتعلق بها الخطاب الشرعي، ويريد من المكلفين السعي والوصول إليها"¹⁰.

وهذه التعاريف -خلافًا لما سبق- فيها توسيع لمجال مقاصد الشريعة؛ فهي شاملة لكل ما وضعت له الشريعة من آثار وغايات ونتائج، سواء تعلق الأمر بمقاصد الأحكام الشرعية، أو مقاصد الخطاب، أو مقاصد منهج الخطاب الشرعي، أو مقاصد المكلف وعلاقتها بمقاصد الشريعة؛ لأن عملية الاجتهاد واتفاق المجتهدين مطلوبة في كل أمور المسلمين، ولا يقتصر ذلك على الأحكام الفقهية فقط.

وهو ما جعل عبد الله بن بيه يبين أن مصطلح المقاصد يستعمل في ثلاثة معانٍ بحسب ما أضيف إليه¹¹. أما عن ارتباط المعنى اللغوي بالاصطلاحي؛ فإن المقاصد في الاصطلاح لا يخرج معناها عن المعاني اللغوية المذكورة، وهي مما يُستتجد به عند النظر في الأدلة الشرعية؛ لاستخلاص الأحكام أو تنزيلها على ما يستجد من نوازل.

ثالثاً/ المقاصد في اصطلاح الحداثيين

عند الحداثيين العرب؛ بالرغم من الاحتفاء الكبير بالمقاصد والمصالح، وبالرغم من مبالغتهم في بيان أهميتها، والمطالبة بتحكيما بالنيابة أو تقديمها على النصوص الشرعية، إلا أنهم لم يبينوا المفهوم الدقيق لها عندهم، ولا وضحو حدودها، ولا معالمها، ولا أشاروا إلى قيودها، أو منهجية تعاملهم معها أو بها، سوى أنهم ركزوا فيها على ما يناسب نظرتهم الحداثية المادية، المقتصرة على الجانب الدنيوي فقط¹².

وإن كان المتتبع لكلامهم عن المقاصد يمكن أن يستنتج أنها عندهم تعني: الاستغناء عن النصوص الشرعية خاصة الجزئية منها، والاعتماد على المصالح الدنيوية المحضة في تقرير الأحكام. وبحسب على أصحاب هذا الفكر أنهم يعتبرون المقاصد بديلاً عن علم أصول الفقه، الذي بات غير مؤهل في نظرهم لمواكبة مستجدات الواقع المعاصر. يقول عبدالمجيد الشرفي في ذلك: "لا بد أولاً من إعادة النظر في المنظومة الأصولية الموروثة عن الشافعي ونزع القداسة المحيطة بها... ضرورة التخلص من التعلق المَرَضِي بحرفية النصوص، ولا سيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سنّ التشريعات الوضعية التي تتلاءم مع حاجات المجتمع الحديث، ويتعيّن تبعاً لذلك الإعراض عن النظرة الفقهية إلى الدين"¹³.

الفرع الثاني: تعريف الفكر الحداثي

لِلوصول إلى تعريف للمركب الوصفي الفكر الحداثي، يحسن بنا تعريف طرفيه وفق النقاط الآتية:

أولاً/ تعريف الفكر

المعنى اللغوي للفظ الفكر شديد الصلة بالمعنى الاصطلاحي، وبيان ذلك كالآتي:

أ- **الفكر لغة:** الْفَكْرُ وَالْفَكْرُ: الفاء والكاف والراء تردد القلب في الشيء. وإعمال الخاطر فيه؛ يقال تفكر إذا ردد قلبه معتبراً. ورجل فكير: كثير الفكر. والتفكر التأمل، والاسم الفكر والفكرة، والمصدر الفكر، بالفتح. قال يعقوب: يقال: ليس لي في هذا الأمر فكر؛ أي ليس لي فيه حاجة، قال: والفتح فيه أفصح من الكسر¹⁴.

وبذلك يتضح أن الفكر في اللغة يعني إمعان النظر في الشيء وإعمال الخاطر فيه، ولا يكون الفكر فيما هو واضح بَيِّن.

ب- الفكر اصطلاحاً: الفكر: ترتيب أمور معلومة لتؤدي إلى مجهول، أو تردد القلب بالنظر والتدبر بطلب المعاني¹⁵.

ويمكننا القول إنّ للفكر معنيين: المعنى الحقيقي؛ وهو الحركة العقلية المعرفية، والمعنى المجازي له باعتبار المأل؛ وهو الفكر الناتج عن إعمال العقل؛ إذ إنّ الفكر هو عمل العقل ونتاجه الفكري في سبيل تحقيق غاية ما¹⁶.

وبناء على ذلك فإن التفكير أو العمل العقلي هو الآلية والوسيلة المستعملة في عملية الفكر.

ثانياً/ تعريف الحادثة

خصصت هذا الفرع لتعريف مصطلح الحادثة في اللغة، ثم في الاصطلاح؛ لما لهذا المصطلح من أهمية في موضوع البحث؛ وبيان ذلك في النقاط الآتية:

أ- الحادثة لغة: الحَدِيثُ: نقيض القديم. والحُدُوثُ: نقيض القُدُمَةِ. حَدَثَ الشَّيْءُ يَحْدُثُ حَدُوثاً وَحَادَثَةً. والحُدُوثُ: كون شيء لم يكن. وأحدثه الله فحدث. وَحَدَّثَ أَمْرٌ أَيْ وَقَعَ، وَحَادَثَةُ السَّيْرِ: كناية عن الشباب وأوّل العُمُرِ¹⁷.

ب- الحادثة اصطلاحاً: هي استخدام العقل والعلم والتقنية المنفصلة عن القيمة value-free في التعامل مع الواقع¹⁸.

وهي عند المفكرين العرب: حادثة غربية من كل الجوانب والأصول والفروع؛ فهي "مذهب فكري أدبي علماني، بني على أفكار وعقائد غربية خالصة مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية، وأفاد من المذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقتها مثل السريالية والرمزية... وغيرها"¹⁹. أو هي: مذهب يدعو إلى التجديد الاجتماعي، والثورة على التراث من خلال النقد التاريخي المعاصر²⁰.

وعليه فإن الفكر الحدائي العربي هو: إعمال المفكرين العرب لعقولهم في تفكيك التراث، وكل ما هو ثابت أو مألوف بحجة معالجة الواقع؛ لأن الحادثة عند كبار منظريها العرب عبارة عن ثورة معرفية ضد مصادر التلقي للمعرفة عند المسلمين، وإعادة النظر في المراجع والأدوات والقيم والمعايير الشرعية التي تحدد علاقة الإنسان بالكون؛ وذلك من أجل أن ينتقل مصدر المعرفة من الوحي إلى العقل البشري المجرد²¹.

مع الإشارة إلى أن المقصود بالعقل عندهم في معظم الأحوال هو: العقل المادي؛ الذي يرصد ويفسر ما هو قائم من خلال نماذج مادية سطحية فقط، فهو غير قادر على إدراك الكليات؛ لأنها غير مادية²².

المطلب الثاني: نشأة الحادثة في مجتمعاتنا العربية وأبرز أعلامها

يعد الفكر الحدائي دخيلاً على حضارتنا الإسلامية، وقد ولع به العديد من المفكرين العرب، وهو ما أبينه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: نشأة الحادثة في مجتمعاتنا العربية

تعود جذور الفكر الحدائي الغربي إلى عصر النهضة والأنوار، وفكرة تحرير العقل من سيطرة الكنيسة وخرافية النص المقدس عندهم في أواخر القرن السادس عشر، وتطورت ووصلت إلى ذروتها في القرن التاسع عشر، ووصلت إلى منتهاها قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى؛ أين تم اقتسام العالم بأسره بين الدول الاستعمارية بعد سقوط الدولة العثمانية؛ في هذا العصر قرر الإنسان الغربي "أن الإنسان هو

مركز الكون والمهيمن عليه"، وعليه أن يؤسس موقفه على أساس معرفته بالعالم من خلال حواسه الخمس، وأن كل منظوماته المعرفية والأخلاقية والجمالية تستمد من هذا العالم²³.

وهي بذلك دخيلة على حضارتنا العربية، فقد دخلت علينا بحد السيف عندما أناخ علينا الاستعمار بكلاكله؛ بحجة تحسين البشرية بواسطة التثقيف والتعليم والتحضر استناداً على العقل العلمي الغربي المنفصل عن الإيديولوجيا الدينية نهائياً، ثم انتشرت واستفحلت حتى بات فكرنا الذي مازال يعاني صدمة التحولات الكبرى التي تقع أمام أعينه دون أن تكون له فيها مساهمة تذكر، يسعى كل مرة لإيجاد سبل التوفيق بين مقومات الأنا والنفوذ المباشر للغير؛ وذلك في شكل استعمار استيطاني، أو سياسي، أو غزو ثقافي أو نفوذ اقتصادي²⁴. والجدير بالذكر أن التيار الحداثي قد بدأ طريقه أولاً في الشعر والأدب، ثم حاول بعدها أن يندس في جميع العلوم والفنون والأفكار²⁵؛ ومن ذلك اقتحامه ميدان الخطاب الديني، عندما حاول استعمال العقل لفهم الخلق ومستتبعاته، كضرورة تستوجبها قراءة النص الديني، قراءة تستجيب لمتطلبات العصر²⁶.

الفرع الثاني: أبرز من عُرفوا بولعهم بالتيار الحداثي من المفكرين العرب

من أشهر الشخصيات التي مارست الخطاب الشرعي باسم المقاصد وفق النظرة الحداثية الأسماء الآتية:

1- أدونيس (علي أحمد سعيد): نصيري سوري، ويعد المُرَّج الأول لمذهب الحداثة في البلاد العربية، وقد هاجم التاريخ الإسلامي، والدين والأخلاق في رسالته الجامعية التي قدمها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة "القديس يوسف" في لبنان وهي بعنوان الثابت والمتحول، ودعا بصراحة إلى محاربة الله عز وجل²⁷، وقد استخدم أدونيس مصطلح الحداثة الصريح ابتداءً من نهاية السبعينات عندما أصدر كتابه: صدمة الحداثة عام 1978م، وأسقط مفهوم الحداثة على الشعر الجاهلي وشعراء الصعاليك وشعر عمرو بن أبي ربيعة، وأبي نواس وبشار بن برد وديك الجن الحمصي، كما أسقط مصطلح الحداثة على المواقف الإلحادية لدى ابن الرواندي وعلى الحركات الشعبية والباطنية والإلحادية المعادية للإسلام أمثال: ثورة الزنج والقرامطة²⁸.

2- طه حسين علي سلامة: أديب ومفكر مصري، وُلد سنة 1889م بمحافظة المنيا، فَقَدَ بصره في الرابعة من عمره إثر إصابته بالرمد، إلا أن ذلك لم يثنِ والده عن إلحاقه بكتاب القرية، تميز بذاكرة حافظة وذكاء متوقّد، مكَّنه من تعلُّم اللغة والحساب والقرآن الكريم في فترة وجيزة. ثم التحقّ بالتعليم الأزهري، وكان أول المنتسبين إلى الجامعة المصرية سنة 1908م، أين حصل على درجة الدكتوراه سنة 1914م، لتبدأ أولى معاركه مع الفكر التقليدي؛ حيث أثارت أطروحته «ذكرى أبي العلاء» موجةً عالية من الانتقاد؛ وهو يُعدّ علماً من أعلام التنوير والحركة الأدبية الحديثة، وقد قاد مشروعاً فكرياً شاملاً، استحقّ به لقب «عميد الأدب العربي»، تحمّل في سبيله أشكالاً من المصادرة. ثم أوفدته الجامعة المصرية إلى فرنسا، وهناك أعدّ أطروحة الدكتوراه الثانية: «الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون»، واجتاز دبلوم الدراسات العليا في القانون الرُّوماني. عمل أستاذاً للتاريخ اليوناني والروماني بالجامعة المصرية، ثم أستاذاً لتاريخ الأدب العربي بكلية الآداب، ثم عميداً للكلية. وفي 1942م عُيِّنَ مستشاراً لوزير المعارف، ثم مديراً لجامعة الإسكندرية. وفي 1950م أصبح وزيراً للمعارف، وقاد الدعوة لمجانية التعليم وإلزاميته، وكان له الفضل في تأسيس عددٍ من الجامعات المصرية. وفي 1959م عاد إلى الجامعة بصفة «أستاذ غير متفرّغ»، وتسلّم رئاسة تحرير جريدة «الجمهورية». من مؤلفاته: «الفتنة الكبرى»، «في الشعر الجاهلي»، «الأيام»،

"على هامش السيرة"، "مستقبل الثقافة فى مصر"، "مع أبى العلاء فى سجنه"، "فى تجدد ذكرى أبى العلاء"، توفي عام 1973م عن عمرٍ ناهزَ 84 عامًا²⁹.

2- محمد أركون: مفكر ومؤرخ جزائرى ولد سنة 1928م بمنطقة القبائل الكبرى، ولد فى أسرة أمازيغية فقيرة، وهو ما حال دونه ومزاولة تعليمه بالعاصمة، فاضطر إثر انتهاء تعليمه الابتدائى إلى الالتحاق بمعهد يشرف عليه الآباء البيض بولاية وهران ما بين 1941م إلى 1945م، أين تعرف على القيم المسيحية وتمكن من الاطلاع على الثقافة والآداب اللاتينيين. أما دراسته فى الجامعة فكانت بدءا بكلية الآداب بجامعة الجزائر حيث درس الأدب والفلسفة والقانون، ثم التحق بجامعة السوربون بناء على توصية من المستشرق لويس ماسينيون، وفيها حاز شهادة الدكتوراه فى الفلسفة سنة 1969م، وقد تجلّت مواقفه من خلال كتاباته المختلفة التى كتبت فى قسم كبير منها بالفرنسية وترجمت إلى العربية، ومنها: "الفكر العربى"، "الإسلام بين الأمس والغد"، "تاريخية الفكر العربى الإسلامى"، "الفكر الإسلامى قراءة علمية"، "الفكر الإسلامى نقد واجتهاد"، و"الفكر الأصولى واستحالة التأصيل"، "نزعة الأنسنة فى الفكر العربى"، "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامى"، و"معارك من أجل الأنسنة فى السياقات الإسلامية"، "قضايا فى نقد العقد الدينى"، و"العلمنة والدين"... فضلا عن مقالات ومحاضرات عدّة ومشاركات فى ملتقيات وندوات علمية دولية، نقد فيها التراث باستعمال أكبر قدر ممكن من المناهج الخاصة بعلم الإنسان والآديان ونصوصها، توفي سنة 2010م³⁰.

3- عبد المجيد الشرفى: مفكر تونسي، ولد فى صفاقس فى 24 يناير 1942م، لعائلة تونسية عريقة تعود أصولها للأندلس، حصل على دكتوراه الدولة فى الآداب عام 1983م، وهو عميد كلية الآداب بجامعة تونس منذ عام 1983م إلى عام 1986م، وأستاذ الحضارة العربية والفكر الإسلامى بكلية الآداب بجامعة تونس بمنوبة منذ عام 1986م وإلى عام 2002م، وهو رئيس بيت الحكمة منذ 2015 خلفاً لهشام جعيط، وهو من أساتذة الجامعة التونسية المرموقين، تخرج فيها ودرس فيها، وأسهم فى تسيير بعض مؤسساتها، ووفّر لها جيلا من المدرسين من ذوى الكفاءة والمقدرة، وهو من جيل مخضرم من حيث التكوين، يُعرّف المهتمون بأعلام التجديد فى الفكر الدينى عبد المجيد الشرفى بأنه من رواد النهضة العربية الثانية، وهو صاحب المدرسة التونسية الرائدة فى دراسة الفكر الدينى، وقد آل على نفسه منذ انخراطه فى مجال البحث العلمى، وتخصّصه فى دراسة الإنتاج الدينى، أن يكون إنتاجه العلمى متواصلا، فقد أنتج أكثر من أربعين عنوانا بين كتب، ومقالات، وتحقيق كتب تراثية، فضلا عن تقديمه عددا كبيرا من الكتب ذات الصلة، وإشرافه على عدد من رسائل البحث بمختلف درجاته³¹. وهو من أكثر من أولى نظرية المقاصد اهتماما؛ انطلاقاً من أن الشريعة تعيش فى أزمة مع معطيات الحداثة المعاصرة، ولا سبيل للخروج من ذلك إلا بالتخلص من التعلق المرضى بحرفية النصوص، وإيلاء المقاصد المكانة المثلى فى سنّ التشريعات الوضعية الملائمة لمتطلبات العصر³².

4- حسن حنفي: مفكر مصرى، ولد سنة 1935م، يقيم فى القاهرة، يُعدّ مشروعه التغريبي من أوسع المشاريع الثقافية تناولا لقضية تأويل النصوص الشرعية، والقراءة الجديدة للإسلام، يعمل أستاذا جامعيا؛ مارس التدريس فى عدد من الجامعات العربية، ورأس قسم الفلسفة فى جامعة القاهرة. له عدد من المؤلفات فى فكر الحضارة العربية الإسلامية. حاز على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة السوربون. عمل مستشاراً علمياً فى جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة من (1985م-1987م).

وهو كذلك نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية. يعتبر أن «لفظ الجلالة (الله) قاصر ليس له واقع، ولا يعبر عن شيء، والرسول والجنة والنار ما هي إلا ألفاظ جوفاء قاصرة لا تعبر عن واقع. آمن «حنفي» بأن كتبه تخوض موضوعات أغلقها السلف بقفل غليظ، وألقوا بها في النهر، حتى لا يعيث أحد بمثل هذه الأمور، بل ظل مؤمناً بأنه قفز في النهر وظفر بمفتاح القفل، وفتح لنفسه أبواباً لا تغلق من المشكلات والالتهامات بالإلحاد وإنكار الذات الإلهية، مدعياً أن القرآن والسنة صاروا من التراث الواجب تجديده. من مؤلفاته: "التراث والتجديد"، "من العقيدة إلى الثورة"، "حوار الأجيال"، "من النقل إلى الإبداع"، "موسوعة الحضارة العربية الإسلامية"، "مقدمة في علم الاستغراب"، "في فكرنا المعاصر"، "في الفكر الغربي المعاصر"، "اليمن واليسار في الفكر الديني"، "من النص إلى الواقع"، "من الفناء إلى البقاء"، "من النقل إلى العقل"³³.

5- نصر حامد أبو زيد: مفكر مصري ولد سنة 1943م، تُعدُّ كتبه: "الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة"، "التأويل عند ابن العربي"، "النص والسلطة والحقيقة"، "إشكالية القراءة والتأويل"؛ هي التأسيس النظري لتحقيق مشروعه الحدائ، ومقاصد الشريعة عنده تأخذ شكلاً آخر لا صلة له بالقواعد الأولى المؤسسة لها؛ فهي تتقلب معنى فضفاضاً يلحم الفكر الإسلامي بالفضاء الثقافي الحدائ العالمي، إلا أن القارئ لمحاولاته في ذلك يدرك قلة خبرته بالتراث الإسلامي الذي هو بصدد نقده وإعادة تأويله، توفي سنة 2010م³⁴.

6- محمد عابد الجابري: مفكر مغربي ولد سنة 1926م، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام 1967م، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الآداب بالرباط، التي يعمل فيها أستاذاً للفلسفة والمفكر العربي الإسلامي منذ سنة 1967م. من أهم كتبه: العصبية والدولة، أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، مدخل إلى فلسفة العلوم، نحن والتراث، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، التراث والحدائ دراسات ومناقشات، ويعتبر الجابري من أكبر منظري الحدائ والمرجع الرئيس لكثير من الحدائيين في المملكة العربية السعودية خاصة، وهو يدعو إلى إعادة النظر في التراث عن طريق إنشاء فهم جديد يغيّر فهم السلف من أجل مواكبة تقدم العصر³⁵.

ودعاة الفكر الحدائ العربي كثر إضافة إلى ما سبق ذكره؛ فمنهم أيضاً: عبد الله العروي، وكمال أبو ديب، وصلاح فضل، وصلاح عبد الصبور، وحسين مروة، ومحمد عفيفي مطر، وعبد الوهاب البياتي، وسميح القاسم، وغيرهم.

والملاحظ على أصحاب هذا التيار الفكري الدخيل أنهم قد استعملوا التراث كأداة بطريقة نفعية دون أن يكون لهم أدنى مرجعية في صياغة رؤيتهم، وقد يكون أهم سبب في ذلك هو: ضعف البناء العلمي لديهم³⁶. فأكثرهم من خرجي شعبة الفلسفة أو التاريخ أو اللسانيات الحديثة، وفي أحسن حال تجد لبعضهم شهادة في الفكر الإسلامي أو اللغة العربية، أما علم الحديث، أو علم أصول الفقه؛ بصفتها علمي منهج أساسيين في إدراك مقاصد الشرعية وأصولها، ناهيك عن الفقه والعقيدة، فإن أغلبهم يكاد يكون أمياً فيها³⁷.

المطلب الثالث: مبادئ تعامل الحدائى العرب مع التراث وأسباب تطرفهم الفكرى

تعد المبادئ التى تعامل بها أصحاب الفكر الحدائى مع الموروث الشرعى من أكبر أسباب انحرافهم وتطرفهم، وبيان ذلك وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: مبادئ الفكر الحدائى العربى فى التعامل مع التراث

يُعدُّ الفكر الحدائى بمثابة معول هدم للشريعة الإسلامية عموما، ولعل من أهم مبادئه فى التعامل بحجة المقاصد الآتى:

أولا/ القراءة التأويلية وأنسنة النصوص ومنهج التَّأْرُخ

وذلك بتفكيك نصوص الشارع ونزع القداسة عنها وإخضاعها للتفسير وفق ميول ورغبات القراء؛ بحجة البحث عن معاني متجددة ملائمة لظروف الحياة المتجددة، ومتعلقة بروح النص أو مقاصده أكثر من التقيد بحرفيته³⁸، ومن ثم عمدوا إلى أكثر نصوص السنة وتفسيرات السلف وقاموا بمقاطعتها وإغائها بحجة أنها من الماضى ولا مركزية لها؛ فقد جاءت من بشر لا يختلفون عن غيرهم من الناس، والظروف النبوية مغايرة تماما لواقعنا المعاصر الذى يحتاج أدوات جديدة للفهم والاستنباط³⁹. وكذلك فعلوا مع اللغة العربية التى أصبحت فى نظرهم غير صالحة لهذا العصر، فدعوا إلى تجديدها بإهمال قواعدها ودلالاتها، وإزالة بعض مفرداتها واستبدالها بلغة حديثة⁴⁰. ونتج عن كل هذا القول بتاريخية النص الدينى عموما؛ أى أنه نسبى فيما تضمن من أحكام وأرسى من تصورات وعقائد، وفيما حث عليه من آداب وأخلاق، فهو كان صالحا لبيئة اجتماعية ماضية لا غير⁴¹. يقول محمد أركون: "إن تطبيق القراءة التاريخية المحضة على الكلام الذى أصبح نصا مقدسا ومؤسسا لأمة واسعة من المؤمنين، أقصد: أمة المسلمين؛ يمثل تحديا نظريا ومعرفيا مثيرا"⁴²، ومن هذا المنطلق أفرغوا النصوص من محتواها وتعسفوا فى تأويلها وخرجوا بأراء شاذة لا تمت للشرع بصلة.

ثانيا/ الانبهار بما عند الغرب من مناهج

لذلك كرسوا جهودهم لمعاينة المصادر الدينية معاينة نقدية منهجية، على ضوء النقد التاريخى، ونادوا بإعادة النظر بطريقة جذرية فى تفسيرات الأجيال الأولى من المسلمين وتجديد الوظيفة التفسيرية للإسلام كدين يعطى العالم معنى، وبناء على ذلك دعوا إلى قراءة غائبة للقرآن الكريم بناءً على مناهج مستوردة من البيئة الغربية⁴³، وهم فى دعواهم هذه لا يُفرِّقون بين القرآن والسنة؛ وإنما جمعوا بينهما باعتبارهما نصوصاً لغوية، ويجب إخضاعهما - فى الدرس والتحليل والتأويل - لأدوات ومناهج اللغة، التى لا يسوغ بحال من الأحوال استعمالها وتطبيقها على النصوص المقدسة، فلا يجوز أن نفصل النص المقدس عن قائله؛ وهو الله سبحانه وتعالى، وعن مُبلِّغه؛ وهو النبي ﷺ، وهو أعلم خلق الله بمراد الله تعالى⁴⁴، ومن ثم حدث الاشتباك مع النص القرآنى عبر القراءة التفكيكية؛ يقول عبد المجيد الشرفى: "الكتاب - الكتاب المقدس- فى جميع الحالات قابل للتعظيم والتقدیس من جهة وقابل كذلك بصفته سفراً يباع ويشترى ويقلب فى المكتبات لأشد القراءات اختلافاً عبر الزمان والمكان وحسب مستويات الثقافة واهتمامات القراء التاريخية أو الفنية والجمالية أو المذهبية"⁴⁵. وهو ما فعله محمد أركون ونصر أبو زيد وغيرهم كثير⁴⁶، ليتوصلوا من خلال مناهجهم الحديثة المتعددة غير الواضحة المعالم والأصول إلى نتائج فلسفية غير واقعية.

ثالثا/ المادية المجردة بحجة مواكبة العصر وتخطي الوعي الأسطوري

فالعلوم التجريبية المعاصرة عندهم تُعرّف الأشياء كما هي على حقيقتها، وتحلّ كل المسائل الواقعية بعيدا عن الخيال واللامتجانس، وتكفي لإشباع كل الحاجات العاقلة البشرية المشروعة، أضف إلى تأليه متسارع وصامت للنزعة المادية والسوق والمتعة والدولة على حساب الإنسان والدين والمجتمع⁴⁷، وأذرع أخطبوطية للاقتصاد والموديل والموضة وأفلام الإعلام الهوليوودي التي تتناغم وسياسات النظام العالمي الجديد وثقافة الغرب المادية، كل ذلك جعل عمق الأثر يتجاوز النخب المثقفة إلى الأفراد المغرر بهم في المجتمعات العربية والإسلامية كل حسب رغباته اللحظية⁴⁸. يقول ابن خلدون: "في أن المغلوب مولع أبداً بالاقتراء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها"⁴⁹.

ومن هذا المبدأ ناشدوا الحرية والمساواة والتقدم بعيدا عن التعقيدات الشرعية؛ وذلك بتهميش دور الدين، والفصل بينه وبين الأخلاق، واعتبار أن العقل الوضعي والمناهج العلمية تشمل كل ميادين الحياة العقلية والأخلاقية بلا استثناء؛ وفي ذلك جنوح إلى إعلاء شأن التقنية على حساب الروح؛ حيث أصبحت حاجات الإنسان المادية هي التي تتحكم في عمل العقل وتسخير الطبيعة، إنه التحرر الكامل للإنسان من أي سيطرة للقيم أو الثوابت أو المرجعيات العقلية، بل هي دعوة إلى قبول العدمية زائرا دائما بين البشر⁵⁰. وتعويس وظيفة الدين والرمز في المجتمعات بوظيفة السلطة القهرية الرأسمالية الأمريكية⁵¹. مع أن هذا التطور وبصرف النظر عن درجته في التعقيد أو الحقبة الزمنية التي قضاها، لم يستطع أن ينتج إنسانا وإنما مجرد حيوان مثالي، أو قل إنه جعل كذلك ليصلح أن يكون عضوا من المجتمع⁵².

رابعا/ ترك الموضوعية في التعامل والاستفادة من التراث الإسلامي

وذلك بالاعتماد على النصوص المشتبهة، أو اقتطاعها من سياقها، أو اختيار بعض الأقوال الشاذة؛ كاستغلالهم لنظرية المصلحة عند الطوفي مثلا، وانتقائهم الاجتهادات الفقهية من الموروث واستغلالها وتفسيرها على غير ما أريد بها في زمانها؛ كما فعلوا مع اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه⁵³، أو اختيارهم لأراء بعض المذاهب أو الفرق المندثرة. هذا ناهيك عما يمارسونه من تناقضات وتعميمات وتلفيق ومغالطات⁵⁴؛ ناتجة عن فوضوية المعتقد، ومصادمة الثوابت والأصول.

وبهذه المبادئ المنحرفة شكل أصحاب الفكر الحداثي نظرتهم للأدلة الشرعية، وتمت إعادة إنتاج ميكانيزمات نسبية غير منضبطة تناسب هذه المبادئ؛ ومعلوم ما ينجم عن هذه النسبية من فوضى في التشريع تفقده أهم سماته الخادمة للبشرية، وهي الإلزام والضبط ليبقى الهوى وحده ملزم كل منهم، وأتى للأهواء أن تتوافق⁵⁵.

الفرع الثاني: أسباب تطرف الفكر الحداثي

من أهم الأسباب التي أدت إلى تطرف أصحاب الفكر الحداثي في استعمالهم للمقاصد الآتي:

أولا/ تخطي الجانب الغيبي والفطري

من أكبر أسباب انحراف الفكر الحداثي؛ إلغاؤهم البعد المعرفي الكلي والنهايي؛ حيث تم ضرب فكرة الكل الثابت المتجاوز لتفاصيل الواقع المادي المتغير، وبذلك أصبح العالم منفصلا عن القيمة، والمصلحة العاجلة ليست مبنية على المصلحة الآجلة؛ بمعنى أنه لا مراعاة للبنية الجوانية (الباطنية) في الإنسان ولا الفطرة الكامنة فيه، وليس هناك أي معايير إنسانية مشتركة أو أخلاقية أو دينية، بل وإن وجدت فهي ستتغير لا محالة؛ ومعروف أن القيم التي تتغير باستمرار ليست بقيم، بل آليات مع ما ينشأ في

الواقع، كما أنها غير مادية، ومن ثم لا يمكن أن تؤخذ في الحسبان، وتصبح الديانة والعقيدة الواحدة والوحيدة والمطلقة هي القوة، فصاحب النظام الرأسمالي هو المسيطر على الأمور، وبإمكانه فرض وجهة نظره ونمط حياته على الكل، وهو من يحسم كل الخلافات والصراعات لحسابه، وهذا ما جعل الحداثة الغربية تصبح حادثة مادية داروينية - ترى العالم مادة استعمالية، والإنسان الأقوى هو القادر على تسخير الكون بأسره لخدمة مصالحه هو فقط - لا مرجعية لها، ومصابة بحالة من السيولة الفلسفية تُفوض مقدرة الإنسان على الحكم واتخاذ موقف أو رأي في كل ما يدور حوله في العالم، بل إن هدف الفكر التحديتي هو تحرير الإنسان من كل ما هو رباني أو مقدس⁵⁶.

ولعل مساعي الذكاء الاصطناعي اليوم في الوصول إلى إنسان خارق؛ هجين بين البشري والآلي هو خير دليل على تجسيد هذه النظرة الداروينية بما فيها من قضاء على الجانب الجواني للإنسان. والمؤسف أننا خضعنا لنفس عملية التحديث الغربية أو العلمنة هذه، وبدأ الإقبال على الحياة الدنيا يشغف شديد، والاندماج في العالم الصناعي من دون أي إطار أخلاقي أو إنساني، وازدادت ثورة التطلعات حدة، وبدأنا نتحلى بتلك المرونة التي تجعل قيمًا مثل الكرامة والجهد والمعنى والغاية والهدف أمورًا غير مستساغة⁵⁷؛ وما ذلك إلا لأن مثل هذه القيم المهمة لا تتولد إلا من وجود وازع الأخلاق؛ الذي يستمد أسسه الراسخة ودعائمه الدائمة من الإيمان بالغيب؛ تلك القوة الروحانية التي حُرِّمَ منها وفقدتها حاملو الفكر الحدائى العلماني المادي⁵⁸.

وهنا ننتهي إلى اكتشاف مدى شدة المنعطف الذي تمر به الأمة الإسلامية اليوم، كمفعول بها في كافة المجالات، والظلم الممارس عليها خارجيًا من قبل أعدائها، وداخليًا من قبل من تأمروا معهم من بني جلدتها، ثم مدى استغلال الشعوب الضعيفة التي تتطلع للتحرر من جبروت وهيمنة قوى الاستكبار العالمي على مستوى مختلف الأصعدة، وكل ذلك يحدث وراء ستار المقاصد وتحت غطاءها بهتانًا، نتيجة لغياب العقل المسلم والفلسفة الإسلامية عن المنابر الفكرية العالمية⁵⁹. لذلك كان ابن عاشور محقًا في حديثه عن الحفاظ الحقيقي للعقل في زماننا؛ إذ يقول: "ومعنى حفظ العقل: حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل، لأن دخول الخلل على العقل مؤد إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف؛ فدخول الخلل على عقل الفرد مفض إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم"⁶⁰.

ونظرا لهذا المآل تكفل الإسلام بوضع مقاييس تقاس بها المصالح وضوابط تعرف بها المقاصد؛ حتى لا تقع فوضى المداولات على كلمة المصلحة والمقصد، ولا يفهمها كل واحد بحسب ما يشتمله من أفكار أو مذاهب اجتماعية واقتصادية، وإن عدم توفر أسس قوية، ودعائم راسخة في ظل سيادة عقيدة التوحيد الصافية النقية، هو الذي أوقع العالم اليوم في هذا الاصطدام الهائل في جل الميادين، فالأمر طبيعي ما دام كل واحد يضع مقاييسه الخاصة لمعرفة الخير والشر والمصلحة والمضرة⁶¹.

ولعله لا حل لهذه المعضلة إلا بعودتنا إلى هويتنا الإسلامية الحقّة؛ ولا يكون ذلك إلا بتطوير منظومة إنسانية أخلاقية، يطورها عقل مسلم مسدد بالوحي والدين، متوازن لا يرضى أن يكون فريسة للقهر والجبر، ويوازن بين المادة وأسرار الروح والغيب في كيان واحد، حتى يكون الناتج إنسانًا خير أمة أخرجت للناس، قادرًا على أداء دور الخلافة المنوطة به في أرض الواقع، ووفق المنهج الرباني المنزل. "ولكن الشرط الأساسي والأول للتقدم نحو هذا الهدف هو ألا تكون الأمة الإسلامية مشغولة ومنغمسة في قضاياها الداخلية فقط، وألا تبني علاقتها مع الآخر على الخوف والتوجس"⁶².

ثانيا/ الإشكالات المنهجية والمعرفية

يتميز الفكر الحدائي في استعماله للمقاصد بالكثير من المعضلات المنهجية والمعرفية؛ كون من يخوض فيه من المفكرين الحدائيين ليسوا من أهل الاختصاص؛ لذلك اتخذوها كأداة استنباط بدلاً عن علم أصول الفقه، وما كان غرضهم إلا التحريف والتشويه وتعطيل الشريعة بالتخلص من قداسة النصوص؛ وسبب ذلك الانبهار بآليات الحضارة الغربية، التي تربوا في أحضانها من جهة، ومن جهة أخرى لما يرونه من نهضة غربية قد بلغت من التقدم والتطور عندهم ما يجعلها أهلاً للتقليد والمحاكاة، فتجاوزوا بذلك الأدلة الشرعية من نصوص الوحي بدعوى قصورها عن المصلحة المراد اجتلابها للناس في هذا العصر؛ إذ الواجب شرعاً وواقعاً وعقلاً عندهم تقديم المصلحة على النص وإن كان قطعياً باعتباره ليس إلا وسيلة لتحقيق المصلحة، واتبعوا عندئذ أهواءهم وما شذ من الأقوال دون معايير ولا ضوابط؛ فتارة تمسكوا بها ويعممونها على غير وجهها، وفي غير محلها، وتارة للطعن بها في الوحي والتراث، والسخرية منهما⁶³، ودعوا إلى التخلص من علم أصول الفقه؛ تارة بحجة تجديده، وتارة باسم الإبداع والاجتهاد، مبررين ذلك باجتهادات عمر بن الخطاب، وبما نُسب إلى أبو حنيفة؛ أنه قال: "هم رجال ونحن رجال اجتهدوا لزمانهم فلنجهت لزماننا"، وعلم الأصول عندهم ما هو إلا اجتهد؛ لذلك يجب تجاوزه⁶⁴، متناسين بذلك أن المقاصد ابتداءً هي مقاصد الكتاب والسنة بالتبع، وكل ما خرج عن هذين الأصلين فليس من المقاصد في شيء وإن أُدخل فيها تأويلاً⁶⁵. يقول أحمد الريسوني: "مقاصد الشريعة ليست بدعاً في القضايا العلمية التي لا يجوز القول فيها بغير هدى ولا علم، ولا يجوز تقريرها وإثباتها بغير حجة ولا برهان، وإنما العلم الدليل والاستدلال، وما لا يقوم على الدليل والاستدلال فإنما هو تجديف وتحريف سواء سُمي صاحبه فقيهاً أو أصولياً، أو مفسراً أو محدثاً، أو مفكراً أو فيلسوفاً... وإذا كان هذا في عموم القضايا العلمية، فكيف فيما يتعلق بالله وفيه تقويل وتقصيد لله؟"⁶⁶.

وقد كانت نتائج غياب التأصيل عند هؤلاء الحدائيين وخيمة؛ فقد بالغوا في استغلال المقاصد على حساب النصوص وتسببوا في ذلك بلا قيود ولا ضوابط، حتى بلغ بهم الأمر تحت ستار المقاصد إلى إلغاء علم أصول الفقه، وعلم الفقه كله بما خلفوا من موروث زاهر ومتنوع، ليكتفوا بالمصالح فقط، وبتفسيرهم الفضفاض، لإعطاء المشروعية الإسلامية لكل ما تريده تياراتهم التغريبية الحدائية وما بعد الحدائية، ومعنى ذلك أنهم هدموا أحكام الشرع باسم الشرع نفسه⁶⁷.

وبهذا أضاع أصحاب الفكر الحدائي المنهج السوي لمعرفة مقاصد الشريعة الإسلامية، ومن ثم فشلوا في استثمارها وحسن استغلالها، فأعاقوا مسار الفكر الإسلامي المعتدل، وشوهوا الصورة الأصلية لهذا الدين وجردوه من كل مقوماته.

المطلب الرابع: نماذج تطبيقية عن استغلال المقاصد عند الحدائيين

إن من أكبر مواطن الخذلان تنازل المرء عن ثوابت دينه خوفاً من الاتهام بالتخلف وعدم مواكبة التحضر، ويزداد الأمر سوءاً إذا تعلق الأمر بمن يدعي العلم ويسعى إلى تقديم الدين بشكل يرضي من يخالفه في الملة ولو كان ذلك على حساب الأصول والمحكمات؛ أمثل لذلك بالنماذج الآتية إثارة للذهن وتحفيزاً للوعي:

الفرع الأول: الحرية في تغيير زمان ومكان الصلاة

من خلال القراءة المقاصدية لأصحاب الفكر الحدائي فإنهم يرون أن الصلاة بأحكامها الزمانية والمكانية والعديدية ليست توقيفية؛ فالقرآن تعمّد إغفال التفصيل في أحكام الصلاة وكيفيةاتها، لأن العبرة في

ذلك بظرف المصلي وما يناسب بيئته التي يعيش فيها، وهذا ما ينسجم مع مقاصد الرسالة المحمدية، التي تركت للمؤمن حرية واسعة في القيام بشؤون التعبد عموما بما يتوافق مع أحوال معاشه وهيئة اجتماعه من ناحية، وبما يعبر عن انفعالاته ونداء ضميره من ناحية أخرى، أما ما يسمى عندهم بالمساومة الشهيرة بين الله ﷻ والرسول ﷺ بإيعاز من موسى عليه السلام فهي تنتمي إلى الذهنية الأسطورية، وليست جديرة بأية ثقة⁶⁸. أما عن صلاة الجمعة فقد اقترحوا تغيير وقتها في أمريكا إلى يوم الأحد بدل الجمعة؛ تحقيقا لمصلحة حضور أكبر عدد من المصلين، ولتعم الفائدة والنفع⁶⁹.

وهذا الشغب لم يتوقف عند الصلاة، وإنما تعداها إلى الزكاة والصيام⁷⁰، والإشكال في هذا المقام إشكال تمييز بين ما هو ثابت، وما هو متغير من أحكام الشريعة الإسلامية؛ فالشريعة ثابتة، وهذا أمر معلوم، أما ما يتغير فيها فهي الفتاوى في بعض الأحكام؛ لاختلاف الحثيات المتعلقة بقضية ما في زمن دون الآخر، وهو ما يسميه الأصوليون بتحقيق المناط، وهي مسائل اتفقوا على تعليق الحكم فيها على علة أو مصلحة أو عرف أو عادة، فيبحثون عن تلك العلة والوصف، ويحكمون بموجب ذلك البحث، فإذا جاءت المسألة بحيثية معينة، ثم جاءت أخرى بحيثية أخرى كانت المسألة الثانية مغايرة للأولى في الحكم، وأصبحت حادثة جديدة تتطلب حكما جديدا، ولا ينزل عليها الحكم السابق⁷¹. أما ما كان ثابتا لا يتعلق بعلة معقولة فهو من التعبدات غير معقولة المعنى، وهو ثابت لا يتغير مهما تغير الزمان والمكان، والمستقري لتفاصيل الشريعة يجدها فصلت الكيفيات التي يحصل بها التعبد، وشددت في أمرها، وحضت على الالتزام بها، ووصفتها بأنها حدود الله ومحارمه، وحذرت من التقلت منها أو الافتيات عليها، ووجهت اللوم الشديد على من تجاوزها وتعداها، وقد رتبت العقوبة الشديدة لمن يخالفها، إضافة إلى أن النصوص مع كل هذه التأكيدات لم تلمح إلى أنها جاءت بتلك التشريعات مراعاة لظروف العصر، بل أكدت في أكثرها إلى أنها ملزمة إلى يوم القيامة⁷².

وما يذهب إليه أصحاب الفكر الحداثي في هذه المسألة هو نقيض الغاية من علم المقاصد كليا، فهم بهذه الآراء ينفون صفة الإصلاح عن أحكام الشريعة الإسلامية التي جاءت لتعالج الواقع، وإنما جعلوها تتكيف معه وتسياره وتصاغ وفقا له.

الفرع الثاني: المساواة في الميراث بين الذكر والأنثى

الإسلام الحنيف جاء معلنا مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في أصل الخلقة الإنسانية؛ حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، إلا أن من حكمة الله سبحانه وتعالى أن جعل العلاقة بين الرجل والمرأة تكاملية، ومن ثم لا بد أن يكون هناك تمايز في عدد من الأحكام بما يحقق هذا التكامل ويراعي التباين الجبلي والشرعي والاجتماعي بينهما، غير أن من يجهلون حكمة الشارع في خلقه من أصحاب الفكر الحداثي استغلوا هذا التمايز ليعتبروا أن الإسلام قد ظلم المرأة ولم يساو بينها وبين الرجل، ومن ثم انبروا ليدعوا المطالبة بإنصاف المرأة وتحقيق مصلحتها بمساواتها بالرجل في كل الواجبات والحقوق ومن بينها الميراث؛ بحجة التماشي مع روح الشريعة والعصر، وتطور الفكر الذي يفرض ذلك؛ فالإسلام في بدايته أعطى من العدم النصف للمرأة، ولا بد اليوم مساهمة للتطور العلمي والعالمي من إعطائها السهم كاملا، وجعلها في مرتبة واحدة مع الرجل مساواة مطلقة⁷³، يقول شحرور: "أعطى الله للأنثى نصف حصّة الذكر حداً أدنى، وهذا الحد الأدنى في حال عدم

مشاركة المرأة في المسؤولية المالية للأسرة، وفي حال المشاركة تنخفض الهوة بين الذكر والأنثى حسب نسبة المشاركة وما تفرضه الظروف التاريخية⁷⁴.

وقد تناسى هؤلاء أن العدل في غير موضعه هو الظلم نفسه، فخالفوا بذلك إجماع الأمة في حكم بات معلوماً من الدين بالضرورة، وتجروا على تعطيل نصوص شرعية قطعية من أجل مساييرة مصالح دنيوية⁷⁵، كقوله تعالى: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» [النساء: 11].

وهذا يبرز بوضوح جهل القوم بأساسيات العلم الذي يخوضون فيه؛ فهم لا يفرقون بين المقصود لذاته والمقصود لغيره، ولا يفرقون بين المقصد والوسيلة؛ فالمقصود في هذا المقام هو العدل، والمساواة وسيلة إليه، والمعلوم عند أهل الاختصاص في علم المقاصد أن الوسيلة إذا عادت على الأصل بالإبطال فهي باطلة وغير معتبرة⁷⁶.

لقد سعى الفكر الحداثي إلى محو الفوارق بين الجنسين، واعتبارها جنساً واحداً في الحقوق والواجبات، وهو ما فرض على المرأة أعباءً ثقيلة تحول بينها وبين أداء مهامها الطبيعية التي ليس للرجل أن يقوم بها؛ وعلى رأس ذلك مقصد حفظ النسل مثلاً. هذا مع القفز على أولويات أهم وأعظم، لم تعط الوقت الكافي للتفكير فيها فضلاً عن تنفيذها وتجسيدها؛ كحقوق المرأة المتنوعة ودورها في المشاركة المنضبطة في مؤسسات المجتمع المختلفة، فهي في المرحلة الراهنة الحرجة لها قدرٌ معتبر من التأثير ودور في الإصلاح والبناء يجب إبرازه، وهو الأولى بالاهتمام والتخطيط حتى لا تضيق الجهود في الرد على الكثير من التساؤلات الحتمية التي علت أسهمها في سوق مجتمعاتنا العربية من حريات وعدالة وحقوق، فأفضل إجابة على هذه التساؤلات الملحة مشاريع تنموية تندمج فيها النساء ويمارسن من خلالها دورهن⁷⁷. وإلا فإن الوضع سوف يشيع تشتت الذهن وتبعثر الأولويات في جميع المجالات، مما يدفع بالبشرية اتجاه المجهول، واتجاه ما لا يعرف مآله، ويفسح المجال أمام الفوضى والتسيب، وقد ظهرت الحركات المثالية والحركات النسوية وحركات تقرير المصير والانفصال وحركات التحرر من القيم والأخلاق⁷⁸. وأصبحت حقوق المرأة ذات طابع مادي مجرد، وإن تعارض ذلك مع القيم الإنسانية والبنى الاجتماعية، من حياة كريمة أو بناء أسرة.

أخيراً فإن الأكيد أن الفكر الحداثي وما بني عليه من مادية ونظرية داروينية عن الإنسان، هذه النظرية التي بنيت على خطأ فائتت أخطاء، وهي تنتظر الآن أنشتين آخر ليطيح بها، كما أطاح الأول بنظرية الطبيعة عند نيوتن؛ لأن الإنسان وفق هذه النظرية الداروينية كائن بسيط هدفه الوحيد الكفاح من أجل البقاء؛ ليشبع حاجاته وأهدافه من أجل عالم وظيفي، نظرية هُدمَ وهما دليل إخفاق الحضارة المزعومة التي بنيت عليها، وإلا كيف يمكن تفسير لماذا يصبح الإنسان نفسياً أقل شعوراً بالاكتماء كلما توافرت له مُتَع الحياة الدنيا أكثر من ذي قبل؟ ولماذا تزداد حالات الانتحار والأمراض العقلية مع ارتفاع مستويات المعيشة والتعليم؟ ولماذا لا يعني التقدم المزعوم رقيّاً في الإنسانية أيضاً⁷⁹؟

ومن ثم وبعد أن اتضح للعيان اليوم الفشل الذريع للتمدن الغربي المسيطر على العالم، فإن واجب الوقت هو إعادة البناء المعرفي والمنهجي للعقل المعاصر، بإرجاعه إلى الفطرة السوية والعقيدة الصافية والمنهج المستقيم في الاستحقاق والتعامل والتعايش والتحضر، والواجب مع هذا البناء هدم الخلل وإزالة التشوهات وجبر الكسور التي أصيب بها عقل العصر الحالي؛ بسبب الاستعمار والتكالب على الأمة وسياسات الهيمنة والتسلط والغلبة والاحتكار والتفوق المادي⁸⁰. "فالحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة

الدينية،... فكأنما قدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية"⁸¹.

خاتمة:

أولاً/ النتائج

- 1- بالرغم من الاحتفاء الكبير بالمقاصد عند الحداثيين إلا أنهم لم يبينوا المفهوم الدقيق لها عندهم، ولا وضحو منهجية تعاملهم معها أو بها، سوى أنهم ركزوا فيها على ما يناسب نظرهم المادية الدنيوية.
- 2- تأثر الحداثيين العرب وانبهارهم بالحضارة الغربية والاطلاع على ما وصلت إليه من تقدّم وازدهار، جعلهم يظنون أنه لا سبيل إلى اللحاق بركب التقدّم والتحضّر، إلا بمتابعة الفلسفة والحدّثة الغربية وإعمالهم العقل، فكان تعاطيهم للتراث وموقفهم من نصوص الوحي موقف عدائي هدفه النقض والهدم، ثم البناء من جديد.
- 3- من أسباب تطرف الفكر الحداثي في استغلاله لمقاصد الشريعة الإسلامية: تجاهل الجانب الغيبي والفطري تقليدياً للغربيين، والإشكالات المنهجية والمعرفية، وقد تجلّى ذلك بوضوح في تطبيقاتهم المشوهة؛ مثل مطالبتهم بتغيير زمان ومكان الصلاة، ومطالبتهم بالتساوي بين الذكر والأنثى في الميراث.

ثانياً/ التوصيات

- 1- أمام التطور السريع لعالم الحدّثة وما بعدها فإنني أوصي بضرورة توجيه أنظار باحثينا وجامعاتنا ومعاهدنا العليا لتعهد الخطط الدراسية، وإجراء المزيد من البحوث والدراسات المتعمقة في مجال الفكر الحداثي.
- 2- أوصي بضرورة توجيه جهود المشتغلين بالإعلام الإسلامي، والخطاب الشرعي إلى المشاركة بفاعلية في التعامل مع هذا الفكر الجديد، ونشر ثقافة التعامل معه ودحض شبهاته.

قائمة المصادر والمراجع:

المؤلفات:

1. أحمد الرزاق، التسبب في إعمال المقاصد، ط1، دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2022م.
2. أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، د.ط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ديسمبر 1999م.
3. أحمد الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، ط1، دار الكلمة، 1434هـ-2013م.
4. إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث التقنيّات والاستمدادات، ط1، دار الحضارة، الرياض، 1435هـ-2014م.
5. إبراهيم محمد صديق، مقاصد الشريعة بين الفكر الأصولي، والفكر الحداثي، موقع الألوكة، 1436هـ-2015م.
6. آيت الغازي بوبكر، منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة آي القرآن من خلال كتابه "لبنات" و"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، دورية نماء، 15-8-2023م.
7. ابن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مركز دراسات مقاصد الشريعة، مطابع المدني، القاهرة، 1427هـ.
8. ابن خلدون، المقدمة، موقع الوراق، د. ط، د. ت.
9. الرازي، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، ط5، المكتبة العصرية، بيروت، 1420هـ-1999م.
10. الشاطبي، الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، 1417هـ-1997م.
11. صلاح الجابري، الاستشراق قراءة نقدية، ط1، دار الأوائل، سوريا، 2009م.

12. الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ - 2004م.
13. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2008م.
14. عبد المجيد الشرفي، معالم الحداثة (لبنات)، دار الجنوب، تونس، 1994م.
15. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، د.ت.
16. عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير: سوزان حرفي، ط8، دار الفكر، دمشق، 1443هـ - 2021م.
17. عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط4، دار الفكر، دمشق-سوريا، 1441هـ - 2020م.
18. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط5، دار الغرب الإسلامي، 1993م.
19. علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، مؤسسة باقاريا، ط1، العلم الحديث، بيروت، 1414هـ - 1994م.
20. ابن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، د.ط، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
21. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، د.ط، د.ت.
22. الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، د.ط، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
23. فهد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ط1، تكوين، السعودية، 1439هـ - 2018م.
24. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، د.ط، دار الفكر، بيروت، 2006م.
25. محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د.ت.
26. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، د.ت.
27. محمد بن إبراهيم السعيد وعلي بن محمد العمران، مقاصد الشريعة: ورقة نقدية للأغلاط المعرفية عند التيار الحداثي من كتاب جلاء الحداثة، ط1، دار سلف، الرياض، 1439هـ - 2018م.
28. محمد شحرور، الكتاب والقرآن، د.ط، دار الأهالي، سوريا، دمشق، د.ت.
29. محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، ط1، دار الكلمة، مصر، 2021م.
30. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ - 2004م.
31. محمد عميم البركتي، التعريفات الفقهية، ط1، دار الكتب العلمية، 1424هـ - 2003م.
32. محمد نجات الله صديقي، مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ط1، دار القلم، دمشق، 1437هـ - 2016م.
33. مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحققين، د.ط، دار الهداية، د.ت.
34. مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط1، دار الأمان، الرباط، 1433هـ - 2012م.
35. مسفر بن علي القحطاني، التسخير الكوني للإنسان، ط1، دار المشرق، القاهرة، 2018م.
36. مسفر بن علي القحطاني، الوعي المقاصدي: قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، 2013م.
37. ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، د.ت.
38. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1994م.
39. نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ط1، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، رجب 1419هـ.
40. نور الدين الخادمي، خطابنا الإسلامي المعاصر: تأصيل وتفعيل، ط1، دار السلام، مصر، 1432هـ - 2011م.

41. نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1421هـ-2001م.
42. يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة الإسلامية بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ط1، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2006م.
43. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، الدوحة، 1418هـ-1998م.
44. يوسف عطية، إشكالية المنهج في الدرس المقاصدي المعاصر، ط1، الدار المغربية، المغرب، 1443هـ-2022م.

الأطروحات:

45. محمد أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة (دكتوراه)، إشراف: ناصر بن عبد الكريم العقل، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1414هـ.

المقالات:

46. أحمد عبد الحميد سيد أحمد، الحداثة في منظور الإسلام "عرض ونقد"، مجلة كلية أصول الدين والدعوة، أسيوط، العدد38، ج2، 2020م.
47. سعيد بن أحمد صالح فرج، أثر التطرف الفكري في هدم المقاصد الشرعية، مجلد4، العدد34، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، الإسكندرية، الصفحات من 14-64.
48. عبد الستار محمد ولي، الخطاب المقاصدي في الفكر الحداثي المعاصر، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، المجلد35، العدد01، قسنطينة، الجزائر، 2021م، الصفحات من 203-263.

المداخلات:

49. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ت: ط4، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1420هـ.

مواقع الإنترنت:

50. أهم 5 مفكرين عرب في القرن العشرين... هل كاتبك المفضل بينهم؟ 23 أكتوبر 2017م، أخذ بتاريخ: 02-26-2024م، من موقع:

<https://maktaba-amma.com/?p=14709>

51. محمود بن أحمد الدوسري، أساليب "الحداثيين" في الطعن في "السنة النبوية"، 3-7-2022م، أخذ بتاريخ: 15-08-2024م، من موقع:

<https://www.alukah.net/culture/0/155931/>

52. منة الله علي، حفريات الحداثة في الحقل المقاصدي، 5 مايو 2020م، أخذ بتاريخ: 19-02-2024م، من موقع: <https://alrashad.org/>

53. هل تعرف من هو المفكر "محمد أركون"؟، 26 ديسمبر، 2016م، أخذ بتاريخ: 25-02-2024م، من موقع: <https://maktaba-amma.com/?p=5719>

الهوامش:

- ¹- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج1، ص396، مادة (ق ص د).
²- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص353، مادة (ق ص د). مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج9، ص39-42، مادة (ق ص د).
³- ينظر: الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج2، ص504، مادة (ق ص د). الرازي، مختار الصحاح، ص254 مادة (ق ص د).
⁴- مرتضى، الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج9، ص37، مادة (ق ص د).
⁵- ينظر: نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص15.
⁶- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2، ص121.

- 7- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص7.
- 8- ينظر: عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص15.
- 9- المرجع نفسه، ص18.
- 10- أحمد الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص10.
- 11- ينظر: بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص14-21.
- 12- ينظر: فهد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص178-179.
- 13- عبد المجيد الشرفي، معالم الحداثة (لبنات)، دار الجنوب، تونس، 1994م، ص162.
- 14- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص65، مادة (ف ك ر). ابن فارس، مقاييس اللغة، ج4، ص446، مادة (ف ك ر).
- 15- محمد عميم البركتي، التعريفات الفقهية، ص167.
- 16- ينظر: سعيد بن أحمد صالح فرج، أثر التطرف الفكري في هدم المقاصد الشرعية، ص24.
- 17- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص131-133، مادة (ح د ث).
- 18- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، ص190.
- 19- الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، ص867.
- 20- ينظر: فهد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص100.
- 21- محمد أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، ج1، ص142.
- 22- ينظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، ص192.
- 23- ينظر: المرجع نفسه، ص193.
- 24- ينظر: عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص209-216.
- 25- ينظر: أحمد عبد الحميد سيد أحمد، الحداثة في منظور الإسلام "عرض ونقد"، ص1464.
- 26- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص223.
- 27- الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، ص869.
- 28- ينظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، ص871.
- 29- ينظر: أهم 5 مفكرين عرب في القرن العشرين .. هل كاتبك المفضل بينهم؟ 23 أكتوبر، 2017م، أخذ بتاريخ: 2024-02-26م، من موقع: <https://maktaba-amma.com/?p=14709>.
- 30- ينظر: هل تعرف من هو المفكر "محمد أركون"؟، 26 ديسمبر، 2016م، أخذ بتاريخ: 2023-02-25م، من موقع: <https://maktaba-amma.com/?p=5719>. فهد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص104.
- 31- آيت الغازي بوبكر، منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة آي القرآن من خلال كتابه "لبنات" و"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، ص159.
- 32- ينظر: إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث التقنيّات والاستمدادات، ص110-112. فهد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص110-112.
- 33- ينظر: هل تعرف من هو المفكر "محمد أركون"؟، 26 ديسمبر، 2016م، أخذ بتاريخ: 2023-02-25م، من موقع: <https://maktaba-amma.com/?p=5719>. فهد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص106.
- 34- ينظر: فهد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص112-114.
- 35- ينظر: محمد أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، ص817.

- 36- ينظر: فهد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر ص128.
- 37- ينظر: أحمد الرزاق، التسبب في إعمال المقاصد، ص142.
- 38- ينظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص109.
- 39- ينظر: مسفر بن علي القحطاني، الوعي المقاصدي: قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، ص201.
- 40- ينظر: أحمد الرزاق، التسبب في إعمال المقاصد، ص90.
- 41- ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ص4/1.
- 42- ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ص54.
- 43- ينظر: آيت الغازي بوبكر، منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة أي القرآن من خلال كتابه "لبنات" و"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، ص156.
- 44- ينظر: محمود بن أحمد الدوسري، أساليب "الحداثيين" في الطعن في "السنة النبوية"، 3-7-2022م، أخذ بتاريخ: 15-08-2024م، من موقع: <https://www.alukah.net/culture/0/155931>
- 45- عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص102.
- 46- ينظر: آيت الغازي بوبكر، منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة أي القرآن من خلال كتابه "لبنات" و"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، ص156.
- 47- ينظر: مسفر بن علي القحطاني، التسخير الكوني للإنسان، ص86.
- 48- ينظر: صلاح الجابري، الاستشراق قراءة نقدية، ص231. مسفر بن علي القحطاني، الوعي المقاصدي: قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، ص195.
- 49- ابن خلدون، المقدمة، ص73.
- 50- ينظر: مسفر بن علي القحطاني، التسخير الكوني للإنسان، ص97.
- 51- ينظر: عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحادثة وما بعد الحادثة، ص220.
- 52- ينظر: علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص40.
- 53- ينظر: يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص191.
- 54- ينظر: عبد الستار محمد ولي، الخطاب المقاصدي في الفكر الحداثي المعاصر، ص245.
- 55- ينظر: منة الله علي، حفريات الحادثة في الحقل المقاصدي، 5 مايو 2020م، أخذ بتاريخ: 19-02-2024م، من موقع: <https://alrashad.org>
- 56- ينظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحادثة والعولمة، ص191.
- 57- ينظر: المرجع نفسه، ص198.
- 58- ينظر: محمد نجات الله صديقي، مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ص75.
- 59- ينظر: يوسف عطية، إشكالية المنهج في الدرس المقاصدي المعاصر، ص138.
- 60- الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الحبيب بن الخوجة، ج3، ص238.
- 61- ينظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص193. محمد نجات الله صديقي، مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ص75.
- 62- محمد نجات الله صديقي، مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ص354.
- 63- ينظر: أحمد الرزاق، التسبب في إعمال المقاصد، ص109.
- 64- ينظر: المرجع نفسه، ص78.
- 65- ينظر: يوسف عطية، إشكالية المنهج في الدرس المقاصدي المعاصر، ص73.
- 66- أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، ص59-60.

- ⁶⁷ - ينظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة الإسلامية بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ص86.
- ⁶⁸ - ينظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص61.
- ⁶⁹ - ينظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج2، ص118.
- ⁷⁰ - ينظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص62-63. عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص165 وما بعدها.
- ⁷¹ - ينظر: إبراهيم محمد صديق، مقاصد الشريعة بين الفكر الأصولي، والفكر الحداثي، ص14.
- ⁷² - ينظر: محمد بن إبراهيم السعيد وعلي بن محمد العمران، مقاصد الشريعة: ورقة نقدية للأغلاط المعرفية عند التيار الحداثي، ص132.
- ⁷³ - ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص135. محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص224. محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، ص168.
- ⁷⁴ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص602-603.
- ⁷⁵ - ينظر: يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص215.
- ⁷⁶ - ينظر، الشاطبي، الموافقات، ج1، ص288.
- ⁷⁷ - ينظر: مسفر بن علي القحطاني، الوعي المقاصدي: قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، ص229-230.
- ⁷⁸ - ينظر: محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، ص166.
- ⁷⁹ - ينظر: علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص65-66.
- ⁸⁰ - ينظر: نور الدين الخادمي، خطابنا الإسلامي المعاصر: تأصيل وتفعيل، ص112.
- ⁸¹ - مالك بن نبي، شروط النهضة، ص75.

**سياسة التجويع الممنهج ضد المدنيين في النزاعات المسلحة من منظور
الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني
- فلسطين نموذجا منذ طوفان الأقصى-**

**The systematic starvation policy against civilians in armed
conflicts from the perspective of Islamic Sharia and international
humanitarian law: Palestine as a case study since the
Al-Aqsa Flood**

أ.د/ حبيبة رحايب

Habiba Rehaibi

كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
مخبر الدراسات الشرعية والقانونية

habiba.rehaibi@univ-emir.dz

تاريخ القبول: 2025/05/06

طالب دكتوراه بلقاسم سويح¹

Souaih Belgacem

souaih.belgacem@univ-emir.dz

تاريخ الإرسال: 2025/01/02

الملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية موقف الشريعة الإسلامية من الأساليب الحربية التي تنتهك ضوابط الإنسانية كأسلوب التجويع من خلال الممارسات التي تمت في الحروب والغزوات الإسلامية وما تم فيها من تطبيقات للتوصيات النبوية فيما تعلق بالفئات غير المحاربة والضعيفة. وكذا تم تناول موقف القانون الدولي الإنساني من خلال المعاهدات والمواثيق الدولية التي تضبط ذلك. ومن خلال ما سبق تم التعرض للوضع الإنساني في المناطق المحاصرة بفلسطين والمعاناة التي يمر بها الشعب الفلسطيني بسبب التجاوزات وجرائم الحرب التي يقوم بها الاحتلال الإسرائيلي. **الكلمات المفتاحية:** النزاعات المسلحة؛ سياسة التجويع؛ فلسطين؛ جرائم الحرب.

Abstract

This research paper discusses the position of Islamic law on methods of warfare that violate human controls, such as the method of starvation, through the practices that took place in Islamic wars and invasions, and the applications of the Prophet's recommendations regarding non-combatant and vulnerable groups. The position of international humanitarian law was also addressed through international treaties and conventions. Which controls this, and through the above, the humanitarian situation in the besieged areas of Palestine was exposed and the Suffering that the Palestinian people are going through because of the violations and war crimes committed by the Israel occupation.

Key words: armed conflicts; Starvation policy; Palestine; war crimes.

¹ - المرسل المؤلف.

مقدمة:

وفقا لوصف القانون الدولي الإنساني تعتبر النزاعات المسلحة فرط استخدام للقوة المسلحة بين طرفي نزاع، واعتبر البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 أن حروب التحرير الوطني التي يحارب فيها شعب ما ضد الهيمنة الاستعمارية أو الاحتلال الأجنبي أو الأنظمة العنصرية هي نزاعات مسلحة دولية، وعلى هذا الأساس يمكن تطبيق قانون النزاعات المسلحة الدولية على هذا النوع من النزاعات، من هذا المفهوم يمكن الانطلاق في سرد المعطيات التاريخية باختصار التي تثبت الانتهاكات الصارخة التي يقوم بها الاحتلال الإسرائيلي، ضد الوجود الفلسطيني وعمليات الفصائل الجهادية في فلسطين التي تهدف لتحرير الأرض الفلسطينية.

في عام 1917 دخلت فلسطين تحت الانتداب البريطاني حتى عام 1948، ثم انسحبت بريطانيا مفسحة المجال لليهود لإقامة دولتهم، مما أدى لحرب النكبة في ذات السنة التي فشلت فيها الجيوش العربية في صد عدوان الاحتلال الإسرائيلي.

بداية من هذا العام 1948 كانت هناك محاولات من طرف الشعب الفلسطيني متمثلا في فصائله المجاهدة، محاولة مقاومة الاحتلال الإسرائيلي إلى غاية سنة 1993 التي عقدت فيها اتفاقية أوسلو للسلام، إلا أن عدة فصائل فلسطينية وأبرزها حماس قد أعلنت رفضها لأي اتفاقيات سلام تلغي حق المطالبة بفلسطين التاريخية.

وعلى هذا النهج استمرت حركة حماس وبعض الفصائل الأخرى في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي إلى غاية السابع من أكتوبر/تشرين الأول 2023، شنت فصائل المقاومة الفلسطينية وعلى رأسها حركة حماس عبر ذراعها العسكري عملية عسكرية، أعلن فيها القائد العام للكثائب بدء العملية ردًا على الانتهاكات في باحات المسجد الأقصى والاعتداء على المواطنين الفلسطينيين في القدس والضفة والداخل المحتل، سميت فيما بعد طوفان الأقصى، ترتب عن العملية خسائر عسكرية للاحتلال الإسرائيلي كان قد جلب بها فيما بعد الشرعية لقتل المدنيين وحصارهم وضرب المستشفيات والأعيان والموارد المدنية التي لا غنى عنها لبقاء السكان المدنيين، بل وحرهم من قوافل الغوث الإنساني دون مراعاة للقوانين الدولية أو الشرائع السماوية، مما ترتب عنه تجويع وحصار للشعب الفلسطيني ليوصف بأنه أحد أوحش الانتهاكات والجرائم في حق الشعوب التي مرت على التاريخ البشري.

بناءً عليه نطرح الإشكالية التالية: ما موقف الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني من أساليب التجويع الممنهج ضد غير المقاتلين (المدنيين) أثناء الحروب (النزاعات المسلحة)؟

المحور الأول الإطار النظري والمفاهيمي

أولاً: مفهوم التجويع الممنهج

تضمنت المادة 07 من نص نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية مصطلح التجويع وأشارت بأنه ممارسة يتم من خلالها فرض أحوال معيشية معينة على السكان المدنيين من الطرف المحاصر، من ضمنها الحرمان من المواد الأساسية كالطعام والدواء، القصد منه إهلاك جزء من السكان المدنيين¹.

وأشار إليه نص النظام نفسه في المادة 08 وذكر بأنه قيام الدولة المحتلة بتجويع المدنيين عمدا بحرمانهم من المواد التي لا غنى عنها لبقائهم على قيد الحياة وتعتمد عرقلة ومهاجمة المساعدات الإغاثية على النحو المنصوص عليه².

===== سياسة التجويع الممنهج ضد المدنيين في النزاعات المسلحة من منظور الشريعة الإسلامية...

كما يرتبط مفهوم التجويع الممنهج بتلك الممارسات التي يتم من خلالها إزالة أو تعطيل الضروريات من المواد التي لا يمكن للسكان المدنيين مواصلة العيش بدونها كالمواد الغذائية ومنشآت وإمدادات مياه الشرب وأعمال الري، والسيطرة أو القضاء على المناطق الزراعية والمراعي، أو تلوين المناطق الحيوية بالألغام ومخلفات الحرب³.

وعليه فالتجويع الممنهج، يعتبر أسلوباً من أساليب الحرب المحظورة، التي تهدف لفرض أحوال معيشية تحرم السكان المدنيين والذين ليس لهم علاقة بالحرب من ضروريات الحياة، ومن الموارد والمواد التي لا غنى عنها لبقائهم، مع تعمد عرقلة الإمدادات الغوثية والمساعدات المقدمة لهم.

ثانياً: مفهوم النزاعات المسلحة

استبدل مفهوم النزاع المسلح بمفهوم الحرب التقليدية في المعاهدات الدولية، التي بدأت باتفاقيات جنيف والبروتوكولات الإضافية منذ عام 1949، وميز القانون الدولي الإنساني بين نوعين من النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية.

1- مفهوم النزاعات المسلحة الدولية: هو النزاع الذي يقوم على القوة المفرطة باستعمال السلاح وأساليب العنف، يتم بين دولتين أو أكثر، يكون بدون إعلان مسبق، أو قد يسبقه إعلان مضمونه تهديد الدولة المستهدفة أو التحذير أو الضغط، يتبعها ذرائع وشعارات غير حقيقية وغير مشروعة⁴. عرف أيضاً بأنه حالة النزاع التي تكون بين دولتين أو أكثر، يتم فيها استعمال القوة المسلحة بغض النظر عن سبب النزاع أو شدته⁵.

وقد أشارت إليه المادة 02 مشترك من اتفاقيات جنيف، جاء فيها بأنه على الأطراف السامية المتعاقدة التي تدخل في الحرب المعلنة أو أي اشتباك يتم فيه استعمال القوة والسلاح الالتزام ببند هذه الاتفاقية، وإن لم يعترف أحد الأطراف بحالة الحرب⁶.

أي أنّ النزاعات المسلحة الدولية هي نزاعات بين دولتين أو أكثر، يتم اللجوء فيها إلى القوة المفرطة وتطبق عليه أو تفعل فيه اتفاقيات جنيف حسبما ورد في نص المادة 02 مشترك من اتفاقيات جنيف هذا حتى لو لم يعترف أحد الأطراف بحالة الحرب.

كما أضاف نص المادة 01 من البروتوكول الإضافي الأول الذي يكمل اتفاقيات جنيف لحماية ضحايا الحرب الموقعة بتاريخ 12 آب/ أغسطس 1949 أن هذا الملحق "البروتوكول" ينطبق على الأوضاع التي نصت عليها المادة 02 في الفقرة السابقة، ممارسة حق الشعوب في تقرير المصير من خلال أساليب النزاع المسلح التي تلجأ إليها الشعوب المستعمرة للدفاع ضد الأنظمة العنصرية المتسلطة، وقد كرسه أيضاً ميثاق الأمم المتحدة والإعلان فيما يتعلق بمبادئ القانون الدولي الخاصة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول⁷.

2- مفهوم النزاعات المسلحة غير الدولية: هو كل نزاع مسلح داخلي يحدث في إقليم الدولة الواحدة بين القوات النظامية والقوات المنشقة أو المتمردين، أو بين الفصائل المتحاربة فيما بينها، وتسري في شأنه أحكام المادة الثالثة المشتركة لاتفاقيات جنيف 1949، والبروتوكول الثاني 1977⁸.

كما يسمى أيضاً بالحرب الأهلية، أو النزاع المسلح الداخلي، الذي يدور بين القوات المسلحة الشرعية للدولة وبين جماعات أو أحزاب أو قبائل باستخدام السلاح دون مراعاة الخسائر التي يخلفها الصراع بين أبناء الدولة الواحدة، من أجل تحقيق النصر أو السيطرة⁹.

وعرف أيضا بأنه نزاع يتم فيه استعمال القوة والسلاح يكون بين قوات مسلحة وقوات مسلحة منشقة أو جماعات نظامية مسلحة أخرى، بمعنى أنه لا يشترط في النزاع المسلح أن يدور بين دولتين أو أكثر، أي لا يكون جميع أطراف النزاع من الدول. ويتم على إقليم دولة معينة، تحت قيادة مسؤولة تقوم بشن عمليات عسكرية منظمة مدروسة ومتواصلة¹⁰.

بينما النزاع المسلح غير الدولي أو الداخلي هو النزاع الذي يكون ضمن إقليم دولة واحدة، ويكون بين القوات المسلحة وقوات أخرى مسلحة قد تكون منشقة عنها، أو جماعات ومليشيات نظامية وينبغي في هذه الحالة التفريق بين النزاع المسلح ومكافحة الشغب وحالة الفوضى أو المظاهرات ويتم التفريق بينهما بحجم الأضرار.

ثالثاً: مفهوم طوفان الأقصى

هي عملية مدروسة قام بها مقاتلون من كتائب الشهيد عز الدين القسام وفصائل فلسطينية أخرى مع مطلع فجر السابع من تشرين الأول أكتوبر 2023 ضد الاحتلال الإسرائيلي حيث عبر المقاتلون السياج الفاصل بسيارات رباعية الدفع ودراجات نارية ومشيا على الأقدام، وتم فيها إطلاق 5.200 صاروخ، أسفرت العملية عن مقتل أكثر من 1200 صهيوني، منهم أكثر من 300 جندي وإصابة الآلاف، وأسر أكثر من 240 من الصهاينة ومن جنسيات أخرى.

عرف أيضا بأنه عملية هجوم قامت بها المقاومة الفلسطينية في قطاع غزة فجر يوم السبت 07 أكتوبر/تشرين الأول 2023 ضد الاحتلال الإسرائيلي، تمثلت في تسلل المقاومين الفلسطينيين إلى عدة مستوطنات في القطاع وشملت عدة صور للهجوم؛ بري وبحري وجوي¹¹.

وبالتالي فإن عملية طوفان الأقصى هي عملية مسلحة، تمت من طرف كتائب القسام وعدة فصائل مسلحة تمثل الأذرع العسكرية، كالجبهة الشعبية لتحرير فلسطين التي تعتبر فرقة تتبنى الفكر الجهادي المقاوم، الذي يزود عن الأراضي المحتلة من طرف الاحتلال الإسرائيلي، تم في هذه العملية استعمال القوة المسلحة التي أسفرت عن ضحايا من الاحتلال الإسرائيلي.

المحور الثاني: موقف الشريعة الإسلامية من سياسة التجويع الممنهج ضد المدنيين في النزاعات المسلحة

مرّ الإسلام بعدة مراحل بداية بالمرحلة الدعوية منها إلى غاية المراحل التي تحتم فيها القتال من أجل استمرار هذه الدعوة وإيصالها، وبعد تشريع الجهاد حماية لبيضة الدين، ولتكون شريعة الإسلام هي العليا، ضبط الجهاد بضوابط وألزم القائمون به بالالتزام عدد من المبادئ التي تعكس سماحة تشريع الجهاد في الإسلام وعدالة أحكامه وهو ما سيتعرض له هذا المحور.

أولاً: المستند الشرعي لمبادئ الحرب في الإسلام

يعرف الفقهاء المدنيين بأنهم كل فئة لا تقاتل أو تستعمل السلاح أثناء النزاعات المسلحة، وأطلقوا على مصطلح المدنيين عدة ألفاظ، من بينها: من لم يكن من أهل الممانعة أو المقاتلة، أو من لم يكن من أهل القتال، وذهب أهل العلم إلى أن كل من لا يقاتل أثناء النزاع لا يحل قتله من الكفار، ومن بينهم النساء والصبيان والرسول والأعمى والراهب والمقعّد والمريض¹².

وقد ميزت الشريعة الإسلامية بين المقاتلين الذين يشاركون في الحرب وغير المقاتلين الذين لا يشاركون فيها، وتتمثل هذه التفرقة في إضفاء المبادئ التي تكفل حماية غير المقاتلين ولا المشاركين في الحرب وأساس هذا التمييز يستند إلى قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ

لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (البقرة: 190)، فمعنى قوله: "وَلَا تَعْتَدُوا": لا تقتلوا وليدا ولا امرأة، ولا من أعطاكم الجزية من أهل الكتابين والمجوس، "إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ": الذين يجاوزون حدوده، فيستحلون ما حرمه الله عليهم من قتل هؤلاء الذين حرم قتلهم من نساء المشركين وذريتهم¹³.

وقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: 08)

وقوله تعالى: ﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: 32)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: 151).

وفيما روي أيضا عن رسول الله ﷺ أنه حث المسلمين على عدم قتل المدنيين من الأطفال والنساء وكبار السن، إذا بعث سرية يقول لهم: "اغزوا بسم الله وفي سبيل الله فقاتلوا من كفر بالله لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً ولا امرأة ولا شيخاً"¹⁴.

تؤكد مبادئ الحرب في الإسلام على ضرورة السلام والدفاع عن الحق والعدل، ويعتبر الإسلام السلم من القيم الأساسية وأنه الأصل في العلاقات بين الأمم، بينما تعد الحرب استثناء ضروريا وجزءا للدفاع عن الحق وحماية الأبرياء، وتتم وفق قواعد محددة في الفقه الإسلامي، وبناء عليه، فالمبادئ المتعلقة بأخلاق الحرب لدى المسلمين التي يحث عليها الشرع تكون عبر نصوصه المتكاثرة والمتظافرة والصحيحة ومبادئ الحرب في الإسلام تتمثل في: عدم البدء بالقتال قبل الدعوة للإسلام، فلا يجوز للمسلمين بدء القتال قبل الدعوة للإسلام وعدم الغدر والخيانة، حيث حرم الإسلام نقض الميثاق أو العهد وكراهة قتل القريب من الأعداء.

وقد ذهب الجمهور إلى منع ابتداء الأصل بالقتل، والشافعية إلى كراهة ابتداء الابن بالقتل، ككراهة ابتداء الابن لأبيه إذا كان القريب ابنا، وحتى إن كان القريب غير الوالد حفاظا على مبدأ صلة الرحم والإحسان إلى الأقربين في الإسلام، وكذلك يحرم نهب مال المدنيين غير المقاتلين والتسلط على أملاكهم، بالإضافة إلى مبدأ التفريق في الأسرى بحيث لا يفرق في الأسر بين والد وولده ولا بين أخ وأخيه¹⁵.

وبعض التفصيل لإبراز هذه المبادئ المتعلقة بأخلاق الحرب لدى المسلمين التي يحث عليها الشرع عبر نصوصه المتواترة والصحيحة كالتالي:

1- عدم البدء بالقتال: يجب في الإسلام أن يكون الهدف من الحرب بلوغ الدعوة الإسلامية ولا يجوز للمسلمين القتال في حال لم تبلغ الدعوة، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا ثم قال: "وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال فأيتنهم ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم"¹⁶. ولأنه بالدعوة إلى الإسلام قبل القتال يعلمون ما الذي يقاتلون عليه.

2- عدم الغدر والخيانة: حيث أمر الله سبحانه بالوفاء بالعهد، لقوله عز وجل: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (النحل: 81). ولنهى النبي عليه الصلاة والسلام عن الغدر في الحرب بقوله: "اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا"¹⁷، وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الكل غادر لواء يوم القيامة"¹⁸.

3- كراهة قتل القريب من الأعداء: في الوالد لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (لقمان: 15)، فالله سبحانه قد أمر بمصاحبة الوالدين بالمعروف، وابتدأؤهم بالقتل ليس من المصاحبة بالمعروف.

فعلى المسلم في القتال أن يتقي في الحرب قتل أبيه امتثالاً لما تنص عليه مبادئ الإسلام بحسن مصاحبة الوالدين والإحسان إلى الأقربين وحفظاً لصلة الرحم ذات المكانة القيمة في الدين الإسلامي، وقد روي أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: إني لقيت أبي فتركته وأحببت أن يليه غيري، فسكت عنه¹⁹. فسكوته عن الصحابي ليتولاه غيره دليل على جواز ذلك، وأن خلافه مكروه.

كما يمنع قتل الوالد لابنه في الحرب، ودليل ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام منع أبا بكر من قتل ابنه عبد الرحمن يوم أحد²⁰، وهذا لما قد تؤثر عاطفة الأبوة على الأب إذا قتل ابنه فيصيبه الحزن والهم بما هو أعظم لو باشر غيره قتله.

4- تحريم النهبة والسطو على أموال المدنيين: لما روي أن النبي نهى عن النهبة والمثلة لقوله: من انتهب نهبه فليس منا، وأمر بالقدر التي طبخت، من النهبة فأكفئت، حيث ذكر أبو داود عن رجل من الأنصار قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فأصاب الناس حاجة شديدة وجهد، وأصابوا غنماً فانتهبوها، فإن قدورنا لتغلي إذ جاء رسول الله ﷺ يمشي على قوسه فأكفأ قدورنا بقوسه، ثم جعل يرمي اللحم بالتراب، ثم قال: "إن النهبة ليست بأحل من الميتة، أو إن الميتة ليست بأحل من النهبة"²¹.

5- لا يفرق في الأسر بين والد وولده ولا بين أخ وأخيه: لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "من فرق بين الوالدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة"²².

ولقد نبه الفقهاء إلى أنه حتى لو رضيت الأم بالتفريق بينها وبين ولدها فإن ذلك لا يجوز لأمرين: أن ذلك وإن بدا للمرأة أنه ليس فيه إضرار بها فإن هذا الإضرار في الغالب متحقق في جانب الولد. فالرعاية للولد في الدفء العاطفي الذي يحققه وجوده بجوار أمه لا يجوز التفريق لأن المرأة قد ترضى بأمر فيه ضرر لها، ثم يتغير قلبها بعد ذلك، فتندم على ما اتخذت من قرار. وذهب بعض الفقهاء أيضاً إلى تحريم التفريق بين الأخ وأخيه، أو بين الأخ وأخته في الأسر ويرون بأن حاله حال التفريق بين الوالدة وولدها²³.

هكذا يتضح أن هذا السلوك الإنساني الفريد الذي ارتقى فيه المسلمون هو بمثابة الانقلاب الشامل الذي أحدثه الإسلام في عقل العرب ووجدانهم، في معاملة المدنيين وبعدهم عن الممارسات الوحشية بالنسبة لغير المقاتلين، فالدولة المسلمة تدخل في كل المعاهدات والاتفاقات الدولية المتعلقة بحماية المدنيين فهي الرعيل الأول لها قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، فالإسلام يحرم قتل النساء والأطفال، وكبار السن ورجال الدين، وغيرهم ممن لا يشتركون في الأعمال العسكرية كما يحفظ حقوق كل الجرحى المدنيين ويلم شمل الأسر المشتت والمهجر ويحارب كل تفريق بين أفراد الأسر، كما يرفعى حفظ الرعاية الصحية والغذائية والمأوى لهم، مع ضرورة الحد من ظاهرة الأطفال المقاتلين.

وقد حصر الإسلام الممارسات العسكرية في ميدان الحرب، وحظر تعمد قتال المدنيين من الأطفال والنساء وكبار السن، وكل من لم يشترك في العمليات القتالية، كما حث الإسلام على حماية الفئات الأخرى من المرضى والمكفوفين والمجانين، ومعاملة الأسرى بالحسنى وتوفير الرعاية الصحية والغذاء والمأوى لهم، وعدم تجنيد الأطفال، وبهذا تكون الدولة المسلمة ومن خلال مشاركتها في كل المعاهدات والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحماية المدنيين الرعيل الأول لها قبل أكثر من أربعة عشر قرناً²⁴.

ثانياً: الحكم الشرعي لتجويع المدنيين

تكشف نصوص الشريعة الإسلامية المتواترة قرأنا أو سنة عن المعاملات الأخلاقية الراقية من الرسول ﷺ وصحابته تجاه الطرف الآخر، حتى ولو كان هذا الطرف عدوا تتبع هذه التصرفات من حسن استقراء النصوص الإلهية الرامية إلى إبراز أخلاق الإسلام، وبالتالي الرسائل الإلهية التي تحت على الإنسانية من خلال المنتمين للدين الإسلامي وممثليه في ذلك الزمان، وهم كما سبق الذكر محمد عليه السلام وصحابته ويسرد الاستعراض التاريخي للحروب في الإسلام المعاملة الإنسانية المتمثلة في الامتيازات التي يستفيد منها المدنيون والأسرى في الحروب والغزوات أولها.

قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 190)، قال بعض السلف في هذه الآية: إنه أمر في هذه الآية بقتال من قاتله والكف عمن كف عنه، وقال آخرون في هذه الآية: إن هذه الآية ليس فيها ما يدل على هذا المعنى وإنما فيها أنه أمر بالقتال للذين يقاتلون، أي من شأنهم أن يقاتلوا ويصدوا عن سبيل الله وهم الرجال المكلفون القادرون على القتال بخلاف الذين ليس من شأنهم القتال كالنساء والصبيان والرهبان والعميان وأشباههم فهؤلاء لا يقاتلون لأنهم ليسوا من أهل القتال. وهذا التفسير كما سيأتي إن شاء الله تعالى أظهر وأوضح في معنى الآية²⁵.

وقال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (النساء: 90).

فإن اعتزلوكم أي: تركوكم فلم يقاتلوكم مع ما علمتم من تمكنهم من ذلك بمشيئة الله عز وجل وألقوا إليكم السلم أي: الانقياد والاستسلام فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً أي: طريقاً بالأسر أو القتل، إذ لا ضرر منهم في الإسلام، وقتالهم يظهر كمال قوتهم²⁶.

هذه الآيات تبين أنه يجب على المسلمين الامتناع عن مهاجمة أولئك الذين لم يعتدوا عليهم، وإذا أظهروا رغبة في السلام، يجب أن يقدم لهم السلام ويتجنبوا القتال معهم وتبرز الروح الإنسانية والعدالة في الإسلام التي تحت على حماية الأبرياء والمدنيين خلال النزاعات، وتحدد شروط القتال لضمان عدم الإساءة إلى أحد بغير حق.

ويتبين من خلال ما سبق أن القرآن الكريم يحث بكل الطرق على تجنب القتال مع من لا يقاتلون ونستمد عدم مشروعية عدم الاعتداء الذي يؤدي للكوارث والأزمات البشرية والاقتصادية التي منها التجويع من خلال ما ورد في الآيات.

بل ذهب القرآن إلى أبعد من ذلك فقال تعالى، ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (الإنسان: 8)، "وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ": أي حبهم للطعام وحاجتهم له يطعمونه للفقراء والمساكين، وروي عن النبي ﷺ قال: "ما من مسلم أطعم مسلماً على جوع إلا أطعمه الله من ثمار الجنة، وما من مسلم كسا أخاه على عري إلا كساه الله من خضر الجنة، ومن سقى مسلماً على ظمأ سقاه الله من الرحيق". وقيل بمعنى يطعمون الطعام على حب الله ولوجه الله (مسكيناً) وهو الفقير الذي لا يملك شيئاً (ويَتِيمًا) من لا ولد له (وأَسِيرًا) المأخوذ من دار الحرب، أو المحبوس من المسلمين (إنما نطعمكم لوجه الله) أي لطلب رضا الله خالصاً من طلب رضا غيره وقد قيل: إنهم لم يتكلموا بذلك ولكن علم الله سبحانه ما في قلوبهم فذكره ترغيباً بفعل الخير وحثاً عليه²⁷.

كما تروي السير النبوية في فتح مكة أنّه في السنة الثامنة للهجرة في رمضان منها وسبب الفتح هو نقض عهد الحديبية الذي كان قد عقد مع قريش التي كان من شروطه أن توضع الحرب بينهما عشرة سنين حتى يأمن الناس وتقر النفوس، كانت قبيلة خزاعة داخلية في عهد الرسول ﷺ، ودخل بنو بكر في عهد قريش وكان بين القبيلتين المذكورتين في الجاهلية دماء هاجمت بعدها قبيلة بني بكر على قبيلة بني خزاعة وقتلت منهم وأعانت قريش بالسلاح مما ترتب عليه نقض للعهد والميثاق المؤكد، بعدها أخبر النبي الناس أنه قاصد مكة وأمرهم بالتجهز والنفير وسار النبي عليه الصلاة والسلام في عشرة ألف من الصحابة حتى بلغهم، فلما رأهم أبا سفيان استصرخ قومه وقال لهم يا قريش لقد جاءكم محمد بما لا قبل لكم به ومن دخل داره فهو آمن، وكان طائفة من أهل مكة جعلوا جيشاً يقاتلون به ولما دخل طليعة الجيش قاتلوهم وقتل من المشركين بضعة عشر رجل وفر الباقيون وقال الرسول ﷺ اليوم يوم تعظم فيه الكعبة، ودخل الرسول ﷺ الكعبة ثم جمعت له قريش التي أخرجته من الكعبة وقتلت عمه حمزة وأدت ابنتيه وأدت أصحابه وأهله وسلبتهم وحاصرتهم وأجاعتهم وهو متمكن منهم وقادر عليهم، فقال لهم ماذا تظنون أني فاعل بكم فقالوا أخ كريم وأبن أخ كريم فقال لا تثريب عليكم اذهبوا فأنتم الطلقاء.

وبالرغم من أن الكفار أمسكوا المواد الأساسية من غذاء ومستلزمات صحية وغيرها عن الرسول ﷺ وقومه، وتسببوا في جوعهم وحرمانهم، إلا أن الرسول ﷺ فك الحصار الاقتصادي الذي كان قد فرضه على أهل مكة عندما أراد فتحها، جراء ما وصل إليه من استغاثات تقول بأنه تم تجويعهم، وأمر بدخول المؤن والمواد الغذائية على الفور، بينما كان يتوقع أن يرد عليهم بالانتقام، وقال لهم لا أقول لكم إلا ما قال أخي يوسف "لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم، وكان ﷺ قد قدم مثالا لمبادئ حروب المسلمين التي تؤمن الحماية للمدنيين غير المشاركين في القتال، وفتح مكة من دون أن تراق الدماء أو يحدث أي تخريب²⁸. وعليه فإن أحكام الشريعة الإسلامية تحرم القتال أو استعمال أساليب الحرب ضد الفئات غير المقاتلة، بل و ترشد الآيات السابقة وأفعال الرسول عليه الصلاة والسلام إلى حسن معاملة من وقعوا في الأسر أثناء الحرب، بل وصلت الأفعال الإسلامية إلى غاية معاملتهم كما يعامل الأفراد العاديون مثل مظاهر تقاسم الطعام معهم وعدم حرمانهم من بعضهم البعض، وعليه فالأخلاق الإسلامية في الحرب تجاوزت الحكم الشرعي الذي يقضي بالحرمة إلى غاية المعاملة الحسنة مع المحاربين وعليه من باب أولى كانت هذه المعاملة بشكل تلقائي مع الأفراد غير المقاتلين الذين بدورهم لهم نصوص تشريعية تقضي بعدم المساس بهم.

المحور الثالث: موقف القانون الدولي الإنساني من سياسة التجويع الممنهج ضد المدنيين في النزاعات المسلحة

تعرضت المواثيق الدولية المتعلقة بالنزاعات المسلحة إلى مختلف الأساليب المحظورة أثناء النزاعات المسلحة ومن ذلك:

أولاً: سياسة التجويع في النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية

1- النزاعات المسلحة الدولية: إذا كان الغرض إخضاع العدو فمن المشروع استعمال أسلوب التجويع والحرمان من المواد الأساسية للطرف المعادي، سواء كان العدو مسلحاً أم مجرداً من السلاح حسب ما نصت عليه مدونة ليبر للعام 1863²⁹.

كما أن تعمد تجويع المدنيين يعتبر جريمة يدان فاعلها، وهي تجاوز لمبادئ وقواعد الحرب بحسب ما جاء في تقرير لجنة المسؤوليات التي أنشئت في أعقاب الحرب العالمية الأولى لعام 1919³⁰.

وقد تم تقنين أساليب حظر التجويع بموجب ما نصت عليه المادة 54 الخاصة بحماية المواد والأعيان التي لا غنى عنها لبقاء المدنيين (1.2) من البروتوكول الإضافي الأول بحضر تجويع المدنيين كأسلوب من أساليب الحرب، ومنع تعطيل الأعيان والمواد الضرورية لبقاء السكان المدنيين كالمواد الغذائية ومرافق مياه الشرب والمحاصيل الزراعية والماشية، سواء كان القصد منه تجويع المدنيين أم لإجبارهم على النزوح أو لأي سبب آخر³¹.

وقد بات هذا الحكم كقاعدة من قواعد القانون الدولي العرفي حيث أن تعمد تجويع المدنيين كأسلوب من أساليب الحرب يشكل جريمة حرب في النزاعات المسلحة الدولية بمقتضى ما ورد في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية³².

بل تكرر ممارسة الدول هذه القاعدة كإحدى قواعد القانون الدولي العرفي المنطبقة ويرد حظر التجويع في العديد من كتيبات الدليل العسكري³³.

وبمقتضى تشريعات كثير من الدول، يعتبر تجويع المدنيين كأسلوب من أساليب الحرب جرماً³⁴، وتدعم بيانات رسمية وممارسة أخرى هذه القاعدة³⁵.

وبناء عليه فسياسة التجويع ضد الأفراد المقاتلين تعتبر أسلوب من أساليب الحرب التي تسرع إخضاع العدو لكنها محضورة الاستعمال ضد الأفراد المدنيين، بموجب ما ورد في نصوص القوانين الدولية بل ووصفت بالجرم وبالانتهاكات التي يترتب عنها ملاحقة جزائية للذي يقوم باستعمالها ضد غير المقاتلين.

2- النزاعات المسلحة غير الدولية: بحسب ما ينص عليه البروتوكول الإضافي الثاني، فإن تعمد تجويع المدنيين وحرمانهم من المواد الأساسية التي لا غنى عنها للعيش، كالمواد الغذائية والمستلزمات الطبية، ومرافق مياه الشرب وشبكاتها وأشغال الري والأراضي الزراعية والماشية، ومهاجمة الأعيان وتعطيلها أو نقلها أو تدميرها، يحظر وفقاً لما جاء في المادة 14 منه³⁶.

وبالإضافة إلى ذلك، تتضمن صكوك قانونية أخرى تتعلق أيضاً بالنزاعات المسلحة غير الدولية هذه القاعدة حيث ورد في مذكرة التفاهم بشأن تطبيق القانون الدولي الإنساني بين كرواتيا وجمهورية يوغوسلافيا الاتحادية الاشتراكية وبموجب تقرير محكمة العدل الدولية أن "جمهورية يوغوسلافيا الاتحادية ملزمة بأن تدفع لجمهورية كرواتيا بحكم حقها وبوصفها الوطن الأم لمواطنيها، تعويضات عن الأضرار التي لحقت بالأشخاص والممتلكات، فضلاً عما لحق باقتصاد كرواتيا وبيئتها بسبب الانتهاكات الالفة الذكر للقانون الدولي بالقدر الذي ستحدده المحكمة، وتحفظ جمهورية كرواتيا بالحق في أن تقدم للمحكمة في وقت مقبل تقييماً دقيقاً للأضرار التي تسببت فيها جمهورية يوغوسلافيا الاتحادية"³⁷.

وقامت المحكمة الإقليمية في زادار بالعمل على تطبيق حظر ممارسات التجويع على قضية بريزيتش وآخرين في العام 1997³⁸.

وفي العام 1995 أدان المؤتمر الدولي السادس والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر بشدة في الفقرة (هـ) (أ) تجويع المدنيين في النزاعات المسلحة كما شدد أيضاً في الفقرة (هـ) (ب) على ضرورة حظر مهاجمة أو تعطيل الأعيان والمواد التي لا غنى للمدنيين عنها للبقاء على قيد الحياة، وكذلك حظر تهجير السكان الذي يؤدي إلى انتشار المجاعة، والالتزام بقبول أعمال الإغاثة ذات الطابع الإنساني وفقاً للشروط المنصوص عليها في القانون الدولي الإنساني³⁹.

وقد أكد المؤتمر الدولي السابع والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر في العام 1999 على حظر تجويع المدنيين في خطة العمل للسنوات 2000-2003، وأن حرمان المدنيين من المواد التي لا غنى عنها للبقاء ومهاجمة الأعيان وعدم تسهيل وصول الإمدادات الإغاثية وتقييد حركة العاملين عليها تشكل انتهاكا لحظر التجويع المنصوص عليه، كما أن القاعدة 54 والقاعدة 56 تشكلان نتيجة منطقية لحظر تجويع المدنيين كأسلوب من أساليب الحرب، ويعزز العمل المتعلق بهما الوضع القانوني لهذه القاعدة باعتبارها إحدى قواعد القانون الدولي العرفي⁴⁰.

ثانيا: الحصار المسبب للتجويع

بمقتضى القانون الدولي الإنساني، لا يحظر الحصار كأحد أساليب الحرب، إذا كان متفقا مع جميع القانون الدولي الإنساني، ولكن فرض الحصار في سوريا الذي وثقته اللجنة منذ عام 2012، تم فيه انتهاك لقواعد الحظر المنصوص عليها في القانون الدولي الإنساني، بل وتجاوزها في بعض الحالات حتى بلغ حد جرائم الحرب التي يدين عليها القانون، مع تعمّد تكرار القيام بالانتهاكات المنسقة، وفي عدم المبالاة بمبادئ حقوق الإنسان، وفي انتهاك للقانون الجنائي الدولي⁴¹.

وإذا كان الغرض من الحصار تحقيق غرض عسكري وليس تجويع المدنيين فإنه لا يحظر، وهذا ما نص عليه الدليل العسكري لكل من فرنسا ونيوزيلندا⁴².

فيجب على الطرف المحاصر فتح المجال أمام عبور المواد الأساسية من المؤن والغذاء. وقد استنكرت الدول استخدام الحصار في البوسنة والهرسك. وأذن المجلس الدولي في قراره 761 بالانتشار لضمان أمن وعمل مطار سراييفو الدولي لتسهيل إيصال المساعدات الإنسانية، كما دعا الأطراف والمنظمات الدولية إلى التعاون لتقديم المساعدة واحترام وقف إطلاق النار⁴³.

كما ورد في دليل سان ريمو أن فرض حصار بحري لا يحظر مادام الغرض منه تحقيق هدف عسكري وليس تجويع المدنيين، وقد نصت عدة كتيبات من الدليل العسكري على أنه يجب على الطرف المحاصر السماح بعبور إمدادات الغوث الإنساني في حال عدم تزود السكان المدنيين بالغذاء⁴⁴.

كذلك، يتعيّن أن يراعي الحصار هذه القاعدة كما تُحظر مهاجمة الأعيان والمواد التي لا غنى عنها لبقاء السكان المدنيين أو تدميرها أو نقلها أو تعطيلها حيث تتركس ممارسة الدول هذا الحظر كإحدى قواعد القانون الدولي العرفي المنطبقة في النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية. وتشكّل هذه القاعدة نتيجة منطقية لحظر التجويع.

ورد في المادة 54 (2) من البروتوكول الإضافي الأول حظر مهاجمة الأعيان والمواد التي لا غنى عنها لبقاء المدنيين، كونها من حيث المبدأ أعيان ومواد مدنية، والتي تتمثل في المواد الغذائية والمناطق الزراعية التي تنتجها، ومرافق مياه الشرب والماشية، وأشغال الري، وتم حظر مهاجمتها أو تعطيلها أو نقلها نظرا لقيمتها الحيوية في بقاء السكان المدنيين على قيد الحياة، سواء كان الغرض منها إجبار السكان على النزوح أو بقصد تجويعهم وحرمانهم، أو لأي هدف آخر⁴⁵.

كما ورد في المادة 54 (2) "إذا تحدّد القصد من ذلك في منعها عن السكان المدنيين أو الخصم لقيمتها الحيوية مهما كان الباعث سواء أكان بقصد تجويع المدنيين، أم لحملهم على النزوح، أم لأي باعث آخر"⁴⁶.

وبمقتضى النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، يُشكل "تعمّد تجويع المدنيين كأسلوب من أساليب الحرب بحرمانهم من المواد التي لا غنى عنها لبقائهم" جريمة حرب في النزاعات المسلحة الدولية بما في ذلك تعمد عرقلة الإمدادات الغذائية على النحو المنصوص عليه في اتفاقيات جنيف⁴⁷.

وقد أدانت الكثير من التشريعات الوطنية انتهاك هذه القاعدة واعتبرته جرماً، ولم يتم تسجيل أي ممارسة مناقضة بالنسبة للنزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية، ألا أنه جرت إدانة الأمم المتحدة ومنظمات دولية أخرى للانتهاكات المزعومة التي ارتكبت في النزاعات التي جرت في البوسنة والهرسك وجمهورية الكونغو الديمقراطية⁴⁸.

وفي عام 1995 شدد المؤتمر الدولي السادس والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر على "ضرورة حظر مهاجمة الأعيان والمواد التي لا غنى عنها لبقاء السكان المدنيين أو تدميرها، أو نقلها، أو تعطيلها"⁴⁹.

وأنه يجب على الدول احترام قواعد القانون الإنساني ذات الصلة، ويدين أي انتهاكات لها، كما يدعو الدول الأطراف إلى احترام كل من اتفاقيات جنيف لسنة 1949 والبروتوكولين الإضافيين لسنة 1977⁵⁰.

كما تم الإقرار في خطة العمل للسنوات 2000-2003، من طرف المؤتمر الدولي السابع والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر في العام 1999 على هذا التأكيد⁵¹.

وعملت اللجنة الدولية للصليب الأحمر في مجال الدبلوماسية الإنسانية على التعريف بقواعد القانون الدولي الإنساني، ودعت أطراف النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية إلى احترامها، كما ناشدت الجماعة الإنمائية للجنوب الإفريقي والحكومات في المنطقة والهيئات الدبلوماسية ومراكز البحوث الفكرية للتعاون على دعم الأنشطة الإنسانية المستقلة والمحايدة⁵².

وكما ورد في المادتين 54 من البروتوكول الإضافي الأول و14 من البروتوكول الإضافي الثاني. فإن الأعيان والمواد الأساسية التي لا غنى عنها لبقاء المدنيين تتمثل في المواد الغذائية ومرافق مياه الشرب والمناطق الزراعية وأشغال الري والمائية⁵³.

إلا أن هذه الأمثلة لا تشكل قائمة جميع الأشياء الضرورية لبقاء السكان المدنيين، معنى كلمة تجويع أوسع من معنى القتل بالحرمان من الماء والغذاء حسب ما طرح خلال المفاوضات بشأن أركان الجريمة للمحكمة الجنائية الدولية، إنما أيضاً يمتد معناها إلى الحرمان من بعض المواد الأساسية التي تشمل الأدوية والأفرشة والبطانيات، أو التزود غير الكافي بها⁵⁴.

وهذا ما نوه إليه البروتوكول الإضافي الأول الذي اعتبر أن تزويد السكان المدنيين بالإمدادات الطبية والغذائية أمر لا بد منه، كونها مواد أساسية للبقاء حسب ما تضمنته المادة 55 من الاتفاقية الرابعة، كما ذكر بصفة مباشرة في المادة 69 أن وسائل الإيواء والأفرشة والكساء والدواء هي من الضروريات التي يجب أن تتوفر للسكان المدنيين وأنه على سلطة الاحتلال أن تؤمن توفير الكساء والأفرشة ووسائل الإيواء وما يلزم للعبادة وغيرها من المواد الأساسية لبقاء المدنيين⁵⁵.

وفي هذا الشأن فقد ورد في المادة 23 من اتفاقية جنيف الرابعة مطالبة من الدول السامية المتعاقدة بفتح المجال أمام إمدادات الغوث الإنساني بما تحتويه من أغذية وملابس ومقويات خاصة للأطفال دون الخامسة عشرة من العمر والنساء الحوامل والنفاس، وكذلك السماح بمرور الأدوية والمهمات الطبية ومستلزمات العبادة الخاصة بطرف متعاقد آخر حتى لو كان خصماً⁵⁶.

وهذا ما أكد عيه البروتوكول الإضافي الأول في الفقرة الثانية من المادة 70 منه، حيث أُلزم الأطراف السامية المتعاقدة بالسماح بعبور إمدادات الغوث الإنساني والعاملين عليها وبدون عرقلة. وإن كانت المساعدة مرسلة للسكان المدنيين للخصم⁵⁷.

كما طالبت الأمم المتحدة باحترام هذه القاعدة وتم طرح قضية العراق في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، والذي بدوره أشاد بتسهيل مرور الإعانات الإنسانية إلى المناطق المتضررة من النزاع بين أرمينيا وأذربيجان. وطالب بأن يحترم العراق الحقوق الإنسانية لشعبه وأن يضع حدا للقمع. وأن يسمح بمرور إمدادات الغوث الإنساني، ولتزويد السكان المدنيين بالمواد الضرورية اللازمة للعيش، فقد طلب من الأمين العام أن يقدم تقريراً عن السكان العراقيين والأكراد المتضررين من قمع السلطات العراقية، كما دعا العراق للتعاون مع الأمين العام والمنظمات الدولية من أجل دعم جهود المساعدات الإنسانية⁵⁸.

وطرح مطلب السماح بعبور إمدادات الغوث الإنساني في مشروع البروتوكول الإضافي الثاني الذي اعتمدته اللجنة الثانية في المؤتمر الدبلوماسي الذي أدى إلى اعتماد البروتوكولين الإضافيين، قبل أن يتم حذفه في اللحظة الأخيرة كجزء من اتفاق على اعتماد نص مبسط⁵⁹.

ونتيجة لذلك، يطلب البروتوكول الإضافي الثاني تنظيم أعمال الغوث للسكان المدنيين المحتاجين إليه، ولكنه لا يتضمن نصاً محدداً بشأن مرور الغوث الإنساني، مع العلم أنّ هذا المرور شرط لا بد منه لأعمال الغوث.

والذي يجيز لجمعيات الغوث الكائنة في إقليم الطرف السامي المتعاقد مثل جمعيات الصليب الأحمر والهلال الأحمر والأسد والشمس الأحمرين القيام بمهام الغوث الإنساني لضحايا النزاع المسلح، كما يمكن للسكان المدنيين المساهمة في المساعدات الإنسانية كنقل الجرحى والمرضى وعلاجهم ورعايتهم، في حال عانى المدنيون من نقص الإمدادات الضرورية للبقاء كالغذاء والدواء، وهذا ما نصت عليه المادة 18 من البروتوكول الإضافي الثاني⁶⁰.

وإن قصد القضاء على جزء من المدنيين بحرمانهم من الغذاء والدواء يعتبر جريمة ضد الإنسانية في إطار هجوم واسع النطاق أو منهجي موجه ضد أية مجموعة من السكان المدنيين، وعن علم بالهجوم، هذا ما افتضاه النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية⁶¹.

والذي طالبت الأمم المتحدة باحترامه، وأكد مجلس الأمن التابع للولايات المتحدة على ضرورة تقديم المساعدات الإنسانية وتسهيل مرورها وإيصالها للسكان المدنيين وعدم عرقلتها مع مراعاة العدد الكبير من المشردين جراء النزاعات كتلك التي جرت في أفغانستان، وأنغولا، وبين أرمينيا وأذربيجان، والبوسنة والهرسك، وبوروندي، وجمهورية الكونغو الديمقراطية، وجورجيا، وكوسوفو، وليبيريا، والصومال، واليمن، ودعا إلى التعاون مع الأمم المتحدة وبعثة الرصد التابعة للجماعة الأوروبية، من أجل توفير المواد الأساسية التي تلبي احتياج السكان المدنيين تحت ظل النزاعات⁶².

وفي ما يخص الأطفال فقد طلب مجلس الأمن في قرار اعتمده في عام 1999 من كافة الأطراف في النزاعات المسلحة أن تسهل عبور الإعانات الإنسانية بدون عرقلتها وإيصالها إلى الأطفال المتضررين من النزاع المسلح، واعتبر أن استهداف الأطفال وتجنيدهم جريمة يدان فاعلها⁶³.

وشدد على أهمية وصول المساعدات وإمدادات الغوث الإنساني بشأن حماية المدنيين في النزاعات المسلحة في قرار آخر تم اعتماده في عام 1999 واعتبر عملية استهداف المدنيين جريمة في حق الإنسانية، ودعا جميع الأطراف المعنية إلى احترام مبادئ وقواعد القانون الإنساني الدولي، خصوصا

===== سياسة التجويع الممنهج ضد المدنيين في النزاعات المسلحة من منظور الشريعة الإسلامية... =====

اتفاقيتي لاهاي وجنيف، واستنكر بشدة عرقلة وصول المساعدات للمحتاجين، وأما بالنسبة للدول التي لم تصدق على المعاهدات الدولية فقد حث مجلس الأمن على أن تفعل ذلك وأن تتخذ التدابير اللازمة لتنفيذها على الصعيد المحلي⁶⁴.

وقد عبر مجلس الأمن في قرارات اعتمدت في عام 2000 عن قلقه إزاء وضع الأطفال في النزاعات المسلحة، وتأثرهم منها وتجنيدهم، وأكد بأنه سيتم اتخاذ قرارات وتدابير فيما يخص الأطفال في النزاعات المسلحة⁶⁵.

وفي المؤتمر الدولي السادس والعشرين للصليب الأحمر والهلال الأحمر المنعقد في عام 1995 بالعودة إلى قواعد القانون الدولي الإنساني تم التأكيد على ضرورة وأهمية السماح بمرور المساعدات الإنسانية وعدم عرقلتها وإيصالها إلى المدنيين المتضررين من النزاع المسلح⁶⁶.

وطبقاً لذات القانون فإن خطة العمل للسنوات 2000-2003 التي اعتمدها المؤتمر الدولي السابع والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر في العام 1999، تطلب من الأطراف المتنازعة أن يقدموا المساعدة والحماية للمدنيين من خلال تسهيل مرور المساعدات والمواد اللازمة لبقائهم⁶⁷.

وللقيام بالأعمال الإغاثية المستقلة والمحايدة وضع البروتوكول الإضافي الأول في مادته 70 شرط موافقة الأطراف المعنية بتقديم المساعدة للأشخاص ذوي الأولوية كالأطفال والنساء الحوامل والمرضعات والنساء في حالة الوضع، ذلك باعتبارهم فئات خاصة من الأولى أن تتوفر لهم وسائل الحماية وفقاً للاتفاقية الرابعة أو لهذا اللحق من البروتوكول، فيجب موافقة الأطراف المعنية للقيام بأعمال المساعدة لإقليم خاضع لسيطرة طرف في النزاع، من غير الأقاليم المحتلة، وتسهيل إرسالات الغوث من المواد المشار إليها في المادة 69⁶⁸.

وإذا نظرنا إلى الممارسة المستجعة، فإننا نجد أنها لا تشير لهذا الشرط، مع ذلك، فلا يمكن للمنظمات الإنسانية أن تعمل من غير موافقة الطرف المعني، فإذا كان باستطاعة منظمة إنسانية توفير المساعدة والمواد الإغاثية لفئات من المدنيين المهددين بالهلاك جراء الجوع أو الحرمان على غير تمييز أو انحياز، فهنا وجب على الطرف المعني الموافقة على تقديم المنظمات الإنسانية للمساعدات ومعالجة الوضع، ولا يجوز رفض الموافقة لأسباب تعسفية⁶⁹.

وهذا ما نصت عليه شروط القانون الدولي الإنساني، فيما يخص مساعدة السكان المدنيين من غير انحياز، وتزويدهم بالمواد الأساسية والمؤن في حال عدم توفرها. بحيث يجب على جميع الأطراف في النزاع القبول بهذا الشرط وعدم رفض الموافقة عليه حسب ما أكدته المؤتمر الدولي السادس والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر في العام 1995⁷⁰.

ويكون للطرف المعني الحق في ممارسة الرقابة عند قيام المنظمات الإنسانية بأعمال المساعدة. ووضع الشروط الفنية التي يسمح بمقتضاها مرور الإمدادات الإغاثية، وأن يتم توزيعها بأسرع ما يمكن تحت إشراف محلي من قبل الدول الحامية، هذا ما تنص عليه في الفقرة 03 من المادة 23 من اتفاقية جنيف الرابعة⁷¹.

كما ورد في الفقرة 03 (ب) من المادة 70 من البروتوكول الإضافي الأول، أنه يجوز لها تعليق مثل هذا الإذن على شرط أن يجري توزيع هذه المعونات تحت الرقابة المحلية لدولة حامية⁷².

كما وضع البروتوكول الإضافي الأول شروطاً خاصة بالقائمين على المساعدات الإنسانية في الفقرة الرابعة من المادة 71، التي تنص على أنه يجب على العاملين في الإغاثة الإنسانية احترام القانون

المحلي بخصوص الدخول إلى إقليم الدولة، والمتطلبات الأمنية المعمول بها كما يتعين عليهم الالتزام بحدود مهامهم وعدم تجاوزها، ومراعاة متطلبات أمن الطرف الذي يؤدون واجباتهم على إقليمه، وفي حال نقض أحد أعضاء المنظمات القائمة على المساعدات الإنسانية لأحد الشروط، فإنه يتم فصله وإنهاء مهمته⁷³.

وبالإضافة إلى ذلك، تُبين الممارسة أن على الطرف الذي يفرض حصاراً عسكرياً أو بحرياً ينتج عنه تجويع السكان المدنيين، واجب توفير المرور للإغاثة الإنسانية ووصولها إلى السكان المدنيين المحتاجين وبالنسبة للأراضي المحتلة، تفرض اتفاقية جنيف الرابعة على دولة الاحتلال واجب تزويد السكان بالمؤن الغذائية والإمدادات الطبية.

وبحسب اتفاقية جنيف الرابعة المادة 51، فإنه من المفروض على دولة الاحتلال السماح بمرور المساعدات الإنسانية وتوفير الغذاء والمؤن والمواد الأساسية والإمدادات الطبية اللازمة لبقاء السكان المدنيين، وتسهيل وصولها وتوزيعها عليهم بأسرع ما يمكن، وفي حال كانت موارد الأراضي المحتلة غير كافية وجب على دولة الاحتلال أن تستورد كل ما يلبي احتياجات المدنيين من المواد التي لا غنى عنها لبقائهم⁷⁴.

فالحصار حتى وإن كان لدواعي حربية، فيحضر قانوناً استعماله ضد المدنيين بل ويطلب من جميع الأطراف المتنازعة أن تؤمن للسكان التابعين لها الحصول على الضروريات الأساسية، وإذا لم تتوفر مؤن كافية، تطلب الأطراف المساعدة الدولية دون انتظار عرضها عليها، مع أن الممارسة لا توضح هذا الأمر في الممارسات التي يقوم بها الاحتلال الإسرائيلي ضد الشعب الفلسطيني.

ثالثاً: عرقلة الغوث الإنساني أو مروره عن طريق دولة ثالثة

1- عرقلة العمليات الإغاثية: أقر النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية على أن كل فعل متعمد يعرقل وصول إمدادات الغوث الإنساني للمدنيين قصد تجويعهم وباعتباره أسلوباً من أساليب الحرب يشكل جريمة حرب في النزاعات الدولية المسلحة، وهذا ما نصت عليه الفقرة 25 من المادة 08 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، ويحظر على كل طرف في النزاع تعمد عرقلة وصول المواد الإغاثية للسكان المدنيين في المناطق التي تقع تحت سيطرته، وقد نصت اتفاقيات جنيف على أن تعمد عرقلة مرور وتوزيع الإمدادات الغوثية للمدنيين وحرمانهم من المواد التي لا غنى عنها لبقائهم يعد تعمد لتجويعهم⁷⁵.

كما أدانت قرارات عديدة لمجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، والجمعية العامة للأمم المتحدة، ولجنة حقوق الإنسان مثل هذه العرقلة وحثت جميع الأطراف على ضمان سلامة العاملين في المجال الإنساني، وإيصال المساعدات إلى سراييفو ومناطق أخرى في البوسنة والهرسك. لم يوافق الطرفان على هذا الاقتراح، وصدر القرار 770 بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة يطالب بتسهيل إيصال المساعدات الإنسانية بأمان، وبالتالي كان ملزماً قانوناً⁷⁶.

وبعض هذه القرارات موجه صراحة إلى قوات مسلحة حكومية، بينما البعض الآخر موجه إلى جماعات معارضة مسلحة وفي حين أن بعض هذه القرارات لا يُصنّف حظر عرقلة الغوث الإنساني يحظر البعض الآخر العرقلة "العمد" أو "المقصودة".

ويُبين القانون التعاهدي والممارسة أن باستطاعة أطراف النزاع اتخاذ عدد من التدابير للتدقيق في مواد الغوث الإنساني وتسليمها، إنما لا يجوز "تعمد" عرقلة تسليمها. ويمكن أن تشمل تدابير التدقيق

===== سياسة التجويع الممنهج ضد المدنيين في النزاعات المسلحة من منظور الشريعة الإسلامية... =====

تفتيش شحنات الإغاثة ومراقبة تسليمها حيث ورد في الفقرة 03 من المادة 70 من البروتوكول الإضافي الأول أنه للدولة المسيطرة على إقليم النزاع الحق في وضع الترتيبات الفنية بما فيها المراقبة التي يؤذن بمقتضاها بمثل هذا المرور⁷⁷.

2- مرور الغوث الإنساني عن طريق دولة ثالثة: نصت عليه الفقرة الثانية من المادة 70 من البروتوكول الإضافي الأول، على الدول الأطراف وكل طرف سام متعاقد أن يسمح بعبور المساعدات الإنسانية وتجهيزات الغوث، وتسهيل إيصالها وتوزيعها بأسرع ما يمكن، وعدم عرقلتها أو تقييد العاملين عليها حتى ولو كانت موجهة للسكان المدنيين للطرف المعادي، وهذا الحكم يخص جميع أطراف النزاع وكل دولة طرف في البروتوكول⁷⁸.

وقد طالب مجلس الأمن التابع للولايات المتحدة جميع الأطراف المعنية بالتعاون لتسهيل مرور المساعدات وإمدادات الغوث الإنسانية للسكان المدنيين، في قرار تم اعتماده في العام 2000 بشأن حماية المدنيين في النزاعات المسلحة⁷⁹.

ذلك وأن مجلس الأمن كان قد طلب في وقت سابق عام 1994 من الدول المجاورة لرواندا تسهيل عبور المؤن ومستلزمات النازحين داخل رواندا⁸⁰.

وقد حثت الجمعية العامة للأمم المتحدة في العام 1991 الدول القريبة من مناطق الطوارئ على تقديم المساعدة للدول المتأثرة، وذلك بتسهيل مرور المساعدات الإنسانية وإمدادات الغوث، وتسهيل إيصالها إلى المدنيين المحتاجين من خلال دعم العاملين عليها⁸¹.

تُقرّ الممارسة بأنّ للسكان المدنيين المحتاجين حقاً بتلقي الغوث الإنساني الضروري لبقائهم، طبقاً للقانون الدولي الإنساني. وتُقرّ اتفاقية جنيف الرابعة بحق الأشخاص المحميين بالتقدم بطلباتهم إلى الدول الحامية، وإلى اللجنة الدولية للصليب الأحمر، أو إلى الجمعية الوطنية للصليب الأحمر أو الهلال الأحمر وكذلك إلى أية منظمة يمكنها مساعدتهم كما ورد في الفقرة الأولى من المادة 30 من اتفاقية جنيف الرابعة تقدم جمع التسهيلات للأشخاص المحميين ليتقدموا بطلباتهم إلى الدول الحامية وإلى اللجنة الدولية للصليب الأحمر، والجمعية الوطنية للصليب الأحمر (أو الهلال الأحمر أو الأسد والشمس الأحمرين) التابعة للبلد الذي يوجدون فيه، وكذلك إلى أي هيئة يمكنها معاونتهم وتمنح هذه الهيئات المختلفة جميع التسهيلات لهذا الغرض، وذلك في نطاق الحدود التي تفرضها المقتضيات العسكرية أو الأمنية⁸².

كما شدد مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، والجمعية العامة للأمم المتحدة، ولجنة حقوق الإنسان، وفي عدة مناسبات، على أنه من حق السكان المدنيين المتضررين الوصول إلى الإمدادات الغوثية والاستفادة من المساعدات الإنسانية⁸³.

ومع تفاقم الحرب في السودان الذي أدى إلى كارثة إنسانية بحق المدنيين الأبرياء، ما يستلزم التدخل العاجل لمساعدة السكان المدنيين وإنقاذهم من الموت المحتم جراء المجاعات والتهجير، في هذا الصدد طرح الأمين العام للأمم المتحدة في تقرير بشأن مساعدات الطوارئ للسودان في العام 1996 قضية حق المدنيين في تلقي المساعدات الإنسانية الموجهة إليهم، ونوه إلى أن أي ممارسة لتعطيل استجابة المجتمع الدولي لمعاناة السكان المدنيين في السودان يعتبر انتهاكاً وتجاوزاً للمبادئ الإنسانية، منها حق المدنيين في المساعدات الإغاثية على وجه الخصوص⁸⁴.

وبمقتضى القانون الدولي الإنساني فقد أكد المؤتمر الدولي السادس والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر في العام 1995 على أنه من حق السكان المدنيين الاستفادة من المساعدات الإنسانية

والمواد الإغاثية الموجهة إليهم بغير انحياز كونهم الأولى بإمدادات الغوث لاحتياجهم لها، ولبقائهم على قيد الحياة⁸⁵.

كما ناشدت اللجنة الدولية للصليب الأحمر جميع المعنيين في ما يتعلق بالنزاع في زائر باحترام حق الضحايا في المساعدات الإنسانية وتسهيل وصولهم إليها وكذلك الحق في الحماية، في بيان إلى الصحافة في العام 1997⁸⁶.

وسع القانون الدولي الإنساني في كفاءات إيصال المواد والموارد التي تعتبر غوثاً إنسانياً إلى المناطق المحاصرة، واعتبرت من حق ضحايا الحرب في المساعدة بل وشدد القانون بان يسمح ويسهل المرور السريع وبدون عرقلة لجميع إرساليات وتجهيزات الغوث والعاملين عليها، والتي يتم التزويد بها بل ويحق للأشخاص المحميين التقدم بطلباتهم إلى الدول الحامية، وإلى اللجنة الدولية للصليب الأحمر، أو إلى الجمعية الوطنية للصليب الأحمر أو الهلال الأحمر، وكذلك إلى أية منظمة يمكنها مساعدتهم.

المحور الرابع: تطبيقات وممارسات على الأرض – فلسطين نموذجاً:

تمر فلسطين بواحدة من أشد الأزمات الإنسانية تعقيداً في العصر الحديث، حيث يعاني الشعب الفلسطيني تحت وطأة الاحتلال المستمر منذ عقود، وما يرافقه من انتهاكات منهجية لحقوق الإنسان، وتدمير للبنى التحتية، وفرض قيود خانقة على الحركة والموارد الأساسية.

أولاً- الوضع الإنساني في المناطق المحاصرة بفلسطين:

في ظل الأعمال العدائية المكثفة وممارسات العنف التي أدت إلى كارثة إنسانية في فلسطين، لأكثر من 100 عام، تقول آخر الإحصائيات عن مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية، أنه منذ 07 أكتوبر/تشرين الأول 2023 قتل ما لا يقل عن 3785 شخصاً في غزة المحاصرة، و79 شخصاً قتلوا في الضفة الغربية المحتلة، و1400 شخصاً قتلوا من قوات الاحتلال الإسرائيلي على مدار 12 يوماً. وقد أدى القصف المستمر على مناطق مختلفة في فلسطين إلى نزوح ما يقرب من مليون فلسطيني وآخرون من جنسيات مختلفة داخلياً منذ 19 تشرين الأول/أكتوبر، كما يلجأ العديد منهم إلى ملاجئ الطوارئ والمستشفيات المخصصة المكتظة، والتي تتعرض هي الأخرى للقصف من قبل قوات الاحتلال الإسرائيلي.

ومنذ اندلاع الحرب تعرض العمال الفلسطينيون لمختلف أنواع التعذيب خلال الاعتقال، وتم احتجاز العديد منهم، وإجبارهم على الانتقال إلى منشآت مكتظة في الضفة الغربية.

ولم تقتصر هجمات الاحتلال الإسرائيلي على ذلك فحسب، بل قامت باستهداف الطواقم الطبية، وتخريب المرافق الاستشفائية، وحسب تصريح منظمة الصحة العالمية فإنه في الفترة ما بين 7 و15 أكتوبر/تشرين الأول قتل ما لا يقل عن 12 عاملاً فلسطينياً في قطاع غزة أثناء قيامهم بمساعدة المرضى في المستشفيات أو في سيارات الإسعاف، وفي بيان أصدرته وزيرة الصحة الفلسطينية د/ مي الكيلة في 14 أكتوبر/تشرين الأول أنه استشهد ما مجموعه 28 عاملاً في قطاع الصحة⁸⁷.

فقد جعلت هذه الهجمات المتكررة التي تستهدف المرافق الصحية من الأطباء والمسعفين ضحايا في العمليات العسكرية العنيفة، ففي الفترة ما بين 7 و15 تشرين الأول/أكتوبر 2023 تم تسجيل 111 هجمة على الطواقم الطبية والمرافق الصحية، و1519 (28.6) من الحوادث العالمية التي استهدفت القطاع الصحي بما فيه من مرافق صحية وشملت المرضى الذين يتلقون العلاج في المستشفيات وطواقم طبية من العاملين في قطاع الصحة والنظام الصحي الفلسطيني⁸⁸.

===== سياسة التجويع الممنهج ضد المدنيين في النزاعات المسلحة من منظور الشريعة الإسلامية... =====

وإن هذه الانتهاكات المستمرة بحق المنظومة الصحية تمتد منذ أمد بعيد قامت فيه شتى مظاهر العنف والهجمات العسكرية التي استهدفت البنية التحتية الصحية، أسفر عنها تضرر المؤسسات الاستشفائية، واستشهاد عدد كبير من الكوادر الطبية والعاملين في القطاع الصحي⁸⁹.

وتتوالى الهجمات وأعمال التخريب على القطاع الصحي من غير مبالاة بالتوصيات التي تنص على احترام قواعد القانون الإنساني الدولي، وبالرغم كذلك من التوصيات التي عقت تفجير قندوز، وقد أدان مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة الممارسات الهمجية للاحتلال الإسرائيلي ضد الطواقم الطبية والمرافق الصحية والمدنيين المتضررين من الحرب من جرحى ومرضى، في القرار رقم 2286 في عام 2016 الذي اعتمده بالإجماع ودعا للعمل بقواعد القانون الإنساني الدولي، وتأمين مرور العاملين في القطاع الصحي، وعدم عرقلتهم أثناء أداء مهامهم، كما أكد على إدانة كل من يرغب عن احترام قواعد القانون الإنساني الدولي وانتهاكها وعدم اتخاذها مبدأ يعمل به⁹⁰.

وعلى مر السنين استمر العدو الغاشم في احتلال أرض فلسطين وتضييق الحصار عليها، وسيطرت على ممتلكات الشعب الفلسطيني، وفرض قيود مشددة عليهم، كما قام ببناء مستوطنات غير قانونية في الضفة الغربية التي ظلت تحت الاحتلال لأكثر من 55 سنة بعد حرب الأيام الستة عام 1967 ناهيك عن الدمار الواسع الذي خلفته في مرافق البنى التحتية جراء الهجمات العسكرية المتكررة⁹¹. كما أن الاحتلال الإسرائيلي يفرض حصارا مشددا على الأراضي الفلسطينية، وبالأخص على قطاع غزة، حتى أنه يقوم بتعطيل وصول إمدادات مياه الشرب والكهرباء إلى القطاع كما تشير مواقع إعلامية.

وقد أمر مساء يوم 12 أكتوبر/تشرين الأول بإخلاء شمال قطاع غزة تحت التهديد والتفجير القسري، حيث أصدر تحذيرا لمدة 24 ساعة مفاده أن ينزح سكان الشمال وإلا فإنهم سيتعرضون للقصف والهجوم العشوائي، ولم يقتصر التحذير فقط على المدنيين المقيمين في منازلهم، وإنما امتد ليشمل الأطباء والمرضى في المستشفيات، دون الاكتراث لما جاء في القانون الإنساني الدولي الذي يحمي المدنيين في النزاعات المسلحة.

وقد تم إغلاق معبر رفح اعتبارا من 19 أكتوبر/تشرين الأول، جراء عدوان الاحتلال الإسرائيلي وما يليه من تكثيف الدورات العسكرية المصرية، وهو البوابة التي تمر عبرها المساعدات الإنسانية للفلسطينيين، ما أدى إلى العزل التام لسكان القطاع عن العالم الخارجي، ومنع عبور إمدادات الغوث الإنساني، والتفجير القسري للسكان والذي بدوره يعتبر جريمة حرب إن لم يكن هناك ضمان للسلامة أو العودة.

وقد ركز الاحتلال الإسرائيلي على فكرة التهجير الإجباري للشعب الفلسطيني من أراضيه، ودعا للعمل بها والتشديد عليها، بهدف احتلال المزيد من الأراضي والسيطرة على الممتلكات وتوسيع النفوذ داخل فلسطين⁹².

وفي خضم الحرب استمر في شن هجماته على قطاع غزة إلى الجنوب، وبعد مرور أكثر من شهرين على انطلاق هجمات حماس في 07 تشرين الأول/أكتوبر 2023، يعمل جاهدا على خنق السكان المدنيين وتهجيرهم ومواصلة أعمال القصف والتخريب.

مما خلق أزمة ندرة المواد الأساسية للبقاء، فقد أدت عمليات الإبادة والتخريب إلى ضعف إمكانية الحصول على المواد الضرورية للعيش، حيث استلزم الوضع على سكان قطاع غزة أن يعيشوا بمعدل 3 لترات ماء يوميا لعدم تمكنهم من الوصول إلى إمدادات المياه والصرف الصحي⁹³.

ما دفع الكثير من سكان قطاع غزة إلى النزوح في جميع أنحاء القطاع بحثا عن الأمان والغذاء، فقد أشارت الإحصائيات إلى أن 1.9 مليون نسمة (85% من إجمالي سكان غزة البالغ عددهم 2.2 مليون نسمة) حتى 12 ديسمبر، اضطروا لترك منازلهم وأراضيهم والانتقال إلى نواحي أخرى في القطاع جراء الحرمان وانعدام الأمن وضروريات العيش.

وأسفرت عمليات التهجير القسري عن تشتت السكان، وقد تم تسجيل 1.3 مليون شخص في 154 موقعا للأونروا في القطاع، 1.1 مليون منهم الذين كانوا يبحثون عن الأمان في 97 ملجأ للأونروا في وسط خان يونس ومناطق رفح.

وقد كشفت وزارة الصحة في غزة عن أرقام جديدة للخسائر البشرية التي قدرت بـ 217 شهيدا فلسطينيا وأصيب 455 آخرون، في الفترة ما بين بعد ظهر يومي 11 و12 كانون الأول/ديسمبر، كما قتل ما لا يقل عن 18,205 فلسطينيا.

كل هذه الإحصاءات والأرقام تشير إلى تزايد عدد انتهاكات وجرائم الاحتلال الغاشم في قطاعات فلسطين وبالأخص غزة. وتعتبر هذه الانتهاكات والجرائم المرتكبة في حق الشعب الفلسطيني، وفي حق النساء والأطفال عن عدم الاحتكام للقوانين الدولية وعدم اتخاذ القوى الدولية الإجراءات القانونية اللازمة الرادعة لمثل هكذا انتهاكات وجرائم شنيعة من طرف الاحتلال الإسرائيلي الغاصب.

ثانيا: حالات دراسية لتجويع المدنيين في فلسطين

صرح مسؤول مالية الاحتلال المحتل بتسلييل سموتريتش بأنه لا يسمح لهم باتباع سياسة التجويع، ورأى بأنه قد يكون مبررا أخلاقيا يتم من خلاله إطلاق سراح المحتجزين في القطاع، منذ انطلاق الهجوم الذي شنته حركة حماس على الدولة العبرية في 07 أكتوبر، وكان قد طرح هذا التصريح خلال حلقة دراسية عقدت الاثنين حول مستقبل قطاع غزة⁹⁴.

وقد اعتبر كل من وزير الخارجية البريطاني ديفيد لامي والاتحاد الأوروبي بأن تفعيل سياسة تجويع المدنيين في قطاع غزة جريمة حرب، وفقا لما يقتضيه القانون الدولي الإنساني الذي ينص على أن تعتمد تجويع المدنيين كأسلوب من أساليب الحرب يشكل جريمة في النزاعات المسلحة، كما توقع من الاحتلال الإسرائيلي إدانة تصريحات مسؤول المالية بتسلييل سموتريتش حول فرض الممارسات التي تحرم المدنيين من المواد الضرورية لبقائهم على قيد الحياة⁹⁵.

وكان وزير الخارجية البريطاني قد دعا - يوم الجمعة- إلى "وقف فوري لإطلاق النار" في غزة، في أول موقف له بعد تعيينه.

وقد استهدفت سياسة التجويع الأطفال في غزة، كما جاء في "هيومن رايتس ووتش" حيث تقوم قوات الاحتلال الغاشم بمنع الأطفال من الحصول على الغذاء، وهي جريمة حرب، وبشهادة الأولياء فإن العديد من الأطفال استشهدوا بسبب ندرة الطعام ما نجم عنه سوء التغذية وانتشار الأمراض بسبب ضعف المناعة لديهم، ومن ثم وفاتهم، وقد انتشر الجوع في قطاع غزة على نطاق واسع، أدى إلى تدهور الحالة الصحية للسكان وخاصة الأطفال، حتى أن المستشفيات لا تتمكن من علاجهم بسبب الوضع الراهن⁹⁶.

ومع تزايد خطر انتشار المجاعات بشكل أوسع جراء سياسة التجويع التي يعتمدها الاحتلال الإسرائيلي، فإنه يجب على الحكومات المعنية التدخل من أجل الحد من الانتهاكات الصريحة لقواعد القانون الدولي الإنساني الذي يعتبر التجويع جريمة حرب، ذلك بفرض عقوبات صارمة والضغط على الاحتلال الإسرائيلي بتعليق نقل الأسلحة لضمان وصول إمدادات الغوث الإنساني لقطاع غزة، بما يتفق مع التزاماته بموجب القانون الدولي والأمر الذي أصدرته "محكمة العدل الدولية" مؤخراً في قضية الإبادة الجماعية التي رفعتها جنوب أفريقيا.

وصرحت العديد من الجهات والمنظمات بأن خطر المجاعة يهدد حياة السكان في قطاع غزة وبالأخص فئة الأطفال، حيث أفادت وزارة الصحة في غزة أنه حتى 1 أبريل/نيسان، توفي 32 شخصاً، بينهم 28 طفلاً بسبب نقص المواد الغذائية وندرة الطعام التي أدت بهم إلى الإصابة بالأمراض نتيجة نقص المناعة عندهم، كما سجلت "منظمة أنقذوا الأطفال" في 2 أبريل/نيسان وفاة 27 طفلاً بسبب الجوع والمرض، وتعلق الأمر حتى بالمستشفيات كما حصل في مستشفى كمال عدوان ومستشفى العودة في شمال غزة أن عثر مسؤولو منظمة الصحة العالمية في مارس/أذار على أطفال يموتون بسبب الجوع، وقلة المساعدات، ووصلت المجاعة إلى الأطفال دون سن الثانية الذين لا يجدون الحليب والغذاء ما جعلهم يعانون من مختلف الأمراض بسبب سوء التغذية الحاد حسب ما صرحت به وكالات الأمم المتحدة في منتصف فبراير/شباط⁹⁷.

بسبب الحرمان من الطعام لعدة أيام تتعرض الشاحنات المحملة بإمدادات الغوث الإنساني للنهب أثناء دخولها إلى القطاع إلى ما يسمى الآن "منطقة الموت"، فترى السكان المدنيون في قطاع غزة يتدافعون للحصول على المساعدات لإطعام أطفالهم الجياع، فيصعدون عشوائياً إلى ظهر الشاحنات ويتخاطفون أكياس الدقيق وغيرها من المواد الغذائية، حتى أنهم يأكلون منها فوراً بسبب اليأس المفرط، كما عبر المتحدث باسم وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين (الأونروا) جوناثان فاو لور.

فقد شكلت أزمة المجاعة بين الأطفال والنساء الحوامل والمرضعات تهديدات خطيرة على حياتهم، إذ أن حصيلة الوفيات بسبب الجوع في تزايد مستمر في قطاع غزة تزامناً مع تفاقم الحرب، فقد صرح الطبيب حسام أبو صفية، رئيس وحدة طب الأطفال بمستشفى كمال عدوان لـ هيومن رايتس ووتش في 4 أبريل/نيسان عن الوضع الإنساني المزري في قسم طب الأطفال حيث ذكر بأن 29 طفلاً لقوا حتفهم بسبب سوء التغذية، منهم 16 طفلاً يقل أعمارهم عن خمسة أشهر، وعشرة أطفال على الأقل تتراوح أعمارهم بين عام وثمانية أعوام، وقد توفي أحد الرضع بعد ميلاده بيومين فقط بسبب الجفاف الشديد، وانعدام حليب أمه وتدهور صحتها.

وبحسب تصريحات المكتب الإعلامي الحكومي في غزة حول انتهاك قواعد القانون الدولي الإنساني التي تنص على أن تعمد تجويع المدنيين يعتبر جريمة حرب، فإن قوات الاحتلال الإسرائيلي والولايات المتحدة كلاهما يتعمد تجويع المدنيين للضغط عليهم.

ويرى وزير الخارجية الأميركي أنتوني بلينكن، خلال مؤتمر صحفي بعد اجتماعه مع بنيامين نتنياهو، بأن التوصل إلى اتفاق لوقف إطلاق النار هو الحل الأمثل لإيصال المساعدات إلى قطاع غزة، وقد جاءت تصريحات المكتب الإعلامي في غزة رداً على هذا التصريح⁹⁸.

ورفض الاحتلال الإسرائيلي دخول أي مساعدات إنسانية إلى قطاع غزة بعد مرور أربعة أشهر على انطلاق المعركة، الأمر الذي جعل حالة المجاعة وأزمة العطش تتفاقم، فمُنذ انطلاق عملية طوفان الأقصى ضد الاحتلال في 07 أكتوبر/تشرين الأول حيث قام بتعطيل وصول إمدادات الغوث الإنساني على الرغم من أنها لا تكفي حتى لتلبية احتياجات المدنيين، ولا تغطي سوى 10 بالمائة من احتياج سكان القطاع، حيث أغلقت المعابر التي تمر عبرها شاحنات الإغاثة الإنسانية، وفرضت حصاراً مشدداً على القطاع، وقامت بعرقلة المساعدات في حين أنها تسمح بدخول سلع تجارية من جانبها⁹⁹.

ومع تشبث الاحتلال الإسرائيلي بقرار منع دخول المساعدات الإنسانية إلى قطاع غزة ترى الأمم المتحدة بأن غلق المعابر يعقد مهمة إيصال إمدادات الغوث الإنساني إلى السكان المدنيين، الأمر الذي صرح به المتحدث باسم مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية (أوتشا) ينس لايركه، حيث قال بأن المهمة تزداد صعوبة ومن المستحيل نقل المرضى والجرحى لعلاجهم وأن الوضع الإنساني في القطاع متأزم بشكل كبير، حيث أن الإحصائيات تقول بأنه تم قتل ما يزيد عن 28 ألف شخص وتشريد 1.9 مليون آخرين بسبب استمرار الصراع وأساليب العنف والتجويع والتهجير¹⁰⁰.

وفي ما يخص الأونرا المسؤولة عن توزيع المساعدات في غزة أعربت جولييت توما مديرة التواصل في وكالة الأمم المتحدة للاجئين الفلسطينيين (الأونرا) عن قلقها حيال عمليات الاحتلال الممنهجة لتعطيل وصول شاحنات الإغاثة للمدنيين، وأنه من المحتمل أن تتوقف عمليات المساعدة في القطاع بعد أن تم إيقاف تمويل الأونرا من قبل الولايات المتحدة وبعض المانحين بحجة أن موظفيها متورطون في هجمات حماس، كما أن الاحتلال لا يسمح بدخول شاحنات الإغاثة إلى غزة وتغلق المعابر الحدودية، ما صعب على الوكالة إيصال الغذاء للسكان منذ 23 يناير/كانون الثاني بتصريح المفوض العام للأونرا فيليب لازاريني¹⁰¹.

في زيارة لقطاع غزة يعبر ماثيو هولينغورث المدير القطري بالإنابة لبرنامج الأغذية العالمي (WFP) في فلسطين عن الحالة البائسة التي وصل لها سكان القطاع، لقد وصل الوضع في القطاع حد الكارثة الإنسانية، وانتشرت المجاعة على نطاق واسع، ما أدى إلى موت الأطفال وانتشار الأمراض وانعدام مقومات الحياة فصار الناس يتغذون على الحشائش وعلف الحيوانات، وعلى المدنيين المخاطرة بحياتهم من أجل الوصول إلى قوافل الإغاثة، 300,000 شخص في شمال غزة يواجهون الموت إثر المجاعة وانعدام الغذاء¹⁰².

كما تقول منظمة الإغاثة الإسلامية إن الاحتلال الإسرائيلي يقوم بتجويع الفلسطينيين في غزة بشكل منهجي، في الوقت الذي أظهر فيه تقرير جديد صادر عن المركز الدولي للبراءات أن حوالي نصف مليون شخص يعانون من مستويات كارثية من الجوع وأن الجميع تقريباً في غزة يواجهون نقصاً حاداً في الغذاء. إن جيلاً كاملاً من الأطفال الفلسطينيين معرض للخطر، حيث يتسبب الجوع الشديد وسوء التغذية في أضرار دائمة مثل توقف النمو البدني والمعرفي الذي سيؤثر على الأطفال لبقية حياتهم. ويؤكد تقرير IPC ما يراه موظفو الإغاثة الإسلامية وشركاؤها في غزة كل يوم – حيث يقضي مئات الآلاف من الأشخاص أياماً وليالٍ كاملة دون أي شيء يأكلونه على الإطلاق، وقد مات عشرات الأشخاص جوعاً، بما في ذلك الأطفال الصغار وكبار السن. الناس الأكثر عرضة للخطر¹⁰³.

تسببت العمليات العسكرية لقوات الاحتلال العنيفة على قطاع غزة في انتشار المجاعة في جميع أنحاء القطاع، ذلك بتخريب المصادر الأساسية للغذاء وعدم السماح بمرور المساعدات الإنسانية التي

سياسة التجويع الممنهج ضد المدنيين في النزاعات المسلحة من منظور الشريعة الإسلامية...

تحمل المواد التي لا غنى عنها للبقاء، وعرقلة وصولها إلى المدنيين المحتاجين، ما تسبب في كارثة إنسانية، أدت إلى نزوح العديد من العائلات للحصول على الإمدادات الإغاثية، في حين تم قصف العديد من الأسر التي خرجت للبحث عن الغذاء¹⁰⁴.

بفعل الاعتداءات المتكررة على قطاع غزة على مدار عام من انطلاق الحرب تزداد احتمالية انتشار المجاعة في الوسط، فقد نتج عنها قصف وتهجير إلى القضاء على مصادر المواد الغذائية وتخريب الأراضي الزراعية وتدمير 70 في المائة من المحاصيل وشل حركة العمال الذي بدوره أدى إلى تراجع الأنظمة الصحية وأنظمة مياه الشرب والصرف الصحي وفي حال استمر النزاع فإن الكارثة الغذائية ستفاقم أكثر مع تفاقم الحرب¹⁰⁵.

وبسبب ارتفاع حصيلة وفيات الأطفال في الآونة الأخيرة جراء سوء التغذية الناجم عن ندرة المواد الغذائية والمجاعات قالت مجموعة من الخبراء المستقلين في جنيف (9 تموز/يوليو 2024)، إنه من المؤكد أن المجاعة قد اجتاحت جميع المناطق في غزة، وراح ضحيتها العديد من الأطفال مثال ذلك الطفل فايز عطايا، الذي لم يتجاوز عمره الستة أشهر، في 30 مايو/أيار 2024، والطفل عبد القادر السرحي البالغ من العمر 13 عاماً، في 1 يونيو/حزيران 2024، الذي توفي في مستشفى الأقصى في دير البلح، والطفل أحمد أبو ريده، البالغ من العمر تسعة أعوام، في 3 يونيو/حزيران 2024 الذي توفي في مخيم النازحين بخان يونس، وأفادت تصريحات الخبراء بأن هؤلاء الأطفال كانوا ضحية سياسة التجويع الممنهجة ضد الفلسطينيين التي أدت بهم إلى سوء التغذية ومن ثم الوفاة¹⁰⁶.

وقد أدانت هيومن رايتس ووتش في بيروت، 9 أبريل/نيسان 2024 ممارسات التجويع التي يفرضها الاحتلال الإسرائيلي على قطاع غزة كأسلوب من أساليب الحرب، وبمقتضى القانون الدولي الإنساني فإن تعمد تجويع المدنيين يشكل جريمة حرب في النزاعات المسلحة، ذلك بأن الجوع والحرمان من الطعام انتشر في غزة على نطاق واسع، ما أدى إلى انتشار الأمراض والأوبئة خاصة في أوساط الأطفال وارتفاع حصيلة الوفيات جراء المجاعات وعدم تمكن الأطفال من الحصول على الإعانات الإنسانية التي تشبع احتياجاتهم من الحليب للرضع والمواد الغذائية، حتى أن المستشفيات لم يعد بإمكانها أن تقدم العلاج لندرتها، ما يستلزم على الحكومات المعنية إدانة الاحتلال الإسرائيلي ووضع حد للانتهاكات التي يفتعلها، بفرض العقوبات والضغط عليه بتعليق عمليات نقل الأسلحة لضمان الوصول إلى المساعدات الإنسانية والخدمات الأساسية في غزة، بما يتفق مع التزاماته بموجب القانون الدولي والأمر الأخير الذي أصدرته محكمة العدل الدولية في قضية الإبادة الجماعية في جنوب أفريقيا.

على أرض الواقع وحسب منطق الآلات الدعائية والمواقع والقنوات الإخبارية حتى المعادية للقضية منها فإن فلسطين تتعرض إلى الهولوكوست الحقيقي وليس المزيف الذي يتحدث عنه أصحابه المزيفون.

خاتمة:

- إن التجويع الممنهج يعتبر أسلوب من أساليب الحرب المحظورة، التي تهدف لفرض أحوال معيشية تحرم السكان المدنيين والذين ليس لهم علاقة بالحرب من ضروريات الحياة ومن الموارد والمواد التي لا غنى عنها لبقائهم مع تعمد عرقلة الإمدادات الغوثية والمساعدات المقدمة لهم.

- عملية طوفان الأقصى هي عملية مسلحة تمت من طرف كتائب القسام وعدة فصائل جهادية أخرى تتبنى الفكر المقاوم الذي يزود عن الأراضي المحتلة، تم في هذه العملية استعمال القوة المسلحة التي أسفرت عن ضحايا من الاحتلال الإسرائيلي.

- من وصايا الحرب وأخلاقيات الجهاد التي أوصى بها النبي ﷺ معاملة غير المقاتلين بطرق راقية وغير وحشية، والتي تتم عن الأخلاق الحربية الرفيعة التي كان الرسول ﷺ يلقتها لأصحابه بصفته قائدا للدولة، وكانت الدولة المسلمة تدخل في كل المعاهدات والاتفاقات الدولية المتعلقة بحماية المدنيين، فهي الرعيل الأول لها قبل أكثر من أربعة عشر قرنا فالإسلام يحرم قتل النساء والأطفال، وكبار السن، ورجال الدين، وغيرهم ممن لا يشتركون في الأعمال العسكرية، كما يحفظ حقوق كل الجرحى المدنيين، ويلم شمل الأسر المشتتة والمهجرة ويحارب كل تفريق بين أفراد الأسر، كما يرفعى حفظ الرعاية الصحية والغذائية و المأوى.
- إن أحكام الشريعة الإسلامية تحرم القتل أو استعمال أساليب الحرب ضد الفئات غير المقاتلة، بل وترشد الآيات وأفعال الرسول عليه الصلاة والسلام إلى حسن معاملة من وقعوا في الأسر أثناء الحرب، بل وصلت الأفعال الإسلامية إلى غاية معاملتهم كما يعامل الأفراد العاديون، مثل مظاهر تقاسم الطعام معهم وعدم حرمانهم من بعضهم البعض، وعليه فالأخلاق الإسلامية في الحرب تجاوزت الحكم الشرعي الذي يقضي بالحرمة إلى غاية المعاملة الحسنة مع المحاربين، وعليه من باب أولى كانت هذه المعاملة بشكل تلقائي مع الأفراد غير المقاتلين الذين بدورهم لهم نصوص تشريعية تقضي بعدم المساس بهم.
- ويعتبر القانون الدولي الإنساني سياسة التجويع ضد الأفراد المقاتلين أسلوب من أساليب الحرب التي تسرع إخضاع العدو، لكنها محظورة الاستعمال ضد الأفراد المدنيين بموجب ما ورد في نصوص القوانين الدولية، بل ووصفت بالجرم وبالانتهاكات التي يترتب عنها ملاحقة جزائية للذي يقوم باستعمالها ضد غير المقاتلين حسب موقف القانون الدولي.
- الحصار حتى وإن كان لدواعي حربية يحضر قانونا استعماله ضد المدنيين، بل ويطلب من جميع الأطراف المتنازعة أن تؤمن للسكان التابعين لها الحصول على الضروريات الأساسية، وإذا لم تتوفر مؤن كافية، تطلب الأطراف المساعدة الدولية دون انتظار عرضها عليها، مع أن الممارسة لا توضح هذا الأمر في الممارسات التي تقوم بها قوات الاحتلال ضد الشعب الفلسطيني.
- وسع القانون الدولي الإنساني في كفيات إيصال المواد والموارد التي تعتبر غوث إنساني إلى المناطق المحاصرة واعتبرت من حق ضحايا الحرب في المساعدة، بل وشدد القانون بأن يسمح ويسهل المرور السريع وبدون عرقلة لجميع إرساليات وتجهيزات الغوث والعاملين عليها والتي يتم التزويد بها بل ويحق للأشخاص المحميين التقدم بطلباتهم إلى الدول الحامية، وإلى اللجنة الدولية للصليب الأحمر، أو إلى الجمعية الوطنية للصليب الأحمر أو الهلال الأحمر، وكذلك إلى أية منظمة يمكنها مساعدتهم.
- كل هذه الإحصاءات والأرقام تشير إلى تزايد عدد انتهاكات وجرائم قوات الاحتلال الإسرائيلي في قطاعات فلسطين وبالأخص غزة، وتعتبر هذه الانتهاكات والجرائم المرتكبة في حق الشعب الفلسطيني، وفي حق النساء والأطفال عن عدم الاحتكام للقوانين الدولية وعدم اتخاذ القوى الدولية الإجراءات القانونية اللازمة الرادعة لمثل هكذا انتهاكات وجرائم إرهابية شنيعة من طرف الاحتلال الغاصب.
- على أرض الواقع وحسب منطق الآلات الدعائية والمواقع والقنوات الإخبارية حتى المعادية للقضية منها فإن فلسطين تتعرض إلى الهولوكوست الحقيقي وليس المزيف الذي يتحدث عنه أصحابه المزيّفون، تتعرض فلسطين إلى حرب إبادة جماعية على مرأى ومسمع كل دول العالم في وجود مجلس الأمن الدولي وفي وجود المجتمع الدولي، تتعرض فلسطين إلى حملة تجويع ممنهج محظور قانونا وإلى حصار وتضييق يمنع عنها الغوث الإنساني بسبب بلوغ الاحتلال الإسرائيلي من الإجرام عتيا.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

الكتاب القديم:

1. البيهقي أبو بكر (ت458 هـ)، السنن الكبرى، تحقق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة، ط/1414 هـ - 1994 م.
2. الترمذي (ت279 هـ)، السنن، تحقق: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، (د.ت.).
3. ابن حجر العسقلاني (ت852 هـ)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقق: عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة، ط/1384 هـ - 1964 م.
4. الطبرسي الفضل بن الحسن (ت548 هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم، بيروت، لبنان ط/1، 1426 هـ - 2005 م.
5. الطبري محمد بن جرير أبو جعفر (ت310 هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ط/1، 1415 هـ - 1994 م.
6. أبو داود (ت275 هـ)، السنن، تحقق: محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (د.ت.).
7. مسلم، (ت261 هـ)، الصحيح، تحقق: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت.).

الكتاب الحديث:

8. عبد العزيز بن عبد الله بن باز مجموع الفتاوى، تحرير محمد سعيد الشويعر، منشورات: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، دار القاسم للنشر، الرياض، ط/1، 1420 هـ.
9. قاسمي جمال الدين، محاسن التأويل، تحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة: عيسى بابي الحلبي، ط/1، 1373 هـ - 1957 م.

المجلات:

10. سهيل أحمد، حماية المدنيين أثناء النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني، مقال منشور في مجلة النبراس للدراسات القانونية، جامعة فلسطين الأهلية، بيت لحم المجلد 05 العدد 02، 2020.
11. شريط وليد، حماية السكان المدنيين في النزاعات المسلحة بين أحكام القانون الدولي الإنساني وتعاليم الفقه الإسلامي، مقال منشور في مجلة التراث، جامعة سعد دحلب، البليدة، العدد 09، 2013.
12. عبد الحق لخذاري، قواعد حماية السكان المدنيين أثناء النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة العربي التبسي العدد 16، 2018.
13. عبد السلام حسين العنزي، ماهية النزاعات المسلحة غير الدولية وصورها، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية بكلية الحقوق جامعة الإسكندرية، العدد 02.
14. علي بن سالم البادي، النزاعات المسلحة وأثرها على أعمال التجارة والاستثمار للدول، مجلة آفاق للعلوم، جامعة زيان عاشور الجلفة، العدد 17، المجلد 05، 2019.
15. مناد أحمد، النزاعات المسلحة غير الدولية في ظل القانون الدولي الإنساني، المركز الجامعي تيسمسيلت، مجلة المعيار، المجلد 06، العدد 02، 2015.

الاتفاقيات والبيانات الدولية:

16. اتفاقيات جنيف الأربع، المادة 23 والمادة 55. والبروتوكول الإضافي الأول، المادة 70. المادة 02 مشترك، المادة 23، والمادة 30 الفقرة الأولى منشورات اللجنة الدولية للصليب الأحمر.
17. البروتوكول الإضافي الثاني، المادة 18، المادة 33.

18. الأمم المتحدة، المفوض السامي لحقوق الإنسان ومساعد الأمين العام للشؤون الإنسانية، البيان إلى الصحافة بشأن الوضع في جمهورية الكونغو الديمقراطية وكذا الاتحاد الأوروبي، البيان الرئاسي إلى الصحافة بشأن الوضع في جمهورية الكونغو الديمقراطية.
19. البروتوكول الإضافي الأول، المادة 54 والبروتوكول الإضافي الثاني، المادة 14 .
20. البروتوكول الإضافي الثاني، المادة 14.
21. اللجنة الدولية للصليب الأحمر، النزاع في أفريقيا الجنوبية: نداء اللجنة الدولية للصليب الأحمر.
22. اللجنة الدولية للصليب الأحمر، بيان إلى الصحافة الرقم 08/97.
23. المؤتمر الدولي السادس والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر، القرار 01 و 02.
24. النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، المادة 07.
25. الأمين العام للأمم المتحدة، تقرير عن المساعدة الطارئة للسودان انظر أيضًا تقرير عن حماية المساعدة الإنسانية للاجئين وغيرهم في حالات النزاع وتقارير عن حماية المدنيين في النزاعات المسلحة.
26. تقرير عن أعمال متابعة المؤتمر الدولي لحماية ضحايا الحرب القرار 1، الصادر عن المؤتمر الدولي السادس والعشرين للصليب الأحمر والهلال الأحمر جنيف 3-7 كانون الأول/ديسمبر 1995.
27. الجمعية العامة للأمم المتحدة، القرار 182/46.
28. فرنسا نيوزيلندا دليل قانون النزاعات المسلحة.
29. فرنسا والمملكة المتحدة، تحفظات وإعلانات سجلت عند التصديق على البروتوكول الإضافي الأول.
30. كنوت دورمان، اللجنة التحضيرية للمحكمة الجنائية الدولية: أركان جرائم الحرب الجزء الثاني: الانتهاكات الجسيمة الأخرى للقوانين والأعراف المطبقة في النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية البروتوكول الإضافي الأول، المادة 54 والمادة 69 والمادة 70 والمادة 71.
31. لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية الحصار كسالح من أسلحة الحرب التطويق، التجويع، الاستسلام، الإجلاء.
32. مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة. القرار 2286. الذي اعتمده مجلس الأمن في جلسته 7685، المنعقدة في 3 مايو 2016. نيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية: مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة؛ 2016. القرار 688، والقرار 706، والقرار 822، والقرار 853 والقرار 874. القرار 752، والقرار 757، والقرار 794، والقرار 822، والقرار 824، والقرار 851، والقرار 853، والقرار 874 والقرار 876، والقرار 908، والقرار 931، والقرار 998، والقرار 1004، والقرار 1019، والقرار 1059 و1071 والقرار 1083، والقرار 1160، والقرار 1199، والقرار 1213، والقرار 1239، والقرار 1219، والقرار 1333. القرار 1261 القرار 1265 القرار 1296 والقرار 1314. القرار 758، والقرار 761، والقرار 770، والقرار 771، والقرار 787، والقرار 794، والقرار 836، والقرارين 945 و952، والقرار 998، والقرار 1132، والقرار 1193؛ الجمعية العامة للأمم المتحدة، القرار 242/46، والقرارين 196/49 و193/50، والقرار 52 أنظر البروتوكول الإضافي الأول، المادة 70. والقرار 1296، القرار 761، والقرار 764، والجمعية العامة للأمم المتحدة، القرارات 88/48، 10/49، و196/49. لجنة حقوق الإنسان، القرار 72/1994. الاتحاد الأوروبي، البيان أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة.
33. مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، القرار 824 والجمعية العامة للأمم المتحدة، القرار 2/55 ولجنة حقوق الإنسان، القرار 77/1995.
34. مذكرة التفاهم بشأن تطبيق القانون الدولي الإنساني بين كرواتيا وجمهورية يوغوسلافيا الاتحادية الاشتراكية.
35. نظام روما الأساسي، المحكمة الجنائية الدولية، منشورات المحكمة الجنائية الدولية.

قائمة المواقع الإلكترونية:

1. <https://www.mwatana.org/subjects/starvation> 25/05/2024 11 ; 42 Am
2. <https://www.amnesty.org/ar/what-we-do/armed-conflict> منظمة العفو الدولية 25/05/2024 01;31 Am
3. <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/07/10/2023> 02 ; 48pm
4. Yves Sandoz, Christophe Swinarski, Bruno Zimmermann (eds.), Commentary on the Additional
5. <https://www.aljazeera.com/news/2023/10/12/no-electric-switch-will-be-turned-on->
6. [Accessed 16 Oct. 2023].<https://www.nrc.no/news/2023/october/urgent-plea-to-Gaza> [Accessed 16 Oct. 2023].
7. <https://www.aljazeera.com/news/2023/11/7/one-month-of-no-water-food-and-healthcare-for-gaza>
8. <https://www.skynewsarabia.com/middle-east/173425524/10/2024>
9. <https://www.aljazeera.net/news/2024/08/08>
10. <https://www.telegraph.co.uk/world-news/2024/02/22/aid-trucks-looted-in-gaza-death-zone> 24/10/2024
11. 22 February 2024 1 :42pm GMT
12. <https://www.aljazeera.net/news/2024/8/20>
13. <https://www.bbc.com/arabic/articles/c3gy6w5l3pro> عبدالبصير حسن بي بي سي القاهرة 08 يناير / كانون الثاني 2024
14. <https://www.aljazeera.net/news/2024/02/27>
15. <https://arabic.cnn.com/middle-east/article/2024/02/12/why-so-little-aid-enters-gaza> 2024/10/24 2024 شباط / فبراير 12 الاثنين، نشر
16. <https://www.wfp.org/stories/hunger-gaza-famine-findings-dark-mark-world-says-wfp-palestine-country-director> 24/10/2024
17. <https://reliefweb.int/report/occupied-palestinian-territory/gaza-entire-generation-risk-new-report-shows-catastrophic-hunger-and-starvation> 24/10/2024
18. <https://reliefweb.int/report/occupied-palestinian-territory/gaza-entire-generation-risk-new-report-shows-catastrophic-hunger-and-starvation> 2024/10/24
19. <https://www.ipcinfo.org/ipc-country-analysis/details-map/en/c/1157985/2024/10/24>
20. <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2024/07/un-experts-declare-famine-has-spreadthroughout-gaza-strip> 24/10/2024

- ¹ - انظر نص نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، المادة 07، الفقرة 02 ب، (تم تبني نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في 17 يوليو 1998 بإيطاليا، ودخل حيز التنفيذ في 01 يوليو 2002، وهو المعاهدة التي أنشأت المحكمة الجنائية الدولية، من بين أمور أخرى، فإنه يحدد وظيفة المحكمة والاختصاص والهيكل).
- ² - انظر المرجع نفسه، المادة 08.
- ³ - انظر: <https://www.mwatana.org/subjets/starvation>، تاريخ الاطلاع: 2024/05/25، الساعة: 11:42.
- ⁴ - علي بن سالم البادي، النزاعات المسلحة وأثرها على أعمال التجارة والاستثمار للدول، جامعة زيان عاشور الجلفة، مجلة آفاق للعلوم، العدد 17، المجلد 05، ص 48. انظر
- ⁵ - انظر منظمة العفو الدولية، <https://www.amnesty.org/ar/what-we-do/armed-conflict>، تاريخ الاطلاع: 2024/05/25، الساعة: 1:31.
- ⁶ - انظر مشترك من اتفاقيات جنيف الأربع.
- ⁷ - انظر: البروتوكول الإضافي الأول.
- ⁸ - انظر: مناد أحمد، النزاعات المسلحة غير الدولية في ظل القانون الدولي الإنساني، المركز الجامعي تيسمسيلت، مجلة المعيار، المجلد 06، العدد 02، ص 126.
- ⁹ - انظر: علي بن سالم البادي، المرجع السابق، ص 48.
- ¹⁰ - انظر: عبد السلام حسين العنزي، ماهية النزاعات المسلحة غير الدولية وصورها، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، بكلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، العدد 02، ص 760.
- ¹¹ - انظر: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/>، تاريخ التصفح: 07/10/2023، الساعة: 2:48.
- ¹² - انظر: عبد الحق لخداري، قواعد حماية السكان المدنيين أثناء النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة العربي التبسي، العدد 16، ص 344.
- ¹³ - الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القران، تحرير عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار الهجرة للطباعة والنشر، ج 03، ص 567.
- ¹⁴ - انظر: الطبراني، المعجم الأوسط، 268/4.
- ¹⁵ - انظر: سهيل أحمد، حماية المدنيين أثناء النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني، مجلة النبراس للدراسات القانونية، جامعة فلسطين الأهلية، بيت لحم، المجلد 05، العدد 02، ص 122.
- ¹⁶ - انظر: صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها، حديث رقم 1731، ص 720.
- ¹⁷ - صحيح مسلم، المصدر نفسه، حديث رقم 1731، ص 720.
- ¹⁸ - صحيح مسلم، المصدر نفسه، حديث رقم 1735، ص 722.
- ¹⁹ - انظر: البيهقي، السنن الكبرى، كتاب السير، باب المسلم يتوقى في الحرب قتل أبيه، حديث رقم 17836.
- ²⁰ - ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، الجزء 04، ص 191.
- ²¹ - العدة على الأحكام أخرجه أبو داود، 2705.
- ²² - الترمذي، جامع الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية الفرق بين الأخوين أو بين الوالدة وولدها، حديث رقم 1283، ص 227.
- ²³ - انظر: سهيل احمد، المرجع السابق، ص 123.

- ²⁴- انظر: شريط وليد، حماية السكان المدنيين في النزاعات المسلحة بين أحكام القانون الدولي الإنساني وتعاليم الفقه الإسلامي، مجلة التراث، جامعة سعد دحلب البليدة، العدد 09، 2013، ص 96.
- ²⁵- عبد العزيز بن عبد الله بن باز، مجموع الفتاوى، تحرير محمد سعيد الشويعر، دار القاسم، السعودية، المجلد 18، طبعة 01، ص 123.
- ²⁶- محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تحرير: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: عيسى بابي الحلبي، الجزء 05، ص 1440.
- ²⁷- الطبرسي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار النشر العلوم للتحقيق والنشر، بيروت، لبنان، الجزء 03، ص 505.
- ²⁸- انظر الشيخ أسامة صلاح الشرفاوي، فتح مكة.
- ²⁹- انظر: مدونة ليبر، المادة 17 في المجلد الثاني، الفصل 17.
- ³⁰- انظر: تقرير لجنة المسؤولية، المرجع نفسه.
- ³¹- انظر: البروتوكول الإضافي الأول، المادة 54.
- ³²- انظر: النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، المادة 8 (النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، هو نظام روما الأساسي، وهو المعاهدة التي أنشأت المحكمة الجنائية الدولية، تم تبني النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في 17 يوليو 1998، ودخل حيز التنفيذ في 01 يوليو 2002، ويعتبر بمثابة دستور المحكمة، يحدد اختصاص المحكمة في محاكمة الأشخاص المتهمين بارتكاب جرائم الإبادة الجماعية، والجرائم ضد الإنسانية، وجرائم الحرب، وحرمة العدوان).
- ³³- انظر: الدليل العسكري للأرجنتين وأستراليا وبلجيكا وكندا وفرنسا وكولومبيا وإندونيسيا وكرواتيا ونيجيريا وروسيا وإسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية...
- ³⁴- انظر: تشريعات أستراليا وكندا والصين والبوسنة والهرسك وأثيوبيا ومالي ...
- ³⁵- أنظر: بيانات بلجيكا وكوبا والصين وساحل العاج.
- ³⁶- انظر: البروتوكول الإضافي الثاني، المادة 14.
- ³⁷- مذكرة التفاهم بشأن تطبيق القانون الدولي الإنساني بين كرواتيا وجمهورية يوغوسلافيا الاتحادية الاشتراكية الفقرة 06.
- ³⁸- انظر: كرواتيا، المحكمة المحلية في زادار قضية بيريسيتش وآخرين.
- ³⁹- انظر: المؤتمر الدولي السادس والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر، القرار 02.
- ⁴⁰- انظر: المؤتمر الدولي السابع والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر، القرار 01.
- ⁴¹- انظر: لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية الحصار كسالح من أسلحة الحرب التطويق، التجويع، الاستسلام، الإجلاء، 29 أيار/ مايو 2018، ص 04.
- ⁴²- انظر: فرنسا نيوزيلندا دليل قانون النزاعات المسلحة.
- ⁴³- انظر: مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، القرار 761، والقرار 764، والجمعية العامة للأمم المتحدة، القرارات 88/48، 10/49، و196/49. لجنة حقوق الإنسان، القرار 72/1994. الاتحاد الأوروبي، البيان أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة.
- ⁴⁴- انظر: لدليل العسكري لأستراليا وكندا وفرنسا.
- ⁴⁵- انظر: البروتوكول الإضافي الأول، المادة 54.
- ⁴⁶- انظر: لبروتوكول الإضافي الأول، المادة 54.
- ⁴⁷- النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، المادة 8.

- 48- انظر: الأمم المتحدة، المفوض السامي لحقوق الإنسان ومساعد الأمين العام للشؤون الإنسانية، البيان إلى الصحافة بشأن الوضع في جمهورية الكونغو الديمقراطية وكذا الاتحاد الأوروبي، البيان الرئاسي إلى الصحافة بشأن الوضع في جمهورية الكونغو الديمقراطية.
- 49- انظر: المؤتمر الدولي السادس والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر، القرار 02.
- 50- انظر: تقرير عن أعمال متابعة المؤتمر الدولي لحماية ضحايا الحرب القرار 1، الصادر عن المؤتمر الدولي السادس والعشرين للصليب الأحمر والهلال الأحمر جنيف 3-7 كانون الأول/ديسمبر 1995.
- 51- انظر: المؤتمر الدولي السابع والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر، القرار 01.
- 52- انظر: اللجنة الدولية للصليب الأحمر، النزاع في أفريقيا الجنوبية: نداء اللجنة الدولية للصليب الأحمر.
- 53- انظر: البروتوكول الإضافي الأول، المادة 54 والبروتوكول الإضافي الثاني، المادة 14.
- 54- انظر: كنوت دورمان، اللجنة التحضيرية للمحكمة الجنائية الدولية: أركان جرائم الحرب الجزء الثاني: الانتهاكات الجسيمة الأخرى للقوانين والأعراف المطبقة في النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية، المجلة الدولية للصليب الأحمر، المجلد 83، 2001، ص 475-476.
- 55- انظر: البروتوكول الإضافي الأول، المادة 69.
- 56- انظر: اتفاقية جنيف الرابعة، المادة 23.
- 57- انظر: البروتوكول الإضافي الأول، المادة 70.
- 58- انظر: مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، القرار 688، والقرار 706، والقرار 822، والقرار 853 والقرار 874.
- 59- انظر: مشروع البروتوكول الإضافي الثاني، المادة 33.
- 60- انظر: البروتوكول الإضافي الثاني، المادة 18.
- 61- انظر: النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، المادة 07.
- 62- انظر مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، القرار 752، والقرار 757، والقرار 794، والقرار 822، والقرار 824، والقرار 851، والقرار 853، والقرار 874 والقرار 876، والقرار 908، والقرار 931، والقرار 998، والقرار 1004، والقرار 1019، والقرار 1059 و 1071.
- والقرار 1083، والقرار 1160، والقرار 1199، والقرار 1213، والقرار 1239، والقرار 1219، والقرار 1333.
- 63- انظر: مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، القرار 1261.
- 64- انظر: مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، القرار 1265.
- 65- انظر: مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، القرار 1296 والقرار 1314.
- 66- انظر: المؤتمر الدولي السادس والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر، القرار 02.
- 67- انظر: المؤتمر الدولي السابع والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر، القرار 01.
- 68- انظر: البروتوكول الإضافي الأول، المادة 70.
- 69- Yves Sandoz, Christophe Swinarski, Bruno Zimmermann (eds.), Commentary on the Additional Protocols.
- 70- انظر: المؤتمر الدولي السادس والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر، القرار 02 ورد في المجلد الثاني، الفصل 17.
- 71- انظر: المادة 23 من اتفاقية جنيف الرابعة.
- 72- البروتوكول الإضافي الأول، المادة 70.
- 73- انظر: البروتوكول الإضافي الأول المادة 71.
- 74- انظر: اتفاقية جنيف الرابعة، المادة 55.
- 75- انظر: النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، المادة 8.

⁷⁶- أنظر: على سبيل المثال، مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، القرار 758، والقرار 761، والقرار 770، والقرار 771، والقرار 787، والقرار 794، والقرار 836، والقرارين 945 و952، والقرار 998، والقرار 1132، والقرار 1193؛ الجمعية العامة للأمم المتحدة، القرار 242/46، والقرارين 196/49 و193/50، والقرار 140/52، والقرار 145/52؛ لجنة حقوق الإنسان، القرار 29/1983، والقرار 72/1994، والقرار 75/1994، والقرار 77/1995، والقرار 89/1995، والقرار 73/1996، والقرار 67/1998.

⁷⁷- أنظر: البروتوكول الإضافي الأول، المادة 70.

⁷⁸- أنظر: البروتوكول الإضافي الأول، المادة 70.

⁷⁹- أنظر: مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، القرار 1296.

⁸⁰- أنظر: مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، بيان الرئيس.

⁸¹- أنظر: لجمعية العامة للأمم المتحدة، القرار 182/46.

⁸²- اتفاقية جنيف الرابعة، المادة 30، الفقرة الأولى.

⁸³- أنظر: مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، القرار 824 والجمعية العامة للأمم المتحدة، القرار 2/55 ولجنة حقوق الإنسان، القرار 77/1995.

⁸⁴- أنظر: الأمين العام للأمم المتحدة،

Report on emergency assistance to Sudan see also Report on protection for humanitarian assistance to refugees and others in conflict situations and Reports on the protection of civilians in armed conflict.

⁸⁵- أنظر: المؤتمر الدولي السادس والعشرون للصليب الأحمر والهلال الأحمر، القرار.

⁸⁶- أنظر: اللجنة الدولية للصليب الأحمر، بيان إلى الصحافة الرقم 08/97.

⁸⁷- أنظر: من الاعتداءات الصحية في الأرض الفلسطينية المحتلة 7-15 أكتوبر 2023. تحديث الساعة 18:00. القاهرة، مصر، مكتب منظمة الصحة العالمية الإقليمي لشرق المتوسط، 2023 [Google Scholar].

⁸⁸- أنظر:

WHO. Health attacks in the oPt. 7 - 15 October 2023. 18:00 update. Cairo, Egypt. WHO Regional Office for the Eastern Mediterranean, 2023. [Google Scholar]

⁸⁹- أنظر:

MAP. Systematic discrimination and fragmentation as key barriers to Palestinian healthand Healthcare London, UK : Medical Aid for Palestinians; 2021. [Google Scholar]

⁹⁰- أنظر: مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، القرار 2286، الذي اعتمده مجلس الأمن في جلسته 7685، المنعقدة في 3 مايو 2016. نيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية: مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة؛ 2016.

⁹¹- أنظر:

B'Tselem. A wave of settlers' riots across the West Bank. 2023. Available : https://www.btselem.org/press_releases/20230621_wave_of_settlers_riots_across_the_west_bank [Accessed 16 Oct 2023].

⁹²- أنظر:

Masalha N. Expulsion of the Palestinians: The concept of "transfer" in Zionist political thought 1882-1948. Washington DC, USA: Institute for Palestine Studies, 1992. [Google Scholar].

⁹³ - انظر:

<https://www.aljazeera.com/news/2023/11/7/one-month-of-no-water-food-and-healthcare-for-gaza>.

⁹⁴ - انظر: 24/10/2024، <https://www.skynewsarabia.com/middle-east/1734255>

⁹⁵ - انظر: 08/08/2024، <https://www.aljazeera.net/news>

⁹⁶ - انظر: 24/10/2024

<https://www.hrw.org/ar/news/2024/04/09/gaza-israels-imposed-starvation-deadly-children>
⁹⁷ - انظر: 24/10/2024

<https://www.telegraph.co.uk/world-news/2024/02/22/aid-trucks-looted-in-gaza-death-zone>

⁹⁸ - انظر: 20/8/2024، <https://www.aljazeera.net/news>

⁹⁹ - انظر: عبد البصير حسن بي بي سي، القاهرة، 08 يناير / كانون الثاني 2024،

<https://www.bbc.com/arabic/articles/c3gy6w5l3pro>

¹⁰⁰ - انظر: 2024/02/27، <https://www.aljazeera.net/news>

¹⁰¹ - انظر: 2024/10/24 نشر الاثنين، 12 فبراير / شباط 2024

<https://arabic.cnn.com/middle-east/article/2024/02/12/why-so-little-aid-enters-gaza>
¹⁰² - انظر: 24/10/2024

<https://www.wfp.org/stories/hunger-gaza-famine-findings-dark-mark-world-says-wfp-palestine-country-director>

¹⁰³ - <https://reliefweb.int/report/occupied-palestinian-territory/gaza-entire-generation-risk-new-report-shows-catastrophic-hunger-and-starvation>, 24/10/2024.

¹⁰⁴ - انظر: 2024/10/24

<https://reliefweb.int/report/occupied-palestinian-territory/gaza-entire-generation-risk-new-report-shows-catastrophic-hunger-and-starvation>

¹⁰⁵ - انظر:

<https://www.ipcinfo.org/ipc-country-analysis/details-map/en/c/1157985>, 2024/10/24

¹⁰⁶ - انظر: 24/10/2024

<https://www.ohchr.org/en/press-releases/2024/07/un-experts-declare-famine-has-spreadthroughout-gaza-strip>

أهداف النظام المالي للدولة في الإسلام

Objectives of the State Financial System in Islam

د/ الصادق غريش

طالب الدكتوراه يوسف جيلالي¹

Sadek GHARRICH

Youcef DJILALI

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية – جامعة وهران 1 أحمد بن بله

مخبر المخطوطات والحضارة الإسلامية لشمال إفريقيا

gharrich.sadek@univ-oran1.dz

d.youcef@univ-chlef.dz

تاريخ القبول: 2025/07/02

تاريخ الإرسال: 2024/10/28

الملخص:

تهدف هذه الدراسة بيان الدور الوظيفي للنظام المالي للدولة في الإسلام، وذلك ببيان عدم حياديته واكتفائه فقط بأداء الدور المالي المتمثل في تحصيل الأموال لبيت المال من جهة وصرفها من جهة أخرى. وبالفعل ينطوي النظام المالي للدولة في الإسلام تحقيق عديد الأهداف المختلفة الدينية والاجتماعية والاقتصادية، وهي الأهداف التي تعكس المقاصد الخمسة التي أتت الشريعة الإسلامية بحفظها. كما تحاول الدراسة أيضا إبراز تفوق النظام المالي الإسلامي من حيث شمولية الأهداف ودقة معالجتها على النظم المالية الوضعية.

الكلمات المفتاحية: النظام المالي الإسلامي؛ الموازنة العامة في الإسلام؛ الهدف الديني؛ الهدف الاجتماعي؛ الهدف الاقتصادي. الزكاة؛ الجزية؛ العشور.

Abstract:

This study aims to demonstrate the functional role of the state's financial system in Islam, by demonstrating its lack of neutrality and its sufficiency in only performing the financial role represented in collecting money for the treasury on the one hand and spending it on the other hand. Indeed, the state's financial system in Islam involves achieving many different religious, social and economic goals, which are goals that reflect the five objectives that Islamic law came to preserve. The study also attempts to highlight the superiority of the Islamic financial system in terms of the comprehensiveness of goals and the accuracy of their treatment over positive financial systems.

Key words: Islamic financial system; general budget in Islam; Objective Religious; Objective Social; Objective Economic.

¹ - المرسل المؤلف.

مقدمة:

تعد الوظيفة المالية للدولة في الإسلام من تحصيل للإيرادات العامة وصرف الأموال لأجل إشباع الحاجات العامة، على قدر كبير من الأهمية، لكونها الوظيفة التي تتمكن بواسطتها الدولة من توفير الأموال اللازمة للقيام بوظيفتيها الأخريين المتمثلتين في حراسة الدين وسياسة الدنيا. ولهذا نلاحظ حكمة الشارع الحكيم من تنظيم الشؤون المالية للدولة بمختلف جوانبها من تحديد إيرادات الدولة ونفقاتها وطرق التحصيل والصرف والمبادئ والأهداف الواجب مراعاتها بصدق ذلك، وبهذا تشكل ما يسمى لدى الفقهاء بالنظام المالي للدولة في الإسلام.

غير أن النظام المالي للدولة في الإسلام، يعتبر نظاما ماليا وظيفيا، بمعنى أنه لا يكفي بتحصيل الأموال لخزينة الدولة وصرفها منها دونما غايات محددة. بل على العكس من ذلك فإنه كأي نظام من النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أتت بها الشريعة الإسلامية الغراء، يهدف النظام المالي للدولة في الإسلام، تحقيق عديد الأهداف والغايات، والتي تعكس دون شك مقاصد الشريعة الخمسة المتمثلة في حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال. وعلى هذا تتسم أهداف النظام المالي في الإسلام بالشمول لكونها تشمل جميع المجالات الدينية والاجتماعية والاقتصادية.

وبالفعل فإنه على خلاف النظم المالية الوضعية المختلفة التي لا تقيم الاعتبار سوى للأهداف المادية، فإن النظام المالي الإسلامي يعطي الاهتمام الأول لتحقيق الهدف الديني المتمثل في الدعوة إلى الله عز وجل ونشر دين الإسلام الذي ابتغاه وحده دون سواء لعباده. وحتى بالنسبة للنفقات الاجتماعية والاقتصادية المعتبرة أيضا في النظم المالية الوضعية، فإن النظام المالي الإسلامي يظهر تفوقا كبيرا على تلك النظم من حيث دقة المعالجة، وهذا الشمول والدقة في المعالجة لأهداف النظام المالي للدولة في الإسلام، هو ما يمكن الوقوف عليه من خلال هذه الدراسة.

وتكمن أهم أهداف هذه الدراسة فيما يلي:

- بيان سمو التشريع الإسلامي فيما يتعلق بأهداف الموازنة العامة، وذلك بإبراز الهدف الديني للموازنة العامة في الإسلام باعتبار هذا الأخير رسالة عالمية.
- بيان تفوق النظام المالي في الإسلام في الاهتمام بالنفقات الاجتماعية والإنسانية من خلال اعتماد مبدأ تخصيص موارد معينة لتغطية تلك النفقات والنص على اعتماد الانفاق الاجتماعي في مستوى حد الكفاية.
- بيان سبق النظام المالي في الإسلام في تبني الموازنة العامة الوظيفية أو التعويضية أي استخدام أدوات الإيرادات والنفقات العامة كحل للآثار الإيجابية على المحيط الاقتصادي ومعالجة مشاكله.
- بناء على ما سبق تقديمه واستنادا لأهمية الموضوع، نطرح الإشكالية التالية: فيم تتمثل أهداف النظام المالي للدولة في الإسلام؟

استنادا لطبيعة موضوع الدراسة فقد اعتمدنا على المنهج الوصفي من خلال إبراز مختلف المفاهيم والأحكام المتعلقة بالموازنة العامة في الإسلام، بالإضافة إلى المنهج التاريخي من خلال الوقوف على هذه الأحكام في ظل عهد الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى المنهج الاستقرائي من خلال الوقوف على ما تضمنته نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة حول أهداف النظام المالي للدولة في الإسلام.

وللإجابة عن هذه الإشكالية قمنا بتقسيم هذه الدراسة إلى ثلاثة محاور رئيسية، حيث نتطرق إلى الهدف الديني للنظام المالي للدولة في الإسلام في (المحور الأول)، ثم إلى الهدف الاجتماعي للنظام المالي

للدولة في الإسلام في (المحور الثاني)، وأخيراً إلى الهدف الاقتصادي للنظام المالي للدولة في الإسلام في (المحور الثالث).

المحور الأول: الهدف الديني للنظام المالي للدولة في الإسلام

يعد الهدف الديني أو الدعوة لله عز وجل ودينه الإسلام وإقامته¹، أهم أهداف ومقاصد الموازنة العامة في الإسلام، وذلك لكون حفظ الدين يأتي في المرتبة الأولى لمقاصد الشريعة، والوظيفة الأولى للدولة في الإسلام، كما لخصها الماوردي بقوله "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"²، كما يجد الهدف الديني مصدره في كونه غاية خلق الإنسان بدليل قول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (56) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا (57) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (58)﴾ (الذاريات)، هذا ويتجلى الهدف الديني في عدة مظاهر منها خصوصاً مصرف المؤلفة قلوبهم من أموال الزكاة، رفع الجزية عن أسلم، ونفقات الدعوة إلى الله عز وجل.

أولاً: مصرف المؤلفة قلوبهم من أموال الزكاة

المؤلفة قلوبهم معنى واسع يشمل طوائف عديدة، تشترك كلها في كون إعطائها نصيباً من الزكاة يفيد في نشر الإسلام وتقوية المسلمين. فيأتي في المعنى الأول للمؤلفة قلوبهم الكفار المرجى إسلامهم أو دفع مضرته إذا لم يندفع إلا بذلك³، كما يأتي في المقام الثاني لمعنى المؤلفة قلوبهم حديثي العهد بالإسلام، حيث يعطون من أموال الزكاة ليحسن إسلامهم ويثبت قلوبهم⁴، ويأتي في المقام الأخير من يرجى إسلام نظرائه، فلقد أعطى أبو بكر رضي الله عنه عدي بن حاتم والزبير بن بدر، مع حسن نيتهم وإسلامهم، رجاء إسلام نظرائهم⁵.

ثانياً: رفع الجزية عن أسلم

يعد رفع الجزية عن أسلم من المظاهر المعبرة بحق عن الأهداف الدعوية للموازنة العامة في الإسلام، وذلك لكون الدولة تتحمل خسارة مورد مالي في سبيل دخول أشخاص جدد للإسلام. وذهب للقول بهذا الحكم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز⁶، ونقل ابن المنذر إجماع العلماء على أنه لا جزية على مسلم⁷، ودليل ذلك قول الله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأنفال: 38)، وقول النبي ﷺ: "الإسلام يجب ما كان قبلاً"⁸. وأكثر من هذا فإن الحنفية والمالكية والحنابلة يرون أن إسلام الذمي يسقط عنه حتى جزية السنوات الماضية التي لم يؤديها⁹.

ثالثاً: نفقات الدعوة إلى الله عز وجل

يتمثل المظهر الثالث للهدف الديني للموازنة العامة في الإسلام، في مصاريف الدعوة إلى الله ونشر الإسلام مثل نفقات الجهاد وإعداد الدعاة وغيرها. وإذا كان هذه النفقات تمول مبدئياً من إيرادات الفيء، فإنها لها تمويل آخر والمتمثل في مصرف في سبيل الله من أموال الزكاة. وبالفعل فإنه إذا كان المقصود بسبيل الله كل طريق موصل إلى مرضاة الله من العلم والعمل، فإن جمهور الفقهاء متفقون أنه يشمل خصوصاً الغزاة الذين ليس لهم ديوان، أي ليس لهم مرتب من الدولة¹⁰، وهؤلاء يعطون ولو كانوا أغنياء، لحديث النبي ﷺ: "لا تحل الصدقة لغني، إلا لخمسة: الغازي في سبيل الله..."¹¹. ويمده بعض الفقهاء مصرف في سبيل الله ليشمل نفقات الغزاة وأسلحتهم¹²، بل ويوسعه بعضهم ليشمل سائر الوسائل غير الحربية في الدعوة إلى الله ونشر الإسلام مثل إعداد الدعاة إلى الإسلام وإرسالهم لبلاد الكفار لغرض الدعوة، وكذا إنشاء مدارس العلوم الشرعية¹³، وكذا مصارف إقامة شعائر الله وخصوصاً تأمين طرق الحج وتوفير أسباب الصحة للحجاج، إذا لم يوجد لها مصرف آخر¹⁴.

المحور الثاني: الهدف الاجتماعي

يتمثل في مساعدة ذوي الحاجة المادية الذين لم يتمكنوا من كفاية قوتهم وقوت عيالهم. وبهذا الصدد يلاحظ أن المالية العامة الإسلامية، قد توسعت أكثر في تحقيق الأهداف الاجتماعية، وذلك بتنوع مصادر هذه النفقات، وتوسيع فئة المستفيدين منها، وكذا بمنح هؤلاء المستفيدين قدرا كافيا من تلك النفقات يحقق الحد الأدنى من العيش.

أولا: تنوع مصادر تمويل النفقات الاجتماعية

تستفيد النفقات الاجتماعية من تمويل من جميع الموازنات العامة التي يتكون منها النظام المالي الإسلامي، إذ بالإضافة للموازنات والموارد المرسدة خصيصا للنفقات الاجتماعية مثل موازنة الزكاة وخمس الغنائم، يتم تمويل هذه النفقات أيضا في حالة عدم كفاية الموارد المخصصة لها من الموازنة المصالح العامة، وفي حالة كفاية هذه الأخيرة أيضا باللجوء لفرض توظيفات على الأغنياء.

1- تخصيص أموال الزكاة وخمس الغنائم لتغطية النفقات الاجتماعية: يقوم النظام المالي في الإسلام على قاعدة تخصيص الموارد المالية. وما يهم بهذا الصدد هو القول بكون هذا التخصيص يقرر في جزء مهم منه لفائدة الفئات المعوزة كنفقات اجتماعية، ومن ذلك كما سبق بيانه موارد الزكاة وخمس الغنائم. وبالنظر لأهمية الموارد المخصصة مثل الزكاة المعروفة بسعة وعائها (نفود وعروض، حبوب وثمار، أنعام) والتكرر السنوي لتحصيلها، فإن هذا دليل واضح على اهتمام وعناية من الشارع الحكيم لتلك الفئات. وهذا بالطبع ما تقتدر إليه الموازنات الوضعية التي لا تعرف مثل هذا التخصيص لفائدة النفقات الاجتماعية، مما يجعل هذه الأخيرة في وضع تنافسي مع بقية النفقات الأخرى للاستفادة من حصيلة الإيرادات العمومية.

وكضمان حماية حقوق الفئات المعوزة المستفيدة من موازنات خاصة، فإن الفقهاء نصوا على وجوب احترام هذا التخصيص وعدم المساس به في أي حال من الأحوال، وذلك بمنع إنفاق أموال الزكاة في غير مصارفها الشرعية، أي في المصالح العامة كبناء الطرق وغيرها، بل منع الفقهاء حتى صرفها في المجال العسكري للدفاع عن الدولة، وحتى ولو استدعى الأخذ من بيت مال الزكاة لتمويل موازنة المصالح العامة بسبب عسر هذه الأخيرة، فإن هذا الأخذ لن يكون إلا على سبيل الاقتراض، حيث يتم إرجاعه بعد تحسن وضع موازنة المصالح العامة¹⁵. وفي هذا الشأن يقول الإمام السرخسي: " وإذا احتاج الإمام إلى إعطاء المقاتلة ولا مال في بيت مال الخراج (موازنة المصالح العامة)، صُرف ذلك من بيت مال الصدقة، وكان ذلك دينا على بيت مال الخراج، لأن الصدقة حق للفقراء و المساكين، فإذا صرف الإمام منها إلى غير ذلك للحاجة كان ذلك دينا لهم على ما هو حق المصروف إليهم و هو مال الخراج"¹⁶.

2- تمويل النفقات الاجتماعية من موازنة المصالح العامة: لا يقتصر تمويل النفقات الاجتماعية على الموارد المخصصة لها من الزكاة وخمس الغنائم، بل حتى من موازنة المصالح العامة أو كما يسميها البعض الموازنة العامة الأساسية، والتي يقصد بها تلك المخصصة لتغطية المصالح العامة لجميع المسلمين. وتتمثل أهم إيراداتها في كل من الفيء بمفهومه الواسع المشتمل على الأنفال والجزية والخراج والعشور وعائدات 8% من حصيلة الغنائم¹⁷.

وبعكس عدم إمكانية تمويل موازنة الزكاة لموازنة المصالح العامة إلا على سبيل الاقتراض، فإنه تمويل النفقات الاجتماعية من موازنة المصالح العامة لا يكون دينا على بيت مال الزكاة، وهذا ما أشار إليه الإمام السرخسي بالقول: " وإن احتاج بعض المسلمين و ليس في بيت المال من الصدقات شيء أعطى

الإمام من بيت مال الخراج، ولا يكون ذلك ديناً على بيت مال الصدقة لأن الخراج وما فيما معناه (أي الفية) يصرف في حاجة المسلمين¹⁸. والدليل على كون موارد الفية المكون لموازنة المصالح العامة، تستغرق حقوق الفقراء وباقي نفقات المصالح العامة هو قول الله عز وجل: ﴿مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: 7)، إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (الحشر: 10). فقد قال الخليفة عمر رضي الله عنه بعد أن قرأ هذه الآيات على إثر أن أتى بالفية: ما أحد من المسلمين إلا له في هذا الفية حق إلا عبد مملوكاً. فهذه الآيات استغرقت كما يقول يحيى بن آدم جميع المسلمين فلم يبق أحد إلا دخل في ذلك¹⁹، أو كما يذكر أبو عبيد أن الفية يعم المسلمين غنيهم و فقيرهم²⁰.

3- تمويل النفقات الاجتماعية بالجوء إلى التوظيف: يقصد بالتوظيف أو الوظائف الضرائب بتعبير العصر الحاضر، وتدعى أيضاً الكلف السلطانية والنوائب، وعرفها الدكتور يوسف إبراهيم بكونها: "ما تفرضه الدولة فوق الزكاة، وسائر التكاليف المحددة بالكتاب والسنة، وذلك وفقاً لظروف المجتمع الإسلامي، وتتميز هذه الضرائب بأنها مؤقتة بالظروف التي فرضت من أجلها، ويمكن أن يطلق عليها الضرائب الاستثنائية"²¹. ونظراً لكون الأصل في أموال المسلم الحرمة فلا تؤخذ إلا بالحق، ولكون الضرائب مظنة المكس المجمع على حرمة، فقد تشدد الفقهاء في مشروعية التوظيف، فذهب البعض ومنهم ابن العربي من المالكية لعدم مشروعيتها بالكلية²²، وأجازها البعض بشروط مشددة تصل العشرة أهمها خلو بيت المال من المال ووجود مصلحة عامة ملحة، ومن هؤلاء خصوصاً إمام الحرمين الجويني والظاهرية²³. وفي هذا الإطار يرى مجيزو التوظيف أن من حالات اللجوء إليه إضافة لحالة الجهاد ودفع العدو حالة أيضاً التكافل الاجتماعي وإعانة المحتاجين من الفقراء والمساكين، إذا لم تكف أموال الزكاة وبيت المال. وبهذا الشأن قال الإمام ابن حزم: "فرض على الأغنياء في كل بلد أن يقوموا بفقرائها ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس في الشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يمكنهم من المطر والصيف وعيون المارة"²⁴.

ثانياً: تعدد الشرائح التي تشملها النفقات الاجتماعية

يتجلى المظهر الثاني للدور الاجتماعي للموازنة العامة في الإسلام في كثرة الشرائح المستفيدة من النفقات الاجتماعية، فمصارف الزكاة مثلاً المحصورة في ثمانية أصناف، وكذا الأصناف الواردة في آية الخمس شملت في أكثريتها كل نواحي الضعف المادي في المجتمع لسد الخلل فيه²⁵. وإضافة لهذا يستفيد من النفقات الاجتماعية في ظل النظام المالي الإسلامي حتى غير المسلمين من أهل الذمة. وبناء عليه يمكن حصر فئات الأشخاص المستفيدة من النفقات الاجتماعية في الفقراء والمساكين والعبيد والغارمين وابن السبيل والفقراء من أهل الذمة.

1- الفقراء والمساكين²⁶: يقصد بالفقراء والمساكين من لا يجدون ما يكفي قوتهم مدة سنة، مع تمييز العلماء بكون الفقير أشد احتياجاً من المسكين، فالأول هو من يملك كفاية أقل من سنة، بينما المسكين هو من يجد نصف أو أكثر كفاية لمدة سنة²⁷. وبالتالي فالفقراء أشد حاجة من المساكين، ويعطى كل منهما ما يتم به كفايته²⁸. وبإعانة الفقراء والمساكين تلعب الموازنة العامة في الإسلام دور المحقق للتوازن

الاجتماعي، بتخفيف تفاوت مداخل الأفراد، بنقل جزء من دخل ذوي المداخل المرتفعة (الأغنياء) لذوي الدخول المنخفضة (الفقراء والمساكين). وهو ما عبّر عنه حديث الرسول ﷺ، الذي رواه البخاري عن ابن عباس أن النبي ﷺ، بعث معاذاً رضي الله عنه إلى اليمن فقال: "إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ، فَإِذَا جِئْتَهُمْ، فَأَدْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَانِهِمْ فَنُتْرَدُ عَلَى فَقَرَانِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ"²⁹.

2- العبيد: يقصد بهم الرقيق المملوكين، ويدعون أيضاً بذوي الرقاب. ويندرج تخصيص سهم من أموال الزكاة لتحرير الأرقاء سواء بإعطاء المكاتبين منهم قيمة ما كاتبوا عليه، أو بشراء العبيد وتحريرهم³⁰، من ضمن جملة الأحكام الأخرى التي أقرها الشارع الحكيم من أجل القضاء على ظاهرة العبودية، وذلك لتحقيق أو لا العبودية لله وحده، وثانياً لتحقيق حرية الإنسان والقضاء على مظاهر استغلال الإنسان من أخيه الإنسان.

3- الغارمون: يقصد بالغارمين ذوي الديون، وبهذا الصدد يلاحظ أنه لا يندرج ضمن الغارمين، فقط الغارم لنفسه أي الذي اقترض مالا وعجز عن سداذه أو لخسارة مشروعه التجاري أو لآفة أتت على ماله، وإنما يندرج تحت مسمى الغارمين أيضاً الغارم لأجل إصلاح ذات البين، أي الذي استدان من أجل يصلح بين طائفتين وقعت بينهما فتنة، اقتضت دفع دية أو غيرها³¹، وذلك لحديث قبيصة بن المخارق، قال: تحملت حمالة فأتيت الرسول ﷺ أسأله فيها، فقال: "أقم حتى تأتينا الصدقة، فنأمر لك فيها"³²، فهذا يعطى من الزكاة حتى ولو كان غنياً وقادراً على الوفاء، لحديث النبي ﷺ: "لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة: ... لغارم"³³، والحكمة في ذلك والله أعلم هو تجنب أن يكون تحمل مصلح ذات البين سبباً في فقره³⁴، وتشجيعاً أيضاً على السعي للإصلاح بين الناس حتى ولو تطلب ذلك بذلاً للمال.

4- ابن السبيل: يقصد بابن السبيل الشخص الغريب الذي انقطع عن بلده³⁵، حيث يصرف له سهم من أموال الزكاة ومن خمس الغنائم ولو كان غنياً، وذلك مراعاة لظرفه الصعب الذي لا يسمح له بالعمل على كفاية نفسه لانشغاله بقضاء حاجته من جهة ولبعده عن ماله من أخرى.

5- اليتامى: يقصد باليتيم من مات أبوه قبل أن يبلغ سواء كان ذكراً أو أنثى، وحسب الفقهاء فإن اليتيم يعطى من خمس الغنائم ولو كان غنياً، جبراً للنقص الذي حصل له بفقد والده مع مراعاة الأحوال فالأحوال³⁶.

6- الفقراء من أهل الذمة: لا تقتصر النفقات الاجتماعية في إطار الموازنة العامة في الإسلام على المسلمين فقط، بل يستفيد منها غيرهم من أهل الذمة، وهو ما يبرهن الطابع الإنساني للشرعية الإسلامية السمحاء. ولقد تواترت الآثار على ذلك، ومنها أثر عمر بن الخطاب الذي ورد فيه أنه وجد يهودياً كبير السن ضريراً يسأل الناس، فأخذه عمر إلى منزله فريض له بشيء من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: أنظر هذا وضربائه، فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ووضع عنه الجزية وعن ضربائه³⁷.

ثالثاً: تحقيق حد الكفاية للفئات المعنية بالنفقات الاجتماعية

يتجلى المظهر الأخير لعناية الشريعة الإسلامية بالنفقات الاجتماعية، في قدر النفقة الذي يعطى لمستحقيها. وبهذا الشأن يؤكد فقهاء الشريعة وكتاب الاقتصاد الإسلامي، على أن الحد الأدنى لمقدار النفقات الاجتماعية للنفقات المستحقة لها (فقراء، مساكين، عابري سبيل...) يجب أن يكون في حدود ما اصطلح عليه بـ "حد الكفاية"، والذي يقصد به حد المستوى اللائق من المعيشة، أو ما يطلق عليه بالرفاهية الاجتماعية، وهو فوق "حد الكفاف"، هذا الأخير الذي يعني الحد الأدنى من المال الذي يضمن للفرد المحتاج ليعمل حاجاته المعيشية من مأكّل وملبس، وبدونه لا يستطيع الإنسان أن يعيش ويكون عرضة للفناء³⁸. كما عرّف البعض الآخر من المعاصرين حد الكفاية بأنه مقدار ما تسد به الاحتياجات الأصلية لا بالحد الضروري بل بما هو لائق بحال الإنسان، ويناسب مظهره وهيئته الاجتماعية³⁹.

وعلى هذا يظهر أن الموازنة العامة في الإسلام تضمن للفئات الاجتماعية المعوزة والمحتاجة مستوى أعلى من الإنفاق، بحيث لا تضمن فقط الضروريات من الحاجات من مأكّل وملبس ويمنع المحتاج سؤال الناس فيما يعرف بحد الكفاف، وإنما مستوى أعلى من ذلك بما يليق بحال الإنسان من نكاح وتعليم وقضاء دين وما يتزین به⁴⁰. وهي - أي الموازنة العامة في الإسلام - تتفوق على الموازنة في الاقتصاد الوضعي التي تضمن فقط حد الكفاية أو الحد الأدنى من مستوى المعيشة⁴¹.

ولقد جاءت الأحاديث النبوية الشريفة وآثار الخلفاء الراشدين والفقهاء المتقدمين، ما يدل على أصالة حد الكفاية في الإنفاق. فمن الأحاديث قول النبي ﷺ: "إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَجُلُّ إِلَّا لِأَحَدٍ ثَلَاثَةً: رَجُلٌ تَحَمَّلَ حَمَالَةً، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَهَا، ثُمَّ يُمَسِّكُ، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ اجْتَاخَتْ مَالَهُ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ: سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ - وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُومَ ثَلَاثَةً مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ: لَقَدْ أَصَابَتْ فَلَانًا فَاقَةً، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ: سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ - فَمَا سِوَاهُنَّ مِنَ الْمَسْأَلَةِ - يَا قَبِيصَةَ - سُحْنًا، يَأْكُلُهَا صَاحِبُهَا سُحْنًا"⁴². فهذا الحديث دلّ على حل المسألة للفقير حتى يأخذ ما يقوم بعيشه، ويستغني به مدى الحياة⁴³.

وأما من سنة الخلفاء الراشدين الدالة على شمول الإنفاق على ذوي الحاجات ما يفوق ما أكلهم ومشربهم، قول الخليفة عمر رضي الله عنه: "إِذَا أُعْطِيتُمْ فَأَغْنُوا"⁴⁴، والمقصود أن عمر رضي الله عنه كان يعمل على إغناء الفقير من أموال الزكاة، ولا يكفي بسد رمق جوعه بلقيمات أو سد عثرته بدراهم معدودة⁴⁵. وقول علي رضي الله عنه: "إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ بِقَدْرِ مَا يَكْفِي فَقَرَانَهُمْ"⁴⁶.

وبناء على هذه الأحاديث والآثار، نص الفقهاء على وجوب حق الكفاية بالمعنى الذي يتعدى الأكل والشرب والحاجات الضرورية إلى أكثر من ذلك، ونلاحظ ذلك خصوصاً في تحديد مقدار ما يعطى للفقراء والمساكين من أموال الزكاة. فالشافعية وبعض الحنابلة يرون أن الفقير والمساكين يعطون قدر ما يقضي على عوزهما وحاجتهما على الدوام، ولا يحوجه إلى الزكاة مرة أخرى⁴⁷ وليس قدر كفاية سنة فقط. وفي هذا الشأن يقول النووي من الشافعية في المجموع: "من كانت عادته الاحتراف أعطي ما يشتري به حرفته أو آلات حرفته، قلت قيمة ذلك أم كثرت، بحيث يحصل له من ربحه ما يفي بكفايته غالباً تقريباً، ويختلف ذلك باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص قال أصحابنا فإن لم يكن محترفاً ولا يحسن صنعة أصلاً ولا تجارة ولا شيئاً من أنواع المكاسب أعطي كفاية العمر الغالب لأمثاله في بلاده ولا يتقدر بكفاية سنة"⁴⁸. ومثله يرى الظاهرية أن حد الكفاية يحصل بتوفير المأكّل والمشرب والمسكن

اللائق، وهو ما ذكره ابن حزم في المحلى بقوله: "فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر، والصيف والشمس، وعيون المارة"⁴⁹.

ومن الفقهاء المعاصرين القائلين بشمول حد الكفاية المأكل والمشرب، الشيخ ابن عثيمين رحمه الله، والذي فسر "الكفاية" بكون المعبر فيها ليس كفاية الشخص وحده، بل وكفاية من يموله (يعوله)، والمعتبر ليس فقط ما يكفيه للأكل والشرب، والسكن، والكسوة فحسب، بل يشمل حتى الإعفاف أي النكاح، فلو فرض أن الإنسان محتاج إلى الزواج، وعنده ما يكفيه لأكله وشربه وكسوته وسكنه، لكن ليس عنده ما يكفي للمهر، فإننا نعطيه ما يتزوج به ولو كان كثيراً⁵⁰.

وعلى هذا يتبين حق الأفراد المعوزين في النظام المالي الإسلامي في الحصول على كفاية ما يحتاجونه من مأكل ومشرب ومركب ونكاح، وأن هذا الحق يقع مبدئياً على الدولة من بيت مال الزكاة، وإن لم تكف هذا الأخيرة فمن أموال الفيء.

المحور الثالث: الهدف الاقتصادي (الدور الوظيفي للميزانية العامة في الإسلام)

يقصد بالدور الاقتصادي للموازنة العامة استخدام مضمونها من الإيرادات والنفقات في التأثير على النشاط الاقتصادي بما يستهدف تحسين مختلف قطاعاته ومواجهة مختلف المشاكل والصعوبات التي تواجهه. وهذا ما يدعى بالدور التدخلي أو الوظيفي أو التعويضي للميزانية العامة في الإسلام، والذي لم تعرفه الميزانيات الوضعية إلا في بداية القرن الماضي، بعد تبين فشل سياسة حياد الميزانية، تحت تأثير أزمة الكساد العالمية سنة 1929 واتساع أعباء الدولة، والدمار الذي خلفته الحرب العالمية الثانية. ويتجلى الدور التدخلي للموازنة العامة للدولة في الإسلام سواء بالنسبة لموازنة الزكاة، أو موازنة المصالح العامة.

أولاً: الدور الاقتصادي لموازنة الزكاة

يقصد بموازنة الزكاة تلك التي تتحدد إيراداتها في حواصل الأموال الزكوية المختلفة، وأما نفقاتها فتتحدد في مصارف الزكاة الثمانية المحددة شرعاً بالآية ستون من سورة التوبة. وتعتبر الزكاة بحق معجزة التشريع الإسلامي، إذ رغم ثبات عناصر الفقهية (طبيعة الأموال الزكوية، النصاب، المقدار، المصارف) وعدم إمكانية تعديلها، إلا أنها مع ذلك تؤدي دوراً وظيفياً عجبياً في المجال الاقتصادي، وذلك إضافة للوظيفتين التمويلية والاجتماعية السابق دراستهما. وبالفعل تؤثر الزكاة إيجاباً على جميع أوجه النشاط الاقتصادي سواء الإنتاج والاستثمار أو التداول أو الاستهلاك. ويرجع ذلك ليس فقط بفعل طبيعتها الجبائية والاقتطاعية بل أيضاً لبعدها الروحي والتعبدية وكذا طبيعة عناصرها الفقهية مثل الأشخاص المكلفين بها (النصاب) وطبيعة الأموال التي تجب فيها ومقاديرها ومصارفها، وهذا ما يمكن معاينته بالتطرق لكل من دور الزكاة في مكافحة اكتناز الأموال، وفي تشجيع الإتجار بالمال واستثماره، وأخيراً في تشجيع الاستهلاك.

1- دور الزكاة في مكافحة ظاهرة اكتناز الأموال: الاكتناز لغة مصدر كَنَزَ يَكْنُزُ كَنْزاً واكتنازاً، بمعنى الضم والجمع، وهو متعلق بكل الأشياء سواء المال أو غيره، أي لا يختص فقط بالذهب والفضة⁵¹. غير أنه يراد به عند الإطلاق المال المحرز والمخبأ، ويشكل المال المدفون في الأرض وجمعه كنوز⁵². وأما اصطلاحاً فإن للكنز عدة معانٍ أشهرها المال الذي لم تؤد زكاته ولو لم يكن مدفوناً أو محرزاً، وذلك لقول ابن عمر: "كل مالٍ أديت زكاته وإن كان تحت سبع أرضين؛ فليس بكنزٍ، وكل مالٍ لا تؤدي زكاته؛ فهو كنزٌ وإن كان ظاهراً على وجه الأرض"⁵³، وذهب إلى هذا الشوكاني⁵⁴.

وبعد الاكتناز إحدى الظواهر الأكثر إساءة للاقتصاد، وذلك كونه يؤدي إلى تكديس الأموال وحبسها لدى فئة الأغنياء بالتالي تعطيل أحد عناصر الإنتاج والثروة عن المساهمة في النشاط الاقتصادي الجاري وبقائه في صورة عاطلة⁵⁵. وفي هذا الشأن قال الغزالي: "أن من كنزهما (أي الدراهم والدنانير) فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما...، وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ولا لعمرى خاصة، إذ لا غرض للأحاد في أعيانها فإنهما حبران، فإنهما خلقا لتداولهما الأيدي"⁵⁶. إذن ونظرا للأثار السلبية للاكتناز على النشاط الاقتصادي، يظهر حكمة تشريع الإسلام، وبالأخص تشريع الزكاة في النهي والوعيد الشديد لمن قام بهذا السلوك، الواردين في قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (34) يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ (35)﴾ (التوبة). فقد جاء في تفسير هاتين الآيتين أن الذين يمسكون الأموال، ولا يؤدون زكاتها، ولا يخرجون منها الحقوق الواجبة، فبشرهم بعذاب موع⁵⁷.

وعلى هذا تعمل الزكاة بما تنطوي عليه من جوانب روحية وخلقية وجبائية على القضاء على حالة حبس الأموال، ودفعها بالتالي للقيام بدورها الفطري المتمثل في أثمان للسلع ووسيط للتبادل. فمن الناحية الروحية تعد الزكاة حافزا معنويا مهما يدفع المسلم لتجنب الاكتناز اتقاء للعذاب الموعود به في الآخرة لمن يسلك هذا التصرف⁵⁸.

وأما من الناحية الخلقية تعمل الزكاة على القضاء على السبب الحقيقي لظاهرة الاكتناز وهما صفتي الشح والبخل، لكون المسلم بأداء الزكاة باستمرار سوف يتعود على الإنفاق، ويطهر نفسه من خلقي الشح والبخل الذميين، ويكبح جماع فطرة حب المال لديه. ويؤيد هذا ما ورد في تفسير قول الله عز وجل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (التوبة: 103). أي: تطهرهم من الذنوب والأخلاق الرذيلة، وتزيد في أخلاقهم الحسنة، وأعمالهم الصالحة، وتزيد في ثوابهم الدنيوي والأخروي، وتنمي أموالهم⁵⁹.

وأما من الناحية الجبائية تعمل الزكاة باعتبارها اقتطاع مالي من الأغنياء الموسرين على محاربة ظاهرة تركيز وتكدس الأموال في أيدي فئة قليلة من الناس، وهي ما اصطلح عليه بظاهرة إدالة الثروة⁶⁰، الوارد النهي عنها في قول الله عز وجل: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: 7). وذلك بسبب كون تركيز الثروة في أيدي أفراد محددين- الذين يدعون في الوقت المعاصر اسم "مصادر التمويل"- يؤدي بهم إلى التعسف في استعمالها وخصوصا تجاه من هم بحاجة إليها من المستثمرين والمستهلكين، حيث لا يقرضونهم إلا نظير جزية أو ضريبة أو ربا⁶¹.

2- دور الزكاة في تشجيع الاتجار بالمال واستثماره: يقصد بالاستثمار في الاقتصاد الوضعي الإنفاق بهدف الحصول على سلع جديدة بهدف بيعها وتحقيق ربح في النهاية⁶²، أو هو بمعنى آخر استخدام المدخرات المالية أو طرق التمويل (المشاركة أو القروض) قصد إحداث وحدات إنتاجية أو توسعة القائمة منها بهدف تعظيم الأرباح.

وأما في إطار الاقتصاد الإسلامي، فإنه يقصد بالاستثمار طلب تحصيل نماء المال المملوك شرعاً وذلك بالطرق الشرعية المعتمدة من مضاربة ومراصة ومشاركة وغيرها⁶³. ويعرف محمود أبو السعود الاستثمار الشرعي، بكونه استغلال المال بقصد نمائه وتحقيق ربح لصاحبه، وذلك دون مقارفة لما نهى عنه بنص صريح أو ما في حكمه حسب القواعد الكلية للشريعة⁶⁴. وعلى هذا فإن الاستثمار ما هو إلا لفظ

حادث يقابل لما استعمله الفقهاء المتقدمون عن عملية تنمية المال مثل الاستئمان، التنمية، الاستكثار، الكسب، المضاربة، عمارة الأرض، وغيرها من المصلحات التي تشترك مع مفهوم الاستثمار في التعبير عن تصرف المرء في ماله بقصد زيادته و طلب الحصول على ثمره⁶⁵.

هذا من جهة و أما من جهة أخرى فإنه إذا كان كل من الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي والاستثمار في الاقتصاد الوضعي يشتركان في هدف الحصول على الربح، فإنهما يفترقان جوهريا ومذهبيا في كون الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي يراعي قاعدة الحلال والحرام الشرعيين، أي عدم الوقوع فيما نهى عنه بنص صريح كالتعامل بالربا، أو عدم الوقوع فيما يناقض مقاصد الشريعة، بخلاف الاستثمار في الاقتصاد الوضعي الذي لا يتقيد بالضوابط الشرعية في سعيه للحصول على الربح المادي⁶⁶.

وللإستثمار دور فعال ومهم في تقوية الاقتصاد القومي لأي مجتمع، وذلك بالنظر للمنافع الكثيرة التي تحصل نتيجة القيام به، ومن ذلك زيادة ثروة الأمة من رأسمال العيني والعيني المتولد عن عملية الإستثمار وكذا رفع مستويات التشغيل وغيرها. ولذا تتجلى حكمة التشريع الإسلامي من الحث على الإستثمار في كثير من النصوص الشرعية منها قول الله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك: 15). ولكن السؤال الذي يطرح بهذا الصدد كيف تعد الزكاة حافزا على الإستثمار؟ والجواب على ذلك أن الزكاة تعد فعلا من بين الحوافز العديدة التي تتضمنها الشريعة للحث على الإستثمار وعمارة الأرض، وذلك كون الزكاة بما تنطوي عليه من اقتطاع متكرر يهدد المال بالفناء، مما يدفع المسلم صاحب المال على استثماره بهدف تنميته وتعويض النقص الحاصل بالاقتطاعات الزكوية، وهو ما يؤدي أيضا إلى زيادة الطاقة الإنتاجية للاقتصاد⁶⁷، مما يجعل الحافز على الإستثمار في الاقتصاد الإسلامي أقوى منه في أي اقتصاد آخر غير إسلامي بسبب فريضة الزكاة⁶⁸. ولقد أدرك عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا الدور الوظيفي للزكاة، فقال: "ابتغوا في أموال اليتامى لا تأكلها الصدقة"⁶⁹.

3- دور الزكاة في تشجيع الاستهلاك: يقصد بالاستهلاك في الاقتصاد الوضعي تدمير أو هلاك السلع والخدمات المنتجة، وذلك عن طريق الاستعمال⁷⁰، أو هو عملية الإفناء النهائي للسلع والخدمات المنتجة، وهو بهذا يعد آخر مراحل النشاط الاقتصادي بعد كل من الإنتاج والتبادل. وفي إطار الاقتصاد الإسلامي، لا يختلف مفهوم الاستهلاك عنه في الاقتصاد الوضعي من حيث كونه تدمير نهائي للسلع، وعبر عنه الفقهاء المتقدمون بمصطلحات متداولة في عصرهم مشتقة من النصوص الشرعية، ومن ذلك الهلاك، الإتلاف، الأكل والشرب. وفي هذا الإطار يعرف العز بن عبد السلام الاستهلاك بكونه: "إتلاف لإصلاح الأجساد وحفظ الأرواح كإتلاف الأطعمة والأشربة والأدوية"⁷¹. وعرفه بعض المعاصرين بأنه "الاستخدام الشرعي للسلع والخدمات في إشباع الرغبات والحاجات المباحة شرعا"⁷². غير أنه على غرار الإنتاج والاستثمار يتميز الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي بالتزامه بقاعدة الحلال والحرام، والتي مؤداها الاقتصار على استهلاك المنافع الحلال والطيبات، وتجنب المحرمات والخبائث من جهة وكذا التوسط في الاستهلاك بتجنب التقثير والتبذير، وهو الأمر الذي يفتقده مفهوم الاستهلاك في الاقتصاد الوضعي.

وللإستهلاك أهمية قصوى في النشاط الاقتصادي، حيث أن ارتفاع مستوياته في المجتمع يعد حافزا على زيادة الإنتاج من جديد لتلبية الحاجات المتزايدة مما يعني ضمان استمرارية المؤسسات الإنتاجية ومستوى التشغيل. وبالعكس فإن انخفاض مستوى الاستهلاك ينذر بعجلة الكساد الطاحنة التي تؤدي إلى

توقف المؤسسات الإنتاجية عن العمل وتسريح عمالها مما يفاقم ضعف الطلب. ولذا يظهر أيضا حكمة التشريع الإسلامي في الحث على الاستهلاك في عديد النصوص الشرعية منها قول الله عز وجل: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: 31). والسؤال الذي يطرح الآن هو كيف تساهم الزكاة في تشجيع ورفع مستوى الاستهلاك؟ والجواب على ذلك يكمن في طبيعة مصارف الزكاة، والتي تتحدد في أكثر من نصفها كما هو محدد شرعا بالآية ستون من سورة التوبة في شرائح ضعيفة الدخل (فقراء، مساكين، غارمين، مملوكين، ابن السبيل) ذات ميل حدي للدخار منخفض جدا بل يكاد يكون منعدما⁷³، في مقابل ميل حدي مرتفع للاستهلاك، وتعبير آخر تؤدي مصارف الزكاة بصفة عامة إلى زيادة الإنفاق الكلي على استهلاك السلع والخدمات، بما تمد به عديمي ومحدودي الدخل من الفقراء والمساكين بدخول في صورة سائل يستخدمونه للإنفاق على الاستهلاك العائلي، بشراء ما يحتاجون إليه من السلع والخدمات، أو في صورة عينية بتقديم تلك السلع والخدمات إليهم مباشرة⁷⁴.

ثانيا: الاستخدام الوظيفي الاقتصادي لموازنة المصالح العامة

يقصد بموازنة المصالح العامة على غرار موازنة الزكاة، تمارس موازنة المصالح العامة دورا وظيفيا وتعويضيا هاما في المجال الاقتصادي، ويرجع ذلك أساسا للمرونة التي تتميز بها إيرادات الفيء (الخراج، الجزية، العشور...) المكونة لهذه الموازنة. وبالفعل فإن التغير الذي يطبع وكذا نسبتها والأشخاص المكلفين بها وكذا مصارفها، يفسح المجال أكثر للحكومة تنويع استخداماتها بما يتناسب والظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تمر بها الدولة. وهذا ما يمكن معانيته بالتطرق لكل من الاستخدامين الوظيفيين لكل من إيرادات هذه الموازنة، ونفقاتها.

1- الاستخدام الوظيفي الاقتصادي لإيرادات موازنة المصالح العامة: تتمثل إيرادات موازنة المصالح العامة في كل الإيرادات غير المخصصة وغير الثابتة المقدار، الأمر الذي يتيح استعمالها والتصرف فيها حسب ما تقتضيه الظروف الاقتصادية. وهذا ما يمكن توضيحه بالنسبة لكل من إيرادات الخراج، والجزية، والعشور.

أ- الاستخدام الوظيفي الاقتصادي لإيراد الخراج: يقصد بالخراج كإيراد من إيرادات الدولة في الإسلام، تكلفة مالي يفرض على أرض الذمي التي فتحت عنوة و بقيت تحت تصرفه⁷⁵. ويعد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أول من فرض الخراج باجتهاد منه وإجماع من الصحابة، وذلك بعد أن رأى عدم قسمة أراضي السواد في العراق والشام على الغانمين، واستبقائها تحت أيدي أهلها على أن يؤدي خراجا سنويا لبيت المال، فوافق الصحابة بعد أن اقتنعوا بوجاهة رأي الخليفة عمر رضي الله عنه⁷⁶.

وكما سبق الذكر ينقسم الخراج حسب طبيعة ومقدار الواجب دفعه من قبل المكلف به، إلى كل من خراج التوظيف وخراج المقاسمة، كما أنه ليس لمقدار الخراج قيمة محددة، بل يترك ذلك لولي الأمر يحددها وله أن يزيد فيها وينقص، والضابط في ذلك الطاقة الاحتمالية للأرض، على أن يترك للزراع من محاصيلهم و بما لا يفوت إيرادا على المسلمين⁷⁷. إن هذه المرونة التي تميز مقدار إيراد الخراج، جعلت منه وسيلة هامة بيد ولاة الأمور للتأثير إيجابا على الأوضاع الاقتصادية، ومن ذلك يمكن الإشارات للسياسات التالية:

- جواز تعديل مقدار الخراج بالنسبة لطاقة تحمل الأرض، وعدم التقيد بما وضعه الخليفة عمر رضي الله عنه، وهو قول الإمامين أبو يوسف⁷⁸ ومالك⁷⁹.

- قيام الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بإسقاط خراج النخيل من أجل تحسين نوعيتها وزيادة كمية المحصول.

- رأي الإمام أبو يوسف بجواز العدول عن نظام خراج التوظيف إلى خراج المقاسمة، وذلك تحقيقاً لمصلحة عدم جلاء أهل الأرض عنها والإبقاء بالتالي على هذا النوع الإيراد⁸⁰.

ب- الاستخدام الوظيفي الاقتصادي لإيراد الجزية: يقصد بالجزية "الوظيفة التي تؤخذ من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام"⁸¹. ويتميز إيراد الجزية بكونه سنوي وغير محدد القيمة. وبسبب هذه الخاصية الأخيرة تمارس الجزية دوراً اقتصادياً، ومن ذلك ما فعله عمر بن الخطاب من إعفاء نصارى نجران اليمن من الجزية التي كان قد وضعها عليهم رسول الله ﷺ، وذلك عندما أجلاهم لنجران العراق لأنهم خافهم على المسلمين، وذلك مدة أربعة وعشرين شهراً بعد قدومهم العراق، وأمر أمراء الشام والعراق بأن يوسقهم من حرث الأرض ويكون ما عملوا فيه صدقة لهم لوجه الله تعالى، وذلك ليشجعهم على زراعة وتنمية الأرض الجديدة التي استوطنوها⁸².

ج- الاستخدام الوظيفي الاقتصادي لإيراد العشور: العشور هو ما يفرض على التجار أهل الحرب عندما يدخلون بلاد الإسلام للتجارة، إما على سبيل المعاملة بالمثل إذا كانوا هم أيضاً يعشرون التجار المسلمين الذين يدخلون بلادهم للتجارة، وإما على سبيل الإذن لهم بالدخول والتجارة لبلاد المسلمين⁸³، وهي تشبه لحد كبير ما يسمى حالياً بالرسوم الجمركية. ويعد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أول من فرض العشور بمحضر من الصحابة رضوان الله عنهم ولم يخالف أحد منهم مما عدا ذلك إجماعاً⁸⁴. ورغم كون مقدار العشور يتحدد بنسبة عشر تجارة الحربي، إلا أن ذلك يمثل الأصل فقط، حيث يجوز لولي الأمر باجتهاده الزيادة أو الإنقاص فيه أو حتى الإعفاء منه حسبما تقتضيه المصلحة الاقتصادية للدولة الإسلامية، وهذا ما يعني إمكانية أن يلعب العشور دوراً وظيفياً اقتصادياً مهماً، يمكن الإشارة إلى بعض جوانبه فيما يلي:

- إمكانية خفض مقدار العشور بقصد رفع عرض السلع التي تعرف ارتفاعاً في الأسعار بسبب نقص إنتاجها أو ارتفاع استهلاكها بالبلاد المسلمة، وهذا تماماً ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقد روي عنه أنه "كان يأخذ من النبط من الحنطة والزيت نصف العشور، يريد بذلك أن يكثر الحمل إلى المدينة، ويأخذ من القطنية العشور"⁸⁵. كما يمكن الإعفاء من العشور في حالة حاجة المسلمين الملحة لسلعة معينة، كما يقرره أبو يعلى بقوله: "إذا دخلوا (أي التجار الحربيين) بميرة بالناس إليها حاجة إذن لهم بالدخول بغير عشر ليكثر على المسلمين"⁸⁶.

- إمكانية الزيادة في مقدار العشور بقصد ضبط السلوك الاستهلاكي للمجتمع المسلم، في حالة ميله لاستهلاك العشوائى للسلع الأجنبية غير الضرورية أو المنتجة محلياً⁸⁷.

- يمكن استخدام إيراد العشور عن طريق رفع مقداره بغرض حماية المؤسسات الإنتاجية داخل الدولة المسلمة من منافسة مؤسسات الدول غير المسلمة، حتى يكون ثمن منتجات المؤسسات بالدولة المسلمة أخفض وبالتالي أكثر مبيعاً.

2- الاستخدام الوظيفي الاقتصادي لنفقات العامة موازنة المصالح العامة: على غرار بالنسبة للإيرادات، لا تكتفي الحكومة في ظل النظام المالي الإسلامي، بإبقاء النفقات العمومية في دورها العادي المتمثل في ضمان سير الوظائف والمصالح الإدارية العادية من أمن ودفاع وقضاء وغيرها من المصالح ذات الشأن اليومي لمواطني الدولة، بل يتعدى الأمر لتستخدم هذا المكون للموازنة العامة، كأداة للتحكم

وضبط النشاط الاقتصادي وتوجيهه بما فيه مصلحة الدولة والمجتمع المسلم. وكما هو شأن الإيرادات يتم هذا الاستخدام الوظيفي للنفقات عموماً بالتغيير في حجم النفقات زيادة أو خفضاً أو بتركيزه على قطاعات معينة بالنظر لمنافعها بالنسبة للاقتصاد القومي، وهذا ما يمكن الوقوف عليه من خلال نفقات البنى التحتية، ونفقات إنشاء المؤسسات الاقتصادية.

أ- **نفقات البنى التحتية التنموية:** لا ينبغي بطبيعة الحال الاعتقاد بعدم معرفة مفهوم التنمية في الاقتصاد الإسلامي، بل على العكس من ذلك هناك العديد من الألفاظ التي تعبر عن التقدم والرفي بمستوى معيشة الإنسان⁸⁸، وردت في النصوص الشرعية من قرآن وسنة واستخدمها الفقهاء المتقدمون للتدليل على مفهوم التنمية بالمعنى الحديث، ومن تلك الألفاظ يمكن الذكر خصوصاً لفظ: "العمارة" والوارد في قول الله عز وجل: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوَبُّوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ (هود: 61)، والتي فسرها القرطبي بقوله: "استعمركم أي أكرمكم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن وغرس أشجار، وقيل المعنى ألهمكم عمارتها من الحرث والغرس وحفر الأنهار وغيرها"⁸⁹، وكذا الإمام الجصاص بقوله: "إن في ذلك دلالة على وجوب عمارة الأرض بالزراعة والغرس والأبنية". وعلى هذا فمفهوم العمارة مرادف تماماً لمفهوم التنمية المتداول حالياً، لكن لعمارة الأرض في الاقتصاد الإسلامي هدف أسمى من التنمية في الاقتصاد الوضعي، حيث أن هذه الأخيرة تحصر هدفها في إشباع الحاجات المادية للإنسان مما جعلها تعامل هذا الإنسان كحيوان توفر له الغذاء والسكن وتربيته على الإنتاج، في حين أن التنمية في الإسلام تهدف تحسين كل جوانب حياة الإنسان وترقى به إلى مستوى خلافة الله في الأرض، وهي - أي خلافة الله في الأرض - تعد حقيقة قررها الله عز وجل في آيات كثيرة من القرآن منها: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)، وهي تعتبر أيضاً من المراتب السامية لتكريم الله عز وجل للإنسان بعد كل من مرتبة الخلق والعبودية والتسخير.

وعلى هذا يلاحظ توجيه النظام المالي الإسلامي، النفقات العمومية نحو تحقيق عمارة الأرض أو التنمية، ومنها خصوصاً النفقات التي تدعى الآن بنفقات البنية التحتية⁹⁰، والتي تهدف الحكومة من خلالها توفير هياكل عمومية أساسية مثل الطرق والجسور والموانئ والمطارات، وهي نفقات وإن لم يكن لها عائد اقتصادي مباشر، إلا أنها ضرورية لتحقيق باعتبارها مهمة لتحقيق أي انطلاق اقتصادي وجلب الاستثمار المحلي والأجنبي⁹¹. ومن التطبيقات التاريخية لنفقات البنى التحتية التنموية ما ورد من آثار توجيهية من الخلفاء للدولة ومن العلماء لولاية الأمور بضرورة الإنفاق من بيت المال لأجل إصلاح أراضي الخراج بشق الأنهار والترع بها، حتى يزيد نموها وإنتاجها، ومن ذلك ما روي عن الخليفة علي رضي الله عنه أنه كتب إلى واليه على مصر حاثاً له بضرورة الاعتناء بتهيئة أراضي الخراج قائلاً: "وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج من غير عمارة أضر البلاد وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً"⁹².

وهو نفس ما أوصى به الإمام أبو يوسف الخليفة هارون الرشيد قائلاً: "ورأيت أن تأمر عمال الخراج إذا أتاهم قوم من أهل خراجهم فذكروا لهم أن في بلادهم أنهاراً عادية قديمة وأرضين كثيرة غامرة، وأنهم إن استخرجوا لهم تلك الأنهار واحرقوها وأجرى الماء فيها عمرت هذه الأرضون الغامرة وزاد في خرجهم، كتب بذلك إليك فأمرت رجلاً من أهل الخير والصلاح يوثق بدينه وأمانته فتوجه في ذلك حتى ينظر فيه ويسأل عنه أهل الخبرة والبصيرة به، ومن يوثق بدينه وأمانته من أهل ذلك البلد، ويشاور فيه غير أهل ذلك البلد ممن له بصيرة ومعرفة، ولا يجر إلى نفسه بذلك منفعة ولا يدفع عنها به

مضرة؛ فإذا اجتمعوا على أن في ذلك صلاحاً وزيادة في الخراج أمرت بحفر تلك الأنهار، وجعلت النفقة من بيت المال، ولا تحمل النفقة على أهل البلد فإنهم إن يعمروا خير من أن يخرّبوا، وإن يفرّوا خير من أن يذهب ما لهم ويعجزوا، وكل ما فيه مصلحة لأهل الخراج في أرضهم وأنهارهم، وطلبوا إصلاح ذلك لهم أجبوا إليه إذا لم يكن فيه ضرر على غيرهم"⁹³.

وكما لاحظ بعض الكتاب، فإن نفقات التنمية الاقتصادية في عهد الخلافة الراشدة والخلافتين الأموية والعباسية، تركزت بصورة ملحوظة في القطاع الزراعي، ويرجع سبب ذلك للسمة الزراعية لاقتصاد الدولة الإسلامية خلال هذه العهود⁹⁴. وهذا يعني بالطبع إمكانية أن تشمل نفقات البنى التحتية لجميع القطاعات الاقتصادية الأخرى الصناعية والخدمية، ومن ذلك ما يمكن الإشارة إليه في الوقت الحاضر كما يلي:

- قطاع البنى التحتية الصناعية: ويشمل نفقات إقامة المناطق الصناعية وتهيئتها.
- قطاع البنى التحتية للنقل: ويشمل نفقات بناء الطرق، الجسور، الموانئ، المطارات، محطات النقل البري.

- قطاع البنى التحتية للاتصالات: ويشمل نفقات إنجاز شبكات الاتصال السلكية واللاسلكية.
ب- نفقات إنشاء المؤسسات العمومية الاقتصادية: إضافة لنفقات البنى التحتية، يمكن للدولة في ظل النظام المالي الإسلامي، استخدام أداة النفقات العامة للتأثير في المحيط الاقتصادي، وذلك بإنشاء المؤسسات الإنتاجية الصناعية والتجارية والخدمية، والدخول بالتالي في منافسة الأفراد أصحاب الاختصاص الأصلي بممارسة النشاط الاقتصادي. غير أنه ينبغي التنويه بهذا الصدد أن المبدأ بالنسبة لمزاولة الدولة للنشاط الاقتصادي المربح هو المنع. وهذا ما يرجحه الكثير من الفقهاء، وحبّتهم في ذلك احتمال أن تستعمل نفوذها للإخلال بحرية المنافسة في السوق ويتضرر الأفراد جراء ذلك. وفي هذا الشأن يعتقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته بعنوان: "في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية"، ويقول تحته: "الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيراً منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غضا أو بأيسر ثمن أو لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخر ثمنه على بائعه"⁹⁵. كما عدّ أبو جعفر الدمشقي، تجارة السلطان من طرق الكسب المركبة من المغالبة والاحتيايل، التي تكون فيها الطروح والابتياح، والبيع الذي لا يقدر أحد أن يزيد عليه حال الشراء، أو يمنع تحكمه في البيع"⁹⁶.

وعلى هذا فإن كتاب الاقتصاد الإسلامي، يرون أن تدخل الدولة في الاقتصاد بإقامة المشروعات الاقتصادية المربحة، ينبغي أن ينحصر فقط في تلك التي يعجز عنها الأفراد أو يرغبون عنها مع أهميتها بالنسبة لعامة المسلمين⁹⁷. ومن تلك المشروعات يمكن الإشارة خصوصاً لما يلي:

- محطات إنتاج الطاقة.
- محطات تحلية مياه البحر.
- شركات النقل الجوي والنقل بالسكك الحديدية.

الخاتمة:

- في ختام هذه الدراسة التي تم التطرق فيها إلى أهداف النظام المالي للدولة في الإسلام، من خلال الوقوف على الهدف الديني والهدف الاجتماعي والهدف الاقتصادي، تم التوصل إلى النتائج التالية:
- يعتبر الهدف الديني بمعنى الدعوة إلى دين الله ولدينه الإسلام وإقامة شعائره، أسمى أهداف الموازنة العامة في الإسلام، وذلك تماشياً مع الغاية التي من أجلها خلق الله الإنسان المتمثلة في تحقيق العبودية لله وحده. ويتجلى تحقيق هذا الهدف من خلال عدة مظاهر أهمها رفع الجزية عن أسلم، وإعطاء المؤلفة قلوبهم من أموال الزكاة، ونفقات الجهاد ونفقات الدعوة ونشر العلم الشرعي وإقامة الشعائر مختلف شعائر الدين وإظهارها.
 - يعرف النظام المالي الإسلامي في الاقتصاد الإسلامي ما يدعى بالمالية العامة الوظيفية أو التعويضية، والتي مفادها عدم الاكتفاء بالاستخدام التقليدي للموازنة العامة، أي حصر وظيفة الإيرادات العامة في مجرد تمويل الخزينة العامة وحصر وظيفة النفقات العامة في ضمان سير المصالح الإدارية، بل استخدامهما أيضاً في الأغراض الاجتماعية للتكفل بالفئات ضعيفة الدخل والاقتصادية لتحسين أداء النشاط الاقتصادي. وهو الدور الذي لم تعرفه الموازنة العامة للاقتصاد الوضعي إلا بحلول القرن العشرين، إثر صدمة الأزمة الاقتصادية العالمية لسنة 1929 وتبين خطأ المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية بشأن نظرية حياد الموازنة العامة.
 - تتفوق الموازنة العامة الإسلامية على الموازنة العامة الوضعية من حيث التكفل بالنفقات الاجتماعية. إذ بالإضافة لتخصيص موارد مهمة ومنتظمة لصالح النفقات الاجتماعية، تمتاز الموازنة العامة بالتكفل بشرائح اجتماعية عديدة ضعيفة الدخل أو بحاجة للمساعدة المالية بسبب ظروف معينة تمر بها مثل فئة الغارمين وعابري السبيل، كما تمتاز الموازنة العامة بمقدار المساعدة المادية المقدمة للفئات المستهدفة بالنفقات الاجتماعية، والذي يصل حد تغطية ليس فقط الحاجات الإنسانية الضرورية من مأكل وملبس، بل يتعدى مستوى ضمان الحاجات الكمالية مثل التعليم والتنقل والتزيين والترفيه والزواج، وذلك فيما يسمى بتحقيق حد الكفاف.
 - عرف النظام المالي الإسلامي الاستخدام الوظيفي الاقتصادي للنفقات العامة، أي استعمال هذه الأخيرة للتأثير الإيجابي على النشاط والمحيط الاقتصاديين. وتجلى ذلك خصوصاً في نفقات عمارة الأرض أو التنمية الاقتصادية بالمصطلح المتداول اليوم، مثل نفقات البنى التحتية الضرورية لتحسين نوعية وكمية النشاط الاقتصادي في جميع قطاعاته الزراعية والصناعية والخدماتية.
 - وفي إطار هذه الدراسة نقدم مجموعة من الاقتراحات التالية:
 - تعميق البحوث والدراسات العلمية المتعلقة بالنظام المالي الإسلامي، وذلك من أجل استنباط والتعرف على مختلف أحكامه وقواعده.
 - النشر على نطاق واسع وبتحقيقات علمية لأمّهات كتب النظام المالي المؤلفة قديماً، نظراً لما تحويه من بيان و شروحات وتأصيلات شرعية لكثير من قواعد النظام المالي الإسلامي وتطبيقاتها التاريخية.
 - تبني التطبيق العملي - وهذا هو الأهم - قواعد النظام المالي الإسلامي، نظراً لكمال صحتها وصلاحياتها، كيف لا وهي تشريع رب البرية، الذي خلق الإنسان ويعلم ما ينفعه ويضره.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: الكتب

1- كتب التفسير

- عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ - 2003م.
- عبد الرحمان السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، دار ابن الجوزي، القاهرة، مصر، 1431هـ - 2010م.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1384هـ - 1964م.
- محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990م.
- التفسير الميسر، نخبة من العلماء، الطبعة الثانية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1430هـ.

2- كتب الحديث والسيرة

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، عطاءات العلم، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1437هـ.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار الطباعة العامرة، تركيا، 1334هـ.
- السيوطي، جلال الدين بن أبي بكر، الجامع الصغير في أحاديث البشير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1425هـ.
- محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1408هـ.

- يحيى بن آدم، الخراج، تحقيق حسين مؤنس، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1987م.

3- كتب الفقه الحنفي

- السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون تاريخ للنشر.

4 - كتب الفقه المالكي

- أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد خليل الهراس، دار الفكر، بيروت، لبنان، دون تاريخ للنشر.

5- كتب الفقه الشافعي

- أبو يوسف، الخراج، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1399هـ - 1979م.
- الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1427هـ - 2006م.
- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، الطبعة الثانية، مكتبة إمام الحرمين، دون ذكر بلد النشر، 1401هـ.
- ابن المنذر، الإجماع، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الطبعة الأولى، دار المسلم للنشر و التوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1425هـ - 2004م.
- النووي، المجموع، طبعة المنيرية، القاهرة، مصر، 1344هـ.
- محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ - 1991م.

6- كتب الفقه الحنبلي

- ابن تيمية، الفتاوي، جمع و ترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1425هـ - 2004م.

أهداف النظام المالي للدولة في الإسلام

- ابن قدامة المقدسي، المغني في الفقه، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الثالثة، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1417هـ - 1997م.
- ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عطاءات العلم، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1442هـ - 2021م.
- عبد الله الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق عصام الدين الصبابي، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1413هـ - 1993م.
- 7- كتب المذهب الظاهري**
- ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ - 1988م.
- 8- كتب الفقه المعاصرة**
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الطبعة الثانية، دار السلاسل، الكويت، 1409هـ - 1989م.
- حسين بن عودة العوايشة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب و السنة المطهرة، الجزء الثالث، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1423هـ - 2002م.
- الشيخ ابراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، الطبعة الأولى، مؤسسة دار السلام، دمشق، 1353هـ.
- السيد سابق، فقه السنة، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1391هـ - 1971م.
- الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1424هـ.
- 9- كتب الاقتصاد الإسلامي**
- عبد الستار إبراهيم الهيتي، الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، مؤسسة الوراق، عمان، الأردن، 2005م.
- نعمت عبد اللطيف مشهور، الزكاة، الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1413هـ.
- محمود أبو السعود، خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، دون ذكر بلد النشر، 1385هـ.
- زكريا بيومي، المالية العامة الإسلامية، الدار العربية للموسوعات، القاهرة، 1400هـ - 1980م.
- غازي عناية، المالية العامة الإسلامية والنظام المالي في الإسلام، دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1410هـ - 1990م.
- غازي عناية، وظائف السياسة الاقتصادية العامة في الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1428هـ - 2008م.
- غازي عناية، الاستخدام الوظيفي للزكاة في الاقتصاد الإسلامي، دار الجيل، لبنان، بيروت، 1409هـ - 1989م.
- يوسف إبراهيم يوسف، النفقات العامة في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، 1980م.
- عبد العال أحمد عبد العال، التكافل الاجتماعي في الإسلام، الشركة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1418هـ - 1997م.
- جريبة بن أحمد بن سنيان الحارثي، الفقه الاقتصادي لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الطبعة الأولى، دار الأندلس الخضراء، جدة، المملكة العربية السعودية، 1424هـ - 2003م.
- قطب سانو، الاستثمار، أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، دار النفائس، عمان، الأردن، 2000م.

- رشيد حيران، مبادئ الاقتصاد وعوامل التنمية في الإسلام، دار هومة، الجزائر، 2003م.

ثالثاً: الرسائل الجامعية

- عبد الحفيظ بن ساسي، أولويات الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي وكفاءتها المتوقعة في الاقتصاديات الإسلامية، أطروحة دكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص الاقتصاد الإسلامي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 1440-1441هـ - 2018-2019م.
- عبد الحفيظ بن ساسي، ضوابط الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، مذكرة ماجستير في الاقتصاد الإسلامي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 1428 - 1429هـ - 2007 - 2008م.
- وليد خالد الشايجي، وسائل سد عجز الموازنة العامة في الاقتصاد الإسلامي، رسالة ماجستير في الاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1410هـ - 1990م.
- عزوز منصرة، أثر الزكاة على الموازنة العامة للدولة في مجتمع معاصر مذكرة ماجستير في الاقتصاد الإسلامي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 1428هـ - 2007م.

رابعاً: المقالات

- حمد محمد أحمد أبو طه، "الزكاة وأثرها الاقتصادي والاجتماعي في معالجة التضخم النقدي وإعادة توزيع الدخل، دراسة تأصيلية من منظور الاقتصاد الإسلامي"، جامعة الأزهر، كلية الشريعة - تفهنا الأشراف - دقهلية، مصر، العدد 1، المجلد 14، 2012م.
- محمد محمود توفيق قنديل، "حد الكفاية وأثره في تحقيق المصالح - دراسة فقهية"، مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، طنطا، مصر، العدد الخامس والثلاثون، الجزء الثاني، جوان 2020م.
- محمود أبو السعود، "الاستثمار الإسلامي في العصر الراهن"، مجلة المسلم المعاصر، الكويت، العدد 28، 1401هـ - 1983م.
- يوسف جيلالي، "الإطار التنظيمي والميزانياتي لتسيير وتنفيذ نفقات التجهيز في الجزائر"، مجلة الأكاديمية للدراسات الإنسانية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، العدد 02، المجلد 11، 2019م.

الهوامش:

- ¹ - يطلق بعض الكتاب على هذا الهدف تعبير الهدف السياسي، راجع، زكريا بيومي، المالية العامة الإسلامية، الدار العربية للموسوعات، القاهرة، 1400هـ - 1980م، ص 16. وغازي عناية، النظام المالي والمالية العامة في الإسلام، دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، دار الجبل، بيروت، لبنان، 1410هـ - 1990م، ص 82.
- ² - الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1427هـ - 2006م، ص 15.
- ³ - ابن تيمية، الفتاوى، جمع و ترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1425هـ - 2004م، الجزء الثامن والعشرون، ص 290.
- ⁴ - حسين بن عودة العوايشة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، الجزء الثالث، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1423هـ - 2002م، ص 113.
- ⁵ - الشيخ إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، الطبعة الأولى، مؤسسة دار السلام، دمشق، 1353هـ، الجزء الأول، ص 208.
- ⁶ - أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق محمد خليل الهراس، دار الفكر، بيروت، لبنان، دون تاريخ للنشر، ص 59.
- ⁷ - ابن المنذر، الإجماع، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الطبعة الأولى، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1425هـ - 2004م، ص 62.
- ⁸ - أخرجه السيوطي في الجامع من حديث جبير بن مطعم الزبير بن العوام رضي الله عنهما، برقم 4543، والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع برقم 2777.
- ⁹ - ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عطاءات العلم، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1442هـ - 2021م، الجزء الأول ص 84.

- ¹⁰- السيد سابق، فقه السنة، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1391هـ - 1971م، المجلد الأول، ص394.
- ¹¹- أخرجه أبو داود في سننه من حديث عطاء بن يسار رضي الله عنه، كتاب الزكاة، باب من يجوز له أخذ الصدقة وهو غني، برقم 1445، والحديث صححه الألباني رحمه الله في صحيح سنن أبي داود.
- ¹²- الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1424هـ، المجلد السادس، ص 242.
- ¹³- محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990، الجزء العاشر، ص ص 437-436.
- ¹⁴- نفس المرجع، الجزء العاشر، ص 435.
- ¹⁵- زكريا محمد بيومي، المالية العامة الإسلامية، المرجع السابق، ص 24.
- ¹⁶- السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون تاريخ للنشر، الجزء الثالث، ص 18.
- ¹⁷- غازي عناية، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي- دراسة مقارنة- المرجع السابق، ص 741.
- ¹⁸- السرخسي، المبسوط، المرجع السابق، ص 18.
- ¹⁹- يحيى بن آدم، الخراج، تحقيق حسين مؤنس، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1987، ص 82.
- ²⁰- أبو عبيد القاسم، الأموال، المرجع السابق، ص 23.
- ²¹- يوسف إبراهيم يوسف، النفقات العامة في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، 1980، ص 106.
- ²²- عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ - 2003م، الجزء الأول، ص 88.
- ²³- ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ - 1988م، الجزء الرابع، ص 281. الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، المرجع السابق، ص 192.
- ²⁴- ابن حزم، المحلى بالآثار، المرجع السابق، ص 281.
- ²⁵- عبد العال أحمد عبد العال، التكافل الاجتماعي في الإسلام، الشركة العربية للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 1418هـ - 1997م، ص 77.
- ²⁶- لم تنص آية الخمس أي الآية 41 من سورة الأنفال على الفقراء، لكن الفقهاء نصوا على أنهم داخلين فيها تحت مسمى المساكين.
- ²⁷- الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، الطبعة الأولى، المجلد السادس، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1424هـ، ص 223.
- ²⁸- الشيخ إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، المرجع السابق، ص 207.
- ²⁹- أخرجه البخاري عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، و قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة، الآية 43)، برقم 1395.
- ³⁰- السيد سابق، فقه السنة، المرجع السابق، ص 391.
- ³¹- نفس المرجع، ص 393.
- ³²- أخرجه مسلم من حديث قبيصة بن مخارق الهلالي، كتاب الزكاة، باب من حل له الصدقة، برقم 1044.
- ³³- سبق تخريجه.
- ³⁴- زكريا محمد بيومي، المالية العامة الإسلامية، المرجع السابق، ص 26.
- ³⁵- الشيخ إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، المرجع السابق، ص 209.
- ³⁶- الشيخ ابن عثيمين، الشرح الممتع، المرجع السابق، المجلد الثامن، ص 28.

- ³⁷ - أبو يوسف، الخراج، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1399 هـ - 1979 م، ص 126.
- ³⁸ - زكريا محمد بيومي، المالية العامة الإسلامية، المرجع السابق، ص 11.
- ³⁹ - محمد محمود توفيق قنديل، "حد الكفاية وأثره في تحقيق المصالح - دراسة فقهية"، مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، طنطا، مصر، العدد الخامس والثلاثون، الجزء الثاني، جوان 2020، ص 21.
- ⁴⁰ - نفس المرجع، ص 22.
- ⁴¹ - زكريا محمد بيومي، المالية العامة الإسلامية، المرجع السابق، ص 26.
- ⁴² - أخرجه مسلم من حديث قبيصة بن مخارق الهلالي رضي الله عنه، كتاب الزكاة، باب من حل له المسألة، برقم 1044.
- ⁴³ - السيد سابق، فقه السنة، المرجع السابق، ص 385.
- ⁴⁴ - رواه ابن حزم في المحلى بالآثار عن عمرو بن دينار، الجزء الرابع، ص 280. وقال: ولا نعلم لهذا القول خلافا من أحد من الصحابة.
- ⁴⁵ - حمد محمد أحمد أبو طه، "الزكاة وأثرها الاقتصادي والاجتماعي في معالجة التضخم النقدي وإعادة توزيع الدخل، دراسة تأصيلية من منظور الاقتصاد الإسلامي"، جامعة الأزهر، كلية الشريعة - تفهنا الأشراف - دقهلية، مصر، العدد 1، المجلد 14، 2012، ص 532.
- ⁴⁶ - رواه البيهقي في السنن الكبرى، برقم 7/26.
- ⁴⁷ - حمد محمد أحمد أبو طه، الزكاة وأثرها الاقتصادي والاجتماعي في معالجة التضخم النقدي وإعادة توزيع الدخل، دراسة تأصيلية من منظور الاقتصاد الإسلامي، المرجع السابق، ص 530.
- ⁴⁸ - النووي، المجموع، طبعة المنيرية، القاهرة، مصر، 1344 هـ، الجزء السادس، ص 194.
- ⁴⁹ - ابن حزم، المحلى، المرجع السابق، الجزء 4، ص 281.
- ⁵⁰ - الشيخ ابن عثيمين، الشرح الممتع، المرجع السابق، المجلد السادس، ص 28.
- ⁵¹ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1384 هـ - 1964 م، الجزء الثامن، ص 123.
- ⁵² - المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية، القاهرة، مصر، 1392 هـ - 1972 م، الجزء الثاني، ص 800.
- ⁵³ - أخرجه المنذري في الترغيب والترهيب، كتاب الزكاة، باب الترغيب في أداء الزكاة وتأكيد وجوبها، برقم 745. وقال الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، صحيح موقوف.
- ⁵⁴ - عبد الله الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق عصام الدين الصبابي، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1413 هـ - 1993 م، الجز الرابع، ص 141.
- ⁵⁵ - نعمت عبد اللطيف مشهور، الزكاة، الأسس الشرعية و الدور الإنمائي والتوزيعي، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1413 هـ، ص 249.
- ⁵⁶ - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1402 هـ - 1984 م، الجزء الرابع، ص 91.
- ⁵⁷ - التفسير الميسر، نخبة من العلماء، الطبعة الثانية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1430 هـ، ص 192.
- ⁵⁸ - غازي عناية، الاستخدام الوظيفي للزكاة في الاقتصاد الإسلامي، دار الجيل، لبنان، بيروت، 1409 هـ - 1989 م، ص 18.
- ⁵⁹ - عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، دار ابن الجوزي، القاهرة، مصر، 1431 هـ - 2010 م، ص 348.
- ⁶⁰ - نعمت عبد اللطيف مشهور، الزكاة، الأسس الشرعية و الدور الإنمائي والتوزيعي، المرجع السابق، ص 256.

- ⁶¹ - محمود أبو السعود، خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، دون ذكر بلد النشر، 1385 هـ، ص 30.
- ⁶² - قنديل عبد الفتاح وسليمان سلوى، الدخل القومي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1979، ص 65.
- ⁶³ - قطب سانو، الاستثمار، أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، دار النفائس، عمان، الأردن، 2000م، ص 20.
- ⁶⁴ - محمود أبو السعود، الاستثمار الإسلامي في العصر الراهن، مجلة المسلم المعاصر، الكويت، العدد 28، 1401 هـ - 1983م، ص 75.
- ⁶⁵ - عبد الحفيظ بن ساسي، ضوابط الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، مذكرة ماجستير في الاقتصاد الإسلامي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 1428 - 1429 هـ - 2007 - 2008 م، ص ص 12-13.
- ⁶⁶ - عبد الحفيظ بن ساسي، أولويات الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي وكفاءتها المتوقعة في الاقتصاديات الإسلامية، أطروحة دكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص الاقتصاد الإسلامي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 1440-1441 هـ - 2018-2019م، ص 32.
- ⁶⁷ - نعمت عبد اللطيف مشهور، الزكاة، الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، المرجع السابق، ص 275.
- ⁶⁸ - غازي عناية، الاستخدام الوظيفي للزكاة في الاقتصاد الإسلامي، المرجع السابق، ص ص 17-18.
- ⁶⁹ - نفس المرجع.
- ⁷⁰ - رواد البيهقي في السنن الكبرى من حديث سعيد بن المسيب، برقم 4/ 7340. وقال هذا إسناد صحيح وله شواهد عن عمر رضي الله عنه.
- ⁷¹ - راشد البراوي، الموسوعة الاقتصادية، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1407 هـ، ص 41.
- ⁷² - محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414 هـ - 1991م، الجزء الثاني، ص 87.
- ⁷³ - عبد الستار إبراهيم الهيتي، الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، مؤسسة الوراق، عمان، الأردن، 2005، ص 54.
- ⁷⁴ - نعمت عبد اللطيف مشهور، الزكاة، الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، المرجع السابق، ص 262.
- ⁷⁵ - عزوز مناصرة، أثر الزكاة على الموازنة العامة للدولة في مجتمع معاصر مذكرة ماجستير في الاقتصاد الإسلامي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 1428 هـ - 2007م، ص 133.
- ⁷⁶ - غازي عناية، المالية العامة والنظام المالي في الإسلام، المرجع السابق، ص 264.
- ⁷⁷ - لمراجعة قصة فرض الخراج، أنظر، أبو يوسف، الخراج، المرجع السابق، ص ص 23-27.
- ⁷⁸ - وليد خالد الشايجي، وسائل سد عجز الموازنة العامة في الاقتصاد الإسلامي، رسالة ماجستير في الاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1410 هـ - 1990م، ص 32.
- ⁷⁹ - أبو يوسف، الخراج، المرجع السابق، ص 84.
- ⁸⁰ - الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الطبعة الثانية، دار السلاسل، الكويت، 1409 هـ - 1989م، الجزء 19، ص 64.
- ⁸¹ - أبو يوسف، الخراج، المرجع السابق، ص ص 47-48.
- ⁸² - ابن قدامة، المغني في الفقه، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الثالثة، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1417 هـ - 1997م، الجزء 13، ص 202.
- ⁸³ - أبو يوسف الخراج، المرجع السابق، ص 73.
- ⁸⁴ - جريبة بن أحمد بن سنيان الحارثي، الفقه الاقتصادي لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الطبعة الأولى، دار الأندلس الخضراء، جدة، المملكة العربية السعودية، 1424 هـ - 2003م، ص 508.

- ⁸⁴ - الموسوعة الفقهية الكويتية، المرجع السابق، الجزء 30، ص 103.
- ⁸⁵ - أخرجه مالك في الموطأ من حديث سالم بن عبد الله، كتاب الزكاة، باب عشور أهل الذمة، برقم 46، أبو عبيد القاسم، الأموال، ص 641.
- ⁸⁶ - ابن القيم، أحكام أهل الذمة، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 236.
- ⁸⁷ - جريبة بن أحمد بن سنيان الحارثي، الفقه الاقتصادي لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، المرجع السابق، ص 513.
- ⁸⁸ - رشيد حيمران، مبادئ الاقتصاد وعوامل التنمية في الإسلام، دار هومة، الجزائر، 2003، ص 61.
- ⁸⁹ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، الجزء الخامس، ص 309.
- ⁹⁰ - كانت تدعى هذه النفقات في الجزائر بنفقات التجهيز وحاليا تدعى بنفقات الاستثمار.
- ⁹¹ - يوسف جيلالي، "الإطار التنظيمي والميزانياتي لتسيير وتنفيذ نفقات التجهيز في الجزائر"، مجلة الأكاديمية للدراسات الإنسانية، جامعة حسينية بن بوعلي، الشلف، الجزائر، العدد 02، المجلد 11، 2019، ص 17.
- ⁹² - محمد بن الحسن ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، لبنان، 1417 هـ، ص 322.
- ⁹³ - أبو يوسف، الخراج، المرجع السابق، ص 109-110.
- ⁹⁴ - غازي عناية، المالية والنظام المالي الإسلامي، المرجع السابق، ص 88.
- ⁹⁵ - ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، الطبعة الأولى، توزيع دار يعرب، دمشق، سوريا، 1425 هـ - 2004 م، ص 471.
- ⁹⁶ - أبي الفضل جعفر بن علي الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة وغشوش المدلسين فيها، تحقيق محمود الأرناؤوط، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، لبنان، 1999، ص 55.
- ⁹⁷ - زكريا بيومي، المالية العامة الإسلامية، المرجع السابق، ص 10. جريبة بن أحمد بن سنيان الحارثي، الفقه الاقتصادي لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، المرجع السابق، ص 112.

**القرض الحسن كخدمة اجتماعية في المصارف الإسلامية
وأهم الإشكالات الفقهية المتعلقة به
-القرض الحسن "حاجي" أنموذجا-**

**Benevolent loan as a social service in islamic banks and the major
jurisprudential issues surrounding it:
A case study on the "Hajji" loan**

طالبة دكتوراه إكرام مباركي¹

Ikram MEBARKI

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

ikram.mebarki@univ-batna.dz

أ.د/ عزوز مناصرة

Azzouz MENASRA

كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة باتنة 1

azzouz.menasra@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2025/04/20

تاريخ الإرسال: 2024/12/17

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز البعد الاجتماعي في نشاط المصارف الإسلامية، من خلال التركيز على خدمة القرض الحسن، وبيان طبيعتها، ومدى مشروعيتها أخذ عمولة مقابل إدارتها، مع استعراض الضوابط الشرعية المتعلقة بالتكاليف المفروضة على المقرض لدى من يجيزها. كما تتناول الدراسة حكم تأمين القروض، وتسليط الضوء على تجربة بنك القرض الشعبي الجزائري (CPA) في تطبيق صيغة القرض الحسن "حاجي". وقد توصلت الدراسة إلى أن الخدمات المصرفية تتنوع بين تجارية واجتماعية، وتعد خدمة القرض الحسن من أبرز مظاهر المسؤولية الاجتماعية للمصارف الإسلامية. كما تبين وجود خلاف فقهي حول جواز أخذ عمولة على القرض الحسن، حيث رجّح بعض الفقهاء الجواز بشرط مراعاة ضوابط شرعية دقيقة. وأظهرت الدراسة أن بنك القرض الشعبي الجزائري يقدّم القرض دون أي مقابل مالي، ويشترط تأمينه بنظام التأمين التكافلي، الذي لا يخالف أحكام الشريعة، بخلاف التأمين التجاري المحرّم باتفاق العلماء.

الكلمات المفتاحية: الخدمات المصرفية؛ الخدمات المصرفية الاجتماعية؛ القرض الحسن؛ القرض الحسن "حاجي".

¹ - المرسل المؤلف.

Abstract:

This study aims to highlight the social dimension of Islamic banking activities by focusing on the Qard Hasan (benevolent loan) service, explaining its nature, and examining the legality of charging a commission for its management. It also reviews the Sharia-compliant regulations related to the costs imposed on borrowers by those who grant the loans. Additionally, the study addresses the Islamic ruling on securing loans and sheds light on the experience of the Algerian Popular Credit Bank (CPA) in implementing the Hajji Qard Hasan model.

The study found that banking services range from commercial to social, with the Qard Hasan service being one of the most prominent manifestations of the social responsibility of Islamic banks. It also revealed a jurisprudential disagreement regarding the permissibility of taking a commission on such loans, with some scholars allowing it under strict Sharia conditions. The study further showed that the Algerian Popular Credit Bank offers the Qard Hasan without any financial compensation, provided that the loan is secured through a Takaful insurance system, which complies with Sharia principles, unlike commercial insurance, which is unanimously prohibited by scholars.

Keywords: Banking services; Social banking services; Qard Hasan; Qard Hasan "Haji".

مقدمة

تؤدي البنوك دورًا حيويًا في تمويل الأنشطة الاقتصادية من خلال تقديم مجموعة متنوعة من الخدمات المصرفية التي تستهدف تحريك العمليات الاقتصادية والمالية والتجارية، بما يعزز الاستثمار والنمو الاقتصادي في مختلف القطاعات.

وتتميز البنوك الإسلامية عن البنوك التقليدية بكونها تلتزم بمبادئ الشريعة الإسلامية في أنشطتها المالية، فهي تستبعد تمامًا أي ممارسة قد تؤدي إلى الربا في جميع معاملاتها. وهذا يوفر للعملاء شعورًا بالعدالة إلى جانب الراحة المنبثقة عن التزامهم بأحكام الشريعة في تعاملاتهم المالية.

بالإضافة إلى ذلك، تُظهر البنوك الإسلامية اهتمامًا كبيرًا بتقديم الخدمات الاجتماعية، حيث تسعى إلى تعزيز قيم التضامن والتعاون بين أفراد المجتمع، من خلال منتجات متنوعة للتمويلات الميسرة مثل القروض الحسنة، كما تعمل هذه البنوك على الارتقاء بالمستوى المعيشي للمجتمع وتحسين الظروف الاقتصادية للفئات الأقل حظًا من خلال إدارة صناديق الزكاة، مما ينعكس إيجابًا على الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي.

بذلك، لا تقتصر وظائف البنوك الإسلامية على تقديم خدمات مالية فحسب، بل تتعدى ذلك لتصبح ركيزة أساسية في بناء مجتمع مستدام يعكس القيم الإنسانية والاجتماعية.

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز خصوصية المصارف الإسلامية التي تسعى إلى ربط التنمية الاجتماعية بالتنمية الاقتصادية، وكذا تحقيق التكافل الاجتماعي الفعّال الذي يهدف إلى المشاركة الإيجابية في رقي ونهضة الأمة، والسبيل لتحقيق ذلك القيام بتقديم مجموعة من الخدمات الاجتماعية كأداة لتحقيق التكافل الاجتماعي، ومنها استهداف دعم بعض الفئات الهشة في المجتمع بتمويلها دون الحصول على أرباح من خلال منتج القرض الحسن.

الإشكالية

بناءً على ما سبق فإن هذا البحث يركز على التمويل بالقرض الحسن وبعض الإشكالات المتعلقة به، ومن ذلك أخذ بعض المصارف الإسلامية مقابلاً نظير هذا القرض وكذا اشتراط تأمين القرض.

وعليه يمكن صياغة إشكالية البحث في التساؤل الرئيس التالي:

هل أخذ المصارف الإسلامية أجراً على القرض الحسن واشتراط تأمينه يثير إشكالا شرعيا باعتباره خدمة اجتماعية غير ربحية؟

وللإجابة عن هذا التساؤل، سيتم إجراء دراسة تطبيقية على تجربة القرض الحسن "حاجي" المقدم من طرف صندوق CPA، بهدف الوقوف على آلية التطبيق، ومقارنتها بالضوابط الشرعية والاقتصادية المعتمدة.

تتفرع عن الإشكالية السابقة جملة من التساؤلات الجزئية نبينها كالتالي:

- ما المقصود بالخدمات الاجتماعية ضمن تشكيلة الخدمات المصرفية؟
- ماهي أنواع الخدمات الاجتماعية التي تقدمها المصارف الإسلامية؟
- ما حكم العمولة التي تتقاضاها المصارف نظير إدارتها للقروض الحسنة؟
- ما حكم تأمين القروض الحسنة؟

أهمية البحث

تتجلى أهمية هذه الدراسة في النقاط التالية:

1. أهمية الخدمات المصرفية كمصدر رئيسي للتمويل: حيث تؤدي المصارف دوراً حيوياً في توفير الموارد المالية الضرورية للأفراد والشركات.
2. أهمية دراسة التكاليف المصاحبة لخدمة القرض الحسن: إذ تطرح هذه الدراسة إشكالية تقاضي المصارف الإسلامية لعمولات أو تكاليف إدارية مقابل تقديم القرض، ومدى توافق ذلك مع الأحكام الشرعية.

3. أهمية معالجة مسألة تأمين القرض الحسن: وذلك في ظل لجوء بعض المصارف الإسلامية إلى اشتراط التأمين كضمان للتمويل، مما يستدعي بيان الحكم الشرعي لذلك، وخاصة التفريق بين التأمين التجاري والتكافلي.

الدراسات السابقة

من أهم الدراسات التي تناولت موضوع البحث نذكر:

"تكاليف القرض وحكم أخذ الأجرة عليها" للباحث عبد الرحمان أجاه أبوه، وهو مقال منشور في مجلة الشريعة والاقتصاد، المجلد 10، في عددها الثاني لسنة 2021، تناول الباحث مسألة أخذ الأجرة على القرض الحسن من خلال بيان مذاهب العلماء المعاصرين في هذه النازلة ومناقشة أدلتهم وبيان الرأي الراجح، وهذا من خلال تقسيم بحثه إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة، خصص المبحث الأول لتوضيح مفهوم تكاليف القرض، بينما تناول المبحث الثاني بيان الحكم الشرعي للأجرة المفروضة على تكاليف القرض. اقتصر هذا البحث على تسليط الضوء على الجانب الفقهي في مناقشة مسألة فرض العمولة على القرض الحسن. وفي سياق بحثنا هذا، قمنا بإضافة مناقشة لأهم الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند أخذ العمولة على القروض الحسنة، وكذا بيان التكييف الفقهي لمسألة تأمين القروض، بالإضافة إلى إجراء دراسة تطبيقية حول القروض الحسنة في المصارف الإسلامية.

"العمولات المصرفية حقيقتها وأحكامها الفقهية" للدكتور عبد الكريم بن محمد السماعيل، وهو بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه قسم الفقه بكلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1430هـ - 2009م، تناول من خلاله العمولات المصرفية بشكل مفصل حيث تناول ثلاثة أبواب، الأول بين فيه حقيقة العمولات المصرفية، والثاني تحدث عن عمولات الخدمات المصرفية أما الباب الثالث فخصصه لعمولات الخدمات الاستثمارية والتسهيلات المصرفية.

تطرق الباحث إلى موضوع تكلفة القرض من خلال توضيح التكيف الفقهي، بالإضافة إلى استعراض أهم الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند فرض العمولة على القروض الحسنة. وفي سياق بحثنا، تطرقنا إلى بقية الخدمات المصرفية الاجتماعية، وبيان التكيف الفقهي لمسألة تأمين القروض، بالإضافة إلى اعتماد دراسة تطبيقية تتعلق بخدمة القرض الحسن.

"التأمين على الديون في الفقه الإسلامي- تعريفه، مشروعيته، أحكامه-" للدكتور محمد مصطفى الزحيلي، وهو مقال منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 22، العدد الثاني 2006، تناول الباحث في دراسته مسألة التأمين من خلال ثلاثة مباحث، حيث تطرق إلى مفهوم الدين، أسبابه، وأنواعه، بالإضافة إلى تفصيله حول مسألة تأمين الديون والقروض. ما يميز بحثنا عن هذه الدراسة هو تسليط الضوء على خدمة القرض الحسن باعتبارها أحد أنواع الخدمات الاجتماعية، مع بيان تعريفها وأهم الإشكالات الفقهية المرتبطة بها.

منهج البحث

تم اعتماد المنهج الوصفي التحليلي، ويظهر ذلك من خلال بيان مفهوم الخدمات المصرفية والقرض الحسن وكذا بحث مدى مشروعية أخذ العمولة على القرض الحسن واشتراط تأمينه تأميناً تكافلياً.

خطة البحث:

تم تقسيم البحث إلى مقدمة ومطلبين وخاتمة؛ فأما المطلب الأول فهو متعلق بالجانب النظري من الدراسة حيث تم التعريف بمصطلحات البحث وبيان التكيف الفقهي لعمولة القرض الحسن ومسألة تأمينه، أما المطلب الثاني فهو خاص بالجانب التطبيقي للدراسة، والمتمثل في القرض الحسن "حاجي" لبنك القرض الشعبي الجزائري CPA.

المطلب الأول: الإطار النظري للدراسة

الفرع الأول: التعريف بالخدمات الاجتماعية كنوع من الخدمات المصرفية

تقدم المصارف جملة من الخدمات التي تهدف من خلالها إلى تحقيق أرباح وعوائد لزيادة رأس مالها، غير أنها تقدم خدمات اجتماعية أخرى تحقيقاً للتكافل الاجتماعي. سيتم بيان حقيقة الخدمات المصرفية بصفة عامة وأهم الخدمات الاجتماعية التي توفرها المصارف الإسلامية كما يلي:

1. تعريف الخدمات المصرفية

قبل التطرف لتعريف الخدمات المصرفية لا بد من بيان تعريف كل من المصرف والخدمة على حده.

1.1. تعريف المصرف

لقد تنوعت تعريفات المعاصرين للمصرف فمنهم من يعرف المصرف بأنه: "المصرف منشأة تقوم بعمليات الائتمان، كقبول الودائع وتقديم القروض، وإصدار النقود وتسهيل عمليات الدفع"¹. حيث نجد أن هذا التعريف عرف المصرف من خلال بيانه لوظائفه.

كما يعرف بأنه: "وسيط مالي يقوم بقبول ودائع مالية تدفع عند الطلب أو لآجال محددة وبزاول عمليات التمويل الداخلي والخارجي وخدماته بما يحقق أهداف خطة التنمية وسياسة الدولة ودعم الاقتصاد الوطني ويباشر عمليات تنمية الادخار والاستثمار المالي في الداخل والخارج بما في ذلك المساهمة في إنشاء المشروعات وما يتطلب من عمليات مصرفية وتجارية ومالية وفقا للأوضاع التي يقررها البنك المركزي"². حيث وسع النظرة للمصرف، فجمع بين كونه وسيطاً مالياً ومؤسسة تمويل وتنمية وركز أيضاً على وظائف استراتيجية.

وعليه فإن المصرف مؤسسة تقوم بوظائف أساسية متمثلة في الإقراض والاقتراض ووظائف ثانوية من أبرزها خدمات الدفع والتسهيل.

2.1. تعريف الخدمة

أ- لغة: خَدَمَهُ بمعنى قام بخدمته، ويُقال: خَدَمَهُ يَخْدِمُهُ بالضم خِدْمَةً. أما الخَادِمُ فهو المفرد من الخِدْمَةِ. ويُقال: أَخْدَمَهُ إذا منحه خَادِمًا³.

ب- اصطلاحاً: عرفت الخدمة من طرف الجمعية الأمريكية للتسويق بأنها: "النشاطات أو المنافع التي تعرض للبيع أو تعرض لارتباطها بسلعة معينة"⁴. ركز على الخدمة كنشاط اقتصادي يُقدّم مقابل بيع أو بالاقتران مع سلعة.

كما عرفها كوتلر على أنها: "أي نشاط أو إنجاز منفعة يقدمها طرف ما لطرف آخر وتكون أساساً غير ملموسة ولا ينتج عنها أية ملكية وأن إنتاجها أو تقديمها قد يكون مرتبطاً بمنتج مادي ملموس أو لا يكون"⁵. والملاحظ في تعريفه أنه دمج بين الوظيفة الاقتصادية والخصائص المميزة للخدمة (كعدم قابلية التخزين أو النقل).

وعليه فالخدمة هي ما يتم تقديمه من أنشطة مرتبطة بمنتج أو منفعة لجهة معينة تلبيها لاحتياجاتها.

3.1. التعريف المركب للخدمات المصرفية

تعرف الخدمة المصرفية على أنها: "نشاط أو مجموعة الأنشطة التي يكون جوهرها غير ملموس، يقوم بتقديمها البنك لعميله بغية إشباع حاجاته ورغباته وقد يكون إنتاجها مرتبطاً بمنتج مادي وقد لا يكون، ولا يترتب عليها أي انتقال للملكية"⁶.

وتقدم البنوك الخدمات عادة بهدف الربح أساساً، ولمصلحة عملائها، وقد يكون البنك وسيطاً بوساطات مختلفة بين عملائه وجهات أخرى في علاقات مالية تسهلاً لهذه العلاقات بينهم لقاء أجور يتقاضاها البنك، وتعتبر هذه الخدمات مكوناً هاماً لأعمال أي بنك إلى جانب أعمال التمويل والاستثمار⁷.

4.1. خصائص الخدمة المصرفية

تتميز الخدمات المصرفية بعدد من الخصائص والمزايا التي تختلف عن تلك التي تتمتع بها الخدمات الأخرى، وذلك بسبب طبيعة النشاط المصرفي وخصوصيته وحساسيته. ومن أبرز هذه الخصائص:

• **الافتقار إلى هوية خاصة:** تتسم الخدمات المصرفية التي يقدمها أي بنك بالتشابه الكبير مع تلك التي تقدمها معظم البنوك الأخرى، مما يجعل اختيار العميل للمصرف يعتمد أساساً على عوامل مثل القرب الجغرافي أو الظروف التشغيلية التي يوفرها البنك. وتعد هذه من أبرز التحديات التسويقية التي تواجه المؤسسات المالية، حيث تستدعي السعي المستمر نحو التميز وتعزيز جودة الخدمات المصرفية المقدمة⁸.

- **تنوع وتعدد الخدمات المقدمة:** يقدم كل بنك مجموعة متنوعة من الخدمات المصرفية التي تتميز كل منها بخصوصية معينة، ولها عملاء يمتلكون خصائص ورغبات محددة. وهذا يفرض على موظفي البنك الأخذ بعين الاعتبار هذه الخصائص وتلبية احتياجات العملاء، مع ضمان تقديم الخدمة في الوقت والمكان المناسبين، وبالسعر الملائم، وبالجودة المطلوبة...⁹
- **الانتشار الجغرافي:** تكتسي هذه الخاصية أهمية كبيرة، باعتبار أن الخدمات المصرفية تحتاج بطبيعتها إلى احتكاك بين مقدمها والمستفيد منها، بمعنى أن قنوات التوزيع العادية تكون غير نافعة، وعليه فحتى تحقق المصارف هدفها المنشود عليها أن تكون قادرة على الوصول إلى عملائها، وهذا يعني ضرورة امتلاكها لشبكة من الفروع المتكاملة كي تقوم بتقديم خدماتها المصرفية إلى أكبر عدد ممكن من العملاء في مواقعهم.¹⁰
- **تقديم الخدمة بمستوى عالٍ من الثقة والخصوصية:** تتطلب الخدمات المصرفية تحقيق سرعة عالية في المعاملات والحفاظ على سرية المعلومات المالية للعملاء. فالنجاح في العمليات المصرفية يعتمد على التفاعل المباشر بين العميل والبنك، مما يستدعي عدم وجود وسطاء في توزيع الخدمات.¹¹
- **عدم الملموسية:** لا يمكن إنتاج عينات من الخدمات المصرفية مسبقاً وتخزينها، حيث يقوم موظف البنك بتقديم الخدمة مباشرة عند حضور العميل بما يتناسب مع طلبه. فمن المستحيل إعداد عينات من الخدمة المصرفية وتخزينها لانتظار طلبات العملاء.¹²
- **التلازمية:** تشير هذه الخاصية إلى وجود تلازم زمني ومكاني بين عمليتي الإنتاج والتوزيع، حيث لا يتم توفير الخدمة المصرفية إلا بعد طلب العميل، وفي نفس الوقت يتم توزيعها لتسلم له.¹³
- **البعد الشرعي:** تتشابه الخدمات المصرفية الإسلامية والتقليدية في جميع الخصائص السابقة إلا أن الخدمات المصرفية الإسلامية تنفرد بخاصية أساسية وهي "الشرعية"، حيث لا يمكن تقديم أي خدمة إلا إذا كانت متوافقة تماماً مع أحكام الشريعة الإسلامية، وخالية من أي شبهة ربا أو مخالفة شرعية. ويشمل هذا الالتزام كافة مراحل إنتاج وتقديم الخدمة، سواء من حيث الأحكام أو القيم أو الأخلاق. ومن ثم، فإن البعد الشرعي يمثل خاصية تميز جوهرية للمصارف الإسلامية عن المصارف الربوية.¹⁴

2. الخدمات المصرفية الاجتماعية

يقصد بالخدمات الاجتماعية ما تقدمه المصارف الإسلامية من أنشطة وخدمات غير استثمارية ذات الطابع التكافلي¹⁵، حيث تقدم المصارف الإسلامية لعملائها هذه الخدمات دون مقابل ووفقاً للشريعة الإسلامية إيماناً منها بأهمية الدور الذي تؤديه في المجتمع انطلاقاً من خصائص الاقتصاد الإسلامي القائم على أن المال مال الله، وما هو إلا وسيلة لضمان حياة أفضل في ظل عبوديتنا لله سبحانه، ومن أهم الخدمات الاجتماعية التي تقدمها المصارف ما يلي:

1.2. إدارة الممتلكات والزكاة والوصايا والتركات

يعد هذا النوع من الخدمات الحديثة في المصاريف الإسلامية، وتهدف هذه الخدمات إلى تحقيق منفعة مزدوجة لكل من العميل والمصرف على حد سواء؛ فهي تخفف على العميل الكثير من الأعباء المترتبة عن إدارة ممتلكاته في حياته وتركته بعد موته، أما بالنسبة للمصرف فإنها تحقق له دخلاً إضافياً منتظماً نظير قيامه بهذه الخدمات.¹⁶

2.2. خدمات ثقافية واجتماعية وعلمية

يعتبر البنك الإسلامي مركزاً للإشعاع الثقافي والعلمي كونه يمثل تطبيقاً عملياً للفكر الاقتصادي الإسلامي، ولأن نشاطه لا يقتصر فقط على ما يمارسه من معاملات بنكية ومالية، ولكنه يمتد أيضاً ليشمل التأثير في المجتمع والمساهمة في التوعية الدينية، بما يؤدي إلى ازدياد وتنمية الوعي الديني بأهمية المنهج الاقتصادي الإسلامي، ومن أهم هذه الخدمات ما يلي:

- المساهمة في إنشاء المنظمات الدينية، كمراكز تحفيظ القرآن الكريم وبناء المساجد وجمعيات تيسير الحج والعمرة.
- تأسيس المعاهد العلمية المتخصصة.
- المساهمة في تمويل وتوزيع الكتب والمجلات التي تتناول الاقتصاد الإسلامي بشكل عام، والبنوك الإسلامية بشكل خاص.
- دعم جمعيات دفن الموتى ورعاية الأراامل، بالإضافة إلى جمعيات رعاية المرضى.
- دعم المبادرات الإعلامية الإسلامية التي تهدف إلى تعزيز الوعي الديني ونشر الثقافة الإسلامية.
- المشاركة في تمويل ورعاية المؤتمرات والندوات العلمية الإسلامية التي تتناول موضوعات الاقتصاد الإسلامي والبنوك الإسلامية.
- تنظيم المسابقات الإسلامية التي تشجع طلبة العلم على تعزيز معرفتهم الدينية، مثل مسابقات حفظ القرآن الكريم، السنة النبوية، الفقه، وكذلك البحوث الاقتصادية والإسلامية.¹⁷

3.2. خدمة القروض الحسنة

إن خدمة القرض الحسن في حقيقتها مهمة اجتماعية واقتصادية وإنسانية في الآن ذاته، تقوم بتقديمه المصارف الإسلامية وفق ضوابط وشروط وكيفيات محددة، وهذا ما سنحاول تناوله بشيء من التفاصيل.

الفرع الثاني: خدمة القروض الحسنة في المصارف الإسلامية

تعتبر خدمة القرض الحسن من أهم الخدمات الاجتماعية وأكثرها جدلاً لما يطرح حولها من إشكالات فقهية، وفيما يلي سنتطرق لبيان تعريف القرض الحسن والآراء الفقهية المثارة حول العمولة التي تتلقاها البنوك نظير القروض الحسنة التي تقدمها.

1. تعريف القرض

أ- لغة: القرض هو القطع، وهو ما تعطيه من المال لتقضاه وكسر القاف لغة فيه. واستقرض منه طلب منه القرض فأقرضه. واقترض منه أخذ منه القرض. والقرض ما سلفت من إحسان ومن إساءة¹⁸.

ويقال: أقرضت فلاناً وهو ما تعطيه ليقضيه. وكل أمر يتجازى به الناس فيما بينهم، فهو من القروض¹⁹.

ب- اصطلاحاً: اختلف الفقهاء في تعريف القرض نظراً لاختلافهم في بعض شروط المال المقرض.

تعريف الحنفية: عرفه ابن عابدين بقوله: "ما تعطيه من مثلي لتتقاضاه"²⁰، فقوله "المثلي" يقصد به كل شيء يمكن إيجاد مثيل له في السوق دون اختلاف يُعتد به، مثل الأشياء المكيلة أو الموزونة، والنقود. ويقابله المال القيمي، فهو ما لا يوجد له مثل في الأسواق أو يوجد ولكن مع تفاوت يُعتبر ذا أهمية. وقد اشترط الحنفية أن يكون المال المقرض مثلياً لكي يستطيع المقرض رد مثله عند السداد.

أما قوله "للتقاضاه" فيعني "للتقاضى مثله"، وليس عينه، حيث أن القرض من عقود التمليك، والمقرض يستهلك المال ليعيد مثله. وقد أخرج بهذا القيد الهبة والصدقة، إذ أن كل منهما تمليك بلا مقابل، كما استثنى العارية، حيث لا تقوم على تمليك العين بل على تمليك الانتفاع لمدة محددة²¹.

تعريف المالكية: عرفه ابن عرفة، بقوله: دفع متمول في عوض، على أن يكون غير مخالف له، لا عاجلاً تفضلاً²².

عبارة "دفع متمول" إشارة إلى أن القرض يتعلق بالأموال التي يمكن تملكها أو تداولها، أي الأموال التي تتمتع بقيمة مالية قابلة للتداول، وبالتالي فإن القرض الذي يتضمن شيئاً غير قابل للتملك أو ليس له قيمة مالية متمولة لا يُعتبر قرضاً في هذا السياق. ويشمل ذلك الأموال المثلية والقيمية. أما قول "في عوض"، فيوضح أن القرض يختلف عن الهبة أو الصدقة، حيث لا يتطلب الأخيرين مقابلاً مالياً، بينما القرض، رغم أنه تبرع في بدايته، إلا أنه عقد معاوضة انتهاءً. وفي قوله "غير مخالف له"، أخرج به عقود البيع والسلم والصرف والإجارة، إذ أن العوض في هذه العقود يختلف عن العوض في القرض.

أما عبارة "لا عاجلاً"، فتشير إلى أن القرض يتحول إلى دين في ذمة المقرض. وقوله "تفضلاً" تعني أن القرض يُعطى بدافع الإحسان والإرفاق، وليس بغرض تحقيق ربح مادي²³. **تعريف الشافعية:** "بأنه تملك الشيء شرط أن يرد بدله"²⁴. قولهم "تمليك" أخرج العارية، لأنها لا تقتضي تملك الشيء بل تقتصر على إعارته دون نقل الملكية. أما قولهم "الشيء"، فهو تعبير عام يشمل كل ما يمكن أن يكون محلاً للتمليك بالقرض، وليس مقصوراً على المال فقط. وقولهم "بدله" يستثني الهبة والصدقة ونحوها، حيث إن الأخذ لهما يصبح مالاً، ولا يُلزم برد شيء مقابل ما يحصل عليه. كما أن تعبيرهم "بدله" يشمل كل من المال المثلي والقيمي²⁵. **تعريف الحنابلة:** "دفع مال إرفاقاً لمن ينتفع به، ويرد بدله"²⁶. فقولهم "دفع مال" يشمل العارية والهبة، إلا أنهما خرجا بقوله: "ويرد بدله"، لأن العارية والهبة لا تقتضيان رد العوض. أما قولهم "إرفاقاً" فيشير إلى أن القرض يُعتبر نوعاً من التبرع والإحسان، حيث يُمنح من باب الإرفاق والصدقة، دون غاية ربحية²⁷.

3.1 مفهوم القرض الحسن في المصارف الإسلامية

أما ما يُعرف في المصارف الإسلامية بالقرض الحسن، فإنه لا يخرج في معناه عن القرض كما يحدده الفقهاء، فهو يشير إلى "منح المال لشخص ليستفيد منه على أن يعيد بدله"²⁸. بناءً على هذا التعريف، يقوم المصرف بإتاحة مبلغ مالي محدد لأحد الأفراد أو عملائه، مع ضمان استرداده دون فرض أية رسوم أو عمولات، ودون مطالبة المقرض بأي زيادة، إذ يقتصر دور المصرف على استرجاع أصل القرض فقط²⁹. كما نجد القرض الحسن عرف بأنه: "تمكين شخص من مال لينتفع به، مع التزامه برده مثله"، ويكمن وجه الإحسان فيه في كون صاحب المال يمنح منفعة ماله للغير لمدة زمنية معينة دون مقابل، ابتغاءً لرضا الله عز وجل.

ويختلف القرض الحسن عن القرض الربوي من حيث الأساس الذي يُبنى عليه كل منهما؛ فالقرض الحسن يقوم على الإرفاق والإحسان، دون اشتراط أية زيادة على الأصل، بينما يقوم القرض الربوي على اشتراط زيادة مالية تُدفع مقابل الأجل. ومن ثم، فإن الفرق الجوهرى بينهما يتمثل في اشتراط الزيادة في القرض الربوي، سواء من جهة المقرض أو المقرض، وهو ما يجعله من المعاملات الربوية المحرمة شرعاً³⁰.

ويتميز القرض الحسن بجملة من الخصائص نوردتها كالتالي:

القرض الحسن كخدمة اجتماعية في المصارف الإسلامية وأهم الإشكالات الفقهية المتعلقة به

1. صفة الإرفاق والإحسان: يُعدّ القرض الحسن من العقود التبرعية التي تُمنح ابتغاء وجه الله تعالى، وهو وسيلة لإعانة المحتاجين وتيسير شؤونهم وتفريج كروبهم.
2. إباحة الانتفاع بالمال المقترض: يهدف القرض إلى تمكين المقترض من الانتفاع بالمال المُسلم إليه، ويُعدّ هذا الانتفاع مأذوناً فيه شرعاً، بخلاف الوديعة التي يُقصد بها الحفظ فقط، ولا يُرخص في استعمالها.
3. انتقال الملكية بالقبض: تنتقل ملكية المال المقترض إلى المقترض بمجرد استلامه له.
4. ضمان القرض: القرض يُعدّ من الديون المضمونة في الذمة، إذ يلتزم المقترض بردّ المال المقترض بمثله إذا كان مثلياً، أو بقيمته إذا كان من الأموال القيمة.
5. تحريم النفع المشروط: يُمنع شرعاً اشتراط أي نفع على القرض، سواء صراحة أو ضمن تواطؤ بين الطرفين، لما في ذلك من مخالفة لأحكام الشريعة المؤدية إلى الوقوع في الربا المحرّم³¹.

2. القرض الحسن في المصارف الإسلامية

مع أن الأصل في القروض الحسنة أن تؤخذ من المصرف الإسلامي دون أية فوائد، إلا أن بعض المصارف الإسلامية تأخذ عمولة على القروض التي تمنحها؛ وذلك بالقدر الذي يغطي النفقات الإدارية فقط والمصاريف الفعلية³².

1.2. مصاريف القرض الحسن

ويمكن تقسيم تكلفة القرض الحسن إلى قسمين: مصاريف مباشرة وغير مباشرة³³.

أ. **المصاريف المباشرة:** وتشمل ما تتكلفه الدراسات والبحوث التي تتم بشأن القرض، وكذا مصاريف النقل والمواصلات والمراسلات التي أنفقتها المصرف على قرض معين بذاته، فهذه يجب أن يدفعها المقترض فور الموافقة على منح القرض، ويجب أن يستردها المصرف، مرة واحدة لا تتكرر.

ب. **المصاريف غير المباشرة:** وتشمل أجور العاملين بوحدة القروض الحسنة، واستهلاكات هذا القسم من الإنارة والمياه، واستهلاكات الأثاث وأجرة مبانيها فهذه المصاريف يتحملها المقترضون جميعاً.

2.2. حكم أخذ عمولة على القرض الحسن

تُعرّف العمولة بأنها: "المقابل المالي الذي يتقاضاه العامل أو مكتب الخدمات نظير قيامه بأداء خدمة مشروعة، كبيع عقار أو تقديم خدمة تتعلق بنقل الأوراق أو المستندات، وتُحدّد هذه العمولة بمبلغ مالي معين يُتفق عليه مسبقاً مقابل الجهد المبذول"³⁴.

وبالنظر في مسألة أخذ المصرف لعمولة نظير الإقراض نجد اختلاف العلماء المعاصرين على قولين:

القول الأول: جواز أخذ عمولة نظير نفقات الإقراض بشرط أن تكون في حدود النفقات الفعلية. وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة³⁵ وأفتت به اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية³⁶. جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة في دورة مؤتمره الثالث المنعقدة بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من 8 إلى 13 صفر 1407هـ / 11 إلى 16 أكتوبر 1986 م فيما يتعلق بأجور خدمات القروض ما نصه³⁷:

أولاً: يجوز فرض عمولة على خدمات القروض، بشرط ألا تتجاوز التكاليف الفعلية.

ثانياً: أي مبلغ إضافي يتخطى التكاليف الفعلية يُعدّ محرماً شرعاً، لأنه يدخل في حكم الربا.

استدل القائلون بالجواز بأدلة من أهمها:

الدليل الأول: أنه من المعروف عند الفقهاء أن نفقات الإقراض وتكاليفه يتحملها المقترض لا المقرض؛ لقوله تعالى: ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ (البقرة: 282).

قال الشيخ عبد الباقي الزرقاني: "فمن اقترض أردب قمح مثلاً فأجرة كيله على المقترض وإذا رده فأجرة كيله عليه بلا نزاع"³⁸.

يمكن الاعتراض على هذا الاستدلال بأنه في غير محله، لأن العلماء الذين أفتوا بأن المقترض يتحمل تكاليف مثل الكيل أو الوزن أو النقل المرتبطة بالقرض، إنما أجازوا ذلك باعتباره التزاماً على المقترض، دون أن يجيزوا للمقرض تقاضي أجره للقيام بهذه الأعمال.

وبعد هذا فرقا جوهرياً، لأن دفع العمولة للمصرف المقرض ينطوي على محذور شرعي يتمثل في الجمع بين القرض والإجارة، وهو أمر محرم بإجماع العلماء، إذ تُعامل الأجرة معاملة البيع، ولا يجوز الجمع بينها وبين القرض.

علاوة على ذلك، كانت هذه الأعمال في السابق تُسند إلى طرف ثالث، مثل الحمال أو الوزان، الذي كان يتقاضى عمولة على خدمته، ولم يكن المقرض نفسه هو من يتولى القيام بها³⁹.

الدليل الثاني: قياس أخذ العمولة على مصاريف القرض بجواز أخذ القاضي والمفتي الأجر على كتابة الوثائق والسجلات.

فقد جاء في كتب الحنفية "يستحق القاضي الأجر على كتب الوثائق والمحاضر والسجلات قدر ما يجوز لغيره، كالمفتي، فإنه يستحق أجر المثل على كتابة الفتوى؛ لأن الواجب عليه الجواب باللسان دون الكتابة بالبنان ومع هذا الكف أولى احترازاً عن القيل والقال وصيانة لماء الوجه عن الابتذال"⁴⁰.

تمت مناقشة هذا الاستدلال على أنه قياس مع الفارق، لأن ما ورد عن الحنفية بشأن استحقاق القاضي أو المفتي أجره لقاء كتابة الوثائق والسجلات يختلف جوهرياً عن قضية تكاليف الإقراض.

فالخدمات التي يقدمها القاضي أو المفتي لا ترتبط بعقد قرض، بينما تكاليف الإقراض ترتبط به ارتباطاً مباشراً، وأخذ الأجرة عليها يفضي إلى الوقوع في الربا⁴¹.

ويُرد على ذلك بأن اختلاف الصورة لا يؤثر في الحكم، إذ يظل أخذ الأجرة على بذلها محرماً...⁴².

الدليل الثالث: قول النبي ﷺ: "الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهوناً، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة"⁴³.

وجه الدلالة أن الرهن قد يكون مقابل دين على المرتهن، وقد يكون هذا الدين قرضاً. ومن المعلوم أن المقرض لا يجوز له الانتفاع بشيء من المقرض، ومع ذلك فقد أجاز النبي ﷺ انتفاعه بالمرهون مقابل الإنفاق عليه.

والإنفاق يعدّ عملاً يستحق الأجر، كما أن الراهن استحق أجر الإنفاق على المرهون، سواء من خلال ركوبه أو شرب لبنه⁴⁴.

ويُرد على ذلك بأن جمهور العلماء قد حرموا انتفاع المرتهن بالرهن إذا كان الرهن مقابل قرض، وليس ببيعاً، وذلك خشية الوقوع في الربا. فالرهن في حالة القرض قد يؤدي إلى الجمع بين القرض والانتفاع، وهو ما يعتبر من مظاهر الربا المحرم⁴⁵.

القول الثاني: منع أن يأخذ المصرف عمولة نظير مصاريف الإقراض ولو كانت بقدر التكاليف الفعلية. وبه قال بعض العلماء والباحثين، منهم الشيخ عبد الله الطيار⁴⁶، والشيخ عبد الله بن حميد والشيخ عبد الله السعيد⁴⁷.

استدل أصحاب هذا القول بأدلة من أهمها:

الدليل الأول: عموم الأدلة المحرمة للربا، منها قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275).

يُستدل هنا على أن الربا أمر عظيم في الشرع، في حين أن المبلغ الذي يُقدَّم كعوض في مثل هذه المعاملات يكون زهيداً نسبياً. وبالتالي، القول بجواز أخذ العمولة دون الحذر من احتمال التشبه بالربا أو الوقوع فيه، يُعدُّ استسهالاً بأمر خطير (وهو الربا) مقابل اعتبار مسألة يسيرة (وهي العمولة). وهذا لا يُعتبر قياساً سليماً، لأن التفريط في أمر عظيم لا يُمكن تبريره بأمر حقير⁴⁸.

ويُنَاقَش ذلك بعدم التسليم بأن المجيزين لأخذ نفقات القرض يرون جواز أخذها بشكل مطلق ودون ضوابط، لأنهم لا يوافقون على أخذ النفقات دون مراعاة للحدود الشرعية. بل إن هناك ضوابط يجب مراعاتها عند أخذ نفقات القرض، احترازاً من الوقوع في الربا أو التسبب في شبهات تتعلق به⁴⁹.

الدليل الثاني: حديث: "لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك"⁵⁰.

ووجه الاستدلال أن النبي ﷺ نهى عن الجمع بين السلف والبيع لأنه يؤدي إلى الربا، رغم أن المعوضة في البيع أكثر وضوحاً من التبعات التي قد تترتب على السلف. فمن باب أولى منع العمولة لقاء تلك التبعات⁵¹.

الدليل الثالث: النفقات التي يتحملها المصرف، مثل أجر المباني، والإضاءة، ورواتب الموظفين، وغيرها، ليست مرتبطة بالقرض وحده، بل هي جزء من مجموع أعمال المصرف بشكل عام، حيث يشمل القرض جزءاً من هذه التكاليف. وبالتالي، تحميل المقرض بهذه النفقات قد يؤدي إلى الوقوع في الربا أو شبهته⁵².

ويُنَاقَش ذلك بأن تحميل المقرض النفقات والمصروفات العمومية أمر غير جائز، إذ يجب أن تقتصر النفقات التي يتم تحميلها على المقرض على تلك التي المرتبطة مباشرة بالقرض فقط⁵³.

الترجيح:

استناداً إلى ما تم عرضه آنفاً، تم تبني الترجيح الذي قدّمه الدكتور عبد الكريم السماعيل، والذي يرى جواز أخذ المصرف لعمولة مقابل التكاليف التي يتحملها في إطار تقديم القرض، وذلك استناداً إلى جملة من المبررات التي تدعم هذا الرأي، والتي نوردتها فيما يلي:

- أن القول بمنع المصرف أخذ تكاليف القروض يؤدي إلى امتناعه عن تقديم القروض؛ لأن المصرف إذا علم أنه سيتكبد خسائر إذا قدم قروضا فإنه سيمتنع عن ذلك، وفي هذا تضيق على الناس.
- أن هذه النفقات تحملها المصرف بسبب القرض ولصالح المقرض، ولا تعد زيادة على القرض، والأصل في مثل هذه الحالات أن تحمل نفقته على المقرض⁵⁴.

ولكن مع القول بجواز أخذ المصرف لتكاليف القروض لا بد من مراعاة مجموعة من الضوابط في التكاليف التي تحمل على المقرض.

5.2. شروط أخذ عمولة على خدمات القرض الحسن في المصارف الإسلامية بالنسبة للمجيزين

من خلال آراء القائلين بجواز أخذ العمولة مقابل القرض، يتضح أنهم وضعوا جملة من الضوابط والشروط التي نذكرها فيما يلي:

أولاً: أن تكون التكاليف حقيقية

هي التكلفة التي تُقابل خدمة أو عمل تم تقديمه فعلاً، فلا يجوز تحصيل تكلفة مقابل المخاطرة، لأن القرض مغطى ومضمون في جميع الحالات. فمبدأ "الغنم بالغرم" ينطبق هنا، ويوجد طريقتان لتحديد التكلفة الفعلية.

الأسلوب الأول: عندما يُحتسب مقدار التكلفة الفعلية كنسبة مئوية من المبلغ المقرض، فإن العلة في ذلك تكمن في أن المقابل الذي يتم دفعه يهدف إلى تغطية تكاليف الخدمة المقدمة (مثل معالجة القرض أو إدارته)، وليس كتعويض عن المبلغ المقرض ذاته. بمعنى آخر، الهدف من النسبة المئوية ليس تحقيق ربح على المبلغ المقرض، بل تغطية النفقات المرتبطة بالخدمة المقدمة للمقرض.

وهذا الأسلوب يُلاحظ اعتماده في المصارف التقليدية، بخلاف المصارف الإسلامية التي تلتزم بعدم فرض أية تكاليف تُحتسب كنسبة من المبلغ المقرض.

الأسلوب الثاني: أن يكون مقدار التكلفة الفعلية مبلغاً مقطوعاً. وتكمن ميزة هذا الأسلوب في أن القيمة لا تتغير ولا تتأثر بمقدار القرض الممنوح للمقرض، والتأصيل الفقهي لهذا القياس على أجرة القاضي حين يكتب سجلاته.

ويتضح من الأسلوبين السابقين أنه لا يجوز زيادة الرسوم عن التكلفة الفعلية، كما يجب أن تظل ثابتة دون زيادة بتزايد المبلغ المقرض أو بتأخير مدة السداد⁵⁵.

ثانياً: ألا تربط تكاليف القرض بمبلغ القرض أو مدته وعلى شكل نسبة مئوية

يجب أن تكون العمولة محددة بمبلغ مقطوع، مثل ألف دينار جزائري، وليس بناءً على نسبة مئوية مثل 1% من قيمة القرض. وذلك لأن الجهد الذي يبذله المصرف في إبرام عقد قرض بقيمة 500.000 دينار جزائري هو الجهد نفسه الذي يبذله في إبرام عقد بقيمة 50.000 دينار جزائري. ففي الحالة الأولى، إذا كانت العمولة محددة بنسبة 1%، فإنه سيستحق 5.000 دينار، بينما في العقد الثاني سيستحق 500 دينار، وليس هناك ما يبرر هذه الزيادة فجهد المصرف في العقدين متساوٍ⁵⁶.

ثالثاً: أن تكون التكاليف مباشرة وهي التي يتحملها المقرض في سبيل القرض

لا يجوز تحميل المقرض التكاليف غير المباشرة، وهي التكاليف التي يتحملها المقرض في إطار ممارسة مجموع أعماله، كالمصاريف الإدارية للمؤسسة بشكل عام وأجور جميع الموظفين، وغيرها من التكاليف العامة. أما التكاليف المباشرة فهي تلك التي يمكن تحديدها وتتبعها وربطها مباشرة بالمنتج المستهدف بطريقة اقتصادية. وبالتالي، تشمل التكاليف المباشرة المرتبطة بالإقراض مثل رواتب الموظفين المتفرغين في قسم القروض وتكاليف خدمة النظام المسير لتفاصيل رد القرض وغيرها من الخدمات المباشرة المرتبطة بالقرض⁵⁷.

رابعاً: أن تفصل المصاريف الإدارية ونحوها في حساب مستقل

يجب فصل المصاريف الإدارية وغيرها في حساب مستقل، وذلك لضمان أن الأموال التي تُقتطع من المقرض تُستخدم فقط لتغطية التكاليف الفعلية المرتبطة بالقرض، ولا يتم تحصيل أموال إضافية بغير وجه حق. هذا يضمن أن المصرف لا يحقق أي ربح غير مشروع من القرض، ويُحسن توزيع الأموال على الأغراض المشروعة⁵⁸.

خامساً: ألا يتكرر أخذ التكاليف إلا إذا تكرر تقديم الخدمة

تكرار فرض الأجرة يُعد مخالفاً لمبادئ العدالة في المعاملات المالية، حيث يمكن أن يؤدي إلى تحميل المقترض أعباء إضافية غير مبررة. وبذلك، من المهم أن تكون الأجرة محددة ومقيدة بعقد واحد، إلا في حالة تجديد العقد أو إجراء تعديل كبير يتطلب اتفاقاً جديداً بين الأطراف⁵⁹.

سادساً: أن يتم تحديد هذه التكاليف من قبل أهل الخبرة من المحاسبين والماليين

يتم عرض تقدير التكاليف على الهيئات الشرعية المختصة لضمان عدم وقوع مبالغاة أو تجاوزات قد تؤدي إلى استغلال المقترض.

عند الالتزام بهذه الضوابط، يُسمح للمصرف بأخذ تكاليف القرض على أن يكون حريصاً ودقيقاً في تقديرها، لنقادي أي تجاوزات قد تؤدي إلى تحصيل مبالغ غير مبررة. وإذا تبين له أي شك أو اشتباه في التقدير، فإن الأفضل هو الامتناع عن تحصيلها⁶⁰.

3. حكم تأمين القروض الحسنة:

الديون، وفقاً لرأي جمهور العلماء، تُعتبر أموالاً حقيقية ويُطبق عليها نفس أحكام التأمين من حيث الجواز أو التحريم، بالإضافة إلى الضوابط الشرعية المرتبطة بها. بناءً على ذلك، يختلف حكم التأمين على القروض وفقاً لنوع التأمين وطبيعته...⁶¹.

فالتأمين التجاري بتعريف أنه "عقد يلتزم فيه المؤمن، بموجب أحكامه، بأن يؤدي إلى المؤمن له أو إلى المستفيد الذي نُصَّ على التأمين لصالحه مبلغاً مالياً، أو إيراداً دورياً، أو أي تعويض مالي آخر، وذلك عند تحقق الخطر أو وقوع الحادث المبين في العقد. ويتم هذا الالتزام مقابل قسط أو دفعة مالية يؤديها المؤمن له، ويتحمل المؤمن من خلاله تبعة مجموعة من الأخطار التي تتم معالجتها وفقاً لآلية المقاصة المستندة إلى القوانين الإحصائية"⁶²، غير جائز شرعاً، لاشتماله على الغرر الفاحش والجهالة، ويتضمن الربا والقمار وفيه أكل مال الغير بالباطل، وهذا رأي جماهير العلماء المعاصرين وقد صدرت بتحريمه عدة قرارات جماعية، وهو ما انتهى إليه قرار مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة سنة 1399هـ⁶³.

وأما التأمين التعاوني، أو التكافل، أو ما يسمى: التأمين الإسلامي، وهو عبارة عن "نظام تتولاه الدولة لصالح الموظفين والعمال، يهدف إلى تأمينهم ضد مخاطر المرض والعجز والشيخوخة، ويُموَّل هذا النظام من خلال مساهمات مالية منتظمة يقدمها كل من الموظفين والعمال وأصحاب الأعمال، إضافة إلى مساهمة الدولة"⁶⁴. وقد صدر بمشروعيته قرار مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة سنة 1399هـ⁶⁵، وهذا لقيامه على أساس التبرع والتعاون لمواجهة نكبات الحياة ومخاطرها بالتعويض عن الضرر ومواجهة الخسائر.

فإن كان التأمين على القرض من خلال التأمين التجاري فهو محرم شرعاً، وإن كان التأمين على القروض تكافلياً فهو مباح شرعاً ما دام التأمين عليه يسير وفقاً للمبادئ والأسس والضوابط والشروط الخاصة بالتأمين الإسلامي.

ويكون التأمين التكافلي للقروض جائزاً لما يلي:

- توافر جميع عناصر التأمين بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية وأحكامها.
- القياس على الكفالة: حيث اتفق الفقهاء على جواز توثيق الدين باستخدام الكتابة، والشهادة، والرهن، والكفالة، وكل وسيلة تُساعد في حفظ الدين، وذلك لتثبيت حق الدائن فيما يخص المدين من مال وتمكينه من استرداده. والتوثيق بالكفالة يُعد من أقرب الطرق للتأمين على الدين بشكل عام.

- تأكيد مشروعية التأمين على الديون بالاستناد إلى المصالح المرسلّة والعرف، حيث يحقق التأمين مصلحة مؤكدة ومشروعة للدائن، كما تعارف الناس عليه اليوم في المعاملات المصرفية دون وجود مانع شرعي أو تعارض مع النصوص.
- إن التأمين على الديون في نظام التأمين التعاوني أو التكافلي يعتمد على التبرع المقرر شرعاً وفقها، وفيه ترغيب كثير في القرآن والسنة، حيث ينال المتبرع أجرًا وثوابًا في الآخرة، وسمعة طيبة بين الناس، فضلًا عن تعويض من الله في الدنيا⁶⁶.

المطلب الثاني: الجزء التطبيقي للدراسة - إطلاق القرض الشعبي الجزائري لصيغة القرض الحسن حاجي

استنادًا إلى ما تم توضيحه في الجانب النظري من الدراسة، تمحورت دراستنا التطبيقية على القرض الحسن "حاجي" الذي أطلقه بنك القرض الشعبي الجزائري كأحد أشكال الخدمات المصرفية الإسلامية. سنقوم في هذا المطلب بتوضيح طبيعة هذا القرض ومن خلال النقاط التالية:

الفرع الأول: نبذة عن بنك القرض الشعبي الجزائري CPA

يعد بنك القرض الشعبي الجزائري CPA واحدا من البنوك التجارية الرائدة في الجزائر، تم تأسيسه سنة 1966، له امتداد جغرافي من خلال 162 وكالة موزعة عبر التراب الجزائري⁶⁷. في سياق تعزيز الصيرفة الإسلامية وتمكين المواطنين من أداء الركن الخامس للإسلام، قدم القرض الشعبي الجزائري منتجًا تمويليًا دون فوائد تحت مسمى "القرض الحسن حاجي". يهدف هذا القرض إلى تعزيز القدرة المالية للمواطنين ومساعدتهم في تغطية النفقات المالية المرتبطة بأداء فريضة الحج.

الفرع الثاني: التعريف بالقرض الحسن "حاجي"

أطلق القرض الشعبي الجزائري مبادرة جديدة تحت عنوان "القرض الحسن حاجي"، والتي تهدف إلى دعم الحاج في تحمل تكاليف الحج دون فوائد، وسيتم بيان تفاصيل هذا القرض فيما يلي:

1. الفئة المستفيدة من القرض الحسن "حاجي" وشروط الاستفادة منه

1.1. الفئة المستفيدة من القرض الحسن "حاجي"

يوجه القرض الحسن "حاجي" إلى:

- المواطنين الجزائريين الذين لا يتجاوز سنهم 75 عامًا.
- الأجراء الحاصلين على عقد عمل دائم "CDI" أو ذوي الدخل الثابت.
- الأفراد الذين يمارسون مهنة حرة أو نشاطًا تجاريًا.
- المتقاعدون.

يلتزم المترشح الناجح في قرعة الحج ويرغب في الاستفادة من القرض الحسن "حاجي" بفتح حساب صك إسلامي لتغطية التكلفة الإجمالية للحج.

كما يُمكن للمواطنين الذين يرغبون في تمويل تكاليف الحج لأفراد أسرهم (مثل الأب، الأم، الزوج، الزوجة، الابن، والبنات) الاستفادة من هذا القرض أيضًا⁶⁸.

2.1. شروط الاستفادة من القرض الحسن "حاجي":

استنادًا إلى اتفاقية القرض الحسن لبنك القرض الشعبي الجزائري، تتمثل شروط الاستفادة فيما يلي:

القرض الحسن كخدمة اجتماعية في المصارف الإسلامية وأهم الإشكالات الفقهية المتعلقة به

- يجب أن يكون المستفيد ذو جنسية جزائرية ومقيماً بشكل دائم في الجزائر، مما يضمن أن الاستفادة من القرض موجهة للمواطنين المقيمين فقط.
- يتعين على المستفيد أن يكون حاملاً لبطاقة الهوية الوطنية، التي تُعد وثيقة رسمية تثبت هويته وجنسيته.
- يجب أن يتمتع المستفيد بالأهلية القانونية وفقاً لأحكام القانون المدني الجزائري، بما في ذلك القدرة على التعاقد وإتمام الإجراءات القانونية المطلوبة.
- يجب أن يكون المستفيد لديه راتب أو دخل ثابت ومنتظم، لا يقل عن مرة ونصف من الحد الأدنى الوطني المضمون (SNMG)، وذلك لضمان قدرته على الوفاء بالتزاماته المالية المتعلقة بالقرض.

2. مبلغ القرض ومدته

1.2. مبلغ القرض

يمنح البنك القرض الحسن دون فائدة وفقاً للخصوصيات التالية:

- يمكن أن يصل مبلغ القرض الحسن "حاجي" إلى 300,000 دج، وذلك مع مراعاة قدرة المقترض على السداد وفقاً للتنظيمات المعمول بها. يحق لكل مقترض الحصول على تمويل واحد فقط.
- يجب ألا يتجاوز القسط الشهري 30% من صافي الدخل الشهري للمقترض، وذلك لضمان توافق القسط مع القدرة المالية للمستفيد.

وفي هذا السياق لن يتلقى البنك أي مكافأة أو عائد أو تكلفة دراسة وتسيير ملف من أي نوع كان⁶⁹. أي أن البنك لا يتلقى أي عمولة عند تقديمه لخدمة القرض الحسن حاجي على خلاف بعض المصارف التي تتقاضى عمولة مقابل تقديم خدمة القروض الحسنة، شريطة التزامها بمجموعة من الضوابط الموضحة في الجزء النظري من الدراسة.

- يمنح البنك المقترض فترة سماح تمتد لثلاثة أشهر، خلال هذه الفترة لا يتطلب السداد من المقترض. لكن بعد انتهائها، يلتزم المقترض بسداد القرض على دفعات شهرية منتظمة، يتم تحديدها بناءً على المبلغ المقترض ومدته. تهدف فترة السماح إلى إعطاء المقترض وقتاً كافياً لتنظيم أوضاعه المالية قبل البدء في سداد القرض، مما يساهم في التخفيف من العبء المالي عليه. ويتم دفع الأقساط وفقاً لجدول السداد أدناه:

الجدول رقم 1: يبين الأقساط الشهرية للقرض الحسن حاجي

تاريخ أول قسط	تاريخ آخر قسط	عدد الأقساط	مبلغ القسط الشهري	مبلغ القرض الإجمالي
2024-7-31	2026-6-30	24	12.500.00 دج	300.000.00 دج

المصدر: اتفاقية القرض الحسن "حاجي"

من خلال جدول الأقساط يتبين أن مجموع الأقساط الشهرية مساوي للمبلغ الإجمالي للقرض.

2.2. مدة القرض

مدة القرض الحسن "حاجي" التي يقترحها البنك قد تمتد حتى 24 شهراً كحد أقصى. تبدأ هذه المدة بعد فترة السماح التي تمتد لثلاثة أشهر من تاريخ الاستفادة المقترض من القرض، على أن لا يتجاوز عمر المقترض 75 سنة عند تسديد آخر قسط من القرض.

يتعين على المقترض سداد المبلغ المتحصل عليه عبر أقساط شهرية منتظمة حتى تسديد المبلغ بالكامل خلال الفترة المتفق عليها بعد فترة الإعفاء. كما يوافق المقترض بموجب اتفاقية القرض الحسن

"حاجي" على أن يسمح للبنك خصم المبالغ المستحقة من أي حساب يخصه لديه، بما في ذلك حسابات الودائع، حتى سداد المبلغ بالكامل.

يتيح البنك للمقترض التعجيل بدفع مبلغ الأقساط المستحقة بكاملها أو جزء منها من غير أي تكلفة إضافية⁷⁰.

3. الضمانات والوثائق المطلوبة

بموجب اتفاقية القرض الحسن "حاجي"، يلتزم المقترض بتقديم ضمانات لصالح القرض الشعبي الجزائري، تشمل التأمين على الوفاة والعجز المطلق والنهائي (IAD) لصالح المقترض، وذلك من خلال شركة تكافل. كما يجب على المقترض تقديم الوثائق التالية:

- نسخة من شهادة النجاح في قرعة الحج.
- نسخة من وثيقة الهوية سارية المفعول.
- شهادة إقامة سارية المفعول (أقل من ستة أشهر).
- بطاقة عائلية أو فردية للحالة المدنية في حال تمويل الحج لذويهم.
- شهادة عمل حديثة وآخر ثلاث كشوف رواتب وكشف المداخل بالنسبة للعمال الأجراء.
- شهادة مداخل بالنسبة للمتقاعدين.
- إشعار ضريبي أو أي دليل آخر للدخل بالنسبة لغير الأجراء.
- صورة طبق الأصل من الصفحة الأولى لجواز سفر الحج للموسم المعتمد.
- ترخيص موقع لاستشارة المكتب المركزي للمخاطر الخاصة بالشركات والأسر.
- وثيقة المصاريف المتعلقة بعملية الحج.
- وثيقة التأمين عن الوفاة والعجز المطلق والنهائي في شكل قسط واحد لدى شركة تكافل.⁷¹

من خلال دراسة خدمة القرض الحسن "حاجي" وبيان حقيقتها وبناءً على ماتم توضيحه في الجانب النظري من الدراسة فإنه لا توجد محاذير شرعية بخصوص تقديم هذه الخدمة سواءً من ناحية العمولة أو من ناحية اشتراط تأمين القرض تأميناً تكافلياً.

الخاتمة

من خلال ما تناولناه في بحثنا توصلنا إلى جملة من النتائج والتوصيات نوردتها كالتالي:

أولاً: النتائج

- تشمل الخدمات المصرفية الأنشطة والأعمال التي تقدمها المصارف لعملائها، والتي يمكن تصنيفها إلى خدمات تجارية وأخرى اجتماعية.
- تباين الآراء الفقهية حول مسألة عمولة القرض الحسن بين مجيز ومانع.
- يُرجح الرأي الذي يبيح عمولة القرض الحسن، شريطة الالتزام بعدد من الضوابط الشرعية.
- يقوم بنك القرض الشعبي الجزائري بتطبيق صيغة القرض الحسن حاجي دون أن يتلقى أي مكافآت أو عوائد أو تكاليف تتعلق بدراسة وتسيير الملف من أي نوع.
- يلزم البنك المستفيد بتأمين القرض تأميناً تكافلياً نظام التأمين التكافلي، وهذا النوع من التأمين جائز ولا يشتر إكسالاً شرعياً خلافاً للتأمين التجاري التقليدي الذي اتفق العلماء على تحريمه.

ثانياً: التوصيات

- بالنسبة للبنوك التي تفرض عمولة على الخدمات الاجتماعية التي تقدمها يجب عليها تقديم شرح واضح للعملاء حول تفاصيل العمولة، وأسباب فرضها، وكيفية حسابها، لضمان الشفافية وبناء الثقة.
- يُفضل تطوير نماذج تمويل مبتكرة للتقليل من التكاليف الإدارية، مما يتيح تقليل أو إلغاء العمولة على القروض الحسنة، خصوصاً للفئات ذات الدخل المحدود.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

المؤلفات:

1. أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت 811هـ)، لسان العرب، تح: عبد السلام محمد أمين، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.
2. أحمد بن عبد الرزاق الدرويش، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، مطبوعات الإدارة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط 1، 1411هـ-1991م.
3. جمال عبد الناصر، المعجم الاقتصادي، دار أسامة-المشرق الثقافي، عمان-الأردن، (د. ط. ت).
4. حسين محمد سمحان، أسس العمليات المصرفية الإسلامية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، (د. ب)، ط 1، 1434هـ - 2013م.
5. الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 173هـ)، العين، تح: مهدي المخزومي إبراهيم السامرائي، (د. ب)، دار الهلال، (د. ط. ت).
6. ديبان بن محمد الديان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، مكتبة الملك فهد الوطنية، (د. ب)، ط 2، 1432هـ.
7. الزرقاني عبد الباقي (ت 1122هـ)، شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني، تح: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 1422هـ-2002م.
8. زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي (ت 666هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط 5، 1420هـ-1999م.
9. شمس الدين الرملي (ت 1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، (د. ط)، 1404هـ - 1984م.
10. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت 256هـ)، صحيح البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق، ط 5، 1414هـ-1993م، كتاب الرهن، باب الرهن مركوب ومحلوب، رقم 2377.
11. الصادق عبد الرحمان الغرياني، فتاوى المعاملات الشائعة، دار السلام، ط 2، 1423هـ - 2003م.
12. عبد الكريم السماعيل، العمولات المصرفية - حقيقتها وأحكامها الفقهية-، دار كنوز إشبيلية، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط 2، 1432هـ - 2011م.
13. عبد اللطيف السويدي، التكلفة الفعلية في المصارف الإسلامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 1432هـ-2011م.
14. عبد الله بن محمد السعيد، الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، دار طيبة للنشر والتوزيع، (د. ب)، ط 2، 1421هـ.
15. عبد الله بن محمد الطيار، البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق، دار الوطن، (د. ب)، ط 2، 1414هـ.
16. علاء الدين الحصكفي (ت 1088هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1423هـ-2002م.
17. علاء الدين زعتري، الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها، دار الكلم الطيب، دمشق-بيروت، ط 1، 1422هـ-2002م.

18. مجد الدين الفيروز أبادي (ت 717هـ)، القاموس المحيط، القاهرة، دار الحديث، (د. ط)، 1429هـ - 2008م.
19. محسن أحمد الخضير، البنوك الإسلامية، دار الحرية، القاهرة، ط1، 1990.
20. محمد الصيرفي، إدارة المصارف، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2007.
21. محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط6، 1427هـ - 2007م.
22. محمد الوطيان، البنوك الإسلامية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1421هـ - 2000م.
23. محمد أمين ابن عابدين (ت 1225 هـ)، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1386هـ - 1966م.
24. محمد بن محمد ابن عرفة (ت 803 هـ)، المختصر الفقهي لابن عرفة، تح: حافظ عبد الرحمان محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الحبثور للأعمال الخيرية، الإمارات، ط1، 1435هـ - 2014م.
25. محمد صالح حمدي، فقه المعاملات المالية، مركز التميز للبحوث والدراسات الاقتصادية، الجزائر، ط1، 1435هـ - 2014م.
26. محمود محمد خير الدين، سياسة تسعير الخدمات المصرفية وتأثيرها على ربحية البنوك، دار التعليم الجامعي، الإسكندرية، (د. ط)، 2024.
27. منصور بن يونس البهوتي (ت 1051 هـ)، كشاف القناع على متن الإقناع، تح: هلال مصيلحي، وزارة العدل، المملكة العربية السعودية، ط1، 1421هـ - 2000م.
28. هاني حامد الضمور، تسويق الخدمات، دار وائل للنشر، عمان، ط4، 2008.
29. Philip Kotler & Kevin Lane Keller, Marketing Management, 12th edition, New jersey: Pearson, 2006.

الرسائل والأطروحات

30. عيشوش عبدو، تسويق الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية، رسالة ماجستير تخصص تسويق، كلية علوم التسيير، جامعة الحاج لخضر-باتنة، 2008-2009.

المجلات والمنشورات العلمية:

31. مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد 3.
32. عزمان محمد نور وآخرون، خدمات الإقراض في المصارف الإسلامية - دراسة تحليلية شرعية، المجلة الدولية للتراث الإسلامي المجلد 2، العدد 2، 2021.
33. عبد الرحمان أجاه أبوه، تكاليف القرض وحكم أخذ الأجرة عليها، مجلة الشريعة والاقتصاد، العدد 2، المجلد 10/ 2021.
34. باجي سيف الإسلام ياسر، دراسة فقهية للخدمات الإسلامية في المصارف الإسلامية -دراسة حالة بنك البركة الجزائري-، مجلة الصراط، المجلد 24، العدد 1 جوان 2022.
35. بن يحي حسين، بودي عبد القادر، الصيفي عبد الله علي، حقيقة تسعير الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية، مجلة البشائر الاقتصادية، المجلد 6، العدد 2، ديسمبر 2020.
36. أحمد محمد صباغ، التأمين التعاوني - الأحكام والضوابط الشرعية-، مجلة تصدر عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، العدد 12، 1435هـ.
37. قرارات مجمع الفقه الإسلامي في دوراته العشرين (1398هـ - 1432هـ / 1977م - 2010م)، رابطة العالم الإسلامي - المجمع الفقهي الإسلامي - مكة المكرمة
38. محمد الزحيلي، التأمين على الديون في الفقه الإسلامي: تعريفه - مشروعيته - أحكامه، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 22، العدد الثاني، 2006.

القرض الحسن كخدمة اجتماعية في المصارف الإسلامية وأهم الإشكالات الفقهية المتعلقة به

39. نصري أبو مؤنس، مجدي علي غيث، ماهية الخدمات المصرفية في المصارف الإسلامية - أبعادها وعناصرها وخصائصها - دراسة تحليلية، جانفي 2020

https://www.researchgate.net/publication/329759764_mahyt_alkhdmata_almrftfy_fy_almsarf_alaslamyt_abadha_wnasrha_wkhsaysha_drast_thlylyt_Banking_services_in_Islamic_banks_Its_dimensions_and_elements_An_Analytical_Study?utm_source=chatgpt.com.

المواقع الإلكترونية:

40. موقع بنك القرض الشعبي الجزائري، <https://www.cpa-bank.dz>

المقابلات:

41. مقابلة مع مسؤول نشاط الصيرفة الإسلامية، يوم 9-10-2024 بفرع بنك القرض الشعبي الجزائري بولاية باتنة.

الهوامش:

- 1- جمال عبد الناصر، المعجم الاقتصادي، دار أسامة - المشرق الثقافي، عمان - الأردن، (د. ط. ت)، ص 350.
- 2- محمد الصيرفي، إدارة المصارف، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2007، ص 8.
- 3- زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي (ت 666 هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط 5، 1420 هـ - 1999 م، باب الخاء، ص 89.
- 4- هاني حامد الضمور، تسويق الخدمات، دار وائل للنشر، عمان، ط4، 2008، ص 20.
- 5- Philip Kotler & Kevin Lane Keller, Marketing Management, 12th edition, new jersey, Pearson, 2006, p 402.
- 6- عيشوش عبدو، تسويق الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية، رسالة ماجستير تخصص تسويق، كلية علوم التسويق، جامعة الحاج لخضر - باتنة، 2008-2009، ص: 24.
- 7- محمد صالح حمدي، فقه المعاملات المالية، الجزائر، مركز التميز للبحوث والدراسات الاقتصادية، (د. ب)، ط1، 1435 هـ - 2014 م، 282/1.
- 8- عيشوش عبدو، تسويق الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية، المرجع السابق، ص 24.
- 9- محمود محمد خير الدين، سياسة تسعير الخدمات المصرفية وتأثيرها على ربحية البنوك، دار التعليم الجامعي، الإسكندرية، (د. ط)، 2024، ص 20.
- 10- عيشوش عبدو، تسويق الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية، المرجع السابق، ص 25.
- 11- محمود محمد خير الدين، سياسة تسعير الخدمات المصرفية وتأثيرها على ربحية البنوك، المرجع السابق، ص 20.
- 12- محمود محمد خير الدين، سياسة تسعير الخدمات المصرفية وتأثيرها على ربحية البنوك، المرجع نفسه، ص 20.
- 13- بن يحيى حسين، بودي عبد القادر، الصيفي عبد الله علي، حقيقة تسعير الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية، مجلة البشائر الاقتصادية، المجلد 6، العدد 2، ديسمبر 2020، ص 268.
- 14- رائد نصري أبو مؤنس، مجدي علي غيث، ماهية الخدمات المصرفية في المصارف الإسلامية - أبعادها وعناصرها وخصائصها - دراسة تحليلية، جانفي 2020، ص 16.
- https://www.researchgate.net/publication/329759764_mahyt_alkhdmata_almrftfy_fy_almsarf_alaslamyt_abadha_wnasrha_wkhsaysha_drast_thlylyt_Banking_services_in_Islamic_banks_Its_dimensions_and_elements_An_Analytical_Study?utm_source=chatgpt.com
- 15- باجي سيف الإسلام ياسر، دراسة فقهية للخدمات الإسلامية في المصارف الإسلامية - دراسة حالة بنك البركة الجزائري -، مجلة الصراط، المجلد 24، العدد 1، جوان 2022، ص: 553.
- 16- محمد الوطيان، البنوك الإسلامية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1421 هـ - 2000 م، ص: 377.
- 17- محسن أحمد الخضير، البنوك الإسلامية، دار الحرية، القاهرة، ط1، 1990، ص: 210.

- ¹⁸- زين الدين الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص: 251.
- ¹⁹- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت 811هـ)، لسان العرب، تح: عبد السلام محمد أمين، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، فصل القاف، مادة (ق ر ض)، 7/ 217.
- ²⁰- محمد أمين ابن عابدين (ت 1225 هـ)، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (د. ب)، ط2، 1386هـ-1966م، 5/ 161.
- ²¹- دبيان بن محمد الديان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، مكتبة الملك فهد الوطنية، (د. ب)، ط2، 1432 هـ، 19/18.
- ²²- محمد بن محمد ابن عرفة (ت 803 هـ)، المختصر الفقهي لابن عرفة، تح: حافظ عبد الرحمان محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الجبوتور للأعمال الخيرية، الإمارات، ط1، 1435هـ-2014م، 6/ 300.
- ²³- دبيان بن محمد الديان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، المرجع السابق، ص 21.
- ²⁴- شمس الدين الرملي (ت 1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، (د. ب)، ط1، 1404هـ-1984م، 4/ 219.
- ²⁵- دبيان بن محمد الديان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، المرجع السابق، ص 23.
- ²⁶- منصور بن يونس البهوتي (ت 1051 هـ)، كشف القناع على متن الإقناع، تح: هلال مصيلحي، وزارة العدل، المملكة العربية السعودية، ط1، 1421هـ -2000م، 8/ 131.
- ²⁷- دبيان بن محمد الديان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، المرجع السابق، ص: 23.
- ²⁸- محمد صالح حمدي، فقه المعاملات المالية، المرجع السابق، ص: 232.
- ²⁹- نور الدين أردنية، القرض الحسن وأحكامه في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين، 2017، ص 108.
- ³⁰- ميساء منير ملحم وآخرون، الدور الاجتماعي والتمويلي للقرض الحسن في المصارف الإسلامية الأردنية، مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية، مج 14، العدد1، يونيو 2023، ص 61
- ³¹- عبد الرزاق الطاهر خليفة الفراح، إبراهيم خليفة علي الزيايدي، القرض الحسن وأثره على تنمية المجتمع - دراسة تطبيقية على مصرف اليقين، مجلة دراسات الإنسان والمجتمع، العدد 24 يوليو 2024، ص 11.
- ³²- علاء الدين زعتري، الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها، دار الكلم الطيب، دمشق-بيروت، ط1، 1422هـ-2002م، ص 294.
- ³³- علاء الدين زعتري، الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها، المرجع نفسه، ص 295.
- ³⁴- الصادق عبد الرحمان الغرياني، فتاوى المعاملات الشائعة، دار السلام، ط2، 1423هـ - 2003م، ص 57
- ³⁵- مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد 3، 305/1.
- ³⁶- أحمد بن عبد الرزاق الدرويش، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، مطبوعات الإدارة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، (د. ب)، ط1، 1411هـ -1991م، ص 28\1.
- ³⁷- مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد 3، 305/1.
- ³⁸- الزرقاني عبد الباقي (ت 1122 هـ)، شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البنان، تح: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ-2002م، 5/ 283.
- ³⁹- عبد الرحمان أجاه أبوه، تكاليف القرض وحكم أخذ الأجرة عليها، مجلة الشريعة والاقتصاد، العدد 2، المجلد 10، 2021، ص 121.
- ⁴⁰- علاء الدين الحصكفي (ت 1088 هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م، ص 589.

- ⁴¹ - عبد الكريم السماعيل، العملات المصرفية - حقيقتها وأحكامها الفقهية-، دار كنوز إشبيلية، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط2، 1432هـ-2011م، ص 110.
- ⁴² - المرجع نفسه، ص 110.
- ⁴³ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرهن، باب الرهن مركوب ومحلوب، رقم 2377، 888/2. من حديث أبي هريرة.
- ⁴⁴ - عبد الكريم السماعيل، العملات المصرفية، ص 107.
- ⁴⁵ - عبد اللطيف السويدي، التكلفة الفعلية في المصارف الإسلامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1432هـ-2011م، ص 75.
- ⁴⁶ - عبد الله بن محمد الطيار، البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق، دار الوطن، الرياض، ط2، 1414هـ، ص 350.
- ⁴⁷ - عبد الله بن محمد السعيد، الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، دار طيبة للنشر والتوزيع، (د. ب)، ط2، 1421هـ، ص 1234.
- ⁴⁸ - عبد الله بن محمد السعيد، الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، ص 1231.
- ⁴⁹ - عبد الكريم السماعيل، العملات المصرفية، ص 111.
- ⁵⁰ - أخرجه الإمام أحمد في المسند (175-174/2)، وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده برقم (3504) (ص 1484)، والترمذي في سننه باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عنده برقم (1234)، (ص 1484)، وقال الترمذي حديث صحيح، والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب شرطان في بيع، برقم (4634) (ص 2387)، وابن ماجه في سننه، كتاب السلام التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، وعن ربح مالم يضمن دون ذكر سلف وبيع برقم (2188)، كلهم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، والحديث صححه الترمذي (ص 1774)، والحاكم في مستدركه ووافقه الذهبي (17/2)، وصححه ابن القيم في إعلام الموقعين (187/3)، والألباني في صحيح الجامع الصغير (1265/2) وسكت عنه أبو داود (ص 3504).
- ⁵¹ - عبد اللطيف السويدي، التكلفة الفعلية في المصارف الإسلامية، المرجع السابق، ص 79.
- ⁵² - عبد الله بن محمد السعيد، الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، المرجع السابق، ص 1232.
- ⁵³ - محمد الوطيان، البنوك الإسلامية، المرجع السابق، ص 78.
- ⁵⁴ - عبد الكريم السماعيل، العملات المصرفية، المرجع السابق، ص 80.
- ⁵⁵ - عزمان محمد نور وآخرون، خدمات الإقراض في المصارف الإسلامية - دراسة تحليلية شرعية-، المجلة الدولية للتراث الإسلامي المجلد 2، العدد 2، 2021، ص 97-98.
- ⁵⁶ - حسين محمد سمحان، أسس العمليات المصرفية الإسلامية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، (د. ب)، ط1، 1434هـ - 2013م، ص 304.
- ⁵⁷ - عزمان محمد نور وآخرون، خدمات الإقراض في المصارف الإسلامية، المرجع السابق، ص 103.
- ⁵⁸ - عزمان محمد نور وآخرون، خدمات الإقراض في المصارف الإسلامية، المرجع نفسه، ص 104.
- ⁵⁹ - حسين محمد سمحان، أسس العمليات المصرفية الإسلامية، المرجع السابق، ص 304.
- ⁶⁰ - عبد الكريم السماعيل، العملات المصرفية، المرجع السابق، ص 113.
- ⁶¹ - أحمد محمد صباغ، التأمين التعاوني - الأحكام والضوابط الشرعية-، مجلة تصدر عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، العدد 12، 1435هـ، ص 212.
- ⁶² - محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط6، 1427هـ-2007م، ص 89.
- ⁶³ - قرارات مجمع الفقه الإسلامي في دوراته العشرين (1398هـ - 1432هـ / 1977م-2010م)، رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة، ص 36.

- ⁶⁴ - محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 84.
- ⁶⁵ - قرارات مجمع الفقه الإسلامي في دوراته العشرين، المرجع نفسه، ص 36.
- ⁶⁶ - محمد الزحيلي، التأمين على الديون في الفقه الإسلامي تعريفه – مشروعيته – أحكامه، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 22، العدد الثاني، 2006، ص 441-443.
- ⁶⁷ - موقع بنك القرض الشعبي الجزائري، تاريخ الاطلاع: 20 سبتمبر 2024، ساعة الاطلاع: 14:00.
<https://www.cpa-bank.dz>
- ⁶⁸ - موقع بنك القرض الشعبي الجزائري، المرجع نفسه.
- ⁶⁹ - اتفاقية القرض الحسن "حاجي".
- ⁷⁰ - موقع بنك القرض الشعبي الجزائري، المرجع السابق.
- ⁷¹ - مقابلة مع مسؤول نشاط الصيرفة الإسلامية، يوم 9-10-2024 بفرع بنك القرض الشعبي الجزائري بولاية باتنة.

دور جودة التدقيق الخارجي في تحسين جودة القوائم المالية في ظل استخدام تكنولوجيا المعلومات

The role of external audit quality in improving the quality of financial statements in light of the use of information technology

طالبة دكتوراه نعيمة مجيرت¹ د/ فتيحة داود

Naima MEDJIRET Fatiha DAOUD

المدرسة العليا للاقتصاد - وهران

مخبر أبحاث في التطبيقات المنهجية، التحليلية والتشغيلية في الاقتصاد

LAMAPE

Fatiha.daoud@ese-oran.dz medjiret.naima@ese-oran.dz

تاريخ الإرسال: 2025/01/16 تاريخ القبول: 2025/06/16

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى معرفة دور جودة التدقيق الخارجي باعتبارها تقنية حديثة في الرفع من جودة القوائم المالية في ظل استخدام تكنولوجيا المعلومات، لكي تسهل عملية القيام بالتدقيق، وهذا من خلال التطرق إلى مفهوم جودة التدقيق الخارجي وأهميته وتأثير تكنولوجيا المعلومات عليه، كما تم توضيح ماهية جودة القوائم المالية وأهم المعايير التي تضبطها من خلال التطورات التكنولوجية الراهنة.

وقد استخلصت هذه الدراسة أن استخدام تكنولوجيا المعلومات في عملية تدقيق ومراجعة القوائم المالية تساهم في جودة إجراءات وأساليب التدقيق وربح الوقت والجهد والتكلفة المرتبطة بتنفيذ عملية التدقيق دون التأثير على أهدافها، وبالتالي تساهم في رفع جودة القوائم المالية من حيث درجة الملاءمة والمصادقية والثقة التي تساعد مستخدمي هذه القوائم في اتخاذ القرارات بكفاءة وفعالية.

الكلمات المفتاحية: جودة التدقيق الخارجي؛ المدقق الخارجي؛ جودة القوائم المالية؛ تكنولوجيا المعلومات.

Abstract:

The aim of this paper is to investigate the role of external audit quality as a modern tool for enhancing the quality of financial statements, particularly in the context of using information technologies to facilitate the auditing process. This study addresses the concept of external audit quality, its significance, and the impact of information technology on its effectiveness. Additionally, it explores the definition of quality in the context of financial statements and highlights the key standards influenced by current technological advancements.

The findings of this paper conclude that integrating information technology into the auditing and review processes significantly enhances the quality of audit procedures and methods. It also reduces the time, effort, and costs associated with conducting audits without

¹ - المرسل المؤلف.

compromising their objectives. As a result, it contributes to improving the quality of financial statements by increasing their relevance, credibility, and reliability. This, in turn, helps users of financial statements make decisions more efficiently and effectively.

Keywords: quality of external audit; external auditor; quality of financial statements; information technology.

مقدمة:

تعد جودة المعلومات المالية ركيزة أساسية في عملية اتخاذ القرارات داخل المؤسسات، فبواسطتها يتم التخطيط والتنظيم الجيد للوصول إلى أهداف الشركة واتخاذ القرارات الملائمة في الوقت المناسب وإدارة مختلف المصالح بكفاءة عالية، ولضمان جودة المعلومات وكفاءتها وموثوقيتها، يتطلب توفير آلية تضمن الثقة وتوفر مجموعة من السمات والخصائص التي تجعل القرارات المتخذة متوافقة مع ظروف الشركة وأهدافها، وبهذا تظهر أهمية جودة التدقيق الخارجي كوسيلة فعالة لضمان هذه الخصائص، فالتدقيق يعد فحصا انتقاديا للقوائم المالية، يقوم به شخص خارجي فني محايد ومستقل ومؤهل ويتمتع بمهارات وكفاءات جد عالية في مجال التدقيق، حيث يساهم في المصادقة على صحة ومشروعية القوائم المالية وهذا ما يسهل على مستخدميها الاعتماد عليها واتخاذ القرارات المناسبة، ومع التطور التكنولوجي في شتى المجالات أصبح من الضروري مواكبة هذا التقدم في مجال تكنولوجيا المعلومات، حيث تلعب هذه الأخيرة دورا حيويا في تسيير العمليات المحاسبية المختلفة وتنسيق الأنشطة داخل المؤسسة وخارجها، فهي تساهم في زيادة دقة وسرعة إدخال ومعالجة وإخراج المعلومات المحاسبية.

وانطلاقا مما سبق يمكننا صياغة الإشكالية الرئيسية على النحو الآتي:

هل تسمح جودة التدقيق الخارجي بتحسين جودة القوائم المالية انطلاقا من استخدام تكنولوجيا المعلومات الحديثة؟

الأسئلة الفرعية:

- هل تؤثر جودة التدقيق الخارجي في ضمان الوصول إلى جودة القوائم المالية؟
- هل يساهم استخدام تكنولوجيا المعلومات في تعزيز موثوقية القوائم المالية وشفافيتها؟
- أهمية البحث:** تتمثل أهمية البحث في:
- تسليط الضوء على الدور الهام الذي يلعبه التدقيق الخارجي في تعزيز جودة القوائم المالية في ظل الاعتماد على تكنولوجيا المعلومات؛
- تعتبر الدراسة الحالية من الدراسات المهمة التي يجب التعمق والبحث فيها لمعرفة كيفية مساهمة التدقيق في رفع مستوى وجودة القوائم المالية في ظل التحول الرقمي.
- أهداف البحث:** نهدف من خلال هذا البحث إلى:
- إبراز الدور الفعال للتدقيق الخارجي في الحد من المشاكل المالية والفساد الإداري والعمل على تحسين جودة القوائم المالية، في ظل مواكبة عصرنة تطبيق التكنولوجيا، وهذا من أجل زيادة الثقة والمصادقية في تقارير القوائم المالية وضمان وصولها إلى مستخدميها في الوقت المناسب؛
- معرفة مجالات وأهداف التدقيق من خلال استخدام تكنولوجيا المعلومات.

الدراسات السابقة:

1- دراسة كريمة الجوهر، صالح العقدة وجمال أبو سردانة، "أثر مخاطر استخدام التكنولوجيا في جودة عمل المدقق الخارجي- دراسة ميدانية لبعض مكاتب التدقيق الأردنية"، مقال منشور بمجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية، جامعة الزرقاء، الأردن، المجلد 10، العدد 02، 2010.

تناولت هذه الدراسة تحديد الأبعاد المرتبطة بتكنولوجيا المعلومات وأثرها على مهنة التدقيق، حيث سعت إلى تسليط الضوء على تحليل التحديات وأنواع المخاطر المرتبطة بالتكنولوجيا، التي يواجهها المدققين في تقديم خدماتهم المهنية، كما ركزت على قياس أثر هذه المخاطر على معايير جودة خدمات التدقيق، مع تقديم إرشادات وحلول لمواجهة العقبات المصاحبة لتنفيذ عملية التدقيق في ظل تكنولوجيا المعلومات، وقد خلصت هذه الدراسة إلى أن جودة الخدمات المقدمة تمثل المتغير الرئيسي الذي يقف وراء استمرارية مهنة التدقيق، وبناء على ذلك يتطلب من الشركات الاستثمار في الموارد البشرية وتطوير كفاءتها من خلال برامج تدريبية متخصصة بهدف الارتقاء بمستوى المهارات المهنية للمدققين، كما تم التوصل إلى أن معرفة المدقق بتكنولوجيا المعلومات يعد ركيزة أساسية للنجاح في مزاويلته للمهنة ويتطلب ذلك إعادة النظر في الإطار المنهجي المتعلق بتأهيله، ورغم ذلك نهت الدراسة إلى أن استخدام التكنولوجيا يصاحبه مخاطر عديدة كحفظ السجلات وسلامة البيانات فضلا عن قضايا الأمن.

2- دراسة سارة مولاي مصطفى، "أثر تطبيق تكنولوجيا المعلومات على تحقيق جودة التدقيق ومخاطر استخدامها"، مقال بمنشور بمجلة أرصاد الدراسات الاقتصادية الإدارية، المجلد 2، العدد 1، جوان 2019.

هدفت هذه الدراسة إلى تبيان مدى مساهمة تطبيق تكنولوجيا المعلومات في تحقيق جودة التدقيق، بحيث تعتبر تكنولوجيا المعلومات من أبرز المتغيرات البيئية التي تؤثر على مهنة المحاسبة والتدقيق، حيث تطور مفهوم التدقيق نظرا لكبر حجم المؤسسات الاقتصادية وتوسعها في استخدام الحاسبات الآلية، وكذا الحاجة الملحة إلى تحقيق السرعة والدقة لاستخدامها في اتخاذ القرارات، وقد خلصت الدراسة إلى أن استخدام تكنولوجيا المعلومات لها أثر على جودة عملية التدقيق لما تتمتع به من دقة في إخراج البيانات وتبويبها، كما يستخدمها مدقق الحسابات في تطوير كفاءة عملية التدقيق من حيث تقليل الوقت المبذول وتخفيض تكاليف عملية التدقيق، مما يساهم في رفع جودة عملية التدقيق.

3- دراسة هيبه صنهاجي، لعروم محمد أمين، "أثر استخدام تكنولوجيا المعلومات في تحسين جودة التدقيق الخارجي"، مقال منشور في مجلة اقتصاد المال والأعمال، المجلد 2، العدد 2، الوادي، ديسمبر 2017.

تناولت هذه الدراسة تبيان دور تكنولوجيا المعلومات في تحقيق جودة التدقيق الخارجي باعتبارها تقنية جديدة للتحقق من صحة الحسابات وهذا باستغلال قدرات الحاسوب لتسهيل عملية التدقيق، وقد استخلصت هذه الدراسة بأن استخدام تكنولوجيا المعلومات في عملية التدقيق يعمل على تحسين وتطوير إجراءات وأساليب التدقيق بشكل فعال، كما يعمل على سرعة ودقة تنفيذ عملية التدقيق والتقليل من الجهد والتكاليف المرتبطة بها.

ما يميز دراستنا عن الدراسات الماضية: نلاحظ أن الدراسات السابقة تطرقت إلى تأثير استخدام تكنولوجيا المعلومات على جودة التدقيق الخارجي أو تأثيرها على عمل المدقق الخارجي، ودراسات أخرى تطرقت إلى أثر جودة التدقيق الخارجي على جودة المعلومات المالية في حين أننا حاولنا في

دراستنا الربط بين المتغيرات الثلاث مع بعضها البعض، واستنتاج ما إذا كان لدور جودة التدقيق الخارجي أثر على جودة القوائم المالية في ظل استخدام تكنولوجيا المعلومات.

أولاً: ماهية جودة القوائم المالية

تعد جودة القوائم المالية العمود المحوري للشركة وبناء على معلوماتها يتم اتخاذ القرارات، وهذا ما يؤكد على أن صحتها وشفافيتها وموثوقيتها يساهم في أخذ قرارات سليمة تساهم في استمرارية وتقدم الشركة.

1- تعريف القوائم المالية ومكوناتها:

أ- **تعريف القوائم المالية:** هي تلك الكشوف المالية التي يجب أن تعرض بصفة كاملة عن الوضعية المالية للشركة ونجاعته، وكل تغيير يطرأ على حالته المالية، كما تضبط تحت مسؤولية المدراء التنفيذيين وتعد في أجل أقصاه أربعة أشهر من تاريخ إقفال السنة المالية المحاسبية، توفر الكشوف المالية معلومات تسمح بإجراء مقارنات مع السنة المالية السابقة، وتجدر الإشارة إلى إلزامية عرض الكشوف المالية بالعملة الوطنية.

و**عرفت كذلك بأنها:** "كشوف وجداول مالية تعكس المرحلة الأخيرة في الدورة المحاسبية والتي يتم فيها توضيح الأعمال بالاستعانة بنتائج تجميع وتبويب وتلخيص البيانات المالية"¹. من التعريفات السابقة نستخلص أن القوائم المالية هي تقارير محاسبية تعدها الشركات والمؤسسات لتوضيح الوضع المالي وأداء العمل خلال فترة زمنية معينة.

ب- **مكونات القوائم المالية حسب المعيار المحاسبي الدولي رقم 01:** تتكون من:

- **الميزانية العمومية:** تدعى قائمة المركز المالي وهي الأداة المحاسبية التي تعرض المركز المالي للشركة في فترة زمنية معينة عادة ما تكون نهاية الشهر أو السنة، والتي تظهر عناصر الأصول والالتزامات وحقوق الملكية؛

- **قائمة الدخل:** تعرض هذه القائمة معلومات تسمح بتحديد نتيجة أعمال الشركة سواء ربح أو خسارة خلال فترة زمنية معينة (عادة سنة مالية)؛

- **قائمة التغيرات في حقوق الملكية:** تعرض هذه القائمة معلومات عن التغيرات في حقوق الملكية على مدار الفترة المالية وبالتالي تفسير أسباب الفرق في رصيد حقوق الملكية في بداية الفترة وفي نهاية الفترة حيث توضح هذه القائمة:

- كل التغيرات في حقوق الملكية (حقوق المساهمين) خلال الفترة؛
- التغيرات في حقوق الملكية باستثناء التغيرات التي تطرأ عن العمليات مع المالكين مثل زيادة أو تخفيض رأس المال أو توزيعات الأرباح.

- **قائمة التدفقات النقدية:** هي كشف للتدفقات النقدية الداخلة والخارجة من الأنشطة التشغيلية للشركة خلال فترة مالية محددة، وقد ألزم مجلس معايير المحاسبة المالية الشركات بإعداد هذه القائمة من خلال إصدار المعيار الدولي رقم (07)²؛

- **السياسات المحاسبية الهامة والإيضاحات التفسيرية الأخرى:** وتشمل توضيح ملخصا للسياسات المحاسبية الهامة وملاحظات تفسيرية متعلقة ببنود القوائم المالية³، والإفصاحات التي تطلبها معايير الإبلاغ المالي الدولية حيث تضم كل التفاصيل المتعلقة بإعداد القوائم المالية السابقة من طرق المحاسبة

===== دور جودة التدقيق الخارجي في تحسين جودة القوائم المالية في ظل استخدام تكنولوجيا المعلومات المعتمدة، وكذا توضيحات فيما يخص الشراكة، والارتباط والتنازل بين الوحدات وغيرها من المعلومات التوضيحية.

2- تعريف جودة القوائم المالية وخصائصها:

أ- **تعريف جودة القوائم المالية:** يقصد بجودة القوائم المالية مصداقية المعلومات المحاسبية الواردة في التقارير المالية، ومدى تحقيقها من منفعة للمستخدمين ولتحقيق ذلك يجب أن كون خالية من التحيز والتحريف والتضليل، وأن تعدّ وفقاً لمجموعة من المعايير القانونية والمهنية والرقابية والفنية بما يحقق الهدف من استخدامها⁴.

ومنه نستنتج أن جودة القوائم المالية تشير إلى مدى قدرة هذه القوائم على توفير معلومات دقيقة وموثوقة تساهم في اتخاذ القرارات من قبل مستخدميها.

ب- **الخصائص النوعية لجودة القوائم المالية:** قدم مجلس معايير المحاسبة المالية أربع خصائص مطلوبة لجودة المعلومات يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

- **الملاءمة:** وهذا يعني أن تكون القوائم المالية ذات صلة بالقرارات الاقتصادية، أي قدرة المعلومات على التأثير على قرارات المستخدمين من خلال السماح لهم إما بتقييم الأحداث السابقة والحالية والمستقبلية، أو تأكيد أو تصحيح تقييماتهم السابقة؛
- **الصدق والثقة:** يجب أن تكون القوائم المالية خالية من الأخطاء الجوهرية أو التلاعب، وتعتمد هذه الخاصية على عدم التحيز أو الخطأ الملحوظ في المعلومات المقدمة، بحيث تكون ممثلة للواقع والبحث عن جوهر الحقائق وقابلية التحقق والموضوعية؛
- **الوضوح:** أي سهولة فهم المعلومات بالنسبة للمستخدمين الذين من المتوقع أن يكون لديهم معرفة معقولة بالنشاط الاقتصادي للمؤسسة والمحاسبة، والرغبة في دراسة المعلومات بالعناية المناسبة⁵؛
- **إمكانية المقارنة:** يتمثل هدف قابلية المقارنة في تطابق الخصائص التي تجعل المقارنة بين المنشآت قابلة للتحقيق، ويتضمن هذا استخدام نفس الإجراءات بين المنشآت المختلفة لتقليل التباين الكبير الناجم عن استخدام أساليب محاسبية متنوعة، كما تساهم المقارنة في تسهيل عملية الدراسة والتحليل والتنبؤ واتخاذ القرارات من قبل الدائنين والمستثمرين وغيرهم. وتعد هذه الخاصية من أبرز المؤشرات التي يعتمد عليها التحليل المالي والرقابي لتقييم أداء الشركات، حيث يتم من خلالها مقارنة نتائج فترة معينة لشركتين أو أكثر⁶.

ومنه نستخلص أنه من الصعب تحقيق معايير الجودة هذه بشكل منفصل، لذا يجب تحديد الأهمية النسبية للمعلومات وعتبة الجودة اللازمة، بالإضافة إلى المفضلات التي تضمن مستوى جودة مقبول، كما أن فعالية هذه الخصائص تعتمد على الوقت والتكلفة المرتبطة بالنشر مقابل الفوائد المرجوة.

3- أهمية ومعايير جودة القوائم المالية:

أ- **أهمية جودة القوائم المالية:** يمكننا استخلاص جودة القوائم المالية وذكرها في النقاط الآتية:

- **تقليل حالة عدم التأكد المعلوماتي** من خلال تقليل الفجوة المعلوماتية بين المؤسسة والمستثمرين والدائنين وغيرهم من الأطراف ذات العلاقة بها، مما يمكنهم من تقييم المخاطر والعوائد بشكل أكثر دقة، واتخاذ القرارات اللازمة، كما تستخدم القوائم المالية في اتخاذ القرارات المتعلقة بكيفية إنفاق الموارد في المستقبل؛

- تعتبر المعلومات المالية أداة اتصال حيث يتمثل دورها في نقل رسالة مفهومة إلى مستخدمي المعلومات المحاسبية حول نشاط المؤسسة ونتائجها، فبالتالي هي وسيلة تربط العلاقة بين المؤسسة ومتعاملها⁷؛
 - تعزيز كفاءة السوق فالمعلومات المالية الموثوقة والشفافة تساهم في انعكاس المعلومات بشكل فعال في أسعار الأصول، مما يؤدي على أسواق أكثر كفاءة وقدرة على تقييم القيمة الحقيقية للمؤسسات؛
 - تمثل وسيلة للقيادة والتحليل، ويمكن أن تسمى "مرآة المؤسسة"؛
 - هي أساس لحساب مؤشرات الاقتصاد الكلي، والمؤشرات القطاعية والتنبؤ من خلال البيانات التركيبية التي توفرها؛
 - توفر القوائم المالية أداة حيوية للمساهمين وأصحاب المصالح لمراقبة المدراء التنفيذيين ومساءلتهم عن استخدام موارد المؤسسة⁸، مما يقلل من احتمالية تضارب المصالح ويعزز مبدأ الوكالة وهذا ما يسمح بدعم الحوكمة الرشيدة؛
 - تضمن القوائم المالية المعدة وفقا للمعايير المحاسبية ذات الصلة امتثال المؤسسات للمتطلبات القانونية والتنظيمية، مما يخفف من المخاطر القانونية والعقوبات المحتملة.
- وعليه نستنتج أن جودة القوائم المالية تمثل ضرورة حتمية لضمان شفافية المعلومات ومصداقيتها، وهذين الأخيرتين يعتبران عنصرا أساسيان لبناء الثقة في الأسواق وتعزيز الاستقرار والنمو الاقتصادي، وإهمال جودة القوائم المالية يمكن أن يؤدي إلى تشويه القرارات الاقتصادية وزيادة المخاطر.**
- ب- معايير جودة القوائم المالية:** تعتبر إدارات الشركات بدون استثناء كوكلاء لإدارة أعمال الشركة نيابة عن مالكيها، ومن أجل ضمان شفافية ونزاهة العمليات المالية، تلجأ الشركات إلى تطبيق مبادئ محاسبية محددة، بحيث تساهم هذه المبادئ في إنتاج قوائم مالية ذات جودة عالية، مما يمكن متخذي القرارات من الحصول على معلومات دقيقة لاتخاذ قرارات استثمارية أو تشغيلية سليمة، بحيث يتحقق ذلك من خلال توفر المعايير الآتية⁹:
- **معايير قانونية:** تسعى العديد من المنظمات والهيئات في عدة دول لتطوير معايير جودة التقارير المالية عن طريق فرض تشريعات وقوانين تلتزم بها المؤسسات لضبط جوانب الأداء بما يتوافق مع المتطلبات القانونية التي تجبر المؤسسات بالإفصاح الكافي عن أدائها بما في ذلك الإفصاح عن الأصول والخصوم والإيرادات والمصاريف والمخاطر المحتملة؛
 - **فمن خلال هذا المعيار نستنتج أن المؤسسات تسعى إلى تطبيق مختلف المعايير القانونية مع السعي إلى تطويرها من أجل ضمان الوصول لجودة القوائم المالية.**
 - **معايير رقابية:** تعد الرقابة من أهم مكونات العملية الإدارية، ولنجاح هذا العنصر لابد من وجود رقابة فعالة تحدد دور كل لجان التدقيق وأجهزة الرقابة المالية والإدارية في تنظيم المعالجة المالية، والمعايير الرقابية تشكل دورا مهما في فحص وتقييم مدى الالتزام بالسياسات والإجراءات التي تساهم في تسهيل عملية تخصيص الموارد؛
 - **فمن خلال هذا المعيار نستنتج أن: أن تطبيقه يساهم في تنظيم وتطبيق قواعد الحوكمة التي من شأنها الرفع من كفاءة المؤسسة وتعزيز ثقة مستخدمي القوائم المالية، مما يؤثر في تدعيم الدور الإيجابي لعملية الرقابة.**

===== دور جودة التدقيق الخارجي في تحسين جودة القوائم المالية في ظل استخدام تكنولوجيا المعلومات

- **معايير مهنية:** تتأثر جودة ونوعية المعلومات المالية بالتطبيقات المحاسبية المتبعة والتي تتحدد من خلال اختيار معايير المحاسبة والتدقيق لضبط أداء العملية المحاسبية، ومنه فإن تلبية احتياجات معينة للمستخدمين يتطلب اختيار معايير محاسبية تفي بهذا الغرض، وهذا ما يوضح مسؤولية الإدارة اتجاه الملاك من أجل الاطمئنان على استثماراتهم؛

- **معايير فنية:** تساهم المعايير الفنية في تطوير مفهوم جودة المعلومات المالية مما يؤثر على جودة القوائم المالية والتقليل من حالة عدم التأكد لمختلف مستخدمي المعلومات المحاسبية والمالية ويعزز ثقة المساهمين والمستثمرين وأصحاب المصالح بالمنشأة ويساهم في رفع الاستثمار وأرباح الشركات.

ومنه نستنتج أن وجود المعايير التي تساهم في تعزيز وضبط جودة القوائم المالية لها دور كبير في تفعيل دور الجهات التنظيمية للحوكمة من خلال وضع القواعد والقوانين ووضع مختلف الهياكل المهنية والفنية لتنظيم العملية الإدارية التي تحفظ حقوق المساهمين وتضبط عمل الشركات.

ج- دور المدقق الخارجي في إضفاء المصادقية على القوائم المالية: يتمثل الدور الجوهرى لعملية التدقيق الخارجى في إعطاء المدقق الخارجى لرأيه الفنى والمحايد حول مدى صدق وشرعية الحسابات المسجلة في القوائم المالية، وفي حالة المصادقة على حسابات الشركة يضمن من خلال تدقيقه خلو القوائم من الأخطاء والغش والتلاعب، ولكي يقوم المدقق الخارجى بهذه العملية ينبغي عليه التأكد من صحة وعدالة البيانات المالية لكي يتمكن مستخدميه من الاعتماد عليها، كما ينبغي عليه التأكد من تطبيق المعايير المتعلقة بالقوائم المالية وتعزيز شفافيتها، فهذه المصادقة التي يقوم بها المدقق للمعلومات المالية تساهم في:

- خلق قيمة مضافة للمؤسسة مما يزيد في فعالية القوائم المالية؛
- نظرا للثقة التي يمنحها رأي المدقق الخارجى المحايد والمؤهل لمتخذي القرارات يسمح بزيادة القيمة الاستعمالية للقوائم المالية؛
- ترشيد قرارات مستخدمي القوائم المالية وبنائها بشكل صحيح وصائب على أساس معطيات حقيقية وتقادي العشوائية¹⁰.

ثانيا: ماهية جودة التدقيق الخارجى وأثره على جودة القوائم المالية

يعتبر التدقيق الخارجى فحصا مستقلا للبيانات المالية لتعزيز مصداقيتها وثقة أصحاب المصالح.

1- مفهوم التدقيق الخارجى:

لقد تعددت تعاريف التدقيق الخارجى بمفهومه العام نتيجة تعدد وجهات نظر مؤسسيه:

- حيث عرفته جمعية المحاسبة الأمريكية بأنه: "عملية منهجية ومنظمة لجمع وتقييم الأدلة والإثباتات بشكل موضوعي، بهدف التأكيدات المتعلقة بالأنشطة والأحداث الاقتصادية وهذا لتحديد مدى توافقها وتطبيقها مع التأكيدات والمعايير المحددة، بالإضافة إلى تقديم نتائج التدقيق إلى الأطراف المعنية"¹¹؛
- وعرفته منظمة العمل الفرنسى على أنه: "أسلوب أو طريقة منهجية مقدمة بشكل منسق من قبل شخص مهني محايد ومستقل، يستخدم مجموعة من تقنيات المعلومات، لتقييم وفحص وقياس مصداقية وفعالية النظم والإجراءات الخاصة بالتنظيم"¹²؛
- من خلال التعاريف السابقة نستنتج أن التدقيق الخارجى يعتبر آلية لإبداء الرأي حول صحة ومشروعية السجلات والقوائم المالية والأنظمة التي تقوم عليها الشركة، من طرف مدقق خارجى مهني مؤهل

ومحايد ومستقل، حيث يساهم رأيه في ترشيد واتخاذ القرارات المناسبة ومنح الثقة والمصادقية لكل الأطراف ذوي العلاقة بالشركة من خلال التقرير الذي يقوم بإعداده.

أما التدقيق في ظل استخدام تكنولوجيا المعلومات فنجد أن مهنة مدقق الحسابات تواجه تحديا كبيرا لتطوير تقنياتها وأدواتها من أجل تقديم خدمات ذات جودة عالية لذا ظهر مصطلح التدقيق الإلكتروني أو تقنيات التدقيق باستخدام الحاسوب، والذي يقصد به "قيام المدقق بمراقبة الأنظمة الإلكترونية للعمليات باستخدام البرامج الإلكترونية وهذا بهدف التأكد مما إذا كان استخدام الحاسوب يساهم في حماية أصول المؤسسة وضمان سلامة بياناتها وتحقيق أهدافها بكفاءة وفعالية"، كما يعرف بأنه: "عبارة عن مجموعة من التقنيات الحديثة التي تهدف إلى التحقق من سلامة وصحة الحسابات من خلال استغلال قدرات جهاز الحاسوب، حيث تعتمد على استخدام المعالجة الإلكترونية للبيانات المستخلصة من النظام المعلوماتي للمؤسسة قيد التدقيق"¹³.

2- مفهوم جودة التدقيق الخارجي:

لم يتم الاتفاق على مفهوم شامل ومحدد لجودة التدقيق وهذا راجع لاختلاف الأفكار والمفاهيم التي تبدأ بتحديد مفهوم الجودة بشكل عام وجودة التدقيق الخارجي بشكل خاص، فيمكننا التطرق إلى كلا المصطلحين كالآتي:

أ- **تعريف الجودة:** سنتطرق إلى تعريفها من وجهة نظر الإسلام ومن الوجهة الاقتصادية كالتالي:

تعريف الجودة في الإسلام: نص الدين على التعمق في فهم الجودة من خلال التركيز على مفهوم الإتقان في العمل الذي يؤجر عليه المسلم لقوله تعالى: ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ....﴾ (التوبة: 105).

كما حث الرسول ﷺ على الإتقان في العمل وتجويده فقال: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه"¹⁴.

أما الجودة من المنظور الاقتصادي: يشير هذا المصطلح بشكل عام إلى قدرة المنتج أو الخدمة على تلبية الغرض الذي أنجز من أجله، أو مدى توافق السلعة أو الخدمة للمواصفات والمعايير المطلوبة من أجل تحقيق الفائدة المرجوة¹⁵.

ومنه نستنتج أن الإسلام يركز على الجودة بشكل شامل يمس جميع جوانب الحياة، وليس فقط الجانب المادي أو التجاري، أما من الناحية الاقتصادية يركز بشكل أساسي على تلبية احتياجات وتوقعات المستهلكين، وتحقيق الربحية والتنافسية للشركات، بالرغم من اختلاف التعريفات إلا أنهما يشتركان في أن كلاهما يدعو إلى الإتقان والتحسين المستمر في العمل والمنتج، والتأكيد على تلبية الاحتياجات ويؤكدان على تقليل الأخطاء والعيوب.

ب- **تعريف جودة التدقيق الخارجي:** بالرغم من كل التعريفات المقدمة لجودة التدقيق إلا أنه يصعب حصرها في تعريف واحد شامل، لذا سيتم توضيح أسباب صعوبة تقديم تعريف شامل لها ثم نقدم لها مجموعة من التعاريف كالآتي:

أسباب صعوبة تحديد مفهوم جودة التدقيق الخارجي: فمن بين أسباب هذه الصعوبات نجد¹⁶:

- عدم إمكانية اختبار المنتجات الخدماتية مقدما باختلاف السلع المادية، كما نجد صعوبة في قياس جودة التدقيق بعد إنهاء عملية التدقيق نظرا لعدم وجود مقاييس محددة لها زيادة على ذلك نقص خبرة المستفيدين من الخدمة لقياس وتقييم مدى جودتها؛

دور جودة التدقيق الخارجي في تحسين جودة القوائم المالية في ظل استخدام تكنولوجيا المعلومات

■ اختلاف وجهات النظر لكل جهة مهتمة بعملية التدقيق، حيث نجد العديد من حالات الاختلاف والتمايز في تحديد مفهوم جودة التدقيق فمستعملي القوائم المالية ينظرون إلى جودة التدقيق بشكل مختلف عن نظرة إدارة الشركة المسؤولة عن إعداد القوائم المالية، ونجد أيضا أعضاء مكتب التدقيق يرونه بنظرة مختلفة عن نظرة الإدارة، وكذا الشركاء بمكتب التدقيق داخل مكتب التدقيق الواحد يمكن أن تكون لهم وجهة نظر مختلفة لمفهوم جودة التدقيق عن نظرة أعضاء فريق التدقيق، ورغم ذلك فإن جميع هذه الجهات تسعى إلى تحقيق أعلى مستوى لجودة التدقيق؛

■ فجوة التوقعات في التدقيق والتي أدت إلى عدم تحقيق المعايير لأهدافها المنتظرة من حيث تحقيق جودة التدقيق، والتي نتج عنها اختلاف وجهات النظر بين أطراف بيئة التدقيق فيما يخص جودتها

■ عجز المدخل التقليدي لمفهوم جودة التدقيق الذي يعتمد على عنصرين لمفهوم جودة التدقيق المتمثلين في الكفاءة والاستقلالية عن تقييم كفاية وملائمة مهام وأعمال التدقيق التي تم اعتمادها.

تعريف جودة التدقيق الخارجي: تتمثل عملية التدقيق في تنفيذها بكفاءة طبقا لمعايير التدقيق المعتمدة، مع الإفصاح عن الأخطاء والتحريفات الممكن ظهورها في القوائم المالية، كما يجب العمل على تلبية احتياجات ورغبات مستخدمي هذه القوائم مع الالتزام بتخفيض المخاطر إلى أدنى مستوى ممكن لضمان دقة وموثوقية المعلومات المقدمة¹⁷.

وعرفت الجمعية المحاسبية الأمريكية جودة التدقيق: بأنها "عملية منظمة تهدف إلى جمع الأدلة المتعلقة بالعناصر التي تشير إلى الأحداث والوقائع الاقتصادية وتقييمها بطريقة موضوعية بهدف التأكد من مدى مسابقة هذه العناصر للمعايير الموضوعية ثم توصيل النتائج للأطراف المعنية"¹⁸.

أما مفهوم جودة التدقيق من وجهة نظر الهيئات المهنية: فيتجسد في التزام المدقق في تطبيق معايير التدقيق، ومعايير أداء الأفراد العاملين بمهنة التدقيق، بالإضافة إلى الامتثال لكافة المتطلبات القانونية والتنظيمية التي تحكم ممارسة هذه المهنة¹⁹، وتشمل معايير الأداء مجموعة من المميزات الشخصية التي يجب توفرها في الموظفين بمكاتب التدقيق مثل²⁰:

■ الموضوعية والنزاهة والاستقلالية؛

■ ضرورة توفر الكفاءة والمهارات لدى الأفراد لكي يتمكنوا من الوفاء بالمسؤوليات المكلفين بها بشكل فعال؛

■ يجب أن يتم توزيع المهام على الأفراد بطريقة تحقق وتضمن التوافق بين خبراتهم ومهاراتهم وطبيعة المهام المنوطة إليهم؛

■ يجب أن يتم توفير إشراف وتوجيه كامل وشامل لضمان جودة أداء العاملين بمكاتب التدقيق؛

■ من الضروري إجراء فحص دوري ومستمر لتقييم فاعلية تطبيق السياسات والإجراءات المتعلقة بالرقابة على الجودة، وذلك لضمان المحافظة على معايير عليا من الكفاءة والجودة.

وبناء على التعاريف السابقة نستنتج أن جودة التدقيق الخارجي هي مدى قدرة المدقق الخارجي على اكتشاف الأخطاء الجوهرية والتحريفات في القوائم المالية والإبلاغ عنها بموضوعية وحيادية تامة، وذلك من خلال تطبيق معايير التدقيق المهنية المتعارف عليها، مع التمتع بالكفاءة المهنية اللازمة، والالتزام بمبادئ الاستقلالية والعناية المهنية، بهدف تعزيز ثقة الأطراف ذات المصلحة بعدالة وموثوقية المعلومات المالية التي يتم الإفصاح عنها.

- ج. أهمية جودة التدقيق الخارجي:** تبرز أهمية جودة التدقيق من خلال العناصر الآتية:
- **تأكيد الالتزام بالمعايير المهنية:** لقد أشار الاتحاد الدولي للمحاسبين إلى مفهوم جودة التدقيق من خلال إصداره المعيار رقم 220، هذا المعيار وضح لنا أدوات الرقابة على جودة التدقيق والمتمثلة في السياسات والإجراءات المطبقة في مكتب التدقيق للتحقق من أن أعمال التدقيق المنفذة قد تم الالتزام بها وفقا لمعايير التدقيق، وبالتالي هذا ما يؤكد أن تمسك المدقق بالمعايير المهنية يضمن جودة عالية في الأداء، بينما يعتبر أي تقصير في تطبيق هذه المعايير مؤشرا واضحا على فشل عملية التدقيق²¹.
 - **تخفيض صراعات الوكالة:** يعتمد مفهوم الوكالة على التناقض المحتمل بين مصالح الإدارة (الوكيل) والملاك (الأصيل) فكلما زاد التعارض بين هذه المصالح كلما زادت تكلفة الوكالة، لذا جاء التدقيق الخارجي كآلية فعالة لتخفيف حدة التضارب بين المصالح وتقليل التكاليف المرتبطة بها والقيود المفروضة عليها من جهات مختلفة، كما أن مكاتب التدقيق توفر خدمات عالية الجودة وتعزز مصداقية المعلومات المالية وتحد من القيود المفروضة على المؤسسات²².
 - **المساهمة في تضيق فجوة التوقعات في التدقيق:** يمكن التعبير عن فجوة التوقعات بأنها: اختلاف بين ما هو متوقع من عملية التدقيق وما بين جودة ومستوى الأداء المهني، ويمكن أن تظهر أو تكون الفجوة بين ما يتوقعه الجمهور أو يحتاجه وبين ما ينبغي أو ما يمكن أن يقدمه المدققون²³.
 - **تعزيز إمكانية اكتشاف المخالفات والأخطاء الموجودة في القوائم المالية:** وفقا لما تطرقنا إليه سابقا من تعاريف جودة التدقيق الخارجي فنلاحظ أن هناك علاقة وطيدة بين جودة التدقيق الخارجي واكتشاف الأخطاء والمخالفات الموجودة في القوائم المالية، حيث حظي هذا الهدف بأهمية كبيرة من طرف الهيئات والمنظمات المهنية والعديد من الباحثين خاصة بعد فشل الشركات الكبرى في فترة الثمانينات والتسعينات، فكلما ارتفعت نسبة اكتشاف الأخطاء والمخالفات الجوهرية التي تتضمنها القوائم المالية كلما ارتفع مستوى جودة التدقيق الخارجي، وهذا يعني ارتفاع نسبة الجهد المبذول من طرف المدقق خلال القيام بعملية التدقيق وبالتالي ارتفاع مستوى جودته، ومن هنا يمكننا القول أن المدققين ذوو الجودة العالية يقومون باكتشاف الأخطاء والمخالفات الموجودة في القوائم المالية بشكل أفضل وأسرع من المدققين ذوو الجودة المنخفضة، وهذا ما أكدته لجنة Treadway²⁴، والتي أشارت إلى أن تحسين خدمة جودة التدقيق يزيد من اكتشاف المخالفات والأخطاء والحد من التحريف في القوائم المالية²⁵.
 - **المساهمة في تدعيم حوكمة الشركات:** تعرف الحوكمة بأنها مجموعة من العلاقات بين إدارة الشركة ومجلس إدارتها والمساهمين والأطراف الأخرى ذات المصلحة داخل الشركة، متضمنا ذلك هيكل الأهداف الموضوع من قبل الشركة ووسائل تحقيق تلك الأهداف مع رقابة محددة ومستمرة للأداء²⁶. لذا تعتبر جودة التدقيق الخارجي آلية جوهرية في حوكمة الشركات لأنها تسمح للمساهمين بالتأكد من مصداقية القوائم المالية وكفاءة نظام الرقابة الداخلية المطبق فيها، كما تساهم في اكتشاف المخاطر التي تعيق نشاط المؤسسة واقتراح الإجراءات المتخذة لمواجهتها، مما يحسن التواصل ويعزز الثقة بين الإدارة والمساهمين.
 - **أداة تنافسية جيدة:** تعتبر المنافسة السعرية أحد أهم المخاطر التي تهدد مهنة التدقيق بحيث تؤثر سلبا على استقلالية المدققين، بالإضافة إلى أنها تؤثر على إجراءات عملية التدقيق وبالتالي التأثير على جودة التدقيق بحد ذاتها، لذلك حذرت لجنة cohen²⁷ من تأثيرات وأخطار هذه المنافسة، فلذلك تعتبر الجودة أداة استراتيجية جيدة لتحقيق ميزة تنافسية في سوق الخدمة، كما أنها تعتبر مجال من مجالات التمايز بين

===== دور جودة التدقيق الخارجي في تحسين جودة القوائم المالية في ظل استخدام تكنولوجيا المعلومات

مكاتب التدقيق، فالمنافسة على الجودة تعتبر بديل للمنافسة السعرية، فهي تؤدي إلى زيادة جذب العملاء والتأكيد على مصداقية تقارير المدقق ودرجة الاعتماد عليها²⁸.

● **زيادة الثقة في تقرير التدقيق ومصادقية القوائم المالية:** يتمثل الهدف الرئيسي لعلمية التدقيق في إضفاء الثقة على القوائم المالية التي تستعمل من طرف العديد من الجهات والأطراف المهتمة بعملية التدقيق وذلك لاتخاذ قراراتهم، فاستقرار الأسواق المالية يعتمد على جودة المعلومات التي تستلم حول فرص الاستثمار، لأنها تعد الركيزة الأساسية في منح الثقة للمشتريين بشأن مصداقية إعداد التقارير المالية، وإن فقدان تلك الثقة سوف ينعكس سلباً على ازدهار الأسواق المالية وبالتالي سيخفف من فرص جذب الاستثمارات المحلية والأجنبية²⁹.

3- دور التدقيق الخارجي في تحسين جودة القوائم المالية:

- يمكن إيجاز الدور الجوهري للتدقيق الخارجي في تحسين جودة القوائم المالية في العناصر الآتية³⁰:
- **تعزيز القدرة التنبؤية للمعلومات المحاسبية:** يساهم التدقيق الخارجي في رفع مستوى قدرة المعلومات المحاسبية المدرجة في القوائم المالية على التنبؤ الدقيق بالنتائج التشغيلية المستقبلية؛
 - **تحسين الملاءمة الزمنية للمعلومات:** حيث يضمن التدقيق الخارجي توفير المعلومات المحاسبية في التوقيت المناسب، مما يعزز من فعاليتها وفائدتها لمستخدمي القوائم المالية في اتخاذ القرارات؛
 - **توفير معلومات ذات قيمة للتغذية الراجعة:** ويقصد بهذا أن التدقيق الخارجي يعمل على تقديم معلومات محاسبية ذات قيمة مرجعية، مما يساهم في عمليات التقييم وتعديل التوقعات المستقبلية بناءً، على الأداء السابق؛
 - **تعزيز الموثوقية والعدالة:** يتحقق التدقيق الخارجي من التطابق بين الأرقام والبيانات الوصفية المحاسبية، وبالتالي يعزز من دور المعلومات المحاسبية في تمثيل الأحداث الاقتصادية بكل ثقة ومصداقية وعدالة؛
 - **ضمان الحيادية وتعزيز الثقة:** يساهم التدقيق الخارجي في ضمان حيادية المعلومات المحاسبية الواردة في القوائم المالية من خلال التقارير المستقلة التي يقدمها المدقق، مما يزيد من ثقة الأطراف المستفيدة من تلك التقارير؛
 - **تحسين قابلية القياس والتحقق:** حيث يعمل التدقيق الخارجي على تطوير وتحسين منهجيات القياس المحاسبي المطبقة في المؤسسة، بالإضافة إلى تعزيز قابلية المعلومات للتحقق المستقل والمحايد.
- مما سبق نستنتج أن التدقيق الخارجي يعتبر آلية أساسية لتعزيز الشفافية والمساءلة في البيئة الاقتصادية، مما يساهم في نهاية المطاف في زيادة ثقة المستثمرين والأطراف الأخرى ذات العلاقة بالتقارير المالية الصادرة عن المؤسسات، وبالتالي وجود نظام تدقيق خارجي ذو كفاءة وفعالية يعتبر عنصراً حاسماً في دعم سلامة الأسواق المالية وتعزيز النمو الاقتصادي المستدام. كما نستخلص من الدراسات السابقة عموماً بأن التدقيق الخارجي يضمن الامتثال للمعايير المحاسبية الدولية والمحلية المعمول بها، كما يساهم في تقييم نظام الرقابة الداخلية وتقديم التوصيات اللازمة له لاكتشاف الأخطاء والاحتياالات ومنع حدوثها، كما يساعد في الكشف عن المخاطر المالية التي يمكن أن تواجه المؤسسة مما يمكنها من اتخاذ الإجراءات التصحيحية اللازمة لحماية أصولها ومصالح الشركاء. وهذا ما يؤدي إلى تعزيز الشفافية والمساءلة والثقة في المؤسسة بشكل خاص والاقتصاد بشكل عام.**

ثالثاً: دور تكنولوجيا المعلومات في تحسين أثر التدقيق الخارجي على جودة القوائم المالية
تعتبر تكنولوجيا المعلومات تقنية حديثة تساهم في الارتقاء بجودة عملية التدقيق الخارجي وتنظيم المعلومات المالية وسهولة الوصول إليها.

1- مفهوم تكنولوجيا المعلومات:

يمكن تعريفها بأنها: "الأدوات والتقنيات التي تعتمد عليها نظم المعلومات لأداء المهام والأنشطة على أجهزة الحاسوب بمختلف أنواعها وتطبيقاتها، حيث تشمل هذه التكنولوجيا جميع المكونات المادية المتعلقة بالحاسوب، وبرامج الحاسوب، كما تشمل الوسائط المادية والبرمجيات المسؤولة عن عملية تخزين البيانات داخل الحاسوب وخارجه"³¹.

ومنه نستنتج أن تكنولوجيا المعلومات مرتبط بظهور الحواسيب الإلكترونية بمختلف أنواعها وأجيالها وتسهيلاتها في تخزين واسترجاع المعلومات.

2- أثر تكنولوجيا المعلومات على جودة التدقيق الخارجي:

أ- أهمية التدقيق في بيئة تكنولوجيا المعلومات: تكمن أهمية التدقيق في ظل استخدام تكنولوجيا المعلومات في النقاط الآتية³²:

- ✓ الارتقاء بجودة عملية التدقيق على نحو شامل؛
- ✓ تحسين عملية اتخاذ القرارات وتعزيز ممارسة الحكم الشخصي؛
- ✓ تقليل الوقت والموارد المستهلكة في الإجراءات الكتابية والمهام الحسابية الروتينية؛
- ✓ ضمان التحقق السريع والدقيق من صحة الإجراءات الحسابية، مما يقلل من الاعتماد على التدقيق اليدوي المكلف؛
- ✓ إمكانية القيام ببعض عمليات التدقيق المعقدة تدريجياً، مما يساهم في زيادة كفاءتها؛
- ✓ تسهيل عملية تدقيق أعمال المدققين من طرف الشركاء أو المدراء؛
- ✓ تنظيم البيانات وتسهيل اختيار العينات بشكل مباشر من السجلات؛
- ✓ تعزيز القدرة على القراءة والطباعة المنظمة لتقارير وأوراق التدقيق.

ب- تأثير استخدام تكنولوجيا المعلومات على أساليب التدقيق الخارجي: يعتمد المدقق الخارجي على مجموعة من الأساليب المعتمدة أو جميعها عليها في بيئة استخدام تكنولوجيا المعلومات، ويتم اختيار الأسلوب الأكثر ملاءمة على حسب حجم المنشأة وحجم مكتب التدقيق وقدراته من حيث الخبرة، فمن بين أهم الأساليب نجد عدة أنواع كالآتي:

التدقيق حول الحاسوب: من خلال هذه الطريقة يتم التأكد من صحة البيانات الداخلة بمراجعتها على المستندات³³، تعد هذه الطريقة كأسلوب أو منهجية تدقيق يعتمد فيها مراجع الحسابات على فهم وتقييم نظام الرقابة الداخلية من خلال تجاهل استخدام الحاسوب كلياً، حيث يتم إجراء المراجعة بالطريقة التقليدية الاعتيادية كما لو أن النظام يعمل يدوياً بالكامل، والغاية من هذا الأسلوب هي معالجة المدخلات والمخرجات يدوياً ومن ثم مقارنة النتائج مع العمليات والمخرجات التي تمت آلياً، حيث يتضمن هذا الأسلوب نوعين أساسيين من التدقيق³⁴:

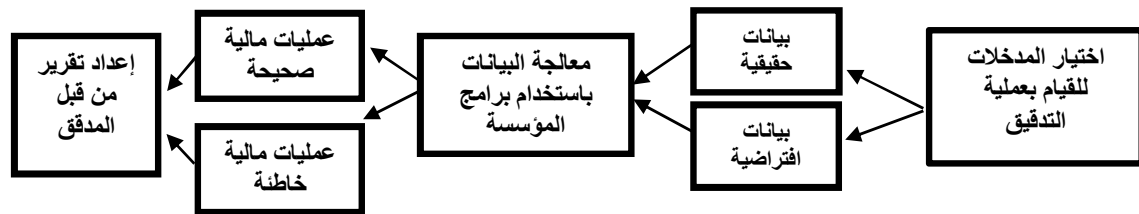
- **تدقيق المدخلات:** يقوم المدقق بفحص واختبار العمليات من بدايتها إلى نهايتها، وهذا عن طريق الحصول على المستندات الأصلية لهذه العمليات ومعالجتها يدوياً بالكامل، وهذا الأسلوب يعتبر مقارنة بين المعالجة اليدوية والآلية للتأكد من صحة الإجراءات؛

===== دور جودة التدقيق الخارجي في تحسين جودة القوائم المالية في ظل استخدام تكنولوجيا المعلومات

● **تدقيق المخرجات:** يركز المدقق الخارجي على مقارنة المخرجات التي تم التوصل إليها من خلال المعالجة الإلكترونية مع نتائج بعض العمليات التي تمت معالجة مستنداتها الأصلية يدوياً، هذه المقارنة تهدف إلى المقارنة والتحقق من تطابق النتائج بين النظام الآلي والنظام اليدوي. هذا الأسلوب يعتبر أداة مهمة لضمان دقة وموثوقية النظام المحاسبي الإلكتروني من خلال القيام بعملية تدقيق شاملة ودقيقة.

التدقيق من خلال الحاسوب: هي منهجية متقدمة تركز على تتبع خطوات التدقيق داخل نظام إلكتروني، يعتمد هذا الأسلوب على مراحل معالجة البيانات إلكترونياً، بالإضافة إلى فحص كل من عمليات المدخلات والمخرجات الخاصة بنظم المعلومات الإلكترونية، وتتمثل الأساليب الثلاثة الرئيسية للتدقيق من خلال الحاسوب في:

● **البيانات الاختبارية:** يقوم المدقق بإعداد مجموعة من البيانات الافتراضية، ثم تتم معالجة هذه البيانات باستخدام برامج المؤسسة تحت رقابة وإشراف المدقق، وبعدها يقوم بمقارنة النتائج المستخرجة بالنتائج المحددة مسبقاً، وهذا بغرض الحكم على مدى صحة وكفاءة عمليات التدقيق؛



المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على البيانات الخاصة بالتعريف

● **المحاكاة المتوازية:** يعتمد أسلوب المحاكاة المتوازية على استعمال مجموعتان من نفس البرامج، المجموعة الأولى توجد ضمن التشغيل اليومي "الأصلية" والمجموعة الثانية "برامج المحاكاة" تتوفر مع المدقق الذي يقوم بعمل نفس التعديل أو التحديث في مجموعته مثل ما يتم في مجموعة برامج التشغيل اليومي ثم القيام بإجراء مقارنة بين النتائج المتولدة من تشغيل كلا من البرامج الأصلية وبرامج المحاكاة، وتحديد ما إذا كان هناك أي اختلال وفحصه وتحديد أسبابه أن وجد بعد كل تشغيل، وهذا الأسلوب يتطلب أن يكون لدى المدقق الخبرة الكافية واللازمة لإعداد برامج المحاكاة، وأن لا يقوم مخططي البرامج الأصلية بإعداد هذه البرامج، حيث يتم استخدام المحاكاة المتوازية بشكل أساسي لتسهيل الاختبار الأساسي لأرصدة الحسابات لدى العميل؛

● **شبكة الاختبارات المتكاملة:** وتتضمن الخطوات التالية:

- القيام بإنشاء مجموعة من الحسابات الوهمية بكل سرية بحسب معرفة المدقق، بحيث لا يعرفها موظفي الحسابات في المؤسسة؛
 - يقوم المدقق بإدخال عمليات مسبقة خلال عمليات معالجة البيانات، وفي الوقت نفسه يقوم موظفي المؤسسة بتنفيذ هذه العمليات كما لو كانت حقيقية؛
 - يقوم المدقق بتقييم وفحص النتائج المترتبة عن هذه العمليات الوهمية.
- الغاية من هذه المناهج والأساليب هو ضمان الدقة والموثوقية في مختلف عمليات النظام المحاسبي الإلكتروني من خلال اختبارات متعددة ومتكاملة.

التدقيق باستخدام الحاسوب: تعد هذه العملية منهجية متطورة ومتقدمة، يقوم فيها المدقق باستخدام برامج المراجعة الإلكترونية لتدقيق الأنظمة المحاسبية، حيث يتميز هذا الأسلوب باستعمال الحاسوب وبرامجه كأداة أساسية في عملية التدقيق، وذلك بوجود نوعين رئيسيين من برامج التدقيق والمتمثلة فيما يلي³⁵:

- **برامج التدقيق الخاصة:** في ظل التطور في نظام المعالجة أصبح من الضروري على المدقق أن يتابع ويحلل المعلومات المخزنة على صورة لغة الحاسوب، وكان من بين اختبارات المدقق باعتبارها حل لهذه المشكلة يقوم مصممو برامج العميل أو غيرهم من العاملين بنظام معالجة الحاسوب بكتابة برامج خاصة لتحليل ملفات معلومات الحاسوب، كما يتضح أن هذه البرامج مصممة خصيصاً لأداء بعض مهام التدقيق الخاصة؛

- **برامج التدقيق العامة:** وهي عبارة عن البرامج التي يتم تصميمها بحيث يمكن للمدقق أن يستخدمها في مراجعة أنواع مختلفة من نظم المعالجة الإلكترونية بغض النظر عن نوع التنظيم أو الصناعة، ويتم إعدادها من قبل مؤسسات المحاسبة وموردي البرامج والحاسوب.

3- دور تكنولوجيا المعلومات في تعزيز جودة التدقيق الخارجي والقوائم المالية في المؤسسات:

إن استخدام تكنولوجيا المعلومات يعزز جودة التدقيق من خلال تحسين مرحلة التخطيط، مما يتيح تحديد حجم العينة بدقة واختيار المفردات ذات المخاطر العالية، كما تسهل إعداد موازنة الوقت اللازم للقيام بعمليات ومراحل التدقيق بكفاءة أكبر. وتساهم تكنولوجيا المعلومات في تحسين جودة تقييم المخاطر التحليلية، حيث تساعد المدقق في مقارنة النسب المالية الفعلية للمنشأة بالافتراضات المتوقعة، أو مع النسب المماثلة المقدرة، وبالتالي يساهم في تحديد الانحرافات ومعرفة أسبابها.

كما تدعم تكنولوجيا المعلومات مراجعة الحسابات والقوائم المالية للشركة للسنة الحالية والسنوات السابقة بسرعة وسهولة، وتوفر البرامج التحليلية المحوسبة مؤشرات للمدقق، مما يمكنه من إبداء رأيه بشكل أكثر مصداقية وموضوعية. بالإضافة إلى ذلك، يحسن استخدام تكنولوجيا المعلومات جودة أعمال التدقيق وتوثيقها من خلال تدقيق أرصدة الحسابات المختلفة بدقة أكبر وأسرع، أو في تلخيص نتائج التدقيق، أو في إعداد أوراق العمل والرسائل والمصادقات، عند قيام المدقق بإعداد الخرائط الانسيابية والتدفقية بشكل أفضل، مما يمكن المدقق من إنجاز برنامج التدقيق في وقت أقصر³⁶.

زيادة على ذلك توفر تكنولوجيا المعلومات بيانات تمكن المدقق من الكشف عن أدلة الإثبات المطلوبة لجودة التدقيق، وتيسر مسار المراجعة، ويمكن المدقق من تتبع العمليات المالية وبالتالي إثبات صحتها وجودتها، وتزيد من إمكانية الحماية المعلوماتية للبيانات من خلال تحديد الأشخاص المرخص لهم باستخدام المستندات. وكذلك تزيد من درجة الثقة والحياد والموضوعية في الحصول على المعلومات وبالتالي صحة عملية التدقيق.

وتؤدي استخدام تكنولوجيا المعلومات في عملية التدقيق إلى فحص أكبر عدد من مفردات العمليات المالية، وبالتالي يؤدي إلى زيادة كفاءة الدليل الذي يدعم رأي المدقق النهائي حول عدالة أو سوء عرض القوائم المالية، وإلى حصول المدقق على أدلة أكثر تعقيداً باليد، والمراد تدقيقه مما لو لم يستخدم تلك التكنولوجيا، ويؤدي أيضاً إلى تزايد القدرة على فصل الوظائف التي من شأنها زيادة الموضوعية والجودة العملية للتدقيق³⁷.

===== دور جودة التدقيق الخارجي في تحسين جودة القوائم المالية في ظل استخدام تكنولوجيا المعلومات

وعليه نستنتج أن تكنولوجيا المعلومات تساهم بشكل كبير في تحسين جودة التدقيق داخل المؤسسة من خلال تعزيز مراحل التخطيط والتقييم والمراجعة والتوثيق، وتوفير أدلة إثبات قوية وحماية للبيانات، وزيادة كفاءة وفعالية عملية التدقيق وموضوعيتها، مما يساهم في توفير أرضية خصبة لجذب عملاء جدد، وتقليل التكاليف التشغيلية المتعلقة بتدقيق العمليات، وهذا ما يحسن من كفاءة وفعالية أداء المهام وتقليل الوقت والجهد المبذول في عملية التدقيق.

4- المخاطر التكنولوجية على جودة عملية التدقيق وأساليب حمايتها:

على الرغم من الإيجابيات التي تساهم بها تكنولوجيا المعلومات في تقدم وتطوير عملية التدقيق الخارجي إلا أن هناك بعض المخاطر التي تواجهها، فسيتم ذكرها مع التطرق إلى أساليب حماية المعلومات في النقاط التالية.

أ- تأثير مخاطر استخدام نظم المعلومات المحاسبية على جودة عملية التدقيق: يمكن ذكرها في النقاط التالية كما يلي³⁸:

مخاطر مرتبطة باختفاء السجلات المادية: لا تتحول البيانات للغة غير مقروءة إلا من خلال الحاسوب، مما يؤدي إلى عدم قدرة المدقق على منح معلومات دقيقة عن نظم الرقابة الداخلية من أجل تحديد مدى إمكانية الاعتماد عليها، كما قد يحدث فقد لجزء من هذه البيانات نتيجة ضعف في قنوات الاتصال أو خلل في الذاكرة الرئيسية؛

مخاطر مرتبطة بسند التدقيق: يعني سند التدقيق مجموعة مدقق التشغيل من بيانات وتوثيق منطقي تمكن المدقق من تتبع العملية من مصدرها إلى نتائجها النهائية أو العكس، وتتمثل المخاطر المتعلقة بسند التدقيق في:

- انعدام توفر المستندات الأصلية، وهذا بسبب التخلص منها؛
 - انعدام توفر دفاتر اليومية، حيث يتم الإدخال لدفاتر الأستاذ مباشرة؛
 - انعدام توفر القدرة على ملاحظة تتابع عملية التشغيل التي تتم داخل الحاسب الإلكتروني.
- مخاطر متعلقة بعمليات الغش وسهولة التلاعب:** وتزيد هذه المخاطر بسبب سهولة تنفيذها دون ترك أي أثر لذلك ويمكن إيجاز أهم هذه المخاطر في:
- إجراء تعديلات في البرامج المستخدمة دون وجود توثيق مستندي لهذه التغيرات؛
 - إجراء تعديلات على بيانات المدخلات (التلاعب) دون ترك أي دليل واضح؛
- مخاطر متعلقة بالعاملين بتكنولوجيا المعلومات:** يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:
- قلة الخبرة لدى موظفي قسم تكنولوجيا المعلومات؛
 - ضعف أساليب الرقابة الداخلية على الموظفين، حيث معظم حالات التلاعب في حسابات المؤسسة تنشأ من داخل التنظيم، وهذا كقيام أحد الموظفين ب:
- ارتكاب حالات التلاعب أو نقل الفيروسات، خاصة من طرف الموظفين الذين تم استبعادهم وهم على علم بكلمة السر الخاصة بالنظام؛
- قيام بعض الموظفين داخل النظام بنشر الفيروسات.

مخاطر مرتبطة بفيروسات الحاسوب: وهذه المخاطر تساهم في تدمير المعلومات وتحريفها³⁹، فيتمثل الفيروس في برنامج يحتوي على أوامر تمكن مصمميها من تنفيذ العديد من الأعمال التخريبية، وتمثل هذه الأعمال مخاطر لكل من المدقق والمؤسسة محل التدقيق، من بين هذه المخاطر نجد:

- تخريب جزء أو كل بيانات البرنامج حيث لا يمكن استرجاعها؛
 - فيروس يتسبب في إتلاف الأسطوانات وما تحتويه من برامج وبيانات؛
 - فيروسات تؤثر على أعمال ومهام المدقق الخارجي حيث تعمل أثناء تشغيل نظام المعلومات الإلكتروني، للقيام بمهام غير قانونية دون ترك أي دليل إلكتروني يمكن من الحصول على معلومات صحيحة ودقيقة عن نظام المعلومات الإلكتروني والقيام بفحص وتقييم نظام الرقابة الداخلية الخاص بالمؤسسة، مثل ما يسمى ببرنامج Trap Door الذي يمكن من اختراق نظام الرقابة الداخلية فيوفر للمستخدم الوصول المباشر ولعدد غير محدود من المحاولات إلى برامج وملفات النظام، لهذا يعتبر نقطة دخول غير معلنة للحاسب الإلكتروني، كما يمكن استخدام هذه البرامج لإحباط عمل المدقق الخارجي عن طريق التعرف على العمليات الاختبارية الفجائية التي يقوم بها المدقق دون علم المؤسسة، حيث يتعامل معها هذا الفيروس ويوهمها بصحة نقاط الرقابة داخل نظام المعلومات الخاص بالمؤسسة⁴⁰.
- المخاطر المادية:** وهي التي تنجم عن عدم توفر الظروف المناسبة مثل انقطاع في الكهرباء أو تعطل الأجهزة بسبب الرطوبة أو الحرارة وغيرها.

مخاطر التعرض: وهذه المخاطر ناجمة عن الوصول إلى البرامج والملفات والشبكة، كما تنتج بسبب الصيانة الخاطئة للأجهزة والبرامج⁴¹.

مخاطر مرتبطة بتلاعب وغش الإدارة: يعتبر تلاعب وغش الإدارة من أبرز المشاكل التي تواجه المدقق الخارجي في تدقيق نظم المعلومات المحاسبية الإلكترونية وخاصة تلك المتقدمة منها، وهذا عن طريق استخدام قدرات الحاسب في تعديل قواعد البيانات وتحريف المستندات لعمليات وهمية، ومما يزيد من بروز هذه المشكلة ضخامة الخسائر الناتجة بسبب ضعف نظم الرقابة الداخلية، فكلما زاد تعقيد نظم التشغيل الإلكتروني كلما زادت صعوبة الرقابة عليها، مما يزيد من صعوبة تدقيقها من قبل المدقق. وعلى الرغم من أن مسؤولية اكتشاف الغش والتلاعب تقع من الأساس على عاتق الإدارة، إلا أنها تقع ضمناً على المدقق، وهذا بسبب أنه من الممكن أن تؤدي إلى عدم دقة وصحة العمليات والأرصدة الظاهرة بالقوائم المالية، وعدم تمثيل هذه القوائم لنتائج الأعمال وحقيقة المركز المالي للمؤسسة⁴².

ب- أساليب حماية نظم المعلومات: يمكن تلخيص أهم طرق وأساليب حماية نظم المعلومات في الجدول الآتي:

أسلوب الحماية	الشرح
منع حدوث الخطر	أي استخدام مضادات الفيروسات
اكتشاف الخطر	بمعنى الاكتشاف المبكر للخطر وتجنب وقوع الضرر
تقليل الخطر	أي تقليل الخسائر المحتملة
الاسترداد	بمعنى اكتشاف الجزء المهدد بالخطر فعليا واستبداله
الإصلاح	إعادة تشغيل النظام

المصدر: حسام زائدة، مطبوعة محاضرات في مقياس تدقيق ومراقبة نظم المعلومات، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر 3، الجزائر، ص48.

ج- اعتبارات أمن وسلامة المعلومات: تتمثل في العناصر التالية:

- **سرية المعلومات:** وتعني عدم تمكين الأطراف غير المصرح لهم من الوصول للمعلومات أو الاطلاع عليها، أو منعهم من الحصول عليها؛
- **سلامة المعلومات:** وهذا يعني أن المعلومات لم تتعرض لأي تعديل أو تدمير أو تحريف، مما يساهم في ضمان دقتها وصحتها وأنها كاملة أثناء عمليات التخزين والنقل؛
- **توفر المعلومات:** تتمثل في القدرة على الوصول للمعلومات واستخدامها عند اللزوم وفي الوقت المناسب من قبل الأطراف المصرح لهم بذلك؛
- **التوثيق:** وتعني التأكد من أن الشخص المتعامل مع هذه المعلومات هو من الأفراد المصرح لهم بالوصول إلى المواقع وأنظمة المعلومات الخاصة بالشركة⁴³.

خاتمة:

وفي الأخير وكإجابة عن الإشكالية المطروحة نستخلص من كل ما تطرقنا إليه أن تكنولوجيا المعلومات تعد أداة قوية في تحسين جودة عملية التدقيق الخارجي خاصة في إطار خلوها من المخاطر، مما يعزز ويساهم مباشرة في رفع جودة القوائم المالية، حيث تساهم تكنولوجيا المعلومات في تحسين كفاءة وفعالية عمليات التدقيق من خلال أدوات التحليل المتقدمة التي تساهم في اكتشاف الأخطاء والاحتيال بشكل أسرع وأكثر دقة ومنه تساهم في تحقيق شفافية هذه القوائم، وعليه نستنتج الإجابة على السؤال الأول والثاني بأن جودة التدقيق الخارجي تساهم بشكل كبير في الوصول إلى جودة القوائم المالية، وأن تكنولوجيا المعلومات بالتأكيد تعزز موثوقية القوائم المالية وشفافيتها.

وقد توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

- استخدام تكنولوجيا المعلومات في عملية تدقيق ومراجعة القوائم المالية تساهم في جودة إجراءات وأساليب التدقيق؛
- تساهم عملية التدقيق بفعالية في ربح الوقت والجهد والتكلفة المرتبطة بتنفيذ عملية التدقيق مما ينعكس إيجاباً على تحقيق الأهداف المنشودة للمؤسسات؛
- تؤدي عملية التدقيق دوراً محورياً في تعزيز جودة القوائم المالية، وذلك من خلال الارتقاء بدرجة الملاءمة والثقة والمصادقية التي تتمتع بها هذه القوائم، مما يدعم اتخاذ القرارات الرشيدة بكل كفاءة وفعالية؛
- على الرغم من التحديات والمصاعب المرتبطة باستخدام تكنولوجيا المعلومات في مجال التدقيق، إلا أن الاستفادة منها تضمن أمن وفعالية البيانات المالية؛
- تساهم التحسينات المستمرة في أدوات وتقنيات التدقيق يساهم في تعزيز الشفافية والمصادقية للمخرجات التي تقدمها الشركات للمتعاملين، مما يساهم بدوره في نجاحها وتميزها في الأسواق المالية وحتى تشجيع المنافسة العالمية.

- ¹ - أيمن مصطفى، دور التدقيق الخارجي في تحسين جودة المعلومات المالية - دراسة عينة بعض آراء المهنيين والأكاديميين، مذكرة ماستر، جامعة محمد بوضياف المسيلة، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، المسيلة، 2021، ص 56.
- ² - دلال العابدي، حوكمة الشركات ودورها في تحقيق جودة المعلومة المحاسبية - دراسة حالة شركة أليانس للتأمينات الجزائرية، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، بسكرة، الجزائر، 2016، ص ص 64، 65.
- ³ - هدية علي قادر، معايير المحاسبة الدولية (IAS)، الكورس الثاني، المرحلة الرابعة، جامعة صلاح الدين، كلية الإدارة والاقتصاد، قسم المحاسبة، 2024، ص 03.
- ⁴ - عبد العزيز طالب، و محمد بلمداني، مساهمة حوكمة الشركات في تحسين جودة القوائم المالية، مجلة الدراسات المحاسبية والمالية المتقدمة، جامعة زيان عاشور "الجلفة"، الجزائر، العدد الثاني، المجلد الرابع، أكتوبر 2020، ص 103.
- ⁵ - Céline MICHAILESCO, « Qualité de l'information comptable », nyclopédie de comptabilité, contrôle de gestion et audit. France, Economica, (2009).
- ⁶ - ليندة دواس، أحمد بوراس، حوكمة الشركات ودورها في تحسين جودة المعلومات المحاسبية-دراسة حالة الوطنية للاتصالات-أوريدو، مجلة حوليات في العلوم الاقتصادية، جامعة بشار، المجلد 05، العدد 02، الصفحات من 281 إلى 302، 2018، الجزائر، ص 290.
- ⁷ - Saddeq T. Abdulshakour, Impact of Financial Statements on Financial Decision-Making, Open Science Journal 5(2), 2020, p 06.
- ⁸ - Ionela Cornelia CIOCA, THE IMPORTANCE OF FINANCIAL STATEMENTS IN THE DECISION-MAKING PROCESS, Annales Universitatis Apulensis Series Oeconomica, 22(1), 2020, p 82.
- ⁹ - يمينه جلابي، وإيمان رحمة بن سليمان، دور التدقيق الخارجي في تحسين جودة التقارير المالية للمؤسسة الاقتصادية-دراسة ميدانية بديرية توزيع الكهرباء والغاز ورقلة حضري 01، مذكرة ماستر، جامعة قاصدي مرباح-ورقلة، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، ورقلة، الجزائر، 17 جوان 2023، ص ص 44، 45.
- ¹⁰ - عائشة عوماري، ونرجس حميش، أثر التدقيق الخارجي على جودة المعلومة المالية - دراسة ميدانية ببنك الفلاحة والتنمية الريفية B.A.D.R بأدرار، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، العدد 2، المجلد 10، 2017، ص 649.
- ¹¹ - جيهان عبد المعز الجمال، المراجعة وحوكمة الشركات، دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2014، ص 62.
- ¹² - أمينة جعرون، نجوى مفوض، إشكالية التدقيق الخارجي في ظل الأنظمة المحاسبية الالكترونية-دراسة استنبائية لعينة من محافظي الحسابات وخبراء محاسبين، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة البشير الإبراهيمي برج بوعريريج، الجزائر، 26 جوان 2022، ص 07.
- ¹³ - هبة صنهاجي، محمد أمين لعروم. أثر استخدام تكنولوجيا المعلومات في تحسين جودة التدقيق الخارجي، مجلة اقتصاد المال والأعمال، جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، العدد الثاني، المجلد الثاني، 31 ديسمبر 2017، ص 72، 73.
- ¹⁴ - محمد بن عبد العزيز الراشد، إدارة الجودة الشاملة-دراسة نظرية ونموذج مقترح لها في مكتبة الملك فهد الوطنية، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، العدد 02، المجلد 17، يونيو-نوفمبر 2011، ص 04.
- ¹⁵ - عايدة بلخيري، وجمعة هوام، دور جودة التدقيق الخارجي في تحسين جودة المعلومات المحاسبية في إطار حوكمة الشركات، مجلة أبحاث اقتصادية معاصرة، المجلد 06، العدد 01، 06 أبريل 2023، ص 141.
- ¹⁶ - موسى رحمان، فاتح سردوك، مفهوم جودة المراجعة في ظل الدراسات الأكاديمية والهيئات المهنية للمراجعة، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد 35/34، الجزائر، مارس 2014، ص ص 183-184.

- 17- زينب بوقابة، أثر جودة التدقيق الخارجي على إدارة الأرباح-دراسة حالة لأراء مجموعة من الخبراء المحاسبين ومحافظي الحسابات في الجزائر، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر3، الجزائر، 2022، ص35.
- 18- هشام خليج، و محمد المبارك، مساهمة جودة التدقيق في الرفع من جودة المعلومة المالية-دراسة ميدانية على عينة من محافظي الحسابات لولايات الغرب الجزائري-، مجلة المنهل الاقتصادي، جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، المجلد 04، العدد 02، 20 أكتوبر 2021، ص76.
- 19- نشيدة أحططاش، أثر جودة التدقيق على موثوقية القوائم المالية في ظل حوكمة الشركات-دراسة ميدانية على عينة من المدققين الخارجيين في الجزائر، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، تخصص محاسبة وتدقيق، جامعة سطيف-1، ص 70.
- 20- سمير لقويرة، مساهمة معايير أدلة الإثبات في تحسين جودة التدقيق الخارجي "دراسة ميدانية لأراء عينة من المدققين الخارجيين في الشرق الجزائري"، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة الحاج لخضر باتنة 1، باتنة، الجزائر، 2019، ص 118.
- 21- زينب بوقابة، أثر جودة التدقيق الخارجي على إدارة الأرباح-دراسة حالة لأراء مجموعة من الخبراء المحاسبين ومحافظي الحسابات في الجزائر، نفس المرجع السابق، ص 36.
- 22- إسراء كاظم عبيد حسن اللهبي، صلاح نوري خلف، إنموذج مقترح لتفعيل دور الهيئات المنظمة لمهنة التدقيق في تحقيق جودة التدقيق، مجلة دراسات محاسبية ومالية، جامعة بغداد، المجلد الثامن، العدد 23، الفصل الثاني، 2013، ص 265.
- 23- أمين عمار، أثر التدقيق في تفعيل حوكمة الشركات في ظل معايير التدقيق-دراسة استقصائية على عينة من المدققين الخارجيين والأكاديميين، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، تخصص محاسبة وجباية معقمة، جامعة محمد البشير الإبراهيمي، برج بوعريريج، الجزائر، 2022، ص111.
- 24- Treadway: تأسست هذه اللجنة سنة 1985 لدراسة القوائم المالية المزورة في الشركات الأمريكية، وتمثل هذه اللجنة كل من معهد المحاسبين القانونيين الأمريكي، جمعية المحاسبين الأمريكي، معهد المديرين الماليين الأمريكي، معهد المدققين الداخليين الأمريكي ومعهد المحاسبين الإداريين الأمريكي، ومن أهم إصدارات هذه اللجنة مجموعة من التوصيات عام 1987 بهدف زيادة فعالية لجان التدقيق.
- 25- إسراء كاظم عبيد حسن اللهبي، صلاح نوري خلف، نموذج مقترح لتفعيل دور الهيئات المنظمة لمهنة التدقيق في تحقيق جودة التدقيق، نفس المرجع السابق، ص 265.
- 26- زينب بوقابة، أثر جودة التدقيق الخارجي على إدارة الأرباح - دراسة حالة لأراء مجموعة من الخبراء المحاسبين ومحافظي الحسابات في الجزائر، نفس المرجع السابق، ص 38.
- 27- لجنة Cohen: تم تشكيلها بواسطة مانويل كوهين، بتمويل من المجمع الأمريكي للمحاسبين القانونيين عام 1974 لدراسة مسؤوليات المدققين وتوقعات المجتمع منهم وما يجب عليهم عمله أو ما يستطيعون عمله لمقابلة تلك التوقعات، وقد تم صدور التقرير المبدئي لهذه اللجنة في مارس 1977 والتقرير النهائي في 1987، وأوصت بضرورة إدخال بعض التعديلات على الهيكل التنظيمي للمهنة وخصوصا فيما يتعلق بعمل معايير التدقيق.
- 28- أمين عمار، أثر التدقيق في تفعيل حوكمة الشركات في ظل معايير التدقيق-دراسة استقصائية على عينة من المدققين الخارجيين والأكاديميين، نفس المرجع السابق، ص 112.
- 29- هبة صنهاجي، عبد القادر عوادي، ومحمد العيد عمار، أثر تطبيق معايير التدقيق الدولية في تحسين جودة التدقيق الخارجي، مجلة العلوم الإدارية والمالية، جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، الجزائر، ديسمبر 2017، ص434.
- 30- علي سايج جبور، التدقيق الخارجي كآلية لحوكمة الشركات وتحسين جودة القوائم المالية-دراسة استطلاعية لأراء عينة من محافظي الحسابات، مجلة المنهل الاقتصادي، جامعة الشهيد حمه لخضر، المجلد 05، العدد 01، ماي 2022، ص59.

- ³¹- سارة مولاي مصطفى، أثر تكنولوجيا المعلومات على تحقيق جودة التدقيق ومخاطر استخدامها، مجلة أرصاد للدراسات الاقتصادية والإدارية، جامعة 20 أوت 1955، المجلد 2، العدد 1، الجزائر، جوان 2019، ص 05.
- ³²- علاوي كريمة، عماري منى صبرين؛ دور استخدام تكنولوجيا المعلومات في تحسين جودة التدقيق الخارجي دراسة حالة (ملبنة سيد خالد تيارت)، مذكرة ماستر، جامعة ابن خلدون - تيارت، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، تيارت، الجزائر، 2022، ص 75.
- ³³- فاطمة ناجي العبيدي، مخاطر استخدام نظم المعلومات المحاسبية المحوسبة وأثرها على فاعلية عملية التدقيق في الأردن، رسالة ماجستير في المحاسبة، جامعة الشرق الأوسط، 2012، ص 39.
- ³⁴- علي عبد الجبار زروقي، حجاج رضوان، أثر استخدام تكنولوجيا المعلومات على تطوير مهنة المراجعة الخارجية- دراسة ميدانية لعينة من محافظي الحسابات والخبراء المحاسبين بولاية ورقلة، مذكرة ماستر، جامعة قاصدي مرباح، كلية العلوم الاقتصادية والعلوم التجارية وعلوم التسيير، ورقلة، الجزائر، 2020، ص ص 20، 21.
- ³⁵- علي عبد الجبار زروقي، أثر استخدام تكنولوجيا المعلومات على تطوير مهنة المراجعة الخارجية-دراسة ميدانية لعينة من محافظي الحسابات والخبراء المحاسبين بولاية ورقلة، نفس المرجع السابق، ص 22.
- ³⁶- محمد سيد، محمد عبد الماجد بوركايب، مساهمة تكنولوجيا المعلومات في تحسين جودة المعلومات المالية - دراسة تحليلية، مجلة المحاسبة، التدقيق والمالية، المجلد 02/ العدد 01، 2020، ص 73.
- ³⁷- جواهر السبيعي، أثر استخدام تكنولوجيا المعلومات على جودة المراجعة الخارجية (دراسة ميدانية على مكاتب المراجعة في المملكة العربية السعودية)، رسالة ماجستير، كلية إدارة الأعمال، جامعة الملك سعود، 2011، ص 45.
- ³⁸- سارة مولاي مصطفى، أثر تكنولوجيا المعلومات على تحقيق جودة التدقيق ومخاطر استخدامها، مرجع سبق ذكره، ص ص 12، 13.
- ³⁹- خنيش يوسف، ضيف الله عبد الهادي، تأثير استخدام تكنولوجيا المعلومات على جودة المراجعة، مجلة المنهل الاقتصادي، جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، المجلد 04، العدد 02، الجزائر، أكتوبر 2021، ص 431.
- ⁴⁰- سارة مولاي مصطفى، أثر تكنولوجيا المعلومات على تحقيق جودة التدقيق ومخاطر استخدامها، مرجع سبق ذكره، ص 14.
- ⁴¹- خنيش يوسف، ضيف الله عبد الهادي، تأثير استخدام تكنولوجيا المعلومات على جودة المراجعة، مرجع سبق ذكره، ص 431.
- ⁴²- سارة مولاي مصطفى، أثر تكنولوجيا المعلومات على تحقيق جودة التدقيق ومخاطر استخدامها، نفس المرجع السابق، ص 14.
- ⁴³- عبد المالك زين، درواسي مسعود، أثر مخاطر نظام المعلومات المحاسبي على جودة المعلومات المحاسبية-دراسة ميدانية لعينة من محافظي الحسابات ومحاسبي الشركات لولايات الوادي، ورقلة، بسكرة-الجزائر، مجلة روى اقتصادية، جامعة الشهيد حمه لخضر، المجلد 09، العدد 02، الوادي، الجزائر، ديسمبر 2019، ص 415.

تسيير النفايات تكريسا للاقتصاد الدائري في التشريع الجزائري

Waste management to enshrine the circular economy in Algerian legislation

د/ حسينة غواس

Hassina GHAOUES

جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة

h.ghaouas@univ-skikda.dz

تاريخ الإرسال: 2024/11/08 تاريخ القبول: 2025/06/16

المخلص:

تشكل النفايات تهديدا لصحة الإنسان وسلامة بيئته، لهذا سعت التشريعات إلى تأطيرها قانونا ومنها التشريع الجزائري من خلال سن القانون رقم 19/01 المتعلق بتسيير النفايات ومراقبتها، المعدل والمتمم سنة 2025 بموجب القانون رقم 02/25، الذي بين الآليات القانونية لتسييرها وإدارتها وتأمينها من أجل تحويلها من عبء اقتصادي وبيئي إلى مورد اقتصادي باستطاعته خلق قيمة مضافة، وللمحد من الأخطار التي تشكلها النفايات على البيئة والتنمية المستدامة. وهذا ما أطلق عليه الاقتصاد الدائري الذي أصبح غاية معظم الدول للمساهمة في الحد من التدهور البيئي والاستفادة من النفايات بتحويلها إلى موارد جديدة عن طريق الرسكلة وإعادة التدوير.

الكلمات المفتاحية: النفايات؛ إعادة التدوير؛ التثمين؛ الإزالة؛ الاقتصاد الدائري.

Abstract:

Waste poses a threat to human health and the safety of its environment, which is why legislation has sought to frame it legally, including Algerian legislation through the enactment of Law No.01/19 related to waste management and control, amended and supplemented in 2025 pursuant to Law No.25/02 Which explained the legal mechanisms for managing, managing and valuing them in order to transform them from an economic and environmental burden into an economic resource that can create added value and reduce the dangers posed by waste to the environment and sustainable development. This is what was called the circular economy, which has become the goal of most countries to contribute to reducing environmental degradation and benefiting from waste. By converting them into new resources through recycling.

Key words: Waste; recycling; valorization; elimination; circular economy.

مقدمة:

تزايدت مخاطر التلوث البيئي وتفاقت آثارها على البيئة والإنسان معا، جراء التطور الصناعي الكبير والتوسع العمراني غير المنضبط وازدياد عدد السكان، مما أدى إلى زيادة النفايات بمختلف أشكالها وأصبحت مصدر تهديد للصحة العمومية والأوساط الحوية والتنوع البيولوجي والبيئة الحضرية، لهذا سعت معظم التشريعات الدولية والمحلية إلى الاهتمام بحماية البيئة من التلوث الناجم عنها، من خلال اعتماد أنظمة قانونية خاصة بكيفية تسييرها ونقلها وإزالتها وكذا كيفية تثمينها بإعادة تدويرها ورسكلتها

والجزائر ليست بمنأى عن مخاطر النفايات لاسيما وأنها تنتج 13.5 مليون طن يوميا وفقا لإحصائيات سنة 2020 من النفايات، منها 1.6 مليون طن قابلة للاسترجاع، لهذا سعت إلى سن التشريع المتعلق بالنفايات بموجب القانون 01-19 المتعلق بتسيير النفايات ومراقبتها وإزالتها¹، فضلا على النصوص التطبيقية له من أجل تحويل النفايات من عبء اقتصادي وبيئي إلى مورد اقتصادي باستطاعته خلق قيمة مضافة والحد من الأخطار التي تشكلها النفايات على التنمية المستدامة بالتوجه نحو الاقتصاد الدائري الذي أصبح غاية معظم الدول لاسيما بعد أن ساهمة التنمية الاقتصادية عن طريق نموذج الاقتصاد الخطي المنتهج منذ عقود والقائم على الإنتاج، الاستهلاك ورمي النفايات وإزالتها في استنزاف الموارد الطبيعية وتدهور الأنظمة البيئية كالهواء والتربة، مما أدى إلى ضرورة البحث عن نظام اقتصادي بديل وصديق للبيئة. ولهذا تم استحداث الاقتصاد الدائري للمساهمة في الحد من التدهور البيئي والاستفادة من النفايات بتحويلها إلى موارد جديدة عن طريق الرسكلة وإعادة التدوير.

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تجمع بين المقاربة الاقتصادية والمقاربة القانونية لمعالجة النفايات وتأمينها وإعادة تدويرها بتحويلها من طاقة مهمة اقتصاديا إلى ثروة يمكن استغلالها لإنتاج الطاقة، وذلك تكريسا للاقتصاد الدائري الذي أصبح من متطلبات التنمية المستدامة.

أما عن الهدف المتوخى من هذه الدراسة، فهو توضيح فعالية آليات تسيير النفايات في التشريع الجزائري من أجل تحويل النفايات من عبء اقتصادي وبيئي إلى مورد اقتصادي هام.

لقد تم الاعتماد على المنهج الوصفي من خلال وصف المتغيرات الأساسية في الموضوع، وكذا المنهج التحليلي من خلال تحليل النصوص القانونية المتعلقة بتسيير النفايات.

بناء على ما تقدم، تطرح إشكالية هذه الورقة البحثية على النحو التالي: ما مدى فعالية الآليات القانونية التي تبناها المشرع الجزائري لتسيير النفايات تكريسا للتوجه نحو الاقتصاد الدائري وتحقيقا للتنمية المستدامة؟

لمعالجة هذه الإشكالية قسمت الموضوع إلى شقين رئيسيين هما:

المبحث الأول: تسيير النفايات وتأمينها كآلية للتوجه نحو الاقتصاد الدائري

المبحث الثاني: الآليات القانونية لتسيير النفايات تحقيقا للاقتصاد الدائري

المبحث الأول: تسيير النفايات وتأمينها كآلية للتوجه نحو الاقتصاد الدائري

تشكل النفايات موضوع الاقتصاد الدائري من خلال تدويرها وإعادة استخدامها، لهذا يتعين بادئ ذي بدء تناول الاقتراب المفاهيمي لكل من النفايات والاقتصاد الدائري (المطلب الأول)، والتكريس الصريح للاقتصاد الدائري تحقيقا للإستدامة (المطلب الثاني).

المطلب الأول: الاقتراب المفاهيمي للنفايات والاقتصاد الدائري

بادئ ذي بدء يتعين تقديم تعريفا للنفايات (الفرع الأول) وبيان مفهوم الاقتصاد الدائري (الفرع الثاني).

الفرع الأول: تعريف النفايات

تعددت التعريفات الفقهية المقدمة لمصطلح النفايات بتعدد الزوايا التي ينظر إليها منها، وعليه نورد التعريف الفقهي له (أولا) وكذا التعريف القانوني (ثانيا).

أولاً: التعريف الفقهي

تعرف النفايات على أنها مواد ليس لها قيمة اقتصادية، تنتج عن الاستخدامات العادية أو الأنشطة الصناعية التي يقوم بها الإنسان، ويتم التخلص منها في الأوساط الرئيسية للبيئة (البيئة البرية، المائية أو الهوائية) بطريقة آمنة طبقاً لأحكام القانون الوطني والدولي وهي تكون إما صلبة أو سائلة أو غازية². وبالنسبة لوزارة البيئة وتهيئة الاقليم: النفايات هي كل المخلفات الناجمة عن الأسر، إلى جانب نفايات الأنشطة الصناعية والتجارية والحرفية والأنشطة الأخرى³.

ثانياً: التعريف القانوني

يعد مصطلح النفايات من المصطلحات المتداولة في كل من التشريع الدولي والتشريعات الداخلية، فعلى الصعيد الدولي، اهتمت العديد من الاتفاقيات الدولية بمشكلة النفايات، مما اقتضى ضرورة تنظيم إدارتها في إطار اتفاقية بازل⁴، حيث عرفت النفايات بموجب المادة الثانية / فقرة 1 منها على أنها تلك المواد التي يجري التخلص منها أو مطلوب التخلص منها بناء على أحكام القانون الوطني. أما على الصعيد الداخلي، فنجد أن المشرع الفرنسي عرف النفاية في المادة 541-1 من قانون البيئة الفرنسي المعدل بموجب الأمر 1579-2010 على أنها كل الأشياء أو المواد والمنتجات المهملة والمتروكة وبصفة عامة كل منقول مادي متروك أو تخلى عنه صاحبه⁵ وهو نفس التعريف الذي تبناه في الأمر 920-2020 المتعلق بتسيير النفايات.

أما في الجزائر، فقد ورد في التعديل الأخير لقانون 19/01 المتعلق بتسيير النفايات ومراقبتها وإزالتها تعريف النفايات وفقاً لمنظور الاقتصاد الدائري الذي تبنته العديد من الدول بصورة صريحة في تشريعاتها، حيث عرفها بموجب المادة الثالثة منه على النحو الآتي: "كل النفايات سواء كانت ناتجة عن المعالجة والتي لم يعد في الإمكان معالجتها في ظل الشروط التقنية والاقتصادية في الوقت ذاته، لاسيما عن طريق استخراج الجزء القابل للثمين أو عن طريق تقليل طبيعتها الملوثة أو الخطرة".

يبدو من خلال هذا التعريف أن المشرع بعدما كان قبل التعديل يسلط الضوء على مفهوم الإزالة الذي يقوم عليه الاقتصاد الخطي، اتجه إلى تبني مفهوم المعالجة والثمين، تأسيساً بالتشريع الفرنسي الذي عرف كل من الرسكلة والثمين والإزالة. كما أقدم المشرع على تصنيف النفايات في المادة الخامسة منه إلى ثلاثة أصناف مع إضافة أنواع أخرى من النفايات بموجب التعديل الأخير⁶.

الفرع الثاني: مفهوم الاقتصاد الدائري.

نتناول في هذا الفرع تعريف الاقتصاد الدائري (أولاً) والأهمية التي يحظى بها (ثانياً).

أولاً: تعريف الاقتصاد الدائري.

من التعريفات الفقهية للاقتصاد الدائري، التعريف المقدم من طرف مؤسسة the Elle MacArthur Foundation على أنه نظام صناعي ترميمي أو متجدد بالقصد والتصميم، يستبدل مفهوم نهاية العمر بمفهوم الاستعادة والتحول نحو استخدام الطاقة المتجددة، والقضاء على استخدام المواد الكيميائية السامة، التي تضع إعادة الاستخدام، وتهدف إلى القضاء على النفايات من خلال التصميم الفائق للمواد والمنتجات والنظم⁷.

كما يعرف الاقتصاد الدائري على أنه: نهج إنمائي شامل، يركز كفة الحفاظ على النظام الايكولوجي، ويبقى على قيمة المواد ضمن حلقة الانتاج والاستهلاك، من أجل استعمالها لفترة طويلة⁸.

بناء على ما سبق يمكن تقديم التعريف الإجرائي الآتي للاقتصاد الدائري على أنه الاقتصاد الذي يقوم على تدوير النفايات وإعادة تصنيعها واستردادها واستخدامها ثانية، الأمر الذي يتطلب تغيير أساليب الإنتاج، وأنماط الاستهلاك غير المستدامة من خلال الاستخدام الرشيد والعقلاني للموارد الطبيعية المحدودة والحفاظ على البيئة، وبهذا المعنى فهو وسيلة للتنمية المستدامة.

ثانياً: أهمية الاقتصاد الدائري

تكمن أهمية الاقتصاد الدائري في مساهمته في الحفاظ على رأس المال الطبيعي بموجب تدوير النفايات وتجديدها بدلا من التخلص منها وبموجب وضع نظم تسير خاصة بجمعها ومعالجتها وبالتالي استرجاع النفايات في شكل موارد جديدة. وهذا ما يقلل من استنزاف الموارد الطبيعية ويشجع على إزالة المواد المضرة بالبيئة، من خلال توظيف التكنولوجيات النظيفة في هذا المجال، فضلا على تخفيض التلوث والحد من التغير المناخي الذي من بين مسبباته الرئيسية عدم معالجة النفايات الخطرة والمشفعة؛ فحسب التقرير الوطني الثاني لجرد الغازات الدفيئة في الجزائر، تم تصنيف قطاع النفايات على أنه ثالث أكثر القطاعات انبعاثا بنسبة 10.9%، حيث تنتج بعض طرق معالجة النفايات، مثل مواقع التخلص من النفايات غير الخاضعة للرقابة والحرق، كميات كبيرة من الغازات الدفيئة التي تطرح في الغلاف الجوي، مما يعزز ظاهرة الاحتباس الحراري وبالتالي المساهمة في تغير المناخ.

كما يعد التحول نحو الاقتصاد الدائري مدعما قويا للنمو والدخل وعاملا فعالا في خلق فرص العمل، إذ يعمل على إحلال الطاقات النظيفة والصديقة للبيئة محل الطاقات التقليدية الأحفورية بالاعتماد على تقنيات مخفضة للانبعاثات الضارة بالبيئة. وفي هذا السياق أكد خبير دولي على أن الاقتصاد الدائري لا يخلف نفايات، ويعمل على الرفع من جاذبية وتنافسية المنتجات والخدمات الصناعية، ويضيف قائلا: "أنه لما نستثمر 1 دينار في تكنولوجيا الاقتصاد الدائري، فإننا نربح من 4 إلى 5 دينار في آفاق 2026"¹⁰.

تجدر الإشارة إلى أن تكريس الاقتصاد الدائري بصورة صريحة في التعديل الأخير لقانون النفايات، إن دل على شيء، فإنما يدل على النية الصادقة للسلطة العامة في التوجه نحو هذا النمط المستجد في الاقتصاديات الحديثة القائم على مبدأ الاستدامة؛ والذي يساهم إلى حد بعيد جدا في الحفاظ على البيئة ودفع التنمية الاقتصادية للدول، ويتضح أن لنشاط تثمين النفايات أثر مباشر جد إيجابي على النمو الاقتصادي الوطني، حيث سجلت الجزائر سنة 2020 قيمة اقتصادية تقدر بـ: 78.4 % مليار دينار¹¹.

المطلب الثاني: التكريس الصريح للاقتصاد الدائري تحقيقا للاستدامة

لقد بات من الضروري التحول نحو الاقتصاد الدائري كالاقتصاد بديل وصادق للبيئة، لأنه يبقى المواد في حالة استعمال لأطول فترة زمنية ممكنة، ويخفف من حدة الضغط على الموارد البيئية، فهو اقتصاد نظيف لا ينتج نفايات ولا تلوث إلا في حدود قليلة جدا، من خلال تبني استراتيجية إعادة تدوير النفايات بتحويلها من أشياء مهمة إلى موارد يمكن الاستفادة منها مرة أخرى حفاظا على البيئة وعليه يمكن اعتباره من أهم أدوات التنمية المستدامة. لهذا سعى المشرع الجزائري من خلال التعديل الأخير لقانون النفايات إلى التكريس الصريح والواضح لهذا النموذج الاقتصادي حفاظا على الموارد الطبيعية من الاستنزاف، وعليه عالج هذا المطلب التبنّي الصريح للاقتصاد الدائري تشريعا (الفرع الأول) والمبادئ الأساسية التي يقوم عليها هذا النمط من الاقتصاد في (الفرع الثاني).

الفرع الأول: التبنّي الصريح لمبدأ الاقتصاد الدائري تشريعيا

يقوم نموذج الاقتصاد الخطي على استخراج الموارد الأولية من الطبيعة من دون قيود، ليتم تحويلها إلى منتجات، وبعد تسويقها تستهلك وترمى في شكل نفايات¹²، لتحضنها البيئة دون أدنى مراعاة للآثار الضارة على النظام البيئي. وهذا هو النموذج الذي تبنته الدول لعقود عديدة من الزمن، مما انجر عنه آثار وخيمة على البيئة كندرة الموارد الطبيعية وتدهور الوسط البيئي وازدياد ظاهرة الاحتباس الحراري بسبب التلوث وانبعث الملوثات والغازات السامة؛ لهذا أصبح من الضروري البحث عن اقتصاد صديق للبيئة يقوم على تقليل النفايات إلى أكبر قدر ممكن عن طريق تدويرها وتثمينها وإعادة استعمالها من جديد، فأطلق عليه الاقتصاد التدويري أو الاقتصاد الدائري. وهذا هو المنحى الذي نحاه المشرع الجزائري وإن كان متأخرا في ذلك (إلى غاية سنة 2025)؛ إذ عرف هذا الأخير بصورة صريحة بموجب المادة الثالثة الفقرة 13 من التعديل الوارد على قانون تسيير النفايات على أنه مجموعة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية التي تستعمل أنماط الإنتاج والاستهلاك والتبادل القائمة على التصميم الأيكولوجي، كما تعتمد على أساليب أخرى كالتصليح أو إعادة الاستعمال أو التحضير لإعادة الاستعمال والرسكلة، أو التسميد أو الهضم اللاهوائي، بهدف التقليل من المواد المستعملة، وكذا الأضرار التي تلحق بالصحة العمومية والبيئة. فانطلاقا من هذا التعريف يبدو أن الهدف من وراء التكريس التشريعي لمبدأ الاقتصاد الدائري هو تحقيق البعد البيئي من خلال التخفيض من حدة الأضرار البيئية التي تمس بالصحة العمومية على أساس التقليل من المواد المستعملة والاعتماد على طرق سليمة بيئيا عند عمليتي الإنتاج والاستهلاك والتسويق والتصدير أو بالارتكاز على وسائل أخرى لرسكلة هذه المواد وتثمينها وإعادة استعمالها في الدورة الاقتصادية.

زيادة على ماورد في قانون تسيير النفايات سعى المشرع الجزائري من خلال بقية النصوص القانونية إلى دعم التوجه نحو الاقتصاد الدائري مثل قانون الطاقات المتجددة 04-09 الذي نص على استعمال وتثمين الغاز الحيوي الناتج عن تدوير النفايات العضوية الحضرية والريفية والصناعية من خلال عملية الحرق والتفحيم، كما أشار إلى الحصول على الطاقة الكهربائية أو الحرارية أو الغازية من النفايات العضوية¹³. كما ورد في قانون المالية لسنة 2021 النص على تمويل الأنشطة المرتبطة بالإقتصاد الأخضر ومنح مساهمات مالية لمراكز الردم التقني لمدة 3 سنوات ابتداء من وضعها قيد الاستغلال¹⁴.

الفرع الثاني: المبادئ الأساسية للاقتصاد الدائري

سعى المشرع الجزائري إلى توظيف الاقتصاد الدائري تحقيقا للتسيير المستدام للنفايات والتثمين المستدامة، قصد التعامل مع النفايات على أنها موارد يمكن استرجاعها وليس مهملات بلا قيمة من خلال تعديل أحكام القانون رقم 19/01 عن طريق تبني عدة مبادئ كمبدأ المعالجة البيئية العقلانية للنفايات (أولا)، مبدأ تثمين النفايات (ثانيا)، مبدأ التصميم الأيكولوجي (ثالثا)، مبدأ التسلسل الهرمي لطرق معالجة النفايات (رابعا)، مبدأ المسؤولية الممتدة للمنتجين (خامسا).

أولا: مبدأ المعالجة البيئية العقلانية

لقد تم تبني مبدأ المعالجة البيئية العقلانية للنفايات من خلال اتخاذ كل الاجراءات المتعلقة بتثمينها وتخزينها وإزالتها بطريقة تضمن حماية الصحة العمومية والبيئة من الآثار الضارة المباشرة وغير المباشرة التي قد تسببها هذه النفايات على حق المواطن في التمتع بصحة جيدة وبيئة آمنة وسليمة خالية

من المخاطر. وفي هذا السياق حظر المشرع بموجب المادة 10 من قانون 19/01 المعدل والمتمم استعمال المخلفات المرسكلة في صناعة المواد الغذائية والأشياء المخصصة للأطفال كاللعب البلاستيكية التي يتوقع إضرارها بصحة الأشخاص، كما خول المشرع للجهة القضائية المختصة توجيه أوامر بإزالة النفايات تلقائياً للمخالفين وعلى نفقتهم الخاصة، وذلك بعد إعدارهم في حالة إهمالهم معالجة النفايات أو إيداعها بطرق غير قانونية.

ثانياً: مبدأ تثمين النفايات

تجدر الإشارة إلى أن المشرع الجزائري لم يستعمل مصطلح التدوير، وأشار إليه بطريقة غير مباشرة بتوظيف مفهوم تثمين النفايات كأهم المبادئ التي يقوم عليها قانون 19/01 المتعلق بتسيير النفايات المعدل والمتمم والذي يقصد به طبقاً لما ورد في المادة الثانية من التعديل الأخير لسنة 2025، كل العمليات التي ترمي إلى إعادة توظيف النفايات أو تصليحها أو إعادة استعمالها أو التحضير لإعادة استعمالها أو رسكلتها أو تسميدها أو هضمها لاهوائياً أو كل عمل آخر يهدف إلى الحصول انطلاقاً من النفايات على مواد قابلة للإستعمال أو على الطاقة.

تتم عملية التثمين طبقاً لمعايير بيئية، حددتها المادة 11 من قانون 19-01 المعدل والمتمم من دون أن تعرض صحة الإنسان وبقية الكائنات الحية حيوانية ونباتية للخطر، أو تشكل خطراً محدقاً بالأوساط الحيوية البيئية كالماء والهواء والتربة، ومن دون أن تمس بالمناظر والمواقع ذات الأهمية مثل المواقع ذات البعد السياحي وذات البعد الثقافي والتاريخي كالمدن الأثرية أو المجالات المحمية والمناطق الرطبة، كما يجب أن يكون التثمين من دون إحداث تلوث سمعي بازعاج السكان بأصوات الآلات المستعملة في الرسكلة أو بالروائح الكريهة التي تشكل تهديداً صارخاً لحق الإنسان في الهواء النقي. وفي هذا الصدد اشترط المشرع أن يخضع تشغيل منشآت معالجة النفايات إلى اكتاب تأمين يغطي كل المخاطر بما فيها حوادث التلوث¹⁵.

وهناك عدة طرق لتثمين النفايات والتي تسهم إسهاماً كبيراً في حل مشكلة التلوث كالتثمين الطاقوي، التثمين البيولوجي، الدفن الصحي والتثمين المادي أي التدوير¹⁶؛ إلا أنّ المشرع قد ركز في تعديل قانون النفايات على نوعين من التثمين هما:

- تثمين المادة الذي يشمل إعادة التوظيف لمواد ومنتجات لإستعمال مماثل، التصليح، إعادة الاستعمال أو التحضير لإعادة الاستعمال، الرسكلة، التسميد والهضم اللاهوائي.

- التثمين الطاقوي الذي يركز فيه على القدرة الحرارية للنفايات بحرقها واسترجاع هذه الطاقة في شكل حرارة أو كهرباء.

مما سبق يتضح أنه قد تم تصميم الاقتصاد الدائري لإبقاء المنتجات والمواد متداولة داخل الدائرة الاقتصادية بأعلى قيمة لها لأطول فترة ممكنة¹⁷، فهو أداة جديدة وفعالة لتحقيق التنمية من خلال إطالة عمر المنتجات وإعادة استخدامها، إذ يساهم في تثمين الاقتصاد الوطني بمبلغ 80 مليار دينار¹⁸ ويعمل على تعزيز مفهوم التنمية المستدامة بمختلف أبعادها الاقتصادي والاجتماعي والبيئي.

ولقد بلغت نسبة تثمين النفايات المنزلية لوحدها نسبة 9.83 %، إلا أن هذه النسبة لاتزال منخفضة نسبياً مقارنة بالإنتاج السنوي المقدر بـ: 13 مليون طن سنة 2018 والذي يمكن أن يتجاوز 20 مليون طن مع مطلع العام 2035¹⁹؛ إلا أن عملية التثمين تجابه عراقيل جمة كنقص التمويل لنماذج الأعمال الدائرية

ونقص اليد العاملة والتكاليف الاستثمار المرتفعة، واستمرار العمل بنموذج الاقتصاد الخطي، مما يعرض الاقتصاد الوطني لعدة خسائر.

وقصد التعامل مع المخلفات على أنها موارد يمكن استرجاعها وليس مهملات بلا قيمة وتحقيق للتنمية المستدامة، سعى المشرع الجزائري إلى توظيف التسيير المستدام للنفايات من خلال²⁰ إلزام منتجي النفايات أوحائزيها بضرورة اتخاذ التدابير لتفادي إنتاج النفايات بأقصى قدر ممكن أي التوجه نحو مبدأ القضاء على النفايات عند المصدر إعمالا لمبدأ الوقاية كأحد أهم المبادئ التي نص عليها قانون حماية البيئة في إطار التنمية المستدامة 03-10²¹ من خلال اعتماد تقنيات أكثر نظافة وأقل انتاجا للنفايات، كما رتب على عاتق منتجي النفايات ضمان تثمين النفايات الناجمة عن المواد التي يستوردونها أو يسوقونها أو يصنعونها لخلق ثروة اقتصادية جديدة، وفي حالة عدم عجزهم عن القيام بذلك يعملون على إزالة هذه النفايات بطرق عقلانية بيئية وعلى نفقتهم الخاصة.

ثالثا: مبدأ التصميم الايكولوجي

يقوم هذا المبدأ على التقليل إلى الحد الأقصى من النفايات من خلال الإدراج المنهجي للبعد البيئي عند تصميم المنتجات وتطويرها بهدف تقليل الآثار البيئية السلبية طوال دورة حياتها، وبهذا تكون لهذه المنتجات دورة حياة أطول وأضرار بيئية أقل.

رابعا: المبدأ الوقائي

يقوم مبدأ الوقاية من النفايات من خلال اتخاذ التدابير الضرورية المسبقة قبل تحول المنتج أو المادة إلى نفاية عن طريق إعادة توظيفها أو تمديد مدة صلاحية المنتجات ومن خلال التقليل من الآثار الضارة لها التي تؤثر على الصحة العمومية والبيئة. كما يقتضي هذا المبدأ أيضا إلزام منتجي النفايات أوحائزيها بضرورة اتخاذ إجراءات التثمين ليس عند عملية تصنيع هذه المنتجات فحسب، بل عند استيرادها وتسويقها تفاديا لإنتاج النفايات بأقصى قدر ممكن طبقا للمادة السابعة من تعديل سنة 2025.

خامسا: مبدأ التسلسل الهرمي لطرق معالجة النفايات

أورد المشرع بموجب التعديل الأخير لقانون النفايات هذا المبدأ بموجب المادة الثانية منه والذي يقصد به معالجة النفايات حسب مبدأ الأولوية في شكل تسلسل هرمي، بدءا بإعادة الاستعمال أو التحضير لإعادة الاستعمال عن طريق مراقبة أو تنظيف، أو تصليح أغراض متلفة غير قابلة للاستعمال، يتم من خلالها إعادة استخدام النفايات من جديد، تثمينها وإزالتها بطرق آمنة بيئية.

سادسا: مبدأ المسؤولية الممتدة للمنتجين

تجسيدا لمسؤولية المنتجين عن الأضرار الناجمة عن النفايات، كرس المشرع مبدأ المسؤولية الممتدة للمنتجين بموجب المادة الثانية من التعديل الأخير لقانون تسيير النفايات، والذي يقصد به تحمل المنتج المسؤولية على تسيير النفايات الناتجة عن المنتجات التي قام بتصنيعها وتسويقها عن طريق اتخاذ التدابير والترتيبات اللازمة لذلك؛ وذلك بالاعتماد على التكنولوجيات الحديثة والتقنيات الأكثر نقاء.

من خلال ما تقدم من المبادئ يبدو أن المشرع قد أحاط بصورة واسعة بالأسس والمبادئ التي ينبغي عليها الاقتصاد الدائري، مما يدل على إرادته في التخلي عن نمط الاقتصاد الخطي والتوجه إلى اقتصاد صديق للبيئة.

المبحث الثاني: الآليات القانونية لتسيير النفايات تحقيقا للاقتصاد الدائري

تجسيدا للتسيير المستدام للنفايات، تم رصد آليات قانونية لتسييرها ومعالجتها وكذا تثمينها قصد تحقيق التنمية المستدامة، وذلك من خلال وضع آليات مؤسسية (المطلب الأول) مالية وأخرى تقنية (المطلب الثاني).

المطلب الأول: الآليات المؤسسية

تتمثل الآليات المؤسسية لتسيير النفايات في الأجهزة والهيئات الإدارية التي أوكلت لها مهمة حماية البيئة والحفاظ على وسط معيشي صحي ونظيف من خلال التكفل بجمع ونقل وإزالة النفايات وتدويرها، قصد تحويلها إلى موارد اقتصادية، سواء على المستوى المركزي أم على المستوى المحلي، وعليه نتناول دور وزارة البيئة وجودة الحياة في تسيير النفايات والهيئات التابعة لها (الفرع الأول) وكذا دور الجماعات المحلية (الفرع الثاني).

الفرع الأول: وزارة البيئة وجودة الحياة والهيئات تحت الوصاية

لقد تم تناول مهمة حماية البيئة بين وزارات عديدة، حيث تم إحداث وزارة تهيئة الإقليم والبيئة سنة 2001²²، فوزارة البيئة والطاقات المتجددة سنة 2017²³ ووزارة البيئة سنة 2020²⁴، ووزارة البيئة وجودة الحياة سنة 2025، مما يدل على تذبذب وعدم استقرار الإدارة المكلفة بالبيئة²⁵ على المستوى المركزي، الأمر الذي انعكس سلبا على تفاقم آثار التلوث البيئي سواء في البيئة الطبيعية، البيئة الحضرية والبيئة الصناعية، وعليه سأتناول في هذا الفرع وزارة البيئة (أولا) والهيئات التابعة والمساعدة لها (ثانيا).

أولا: وزارة البيئة وجودة الحياة

تمارس وزارة البيئة وجودة الحياة العديد من الصلاحيات التي تؤهلها لأداء دور استراتيجي في مجال حماية البيئة وتحقيق التنمية المستدامة، فقد خول المشرع لها بموجب المادة 2 من المرسوم التنفيذي 104-25 المحدد لصلاحيات وزير البيئة وجودة الحياة²⁶ صراحة ترقية الاقتصاد الدائري والاقتصاد الأخضر وتطويرهما إلى جانب تصور الاستراتيجيات المتعلقة بالمسائل الشاملة للبيئة وحمايتها من التلوث بمختلف أشكاله وأضاف المادة الثالثة من نفس النص التنظيمي أنه من مهام وزير البيئة وجودة الحياة القيام بعملية المبادرة والتصور والتطوير لأي عمل يهدف إلى تنمية الاقتصاد الدائري والاقتصاد الأخضر القائمين على تثمين النفايات وخدمات الأنظمة البيئية، من خلال ترقية الأنشطة المتعلقة بحماية البيئة بالتنسيق مع بقية القطاعات. وعليه تم تناول في هذه النقطة هياكل الإدارة البيئية المكلفة بتسيير النفايات (1) وكذا الاستراتيجية الوطنية لإدارة النفايات (2).

1. هياكل الإدارة البيئية المكلفة بتسيير النفايات: لقد تم تحديد تنظيم الإدارة المركزية لوزارة البيئة وجودة الحياة تحت سلطة الوزير المكلف بهذا القطاع، بموجب المادة الأولى من المرسوم التنفيذي 105-27²⁷، حيث تتشكل الوزارة من خلال مديريات، وكل مديرية تتكون من عدة مديريات فرعية أهمها المديرية العامة للبيئة والتنمية المستدامة، التي تكلف بالمساهمة في تطوير الاقتصاد الدائري وتضم ثلاث مديريات أهمها مديرية السياسة البيئية الحضرية والصناعية لهذه المديرية دور وقائي يتمثل في اقتراح عناصر السياسات البيئية الحضرية والصناعية والمبادرة بإعداد مشاريع النصوص التشريعية والتنظيمية المتعلقة بتسيير النفايات ونوعية الهواء والأضرار السمعية والبصرية والتدفقات السائلة الحضرية وتحديد القيم القصوى والمواصفات التقنية التي تنظم الوقاية من التلوث والأضرار ذات المصدر الصناعي، والمبادرة بالدراسات المتعلقة بتسيير النفايات المنزلية وما شابهها والنفايات الضخمة والهامة

ونوعية الهواء في الوسط الحضري والسهر على ترقية الاقتصاد الدائري من خلال تشجيع الأعمال المساعدة على استرجاع النفايات المنزلية وما شابهها والنفايات الضخمة والهامة وكذا النفايات الخاصة وتدويرها وتثمينها اقتصاديا والمساهمة في إعداد البرنامج الوطني لتسييرها وتثمينها اقتصاديا، وتضم بدورها أربع مديريات أهمها:

- **المديرية الفرعية للنفايات وترقية الاقتصاد الدائري والاقتصاد الأخضر:** تبادر هذه المديرية بإعداد وتحيين مشاريع النصوص القانونية المتعلقة بتسيير النفايات ومراقبتها وإزالتها، وتقوم بإعداد الدراسات والأبحاث المتعلقة بالنفايات وتحديد القواعد والمواصفات التقنية لتسييرها، معالجتها وتثمينها، وتعمل على إعداد وتقييم البرنامج الوطني لتسيير النفايات المنزلية وما شابهها والنفايات الضخمة والهامة وتسهر على تنفيذه، كما تقوم بكل الأنشطة التي تشجع على استرجاعها وتثمينها وتعمل على ترقية الشراكة بين القطاع العمومي والقطاع الخاص، من أجل جمع النفايات ونقلها وفرزها ومعالجتها، وتحين جرد كميات النفايات الخاصة، بما في ذلك النفايات الخاصة الخطرة المنتجة عبر التراب الوطني، وتضع قائمة خاصة بها وقاعدة معطيات كذلك، وتقوم بدراسة ملفات طلبات الرخص المختلفة كرخص نقل، جمع، تأهيل وتصدير النفايات الخاصة الخطرة، وتمنح هذه الرخص والاعتمادات المرتبطة بها بالاتصال مع القطاعات المعنية.

- **المديرية الفرعية لنوعية الهواء والأضرار السمعية والبصرية والتدفقات السائلة:** التي تعمل على الوقاية من أضرار التلوث الهوائي ومحاربه عند وقوعه من خلال اتخاذ التدابير الضرورية في هذا الصدد، وتعد السجل الوطني لخصائص النفايات الجوية في الوسط الحضري، كما تبادر بالدراسات التي تسمح بتحديد شكل وموقع وأهداف شبكات مراقبة نوعية الهواء في الوسط الحضري، وتساهم في تنفيذ ومتابعة التدابير الرامية للوقاية من التلوث الناجم عن كل أشكال التدفقات السائلة في الأوساط المستقبلية وتلوث الأوساط الطبيعية والتقليل منه.

- **المديرية الفرعية للمؤسسات المصنفة والوقاية من الأخطار:** تقوم هذه المديرية الفرعية بدور جوهري في محاربة التلوث الناتج عن الأنشطة الصناعية من خلال استرجاع النفايات والمواد الفرعية الصناعية وتدويرها وإعداد دراسات إزالة التلوث البيئي في الوسط الصناعي وتحديد قائمة المنشآت المصنفة ومسحها لاسيما الأكثر خطورة منها، كما تعد السجل الوطني لخصائص المصبات السائلة والانبعاثات الجوية ذات المصدر الصناعي، وتتابع تنفيذ المخططات الخاصة بالوقاية والتدخل في المنشآت وتساهم في إعداد خرائط الأخطار الصناعية.

تجدر الإشارة إلى أنه طبقا لما ورد من إحصائيات لدى وزارة البيئة أن هذه الأخيرة تبنت سياسة التسيير المدمج للنفايات المنزلية وعملت على القضاء على المفارز العشوائية المتواجدة على المستوى الوطني. وفي هذا الصدد تم إنجاز وتجهيز 117 مركز للردم التقني للنفايات موزعة على التراب الوطني و119 مفرغة عمومية مراقبة، 3 مركز للنفايات الهامة و21 مركز لفرز النفايات و25 محطة استقبال وتحويل النفايات و5 محطات لتحويل النفايات إلى أسمدة عضوية وإنجاز 1096 مخطط توجيهي للنفايات المنزلية.

2. **الاستراتيجية الوطنية لإدارة النفايات:** وضعت الوزارة المكلفة بالبيئة باعتبارها مسؤولة على النفايات، **الاستراتيجية الوطنية للإدارة المتكاملة واستعادة النفايات بحلول عام 2035 (SNGID2035)** وهي عبارة عن نهج متكامل ومتدرج لإدارة النفايات المنزلية وما يماثلها بهدف تقليل النفايات المنتجة في الجزائر واستعادتها أيضا ووضع نظام أكثر كفاءة وفعالية لجمع النفايات ومعالجتها عن طريق فصل

التدفقات العضوية والورق والكرتون والزجاج وغيرها والسماح للدولة والقطاع الخاص باستعادتها وتحويلها إلى مواد خام. وكذا الحفاظ على النظافة العامة والمدن وتحسين الإطار المعيشي للمواطنين وحماية صحتهم، والتخلص الصحي والنظيف بيئيا من النفايات، واستعادة القابل منها لإعادة التدوير وخلق وظائف خضراء.

تمكن هذه الاستراتيجية الدولة الجزائرية من تحقيق النتائج التالية:

- تخفيض النفايات المنزلية وما يماثلها بمقدار 6 ملايين طن وتحقيق انتعاش مالي أفضل.
- تشجيع الفرز وإعادة التدوير الانتقائي، مما يسمح باسترداد قيمة 88 مليار دينار جزائري للوصول إلى تئمين نسبة 30 بالمئة من النفايات المنزلية.
- تقليل المخاطر الصحية والبيئية للنفايات مع إغلاق 1300 مكب للنفايات غير خاضع للرقابة في عام 2024.

- زيادة دور القطاع الخاص ومشاركته للقطاع العام بحوالي 54 مليار دينار جزائري.
 - خلق فرص العمل تصل إلى 30 ألف منصب بعمل.
 - التركيز على التربية والتوعية والتنظيف لمختلف فئات المجتمع حول خطورة النفايات.
- إن تجسيد هذه الاستراتيجية على أرض الواقع يعني الانتقال نحو التسيير المتكامل والمستدام للنفايات وبالتالي التحول إلى الاقتصاد الدائري الذي يولد الموارد ويخلق مناصبا للشغل ويعبد الطريق للتوجه نحو الاقتصاد الأخضر²⁸ وزيادة النمو الاقتصادي النظيف إلا أن هذا المطلب مازال بعيد المرام إذا ما نظرنا إلى نسبة تئمين النفايات المنزلية مثلا، فهي لا تمثل سوى 9.83% مقارنة مع الإنتاج السنوي الذي يتوقع زيادته.

ثانيا: الهيئات تحت الوصاية

في إطار اللامركزية المرفقية تم إحداث وبموجب التعديلات الجديدة مؤسسات تحت الوصاية، تسهر على تسيير وتنظيم مجالات بيئية معينة والتي خففت بذلك الضغط على السلطة الوصية والهيئات المحلية وهذه المؤسسات، تعد بمثابة الأدوات التنفيذية لمشاريع السياسة العمومية البيئية، وفي مجال تسيير النفايات، تتمثل في الهيئات الآتي ذكرها:

1. الوكالة الوطنية للنفايات: تعتبر هذه الوكالة مؤسسة عمومية ذات طابع صناعي وتجاري، أنشئت في بموجب المرسوم التنفيذي 175/02 المؤرخ في 20 ماي 2002 وتتمثل مهامها طبقا لما ورد في المادة الخامسة منه في تطوير نشاطات فرز النفايات وجمعها ونقلها ومعالجتها وتئمينها وإزالتها وتقديم المساعدات للجماعات المحلية في ميدان تسيير النفايات، معالجة المعطيات والمعلومات الخاصة بالنفايات وتكوين بنك وطني للمعلومات حول النفايات. أما فيما يخص فرز النفايات وجمعها ونقلها ومعالجتها فإن الوكالة تبادر بإنجاز الدراسات والأبحاث والمشاريع التجريبية وإنجازها أو المشاركة في إنجازها، كما تقوم بدور التحسيس والتوعية والإعلام من خلال نشر المعلومات العلمية والتقنية وتوزيعها.

2. المركز الوطني لتكنولوجيات إنتاج أكثر نقاء: يعد المركز مؤسسة عمومية ذات طابع صناعي وتجاري، تم إنشاؤه بموجب المرسوم التنفيذي رقم 02-262²⁹، يساهم في إطار تنفيذ السياسة الوطنية لحماية البيئة بشكل كبير في تخفيف أشكال التلوث والأضرار الصناعية من المصدر ويعزز الاستعمال الأيكولوجي الرشيد للموارد الطبيعية (الماء، الطاقة والموارد الأولية).

إذ يكلف بمهمة ترقية مفهوم تكنولوجيات الإنتاج الأكثر نقاء ويعمل على مساعدة المشاريع الاستثمارية في هذا الصدد في مجال تكنولوجيات الإنتاج الأكثر نقاء مع تزويد الصناعات بكل المعلومات من أجل تحسين طرق الإنتاج المرتكز على تكنولوجيات أكثر نقاء، أي العمل على تقليل النفايات إلى أكبر حد ممكن.

3. المرصد الوطني للبيئة والتنمية المستدامة: يعد هذا المرصد أداة لجمع ورصد المعطيات والمعلومات المتصلة بالبيئة والتنمية المستدامة، لدى المؤسسات الوطنية والهيئات المتخصصة، يقوم بمهمة قياس نسب التلوث وحراسة الأوساط الطبيعية³⁰.

تجدر الإشارة إلى أن مهمة تسيير النفايات لا تقتصر على وزارة البيئة لوحدها، بل تشاركها في ذلك وزارات أخرى، كوزارة الصناعة بالنسبة للنفايات الخاصة والخطرة، ووزارة الموارد المائية بالنسبة للنفايات البحرية ووزارة الداخلية من خلال تسيير النفايات الحضرية ودعم الجماعات المحلية بإعانات سنوية.

4. المديرية الولائية للبيئة كمصلحة خارجية للوزارة: تعمل مديرية البيئة على اتخاذ التدابير الرامية إلى تحسين إطار الحياة وجودتها و المشاركة في كل عمل يرتبط بمكافحة التغيرات المناخية، لاسيما الملاءمة والتقليص بالاتصال مع المصالح المعنية وترقية أعمال الإعلام والتربية والتوعية في مجال البيئة والطاقات المتجددة والمساهمة بالتنسيق مع المصالح المعنية في تنفيذ برنامج ومخطط تسيير النفايات الخاصة والنفايات المنزلية وما شابهها والنفايات الضخمة والهامة، وفي تطوير وترقية الاقتصاد التدويري، لاسيما نشاطات الفرز والاسترجاع وتثمين النفايات.

كما تساهم في كل عمل يرتبط بتنمية الاقتصاد الأخضر على المستوى المحلي³¹ وبغرض تمكين المديرية الولائية للبيئة من التكفل الفعلي بمهامها حرصت السلطات العمومية على القيام بتنصيبها على مستوى كل ولايات الوطن وقد اكتمل ذلك سنة 1998، مع تدعيمها بالوسائل البشرية والمادية والمالية واتخاذ جملة من الإجراءات لتعزيز سلطة مفتشي البيئة، كتسوية وضعيتهم الإدارية وتأهيلهم لتمثيل الإدارة البيئية أمام العدالة³².

الفرع الثاني: الجماعات المحلية

لقد تم تكريس الجماعات المحلية في أجندا 21 كفواعل رئيسية في ترقية التنمية المستدامة في الفصل 28 من هذه الوثيقة تحت عنوان: "مبادرات الجماعات المحلية في دعم نشاط أجندا 21"، كما منح لها دور هام في مجال حماية البيئة في إطار التشريعات القطاعية المختلفة من خلال عدة قوانين منها قانون تسيير النفايات 19/01 المعدل والمتمم، وعليه نتناول دور هذه الجماعات في التكفل بتسيير النفايات ومعالجتها، من خلال المهام المنوطة بكل من الولاية (أولا) والبلدية في هذا الصدد (ثانيا).

أولا: الولاية

تتمتع الولاية باعتبارها جماعة إقليمية للدولة بالشخصية المعنوية والذمة المالية المستقلة، تتولى حماية البيئة بالحفاظ على الموارد الطبيعية في حدود إقليمها، كما تساهم في إدارة وتهيئة الإقليم والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وحماية البيئة وكذا حماية، ترقية وتحسين الإطار المعيشي للمواطنين³³. حدد المشرع من خلال قانون الولاية 07/12 مجموعة من الصلاحيات المخولة للولاية بالتأكيد على الدور الجوهري للمجلس الشعبي الولائي في مجال التنمية المحلية وحماية البيئة بجميع عناصرها،

ومن هنا مجال تسيير النفايات من خلال إنشاء لجان دائمة للمسائل التابعة لمجال التنمية المحلية وحماية البيئة بجميع عناصرها لاسيما في مجال الصحة العمومية، النظافة وحماية البيئة،....³⁴.

أما الوالي باعتباره الهيئة التنفيذية على مستوى الولاية، فمن المهام المخولة له تسليم الرخصة الخاصة باستغلال منشأة معالجة النفايات، بالإضافة إلى المصادقة على المخطط البلدي لتسيير النفايات المنزلية ومباشرة مهمة الضبط الإداري للحفاظ على النظام العام. كما يسهر على حماية المواطنين من الأوبئة والأمراض المعدية الناجمة عن تراكم النفايات، ويخوله القانون أيضا حق الحلول محل البلدية في الاجراءات المتعلقة بالنظافة عند امتناع سلطات البلدية عن القيام بذلك.

تجدر الإشارة إلى أن المشرع بموجب التعديل الأخير لقانون تسيير النفايات 01/19 بموجب المادة السابعة منه قد نص على إنشاء المخطط الولائي لتسيير النفايات الخاصة، الذي يعد إسقاطا للمخطط الوطني لتسيير النفايات الخاصة على المستوى المحلي وأحال على التنظيم كفايات وإجراءات إعداد ومراجعته، مما يعزز مبدأ الوقاية من النفايات والقضاء عليها من المصدر.

كما استحدث المخطط الولائي للتسيير المدمج للنفايات المنزلية وماشابهها والنفايات الهامدة بموجب المادة 33 مكرر من قانون تسيير النفايات المعدل والمتمم، بعد موافقة الوالي المختص إقليميا بالتشاور مع البلديات المعنية هيئاتها الخاصة. ولقد أحال المشرع كفايات وإجراءات إعداد هذا المخطط وطريقة مراجعته على التنظيم الذي لم يصدر بعد. يتضمن هذا المخطط ما يلي³⁵:

- إحصاء وجرد أنواع وكميات ومصادر النفايات المنزلية وماشابهها التي تعالج عن طريق التثمين وكذا المنشآت الملائمة الموجودة.
- جرد أجهزة جمع وفرز ومعالجة هذا الصنف من النفايات من أجل ضمان مستوى عال من الحماية البيئية مع مراعاة الوسائل المادية والمالية وإجراءات المراقبة الضرورية لتنفيذها.
- تحديد مسؤوليات المسيري .
- تحديد الأوعية العقارية الضرورية لمنشآت المعالجة ونشاطات رسكلتها وتثمينها .
- مخطط شامل لفرز وتثمين ورسكلة هذا الصنف من النفايات.
- تنظيم فروع معالجتها.
- لقد أشار المشرع إلى تكيف هذا المخطط وفقا لطبيعة كل ولاية، فالنسبة للولايات الساحلية نص على وجوب أن يتضمن هذا المخطط كفايات التكفل بالنفايات البحرية التي يتم تصريفها والتخلص منها في الوسط البحري والساحلي، مهما كان حجمها.

ثانيا: البلدية

تجسد البلدية صورة حقيقية للنظام اللامركزي في الدولة تبعا للدور الذي تقوم به في التخفيف من أعباء المركزية الإدارية وتجسيد قيم الديمقراطية على المستوى القاعدي، بإشراك المواطنين في إدارة الشؤون العامة واتخاذ القرارات التي تهدف إلى المساهمة في دفع وتيرة التنمية بإقليمهم والمبادرة بالمحافظة على البيئة التي يعيشون فيها³⁶؛ وهي الجماعة الإقليمية القاعدية للدولة، تتمتع بالشخصية المعنوية والذمة المالية المستقلة، مما يخول لها جميع الصلاحيات لاتخاذ القرارات في الشؤون المحلية لاسيما تلك المتعلقة بالبيئة عموما وبتسيير النفايات على وجه الخصوص.

ولقد حدد المشرع للبلدية بموجب القانون البلدي الحالي 10/11 صلاحيات للارتقاء بمفاهيم التهيئة والتنمية من خلال مجموعة من التدابير، فبلدية في إطار المشروعية وتطبيقا للنصوص القانونية دورا أساسيا في حماية البيئة، يتجسد في حفظ الصحة والنظافة العمومية، توزيع المياه الصالحة للشرب، صرف المياه المستعملة ومعالجتها وجمع النفايات الصلبة ونقلها ومعالجتها ومكافحة نواقل الأمراض المتنقلة تحسينا للإطار المعيشي للمواطن³⁷.

لقد أوكل القانون 19/01 المتعلق بتسيير النفايات ومراقبتها وإزالته صلاحيات للبلدية في مجال الحفاظ على النظافة العمومية وحماية البيئة وترقيتها في إطار الاستراتيجية الوطنية لحماية البيئة وتحسين الإطار المعيش داخل المدن وحماية الموارد والمحافظة على الصحة العمومية من الآثار الضارة الناجمة عن النفايات واتخاذ كل إجراء من أجل إقامة وتهيئة وتسيير مواقع التفريغ المخصصة لاحترام النفايات الهادمة وإيداعها في المواقع المخصصة، ذلك في إطار مخططها للتنمية والتهيئة طبقا لمخطط التسيير المصادق عليه.

لقد تم إنشاء مخطط بلدي لتسيير النفايات المنزلية ومسابقتها كإدارة محلية لتسيير النفايات، تكلف كل بلدية بإعداده على مستوى إقليمها، يعد تحت سلطة رئيس المجلس الشعبي البلدي ويجب أن يغطي كافة إقليم البلدية ويكون مطابقا للمخطط الولائي للتهيئة، يصادق عليه الوالي المختص إقليميا، تحدد كيفيات وإجراءات اعداده ونشره ومراجعته عن طريق التنظيم³⁸.

وحسب الإحصائيات المقدمة من الوكالة الوطنية لتسيير النفايات، نجد أنه من جملة 1541 بلدية بالجزائر هناك 1089 بلدية قامت بوضع المخططات البلدية لتسيير النفايات، 87 مخطط منها في طور الانجاز أو التجديد، 570 مخطط قديم تم تطويره و519 مخطط منجز، إلا أن نسبة الموافقة على هذه المخططات ضئيلة حيث قدرت بـ: 18%³⁹.

المطلب الثاني: آليات مالية وتقنية

تعزز الآليات السابقة بوسائل أخرى تم تبنيها قصد تسيير ناجع وفعال للنفايات وهي وسائل مالية (الفرع الأول) وأخرى تقنية (الفرع الثاني).

الفرع الأول: الآليات المالية.

يقصد بالآليات المالية الرسوم البيئية وهي عبارة عن اقتطاعات مالية إلزامية تقررها السلطة العامة إعمالا لمبدأ الملوث الدافع الذي يسهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في إصلاح أو رقابة البيئة، بهدف تغيير سلوك الملوث اتجاه البيئة وإعادة توزيع أعباء حماية البيئة على الملوثين وهذا ما تنبأه المشرع الجزائري بموجب المادة 51 من قانون 01-19 المعدل والمتمم، حيث نصت على أن جمع النفايات ونقلها وتخزينها وإزالتها تكون موضوعا لتحصيل الضرائب والرسوم والأتاوى والتي تحدد مبلغها وقائمتها وفقا للتشريع، ومن بين هذه الرسوم نذكر ما يأتي:

1. الرسم على النشاطات الملوثة أو الخطيرة على البيئة: أدى التغير الجوهري للأوضاع واستكمال البناء القانوني والمؤسساتي إلى اعتماد الجزائر على أسلوب صارم في التعامل مع المنشآت الملوثة والخطيرة على البيئة من خلال ما جاء به قانون المالية لسنة 2000⁴⁰، حيث تم مراجعة الرسم على النشاطات الملوثة أو الخطيرة على البيئة بمناسبة صدور هذا القانون بموجب المادة 54 منه بعدما كان قانون المالية لسنة 1992 قد أحال على التنظيم تعريف هذه النشاطات.

يطبق هذا الرسم على أنشطة المنشآت المصنفة سواء تلك الخاضعة للترخيص المسبق من طرف رئيس المجلس الشعبي البلدي المختص إقليمياً أو تلك الأنشطة الخاضعة لترخيص من الوزير المكلف بالبيئة أو الوالي، يحدد هذا الرسم كالتالي:

- 9.000 دج بالنسبة للمنشآت المصنفة الخاضعة للتصريح من طرف رئيس المجلس الشعبي البلدي وتخفض إلى 2.000 دج إذا لم تشغل أكثر من عاملين.
- 20.000 دج بالنسبة للمنشآت المصنفة الخاضعة لرخصة رئيس المجلس الشعبي البلدي وتخفض إلى 3.000 دج إذا لم تشغل أكثر من عاملين.
- 90.000 دج بالنسبة للمنشآت المصنفة الخاضعة لرخصة الوالي وتخفض إلى 18.000 دج إذا لم تشغل أكثر من عاملين.
- 120.000 دج بالنسبة للمنشآت المصنفة الخاضعة لرخصة الوزير وتخفض إلى 24.000 دج إذا لم تشغل أكثر من عاملين.

إضافة إلى معيار التصنيف وفق عدد العمال المشغلين، أضاف المشرع معيار آخر يتمثل في تطبيق المعامل المضاعف، حيث تتم مضاعفة هذه المبالغ بمعامل مضاعف مشمول يتراوح بين 1 و 10 تبعا لطبيعة النشاط وأهميته وكذا نوع وكمية النفايات الناجمة عنه.

يخضع هذا الرسم لمنهج تدرجي تبعا لدرجة تصنيف المنشآت ودرجة تأثيرها على البيئة. بالإضافة إلى ذلك تطبق غرامة تحدد نسبتها بضعف مبلغ الرسم على مستغلي المنشآت الذين لم يقدموا أو يعطوا معلومات خاطئة، ذلك من أجل تحديد نسبة الرسم وتحصيلها، تضاعف نسبة الرسم بـ: 10٪ في حالة عدم دفع الرسم في الأجل المحددة⁴¹.

2. الرسم المتعلق بالنفايات الحضرية (T.E.O.M): نظرا لعدم نجاعة تكفل البلديات بجمع النفايات الحضرية، إذ لم تكن تكتفي إلا برفعها من المناطق الحضرية وإلقائها في الوسط الطبيعي وبالنظر لضالة الرسوم الموقعة على رفع النفايات المنزلية، فرض قانون المالية لسنة 1993 رسما يسمى الرسم المتعلق برفع القمامة المنزلية "Taxe sur l'enlèvement des ordures ménagères" من شأن هذا الرسم تحسين المحيط الحضري والإطار العام العمراني لمختلف المدن التي أصبحت النفايات من سماتها، يتراوح مبلغه ما بين 150 دج إلى 500 دج سنويا ويمكن أن يرفع إلى حد 2000 دج بالنسبة للمنشآت الصناعية الملوثة إلا أن هذا رسم زهيد مقارنة بالمخاطر البيئية الناتجة عنه. لهذا جاء قانون المالية لسنة 2002 لمعالجة هذا الوضع وتجسيدها لمبدأ الملوث الدافع تم تحديد نسب هذه الرسوم ما بين 500 دج و 1.000 دج عن كل محل ذي استعمال سكني، وما بين 1.000 دج و 10.000 دج عن كل محل ذي استعمال مهني أو تجاري أو حرفي أو ما شابهه، وما بين 5.000 دج و 20.000 دج على كل أرض مهياة للتخميم والمقطورات، وما بين 10.000 دج و 100.000 دج عن كل محل ذي استعمال صناعي أو تجاري أو حرفي أو ما شابهه⁴².

يتم تحديد هذه الرسوم وتطبيقها على مستوى كل بلدية بقرار من رئيس المجلس الشعبي البلدي بناء على مداولة المجلس الشعبي البلدي، وبعد استطلاع رأي السلطة الوصية، يكلف المجلس الشعبي البلدي في أجل أقصاه ثلاث سنوات ابتداء من تاريخ أول يناير 2002 بعملية التصفية والتحصيل المتعلقة برفع القمامة المنزلية⁴³.

لقد نص المشرع على أن يكون جمع النفايات ونقلها وتخزينها وإزالتها أو كل الخدمات الأخرى المتعلقة بتسيير النفايات المنزلية وما شابهها في مفهوم القانون 19/01 موضوع تحصيل الضرائب والرسوم والأتاوى التي تحدد قائمتها ومبلغها عن طريق التشريع المعمول به. كما تمنح الدولة زيادة على الامتيازات المنصوص عليها في التشريع المعمول به إجراءات تحفيزية قصد تشجيع تطوير نشاطات جمع النفايات وفرزها ونقلها وتأمينها وإزالتها حسب الكيفيات التي يحددها التنظيم⁴⁴. تمت مراجعة هذا الرسم على التوالي سنة 1997، 2000، 2002 و 2015 وسنة 2021 بموجب قانون 01-21 بإدخال تغييرات رئيسية متواترة.

3. الرسم التحفيزي لتشجيع عدم تخزين النفايات الصناعية الخاصة أو الخطرة: يهدف فرض الرسوم على النفايات الصناعية والخاصة إلى عدم التشجيع على تخزينها؛ في هذا السياق، تم النص على الرسم التحفيزي لتشجيع عدم تخزين النفايات الصناعية الخاصة أو الخطرة من خلال قانون المالية لسنة 2002 تحديدا المادة 203 منه لإلزام المؤسسات بعدم تخزين مثل هذه النفايات، حدد مبلغه بـ: 10.500 دج عن كل طن مخزن من النفايات الصناعية الخاصة أو الخطرة. يدخل هذا الرسم حيز التنفيذ بعد مهلة 3 سنوات من تاريخ الانطلاق في تنفيذ مشروع منشأة إزالة النفايات. تتوزع عائدات هذا الرسم كما يأتي: 10٪ لفائدة البلديات و 15٪ لفائدة الخزينة العمومية و 75٪ لفائدة الصندوق الوطني للبيئة وإزالة التلوث⁴⁵.

4. الرسم التحفيزي لتشجيع عدم تخزين النفايات المرتبطة بأنشطة العلاج: أحدث قانون المالية لسنة 2002 بموجب المادة 204 منه رسما لدعم تشجيع تخزين النفايات المرتبطة بأنشطة العلاج في المستشفيات والعيادات الطبية وحدد سعره بـ: 24.000 دج للطن. كما منحت مهلة 3 سنوات للتزود بتجهيزات الترميد الملانمة أو حيازتها، يوزع حاصل هذا الرسم على النحو التالي: 75٪ لفائدة الصندوق الوطني للبيئة وإزالة التلوث و 15٪ لفائدة الخزينة العمومية و 10٪ لفائدة البلديات. إن الهدف من فرض هذا الرسم هو حماية الصحة العامة من الآثار السلبية لبعض النفايات جراء عملية التخزين وبالتالي الحفاظ على جودة الحياة والإطار المعيش.

تشكل هذه الرسوم آليات مالية رادعة للملوثين والمخالفين لأحكام قانون حماية تسيير النفايات إلا أن المشرع الجزائري لم يغفل أيضا الآليات التحفيزية، حيث أشار في المادة 52 من قانون 01-19 إلى منح الدولة إجراءات تحفيزية قصد تشجيع وتطوير نشاطات جمع النفايات وفرزها ونقلها وتأمينها وإزالتها. كما أشار قانون 03-10 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة إلى استفادة المؤسسات الصناعية التي تستورد التجهيزات التي تسمح في سياق صناعيتها أو منتوجاتها بإزالة أو تخفيف ظاهرة الاحتباس الحراري والتقليص من التلوث بكل أشكاله من حوافز مالية وجمركية وتخفيض الربح الخاضع للضريبة بموجب قانون المالية وذلك طبقا لما ورد في المادتين 76 و 77 من قانون حماية البيئة في إطار التنمية المستدامة 03-10.

الفرع الثاني: آليات تقنية

تتمثل الآليات التقنية لتسيير النفايات في النظام الوطني للمعلوماتي للنفايات (SNID) (أولا) وبورصة النفايات (ثانيا).

أولا: النظام الوطني للمعلوماتي للنفايات (SNID)

يعد هذا النظام أداة للمساعدة على اتخاذ القرار لجميع الفاعلين محليا أو مركزيا، ونتيجة مباشرة للتحويل الرقمي في إدارة وتسيير النفايات وهذا هو التوجه الذي عززه المشرع في التعديل الأخير لقانون

النفائيات، إذ نص في المادة 5 مكرر والمادة 5 مكرر 1 منه على ضرورة الارتكاز على الرقمنة من خلال وضع نظام للمعلومات والخرائط مرتبط بتسيير المعطيات المتعلقة بالنفائيات، يسمح بمشاركة المعلومات في الوقت الفعلي، ويقوم بتخزين ومعالجة كميات كبيرة من البيانات وتحديد الرؤية على المدى المتوسط والطويل للبيانات المسجلة من طرف الجماعات المحلية (مديريات البيئة، مراكز الجمع والمعالجة.. إلخ) وتتم معالجتها تلقائياً من قبل هذا النظام لتسلم في شكل مؤشرات، إحصائيات وتقارير دورية.

ثانياً: بورصة النفائيات

هي أرضية إلكترونية تحت سلطة وإشراف الوكالة لوطنية لتسيير النفائيات، تلعب دور همزة وصل بين العرض والطلب للنفائيات المرجح تثمينها، أي أنها بمثابة وسيط بين منتجي النفائيات والهيئات المسؤولة عن استرجاعها وتثمينها تهدف إلى تحقيق تنمية بيئية مستدامة، ودعم القطاع الاقتصادي من خلال استرجاع وإعادة تدوير المواد القابلة للتثمين وخلق اقتصاد بديل مبني على المواد الأولية المسترجعة مثلما هو الحال بالنسبة للدول الرائدة في تدوير النفائيات كالنرويج والسويد وسويسرا وإيرلندا التي تعيد تدوير 34% من نفائياتها ولقد تفوقت السويد والنرويج في حرق النفائيات واستخدامها كوقود لتوليد الكهرباء، بل ذهبت إلى استيراد النفائيات لتشغيل محطات الحرق.

يبدو من خلال ما سبق أنه بفضل تطوير التقنيات المتقدمة في عملية إدارة النفائيات وتدويرها وإعادة استخدامها كموارد جديدة يمكن تحقيق أرباح اقتصادية من جهة وحماية للموارد الطبيعية من الاستنزاف من جهة أخرى وبالتالي التقليل من حدة التلوث أي أن الاقتصاد الدائري يعود بالمنفعة على الاقتصاد والبيئة معاً.

خاتمة:

حاول المشرع الجزائري ضبط وتأطير النفائيات قانونياً من خلال سنه للقانون رقم 19/01 المتعلق بتسيير النفائيات ومراقبتها وإزالتها المعدل والمتمم والمراسيم التنظيمية ذات الصلة به بالنظر إلى المخاطر التي تفرزها على البيئة وصحة الإنسان معاً، وتجلى من خلال هذه الدراسة سعي المشرع إلى تكريس آليات مختلفة أبرزها آليات مؤسساتية ممثلة في وزارة البيئة وجودة الحياة والهيئات تحت الوصاية على المستوى المركزي أما على المستوى المحلي، فنسجل الدور المحوري الذي تقوم به الجماعات المحلية ممثلة في الولاية والبلدية والمديرية الولائية للبيئة في تسيير وجمع ونقل النفائيات وإعادة تدويرها، فضلاً عن الآليات المالية والمتمثلة فيما يفرض من رسوم متعلقة بجمع النفائيات ونقلها وتخزينها تفعيلاً لمبدأ الملوث الدافع الذي أقره التشريع البيئي الجزائري بالإضافة إلى الآليات التقنية التي تعتمد على التكنولوجيات الحديثة والتطور الرقمي في تسيير ورسكلة النفائيات بهدف ضمان أحسن إشراف على حسن سير عملية تثمينها، وذلك قصد التوجه نحو الاقتصاد الدائري بإعادة تدوير المخلفات وتحقيق الاستدامة والتخلي عن نمط الاقتصاد التقليدي الخطي.

وفي الختام يمكن إدراج بعض الاقتراحات على النحو التالي:

- تفعيل دور المؤسسات والهيئات الإدارية المكلفة بتسيير النفائيات سواء على المستوى المركزي أو المستوى المحلي بإعطائها دور أكبر لاسيما على المستوى المحلي من خلال تعزيز دور البلديات ودعمها بالإمكانات الكافية.

تسيير النفايات تكريسا للاقتصاد الدائري في التشريع الجزائري

- الرفع من الرسوم وجعلها متناسبة مع حجم المخاطر التي قد تسببها النفايات مع الاعتماد على التحفيز أكثر من الردع بالنسبة لمنتجات النفايات قصد تشجيع الاستثمار المحلي والأجنبي في مجال تدوير النفايات.

- إعادة النظر في قانون 19-01 وضرورة تضمينه أحكام صريحة تتعلق بالاقتصاد الدائري، بما يحقق التنمية المستدامة، وتعزيز الرقمنة في هذا المجال وإدراجه أيضا في التشريعات المتعلقة بالإدارة المحلية لاسيما مع اقتراب فرصة تعديل هذه الأخيرة وهذا ما حدث فعلا بموجب سن التعديل الأخير لقانون النفايات بموجب القانون رقم 02/25.

- تعزيز تظافر جهود التعاون بين القطاعين العام والخاص والمجتمع المدني في مجال تدوير النفايات لتحقيق الاستدامة.

- تكريس البعد التوعوي والتحسيني حول مخاطر النفايات عن طريق العمل الجماعي والتوجه نحو التكنولوجيات المتطورة كالذكاء الاصطناعي في عملية جمع ورسكلة النفايات.

- توظيف الرقمنة والاعتماد على التكنولوجيات الحديثة من قبل الإدارات في هذا المجال. وهذا ما تبناه المشرع في التعديل الأخير.

قائمة المصادر والمراجع:

أ. المراجع العربية:

1. النصوص القانونية:

الاتفاقيات الدولية:

- اتفاقية بازل بشأن التحكم في نقل النفايات الخطرة والتخلص منها عبر الحدود. متاحة على الموقع الآتي:

<https://legal.un.org/avl/pdf/ha/bcctmhwd/bcctmhwd>

القوانين:

- قانون رقم 11/99 المؤرخ في 1999/12/23 المتضمن قانون المالية لسنة 2000، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 92 الصادرة في 1999/12/25.

- قانون رقم 19/01 المؤرخ في 2001/12/12 المتعلق بتسيير النفايات ومراقبتها وإزالتها، ج ر العدد 77، الصادرة بتاريخ: 2001/12/15 المعدل والمتمم بموجب القانون رقم 02/25 المؤرخ في 20 فبراير سنة 2025، ج ر العدد 12 المؤرخة في: 23 نوفمبر سنة 2025.

- قانون رقم 21/01 المعدل بموجب قانون 21/04 المؤرخ في 2004/12/29 المتضمن قانون المالية لسنة 2005، ج ر العدد 85 مؤرخة في 2004/12/30.

- قانون 10-03 المؤرخ في 19 يوليو 2003 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، ج ر العدد 43، المؤرخة في 2003/07/20.

- قانون 09-04 المؤرخ في 4 أوت 2004 المتعلق بترقية الطاقات المتجددة في إطار التنمية المستدامة، ج ر، العدد 52.

- القانون 10/11 المؤرخ في 22 يونيو 2011 المتعلق بالبلدية، ج ر العدد 37 الصادرة بتاريخ 03 يوليو 2011 المعدل والمتمم.

- قانون 07/12 المؤرخ في 21 فبراير 2012 المتضمن قانون الولاية، ج ر العدد 12 الصادرة بتاريخ 2012/04/29.

- قانون المالية لسنة 20-16 المؤرخ في 31 ديسمبر 2020 يتضمن قانون المالية لسنة 2021، ج ر العدد 83 مؤرخة في 2020/12/31.

النصوص التنظيمية:

- المرسوم التنفيذي 276/98 المؤرخ في 12/09/1998 الذي يؤهل الموظفين لتمثيل الإدارة المكلفة بالبيئة أمام العدالة، ج ر العدد 68 مؤرخة في 12/09/1998.
- المرسوم التنفيذي 09/01 المؤرخ في 07/01/2001 المتضمن تنظيم الإدارة المركزية في وزارة تهيئة الإقليم والبيئة، ج ر العدد 4، 2001.
- المرسوم التنفيذي 262-02 المؤرخ في 17 أوت 2002 يتضمن إنشاء المركز الوطني لتكنولوجيات إنتاج أكثر نقاء، ج ر العدد 56 مؤرخة في 18 أوت 2002.
- المرسوم التنفيذي رقم 115/02 المؤرخ في 03/04/2002 المتضمن إنشاء المرصد الوطني للبيئة والتنمية المستدامة، ج ر العدد 22 مؤرخة في 03/04/2002.
- المرسوم التنفيذي رقم 17-365 المؤرخ في 25 ديسمبر 2017، يتضمن تنظيم الإدارة المركزية لوزارة البيئة والطاقات المتجددة، ج ر العدد 74، المؤرخة في 25 ديسمبر 2017.
- المرسوم التنفيذي 19-226 المؤرخ في 13 أوت 2019، يحدد مهام مديريات البيئة في الولايات وتنظيمها، ج ر العدد 50 مؤرخة في 19 غشت 2019.
- المرسوم التنفيذي رقم 20/358 المؤرخ في 30 نوفمبر 2020، يتضمن تنظيم الإدارة المركزية لوزارة البيئة، ج ر العدد 73، مؤرخة في 6 ديسمبر 2020.
- المرسوم التنفيذي رقم 25-104 المؤرخ في 24 مارس سنة 2025 المحدد لصلاحيات وزير البيئة وجودة الحياة، ج ر العدد 20، المؤرخة في 24 مارس سنة 2025.
- المرسوم التنفيذي رقم 25-105 المؤرخ في 24 مارس سنة 2025 المتضمن تنظيم الإدارة المركزية لوزارة البيئة وجودة الحياة، ج ر العدد 20، المؤرخة في 24 مارس سنة 2025.

2. الكتب:

- معمر رتيب محمد عبد الحافظ، المسؤولية الدولية عن نقل وتخزين النفايات الخطرة، دار النهضة العربية، مصر، 2007.

3. المقالات:

- فاطمة الزهراء قندوز، علي الزعبي، متطلبات التحول من الاقتصاد الخطي إلى الاقتصاد الدائري حماية للبيئة، مجلة العلوم التجارية، المجلد 17، العدد 1، ديسمبر 2018.
- فاتح غلاب، الاقتصاد الدائري، مفاهيم وتجارب مختارة، مجلة أبحاث ودراسات التنمية، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة برج بوعرييج، المجلد 08، العدد 02، ديسمبر سنة 2021.
- نشيدة أحططاش، دور إدارة النفايات في استدامة الاقتصاد الدائري لتحقيق التنمية المستدامة الخضراء، دراسة حالة الجزائر، مجلة البشائر الاقتصادية، المجلد 7، العدد 02، أوت سنة 2021.

4. الأطروحات والمذكرات الجامعية:

أ. رسائل الدكتوراه:

- صليحة حفيفي، تفسير النفايات الصلبة وعلاقة تدويرها بالتنمية المستدامة، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر 3، 2014-2015.

ب. مذكرات الماجستير:

- عبد المجيد رمضان، دور الجماعات المحلية في مجال حماية البيئة، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2010/2011.

5. وثائق أخرى:

- الإسراع بالانتقال إلى الاقتصاد الدائرى فى المنطقة العربية، متاح على الموقع التالى:

https://www.unescwa.org/sites/default/files/pubs/pdf/accelerating-circularity-arab-region-arabic_1.pdf

- تقرير الوكالة الوطنية لتسيير النفايات في الجزائر متاح على الموقع التالي:

<https://and.dz/site/wpcontent/uploads/Rapport%20RND%20Arabe.pdf>.

- اقتصاد دائري، مصدر جاذبية للصناعة الوطنية والمحافظة على الموارد، منشور بتاريخ 22 جوان 2012،

41-47

- نص القانون الجديد لتسيير النفايات: تحويل مفهوم النفايات من إشكالية إلى مواد أولية قابلة للتنمين، متاح على الموقع الآتي: <https://www.aps.dz/ar/economie/174243-2025-01-20-16-29-33>.

ب. المراجع الأجنبية:

- 1. Articles:

- Khelloufi (Rachid), Les instruments juridiques de la politique de l'environnement en Algérie, revue IDARA, volume 15, 2005, n° 29.

2. divers:

- Ministère de l'Amenagement du Territoire et de Environnement; Manuel d'information Sur la gestion des déchets solides urbains, Algérie,2001.

3. sites webs:

- Ordonnance n°2010-1579 du 17 décembre 2010, disponible sur le site suivant <https://www.legifrance.gouv.fr/codes/id/LEGIARTI00002->

-<https://www.oecd.org/cfe/regionaldevelopment/Ekins-2019-Circular-Economy-What-Why-How-Where.pdf>.

الهوامش:

¹- قانون 19/01 المؤرخ في 2001/12/12 المتعلق بتسيير النفايات ومراقبتها وإزالتها، ج ر العدد 77، الصادرة بتاريخ 2001/12/15، المعدل والمتمم بموجب القانون رقم 02/25 المؤرخ في 20 فبراير سنة 2025، ج ر العدد 12 المؤرخة في: 23 نوفمبر سنة 2025.

2- أنظر: معمر رتيب محمد عبد الحافظ، المسؤولية الدولية عن نقل وتخزين النفايات الخطرة، دار النهضة العربية، مصر، 2007، ص18.

³- Ministère de l'Amenagement du Territoire et de Environnement; Manuel d'information Sur la gestion des déchets solides urbains, Algérie, 2001, p194.

4- اتفاقية بازل بشأن التحكم في نقل النفايات الخطرة والتخلص منها عبر الحدود في 11 مارس 1989، ودخلت حيز التنفيذ في 5 ماي 1992.

⁵- Article L541-1-1 Ordonnance n°2010-1579 du 17 décembre 2010, Déchet: "toute substance ou tout objet, ou plus généralement tout bien meuble, dont le détenteur se défait ou dont il a l'intention ou l'obligation de se débarrasser". Et l'ordonnance 2020-920 du 29 juillet 2020 relative à la prévention et à la gestion des déchets. Art3 « Déchets : toute

substance, ou tout objet, ou plus généralement tout bien dont le détenteur se défait, ou dont il a l'intention ou l'obligation de se défaire.» disponible sur le site suivant <https://www.legifrance.gouv.fr/codes/id/LEGIARTI000023268624/2010-01/02/2024>. visité le: 01/02/2024.

⁶- صنف المشرع الجزائري النفايات كما يلي: النفايات الخاصة بما فيها النفايات الخاصة بالخطرة، النفايات المنزلية وما شابهها والنفايات الهامدة. كما أشارت المادة الثالثة من القانون 19/01 إلى نوع آخر من النفايات وهو نفايات النشاطات العلاجية والنفايات الضخمة الناتجة عن النشاطات المنزلية مع إهمال بعض أنواع النفايات مثل النفايات الإلكترونية، وأضاف التعديل الأخير لهذا القانون أنواع أخرى من النفايات هي النفايات العضوية، النفايات البحرية والنفايات النهائية.

⁷- Paul Ekins, Teresa Domenech, Paul Drummond, Raimund Bleischwitz, Nick Hughes, Lorenzo Lotti, The Circular Economy: What, Why, How and Where, p10.

هذا التعريف ورد في وثيقة معلومات أساسية لحلقة عمل رفيعة المستوى بشأن عقد «إدارة الانتقال إلى اقتصاد دائري في المناطق والمدن» في 5 يوليو 2019 بباريس، فرنسا متاح على الموقع التالي:

<https://www.oecd.org/cfe/regionaldevelopment/Ekins-2019-Circular-Economy-What-Why-How-Where.pdf> visitée le 01/04/2024.

⁸- الإسراع بالانتقال إلى الاقتصاد الدائري في المنطقة العربية، متاح على الموقع التالي:

https://www.unescwa.org/sites/default/files/pubs/pdf/accelerating-circularity-arab-region-arabic_1.pdf, visité le 01/04/2024.

⁹ - أنظر تقرير الوكالة الوطنية لتسيير النفايات في الجزائر، ص134، متاح على الموقع التالي:

<https://and.dz/site/wp-content/uploads/Rapport%20RND%20Arabe.pdf>

¹⁰- اقتصاد دائري، مصدر جاذبية للصناعة الوطنية والمحافظة على الموارد، منشور بتاريخ 22 جوان 2012، على موقع وكالة الأنباء الجزائرية 47-41-17-22-06-2021-108846-aps.dz/ar/economie/ visité le 01/04/2024.

¹¹- المرجع نفسه، ص65.

¹²- فاطمة الزهراء قندوز، علي الزعبي، متطلبات التحول من الاقتصاد الخطي إلى الاقتصاد الدائري حماية للبيئة، مجلة العلوم التجارية، المجلد 17، العدد1، ديسمبر 2018، ص02.

¹³- أنظر: المادة 3 والمادة 16 من قانون 09-04 المؤرخ في 4 أوت 2004 المتعلق بترقية الطاقات المتجددة في إطار التنمية المستدامة، ج ر، العدد52.

¹⁴- المادة 164 من قانون المالية لسنة 20-16 المؤرخ في 31 ديسمبر 2020 يتضمن قانون المالية لسنة 2021، ج ر العدد 83 مؤرخة في 2020/12/31.

¹⁵- المادة 45 من قانون 19-01 المتعلق بتسيير النفايات ومراقبتها وإزالتها المعدل والمتمم.

¹⁶- صليحة حفيفي، تسيير النفايات الصلبة وعلاقة تدويرها بالتنمية المستدامة، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، 2014، 3-2015، ص 65.

¹⁷ فاتح غلاب، الاقتصاد الدائري، مفاهيم وتجارب مختارة، مجلة أبحاث ودراسات التنمية، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة برج بوعريش، المجلد 08، العدد02، ديسمبر سنة 2021، ص450.

¹⁸- أحططاش نشيدة، دور إدارة النفايات في استدامة الاقتصاد الدائري لتحقيق التنمية المستدامة الخضراء، دراسة حالة الجزائر، مجلة البشائر الاقتصادية، المجلد 7، العدد 02، أوت سنة 2021، ص 773.

¹⁹- أنظر تقرير الوكالة الوطنية لتسيير النفايات في الجزائر، المرجع السابق.

²⁰- المواد 6، 7، 8 و9 من قانون 19/01 المعدل والمتمم.

- ²¹- قانون 10-03 المؤرخ في 19 يوليو 2003 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، ج ر العدد 43، المؤرخة في 20/07/2003.
- ²²- بموجب المرسوم التنفيذي 09/01 المؤرخ في 07/01/2001 المتضمن تنظيم الإدارة المركزية في وزارة تهيئة الإقليم والبيئة، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 4، 2001.
- ²³- المرسوم التنفيذي رقم 17-365 المؤرخ في 25 ديسمبر 2017، يتضمن تنظيم الإدارة المركزية لوزارة البيئة والطاقات المتجددة، ج ر العدد 74، المؤرخة في 25 ديسمبر 2017.
- ²⁴- المرسوم التنفيذي رقم 20/358 المؤرخ في 30 نوفمبر 2020، يتضمن تنظيم الإدارة المركزية لوزارة البيئة، ج ر العدد 73، مؤرخة في 6 ديسمبر 2020، الذي ألغى المرسوم التنفيذي السابق 17/365.
- ²⁵- Khelloufi (Rachid) "Les instruments juridiques de la politique de l'environnement en Algérie", revue IDARA, volume 15, 2005, n° 29, p p 49-71.
- ²⁶- المرسوم التنفيذي رقم 25-104 المؤرخ في 24 مارس سنة 2025 المحدد لصلاحيات وزير البيئة وجودة الحياة، ج ر العدد 20، المؤرخة في 24 مارس سنة 2025.
- ²⁷- المرسوم التنفيذي رقم 25-105 المؤرخ في 24 مارس سنة 2025 المتضمن تنظيم الإدارة المركزية لوزارة البيئة وجودة الحياة، ج ر العدد 20، المؤرخة في 24 مارس سنة 2025.
- ²⁸- سجلت الجزائر سنة 2020 قيمة اقتصادية قدرت بـ: 78.4 مليار دينار من عملية التثمين، أنظر تقرير الوكالة الوطنية لتسيير النفايات في الجزائر، متاح على الموقع التالي:
<https://and.dz/site/wp-content/uploads/Rapport%20RND%20Arabe.pdf>
- ²⁹- المرسوم التنفيذي 02-262 المؤرخ في 17 أوت 2002 يتضمن إنشاء المركز الوطني لتكنولوجيات إنتاج أكثر نقاء، ج ر العدد 56 المؤرخة في 18 أوت 2002.
- ³⁰- مرسوم رقم 02/115 المؤرخ في 03/04/2002 المتضمن انشاء المرصد الوطني للبيئة والتنمية المستدامة، ج ر العدد 22 المؤرخة في 03/04/2002.
- ³¹- أنظر: المادة 2 من المرسوم التنفيذي 19-226 المؤرخ في 13 أوت 2019، يحدد مهام مديريات البيئة في الولايات وتنظيمها، ج ر العدد 50 المؤرخة في 19 غشت 2019.
- ³²- لقد تم إقرار ذلك بموجب المرسوم التنفيذي 98/276 المؤرخ في 12/09/1998 الذي يؤهل الموظفين لتمثيل الإدارة المكلفة بالبيئة أمام العدالة، ج ر العدد 68 مؤرخة في 12/09/1998.
- ³³- المادة 1 من قانون 07/12 المؤرخ في 21 فبراير 2012 المتضمن قانون الولاية، ج ر العدد 12 الصادرة بتاريخ 29/04/2012.
- ³⁴- أنظر: المادة 33 من قانون 07/12.
- ³⁵- من قانون 01/19 المتعلق بتسيير النفايات ومراقبتها وإزالتها المعدل والمتمم، المادة 33 مكرر 1.
- ³⁶- رمضان عبد المجيد، دور الجماعات المحلية في مجال حماية البيئة، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2010/2011، ص 124.
- ³⁷- المادتان 123 و 124 من القانون 10/11 المؤرخ في 22 يونيو 2011 المتعلق بالبلدية، ج ر العدد 37 الصادرة بتاريخ 03 يوليو 2011 المعدل والمتمم.
- ³⁸- تقرير الوكالة الوطنية لتسيير النفايات، ص 21.
- ³⁹- تقرير الوكالة الوطنية لتسيير النفايات، ص 21.

<https://and.dz/site/wp-content/uploads/Rapport%20RND%20Arabe.pdf> consulté le 01/02/2023

⁴⁰- قانون 11/99 المؤرخ في 1999/12/23 المتضمن قانون المالية لسنة 2000، ج ر العدد 92 الصادرة في 1999/12/25 عدلت المادة 45 منه المادة 117 من قانون 25/91 المؤرخ في 1991/12/18 التضمن لقانون المالية لسنة 1992.

⁴¹- المادة 202 من قانون المالية 2002 المعدلة للمادة 17 من قانون 25/91.

⁴²- المادة 11 من قانون 21/01، المعدل للمادة 263 مكرر 2 من قانون الضرائب والرسوم المباشرة.

⁴³- المادة 263 مكرر 3 من قانون 21/01.

⁴⁴- أنظر: المادتين 51 و 52 من قانون 19/01.

⁴⁵- قانون 21/01 المعدل بموجب قانون 21/04 المؤرخ في 2004/12/29 المتضمن قانون المالية لسنة 2005، ج ر العدد 85 مؤرخة في 2004/12/30.

الكلمة وأبعادها الدلالية في التوظيف القرآني والسنة النبوية (نماذج مختارة)

The word and its semantic dimensions in the Qur'an and Sunnah (Selected examples)

د/ عبد القادر قعموسي

Abdelkader GAAMOUCI

المدرسة العليا للأساتذة - بشار

gaamouci.abdelkader@ensbechar.dz

تاريخ الإرسال: 2024/10/23 تاريخ القبول: 2025/06/11

الملخص:

تعالج هذه الورقة البحثية الأبعاد الدلالية للكلمة في التوظيف القرآني والسنة النبوية، محاولين الوقوف على مدى تأثير الكلمة في التركيب اللغوي وانعكاسها على الأسلوب والبعد الدلالي، وللوصول إلى ذلك الهدف عرّجنا على الكلمة في مفهومها غير المستقر في الوسط المعرفي بين القديم والحديث، كما ألقينا نظرة وجيزة على الكلمة في أحضان البحث الجرجاني الذي تميز عن سابقه ولأحقه في دراسته للكلمة في حقولها المختلفة. ودراستنا للكلمة في التوظيف القرآني والحديث الشريف كمظهر من مظاهر الإعجاز البلاغي الذي أوصلنا إلى قيمة معيار الانتقاء والاختيار للكلمة الذي يُفضي إلى تفاضل الأساليب في سياقاتها المختلفة وبروز جماله فيما يتوافق مع الدلالة.

الكلمات المفتاحية: الكلمة؛ الدلالة؛ التركيب؛ القرآن الكريم؛ السنة النبوية.

Abstract:

This paper addresses the semantic dimensions of the word in Quranic employment and the prophetic Sunna and trying to see how the word affects the linguistic composition and its reflection on the method and the semantic dimension, To reach that goal, we limped on the word in its unstable concept in the cognitive medium between old and modern and a brief look at the word in the arms of the geomorphic research that distinguished itself from its predecessors and predecessors in its study of the word in its various fields Our study of the word in Quranic employment and Hadith Al-Sharif as a manifestation of rhetorical miracles brought us to the value and preference of the criterion of disappearance and choice of the word, which gives rise to the style, its sophistication, its context and its beauty in accordance with the connotation.

Key words: word; significance; syntaxe; Koran; Sunnah.

مقدمة:

تُعد الكلمة الركيزة الأساسية في البناء اللغوي، لما لها من أثر بالغ في تشكيل الأسلوب وتحديد الدلالة. ومن هذا المنطلق، يُعد انتقاء الكلمة فعلاً واعياً ذا أبعاد متعددة تتجاوز حدود التركيب الظاهري، لتصل إلى عمق السياق والمعنى. وقد أولى هذا البحث عناية خاصة بجهود عبد القاهر الجرجاني، الذي أسهم من خلال نظريته النظامية في الكشف عن أسرار الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، وفتح آفاق جديدة للبحث الأدبي عموماً، والبلاغي على وجه الخصوص. لقد بيّن الجرجاني أن التميز في التعبير لا يتحقق إلاً باختيار اللفظة التي تنال حظاً من الشرف والامتياز، وذلك وفق معايير دقيقة تراعي انسجام اللفظ مع السياق، وتناسقه مع الألفاظ المجاورة، وترتيب المعاني في النفس، وتوافق الدلالة مع مقتضى الحال. ويرى أن إعجاز القرآن يكمن، في جانب منه، في هذا الانتقاء البديع للكلمات وترابطها المتناغم، مما يعجز المتلقي عن مجاراته أو الإتيان بمثله.

وتسعى هذه الدراسة للإجابة عن جملة من التساؤلات المحورية: إلى أي مدى تسهم الكلمة في بناء الدلالة في النصين القرآني والنبوي؟ وكيف تتباين الأبعاد الدلالية للكلمة باختلاف السياق بين الخطاب القرآني والحديث النبوي؟ وكيف يُعد هذا الانتقاء مظهراً من مظاهر الإعجاز البلاغي؟ وقد تناول عدد كبير من الباحثين، قديماً وحديثاً، مسألة إعجاز القرآن الكريم، سعياً للكشف عن سره ومواضع تفرده. ومن أبرز الجهود التراثية في هذا المجال ما قدّمه الخطابي، والباقلاني، والرماني، والجاحظ، وغيرهم. كما شهد العصر الحديث جهوداً علمية معتبرة، ككتاب إعجاز القرآن والبلاغة النبوية للرافعي، وتفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، وكتابات الشيخ الشعراوي، ولمسات بيانية للسامرائي، وغيرهم، وانطلاقاً من طبيعة الموضوع وأهداف البحث، تم اعتماد المنهج الوصفي التحليلي كأداة أساسية في تناول هذه الدراسات واستقراء مضامينها.

1- مفهوم الكلمة:

1-1- الكلمة لغة:

ورد في معجم «مقاييس اللغة» أن الكاف واللام والميم أصلان صحيحان، يدلّ أحدهما على أي نُطق مُفهم، وجَمْعُهُ «كلمات» (جمع سالم) و«كَلِم» (جمع تكسير). ومن هذا الوجه اللغوي «كَلِمَه تكليماً وكِلاماً، مثل كَذِبَه تكذيباً وكِذاباً. وتكَلَّمَ كلمةً وبكلمةٍ (يتعدى بنفسه وبواسطة الجار أيضاً). وكالَمَه جأوبَه. وتكالماً بعد التهاجر. وكانا متهاجرين فأصبحا يتكلمان، ولا تقل: يتكلمان. والكليم الذي يُكَلِّمُك»¹. ويدلّ الأصل الآخر على الجراح؛ إذ «الكَلَم الجراحة. والجَمْعُ كُلوْمٌ وكِلامٌ. وقد كَلَمَه من باب ضرب، ومنه قراءة مَنْ قرأ «دابة من الأرض تكلمهم»؛ أي تجرحهم وتسمهم. والتكليم التجريح»².

1-2- اصطلاحاً:

يقول تمام حسّان: "لا يمكن أن تُعرّف الكلمة بطريقة تنطبق على جميع اللغات، بل إن لكل لغة تعريفاً خاصاً بها مستمداً من طبيعتها ومن وسائلها المميزة في التركيب اللغوي"³. فالكلمة في اللغة العربية يُعرفها الزمخشري على أنّها «اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع»⁴. وعند ابن مالك: "الكلمة هي لفظ مستقل يدلّ على معنى معين وفقاً للوضع اللغوي، سواء كان دلالتها محققة أو مقدرة، وقد تكون دلالتها معنوية مصاحبة لذلك"⁵.

كما لخص لنا ابن مالك مفهوم الكلمة في ألفيته حينما قال:

اسم وفعل ثم حرف الم

وكلمة بها كلام قد يـؤم

فهنا يفرق بين مصطلحات أربعة شغلت النحاة، وهي الكلمة والكلم والكلام والقول ويهمننا هنا تصويره للكلمة، فهو يرى أن الكلام هو اللفظ المفيد، ولا يكون مفيدا إلا إذا كان مركبا، وليس معنى هذا أنه ينفي وجود الكلمة، وإنما يرى غيره من النحاة؛ أن للكلمة وجودا مستقلا، ولكّنها ذات معنى جزئي، إذ هي وحدة الكلام، وتصوره للعلاقة بين الكلام والكلمة ينبع أساسا من رؤيته النحوية للكلمة، دون خصائصها اللغوية.

ومن هذا كله نستطيع القول بأن الكلمة، كما تصورها النحاة، عبارة عن صوتين صائت وصامت (متحرك وساكن) أو أكثر... وتدل على معنى مفرد، أي أن تصورهم للكلمة يقوم على أصول ثلاثة هي⁶:

- ## 1- الصوت.

- ## 2- الاستقلال.

- ### 3- الدلالة المفردة أو الجزئية.

أما الكلمة عند ابن عقيل هي: اللفظ الذي وُضِعَ للدلالة على معنى مفرد⁷.

أما علماء العربية المحدثون فلم يحاول أحد منهم وضع تعريف الكلمة فيما كتبوه أو نشره من أبحاث في فقه اللغة أو علم اللغة على سواء، والتعريف الوحيد في حدود علمنا للكلمة هو ما قدمه الدكتور تمام حسان في كتابه **"مناهج البحث في اللغة"** وهو تعريف خاص بالكلمة العربية وليس تعريفا عاما للكلمة. يقول الكلمة: صيغة لغوية تؤدي وظيفة محددة في تركيب الجملة، وتعمل كوحدة من وحدات المعجم. يمكن فصلها، حذفها، إضافة كلمات بينها، أو تغيير موضعها أو استبدالها بغيرها في السياق. وتستند مادتها إلى أصول ثلاثة، وقد تضاف إليها زوائد تكمل بنيتها⁸.

يعلق الدكتور حلمي خليل على التعريف يقول: إن الدكتور تمام فيما يبدو من تعريفه يتخذ من وجود الكلمة داخل السياق معياراً لتعريفها لأنه، كما قال:

- ### 1- تفرد عن السياق.

- ## 2- حذف عن السياق.

- ### 3- تستبدل في السياق.

وذلك بالإضافة إلى استقلالها باعتبارها وحدة من وحدات المعجم، أما المعيار الصوتي والدلالي فلا يكاد يذكر عنهما شيئاً في تعريفه، وكأنى به قد تمثل الكلمة المكتوبة أكثر من المسموعة⁹.

أما علماء البلاغة العربية فقد نظروا إلى الكلمة بما لها من قيمة جمالية وتعبيرية، كما أن قضية الكلمة ودلالاتها وقيمتها في التعبير قد استغرقت علماء البلاغة أمدا طويلا، ما يعرف في تاريخ البلاغة العربية بقضية اللفظ والمعنى وصلتها بقضية الإعجاز القرآني¹⁰.

- ## 2- الكلمة عند الجرجاني:

فصل الجرجاني بين المعنى المستفاد من اللفظ في وضع اللّغة، والمعنى المستدل عليه بمعنى اللفظ، الذي لا يتشكل إلا بعملية ذهنية يقوم بها المتلقي مستعينا بالسياق الذي تنتمي إليه صورة ما، فالصورة تملك معناها الأول بمقتضى الوضع اللغوي، ولكنها تخلق معنى آخر يظل في حاجة إلى استكشاف، لذلك اشتغل عبد القاهر على النظم مبينا أطره، وجماليته. وأدرك قبل غيره، أن لا مزية للفظ إلا من خلال

السياق، وأنها لا تؤدي معنى من المعاني إلا في نطاق التأليف، "فالألفاظ لا تتفاضل من حيث هي كلم مجردة لا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ"¹¹.

والنظم في الحقيقة ما هو إلا ربط بين المعنى والسياق، بين الخطاب والتأويل، وفي هذا يقول: "واعلم، أن ممّا هو أصل في أن يدق النظر، ويغمض المسلك، في توخي المعاني التي عرفت أن تتحد أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشد ارتباط ثان منها بأول، وأن يحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعا واحداً، وأن يكون حالك فيها حال الباني، يضع بيمينه ها هنا، في حال ما يضع بيساره هناك"¹².

وأكد الجرجاني في أكثر من موضع، على أن المعنى الناشئ بالكلام مختلف عن معاني الوحدات اللغوية المكونة له وبذلك تصبح العلاقات التي ينشئها المتكلم بين وحدات السياق هي العنصر الدال، وليس الكلمات بحد ذاتها. وهذا يعكس فهماً عميقاً للتحوّل الذي يطرأ على الظاهرة اللغوية عندما يصوغها المتكلم، إذ تتغير دلالتها وفقاً لطريقة تنظيمها داخل السياق¹³.

فمفهوم الاختيار يتأسس على العلاقة بين اللغة وفاعل الكلام، حيث يتحوّل هذا الأخير، بموجب هذه العلاقة، إلى مبدع ماهر. ويعود ذلك إلى أن أحوال اللغة ترتبط بما يدور في قلب الفرد، وبما يستخرج العقل من منابع الإبداع. وهذا يعني أن النسق اللفظي هو تجسيد لنسق نفسي يدعمه عقل منظم. إذ إن بناء الكلام يعكس بناء الفكر، حيث يتم الانتقال من تنظيم الألفاظ إلى تنظيم المعاني. بمعنى آخر، يتم الانتقال من الألفاظ المرتبة في النطق إلى جذورها وأصولها، وهي المعاني المرتبة في النفس وفقاً لقضايا العقل¹⁴. وفي هذا يقول الجرجاني بما نصه: "وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق"¹⁵ أي نظم الكلم، يختلف في طبيعته، إذ يتطلب متابعة آثار المعاني وترتيبها وفقاً لترتيبها في النفس. وبالتالي، يُعتبر هذا النظم تفاعلياً، حيث تتم مراعاة كيفية ارتباط الألفاظ ببعضها البعض، بدلاً عن أن يكون مجرد ضم الأشياء بشكل عشوائي أو حسب ما اتفق.

لهذا وغيره، نجد الجرجاني يستعمل مصطلح الكلام عوضاً عن اللغة؛ لأن الكلام تعبير دال أو مفيد بناء على كونه اختياراً فردياً يحكم المتكلم بناؤه في شكل تصبح في ظله اللغة تعبيراً أو أداء يمثل المعنى تمثيلاً يوجب على حد قول الجرجاني: أن يُستمد المعنى من الجهة الأكثر صحة لتأديته، ويُختار له اللفظ الذي يتناسب معه بشكل خاص، ويكون أكثر وضوحاً وكفاءة في التعبير عنه، ممّا يكسبه نبلا ويظهر المزية فيه¹⁶.

3- أثر السياق في توجيه معنى الكلمة:

3-1- مفهوم السياق:

لغة: السوّق معروف، ساق الإبل وغيرها يسوّقها سَوْقًا وَسِيْقًا وهو سائقٌ وسَوَاقٌ وقد اتسقت الإبل تساوفاً إذا تتابعت وكذلك تقاودت فهي مقاودة مُتَسَاوِفَةٌ وساق إليها الصداق والمهر سِيّاقاً وأساقه، وإن كان دراهم أو دنانير لأن أصل الصداق عند العرب، والإبل هي التي تُساق فاستعمل ذلك في الدرهم والدينار وغيرها وساق بنفسه سِيّاقاً: نزع بها عند الموت: نقول فلاناً يسوق سَوْقاً أي ينزع نزاعاً عند الموت ويقال فلان في السياق أي في النزاع والسياق نوع الروح¹⁷.

اصطلاحاً:

المقصود بالسياق هو التتابع، ويمكن النظر إليه من زاويتين. الأولى تتعلق بتتابع العناصر التي تُحقق التركيب والسبك، ويُعرف السياق من هذه الزاوية بـ "سياق النص". الثانية تتعلق بتتابع الأحداث التي رافقت الأداء اللغوي وكانت ذات صلة بعملية الاتصال، ويُطلق على هذا النوع من السياق اسم "سياق الموقف"¹⁸.

3-2- العلاقة بين السياق والمعنى:

السياق من القرائن التي تُعين على فهم المعنى، ويُرادُ به الغرض من سرد المتكلم للنص، ومن أجل ذلك قسمت النظرية السياقية السياق إلى¹⁹:

السياق الداخلي (السياق اللغوي): ويتمثل في العلاقات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية بين الكلمات داخل تركيب معين.

السياق الخارجي: ويتمثل في السياق الاجتماعي أو سياق الحال بما يحتويه. وهو يشكل الإطار الخارجي للحدث الكلامي أو كل ما يصاحبه من ظروف اجتماعية وثقافية ونفسية وكل ما يتصل به وبالأطراف المشاركين فيه.

4- إعجاز القرآن الكريم:

اتفق العلماء على أن القرآن الكريم هو المعجزة الكبرى للرسول محمد ﷺ، غير أن تحديد أوجه هذا الإعجاز كان محل خلاف واسع، مما أدى إلى تنوع الآراء وتعدد البحوث وتكاثر المصنفات التي تناولت دراسة الإعجاز القرآني. فقد اجتهد كل عالم في تقديم رؤيته الخاصة، معبراً عن فهمه الذاتي لأسرار هذا الإعجاز. وهذا التعدد مشروع ومثمر، إذ إن من حق كل باحث أن يقدم قراءته، ويبرز ما يستشعره من مظاهر التميز والتفرد في النص القرآني.

وقد تباينت وجهات النظر حول أوجه الإعجاز، فانطلق كل فريق باحثاً عنه في جانب معين من جوانب التفرد القرآني. فذهب فريق إلى أن الإعجاز يكمن في بلاغته وفصاحته، في حين رأى آخرون أن الإخبار بالغيب، مما لم يكن في متناول العرب آنذاك، ويمثل وجهاً من وجوه الإعجاز. واعتبر بعضهم أن قصص الأولين دليل على الإعجاز، بينما رأى آخرون أن النظم المتفرد، والتأليف المحكم، والتركيب البديع، والإحكام البياني هي أبرز دلالاته.

ويُعدّ هذا التعدد في الرؤى بحد ذاته دليلاً على الإعجاز، إذ إن القرآن يُبهر اللغوي بفصاحته، ويأسر البلاغي بأساليبه، ويمدّ الفقيه بأحكامه، ويفتح أمام الفيلسوف آفاقاً شمولية في النظر إلى الكون والحياة والإنسان. ومن ثمّ فإن الإعجاز في القرآن الكريم ليس حكراً على جانب دون آخر، بل هو إعجاز شمولي، تحدّى به النبي ﷺ العرب والعالمين، وهو إعجاز مطلق يتجاوز حدود اللغة والبيان، ليشمل المعنى والروح والمقاصد²⁰.

وذهب ابن عطية وجمهور العلماء إلى أن التحدي إنّما وقع بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه، ووجه الإعجاز في هذا أن الله أحاط بكل شيء علماً ولا يمكن الإتيان بمثل القرآن، وهو أمر خارج عن قدرة البشر، ولو كان بإمكان العرب أن يأتوا بمثله وهم في موطن التحدي لفعلوا ذلك، ولكنهم كانوا عاجزين وهم أعرف الناس بعجزهم ...

ذهب أبو بكر الباقلاني إلى أن وجه الإعجاز يتمثل في النظم والتأليف والترصيف، مشيراً إلى أنه يختلف عن جميع أساليب النظم المعتادة في كلام العرب، مما جعله متميزاً ومبايناً لأساليبهم الخطابية.

ولهذا السبب، لم يتمكن العرب من معارضته. ويعتبر الباقلاني أن الإعجاز القرآني لا يتجسد في أصناف البديع الموجودة في الشعر، إذ إن ذلك لا يُعدّ خرقاً للعادة، بل يتمثل في النظم الفريد للقرآن الذي ليس له مثيل أو قدوة، ولا يمكن أن يحدث مثله بشكل عارض. ثم تساءل الباقلاني عما يُشكل التحدي، هل هو الحروف المنظومة، أو الكلام القائم بذاته، أو غير ذلك؟ فأجاب بأن التحدي يتجسد في قدرتهم على إتيان مثل حروف القرآن من حيث النظم والأحكام.²¹

إن الإعجاز في القرآن سرٌّ تقف أمامه العقول حائرة، تراه وتلمسه وتدركه، لكنها تعجز عن إدراك كنهه وحقيقته. فالقرآن، في ألفاظه، كلامٌ عربي بليغ، يفهمه كل عربي ولا يحتوي على غموض أو التباس. ومع ذلك، فقد كان الإعجاز في هذه الألفاظ التي ألفتها العرب وتعودت سماعها، ممّا جعلهم يقفون أمامه مندهشين، مستسلمين، يتحداهم، ويبالغ في التحدي، فلا يستطيعون مجاراته ولا الإتيان بمثله، ولا بعشر سور مثله، ولا بأية من آياته.²²

فأسلوبه لا ينفصل عن معناه، ومعناه لا ينفصل عن الأسلوب وكل لفظة في القرآن معبرة ومحكمة ودالة، ولا يمكن أن تستبدل لفظة بلفظة أو مفردة بأخرى، تلك عظمة القرآن، وهذا هو إعجازه الحقيقي، فمن بحث في الإعجاز فقد بحث في جزئية صغيرة دالة على الإعجاز، فالبلاغة وحدها لا يمكن أن تكون وجه الإعجاز، والفصاحة وحدها لا يمكن أن تكون هي كل الإعجاز، والمعاني مستقلة لا يمكن أن تكون منفصلة عن أسلوب القرآن، فالإعجاز القرآني إعجاز متجدد متنوع واضح، يتمثل في عجز الإنسان عن الإتيان بمثل القرآن أو بمثل آية من آياته، فإذا أتى بأية تحاكي الأسلوب القرآني لفظاً وبلاغة فإن من المستحيل أن تحاكيه وتمثله جمالاً وتأثيراً ومعاني محكمة ومفردات دالة وألفاظ معبرة.²³

5- أبعاد الدلالة للكلمة في آيات القرآن الكريم:

تحظى الكلمة في القرآن الكريم والسنة النبوية بمكانة مركزية ومتميزة، إذ لا تُختزل في كونها وسيلة للتواصل فحسب، بل تُعدّ كياناً دلاليّاً غنياً بالمعاني، ومعبّراً عن القيم، ووسيلة فاعلة في توجيه السلوك الإنساني. فقد وردت الكلمة في القرآن الكريم ضمن نسق لغوي بالغ الدقة والإعجاز، بحيث تتنوع وظائفها الدلالية بحسب السياق، فتُعبر تارة عن بعدٍ عقدي، وأخرى عن تشريع أو توجيه تربوي أو بلاغي. وكذلك الشأن في السنة النبوية، حيث أولى الرسول ﷺ الكلمة اهتمام بالغ، فجاءت أحاديثه مؤكدة أثر الكلمة العميق في النفوس، وفاعليتها في البناء والهدم، بما يعكس تصوّراً إسلامياً واضحاً لموقع الكلمة ومسؤوليتها. ومن هذا المنطلق، فإن الوقوف على تجليات الكلمة في هذين المصدرين يبيّن دورهما المحوري في تشكيل الوعي والفكر والسلوك الإنساني.

5-1 دلالة كلمة "هدى" النص القرآني:

قال تعالى: ﴿الْمَ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 1-2).

إذا أخذنا كلمة "هدى" والتي تأخذ معاني متعددة يُنتجها سياق الآية، جمع الباحثون معظم ما تناولته كلمة هدى في القرآن الكريم وذلك من جهودهم في علوم القرآن وضعناها في الجدول الآتي:

الجدول 1: المعاني السياقية لكلمة هدى²⁴

كلمة "هدى"	الآية	المعنى السياقي	الإحالة
الوجه الأول	ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ	الإيمان الصحيح	البقرة: 2
الوجه الثاني	إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ	الشريعة	المائدة: 44
الوجه الثالث	وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ	الاستقامة	البقرة: 213
الوجه الرابع	الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى	الهداية العامة والكونية	طه: 50
الوجه الخامس	فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى	مقابل الضلال	طه: 123
الوجه السادس	وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى.	الإيمان	مريم: 76
الوجه السابع	وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ.	يعرفون	الأنبياء: 31

تعليق:

ووجه الإعجاز في ذلك الاختيار الدقيق للألفاظ التي لا تقبل مرادف لها، كما أنها تتناغم مع السابقة لها واللاحقة من جانب السياق الداخلي؛ الذي يتمثل في الجانب الصوتي والنحوي والصرفي والدلالي. كما تحقق المتطلبات السياق الخارجي في أسمى صورته وهذا لم يتحقق ولن يتحقق مع كتابات البشر. نستنتج أن كلمة "هدى" تُعدّ من الألفاظ المركزية في الخطاب القرآني، وهي تنتمي إلى الحقل الدلالي الذي يتصل بالإرشاد، والبيان، والدلالة، والهداية المعنوية، وتظهر في سياقات متنوعة تتعدد معها أبعادها الدلالية. ويمكن استقراء أبرز هذه الأبعاد من خلال تتبع استعمالاتها في القرآن الكريم (الجدول:1).

نجد في **الوجه الأول: البُعد العقدي (الإيمان بالله وتوحيده):** ففي هذا السياق تدل كلمة "الهدى" على الإيمان الصحيح، واتباع طريق التوحيد، والانقياد لله سبحانه وتعالى؛ إذ القرآن هنا مصدر للهدى، ووسيلة لإرشاد المؤمنين إلى العقيدة الصحيحة.

الوجه الثاني البُعد التشريعي: تُستخدم كلمة "الهدى" في بعض المواضع للدلالة على الشريعة الإلهية التي تنظم حياة الإنسان، وتبين له ما يجب فعله وما يجب اجتنابه، فهي بمثابة دليل يرشد إلى الصواب. ومن هذا المنطلق، كانت الشريعة التي أنزلها الله في التوراة هداية حقيقية للأمم السابقة، تقودهم إلى الحق وتضبط مسار حياتهم وفق إرادة الله.

الوجه الثالث البُعد الأخلاقي (السلوك القويم): يرتبط "الهدى" في مواضع عديدة بالاستقامة والخلق الحسن، إذ يُسهم في ترشيد سلوك الإنسان وتزكية نفسه. وتُفهم الهداية هنا على أنها توفيق من الله لعبده ليسلك الطريق الأخلاقي السليم، بما يعكس أثر الإيمان في تهذيب النفس وضبط السلوك.

الوجه الرابع: البُعد الوجودي والكوني يتسع معنى "الهدى" ليشمل نظام الهداية الشامل في الكون، بما فيه من كائنات حية وجمادات، فكل مخلوق يهتدي إلى ما خُلق له بفطرته أو بتسخير الله له. وتشير هذه الهداية الكونية إلى أن كل عنصر في الوجود يسير وفق نظام دقيق أراده الله، وهو ما يُعرف بهداية التكوين أو الهداية الفطرية، التي تشمل الحيوانات والجمادات على حدّ سواء.

5-2- دلالة كلمة "نسلخ"

جاءت في قوله تعالى: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلَمُونَ...﴾ (يس: 37).



وجاء في تفسير هذه الآية:

دليل لهم أيضاً على قدرة الله على فعل كل ما شاء ﴿اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ...﴾ يقول: ننزع عنه النهار. ومعنى "منه" في هذا الموضع: عنه، كأنه قيل: نسلخ عنه النهار، فنأتي بالظلمة ونذهب بالنهار²⁵. جاء في تفسير البغوي ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ﴾ تدل على قدرتنا، ﴿اللَّيْلُ نَسْلَخُ﴾؛ ننزع ونكشط منه النهار فإذا هم مظلمون داخلون في الظلمة، ومعناه: نذهب النهار ونجيء بالليل، وذلك أن الأصل هي الظلمة والنهار داخل عليها فإذا غربت الشمس سلخ النهار من الليل فتظهر الظلمة²⁶.

وآية لهم الليل نسلخ منه النهار أي: وعلامة دالة على توحيد الله وقدرته ووجوب ألوهيته. والنسلخ: الكشط والنزع، يقال: سلخه الله من دينه، ثم تستعمل بمعنى الإخراج. وقد جعل ذهاب الضوء ومجيء الظلمة كالسلخ من الشيء وظهور المسلوخ، فهي استعارة. و"مظلمون" داخلون في الظلام، يقال: أظلمنا أي: دخلنا في ظلام الليل، وأظهرنا دخلنا في وقت الظهر، وكذلك أصبحنا وأضحينا وأمسينا. وقيل: "منه" بمعنى عنه، والمعنى: نسلخ عنه ضياء النهار، "فإذا هم مظلمون" أي: في ظلمة²⁷.

تعليق: وكلمة "نسلخ" ذات دلالة تصويرية بليغة، وتعد من الأمثلة اللافتة في الإعجاز البياني القرآني. وفيما يلي تحليل لبعض أبعادها:

5-2-1 المعنى اللغوي: كلمة "نسلخ" مأخوذة من الجذر (س ل خ)، ويعني في اللغة:

✓ نزع الجلد عن اللحم، أو نزع الشيء عن الشيء نزعاً تاماً.

✓ يُقال: سلخ الشاة، أي نزع جلدها، والنسلخ يدل على الفصل الكامل.

4-2-2 البعد الدلالي في السياق القرآني: في الآية، يُشبّه الله تعالى ذهاب النهار عن الليل أو خروج النهار

من الليل بعملية سلخ الجلد عن الجسد، للدلالة على: التحوّل التدريجي المحسوس من الضوء إلى الظلمة أو العكس. وإبراز قدرة الله تعالى في تنظيم الكون بدقة.

فـ "نَسْلَخُ" في هذا السياق ليست مجرد نزع، بل فصل بانٍ على إحاطة وإتقان، ممّا يدل على الإعجاز الكوني والتنظيم الإلهي.

5-2-3 البعد البلاغي: تحمل الكلمة أبعاداً بصرية وحسية قوية، منها:

التصوير الفني (الاستعارة الحسية): استخدم القرآن استعارة محسوسة من عالم الذبح والجلد، حيث يُسلخ الجلد عن اللحم، ليمثل بها انسلاخ النهار عن الليل. وهذا التصوير يجعل القارئ يرى التحول الكوني كما لو كان مشهداً ملموساً محسوساً.

قوة التأثير النفسي: يحمل لفظة "نسلخ" قوة في الصوت والمعنى، حيث تشعر بثقل الفعل وجديته، مما يعكس رهبة التحول الكوني. كما توحى لك الكلمة بأن النهار كان يغطي الليل كالجلد، ثم نُزع فبان الظلام.

الاقتصاد في التعبير مع ثراء المعنى: اختصرت كلمة "نسلخ" مشهداً كونياً، ووصفت حالة انتقال، وعبرت عن قدرة الخالق، وهذه الكثافة الدلالية تُعد من خصائص البيان القرآني. وكذلك يظهر في الاختيار الدقيق الذي يحمل المعنى كافياً دون إفراط ولا تفريط؛ المتمثل في صياغة الفعل نسلخ الملحق بالنون العظيمة، لأن هذا الفعل لا يتحقق إلا مع القدرة الإلهية، كما نجد في توظيف هذا الفعل دلالات أخرى لا يحققها المرادف للفعل مثل ننزع، نكشف، نفصل. نجد في الدلالة المعجمية في معنى نسلخ الكشط والنزع؛ الذي يدل على النزع المُصاحب للقوة ونلمسه في سلخنا للشاة²⁸.

4-2-5- الدلالة السياقية: نرى أن المولى سبحانه وتعالى افتتح بقوله: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ﴾ والآية هي المعجزة، وتظهر هذه المعجزة في انفراد المولى - سبحانه وتعالى - في تحقيقها وكشفها؛ وهي ﴿اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ...﴾.

كما نلمسها في توظيف "منه" بدلا من "عنه" والتي تبين أن النهار جزء وطرف من الليل وهذه الحقيقة لا يحققها الحرف "عن" بل "من".

3-5- دلالة الفعلين: ابتلى وادفع

وفي قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۚ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۚ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا...﴾ (النساء: 6).

إذا عرفنا مغزى الآية الكريمة التي تتحدث عن أموال اليتامى المودعة عند الأولياء، نجد الفعل "ابتلى" و"ادفعوا"، ترجع مادة (البلاء) إلى الجذر (بلوي) قال ابن فارس: "الباء، واللام، والواو، والياء، أصلان: أحدهما: إخلاق الشيء، والثاني: نوع من الاختبار، قولهم: بُلِيَ الإنسان وابتُلِيَ، وهذا من الامتحان، وهو الاختبار، وبلوته: اختبرته، كأنني أخلقته من كثرة اختباري له. وبلوث فلاناً: إذا اختبرته"²⁹.

جاء في تفسير الجلالين:

"ابتلوا" أي اختبروا اليتامى قبل بلوغهم، لتبينوا حالهم في دينهم وتصرفهم في شؤونهم. فإذا بلغوا سن الزواج، أي أصبحوا مؤهلين له إما بالاحتلام أو ببلوغ سن الخامسة عشرة - بحسب مذهب الشافعي - فإن لاحظتم عليهم علامات الرشد، من صلاح في الدين وحسن إدارة للمال، فسلموهم أموالهم. ولا يجوز للأولياء أكل هذه الأموال بغير حق، أو التصرف فيها بإسراف³⁰.

فإن قلت: فإن لم يؤنس منه رشد إلى حد البلوغ؟ قلت: عند أبي حنيفة - رحمه الله - ينتظر إلى خمس وعشرين سنة، لأن مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثماني عشرة سنة، فإذا زادت عليها سبع سنين وهي مدة معتبرة في تغير أحوال الإنسان لقوله عليه الصلاة والسلام: "مروهم بالصلاة لسبع" دفع إليه ماله أونس

منه الرشد أو لم يؤنس، وعند أصحابه: لا يدفع إليه أبداً إلا بإيناس الرشد. فإن قلت: ما معنى تنكير الرشد؟ قلت: معناه نوعاً من الرشد وهو الرشد في التصرف والتجارة، أو طرفاً من الرشد ومخيلة من مخيله حتى لا ينتظر به تمام الرشد. فإن قلت: كيف نظم هذا الكلام؟ قلت: ما بعد حتى إلى: فادفعوا إليهم أموالهم: جعل غاية للابتلاء، وهي "حتى" التي تقع بعدها الجمل³¹.

تعليق:

قال تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى﴾ أي اختبروهم وامتنحوهم في عقولهم وقدرتهم على التصرف في أموالهم، وذلك للتأكد من نضجهم العقلي والمالي قبل تسليمهم ما يملكون. فالمقصود من الابتلاء هنا هو التحقق من مدى أهليتهم لحسن إدارة أموالهم. ويتضح من الآية أن "البلوغ" وحده لا يكفي لتسليم المال، بل لا بد من اقترانه بـ "الرشد"، وهو ما لا يُعرف إلا من خلال الاختبار العملي والملاحظة المستمرة. وقد جاء استخدام فعل "ابتلوا" مناسباً لسباق الآية، إذ يتحدث الله – عز وجل – عن قضية مجتمعية خطيرة، وهي ضياع أموال اليتامى بسبب استهتار بعض الأولياء أو طمعهم. لذلك فإن الواجب على الولي أن يكرر الاختبار، ويتيقن من بلوغ اليتيم رشده من خلال متابعته وتقييم تصرفه في المال. فإذا تحقق له ذلك، وجب عليه أن يدفع المال إلى اليتيم بحضور شهود توثيقاً وحماية لحقه.

كما أن الآية تتضمن ابتلاءً آخر، وهو ابتلاء للأولياء أنفسهم، واختبار لإيمانهم وخوفهم من الله تعالى، إذ أن المال قد يكون فتنة، وقد يقع بعضهم في أكل مال اليتيم بغير حق. ولهذا جاءت آية أخرى صريحة في التحذير الشديد، حيث يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (النساء: 10)، في وعيد واضح لكل من تسول له نفسه التعدي على أموال اليتامى. وفي قوله تعالى: ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ يتضح أن الأمر هنا بتسليم أموال اليتامى لا يكون إلا بعد التحقق من شرط أساسي، وهو "الرشد"، كما جاء في الآية السابقة: ﴿فَإِنْ أَسْنَمْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾. فالأمر بـ "الدفع" مشروط بثبوت الأهلية العقلية والمالية، مما يعني أن تسليم المال ليس مجرد إجراء إداري، بل هو انتقال للذمة المالية، يُسلم فيه الحق إلى مستحقه بعد أن ثبتت قدرته على التصرف فيه على وجه صحيح.

واختيار الفعل "ادفعوا" يحمل دلالة أعمق من مجرد "أعطوا" أو "سلموا"، إذ يفيد معنى العطاء المصحوب بالتعجيل والحرص، وكأن الآية تدعو إلى عدم المماطلة في رد المال إلى أصحابه متى تحققت الشروط.

وهذا التوظيف الدقيق للفعل يكشف عن أبعاد نفسية وتربوية، حيث أن المال محبوب للنفس، ودفعه – خاصة إذا كان تحت يد الإنسان لسنوات – قد يكون مجاهدة لها، وضبطاً لأهوائها، وهو ما يُعد اختباراً عملياً للأولياء أنفسهم، في صدق أمانتهم وخوفهم من الله. لذلك، فإن الأمر بالدفع لا يحمل فقط دلالة قانونية، بل يتضمن أبعاداً أخلاقية وتربوية عميقة، لا تتكشف إلا بالتأمل ومراجعة أقوال المفسرين ومقارنة السياقات الشرعية³²، كما نجده في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: 34).

جاء في تفسير الميسر: "... ادفع بعفوك وحلمك وإحسانك من أساء إليك، وقابل إساءته لك بالإحسان إليه، فبذلك يصير المسيء إليك الذي بينك وبينه عداوة كأنه قريب لك شقيق عليك. وما يُوفق لهذه الخصلة الحميدة إلا الذين صبروا أنفسهم على ما تكره، وأجبروها على ما يحبه الله، وما يُوفق لها إلا ذو نصيب وافر من السعادة في الدنيا والآخرة"³³.

4-5- دلالة كلمة "النجم"

قال تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (الرحمن: 6)، عند التأمل في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾، قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن المقصود بـ "النجم" هو الجرم السماوي اللامع. غير أن اللغة العربية، بما تزخر به من ثراء دلالي وتنوع في المعاني، تفتح أمام القارئ أفاقاً أوسع للفهم، حيث يُرجَّح من خلال السياق أن المراد بـ "النجم" هنا هو النبات الذي لا ساق له، أي ما ينبثق من الأرض من زرع أو عشب.

ويعزز هذا المعنى الأصل الاشتقاقي للكلمة، إذ إن الجذر الثلاثي (ن-ج-م) دل على الظهور والانكشاف بعد خفاء. فسمي النجم السماوي بذلك لظهوره في ظلمة السماء، وسمي النبات كذلك لظهوره بعد أن كان خفياً في باطن الأرض.

وقد أدرك المفسرون هذا الاتساع الدلالي، فلم يحصروا تفسير "النجم" في أحد المعنيين حصراً قاطعاً، بل عرضوا وجوه المعنى الممكنة، انطلاقاً من أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، يتسع للتعدد الدلالي دون تضاد، ويحتكم في تفسيره إلى السياق والمقام.

فإذا نظرنا إلى ما قبل الآية: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾، بدا تفسير "النجم" بالكوكب السماوي مكتملاً لسياق الأجرام العلوية. أما إذا اعتُبر ما بعدها: ﴿وَالشَّجَرُ﴾، فإن تفسير "النجم" بالنبات الذي لا ساق له يغدو أكثر انسجاماً، إذ يجمع التعبير بين صنفين النبات: ما له ساق وما لا ساق له، وكلاهما خاضع لسلطان الله، ساجد لعظمته. ويؤكد الطاهر بن عاشور هذا المعنى في تفسيره، مشيراً إلى أن الجمع بين "النجم" و"الشجر" يفهم في ضوء تقسيم النبات إلى ما يظهر على هيئة شجر قائم، وما يخرج نبثاً صغيراً لا ساق له، وكلاهما – رغم تفاوت خلقهما – يشتركان في السجود لله، في صورة من صور التسبيح الكوني العجيب. يقول: "فَالْإِخْبَارُ بِسُجُودِ النَّجْمِ وَالشَّجَرِ أُرِيدَ بِهِ الْإِيقَاطُ إِلَى مَا فِي هَذَا مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى عَظِيمِ الْقُدْرَةِ دَلَالَةٍ رَمَازِيَّةٍ، وَلِأَنَّهُ لَمَّا افْتَضَى الْمَقَامَ جَمَعَ النَّظَائِرَ مِنَ الْمُرَاجَاتِ بَعْدَ"³⁴.

5-5- دلالة الفعلين "يفعل" و "يخلق"

في سورة آل عمران، يقف القارئ عند موقفين متشابهين ظاهرياً، لكن يختلف التعبير فيهما اختلافاً دقيقاً يحمل دلالات بلاغية وعقدية عظيمة. يقول الله تعالى على لسان زكريا -عليه السلام-: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾، وفي الموقف الآخر مع مريم -عليها السلام-: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ (آل عمران: 47).

عند التأمل، نجد أن النص القرآني لم يستخدم الفعل نفسه في الجوابين، بل استخدم "يفعل" في حالة زكريا، و"يخلق" في حالة مريم، وهذا التفاوت ليس عشوائياً، بل هو مقصود دقيق يتناسق مع سياق كل موقف، ويكشف عن جانب من إعجاز القرآن في انتقاء الألفاظ. ويمكن تفسير هذا الاختلاف من خلال سببين رئيسيين:

5-5-1 اختلاف طبيعة الإعجاز في كل حالة:

✓ في حالة زكريا عليه السلام، كان طلبه لغلām رغم بلوغه الكبر وعقم زوجته، لكن هذا النوع من الحمل، وإن كان نادراً جداً، إلا أنه يقع ضمن دائرة الأسباب الطبيعية الممكنة، أي أن الولادة تكون بعد زواج ومعاشرة، وإن تأخرت أو تعذرت في الظاهر. ولهذا جاء التعبير بالفعل "يفعل"، لأنه فعل يتم عن طريق الأسباب المعهودة.

✓ أما في حالة مريم عليها السلام، فالوضع مختلف تمامًا، فهي تساءلت عن كيفية أن يكون لها ولد دون أن يمستها بشر، أي دون وجود أب، وهو أمر خارق للعادة تمامًا ولا يخضع لقوانين الأسباب، بل هو خلق مباشر من الله دون وسائط، ولهذا جاء التعبير بالفعل "يخلق"، ليدل على الإبداع الإلهي الخالص، الذي لا يحتاج إلى أسباب مادية³⁵.

5-5-2 مراعاة المقام والسياق النفسي والاجتماعي:

جاء التعبير بـ "يخلق" في خطاب مريم بدلاً من "يفعل" – كما في خطاب زكريا – لحكمة بلاغية؛ فـ "يخلق" أنسب لمقام مريم الطاهر، لأنه يعبر عن الإيجاد الإلهي المباشر دون أسباب، ويخلو من أي إيحاء لا يليق بمقامها العفيف. أما "يفعل" فناسب سياق زكريا، لأن ولادة يحيى جاءت عن طريق الأسباب، وإن كانت نادرة. وهذا التمايز الدقيق يبرز عناية القرآن في انتقاء الألفاظ بما يلائم المقام والسياق والمعنى، مما يؤكد أن كل لفظ فيه موزون ومحسوب بدقة من لدن حكيم عليم.

5-6 دلالة الكلمتين "جاعل" و"خالق"

قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (الحجر: 28).

يُبرز فاضل السامرائي دقة التعبير القرآني في استخدام صيغ الأفعال، كما في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، حيث جاءت كلمة "جاعل" بصيغة اسم الفاعل، رغم أن الفعل لم يقع بعد. ويعلق السامرائي بأن هذا الأسلوب يدل على أن الأمر حاصل لا محالة، وكأن الخلافة قد تحققت واستقرت، لما في صيغة اسم الفاعل من دلالة على الثبوت والاستمرار³⁶، ويُقارن ذلك بما ورد في سورة الحجر من استخدام كلمة "خالق" أيضاً بصيغة اسم الفاعل بدلاً من الفعل الماضي "خلقت"، مشيراً إلى أن هذه الصيغة تُعبر عن أن عملية الخلق لم تكن لحظة آنية منقطعة، بل كانت متدرجة ومستمرة، تبدأ من الطين، ثم تتحول إلى الحمأ المسنون، فالصلصال، حتى يكتمل خلق الإنسان. وبهذا يُظهر الأسلوب القرآني أن الخلق كان فعلاً ممتداً في الزمن، لا حادثة ماضية قد انقضت، مما يعكس عمق المعنى ودقة الاختيار اللغوي.

وفي المقارنة بين السياقين نلاحظ أن التعبيرين يتناولان موضوعاً واحداً، وهو خلق الإنسان، ومع ذلك اختلف الأسلوب بين الآيتين، فجاء التعبير في الأولى بصيغة اسم الفاعل "جاعل"، وفي الثانية بـ "خالق". وهذا الاختلاف ليس عشوائياً، بل هو اختيار دقيق ينبع من انسجام كل لفظة مع سياقها الخاص. في آية سورة البقرة، لا يقتصر السياق على الإخبار بخلق آدم، بل يتجاوزه إلى بيان وظيفته ومهمته المستقبلية، وهي الخلافة في الأرض، أي أن آدم ليس مجرد مخلوق، بل كائن سيكون له دور فاعل متجدد وممتد في الحياة الأرضية. من هنا جاء اختيار "جاعل" بصيغة اسم الفاعل، ليعبر عن عملية مستمرة ومقصودة تتجاوز الخلق إلى التمكين والتكليف، خاصة أن "الجعل" في اللغة يُستعمل فيما يمكن أن يتكرر ويتجدد، لا فيما يقع مرة وينقضي.

أما في آية سورة الحجر، فالسياق يركّز على أصل الخلق المادي والتكويني للإنسان، حيث يُذكر الطين والصلصال والحمأ المسنون، أي المراحل الأولية المادية لخلق البشر، فناسب ذلك استخدام "خالق" للدلالة على بدء التكوين المادي للإنسان، مع ما تحمله صيغة اسم الفاعل من معنى الاستمرارية والتدرج أيضاً، بما يتلاءم مع طبيعة عملية الخلق التي لم تحدث دفعة واحدة، بل مرت بمراحل متعددة حتى الاكتمال.

وهكذا يتبين أن كل لفظة جاءت منسجمة تمامًا مع السياق الذي وردت فيه، مما يعكس دقة التعبير القرآني وبراعته في اختيار الألفاظ بحسب المعنى المقصود والسياق المحيط³⁷.

6- دلالة الكلمة في السنة النبوية:

أما ما جاء في السنة النبوية من كلام النبي ﷺ من بلاغة لخصها الجاحظ في كتابه قال: "وأنا ذاكر بعد هذا فنأ آخر من كلامه ﷺ، وهو الكلام الذي قلّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه، وجلّ عن الصنعة، ونُزّه عن التكلف، وكان كما قال الله تبارك وتعالى: قل يا محمد: "وما أنا من المتكلمين"، فكيف وقد عاب التشديق، وجانب أصحاب التعقيب، واستعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصور في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن الهجين السوقي، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلا بكلام قد خُفّ بالعصمة، وشُدّ بالتأييد، ويُبرّر بالتوفيق، وهو الكلام الذي ألقى الله عليه المحبة، وغشاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبيّن حُسْنِ الإفهام، وقلة عدد الكلام، مع استغنائه عن إعادته، وقلة حاجة السامع إلى معاودته، لم تسقط له كلمة، ولا زلت به قدم، ولا بارت له حجة، ولم يُقْم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذ الخُطْب الطّوال بالكلم القصار ولا يُلتمِس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتج إلا بالصدق، ولا يطلب الفلج إلا بالحق، ولا يستعين بالخلابة، ولا يستعمل المواربة، ولا يهيمز ولا يلمز، ولا يُبْطِئ ولا يُعْجَل، ولا يُسْهَب ولا يُخْصَر، ثم لم يسمع الناس بكلام قطّ أعمّ نفعاً، ولا أقصدَ لفظاً، ولا أعدلَ وزناً، ولا أجملَ مذهباً، ولا أكرمَ مطلباً، ولا أحسنَ موقعاً، ولا أسهلَ مخرجاً، ولا أفصحَ معنى، ولا أبينَ في فحوى، من كلامه ﷺ كثيراً"³⁸.

وقال القاضي عياض: "وأما فصاحة اللسان وبلاغة القول فقد كان ﷺ من ذلك بالمحل الأفضل، والموضع الذي لا يجهل سلاسة طبع، وبراعة منزع، وإيجاز مقطع، ونصاعة لفظ، وجزالة قول، وصحة معان، وقلة تكلف. أوتي جوامع الكلم، وخص ببدايع الحكم، وعلم ألسنة العرب، فكان يخاطب كل أمة منها بلسانها، ويحاورها بلغتها، ويباريها في منزع بلاغتها، حتى كان كثير من أصحابه يسألونه في غير موطن عن شرح كلامه وتفسير قوله"³⁹.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "فُضِّلْتُ على الأنبياء بست: أُعْطِيتُ جوامع الكلم، ونُصِرْتُ بالعرب، وأُحِلَّت لي الغنائم، وجُعِلَتْ لي الأرض طهوراً ومسجداً وأرسلت إلى الخلق كافة، وخُتِمَ بي النبيون"⁴⁰.

وقال ﷺ في حديث آخر: "إذا كان يوم القيامة كنتُ إمام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم من غير فخر".

ومما نجده في أحاديث المصطفى ﷺ ومن خصائص بلاغته العالية دقته المتناهية في اختيار كلماته؛ فاختر الكلمة عنده أدق من السحر وأهول من البحر. وأنه ينتقي أَمَسَ ألفاظ اللغة رحماً بالمعنى، وأفصحها في الدلالة عليه، وأبلغها في التصوير، وأحسنها في النسق، وأبدعها سناء وأكثرها غناء، وأصفاها رونقا وماء... لقد أتاه الله جوامع الكلم، واختصر له القول اختصاراً، فصلا لا فضول فيه ولا تقصير، فتُجمع له المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة مع حكمة وسمو بلاغة، ولا حشو فيها فيزيد ولا تقصير فيقل... فكلّماته دقيقة مختارة جامعة مجتمعة قُدت على قدر معانيها قدّاً، ولقد كثرت الكلمات التي انفرد بها دون العرب، وكثرت جوامع كلمه، وهذا ما دعا أفصح الصحابة يتعجبون له⁴¹.

ومما اعتنى به النبي ﷺ في خطابه اختيار الألفاظ بعناية، بما تحمله من دقة في الدلالة وعمق في المعنى، ويتجلى ذلك في قوله: "لا يقولن أحدكم خبثت نفسي، ولكن ليقل لقسيت نفسي حتى لا يصف نفسه بالخبث"⁴². وربما استبدل كلمة الخبث باللقس، لأن الخبث من معانيها الحرام.

وجاء في شرح الحديث: أن لقست وخبثت بمعنى واحد وإنما كره ﷺ من ذلك اسم الخبث، وكان من سنته تبديل الاسم القبيح بالحسن. وقال ابن بطال: هو على معنى الأدب وليس على سبيل الإيجاب، وجاء في حديث الصلاة الذي يعقد الشيطان على قافية رأسه فيصبح خبيث النفس. وجاء كلمة خبيثة في القرآن؛ قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ﴾، قلت: لكن لم يرد ذلك في معرض الذم. وقال ابن أبي جمرة: النهي عن ذلك للندب، والأمر بقوله لقست للندب أيضاً، ويؤخذ من الحديث استحباب مجانبة الألفاظ القبيحة والأسماء، والعدول إلى ما لا فُبح فيه، والخبث واللقس وإن كان المعنى المراد يتأدى بكل منهما لكن لفظ الخبث قبيح ويجمع أموراً زائدة على المراد، بخلاف اللقس فإنه يختص بامتلاء المعدة⁴³.

من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، قَالَ: "كان ابن لأبي طلحة يشتكي، فخرج أبو طلحة، فقبض الصبي. فلَمَّا رجع أبو طلحة؛ قَالَ: ما فعل ابني؟ قَالَتْ أم سليم: هو أسكن ما كان، فَقَرَّبَتْ إِلَيْهِ الْعِشَاءَ فَتَعَشَّى، ثُمَّ أَصَابَ مِنْهَا، فَلَمَّا فَرَغَ قَالَتْ: وَارُوا الصَّبِيَّ، فَلَمَّا أَصْبَحَ أَبُو طَلْحَةَ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ فَأَخْبَرَهُ. فَقَالَ: أَعْرَسْتُمُ اللَّيْلَةَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُمَا. فَوَلَدَتْ غُلَامًا. قَالَ لِي أَبُو طَلْحَةَ: احْفَظْهُ حَتَّى تَأْتِيَ بِهِ النَّبِيُّ، فَأَتَى بِهِ النَّبِيُّ وَأَرْسَلَتْ مَعَهُ بَتَمَرَاتٍ، فَأَخَذَهُ النَّبِيُّ. فَقَالَ: أَمَعَهُ شَيْءٌ؟ قَالُوا: نَعَمْ، تَمَرَاتٍ، فَأَخَذَهَا النَّبِيُّ فَمَضَعَهَا، ثُمَّ أَخَذَ مِنْ فِيهِ، فَجَعَلَهَا فِي فِيهِ الصَّبِيِّ وَحَنَكَهُ بِهِ، وَسَمَّاهُ عَبْدَ اللَّهِ"⁴⁴.

للحديث أبعاد وغايات كثيرة تكلم فيها العلماء، منها: تحنيك المولود، وتسميته، والخميصة السوداء، ووسم الحيوان، والفضائل، وغيرها من الغايات الجليلة؛ ولكن نريد معرفة دقة رقي الألفاظ المستخدمة، والتي تشير إلى أخص أنواع العلاقة الزوجية، والتي سترها الله - سبحانه وتعالى - حتى عن أقرب المقربين من الآباء والأمهات، والبنين والبنات، فلا يعلم بها غير رب الأرض والسموات - تعالى شأنه - وجلَّ عن الزلات والهفوات⁴⁵.

إذا تأملنا في التعبيرات النبوية والصحابية الراقية في الحديث عن العلاقة الزوجية، نجد حضوراً واضحاً للكناية بوصفها أسلوباً أدبياً راقياً، يعكس الحياء والذوق الرفيع. ففي حديث أنس رضي الله عنه، يُعَيَّرُ عن الجماع بقوله: «ثم أصاب منها»، وهو تعبير يجمع بين الدقة والرقّة، ويشي بحالة من الطهر والستر، حيث يمرّ المعنى في سياق من الخفاء والاحترام، دون حاجة إلى التصريح. وتزداد بلاغة الكناية جمالاً في تعبير أبي طلحة رضي الله عنه حين قال: «تَلَطَّخْتُ»، مشيراً إلى الجماع من خلال تعلق شيء من طيب زوجته به، وكأن العلاقة بينهما لم تكن سوى لحظة طيب وعطر امتزج بجمال الروح والجسد. إنها كناية عذبة، تحمل في طياتها أرقى صور الحياء، وتدل على فصاحة الصحابة ورقة ذوقهم في التعبير، فحقاً هي كناية أطيب من كل طيب!

ثم تأمل في حياء النبي ﷺ ورفعته بيانه، حين أشار إلى العلاقة الزوجية بقوله: «أَعْرَسْتُمُ اللَّيْلَةَ؟». فالتعريس في اللغة هو نزول المسافرين آخر الليل للنوم والاستراحة، وقد استخدمه النبي ﷺ كناية رقيقة عن الجماع، دون تصريح مباشر. إنها كناية عن الفعل بذكر زمانه ومكانه، لا أصله، مما يُبرز بلاغة التعبير، وسموّ الأسلوب، ويؤكد أن الحياء في القول لا يُنقص من فصاحة المعنى، بل يزنه وقاراً وجمالاً. فهذه التعبيرات الثلاثة المختلفة عن شيء واحد وهو الجماع؛ وهو بُعد أخلاقي يُعلمنا الأخلاق الفضيلة، والكلمات الطاهرة من سلفنا الصالح - رضي الله عنهم -⁴⁶.

من الإعجاز البياني الذي نستخلصه من هذا الحديث:

الإعجاز البياني: ويتمثل في الانتقاء الدقيق للألفاظ التي تؤدي المطلوب دون خدش للحياء، كما شملت عملية الانتقاء أدق وأرق الصور التي تُكفي عن المضمون والمتمثلة في الكنايات (أصاب منها، تَلَطَّحْتُ، أَعْرَسْتُمُ اللَّيْلَةَ). وهي كناية عن الجماع.

كما نلاحظها في دقة انتقاء الألفاظ نحو: سؤال أبو طلحة عن ابنه، قالت: هُوَ أَسْكَنُ مَا كَانَ. وهذا ما نسميه التورية وهي صادقة في مقالها هو أسكن ما يكون لأنه مات ولا سكون أعظم من الموت.

خاتمة:

حسب ما جاء في ثنايا هذا البحث نستخلص جملة من النتائج حول دور الكلمة في الارتقاء بالأسلوب وعلى مدى إسهامها في توضيح الدلالة وتعميقها:

✓ الكلمة تملك معناها الأول بمقتضى الوضع اللغوي، ولكنها تخلق معنى آخر يظل في حاجة إلى استكشاف، وهذا ما اشتغل عليه عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم مبينا أطره، وجماليته. وأدرك قبل غيره، أن لا مزية للفظ إلا من خلال السياق، وأنها لا تؤدي معنى من المعاني إلا في نطاق التأليف.

✓ يتأسس اختيار الكلمة على العلاقة الحيوية بين اللغة وفاعل الكلام؛ إذ يغدو هذا الأخير، بفضل هذه العلاقة، مبدعاً بارعاً، ما دامت اللغة انعكاساً لما يختلج في النفس من مشاعر، وما يقدحه العقل من رؤى وأفكار.

✓ يُعد السياق من أبرز القرائن المساعدة على فهم المعنى، إذ يُقصد به الهدف الذي يرمي إليه المتكلم من خلال سرد النص. ولهذا السبب، عمدت النظرية السياقية إلى تصنيف السياقات إلى أنواع متعددة، بما يسهم في توضيح الغرض وتعميق الفهم.

✓ إن إعجاز القرآن الكريم لا تُحيط به العقول إحاطةً تامة، لكنها تستطيع أن تلامس بعض من ملامحه من خلال نظمه البديع، وانتقاء ألفاظه بدقة تفوق قدرات العقول البشرية. فالعقل السليم قد يدرك سر الإعجاز، لكنه يعجز عن مجازاة ذلك النسق المعجز دون الوقوع في أخطاء تتعلق باختيار الألفاظ بما يوافق السياق والمقام؛ وذلك لما يعترى الإنسان من قصور، وهو قصور ينزّه عنه كلام الله - عز وجل -.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم (برواية ورش عن نافع)

الكتب القديمة:

- 1- الأصبهاني (أبو نعيم)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2، مطبعة السعادة، مصر، 1974.
- 2- البخاري (محمد بن إسماعيل، 256هـ)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2002.
- 3- البغوي (الحسين بن مسعود، 516هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن الكريم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، مجلد7، 1988.
- 4- الجاحظ (عمرو بن بحر، 255هـ) البيان والتبيين، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ج2، ط3، 2003.
- 5- الجرجاني (عبد القاهر، 471هـ)، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1991.
- 6- الجرجاني (عبد القاهر، 471هـ)، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني، ط3، 2009.
- 7- الحجاج (أبو مسلم، 261هـ)، صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، مجلد1، ط1، 1991.
- 8- الرازي (محمد بن أبي بكر، 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، مكتبة لبنان، لبنان، 1986.

- 9- الزركشي (عبد الله، 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، مج:2، ط3، 1984.
 - 10- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر، 538هـ)، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2002.
 - 11- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر، 538هـ)، المفصل في صناعة الإعراب، مكتبة الهلال، بيروت، 1993.
 - 12- السيوطي (جلال الدين، 911هـ)، تفسير الجلالين، دار الحديث، القاهرة، مج1، ط1، 2003.
 - 13- طاهر بن عاشور، تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير، ج1، دار التونسية للنشر، تونس، 1984.
 - 14- الطبري (محمد بن جرير، 310هـ)، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، مج20، ط1، 1994.
 - 15- العسقلاني (الحافظ بن حجر، 852هـ)، الفتح الباري بشرح صحيح البخاري، باب الأدب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، مج10، 1971.
 - 16- ابن عقيل (عبد الله، 769هـ)، شرح ابن عقيل، دار التراث، مصر، 1980.
 - 17- ابن فارس (أحمد، 395 هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979.
 - 18- فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ط4، دار عمار، عمان، الأردن، 2006.
 - 19- الفراهيدي (عمرو بن تميم، 170هـ)، معجم العين، تح: مهدي المخزومي، دار ومكتبة الهلال، مج 1.
 - 20- القاضي (عياض، 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار السعادت مطبعة العثمانية، ط1، 2013.
 - 21- القرطبي (محمد بن أحمد، 671هـ)، جامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، الرياض، مج15، ط1، 2006.
 - 22- ابن مالك (محمد بن عبد الله، 672هـ)، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، دار الكتاب العربي، 1967.
 - 23- ابن منظور (جمال الدين، 711هـ)، لسان العرب، دار الصاد، بيروت، لبنان، 1990.
 - 24- النووي (يحيى بن شرف)، شرح النووي على مسلم، ج16، ط1، المطبعة المصرية بالأزهر، 1930.
- الكتب الحديثة:**
- 1- أبو موسى محمد، مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، مكتبة وهبه، القاهرة، 1998.
 - 2- أحمد فرج (حسام)، نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة،
 - 3- تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة أنجلو المصرية، 1990.
 - 4- تمام حسان، قرينة السياق، مطبعة عبير الكتاب، القاهرة، 1993.
 - 5- خليل حلمي، الكلمة دراسة لغوية معجمية، ط2، دار المعرفة الجامعية، 1998.
 - 6- الدقس كامل سلامة، من البلاغة النبوية، دار الشروق للتوزيع والنشر والطباعة.
 - 7- مجموعة من العلماء، تفسير الميسر، ط2، السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2009.
 - 8- مكرم عبد العال سالم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1996.
 - 9- النبهان محمد فاروق، المدخل إلى علوم القرآن الكريم، ط1، دار عالم القرآن، حلب، 2005.
- المقالات:**
- 1- الخزرجي (عبد الباقي بدر)، قرينة السياق ودورها في النص القرآني، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة المستنصرية، بغداد، العدد 68، المجلد 16، 2011.
- موقع الإنترنت:**
- 1- جامع الكتب الإسلامية، الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم
<https://ketabonline.com/ar/books/13423/read?page=397&part=1#p-13423-397>

- ¹ - الرازي (محمد بن أبي بكر)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، مكتبة لبنان، لبنان، 1986، ص222.
- ² - نفس المصدر، ص222.
- ³ - انظر: تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة أنجلو المصرية، 1990، ص259.
- ⁴ - الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، مكتبة الهلال، بيروت، 1993، ص6.
- ⁵ - انظر: ابن مالك، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، دار الكتاب العربي، 1967، ص3.
- ⁶ - خليل حلمي، الكلمة دراسة لغوية معجمية، ط:2، دار المعرفة الجامعية، 1998، ص22.
- ⁷ - انظر: ابن عقيل (عبد الله)، شرح ابن عقيل، مصر، دار التراث، 1980، ص16.
- ⁸ - انظر: تمام حسان، مرجع سابق، ص226.
- ⁹ - خليل حلمي، مرجع سابق، ص30.
- ¹⁰ - نفس المرجع، ص26.
- ¹¹ - الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، ط:3، محمود شاكر، مطبعة المدني، 2009، ص27.
- ¹² - نفس المصدر، ص27.
- ¹³ - انظر: نفس المصدر، ص27.
- ¹⁴ - انظر: الجرجاني (عبد القاهر)، أسرار البلاغة، ط:1، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1991، ص5.
- ¹⁵ - انظر: أبو موسى محمد، مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، مكتبة وهبه، القاهرة، 1998، ص62-63.
- ¹⁶ - انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص44.
- ¹⁷ - ابن منظور، لسان العرب، دار الصاد، بيروت، لبنان، 1990، ص167-168.
- ¹⁸ - انظر: حسان تمام، قرينة السياق، مطبعة عبير الكتاب، القاهرة، 1993، ص375.
- ¹⁹ - أحمد فرج (حسام)، نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري، ط:1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2002، ص23.
- ²⁰ - انظر: النبهان محمد فاروق، المدخل إلى علوم القرآن الكريم، ط:1، دار عالم القرآن، حلب، 2005، ص221.
- ²¹ - انظر: الزركشي (عبد الله)، البرهان في علوم القرآن، مج:2، ط:3، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1984، ص98-99.
- ²² - انظر: المرجع السابق، ص121.
- ²³ - نفس المرجع، ص121.
- ²⁴ - مكرم عبد العال سالم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، ط:2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1996، ص56-57.
- ²⁵ - الطبري (محمد بن جرير)، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج:20، ط:1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994، ص516.
- ²⁶ - البغوي (الحسين بن مسعود)، تفسير البغوي (معالم التنزيل في تفسير القرآن الكريم)، مجلد:7، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1988، ص18.
- ²⁷ - القرطبي (محمد بن أحمد)، جامع لأحكام القرآن، مج:15، ط:1، مؤسسة الرسالة، الرياض، 2006، ص26.
- ²⁸ - جامع الكتب الإسلامية، الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم <https://ketabonline.com/ar/books/13423/read?page=397&part=1#p-13423-397-2>
- ²⁹ - ابن فارس (أحمد)، مقاييس اللغة، دار الفكر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 1979، ص292.
- ³⁰ - انظر: السيوطي (جلال الدين)، تفسير الجلالين، مج:1، ط:1، دار الحديث، القاهرة، ص78.
- ³¹ - الزمخشري (محمود)، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2002، ص220.

- ³² - انظر: مجموعة من العلماء، تفسير الميسر، ط:2، السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2009، ص480.
- ³³ - المصدر السابق، ص480.
- ³⁴ - طاهر بن عاشور، تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير، ج:27، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص235.
- ³⁵ - الخزرجي (عبد الباقي بدر)، قرينة السياق ودورها في النص القرآني، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة المستنصرية، المجلد: 16، العدد: 68، 2011، ص128.
- ³⁶ - انظر: فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ط:4، دار عمار، عمان، الأردن، 2006، ص22.
- ³⁷ - انظر: طاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص395.
- ³⁸ - الجاحظ، عمرو بن بحر (2003)، البيان والتبيين، ج:2، ط:3، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2003، ص17.
- ³⁹ - عياض القاضي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ط:1، دار السعادت مطبعة العثمانية، 2013، ص115-116.
- ⁴⁰ - الحجاج (أبو مسلم)، صحيح مسلم، مجلد:1، ط:1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1991، ص371.
- ⁴¹ - الدقس كامل سلامة، من البلاغة النبوية، دار الشروق للتوزيع والنشر والطباعة، ص26.
- ⁴² - العسقلاني (الحافظ بن حجر)، الفتح الباري بشرح صحيح البخاري، باب الأدب، مج:10، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1971، ص564.
- ⁴³ - نفس المصدر، ص564.
- ⁴⁴ - البخاري (محمد بن إسماعيل)، صحيح البخاري، ط:1، دار ابن كثير، دمشق، 2002، ص1392.
- ⁴⁵ - انظر: النووي (يحيى بن شرف)، شرح النووي على مسلم، ج:16، ط:1، المطبعة المصرية بالأزهر، 1930، ص12.
- ⁴⁶ - الأصبهاني (أبو نعيم)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج:2، مطبعة السعادة، مصر، 1974، ص58.

مصطلح المفرد في أبواب النحو العربي

The Term of Al-mofrad (Singular term) in Arabic grammar Chapters

د/ عائشة حسن محمد حمد

Aisha Hassan Mohammed Hamad

جامعة إفريقيا العالمية - الخرطوم - السودان

Aishahassanumghufuran@gmail.com

تاريخ القبول: 2025/07/02

تاريخ الإرسال: 2025/05/15

الملخص:

هدفت الدراسة إلى الكشف عن ظاهرة الاشتراك اللفظي في المصطلح النحوي، واتخذت (المفرد) أنموذجاً؛ لأنّ اللغة العربيّة من اللغات التي برزت فيها هذه الظاهرة؛ ولتحقيق هذا الهدف أستخدم المنهج الوصفي الاستقرائي، الذي يقوم على تتبّع الظاهرة للوصول إلى النتائج. اشتملت الورقة على ثلاثة محاور، تناول المحور الأول توضيح مفهوم الاشتراك اللفظي في المصطلح النحوي، والمحور الثاني تناول مفهوم مصطلح (المفرد) عند اللغويين والنحويين، بينما تناول المحور الثالث تتبّع مصطلح (المفرد) في أبواب النحو العربي، وتوضيح المعنى المقصود منه في كل باب.

ومن أهم النتائج التي توصّلت إليها هذه الدراسة: أنّ ظاهرة الاشتراك اللفظي موجودة في المصطلح النحوي؛ إذ يحمل المصطلح الواحد دلالات متباينة؛ وهو آتٍ من طبيعة اللغة العربية التي تتميز بالاشتراك، أنّ مصطلح (المفرد) كواحدٍ من المصطلحات التي وقع فيها الاشتراك، لا يُعدُّ مشكلاً وإن كان مشتركاً بين عدة دلالات؛ فللسياق أثرٌ بالغٌ في تحديد دلالة المصطلح المشترك، وصرف ما يُدعى من التباس، أو إبهام، أو غموض. الكلمات المفتاحية: مصطلح؛ المفرد؛ أبواب؛ النحو؛ العربي.

Abstract

This study aimed to investigate the phenomenon of verbal polysemy in grammatical terminology, taking the term “al-mufrad” (the singular) as a model, since the Arabic language is one of the languages in which this phenomenon is prominent. To achieve this goal, the descriptive-inductive method was used, which is based on tracking the phenomenon to reach conclusions. The paper included three axes: The first axis clarified the concept of verbal polysemy in grammatical terminology; the second axis discussed the concept of the term “al-mufrad” (singular) according to linguists and grammarians; while the third axis traced the term “al-mufrad” across various chapters of Arabic grammar, clarifying its intended meaning in each context.

Among the most important findings of the study: The phenomenon of verbal polysemy exists in grammatical terminology, as a single term can carry multiple meanings. This stems from the nature of the Arabic language, which is characterized by polysemy. The term “al-mufrad” is one of the terms that exhibits this phenomenon. However, despite its multiple

meanings, it does not pose a problem, as context plays a crucial role in determining the intended meaning of the term and in eliminating any ambiguity, vagueness, or confusion.

Keywords: Term; Al- mufrad (singular); Arabic; grammar; Chapters.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين. أما بعدُ

فإن ظاهرة تعدد دلالات المصطلح الواحد من الظواهر المصطلحية الشائعة في اللغة العربية، ولو تصفح القارئ كتاباً أي كتاب من كتب النحو أو الصرف أو اللغة، لوجد بين دفتيه مصطلحات تكاثرت عليها المعاني، بل لوجد لبعض المعاني دلالات على مصطلحات أخرى، وهو ما يُسمى عند القدماء بالاشتراك اللفظي.

وقد ذهب عددٌ من الباحثين المحدثين إلى أن تعدد الدلالات للمصطلح الواحد يسبب نوعاً من الغموض، والخلط، واضطراب السامع أو المتلقي في تحديد المفهوم المقصود من المصطلح المعين، بل ذهب الظنٌ ببعض الباحثين إلى أن ظاهرة الاشتراك اللفظي هي عيبٌ من عيوب المصطلح ينبغي التخلص منها، وتساءل بعضهم عن إمكانية اقتراح مصطلحات أخرى للمعاني التي وقع فيها الاشتراك اللفظي؛ لتغني عن تكرار المصطلح الواحد، وحتى لا يقع اللبس بين هذه المعاني.

ومهما يكن من أمر، فالذي يهّم من هذه الظاهرة، علاقتها بالمصطلح عامة ومصطلح النحو خاصة؛ إذ إن النحاة استثمروا هذه الظاهرة اللغوية لوضع بعض مصطلحاتهم؛ فاستعملوا بعض الألفاظ للتعبير عن دلالات متعددة في مجالات مختلفة، أو على أبواب كثيرة؛ فأصبحت هذه الألفاظ تحمل أكثر من معنى، وتؤدي أكثر من وظيفة، رغم أن لفظها واحد، وذلك مثل: (من) التي تستعمل في اللغة العربية استفهامية، وشرطية، واسم موصول، وغير ذلك، ومثلها: (ما) التي تحمل المعاني السابقة أيضاً، ومنها: (لا) التي تستعمل حرف نفي، ونهي، وحرف جواب، وعاطفة، وزائدة، إلى غير ذلك، ولا تختلط هذه الألفاظ؛ لتختص كل منها في باب من أبواب النحو.

وقد وقع الاختيار على مصطلح (المفرد) بوصفه واحداً من المصطلحات التي تحمل دلالات متعددة، وقد ورد في أبواب كثيرة في النحو العربي، فهو ما دلّ على واحدٍ أو واحدة في باب الإعراب، وهو ما ليس جملة، ولا شبه جملة في أبواب الخبر، والحال، والنعته، وهو ما ليس مضافاً، ولا شبيهاً بالمضاف في باب النداء، وفي باب (لا) النافية للجنس، وغير ذلك في باقي الأبواب.

والهدف من ذلك الكشف عن ظاهرة الاشتراك اللفظي في المصطلح النحوي من خلال مصطلح (المفرد)؛ ولتحقيق هذا الهدف أستخدم المنهج الوصفي الاستقرائي، الذي يقوم على تتبع الظاهرة للوصول إلى النتائج.

وقد اشتملت هذه الورقة على ثلاثة محاور، تناول المحور الأول توضيح مفهوم الاشتراك اللفظي في المصطلح النحوي، والمحور الثاني تناول مفهوم مصطلح (المفرد) عند اللغويين والنحويين، بينما تناول المحور الثالث تتبع مصطلح (المفرد) في أبواب النحو العربي، وتوضيح المعنى المقصود منه في كل باب. وتذيلت بخاتمة دُون فيها أهم النتائج.

المبحث الأول: مفهوم الاشتراك اللفظي في المصطلح النحوي

تعني هذه الظاهرة وجود لفظ يحتمل معنيين مختلفين أو أكثر، وهو ما يسمى بالاشتراك اللفظي، وعلاقة الاشتراك هذه من علاقات التعدد المعنوي؛ إذ هي ظاهرة بارزة في اللغة العربية، والاسم المشترك هو الذي تشترك فيه معان كثيرة كالعين ونحوها.

ويُعدُّ سيبويه أول من ذكر هذه الظاهرة، وإن لم يسمها، قائلاً: اتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك: وجدت عليه من الموجدة، ووجدت إذا أردت وجدان الضالة¹. وتابعه ابن فارس قائلاً: "وتجمع الأشياء الكثيرة تحت الاسم الواحد"²، وقال السيوطي: "وقد حدّه أهل الأصول بقولهم: اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة"³.

وعلى الرغم من وضوح هذه الظاهرة، وأن معظم العلماء القدامى لم يستتکروها، ولم ينفروا منها؛ فقد أنكرها بعضهم كابن درستويه، عامداً إلى تأويل الألفاظ المشتركة بحجة أن "اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضع لفظ واحد للدالة على معنيين مختلفين أو أحدهما ضد الآخر، لما كان في ذلك إبانة، بل كان تعمية وتغطية، ولكن قد يُجاء بالشيء النادر من هذا لعل، كما يجيء (فعل وأفعل)، فيتوهم من لا يعرف العلل أنهما لمعنيين مختلفين، وإن اتفق اللفظان، فالسماع في ذلك صحيح عن العرب، والتأويل عليهم خطأ، وإنما يجيء ذلك في لغتين متباينتين، أو لحذف واختصار وقع في الكلام حتى اشتبه اللفظان، وخفي سبب ذلك على السامع، فتأول فيه الخطأ"⁴.

ووافق إبراهيم أنيس رأي ابن درستويه، واستحسن مذهبه تجاه المشترك اللفظي، قائلاً: "وقد كان ابن درستويه محققاً حين أنكر معظم تلك الألفاظ التي عُدت من المشترك اللفظي، واعتبرها من المجاز...؛ لأنّ المشترك اللفظي الحقيقي، إنما يكون حين لا نلمح أي صلة بين المعنيين، كأن يقال لنا مثلاً: إنّ الأرض هي الكرة الأرضية، وهي أيضاً الزّكام، وكأن يقال لنا: أنّ الخال هو أخو الأم، وهو الشّامة في الوجه"⁵.

يقصد أنّ المشترك الحقيقي لا يكون إلا عندما يختلف المعنيان بصورة لا يستطيع منها إيجاد أو لمح أي صلة بينهما.

وممن أنكر هذه الظاهرة أيضاً محمد إبراهيم عبادة إذ يقول: "جاء بعض المصطلحات غامضاً أو غير دقيق، وقد يحمل المصطلح الواحد أكثر من دلالة، فيدخل في نطاق ما يعرف بالمشارك اللفظي وهذا معيب"⁶، ووافقه في هذا الرأي عليّ توفيق الحمد إذ يقول: "إنّ استخدام المصطلح في باب المشترك اللفظي... يسبب الخلط، واضطراب السامع أو المتلقي في تحديد المفهوم المقصود، وهو عيب من عيوب المصطلح ينبغي التخلص منه"⁷. وذهب سعيد جاسم الزبيدي إلى أنّ هذا الاشتراك يسبب إشكالاً؛ إذ يقول: "واجهت الدارسين والباحثين - وأنا منهم- مصطلحات ترددت في أكثر من باب نحويّ بلفظ واحد مما يسبب إشكالاً وإرباكاً"⁸.

ولعلّ الباحثين الذين قالوا بغموض المصطلح في باب الاشتراك اللفظي غاب عنهم عدة أمور، منها: أنّ كثيراً من كلمات المشترك اللفظي عاشت جنباً إلى جنب عدة قرون في اللغة الواحدة، دون أن يسبب ذلك غموضاً، ما يدلّ على أنّ ظاهرة الاشتراك اللفظي مظهرٌ يعكس ثراءً على المستوى الدلالي، والأهم من ذلك أنّ هؤلاء الباحثين نسوا أو أهملوا السياق في تحديد دلالة المشترك تحديداً يكشف اللبس، ويمنع الغموض، فالمشارك اللفظي لا يُعدّ مشكلاً وإن كان مشتركاً بين عدة دلالات؛ فالسياق يزيل الإشكال. وقد

جاء هذا البحث للكشف عن ظاهرة الاشتراك اللفظي في المصطلح النحوي، والاستدلال على وجودها فيه، من خلال مصطلح (المفرد) بوصفه مشتركاً بين عدة دلالات في أبواب النحو العربي.

المبحث الثاني: المفرد في اللغة والاصطلاح

المفرد في اللغة: مشتق من الفعل أفرد، أي جعله منفرداً أو معزولاً عن غيره. وقد أوضح ابن فارس أنّ أصل الكلمة يدل على العزل والانفراد، بينما قال ابن منظور: "أفردته، أي جعلته واحداً"⁹. وقد استعمل النحاة هذا اللفظ في ثلاثة معانٍ اصطلاحية، هي:

أولاً: المفرد المقابل للمثنى والجمع.

ثانياً: المفرد المقابل للمضاف والشبيه به.

ثالثاً: المفرد المقابل للجملة.

ومتى أطلق النحاة المفرد في باب المبتدأ، فإنما يريدون به ما ليس بجملة، ومتى أطلقوه في باب النداء، فإنما يريدون به ما ليس بمضاف ولا مشبه بالمضاف، ومتى أطلقوه في باب الإعراب، فإنما يريدون به ما ليس بتثنية ولا جمع. قال ابن الحاجب: "المفرد يطلق باعتبارات ثلاثة... المفرد ضد المركب، والمفرد ضد المضاف، والمفرد ضد المثنى والجمع"¹⁰، والمراد بالمركب هنا المركب التام أو الجملة. وفيما يلي تفصيل لهذه الاعتبارات الثلاث:

المحور الأول: المفرد المقابل للمثنى والجمع

فأما المفرد بالمعنى المقابل للمثنى والجمع، فقد عبّر عنه بعض النحاة كسيبويه، والمبرد بكلمة (الواحد)، قال سيبويه: "وأعلم أنك إذا تثبت الواحد لحقته زيادتان"¹¹، وقال المبرد: "إنّ التثنية لا تخطى الواحد، فإذا قيل لك: ثنته، وجب عليك أن تأتي بالواحد، ثم تزيد في الرفع ألفاً ونوناً، وفي الخفض والنصب ياءً ونوناً"¹²، وعبّر عنه عبد القاهر الجرجاني، ومن جاء بعده كابن الأنباري¹³، وابن عصفور¹⁴، بلفظ (المفرد) حتى أصبح عنواناً للمعنى الاصطلاحي، قال الجرجاني: "والأعداد تميز على ثلاثة أوجه، أحدها: أن تضاف إلى مفرد، نحو: مئة درهم"¹⁵.

ويلحظ أن النحاة لم يعنوا بتعريف المفرد بهذا الاعتبار، أي ما دلّ على واحد، أو واحدة؛ لعله لكونه واضحاً من السياق بقرينة مقابلته للمثنى والجمع.

المحور الثاني: المفرد المقابل للمضاف والشبيه به

وأما المفرد المقابل للمضاف، والشبيه به، فهو يشمل المفرد بالمعنى الأوّل وما يقابله من المثنى والجمع، يدل على ذلك قول سيبويه: "إذا لُقبَت المفرد بمضاف، والمضاف بمفرد، جرى أحدهما على الآخر كالوصف... وذلك قولك: «هذا زيد وزن سبعة، وهذا عبدالله بطة»"¹⁶.

وبعض النحاة يجعلون (المفرد) بهذا المعنى مقابلاً للمركب الناقص الذي يشمل المركب الإسنادي، والمركب المزجي، قال الزمخشري: "العلم مفرد ومركب... فالمفرد نحو: زيد وعمرو، والمركب إما جملة نحو: برق نحره... وأما غير جملة؛ اسمان جعلاً اسماً واحداً، نحو: معد يكرب، وبعلبك... أو مضاف ومضاف إليه كعبد مناف"¹⁷.

المحور الثالث: المفرد المقابل للجملة

أما المفرد المقابل للجملة أو الكلام، فهو يشمل المفرد بالمعنيين المتقدمين، وما يقابلهما. قال ابن جني: "خبر المبتدأ على ضربين... مفرد، وجملة"¹⁸، وقال الجرجاني "والجملة تقع موقع المفرد في ستة مواضع أحدها خبر المبتدأ"¹⁹. ويلحظ أنّ النحاة ليس لهم تعريف للمفرد بالمعنى المقابل للمركب

النَّاقص، وآخر للمفرد بالمعنى المقابل للمركب التام (الجملة)، وإنما أطلقوا تعريفاً للمفرد بالمعنى المقابل للمركب بنحو يشمل ما يقابل الجملة، وبعض أفراد ما يقابل المركب الناقص؛ فقد عرّفه الرضي الاسترآبادي بقوله: "المفرد لفظ لا يدل جزؤه على جزء معناه"²⁰، ووافقه ابن هشام حيث قال: "والمراد بالمفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه، وذلك نحو (زيد)؛ فإن أجزاءه، وهي: الزاي والياء والdal، إذا أفردت لا تدل على شيء مما يدل هو عليه، بخلاف قولك: (غلام زيد)؛ فإن كلاً من جزءيه، وهما: الغلام وزيد، دال على جزء معناه، فهذا يسمى مركباً لا مفرداً"²¹. ويرى بعض متأخري النحاة أن تعريف المفرد بهذا النحو هو اصطلاح لعلماء المنطق، ذكره النحاة في كتبهم، وخلطوه باصطلاحهم.

وذهب أكثر النحاة إلى أن المفرد ما تلفظ به مرة واحدة، كزيد، والمركب ما تلفظ به مرتين بحسب العرف، فعبد الله (علماً) على هذا القول مركب، وعلى القول الأول مفرد، ويرجح القول الثاني، أنهم يقولون في مثل (عبد الله) أنه مركب تركيباً إضافياً، ويعربون كلاً من جزءيه بإعراب، ولو كان مفرداً لأعرب بإعراب واحد"²²، وهذا التعريف هو الأكثر دقة؛ لكونه عرّف المفرد بحيث يشمل جميع أفراد ما يقابل المركب مطلقاً، سواء كان تاماً أم غير تام.

المبحث الثالث: المفرد في أبواب النحو العربي

المحور الأول: المفرد في باب الإعراب

المفرد في باب الإعراب يراد به ما ليس بتثنية ولا جمع، فمتى أطلقه النحاة في هذا الباب، فإنما يريدون به ما ليس بمثنى ولا جمع. قال ابن الحاجب: "والمفرد ضد المثنى والجمع"²³. وقال ابن بابشاذ: "وقولنا: (مفرد) احتراز من التثنية والجمع"²⁴.

ويلاحظ أن النحاة لم يضعوا تعريفاً اصطلاحياً محدداً للمفرد بهذا المعنى، أي: ما دل على واحد أو واحدة؛ ربما لكونه واضحاً من خلال مقابله للمثنى والجمع.

أقسامه:

الاسم المفرد في هذا الباب على قسمين: صحيح، ومعتل؛ فالصحيح في عرف النحويين: ما لم يكن آخره ألفاً، ولا ياء قبلها كسرة؛ نحو: رجل، وفرس، وما أشبه ذلك؛ وهو على ضربين: منصرف. وغير منصرف. فالمنصرف: ما دخله الحركات الثلاث مع التنوين؛ نحو: هذا زيدٌ، ورأيت زيداً، ومررت بزيدٍ؛ وهذا الضرب يسمى "الأمكن"، وقد يسمى أيضاً "متمكناً". وأما غير المنصرف: فما لم يدخله الجر مع التنوين ... نحو: مررت بأحمدَ وإبراهيمَ، وما أشبه ذلك. والمعتل: ما كان آخره ألفاً، أو ياء قبلها كسرة. وهو على ضربين: منقوص، ومقصور؛ فالمنقوص: ما كانت في آخره ياء خفيفة قبلها كسرة؛ وذلك نحو: القاضي، والداعي. وأما المقصور فهو المختص بألف مفردة في آخره؛ نحو الهوى، والهدى، والدنيا، والأخرى، وهو على ضربين؛ منصرف، وغير منصرف؛ فالمنصرف: ما دخله التنوين؛ نحو: هذه عصاً ورحى، ورأيت عصاً ورحى، ومررت بعصاً ورحى وغير المنصرف: ما لم يلحقه التنوين، وذلك؛ نحو: حُبلى، وبشرى، وسكرى.

حكمه:

يُعرب الاسم المفرد في هذا الباب بالحركات الظاهرة إن كان صحيح الآخر ك (محمد، وزيد)، وبالحركات المقدرة إن كان معتل الآخر ك (موسى، وعيسى)، قال ابن الأنباري: "فإن قيل: فلم كان إعراب التثنية والجمع بالحروف دون الحركات؟ قيل: لأن التثنية والجمع فرع على المفرد، والإعراب

بالحروف فرع على الحركات، فكما أعرب المفرد الذي هو الأصل بالحركات التي هي الأصل، فكذلك، أعرب التثنية والجمع للذان هما فرع بالحروف التي هي فرع، فأعطي الفرع الفرع، كما أعطي الأصل الأصل؛ وكانت الألف والواو والياء أولى من غيرها؛ لأنها أشبه الحروف بالحركات²⁵. وقال ابن بابشاذ: "من الأسماء نوع يدخله الرفع، والنصب، والجر، والتنوين، وذلك كل اسم مفرد صحيح منصرف، وقولنا: (مفرد) احتراز من التثنية والجمع... ما خلا جمع التكسير؛ فإن إعرابه كإعراب الأسماء المفردة"²⁶.

المحور الثاني: المفرد في باب المنادى

المنادى اسم مفعول مشتق من الفعل نادى، والمصدر النداء، والنداء: الصوت، وهو مشتق من (الندى)، وهو بُعد الصوت، جاء في مختار الصحاح: "ناداه مناداة، ونداء، أي صاح به"²⁷. أما في الاصطلاح فهو: "تنبيه المدعو ليقبل عليك"²⁸.

والمفرد في باب المنادى يراد به ما ليس بمضاف، ولا شبيه بالمضاف، ومتى أطلق النحاة المفرد في هذا الباب، فإنما يريدون به كل ما ليس بمضاف ولا مشبه بالمضاف، ويشمل المفرد بالمعنى السابق، وما يقابله من المثني والجمع؛ فالمنادى إما أن يكون مفرداً أو غير مفرد، والمفرد هنا يشمل الواحد، والمثني، والجمع، كما يشمل المفرد بنوعيه المذكر والمؤنث، و مثناه، وجمعه، "نحو: فضل، (علم رجل) - الفضلان - الفضلون - الفضول - عائدة، (علم امرأة) - العائدتان - العائدات - العوائد، ويشمل كذلك الأعلام المركبة قبل النداء؛ سواء أكان تركيبها مزجياً؛ كسيبويه (العلم المشهور) - أم إسنادياً، كنصر الله، أو: شاء الله. (علمين)، أم عددياً كخمسة عشر، فكل هذه الأعلام -وأشباهاها- تسمى مفردة في هذا الباب، وكذلك يشمل المفرد في هذا الباب النكرة المقصودة، والنكرة غير المقصودة، فهذه ثلاثة أقسام للمنادى من النوع المفرد، والمنادى غير المفرد قد يكون مضافاً، وقد يكون غير مضاف، ويعبر عنه بالشبيه بالمضاف، فهذان قسمان، وبذلك تكون أقسام المنادى خمسة.

حكم المنادى المفرد:

المنادى المفرد يُبنى على ما يرفع به في الأفراد والتثنية والجمع، وعلة بنائه شبيهه بالمضمر، نحو: (يا أنت) في التعريف والأفراد، وتضمين معنى الخطاب، ويكون المنادى في كل ذلك في محل نصب؛ فالأصل في المنادى أن يكون مفعولاً به لفعل مضمر وجوباً؛ ولذلك فهو منصوب، قال سيبويه: "اعلم أن النداء، كل اسم مضاف فيه فهو نصبٌ على إضمار الفعل المتروك إظهاره. والمفرد رفعٌ وهو في موضع اسمٍ منصوب.... ورفعوا المفرد كما رفعوا قبلٌ وبعدٌ وموضعهما واحد، وذلك قولك: يا زيدُ ويا عمرو. وتركوا التنوين في المفرد كما تركوه في قبلٌ"²⁹، ويقصد أن المنادى المضاف منصوب، والمفرد مبني على ما يرفع به في محل نصب كما بُني (قبلٌ، بعدٌ) لما قطعاً عن الإضافة؛ إذاً الأصل في المنادى النصب على المفعولية، فإن كان مفرداً معرفة، أو نكرة مقصودة بُنى على ما كان يرفع به، فإن كان يرفع بالضممة بُنى عليها، نحو: يا زيدُ، ويا رجلُ، وإن كان يرفع بالألف أو بالواو فكذلك، نحو: يا زيدان، ويا رجلان، ويا زيدون، ويا رجلون، ويكون في محل نصب على المفعولية؛ لأن المنادى مفعول به في المعنى، وناصبه فعل مضمر نابت (يا) منابه، فأصل (يا زيدُ): أَدْعُو زَيْدًا، فحذف أَدْعُو، ونابت يا منابه.

والأكثر بناؤه على الضمة أو على ما ينوب عنها، ويكون في محل نصب دائماً؛ لأن المنادى في الأصل مفعول به؛ نحو: يا فضلُ، - يا فضلان - يا فضول - يا أفاضل - يا عائدة - يا عائدتان - يا عوائد... فالمفرد العلم في هذه الأمثلة -وما شابهها- مبني على الضمة في المفرد الحقيقي (الواحد، أو

الواحدة)، وفي جمع التكسير، وجمع المؤنث السالم، ومبني على الألف في المثنى، وعلى الواو في جمع المذكر السالم، وهو في أكثر أحواله مبني لفظاً على الضمة وفروعها، منصوب محلاً، ولا فرق بين أن تكون الضمة ظاهرة؛ كالتّي في بعض الأعلام السالفة، أو مقدرة كالتّي في آخر الأعلام المختومة بحرف علة؛ ك (موسى، وعيسى)، وكالتّي في آخر الأعلام المركبة التي ذكرناها، ومنها: (سيبويه)، وغيرها من كل لفظ سمي به، وصار علماً، وكان مبنياً أصالة قبل أن يصير علماً منادى، فتبقى علامة البناء الأصلي السابق على حالها، وتقدر على الآخر علامة البناء الجديدة التي جلبها النداء، ويكون المنادى في كل ذلك، في محل نصب... ويلحق بالمفرد العلم المبني أصالة قبل النداء في حكم البناء على الضمة المقدرة، كل ما ينادى من المعارف الأخرى المبنية أصالة قبل النداء؛ وليست أعلاماً؛ كأسماء الإشارة "نحو: هذا، وهؤلاء... وأسماء الموصولات غير المبدوءة بـأل، نحو: من، ما، وضمير المخاطب، نحو: أنت، إياك، أما غير المخاطب فلا يدخله النداء.

المحور الثالث: المفرد في باب (لا) النافية للجنس

وتسمى (لا التبرئة)³⁰، ويراد بها التنصيص على استغراق النفي للجنس كله، أي يراد بها نفي الخبر عن جميع أفراد جنس اسمها نصاً، لا على سبيل الاحتمال، فإذا قلت: (لا رجل في الدار)، فالمعنى: ليس في الدار أحد من الرجال، لا واحد، ولا أكثر؛ ولذلك لا يجوز أن نقول: (لا رجل في الدار بل رجلان)؛ لأنّ (لا) في هذا المثال لا تنصّ على نفي الجنس، إذ يُحتمل فيها نفي الواحد، ونفي الجنس، وتسمى هذه (لا) النافية للوحدة، وهي المشبهة بليس؛ حيث يقع الاسم بعدها مرفوعاً، نحو: "لا رجل قائماً"، فهذا المثال يصحّ فيه تقدير نفي الواحد، ولا يصحّ تقدير نفي الجنس؛ لأنّه يجوز بعدها أن تقول بل رجلان أو رجال.

و تعمل (لا) النافية للجنس عمل (إنّ)، فتنصب المبتدأ اسماً لها، وترفع الخبر خبراً لها، ولا فرق في هذا العمل بين (لا) المفردة وهي التي لم تتكرر نحو: (لا غلام رجل قائم) ، وبين (لا) المكررة نحو: (لا حول ولا قوة إلا بالله).

والمفرد في باب (لا) النافية للجنس يراد به ما ليس بمضاف ولا شبيه بالمضاف كالإضافة السابقة وهو باب المنادى؛ إذ إنّ اسم (لا) النافية للجنس له ثلاث أحوال هي: الأولى: أن يكون مضافاً، نحو: (لا غلام رجل حاضر). والثانية: أن يكون مشابهاً للمضاف، ويراد به كل اسم له تعلق بما بعده، إمّا تعلق بعمل نحو: (لا طالعاً جبلاً ظاهراً)، و(لا خيراً من زيد راکباً)، وإمّا تعلق بعطف نحو: (لا ثلاثة وثلاثين عندنا) ويسمى المشبه بالمضاف (مطولاً وممطولاً)³¹، أي ممدوداً.

وحكم المضاف والمشبه به لزوم النصب كما في الأمثلة السابقة. والحال الثالثة: أن يكون مفرداً، والمراد به هنا- كما أسلفت- ما ليس بمضاف، ولا مشبه بالمضاف؛ فيدخل فيه المثنى والجمع، وحكمه البناء على ما كان ينصب به؛ لكونه مركباً مع (لا)، وصيرورته معها كالعدد المركب (خمسة عشر)، ولكن محله النصب بـ (لا)؛ لأنّه اسم لها. فالمفرد الذي يدل على الواحد (ليس بمثنى ولا جمع) يُبنى على الفتح؛ لأنّه قبل البناء كان نصبه بالفتحة، نحو: (لا حول ولا قوة إلا بالله)، والمثنى، وجمع المذكر السالم يُبنيان على ما كانا ينصبان به، وهو الياء نحو: (لا مسلمين خائفان)، و(لا مسلمين خائفون)، فـ (مسلمين) و(مسلمين) مبنيان لكونهما مركبين مع (لا)، وهما مبنيان في محل نصب اسم (لا).

المحور الرابع: المفرد في باب الخبر

الخبر في اللغة: "النبأ، والجمع أخبار... وخبره بكذا وأخبره: نبأه"³².

أما في الاصطلاح فقد أطلق علماء النحو أسماء كثيرة للتعبير عن الخبر، وقد استعملت كلمة (الخبر) في كتاب سيبويه إلى جانب (المسند)، و(المبني على المبتدأ)³³، وقد عرّفه العلماء بعدة تعريفات منها ما ذكره ابن السراج بقوله: "والاسم الذي هو خبر المبتدأ هو الذي يستفيده السامع، ويصير المبتدأ به كلاماً"³⁴، وعرّفه ابن جني بأنه: "كل ما أسندته إلى المبتدأ، وحدثت به عنه"³⁵، وعرّفه ابن يعيش بقوله: "خبر المبتدأ هو الجزء المستفاد الذي يستفيده السامع، ويصير مع المبتدأ كلاماً تاماً"³⁶، وهو مقارب لتعريف ابن السراج، ولكنه يفضل به باستعماله كلمة (الجزء) بدلاً عن (الاسم)؛ لأنه حصر الخبر في كونه اسماً فقط، وهو شامل للمفرد، والجملة بنوعيهما: الاسمية والفعلية، وعرّفه ابن هشام بأنه: "الجزء الذي حصلت به الفائدة مع مبتدأ غير الوصف المذكور"³⁷، وقوله (غير الوصف المذكور) احتراز من دخول المرفوع الذي يسد مسدّ الخبر، وعرّفه الأزهرى بأنه: "الاسم المسند إلى المبتدأ"³⁸، وهي أخصر عبارة لحد الخبر، ولكنه حصره بذكره (الاسم) وهو بذلك لا يناسب تقسيم الخبر إلى مفرد وجملة. ولعل أشمل تعريف في التعريفات السابقة، هو ما ذهب إليه ابن جني؛ لأنه يشمل نوعي الخبر: المفرد والجملة.

والمفرد في باب الخبر يراد به أن يقع الخبر كلمة واحدة، لا جملة، ولا شبهها. فعندما يطلق النحاة المفرد في باب المبتدأ، فاعلم أنهم يريدون به ما ليس بجملة ولا شبهها. قال ابن جني: "خبر المبتدأ على ضربين... مفرد وجملة"³⁹، وقال السيوطي: "الخبر ثلاثة أقسام مفرد، وجملة، وشبهها وهو الظرف والمجرور، فالمفرد ما للعوامل تسلط على لفظه مضافاً كان أو غيره"⁴⁰، وقال ابن يعيش: "إذا كان الخبر مفرداً كان هو المبتدأ في المعنى، أو منزلاً منزلته، فالأول نحو قولك: "زيدٌ منطلقٌ"، فالمنطلق هو زيد، والخبر ههنا هو المبتدأ، بحيث يجوز أن تفسر كل واحد منهما بصاحبه... وأما المنزل منزلة ما هو هو، فنحو قولهم: أبو يوسف أبو حنيفة، فأبو يوسف ليس أبا حنيفة، وإنما سدّ مسدّه في العلم"⁴¹.

والإفراد في الخبر هو الأصل، وقد نصّ ابن هشام على هذا صراحة بقوله: "الأصل في الخبر الإفراد"⁴²، وقال الجرجاني: "والجملة تقع موقع المفرد في ستة مواضع أحدها خبر المبتدأ"⁴³.

والخبر المفرد نوعان: إما "جامد"، فلا يرفع ضميراً مستتراً فيه، ولا بارزاً، ولا اسماً ظاهراً؛ مثل: كلمتي: (كرة) و"نهر" في قولنا: (الشمسُ كرةٌ)، و (الفراتُ نهرٌ)، فالخبر في الأمثلة السابقة غير رافع لضمير مستتر، أو لضمير بارز، أو لاسم ظاهر بعده. وإما مشتق (أي: وصف)، فيرفع ضميراً مستتراً وجوباً، أو يرفع ضميراً بارزاً، أو اسماً ظاهراً بعده، مثل: (الهرمُ مرتفعٌ)، و (الآثارُ غاليةٌ)، أي: مرتفع هو، وغالية هي؛ فقد رفع الخبر المشتق الضمير المستتر وجوباً، الذي يعود على المبتدأ؛ ليربط الخبرية ارتباطاً معنوياً. ومثل: (ما راغبٌ أنتم في الظلم؟) فقد رفع الخبر المفرد المشتق الضمير البارز بعده. ومثل: (الوردُ فاتنٌ ألوانه، ساحرٌ أنواعه) فكل من الوصفين: (فاتنٌ، وساحرٌ) قد وقع خبراً، ورفع بعده اسماً ظاهراً. فلا بد للخبر المشتق أن يتضمن ضميراً مستتراً، أو يقع بعده ضمير بارز، أو اسم ظاهر.

المحور الخامس: المفرد في باب النعت

النعت في اللغة: الصفة، ونعت الشيء وانتعته، إذا وصفته، والنعت: وصفاً الشيء، وتنعته بما فيه وتبأله في وصفه؛ والنعت: ما نعت به. نعت ينعته نعتاً: وصفه. والنعت من كل شيء: جديده⁴⁴.

أما في الاصطلاح: عرّفه ابن هشام في أوضح المسالك بقوله: "هو" التابع الذي يكمل متبوعه، بدلالته على معنى فيه، أو فيما يتعلق به كـ (جاء زيدٌ التاجرُ) أو (التاجرُ أبوه)⁴⁵، وعرّفه في شرح شذور الذهب بتعريف أوضح، وأشمل حيث قال: "وَهُوَ تَابِعٌ مُشْتَقٌّ أَوْ مَوْوَلٌ بِهِ يُفِيدُ تَخْصِيصَ مَتْبُوعِهِ، أَوْ تَوْضِيحِهِ، أَوْ مَدْحِهِ، أَوْ ذَمِّهِ، أَوْ تَأْكِيدِهِ، أَوْ التَّرْحَمِ عَلَيْهِ، وَيَتَّبِعُهُ فِي وَاحِدٍ مِنْ أَوْجِهٍ الْإِعْرَابِ، وَمِنْ التَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ، وَلَا يَكُونُ أَحْصَى مِنْهُ"⁴⁶.

وينقسم النعت باعتبار اللفظ إلى ثلاثة أقسام: مُفْرَدٌ وَجُمْلَةٌ، وشبه جملة؛ فالمراد بالمفرد في هذا الباب: ما كان غير جملة ولا شبهها، وإن كان مُنْتَى أو جمعاً، نحو (جاء الرجلُ العاقلُ)، و(الرجلان العاقلان)، و(الرجالُ العقلاء).

والنعت المفرد: يجب أن يكون من الأسماء المشتقة العاملة، أو مما يؤول بمشتق، فالأشياء القياسية التي تصلح أن تكون نعتاً مفرداً هي: الأسماء المشتقة العاملة، أو ما في معناها، والمقصود بالعاملة: اسم الفاعل، وصيغ المبالغة، والصفة المشبهة، واسم المفعول، وأفعال التفضيل. أما غير العاملة، فهي: اسم الزمان، واسم المكان، واسم الآلة، فلا تقع نعتاً. والمقصود بما في معناها: كل الأسماء الجامدة التي تشبه المشتق في دلالتها على معناه، وتسمى: الأسماء المشتقة بالتأويل، فإنّها تقع نعتاً أيضاً، وأشهرها: أسماء الإشارة؛ مثل: "هذا" وفروعه، نحو: (استمعت إلى الناصح هذ)، أي: إلى الناصح المشار إليه؛ فهي تؤدي المعنى الذي يؤديه المشتق. و (ذو) التي بمعنى: (صاحب)، نحو: (أنست بصحبة عالم ذي خلق كريم)، ومثل (ذو) فروعها: (ذوَا ... ذُوو ... ذُوِي ... ذات - ذاتا - ذوات ...). والموصولات الاسمية المبدوءة بهزمة وصل؛ مثل: الذي، والتي، واللّائي ... و ...، بخلاف: "أي" الموصولة. والاسم الجامد الدالّ على النسب، نحو: (ألمح في وجه الرجل العربيّ كثيراً من أمارات الصراحة، والشجاعة، والكفاح).

أي: المنسوب إلى العرب. والمصغر؛ لأنه يتضمن وصفاً في المعنى؛ فهو في هذا كالنسب، ومن ثمّ يلحقان بالمشتق، نحو: (هذا طفلٌ رَجِيلٌ)، في المدح، و(هذا رَجُلٌ طُفِيلٌ)، في الذم. والاسم الجامد المنعوت بالمشتق: نحو: (اقتديت برجلٍ رَجِلٍ شَرِيفٍ). والمصدر: بشرط أن يكون منكراً، صريحاً، غير ميميّ، وغير دال على الطلب، وأن يكون ثلاثياً، وأن يلتزم صيغته الأصلية من ناحية الأفراد والتذكير وفروعها؛ تقول: (رأيت في المحكمة قاضياً عادلاً، وشهوداً صادقاً، ونظاماً رَضّاً، وجموعاً زَوَّراً بين المتقاضين ...) تريد: قاضياً عادلاً، وشهوداً صادقين، ونظاماً مرضياً، وجموعاً زائرة بين المتقاضين. وغيرها من الأسماء الجامدة التي أولوها بالمشتق حتى تصبح صالحة للنعت بها.

ويتبع النعت المفرد منعوته، ويطابقه مطابقة تامة في الإعراب، والأفراد والتنثنية والجمع، والتذكير والتأنيث، والتعريف والتنكير. نحو (جاء الرجلُ الفاضلُ، والمرأةُ الفضلى، والرجلان الفاضلان، والمرأتان الفضليتان، والرجالُ الفضلاء، والنساء الفضليات...).

المحور السادس: المفرد في باب الحال

الحال في اللغة: ما عليه الإنسان من خير أو شر، واشتقاقها من التحوّل، وهو التَّنَقُّلُ⁴⁷. وأما اصطلاحاً: فقد عرّفه ابن السراج بقوله: "والحال إنما هي هيئة الفاعل، أو المفعول، أو صفته في وقت ذلك الفعل المخبر به عنه"⁴⁸، وعرّفه ابن هشام بقوله: "وَهُوَ وَصْفٌ فَضْلَةٌ يَقَعُ فِي جَوَابِ كَيْفٍ كـ "ضربتُ اللّصَّ مكتوفاً"⁴⁹، وعرّفه ابن عقيل بأنه: "الوصف الفضلة المنتصب للدلالة على هيئة نحو: "فرداً أذهب"⁵⁰. وذكره سيبويه في باب (ما يعمَلُ فيه الفعلُ فينتصبُ وهو حالٌ وقع فيه الفعلُ وليس بمفعولٍ) وذلك نحو: (ضربتُ عبدَ الله قائماً)، و(ذهبُ زيدٌ راكباً)⁵¹.

أقسام الحال:

ينقسم الحال بحسب الأفراد وعدمه إلى: مفرد، وجملة، وشبه جملة؛ والمراد بالمفرد: ما ليست جملة ولا شبهها، نحو: (شربث الماء صافياً) ، و (سرت في الطريق حذراً).
والأصل في الحال وكذا في (الخبر و النعت) الأفراد، يقول ابن عقيل: "الأصل في الحال، والخبر، والصفة، الأفراد، وتقع الجملة موقع الحال، كما تقع موقع الخبر، والصفة"⁵².
إذاً الحال المفرد كالنعت المفرد، وكالخبر المفرد- ما ليس جملة، ولا شبه جملة.

المحور السابع: المفرد في باب التمييز

التمييز لغة: من ماز الشيء مِيزاً ومِيزَةً ومِيزَةً: فَصَلَ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزُ: ﴿حَتَّى يَمِيزَ الْخَيْبَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ (آل عمران: 159)، وَمِزْتُ الشيءَ أَمِيزُهُ مِيزاً: عَزَلْتُهُ وَفَرَزْتُهُ، وَكَذَلِكَ مِيزْتُهُ تَمِيزاً فَانْمَازَ. وَتَمِيزَ الْقَوْمُ وَامْتَازُوا: صَارُوا فِي نَاحِيَةٍ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزُ: ﴿وَامْتَازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ (يس: 59)، أَي تَمِيزُوا، وَقِيلَ: أَي انفردوا عَنِ الْمُؤْمِنِينَ. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿تَكَادُ تَمِيزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾ (الملك: 8)، أَي ينفصل بعضها من بعض⁵³.

وأما اصطلاحاً: فقد عبر سيبويه عنه بمسميات غير صريحة، نحو: (ما انتصب انتصاب الاسم بعد المقادير)، و(ما انتصب على أنه ليس من الاسم الأول، ولا هو هو)⁵⁴، وقد ذكر السيوطي مرادفات أخرى للتمييز، هي: المميز، والتبيين، والمبين، والتفسير، والمفسر، وعرفه بقوله: "هُوَ نَكْرَةٌ بِمَعْنَى (من) رَافِع لِإِبْهَامِ جُمْلَةٍ، أَوْ مُفْرَدٍ عَدَدًا، أَوْ مُبْهَمٍ مِقْدَارًا، أَوْ مِمَّا تَلَا، أَوْ مُعَايَرَةٍ، أَوْ تَعَجُّبٍ بِالنَّصِّ عَلَى جِنْسِ الْمُرَادِ بَعْدَ تَمَامِ بِإِضَافَةٍ، أَوْ تَنْوِينٍ، أَوْ نُونٍ"⁵⁵، وعرفه ابن هشام قائلًا: "هُوَ مَا اجْتَمَعَ فِيهِ خَمْسَةُ أُمُورٍ أَحَدُهَا أَنْ يَكُونَ اسْمًا، وَالثَّانِي أَنْ يَكُونَ فَضْلَةً، وَالثَّلَاثُ أَنْ يَكُونَ نَكْرَةً، وَالرَّابِعُ أَنْ يَكُونَ جَامِدًا، وَالْخَامِسُ أَنْ يَكُونَ مُفَسَّرًا لِمَا انْبَهَمَ مِنَ الذَّوَاتِ؛ فَهُوَ مُوَافِقٌ لِلْحَالِ فِي الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى، وَمُخَالَفٌ فِي الْأُمُورِ الْأَخِيرِينَ؛ لِأَنَّ الْحَالَ مُشْتَقٌّ مُبِينٌ لِلْهَيْئَاتِ، وَالتَّمْيِيزُ جَامِدٌ مُبِينٌ لِلذَّوَاتِ"⁵⁶، وأهم ما في هذا التعريف الأخير أنه فرق فيه بين الحال والتمييز ببيان أوجه الشبه والاختلاف بينهما.

والمفرد في هذا الباب يختلف عن المفرد في الأبواب السابقة في كونه ليس له مقابل، أي: لا يكون إلا مفرداً (كلمة واحدة) ليس جملة، ولا شبهها.

وينقسم التمييز بحسب المميز إلى قسمين: أولهما: تمييز المفرد، أو: الذات وهو الذي يكون مميزه لفظاً دالاً على العدد، أو على شيء من المقادير الثلاثة: "الكيل، الوزن، المساحة"، أي: "أنه الذي يزيل إبهام لفظ من ألفاظ الكيل، أو: الوزن، أو: المساحة، أو: العدد"، فتمييز المفرد أو الذات أربعة أنواع. وثانيهما: تمييز الجملة أو النسبة، وهو الذي يزيل الغموض والإبهام عن المعنى العام بين طرفيها، وهو المعنى المنسوب فيها لشيء من الأشياء، ولذلك يسمى أيضاً: "تمييز النسبة"⁵⁷.

والمبين إجمال الذات: هو الواقع بعد المقادير وهي الممسوحات نحو: (له شبر أرضاً)، والمكيلات، نحو: (له قفيز بُراً)، والموزونات، نحو: (له منوان عسلاً، وتمراً)، والأعداد، نحو: (عندي عشرون درهماً)، وهو منصوب بما فسرّه، وهو (شبر، وقفيز، ومنوان، وعشرون). والمبين إجمال النسبة (الجملة): هو المسوق لبيان ما تعلق به العامل من فاعل، أو مفعول، نحو: (طاب زيدٌ نفساً)، ومثله: ﴿اسْتَعْلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (مريم: 4)، ونحو: ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ (القمر: 12)، ومثله (غرست الأرض شجراً)⁵⁸.

المحور الثامن: المفرد في باب العدد

العدد في اللغة: "إحصاء الشيء، عَدَّ يَعُدُّ عَدًّا وَتَعْدَادًا وَعَدَّةً وَعَدَدَهُ. يُقَالُ: عَدَدْتُ الدَّرَاهِمَ عَدًّا وَمَا عَدَّ فَهُوَ مَعْدُودٌ وَعَدَدٌ. وَالْعَدَدُ: مِقْدَارُ مَا يُعَدُّ"⁵⁹.

أما في الاصطلاح فقد عرّفه ابن هشام بقوله: "المراد من العدد المعقود له هذا الباب: الألفاظ الدالة على المعدود، كما قالوا: "الجمع"، وأرادوا الألفاظ الدالة على المجموع"⁶⁰، وعرّفه صاحب التعريفات بقوله: "العدد: هي الكمية المتألفة من الوحدات، فلا يكون الواحد عدداً، وأما إذا فُسِّرَ العدد بما يقع به مراتب العدد دخل فيه الواحد أيضاً. والعدد ما دلّ على مقدار أو كمية الأشياء المعدودة، ويُقال له "العدد الأصلي"، وإذا ما دلّ على ترتيب الأشياء، يُقال له "العدد الترتيبي"، ويُسمى المعدود أيضاً "تميز العدد"، وهو الاسم النكرة الواقع بعد العدد، وهو إما منصوب، أو مجرور على حسب ألفاظ العدد"⁶¹.

أقسام العدد:

أقسامه أربعة: مفرد، ومركب، وعقد، ومعطوف.

ويختلف مفهوم المفرد في هذا الباب عن مفهومه في الأبواب السابقة، فالمراد بالمفرد في هذا الباب ما ليس مركباً، ولا عقداً، ولا معطوفاً. وهو يشمل "الواحد والعشر" وما بينهما. ويلحق به: لفظتا: "مائة، وألف"، ولو اتصلت بهما علامة تنثية أو جمع؛ "كمائتين وألفين، ومئات، وألوف...؛ لأن معنى إفراد هذا القسم أنه ليس من الأقسام الثلاثة الأخرى؛ وليس المراد أنه غير مثني، وغير جمع... كما يلحق به بعض كلمات أخرى، مثل: كلمة "بضع" ومؤنثها "بضعة"، وكذلك كلمة: "نيف".

ويطلق عليه بعض النحاة اسم: "العدد المضاف"، وهي تسمية شائعة، لكنها غير دقيقة؛ لأنها لا تشمل إلا الأعداد المضافة من ثلاثة وعشرة وما بينهما، دون غير المضافة، وهي: 1 و2، ولعل حجتهم أن: "1 و2" ينفردان بأحكام خاصة بهما، ولا تنطبق عليهما الأحكام المتعددة التي للعدد المفرد، وكذلك غير المضافة. وبعضهم يسمي العقد: "بالمفرد" ويستحسن عباس حسن تسميته بالعقد⁶².

خاتمة:

نتائج الورقة:

من أهم النتائج التي توصلت إليها الورقة:

- 1- أن ظاهرة الاشتراك اللفظي موجودة في المصطلح النحوي؛ إذ يحمل المصطلح الواحد دلالات متباينة؛ وهو أت من طبيعة اللغة العربية التي تتميز بالاشتراك.
- 2- أن مصطلح (المفرد) كواحد من المصطلحات التي وقع فيها الاشتراك، لا يُعدُّ مشكلاً وإن كان مشتركاً بين عدة دلالات؛ فللسياق أثرٌ بالغٌ في تحديد دلالة المصطلح المشترك، وصرف ما يُدعى من التباس، أو إبهام، أو غموض فيه.
- 3- أن تعدد دلالات المصطلح الواحد (الاشتراك)، ليس عيباً كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين، بل هو ثراء على المستوى الدلالي للألفاظ العربية؛ إذ إنّ لبعض الألفاظ طاقة اصطلاحية استثمارها النحويون في بناء المصطلحات.
- 4- المفرد في باب الإعراب يراد به ما ليس بتنثية ولا جمع.
- 5- المفرد في باب (لا) النافية للجنس يراد به ما ليس بمضاف ولا شبيه بالمضاف وهو كالمفرد في باب المنادى.
- 6- الحال المفردة كالنعت المفرد، وكالخبر المفرد- ما ليس جملة، ولا شبه جملة.

- 7- المفرد في باب التميز يختلف عن المفرد في الأبواب السابقة في كونه ليس له مقابل، أي: لا يكون إلا مفرداً (كلمة واحدة) ليس جملة، ولا شبهها.
- 8- المفرد في باب العدد يشمل "الواحد والعشر" وما بينهما. ويلحق به: لفظتا: "مائة، وألف"، ولو اتصلت بهما علامة تننية أو جمع.

الهوامش:

- ¹ - عمرو بن عثمان بن قمبر سيبويه، (2006)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 24/1.
- ² - أبو الحسين أحمد بن فارس، (1997)، الصاحبي في فقه اللغة العربية، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 18.
- ³ - جلال الدين السيوطي، (1998)، المزهري في علوم اللغة، فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 292/1.
- ⁴ - عبد الله بن جعفر بن درستويه، (2004)، تصحيح الفصح، تحقيق: محمد بدوي المختون، القاهرة، ص 71.
- ⁵ - إبراهيم أنيس، (1976)، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 214.
- ⁶ - محمد إبراهيم عبادة، (2011)، معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية، مكتبة الآداب، القاهرة، ص 16.
- ⁷ - علي توفيق الحمد، (2006)، قراءة في مصطلح سيبويه تحليل ونقد، مجلة علوم اللغة، مصر، مج 9، العدد الأول، دار غريب، القاهرة، ص 97.
- ⁸ - سعيد جاسم الزبيدي، (2012)، من إشكاليات المصطلح النحوي، مجلة العميد، كربلاء، العراق، العدد الأول، ص 140.
- ⁹ - أبو الحسين أحمد بن فارس، (1979)، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 500/4. أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، (1414هـ)، لسان العرب، ط 3، دار صادر، بيروت، 323/3.
- ¹⁰ - عثمان بن عمر بن الحاجب، (1985)، الأمالي النحوية، تحقيق: هادي حسن حمودي، د. ن، 102/3.
- ¹¹ - عمرو بن عثمان بن قمبر سيبويه، الكتاب، (م س)، 7/1، 22-21.
- ¹² - أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، (1994)، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، 193/1.
- ¹³ - أبو البركات عبد الرحمن الأنباري، (1999)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: فخر صلاح قدارة، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ص 53، 65.
- ¹⁴ - أبو الحسن علي بن مؤمن بن عصفور، (1980)، شرح جمل الزجاجي، تحقيق: صاحب أبو جناح، مؤسسة دار الكتب، جامعة الموصل، 444/2.
- ¹⁵ - عبد القاهر الجرجاني، (1972)، الجمل في النحو، تحقيق علي حيدر، دار الحكمة، دمشق، ص 30.
- ¹⁶ - عمرو بن عثمان بن قمبر سيبويه، الكتاب، (م س)، 29/3.
- ¹⁷ - أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، (1993)، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ص 706.
- ¹⁸ - أبو الفتح عثمان بن جني، (1972)، اللع في علم العربية، (م س)، ص 260.
- ¹⁹ - عبد القاهر الجرجاني، الجمل في النحو، (م س)، ص 40.
- ²⁰ - محمد بن الحسن الرضي الاسترابادي، (1978)، شرح كافي ابن الحاجب، الرضي، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي ليبيا، 22/1.
- ²¹ - جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى، (م س)، ص 11.
- ²² - حسن بن محمد العطار، (1904)، حاشية الشيخ حسن العطار على شرح الأزهري في علم النحو للشيخ خالد الأزهري، الميمنية القاهرة، ص 34.
- ²³ - عثمان بن عمر بن الحاجب، الأمالي النحوية، (م س)، 102/3.
- ²⁴ - الطاهر بن أحمد بن بابشاذ، (1977)، شرح المقدمة المحسبة، تحقيق خالد عبد الكريم، المطبعة العصرية الكويت، 100/1.

- 25- أبو البركات عبدالرحمن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، (م س)، ص 62.
- 26- الطاهر بن أحمد بن بابشاذ، شرح المقدمة المحسبة، (م س)، 100/1.
- 27- محمد بن أبي بكر الرازي، (1995)، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، مادة (ندا)، ص 688.
- 28- أبوبكر محمد بن سهل بن السراج، (1988)، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (329/1).
- 29- عمرو بن عثمان بن قمبر سيبويه، الكتاب، (م س)، 183-182/2.
- 30- محمد بن علي الصبان، (1997)، حاشية الصبان على شرح الأشموني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 3/2.
- 31- بهاء الدين عبدالله بن عقيل، (1980)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 20، دار التراث، القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، 8/2.
- 32- أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (م س)، 227/4.
- 33- عمرو بن عثمان بن قمبر سيبويه، الكتاب، (م س)، 126/2، 222/1.
- 34- أبوبكر محمد بن سهل بن السراج، الأصول في النحو، (م س)، 67/1.
- 35- أبو الفتح عثمان بن جني، اللمع في علم العربية، (م س)، ص 26.
- 36- يعيش بن علي بن يعيش، (2001)، شرح المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 87/1.
- 37- جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، (د.ت)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 137/1.
- 38- حسن بن محمد العطار، حاشية الشيخ حسن العطار على شرح الأزهرية في علم النحو للشيخ خالد الأزهرية، (م س)، ص 81.
- 39- أبو الفتح عثمان بن جني، اللمع في علم العربية، (م س)، ص 260.
- 40- جلال الدين السيوطي، (1977)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد السلام هارون، وعبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، 365/1.
- 41- يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، (م س)، 78/1.
- 42- جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، (1985)، مغني اللبيب، ط 5، تحقيق: مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ص 802.
- 43- عبد القاهر الجرجاني، الجمل في النحو، (م س)، ص 40.
- 44- أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (م س)، 99/2.
- 45- جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، (م س)، 270/3.
- 46- جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، (1984)، شرح شذور الذهب، تحقيق: عبدالغني الدقر، الشركة المتحدة، سوريا، ص 555.
- 47- أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (م س)، 190/11.
- 48- أبوبكر محمد بن سهل بن السراج، الأصول في النحو، (م س)، 213/1.
- 49- جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى، (م س)، ص 234.
- 50- بهاء الدين عبدالله بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، (م س)، 243/2.
- 51- عمرو بن عثمان بن قمبر سيبويه، الكتاب، (م س)، 44/1.
- 52- بهاء الدين عبدالله بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، (م س)، 278/2.
- 53- أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (م س)، 412/5.
- 54- عمرو بن عثمان بن قمبر سيبويه، الكتاب، (م س)، 118/2-119، 174.
- 55- جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، (م س)، 336/2.
- 56- جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى، (م س)، ص 237-238.

- ⁵⁷ - عباس حسن، النحو الوافي، (م س)، 418-417/2.
- ⁵⁸ - بهاء الدين عبدالله ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، (م س)، 287-286/2.
- ⁵⁹ - أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (م س)، 281/3.
- ⁶⁰ - جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، (م س)، 231/4.
- ⁶¹ - علي بن محمد الجرجاني، (1983)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 148.
- ⁶² - عباس حسن، النحو الوافي، (م س)، 518/4.

مصطلح الشعرية في الخطاب النقدي الجزائري المعاصر بين المرجعية الغربية وتعدد الترجمات

The term poetry in contemporary Algerian critical discourse Between Western reference and multiple translations

طالبة دكتوراه أمال أحباب

Amel AHBAB

المركز الجامعي مرسلني عبد الله - تيبازة

مخبر الممارسات الثقافية والتعليمية والتعلمية في الجزائر

Amalahbab8@gmail.com

تاريخ القبول: 2025/05/06

تاريخ الإرسال: 2023/05/02

الملخص:

لقد عرف مصطلح الشعرية رواجاً كبيراً في البيئة العربية، وذلك بعدما تناولته الكثير من الأعلام الغربية؛ على غرار ما كتبه (جون كوهين)، و(تودوروف)، و(رومان جاكبسون) وغيرهم. وسوف نحاول من خلال هذه الورقة البحثية، تتبع حركة هذا المصطلح عند النقاد الجزائريين أمثال: (عبد الملك مرتاض)، و(يوسف وجليسي)... من خلال مساءلة المفاهيم ومقارنتها مع بعضها البعض. يسعى هذا البحث إلى محاولة الإجابة على الأسئلة التالية: ما مفهوم الشعرية؟ وكيف عالج النقاد الجزائريون إشكالية هذا المصطلح؟ فيما يكمن هدفنا من هذه الدراسة، في تشكيل صورة واضحة عن مصطلح الشعرية في النقد الجزائري. **الكلمات المفتاحية:** المصطلح النقدي؛ الترجمة؛ الشعرية؛ عبد الملك مرتاض؛ يوسف وجليسي.

Abstract:

The term poetics has become very popular in the Arab environment, after many Western pens have addressed it, such as what was written by John Cohen, Todorov, Roman Jacobson and others. Through this research paper, we will try to trace the movement of this term among Algerian critics such as: (Abdelmalek Mortad), (Youssef Ouaghliissi)... By questioning concepts and comparing them with each other.

This research seeks to try to answer the following questions:

What is the concept of poetics? And how have Algerian critics addressed the problem of this term?

Our aim in this study is to form a clear picture of the term poetry in Algerian criticism.

Key words: Critical term; translation; poetry; Abd al-Malik Mortad; Youssef Ouaghliissi.

من أبرز الإشكالات التي تواجه خطابنا النقدي العربي المعاصر "إشكالية الترجمة"، كونها احتضنت مجموعة من المصطلحات على اختلاف مجالاتها وقد كانت غاية العلماء في اعتمادها نقل المعارف والعلوم بين الأقطار، وهذا ما يجعلنا نستحضر شروطها المتمثلة في المترجم معرفة خواص اللغة المنقول منها والمنقول إليها للحفاظ على جودة الترجمة وصحة معنى المصطلح النقدي، ومن أجل نقادي الإشكالات الناجمة عن الترجمة، اجتهد النقاد العرب في عقد مجموعة من المؤتمرات من أجل توحيد الترجمات الخاصة بالمصطلحات النقدية المنقولة عن الغرب ونذكر على سبيل المثال مصطلح الشعرية الذي طرحت حوله عدة تساؤلات، تتعلق بمفاهيمه، ومقالاته المتعددة، والجنس الذي يندرج ضمنه؛ فقد ربطه النقاد الغرب بالشعر ومنهم من أقرنه بالأدب، أما نقادنا العرب فقد خصصوه بالشعر استناداً لمعطيات عمود الشعر؛ فكل نص شعري خواص فنيّة تميزه عما سواه، وعليه نطرح التساؤلات الآتية:

ما مفهوم الترجمة وما الغاية منها؟ وما مفهوم مصطلح الشعرية في الفكر الغربي؟ وهل وجد في مدونات العرب القدامى؟ وكيف نظر النقاد المعاصرون لهذا المصطلح؟ وما الحلول المقترحة لتوحيد المصطلحات وتجنب الأزمة المصطلحية الراهنة؟

ويمكن الهدف من هاته الدراسة في رصد أهم المفاهيم التي أخذتها الشعرية عند الغرب والعرب، مع تسليط الضوء على إشكالية ترجمته عند النقاد الجزائريين وصولاً إلى اقتراح حلول قد تساعدنا في الحد من هاته الإشكالية. وقد اعتمدنا المنهج: الوصفي التحليلي، مع الاستعانة بالآتي الاستقراء والاستنباط وكذا التفسير والتقييم، ومن المراجع التي اعتمدنا عليها نذكر:

- علي القاسمي، المصطلح النقدي أسسه النظرية وتطبيقاته العملية.
- عبد الملك مرتاض، قضايا الشعرية.
- عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم.
- يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد.

1- قراءة حول نشأة المصطلح النقدي العربي:

يتفق معظم النقاد على أنّ ماهية المصطلح تعني الاتفاق بين أهل العلم من أجل تسمية الشيء وتعود المراحل التأسيسية الأولى لظهور المصطلح عند العرب من خلال العودة إلى الطبيعة وكان ذلك تأثراً بالبيئة العربية فنجد مثلاً (ابن رشيق) في كتاب العمدة يبين لنا هذا التأثير فهو يرى بأن مصطلح الفحل الذي يعني الذكر القوي من كل حيوان ومصطلح السناد في العروض الذي هو صفة للقوة والصّابة في الناقة وهو اختلاف ما يراعى قبل الروي من الحركات وحروف المد، كما نجد أنّ مصطلح الرّجز بحر من بحور الشعر وهو داء يصيب الإبل في أعجازها وقد ماه الخليل بالرجز: "لاضطرابه كاضطراب قوائم الناقة عند القيام"¹، وفيما تعلق بالحصان والفرس على غرار الناقة نجد مصطلح التشبيب والشباب يعني نشاط الفرس ورفع يديه، كما نجد مصطلح الخبب وهو نوع من العدو عند الفرس، ومن الطّبيعة نذكر مصطلح الماء: فهو يصف أشعار المولدين أنها تروى لعذوبة ألفاظها ورقتها وحلاوة معانيها وقرب مأخذها"²، وهذا ما أورده رجاء عيد حين قال أن العرب استمدت مصطلحاتها من عالم الخيام والأعراب وذكر المجلى والمصلى وحسن الديباجة والتّفائض وكلها مصطلحات مستقاة تصوّراتها من عالم العرب وخيامهم ولباسهم فجعلوا من هاته السمات مصطلحات قائمة بذاتها.

===== مصطلح الشعريّة في الخطاب النقدي الجزائري المعاصر بين المرجعية الغربية وتعدد الترجمات

ومن خلال هذا العرض الموجز حول نشأة المصطلح النقدي سنقدم ماهية للمصطلح فهو جلّ المصطلحات التي تندرج ضمن حقل النقد الأدبي، أي أنّه متعلّق بحقل معرفي خاص وهو النقد الأدبي ليشكل نسقا مترابطا ضمن حلقة معرفية واحدة دون أخرى لذلك ومن أهم شروطه الدقة والتخصص، ومن جانب آخر هناك من يرى بأن علم المصطلح هو العلم الذي: "يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلميّة والألفاظ اللغويّة التي تعبر عنه، فكل نشاط إنساني وكل حقل من حقول المعرفة البشرية يتوفر على مجموعة كبيرة من المفاهيم، التي ترتبط فيما بينها على هيئة منظومة متكاملة في حقل من حقول المعرفة"³، وهو بذلك يتداخل مع مصطلحات اللسانيات خصوصا وباقي العلوم عموما؛ على أساس أن الحقول المعرفية متداخلة، وهو بذلك علم مشترك بين اللسانيات والمنطق وعلم المعرفة والتوثيق وغيرها كونها تستند لمرجعيات فلسفيّة مصدرها ما أنتجه الفكر اليوناني.

وعليه فإنّ ظهور المصطلحات دليل على التقدم الفكري للأمام ووصولها لأعلى درجات الفكر، لأنه يمثل عملية تجريدية للعلوم والثقافات، وما هو إلا دليل على النضج الفكري، الذي من خلاله تتوحد جلّ الثقافات، كما أنّ "المصطلحات مفاتيح العلوم وأنّ فهم المصطلحات تصنّف العلم لأن المصطلح لفظ يعبر عن مفهوم والمعرفة مجموع المفاهيم، التي يرتبط بعضها ببعض في شكل منظومة، ومن ناحية أخرى فإنّ المصطلح ضرورة لازمة للمنهج العلمي ولا يستقيم المنهج إلا إذا بُني على مصطلحات دقيقة"⁴، إذن تكمن أهميته بأنه ضروري في فهم مختلف العلوم ولذلك يصعب معرفة أي علم من العلوم دون معرفة مصطلحاته.

2- ماهية الترجمة بين اللغة والاصطلاح:

تعرف الترجمة على أنّها تحمل معاني التفسير والتوضيح وهذا ما أكدّه (ابن منظور) "في لسانه" حيث يقول: "ترجم والترجمان المفسر، وقد ترجم كلامه إذا فسرّه بلسان آخر، ومنه الترجمان والجمع تراجم"⁵، وعليه فهو نقل الكلام من لسان إلى آخر فالمعاجم العربية تناولت هذا المفهوم في نطاق واسع، كما أنّها تمثل نقل الكلام من لغة لأخرى، أما اصطلاحا فهي: "إعادة كتابة موضوع بلغة غير اللغة التي كتبت بها أصلا، وهي عملية تحويل نص من لغة المصدر إلى لغة الهدف، وذلك من خلال عمليات التحليل والتحويل وإعادة الصياغة"⁶، وعليه يشترك التعريف اللغوي والاصطلاحي في أن الترجمة عملية نقل نص أو مصطلح ما، من اللغة الأصلية إلى اللغة المترجم إليها، ونجاحها متربط بإتقان اللغة المنقول منها والمنقول إليها، أما في الخطاب النقدي العربي المعاصر يرى (عزت محمد جاد) "أنّ الترجمة" تمثل الحبل العنقبي الرئيسي في سريان فعالية نظرية المعرفة، وتدفعه آلية البناء الحضاري إلى تمثل التواصل بين الثقافات وبعضها بعضا، حتّى أوشكت الوسيلة الأولى لتحقيق عالمية الخطاب الفكري بين الجماعات البشريّة والاجتماعيّة وكذلك بين الحقول المعرفية المختلفة إلى الدرجة التي يمكن أن تتوقف بدونها عجلة العلم والتطور"⁷، معناه من خلال الترجمة تتمّ عملية التواصل الثقافي بين الشعوب، ومن خلالها تتطور المعارف وتصل الخطابات الفكرية للعالمية، فهي تساهم في التنمية البشرية وتعمل على نشر المعارف العلميّة إضافة لإسهامها في نقل المعارف والاستفادة من علوم الآخر.

3- الأسباب عوامل التي أدت لظهور الترجمة:

1- الحاجة والمطلب: حيث يعتبر هذا السبب من أهم هذه البواعث نظرا لما فرضته التطورات العلميّة، أمّا عن المطلب فيمكن أن يكون دينيا أو علميا أو سياسيا أو عمرانيا أو تجاريا أو غير ذلك،

فحركة النقل في الغرب كانت وليدة الحاجة لنقل علوم العرب المتطورة والتي كان يفتقدها، سواءً من علوم الفلك -الرياضيات- الهندسة المعمارية- الشعر - الأدب وغير ذلك، كما أن حركة النقل في العصر العباسي خاصة كانت أيضاً وليدة الحاجة، فقد نقل العرب الفلسفة والطب وغيرها من العلوم التي كانوا يجهلونها.

2- مواكبة مختلف التطورات العلمية للمصطلحات الجديدة: فنحن لا نخالف الحقيقة، عندما نؤكد بأن الترجمة هي متن المواكبة وشاهد عدل لعلاقة بريئة بين عقول أهل الأرض على اختلاف أممهم وملهم ونحلهم، فعن طريقها تتناسق الأفكار والمعطيات العلمية والتيارات الأدبية والفلسفية والإيدولوجية بعضها إلى بعض لتكون فكر أو مصطلح متقارب أو واحد في نهاية الأمر.

3- إثراء للمكتبة العربية ونشر مختلف المعارف بين الباحثين: وذلك من أجل مواكبة الإنتاج العلمي والفكري المترجم من اللغات الأجنبية الحية، لقد كانت الترجمة وماتزال دعامة من دعائم النهضة الفكرية والثقافية للشعوب، وبواسطة الترجمة بدأت النهضة العلمية والثقافية.

4- إشكالية مصطلح الشعرية في الفكر الغربي وتعدد ترجماته عند العرب:

1-4- تأملات في ظهور مصطلح الشعرية عند الغرب: إنَّ اختلاف المصطلح النقدي لا يرتبط بالبيئة العربية فحسب، نظراً لكون أنَّ إشكالية المصطلح نابعة عن ذلك الاضطراب الذي لامس المصطلح النقدي في غربته أي في نشأته نظراً لاختلاف مرجعيات كل ناقد ومن جانب آخر حيث شهدت الساحة النقدية الغربية تبايناً في تبني مقابل المصطلح النقدي الواحد مما أدى إلى تعميق أزمة المصطلح النقدي. ونذكر على سبيل المثال ما ورد من تعدد وتباين في تقديم مقابل لمصطلح الشعرية في الفكر الغربي:

فنجده بعدة مقابلات على النحو التالي:

(Poétique) النّقد الفرنسي.

(Poetics) النّقد الإنجليزي.

(Poetica) الجذر المنحدر منه كلا المصطلحين الإنجليزي والفرنسي.

(poetikos) صيغته عند الفرنسيين خلال ق 16.

(Poetike) هذا ما اعتمدته أرسطو في كتابه "فن الشعر".

(Poiein) عند الإغريق.

وعليه نلمح تعدّد مقابلات المصطلح الواحد حتى في البيئة الغربيّة، فما بالك عندنا نحن العرب؟ فلذلك نقول بأنّ تعدّد المصطلحات في البيئة الغربيّة كان عاملاً أساسياً لتعدّد مقابلاته التّرجميّة والمفهوميّة عندنا نحن العرب، وإذا عدنا لمقاربة مفاهيم هذا المصطلح عند الغربيّين فنجد أنّ كلّ ناقد قدّم تصوّراً خاصّاً به، حيث عرفها (أرسطو) (Aristotle) في كتابه "فن الشعر" في قوله: "الشعر محاكاة تتسم بوسائل ثلاث قد تجتمع وقد تنفرد وهي الإيقاع والانسجام واللغة"⁸، فمعيّار الشعرية عنده إذن تحدّدت من خلال التّركيز على الجانب الصّوتي مركزاً على علاقة الإيقاع بالانسجام واللغة في الشعر خاصّة، أمّا (دي سوسور) (F. de Saussure) فيرى بأنّ: "الشعرية يمكن أن تشكّل قسماً من اللّسانيات هو بمثابة العلم الشّامل للبنى اللّغويّة، بيد أن عدداً هاماً من الإجراءات التي تتناولها الشعرية لا يتوقّف عند حدود المشكلات اللّغويّة بل يتجاوزها إلى التعلّق بنظرية العلامات"⁹، فالشعرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجانب اللغوي فطانت الشعرية منبثقة من اللّسانيات السّوسيرية استناداً إلى ثنائية أن كل دال له مدلول وكان

===== مصطلح الشعرية في الخطاب النقدي الجزائري المعاصر بين المرجعية الغربية وتعدد الترجمات

التركيز على الأداء الكلامي ثم تجاوزت الشعرية هاته النقطة للبحث السيميائي بحثا عن العلامات اللغوية والغير لغوية مع (بيرس).

ومن النقاد الذين نظروا لمفهوم الشعرية نجد (جون كوهين) (J. Cohen) الذي يرى أنها علم موضوعه الشعر"، وهو بذلك يؤكد أنها مرتبطة بالشعر دون سواه من الفنون الأدبية كالنثر بفروعه قصة أو رواية ومن خلال مصطلح الشعرية تحدّد خصائص الشعر، أما (ياكوبسون) (R. JAKOBSON) فقد عقد عقدة وصل بينها وبين الأدبية في حديثه عن وظائف اللغة، كما أشار (تودوروف) (T. Todorov) إلى أنّ موضوع الشعرية: "ليس العمل الأدبي بحد ذاته فما تستنتقه هو خصائص هذا الخطاب النوعي الذي هو الخطاب الأدبي وكلّ عمل عندئذ لا يعتبر إلا تجلياً لبنية محدّدة وعامة، ليس العمل إلا إنجازا من إنجازاتها الممكنة ولكل ذلك فإن هذا العلم لا يعنى بالأدب الحقيقي، بل بالأدب الممكن وبعبارة أخرى يعنى بتلك الخصائص المجردة التي تصنع فريدة الحدث الأدبي أي الأدبية"¹⁰، بمعنى أنّ (تودوروف) لم يخص الشعرية بالشعر أو النثر إنما جعلها تضم جل الأعمال الأدبية شعرا كانت أو نثرا فالشعرية عنده إذن تهتم بسميّات لغة الأدب، وما يجعل من الأدب أدبا. وهذا ما يجعلنا نستحضر إسهامات الشكلانيين الروس الذين كان تركيزهم على النص الأدبي من ذاته ولذاته فقد كان تركيزهم منصبا على المضمون على حساب الشكل.

4-2- مصطلح الشعرية في الفكر العربي بين المصادر التراثية والحديثة: يعتبر الفيلسوفان (الفارابي)

و(ابن سينا) من الأوائل الذين نظروا لهذا المصطلح فقد جعلها مقترنة بالتخييل وأيدهما في ذلك البلاغيان العربيّان (عبد القاهر الجرجاني) و(حازم القرطاجني)، وهذا ما توصلنا إليه من خلال قراءة كتاب (التخييل نظرية الشعر العربي للكاتب رجاء عيد)، كما نلاحظ اختلافا شاسعا في تحديد مفهومها نظرا لطبيعة النصوص العربية واختلافها عما سواها من آداب الأمم الأخرى، ففي العصر الجاهلي مثلا كانت الأشعار تحفظ نظرا لعدم وجود التدوين لكنها كانت ذات قيمة فنية وقيم عالية وعليه "تأسست النظرية الشعرية العربية نفسها وتولدت عن ذلك معايير وقواعد لا تزال مهيمنة ليس على الكتابة الشعرية وحدها، وإنما أيضا على المقاربة الذوقية والفكرية والمعرفية المتصلة بالشعر وقضاياها"¹¹، فالشعرية تبحث في قضايا الشعر من مفهومه ولغته وما يشكل جماليته.

وإنّ التأمل في هذا المصطلح يُحيلنا على مصطلحات لها علاقة بها؛ منها الشعر والشاعر والشعور فنصل إلى التصنيف التالي: "الشعر باعتباره المادة الخام، الشاعر باعتباره المبدع وثالثا الشعور باعتباره ذلك الإحساس المنبعث من عاطفة الشاعر"¹²، بمعنى أنّ هاته العناصر هي ما يشكل العمل الإبداعي، إذن الشعرية مرتبطة بالشعر كونه ديوان العرب، وهي بذلك تبحث في ما يميّز القول الشعري من مظاهر إبداعية "فالشعرية ليست تاريخ الشعر ولا تاريخ الشعراء، والشعرية ليست فن الشعر لأن فن الشعر يقبل القسمة على أجناس وأغراض والشعرية ليست الشعر ولا نظرية الشعر، إن الشعرية في ذاتها هي ما يجعل الشعر شعرا وما يسيغ على حيّز الشعر صفة الشعر ولعلها جوهره المطلق"¹³، إذن الشعرية هي ما يجعل النص الشعري متميّزا بأسلوبه ولغته وإيحائه، وهي ما يجعل النص الشعري يتفرد بعناصره ليشكل جماليته ومنها انتلاف الوزن بالقافية ومناسبة اللفظ للمعنى وهذا التوافق والتآلف هو ما يشكل الشعرية، وهي تتوافق تماما مع عناصر عمود الشعر التي حددها (المرزوقي) و (الأمدي) و(الجرجاني).

أ- إشكالية ترجمة مصطلح الشعرية عند النقاد العرب المعاصرين:

إشكالية ترجمة مصطلح الشعرية عند المشاركة: حيث يرى (عزت محمد جاد) أن الشعرية إشارة لغوية والشعرية مدخل من مداخل النقد الجديد حيث نجد أن هناك مصطلحان متداولان في النقد الغربي: Poetic/Poetics.

وإذا عدنا لتمييز وجهات نظر نقادنا العرب نجد (جابر عصفور) ربط بين التصور القديم من خلال "ربط الشعرية بالقدرة على التسمية عند الوجهة محملاً التصور على قدرة الشاعر على إنتاج الشعر كصفة ترتبط بالشاعر وتخضع كل الأزمنة لمعيار الشعر،... حيث أن الموضوع الذي تنسحب عليه الشعرية منحى انسحاب الشاعر نحو الحياة¹⁴، فالشعرية يمكن أن ترقى عند شاعر دون آخر يستطيع أن يمس به جوهر الشعر من وادي أو ما يقدر على الإتيان به دون غيره من إعجاز قولي والشعرية مرتبطة بالشاعر بالدرجة الأولى أما (محمد عبد المطلب) فقد فصل بين الشعرية والشعرية: "الشعرية متعلقة بالمددع ومتجسدة فيه قيام الشعرية بالصياغة وإحلالها فيها المصطلح، أما المصطلح الأول يواكب مرحلة النقد الانطباعي وعنايتها بالشاعر فينبغي للشعرية أن تكون وثيقة مع مدخلات النقد الجديد فالنص يعني الشعرية"¹⁵.

(فمحمد عبد المطلب) زواج بين الصوت الدال والشعرية بين تصوّرين التصور القديم ينسحب تحت صوت آخر استقر على الشعرية مقابل Poetics، ومما ذكره عزت محمد جاد أيضاً ما قدمه هؤلاء النقاد:

- (مجدي وهبة) Poetic مقابل الشعرية.

- (الغذامي) Poetics مقابل شعرية وهي الإنشائية عند المسدي.

- (شكري عياد) الشعرية.

ويعلق (عزت محمد جاد) على هذا التنوع المصطلحي بأن: "ذلك أمر طبيعي حال ضبابية المصطلح إلى أن يستقر أمر التواطئ والشيوع"¹⁶.

ب- إشكالية مصطلح الشعرية عند المغاربة - النقاد الجزائريين أنموذجاً: إذا عدنا لإسهامات (عبد الملك مرتاض) فنجد لم يقدم مفهوماً دقيقاً لمصطلح الشعرية؛ حيث يرى بأنها شعريات، والسبب في ذلك أن العرب لم يقدموا لنا تعريفاً منهجياً لمصطلح الشعر على غرار كونه كلاماً موزون مقفى له معنى، ومن هنا فهو يرى أن مفهوم الشعرية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشعر، وهو موضوعها، حيث يقول: "الشعرية هي الهيئة الفنية أو الحالة الجمالية التي تمثل في نسج النص لتجعله مشتملاً على خصائص فنية تميزه عن النص النثري"¹⁷، بمعنى أن مصطلح الشعرية اعتمده (مرتاض) لتمييز الكتابة الشعرية عن النثرية، وإذا تأملنا الموروث النقدي الغربي نجده متوافقاً مع ما قدمه (جون كوهين) الذي يقول: "أن الشعرية هي ما يجعل من نص ما شعرياً"¹⁸، فموضوع الشعرية هو البحث في خصائص الكتابة الشعرية، فمثلما ظهر مصطلح الأدبية للتركيز على ما يجعل الأدب أدباً ظهر مصطلح الشعرية ليميز ما يجعل النص شعرياً، ولكن من مستلزمات الشعرية عند (مرتاض): "أنها تكمن غالباً في جمالية النسيج اللغوي وفي براعة اصطناع هذا النسيج والابتعاد به ما أمكن عن الابتذال بالإضافة إلى مقدار البراعة في التصوير"¹⁹، بمعنى أن الشعرية كمصطلح لا تبحث عن الوزن والقافية إنما تركز على تلك الصور الجمالية التي يرسمها النص من خلال لغته؛ فالشعر عنده: "ليس مجرد وزن وتقطيع عروضي ولكنه شعر لأنه لغة جميلة وتصوير أسر وتلوين ساحر وتعبير دقيق عن ضمير النفس بلغة لا تكون إلا فيه وإيقاع

===== مصطلح الشعريّة في الخطاب النقدي الجزائري المعاصر بين المرجعية الغربية وتعدد الترجمات

فاتن لا يكون إلّا له²⁰، بمعنى أنّ الشعر ليس مجموعة قوالب تتمثل في الوزن والقافية إنما الشعر صناعة ولغة فنيّة وتعبير صادق عن الحياة والجمال.

كان أو نثر، ومن جهة أخرى نجد الإيقاع الخارجي وهو مرتبط بجرس الكلمات ومعانيها. إذن الإيقاع الداخلي مرتبط بالبنية النفسية للمتلقّي أما الإيقاع الخارجي فمرتبط بوقع الكلمات وجرسها، وإذا خصصنا كلامنا بالشعر حتّى الوزن المعتمد فيه له غاية معينة فدلالة أوزان البحر البسيط تختلف عن دلالة أوزان البحر الكامل...

أما (يوسف وغليسي) تميّز في أنّه لم يقدم لنا تعريفا للشعرية ولم يستند على أي مرجعية لتعريفها مثلما فعل (مرتاض)، إنما قام برصد تعدد ترجماتها ومقابلاتها عند الغرب والعرب على حد سواء، حيث يرى بأنّ كلّ ناقد أراد أن يبتكر مصطلحا خاصا به. وفي هذا الصدد يرى (عبد العزيز حمودة): "أننا نرتكب خطأ لا يغتفر حينما ننقل المصطلح النقدي الغربي وهو مصطلح فلسفي بالدرجة الأولى بكل عوائقه المعرفية إلى ثقافة مختلفة في الثقافة العربيّة دون إدراك الاختلاف"²¹، بمعنى أننا نستعير المصطلح النقدي الأجنبي ونخرجه من دائرة دلالاته داخل القيم المعرفية... فيبقى غربيا والنتيجة الحتمية هي فوضى المصطلح النقدي وتعدّده عندنا نحن العرب، وما هي إلّا نتيجة للفوضى عند الغرب.

وعليه فترجمة المصطلح لا تعني فقط معرفة لغة منقول منها وإليها إنّما لابد من معرفة الحقل النقدي المشتغل فيه، فالمصطلح يحمل في طياته دال مدلول التوجه لأن من شروطه الدقة والتخصص والمتأمل للنقد الغربي ومصطلحاته يجد نفسه مرغما من أجل تطوير أدواته النقدية وطرقه التحليلية من أجل قراءة النظريات الغربية ومحاولة الاستفادة منها وفقا لما يخدمنا ويخدم مرجعياتنا، ولكن الاشتغال بكل ما هو غربي محض جعل الناقد العربي يواجه إشكالات عديدة متعلّقة بعدم القدرة على تقديم مصطلح عربي محض نظرا لتعدّد المحاولات معرفية المكثفة التي تختزنها العلوم الغربية ومصطلحاتها وفيما يلي، سوف نسلط الضوء، على مصطلح الشعرية وترجمتها، عند مختلف.

1- مصطلح Poétique: حظي بعدة ترجمات: منها الشعرية، الشاعرية، الشعريات، الشعرانية، الشعري، الشاعري، وذلك عند كل من: حسن ناظم، سعيد علّوش، محي الدين صبحي، عبد الملك مرتاض، مبارك مبارك، محمّد الولي ومحمد العمري.

2- مصطلح Poéticité: ومن مقابلاته الترجمة: السمة الشعرية، الشعرية، الشاعرية، وذلك عند كل من: عثمانى الميلود، عبد السلام المسدي، سامي السويّدان.

وذلك متجل في مؤلفاتهم التي ذكرها (وغليسي) بالتفصيل في الصفحات من 17-163 من كتابه إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد²²، وعليه يتضح لنا الاختلاف الرهيب في ترجمة مصطلح (الشعرية) حيث يرى (عبد العزيز حمودة) في كتابه الخروج من التيه أن مصطلح النظم للجرجاني يصلح كإحدى الترجمات المقبولة لكلمة Poetics وسط خضم الترجمات العربية التي تخطت العشرين ترجمة وعليه فقد "ركنت قضية الاضطراب المصطلحي في المنبع عدم احتواء الأصل المعرفي في الترجمة حتى انتقلت كل ظواهر الاضطراب من حقل المنبع إلى معترك التداول في النقد العربي ولم تقف القصة عن حدود مستوى الاضطراب في الأصل فحسب بل نتج عنها قضايا فرعية أخرى من قبل اضطراب الحقل الدلالي ككل ليرتب على قضايا آلية الوضع كما يستتبعها من قضايا أخرى تمثلت القضية الصوت الدال.. اتباع الترجمة الحرفية نظرا لإخفاق الترجمة في تحقيق صيغة معيارية للغة"²³.

5- الخاتمة:

- نصل في نهاية هذا البحث، إلى جملة من النتائج أهمها:
- ظهور المصطلح كان من أجل توحيد التسميات والمفاهيم.
- ظهرت الترجمة نظرا للحاجة لتطوير الفكر.
- نخترل أسباب أزمة المصطلح النقدي العربي في:
- عدم اطلاع المترجمين على كتابات بعضهم البعض مما نتج عنه تعدد المصطلحات لمفهوم واحد.
- غلبة الجهود الفردية على حساب الجهود الجماعية مما ولد تعددا واضطرابا رهيبا في تبني المصطلحات.
- الاختلاف في تبني المصطلحات راجع أساسا إلى غياب التنسيق بين المترجمين بصفة عامة والمشتغلين في ميدان النقد الأدبي بصفة خاصة.
- ندرة المعاجم العربية التي تبين اتفاق العرب حول تبني مصطلح معين دون غيره.
- كل ناقد نجده يرجح مصطلحه المبتكر على حساب ما قدمه غيره وفي أحيان كثيرة نجد ناقد يتبنى مصطلحا ثم يتبنى آخر في فترات متقاربة.
- لكل مصطلح دلالات مختلفة يحددها المقام والسياق ومنها صعوبة ترجمتها ترجمة صحيحة وسليمة وهذا ما يجعلنا نفترض عد تتبع جذور المصطلح الغربي ومراحل نشأته.
- بالرغم من اختلاف ترجمات مصطلح الشعرية، إلا أن النقاد يتفقون في أنه يبحث عن قوانين الخطاب الأدبي والبحث عن تجلياته الجمالية.
- لاحظنا قصورا في عملية تلقي المصطلح الأجنبي مما ساهم في فوضى المصطلح.
- كل مصطلح في الساحة النقدية الغربية إلا وله جذورا في النقد العربي القديم.

6- مقترحات وحلول:

- من أهم الحلول التي نقترحها لتفادي فوضى المصطلح:
- العمل على تكوين مترجمين متخصصين قادرين على فهم النصوص وسياقاتها.
- يجب على المترجم أن يحرص على معرفة الخلفيات الفلسفية والفكرية للمصطلح الأجنبي.
- الالتزام بما تصدره الندوات والمجامع بخصوص توحيد المصطلحات.
- ضرورة تأليف معاجم خاصة تبين المصطلح الصائب الذي يستلزم اعتماده دون غيره من المصطلحات مع ذكر الدليل.

7- قائمة المصادر والمراجع:

أ- المصادر:

- 1- ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تح: محمد بدر الدين النعساني، ج 1، مطبعة السعادة مصر، ط1، 1907.
 - 2- الشريف الجرجاني، التعريفات، تح: إبراهيم الأنباري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1998م.
- ### ب- المراجع بالعربية:
- 1- إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2، 1952م.
 - 2- أنونيس، الشعرية العربية، دار الأديب، بيروت، ط3، 2000م.
 - 3- بلحاج كاملي، أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة، (قراءة في المكونات والأصول)، منشورات اتحاد العرب، دمشق، دط، 2004م.

===== مصطلح الشعرية في الخطاب النقدي الجزائري المعاصر بين المرجعية الغربية وتعدد الترجمات

- 4- رجاء عيد، المصطلح النقدي في التراث، منشأة التراث، الإسكندرية، طباعة شركة الجلال، مص، دط، دت.
- 5- زكي مبارك، الموازنة بين الشعراء، كلمات عربية، القاهرة، دط، دت.
- 6- عبد السلام المسدي، المصطلح النقدي، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنش، تونس، دط، 1991م.
- 7- عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، دار الغرب، وهران، دط، 2003م.
- 8- عبد الملك مرتاض، قضايا الشعرية، دار المقدس العربي، وهران، ط1، 2009م.
- 9- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1998م.
- 10- عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، دط، 2011م.
- 11- علي القاسمي، المصطلح النقدي أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة لبنان، ط1، 2008م.
- 12- مجدي وهبة كامل المهندس، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، دط، 1974م.
- 13- مرشد الزبيدي، اتجاهات نقد الشعر العربي في العراق، اتحاد الكتاب العرب دمشق، دط، 1999م.
- 14- يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م.

ج- الكتب المترجمة:

- 1- أرسطو طاليس، فن الشعر، تر: عبد الرحمن البدوي، دار الثقافة، لبنان، ط2، 1973م.
- 2- جون كوهين، اللغة العليا النظرية الشعرية، تر: أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط2، 2000م.
- 3- تزفيتان تودوروف، الشعرية، تر: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1987م.

الهوامش:

- 1- ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تص: محمد بدر الدين النعساني، ج1، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1907، ص89.
- 2- ابن رشيق المصدر نفسه، ص58.
- 3- علي القاسمي، المصطلح النقدي أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 2008م، ص296.
- 4- المرجع نفسه، ص265.
- 5- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، دت، ص426.
- 6- مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم مصطلحات الأدب، بيروت، مكتبة لبنان، 1974، ص76.
- 7- عزت محمد جاد، نظرية المصطلح النقدي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص96.
- 8- أرسطو طاليس، فن الشعر، تر: عبد الرحمن البدوي، دار الثقافة، لبنان، ط2، 1973م، ص40.
- 9- ينظر: جون دوبوا وآخرون، معجم اللسانيات، ص381.
- 10- تزفيتان تودوروف، الشعرية، تر: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1987م، ص25.
- 11- أدونيس سعيد، الشعرية العربية، دار الأديب، بيروت، ط3، 2000م، ص13.
- 12- بلحاج كاملي، أثر التراث الشعبي في تشكل القصيدة العربية المعاصرة (قراءة في المكونات والأصول)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2004م، ص34.
- 13- مرشد الزبيدي، اتجاهات نقد الشعر العربي في العراق، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 1999م، ص35.
- 14- عزت محمد جاد، نظرية المصطلح النقدي، المرجع السابق، ص355.
- 15- عزت محمد جاد، المرجع نفسه، ص357.
- 16- عزت محمد جاد، المرجع نفسه، ص408.
- 17- عبد الملك مرتاض، قضايا الشعرية، دار المقدس العربي، وهران، ط1، 2009م، ص19.

- ¹⁸ - جون كوهين، اللغة العليا النظرية الشعرية، تر: أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط 2، 2000م، ص10.
- ¹⁹ - عبد الملك مرتاض، قضايا الشعرية، المرجع السابق، ص51.
- ²⁰ - المرجع نفسه، ص49.
- ²¹ - عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، دط، 2011م، ص11.
- ²² - يوسف وغيلسي، إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م، ص: 283-285.
- ²³ عزت محمد جاد، نظرية المصطلح النقدي المرجع السابق، ص 128.

التوظيف الرمزي للغة الصوفية في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر - ديوان "أنطق عن الهوى" لعبد الله حمادي أنموذجا -

The symbolic employment of the Sufi language in contemporary Algerian poetic discourse Diwan "I pronounce the fancy" by Abdullah Hammadi as a model

د/ وردة حلاسي

Warda HALLACI

جامعة 8 ماي 1945 - قالمة

مخبر الدراسات اللغوية والأدبية

hallaci.warda@univ-guelma.dz

تاريخ الإرسال: 2023/05/13 تاريخ القبول: 2025/03/05

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى البحث في التوظيف الرمزي للغة الصوفية في ثنايا قصائد ديوان "أنطق عن الهوى" للشاعر عبد الله حمادي. انطلاقا من تجليات هذه اللغة على مستوى العنوان والمتن الشعري، للوقوف على تمظهراتها الدلالية والتأويلية، خاصة وأن اللغة الصوفية متنفس للشعراء المعاصرين للتعبير عن رغباتهم الباطنية، وواقعهم بكل تناقضاته، كما أنها لغة ذات طبيعة خاصة، لأنها تعتمد على الرمزية في التعبير والتحليل والتعمق في التأويل. ولتحقيق أهداف الدراسة، والإجابة على الإشكالية المطروحة، تم إتباع المنهج الفني التحليلي، الذي يقتضي وصف الظاهرة وتحليلها. وانتهت الدراسة إلى أن العلاقة بين الأدب والتصوف لا تخلو من الإشكالات والقراءات والتأويلات. **الكلمات المفتاحية:** الدلالة؛ التأويلية؛ التوظيف الرمزي؛ اللغة الصوفية؛ الخطاب الشعري.

Abstract:

This study aims to investigate the symbolic employment of the Sufi language in the folds of the poems of Diwan I speak about fancy by the poet Abdullah Hammadi. Based on the manifestations of this language at the level of title and text to find out its semantic and interpretive manifestations. Especially since the Sufi language is an outlet for contemporary poets to express their esoteric desires, and their reality with all its contradictions, It is also a language of a special nature, because it relies on symbolism in expression, and analysis and in-depth interpretation.

To achieve the objectives of the study, and to answer the problem posed, the analytical artistic approach was followed, which requires the description and analysis of the phenomenon.

The study concluded that the relationship between literature and Sufism is not without problems, readings and interpretations.

Key words: Semantics; hermeneutics; symbolic employment; Sufi language; poetic discourse.

مقدمة:

اتجه الشعراء الجزائريون المعاصرون إلى تجديد لغتهم الشعرية وتحديثها، عن طريق إخراجها من سياقاتها القديمة، وتشكيلها في سياقات جديدة، تبعث على التأويل اللانهائي، والتعدد القرائي، وذلك من خلال توظيفهم للغة الصوفية، باعتبارها لغة رمزية ومجازية، مشحونة بالألفاظ والدلالات المفتحة على آفاق التأويل، لما تحتويه على صور متعددة من التشبيه والاستعارة والكناية والتمثيل، وخاصة الإيحاء والتلميح، عوضاً عن الشرح والإبلاغ والتصريح.

شكلت اللغة الصوفية متنفساً للشعراء المعاصرين للتعبير عن رغباتهم الباطنية، وواقعهم بكل تناقضاته، ومواقفهم في ظل الثنائيات الأساسية: الموت والحياة، العدم والوجود، اللفظ والمعنى، الحركة والسكون، الظاهر والباطن، الامتلاء والافتقار، الحضور والغياب، الكره والحب... فكل هذه الثنائيات والعناصر، هي التي تشكل أبعاداً جمالية وفنية لهذا الشعر، وتعطيه فرصة الخروج من العدم إلى دائرة الوجود "وبقدر ما تحققه من نجاح على مستوى التواصل، فإنها (الظاهرة الشعرية) تحاول القبض على المرجع الغائب من النص الشعري. وهذا القانون الثنائي هو الذي يحكم الشعر ويعطيه حقه في الوجود، وهذه الثنائية أيضاً هي التي توجه مسار القصيدة الشعرية وتعطيها وظيفة ثقافية واجتماعية مميزة"⁽¹⁾.

تلعب اللغة في كل ذلك دوراً كبيراً في هذه الثنائيات، لأنها الأداة التي يستعملها الشاعر في التعبير عن مقاصده ومضامينه. فكل حضور لغوي يقابله غياب لغوي آخر، وبقدر ما تكون جدلية الحضور والغياب قوية بقدر ما يكون النص الشعري قوياً معبراً "ولكنها في الوقت نفسه سجن يحدّ بصفة مأساوية من طموحه في المطلق فلا يبلغ من ذاته إلا ما تسمح به، فكل حضور لغوي متعلق به غياب ودلالاتها (اللغة) الغائبة لا تقل شأنًا عن دلالتها الحاضرة"⁽²⁾.

فالشعر فضاء لا نهائي حدوده اللغة، التي تشكل الرؤيا الكلية للوجود، لذا فقراءة الشعر على هذا الاعتبار، يجب ألا تبقى عند حدود المستوى السطحي الظاهر (الدال) وإنما لا بدّ أن تتعداه إلى المستوى الأكثر عمقاً (المدلول) لتصل إلى الدلالة خاصة فيما يخص القصيدة الصوفية "وفي مثل هذه القراءة يحتاج القارئ، بالإضافة إلى الكفاءة اللغوية التي تقوم على أساس من مرجعية اللغة، إلى الكفاءة الأدبية التي تلعب دوراً في معرفة القارئ للمنظومات الوصفية، والقيمات الأدبية وأساطير المجتمع، حتى يستطيع إكمال الثغرات، أو التكميانات في النص، أو يقوم بإتمام النص وإكماله وفقاً للنموذج المفترض"⁽³⁾.

وعلى أساس هذه اللغة الصوفية الفريدة في نوعها، والثرية بالدلالات والرموز والإيحاءات، شكل الشعر الصوفي نصاً لغوياً ودلالياً متميزاً في الأدب العربي القديم والحديث والمعاصر، الأمر الذي جعل الدراسات النقدية على اختلاف اتجاهاتها، توجه اهتماماً خاصاً لجمالية اللغة الشعرية الصوفية.

هدف الدراسة: تهدف الدراسة إلى البحث في جمالية اللغة الصوفية والتوظيف الرمزي في الشعر الجزائري المعاصر، من خلال ديوان "أنطق عن الهوى"، باعتبار الأدب فن مفتوح على جميع الخطابات، ومنها الخطاب الصوفي، وعلى الرغم من أنّ العلاقة بين الأدب والتصوف لا تخلو من الإشكالات والقراءات والتأويلات، فالتصوف والأدب، وبالأخص الشعر بينهما روابط متينة وتفاعل كبير، سواء على مستوى التجربة أو الكتابة.

إشكالية الدراسة: تطرح الدراسة السؤال الآتي: كيف تجلت اللغة والرمز في الخطاب الصوفي في ديوان أنطق عن الهوى "للشاعر عبد الله حمادي؟

انبثق عن هذا السؤال الرئيسي، أسئلة أخرى فرعية كالآتي:

- إلى أي مدى استطاع الشاعر الجزائري عبد الله حمادي استيعاب التجربة الصوفية واستحضارها في ديوانه؟.

- كيف تظاهرات الدلالة التأويلية للغة الصوفية والتوظيف الرمزي في ثنايا قصائد الديوان؟.

منهج الدراسة: لتحقيق أهداف الدراسة والإجابة على الإشكالية المطروحة، تم إتباع المنهج الفني التحليلي، الذي يقتضي وصف الظاهرة وتحليلها، وعلى الرغم من وجود دراسات سابقة في هذا الموضوع، والتي نذكر منها:

- **دراسة كريمة حميطوش:** تحول الاشتغال اللغوي في ديوان أنطق عن الهوى لعبد الله حمادي، مجلة الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، العدد 30، 2014.

- **دراسة أحمد أبقار:** الرمز الصوفي عند عبد الله حمادي مقارنة تأويلية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة الوادي، الجزائر، المجلد 6، العدد 6، 2014.

- **دراس منى أرنب:** الرمز وتجلياته في ديوان "أنطق عن الهوى" لعبد الله حمادي، مذكرة ماستر في اللغة والأدب العربي، جامعة أم البواقي، الجزائر، 2012.

أهمية الدراسة: تنبع أهمية الدراسة من كونها تبحث في الدلالة التأويلية للغة الصوفية، وفي الرمز الصوفي معا في بعدهما الفني والتحليلي، وهو ما لم تتناوله الدراسات السابقة.

التجربة الصوفية:

مفهوم التصوف: تعدّ التجربة الصوفية تجربة روحية متميّزة، تحمل فلسفة ونظرة إلى الحياة ورؤية للوجود، تتعامل مع الكون بشكل عام، ومع القضايا الإنسانية بشكل خاص، وهي: "تجربة يعيشها صاحبها بين مكابدة مشاق الطريق إلى الحضرة القدسية النورانية، وبين مقاومة رغبات النفس المادية، في حالة من الحب والوجد المقدس الرامي للوصول إلى المعرفة المطلقة، والقرب من الأنوار الإلهية، إنها رحلة الإنسان من المكون الترابي إلى المكون النوراني، من البعد المادي للإنسان إلى البعد الروحي، المتعالي والمتسامي"⁽⁴⁾.

فالتجربة الصوفية، هي في الأساس تجربة دينية يعيشها المتصوف وفق اعتقاده وتصوره الديني والأخلاقي والمعرفي، و"التصوف في حقيقة أمره محاولة لتجاوز الشغائر والرسوم الظاهرة لأي دين لكي، تواجه النفس في أعماقها شحنات روحية تربطها بالجهد الخلاق وتدف بها في أنوار المقدس والغامرة لتسبح في ينبوع النور وتنعم بالتواجد في جلال الحضرة الإلهية"⁽⁵⁾. والتصوف من هذا المنطلق هو تهذيب وتزكية للنفس وتطهير للقلب من الرذائل ومجاهدة للنفس للحد من شهواتها وأهوائها، لنيل السعادة الأبدية.

يرى عبد المنعم خفاجي أن: "التصوف إيثار لما يبقى على ما يفنى، تضحية بالعاجل وإيثار للأجل، مجاهدة للنفس ومغالبة لهوائها، هو نزوع فطري نحو الكمال الإنساني الرامي، إلى التسامي"⁽⁶⁾، فالتصوف بهذا المعنى هو مجاهدة النفس عن أهوائها، كما أنه علم لمكونات القلوب، وهو أسلوب أساسه التضحية بالذات، وإيثار كل ما لله على كل ما للنفس.

أصبح التصوف اليوم يشكل أحد منابع التراثية، التي تغني التجربة الإنسانية في عصرنا الحاضر برؤى مختلفة وبرموز مثيرة، كثيرا ما يستغلها الأدباء والشعراء في إثراء تجاربهم الإبداعية خاصة أن التجربة الصوفية متعددة الدلالة قابلة للتأويل، وتوحي العودة للتراث الصوفي في الأدب والشعر بجدية التجربة وتفرداها، وارتباط صاحبها بأصالتها الثقافية.

التوظيف الرمزي للغة الصوفية في ديوان "أنطق عن الهوى":

البعد الصوفي على مستوى العنوان: يعدّ العنوان بنية لغوية مشحونة بالدلالة، وهو نظام سيميائي ذو أبعاد دلالية، و"مصطلحا إجرائيا ناجحا في مقاربة النص الأدبي، ومفتاحا أساسيا يتسلح به المحلل للولوج إلى أغوار النص العميقة قصد استنطاقها، وتأويلها"⁽⁷⁾، إنّه الظاهر بالنسبة للباطن ومحتواه، وهو الرؤية التي تتخلق من رحم النص والقارئ لعنوان ديوان "أنطق عن الهوى" لعبد الله حمادي، يجده قد وقع جملة فعلية "أنطق عن الهوى" فكلية "أنطق" نجدها تحمل دلالة الكلام فقد جاء في القاموس المحيط: "نطق: ينطق نطقا ومنطقا ونطوقا تكلم بصوت وحروف تعرف بها المعاني أول الصوت"⁽⁸⁾، والكلام عكس السكوت أو الصمت، وهذا يعني أنّ النطق هنا عند الشاعر عبد الله حمادي يتأسس في مقابل الصمت أو السكوت، وكأنّ اللغة المنطوقة أو لغة الكلام فقدت قدرتها في التعبير عن المشاعر والرغبات، وعما يكتنز في نفس الشاعر.

لقد أضحي الصمت الذي عادل الكلام تقريبا في ديوانه "أنطق عن الهوى"، وسيلته البليغة الأكثر قدرة على التعبير في أكثر حالاته تأزما، لقد أصبح الصمت استعارة تعبر عن لغة تجسد توتراته، كما أنّ النطق عنده ارتبط بلفظة "الهوى"، والهوى كما هو معروف ميل النفس إلى ما تحب من الخير أو الشر. وللّهوى معاني عدّة فهو الحب وهو العشق، وحب الشهوات، جاء في لسان العرب لابن منظور: "هوى وأهوى وانهوى: سقط، والهوى مقصور هوى النفس... قال اللغويون: الهوى محبة الإنسان الشيء وغلبيته على قلبه، قال الله عز وجل: ونهى النفس عن الهوى، معناها نهاها عن شهواتها وما تدعو إليه من معاصي الله عز وجل"⁽⁹⁾.

وكثيرا ما عبّر الهوى عن العشق والحب والوجد عند الشاعر، فكان:

الهوى = الميل (ميل النفس إلى الشهوة)، حيث يقول الشاعر:

كنتُ في مخدعها

قبل غروب الأمس...

أبحث عن جسّد امرأة

مرهقة بالبوح⁽¹⁰⁾.

الهوى = الحب، حيث يقول الشاعر:

هو الحبُّ ما شاء لنا الهوى

وما دون ذاك فالقلوب تجيب...

.....

فالحب لولا الحب ما بقينا

ولا دارت سنة الكون واهتدينا⁽¹¹⁾.

الهوى = العشق، حيث يقول الشاعر:

لحظة يحتفل فيها العشق

بمؤسم الوصل

والليالي المعنّقات الوبيّدة...⁽¹²⁾.

(...) مهلا: فعشقتك مسفوك على ألقى
وطيب عطرك تياه ومبتكر
نبتت من شيطان فانتنتي
ومن سحابي يفيض الوجد والسمر⁽¹³⁾.

والعشق كما جاء في لسان العرب: "عشق: العشق: فرط الحب، وقيل: هو عجب المحب بالمحبيب يكون في عفاف الحب ودعارة. عشقه يعشقه عشقا وعشقا وتعشقه، وقيل: التعشق تكلف العشق، وقيل: العشق الاسم والعشق المصدر... وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن الحب والعشق: أيهما أحمد؟ فقال: الحب، لأن العشق فيه إفراط، وسمي العاشق عاشقا لأنه يذبل من شدة الهوى كما تذبل العشقة إذا قطعت، والعشقة شجرة تخضر ثم تدق وتصفّر"⁽¹⁴⁾، وجاء في معجم الرائد: "عشق يعشق: عشقا وعشقا ومعشقا: أحبه وأولع به بشدة، بالشيء: لصق به. عشق: عشق: إفراط الحب والولوع، شدة الحب"⁽¹⁵⁾.

فالعشق كما هو معروف هو "أقصى درجات المحبة، وسائر مقاماتها كلها مندرجة فيه، ومعناه اتحاد ذات المحبوب بذات المحب اتحادا يوجب غفلة المحب شغلا بشهود محبوبه في ذاته بذاته، ولذا قيل أنه أقصى مقامات الذهول والغيبة، وهو أن يكون العاشق لا يسمع إلا لمحبوبه، ولا يبصر إلا به، ولا يدرك إلا به وله، ومنه فناء به عن نفسه وعن الأشياء، فإذا وصل المحب إلى هذا الحد اطلع على أسرار الغيوب، وأخبر معاينة لا على سبيل الحدس وغلبات الظنون بل على الكشف والمشاهدة"⁽¹⁶⁾.

لقد غدا العنوان في ديوان "أنطق عن الهوى" يشكل حمولة دلالية، فهو علامة وإشارة تواصلية، والرباط المتين بين المرسل والمتلقي، ولقد جعل عبد الله حمادي عنوانه، يتسم بالبعد الصوفي، فالعشق الصوفي يأخذ العاشق إلى عوالم الكشف والفهم الأعماق للحياة وأسرارها، وهذا ما يعتقده العشاق فإن كان العشق الصوفي يدل على أعلى مراتب الحب الإلهي، فإنه أيضا في المجتمع يعني أعلى درجات الحب بين الرجل والمرأة.

البعد الصوفي على مستوى المتن الشعري: ركز الشعراء الجزائريون على تشكيل لغة شعرهم الحدائي، فلتفتوا إلى الخطاب الصوفي، الثري بالدلالات والرموز، ولغته التي تخرج من مجرد وسيلة للتعبير والتوضيح إلى ظاهرة، تبعث على التأمل والتأويل اللانهائي، وذلك إيمانا منهم بأن "اللغة الصوفية لغة شعرية رمزية، ورمزيتها تكمن في أن كل لفظة تكسب محمولات جديدة لمجرد توظيفها في التجربة الصوفية، وهي بذلك تخلق عالمها الخاص"⁽¹⁷⁾.

على هذا الأساس اتجه الشعراء الجزائريون الحدائيون منهم والمعاصرون إلى توظيف الخطاب الصوفي لإثراء تجربتهم الشعرية وشحنها بدلالات رمزية، باعتبار الرمز من أهم الأدوات الشعرية، التي خاضت بها القصيدة المعاصرة نمط التجديد.

فالرمز الشعري عامة والصوفي خاصة، من أكثر العناصر التي تعمق المعنى الشعري، وترتقي بشعرية القصيدة وتعمق دلالتها، وتبعث على التأثير والتلقي، لذلك كان الرمز الصوفي عالما خاصا، يترجم ويعبر عن حالة الصوفي الداخلية، وكان هدف اللغة الصوفية وصف ما لا يمكن وصفه، وقول ما لا يقال، وهنا فـ "إن تجربة الشاعر المعاصر، وتجربة الصوفي تتشابهان، كونهما يرتبطان بالوجود، ويسعى كل منهما إلى الاندماج في الكون والاتحاد بإيقاع العالم الخفي، كما أنهما يميلان إلى اللغة التي تكثفي بالإحياء والرمز، وتتجنب الوضوح والمباشرة والتقرير، لأنهما يؤمنان، أن قدرة اللغة دون سعة

التجربة، ولذلك يلجأ كل منهما إلى لغة الإحالة، وهي دعوة حرة للمتلقي كي يكشف بنفسه كل إحياءات الرمز، اكتشافاً يتفاوت فيه الناس بمقدار تفاوت ثقافتهم وأذواقهم ودرجة شعورهم قوة وعمقا، بما تحتوي التجربة من دلالات وإحياءات، كما أن إنكبابهم على المطلق والمعنوي، يجعل منهما كائنين ينشدان الحرية في أرقى معارجها، فكما يتجنب الصوفي سلطة الواقع والعقل والحس، يتجنب الشاعر أيضا كل أنواع القيود، التي تحد من رؤيته الشعرية، فالشاعر المعاصر - في الغالب- يرفض الواقع، من منطلق المسؤولية التي يشعر بها داخل الذات الراضية للموانع والحدود، فلم يستطع التأقلم مع مجريات الأحداث، فهو يؤثر الهروب إلى عوالم الصوفية عله يجد فيها الخلاص لهومومه وعذاباتهِ وآلامه⁽¹⁸⁾.

إنَّ الشاعر المعاصر أصبح يعيش حالة تأملية فردية وخاصة، تتكاثر فيها الأسئلة، حول الذات، والوجود، فينقل شعوره ويصور خياله وأحاسيسه، عبر لغة مشحونة تصور عالمه الروحاني، ويعتبر الشاعر عبد الله حمادي من أكثر شعراء الجزائر، هروبا إلى عوالم اللغة الصوفية والرمز الصوفي، كأسلوب للتعبير عما يعيشه ويحلم به، شأنه في ذلك شأن الصوفي.

والمأمل لقصائد ديوان "أنطق عن الهوى"، يجد الشاعر عبد الله حمادي يستخدم الرمز الصوفي للبحث عن الحقيقة واليقين، كما هو الصوفي، ولعلَّ أهم الرموز التي وظفها هي: رمز المرأة ورمز الخمر ورمز الرحلة، وهذه الرموز مجتمعة تعبّر عن الذات الإلهية.

تجسد قصائد ديوان "أنطق عن الهوى" لعبد الله حمادي في بنيتها السطحية الظاهرة علاقة حب بين رجل وامرأة بكل أبعادها وأجوائها الرومانسية، مشكلة بذلك مشاهد أكثر جمالية، حيث يصرّ الشاعر فيها على قول ما يريد دون خجل، أو تردد، أين تثمر المكاشفة عن خواطر العطر والهوى، ومنقبة الغوايات، يقول:

كوني مرفأ... / مركبأ... / غرقأ... / كتابة...
كوني منارة تدق متارس العبادة.
خارطة مرسومة
بريشة معثوهة
ونزوة مصابة...⁽¹⁹⁾

إنَّ العاشق ينساق وراء عواطفه، ولا يستطيع مقاومتها، أو كبحها في لحظات الإغراق في الشهوات، حيث تتشهى النفس قطف العطور من ضفائرها، ويتهادى عبق محموم من أدراج معارجها، ليحتل شوق الأسفار منها وإليها، يقول:

يدُها في يدي
والفراشات هلّكي
والمتاهات تقضي
بما يُتيح السُفور... /
يدُها في يدي
ويُنسِل القطرُ.
ملء الضفائر أغنيات
يسكبها الفجر /
ينتجر العطرُ /
ينقطع الكلام /
يهجرها الصحو
يزنجل السؤال... /⁽²⁰⁾

يوصل الشاعر العاشق الرحيل هائماً في أوتار سوانح حبيبته الحبلى بالآمال الموعودة، معلناً أسباب الغوص في دقات القلب المسرحج للأسفار القادمة أين تستدرج اللحظة اللعنة والغواية، فالشاعر يتحدث عن لقاء محسوس، يجسده حضور الأنثى التي تضع يدها في يد الشاعر، حيث اللقاء والغرام والحب (الاتصال بالآخر)، لكن سرعان ما تنحرف هذه المعاني عن دلالتها، فينقطع اتصاله بالعالم الخارجي، وهنا يحدث الانفصال عن الذات وعن الآخر، يقوله:

والفراشات هُلْكَى

والمناهاة تَفْضِي

بما يُتَبَّح السُّفور.../

.....

يَنْتَجِرُ الْعِطْرُ /

يَنْقَطِعُ الْكَلَامُ /

يَهْجُرُهَا الصَّخْرُ

يَرْتَحِلُ السُّؤَالُ... / (21).

إنَّ الشاعر يحاول البوح من خلال اللغة، التي جعلها اللسان الناطق، تقوم بدور التبليغ وإيصال المراد، إنَّها لغة تحمل الدهشة والحيرة، فاللغة عند الشاعر الجزائري المعاصر لم تعد مجرد أبنية وألفاظ ومفردات جاهزة، يعود إليها كلما أراد أن يعبر عن حالة ما، وإنما هي لغة تتغير وتتلون بحسب التجربة المعاشة، حيث تولد من كل حالة ووجدانية لغة خاصة تعبّر عنا وتسايرها، ويحدث على إثرها انحراف دلالي، غير أنَّ الحب عند الشاعر يبقى هو الجسر الواصل إلى عالم الاتصال الروحاني، يقول:

(...) هَا جِئْتُكَ مُنْهَكًا

أُبْتَغِي عَرْشَكَ الْأَنْقَى

وَأَهْفُو لِمَحْيَاكِ فِي الْمَنَافِي السَّعِيدَةِ...

يَتَشَهَّى الْبَحْرُ الْخَصِيمُ تَبَدُّدُ جِسْمِي

خَلْفَ أَسْتَارِ مُقْلَتَيْكِ الْحَبِيبَةِ.

لحظة يختل فيها العشق

بِمَوْسَمِ الْوَصْلِ

وَاللَّيَالِي الْمَعْتَقَاتِ الْوَيْدَةِ... (22).

فالشوق والحنين والتعلق والافتنان، هي الروابط التي شدَّت الصوفيَّ إلى المرأة، التي شكلت منحا جماليا في التجربة الشعرية الصوفية، وهي في ثنايا قصائد ديوان "أنطق عن الهوى" رمزا للذات الإلهية، حيث يوظف الشاعر عبد الله حمادي لفظ العشق، وهو من أهم مصطلحات الصوفية، فتركيزه على رمز المرأة، يظهر من خلال ذكره لها وهيامه بها وولعه بها، لغير أنَّ هذه المرأة لم تكن غاية في ذاتها عند الشاعر، وإنما كانت رمزا للذات الإلهية. وما يزال الشاعر العاشق مفعم بالهوى والمتاريس، حيث يتسلق الإغراء جانب الممكن والمستحيل يقول:

في ليلة السرمديّ
والبحر رهو
والرجاء دليل...

.....
ها هنا تتشهى
رياضة النفس
قطف العطور
من صفائرها الملقاة
في ردهة القلب والطول...
نرق يختفي بالجدائل
المعروشة في الصمت،
يستدرج اللحظة/
اللّعة والغواية/
والندور.
يكبر في توسّله المدى
يستفيق الفتور...⁽²³⁾

.....
لك الغيوم... ولي من وقعك المطرُ
أنت العطور ولحن النّاي والوترُ
أنت ابتسامة أوقات شغفتُ بها
أنت الضياء... وغصن البان والقطرُ
(...) مهلاً: فعشّقك مسفوك على ألقى
وطيب عطرك تيّاه ومبتكرُ
نبتت من شطآن فانتنتي
ومن سحابي يفيض الوجدُ والسّمُرُ⁽²⁴⁾.

كانت المرأة عند عبد الله حمادي، رمزا للتغزل بالذات الإلهية، يصوّر لنا تعلقه وهيامه بها، فكان بذلك كغيره من الشعراء الصوفيين الذين يعبرون عن حبهم الإلهي، من خلال اتخاذهم المرأة رمزا للتعبير عن الحب والشوق واللهفة والفرح...، فهو يصف، لهفته للقاء محبوبته، والفرح الذي يعرفه جراء لقائها حيث يواصل الاغتراف من مفردات القاموس الصوفي: (البحر، العشق، الغرق، الوصل، الوجد، الضياء/النور، الحبيبة...)، فيستخدمها للدلالة على أنّ هذا الغزل ليس غائيا، وإنّما هو تغزل بالذات الإلهية، وبهذا كانت المرأة عند الشاعر عبد الله حمادي بوابته إلى عالم التصوف.

إنّ الشاعر عبد الله حمادي قصائد ديوانه "أنطق عن الهوى" يعيش اغترابا روحيا، فكان الشعر تعبيراً عن هذا الغياب، عن عالم الحواس، فكان الصوفي الشاعر، حيث شكّلت النزعة الصوفية عنده جزءاً من تجربته الشعرية، من خلال استلهامه لرموزها وأجوائها، واستعارته للمعجم الصوفي في التعبير عن تجربة الحب العذري، ليعبر بها عن معاناته في تجربة العشق الإلهي، لذلك نجد في قصائد ديوانه حضوراً مكثفاً لرمزيّتا المرأة والخمر (السكر)، غير أنّ للمرأة حضورها الأوفى، حيث يراها مظهراً جمالياً يقف

أمامه متأملاً، ومزاوجاً بين المعنوية والمادية الحسية، لذا يتأرجح تظاهرها في قصائد الديوان بين الروح والجسد، يقول:

كنتُ في مخدعها
قبل غروب الأمس...
أبحث عن جسد امرأة
مرهقة بالبوح،
تنام على فراش الريح
تلقي بصدر مشربٍ على قارعة
المواعيد المنتظرة...
تحلم... بفارسها القادم
من وُعْثاء الطُّرقات
الموعودة،⁽²⁵⁾

يوظف الشاعر عبد الله حمادي هنا لغة الجسد، وهي لغة موجودة في القاموس الشعري للشعراء القدامى وعند الصوفيين، الذين اعتمدوا على رموز حسية، لكي يعبروا عن الحب الإلهي، وقد استفاد الشعراء المحدثون والمعاصرون من "الطاقات التعبيرية التي تقدمها لغة الجسد، فقدموا لنا صوراً مادية للمرأة، تطمح بالشهوة والنزعة الشبقية، التي لا ترى في المرأة إلا جسداً لتحقيق المتعة الحسية، ولكنهم ألبسوا هذه الصور نزعة صوفية"⁽²⁶⁾.

إنّ الحب والهوى إذاً نقطة انفلات الشاعر من قيود الأزمنة، غير أننا نلاحظ انحرافاً دلاليّاً للمعنى هنا تنبع من دلالات الجسد داخل النص الشعري، فالشاعر عاد للبحث عن الطرف الآخر مرة ثانية، ولكنه في هذه المرة يبحث عن جسد امرأة، جسد متجاوب مع الرغبات حيث يحدث الإغراء، ومن دلالات ذلك الجسد أنّه جسد مرهق بالبوح، يحلم بفارسه، يلقي بصدر مشربٍ على قارعة المواعيد المنتظرة، إنها لحظة البوح والاعتراف، والبحث عن الطرف الآخر، والخضوع له، حيث يحدث الاتصال، ولكن سرعان ما يتحول هذا الجسد عن دلالاته المعهودة الإغراء والفتنة والأنوثة، إلى سم قاتل وتتحول النشوة والفرح إلى ألم ومعاناة، غير أنّه يبقى العالم المسكون بنار الجنة الموعودة، يقول:

تنثني بين ذراعيّ
وتعود ثانية تنفث سحر الزمن

الموجع...
أنهار أمام عروش
صفائرها،
أستعطفها بالكاف
وما تخفي التّون
أن تنثرنني رمادا
على خارطة الجسد
المسكون بنار الجنة الموعودة...؟⁽²⁷⁾

تلتقي الأضداد في هذا المقطع الشعري، فيبتعد الجسد عن حدود معانيه ودلالاته المعهودة، فاتحاً أفاقاً رحبة للتأويل والقراءة، وفي كل ذلك تلعب اللغة دوراً أساسياً كوسيلة للتعبير، ولكنها في النص الشعري المعاصر خرجت من عالم المعلوم المحسوس إلى عالم المجهول الغامض، أي التجريد، لكنّه الشاعر يظل يبحث دائماً عن الحب عن الشيء المحسوس ويتساءل عنه، لأنّه لا قيمة للحياة دون مشاركة المحبوب/ الحبيبة، كما أنّ الكل بدون الحب هو اللاجدوى، يقول.

هو الحبُّ ما شاء لنا الهوى
وما دون ذاك فالقلوب تجيب...
فلحبِّ ما دارتْ على الأرضِ نجمة/
وللحبِّ ما هبَّت من الرِّيح طيب/ (28).

.....

الكل بدون الحبِّ يا حبيبتى هو اللّاجدوى..
اللاوصول إلى براري تلك الأماسي الموعودة(29).

فالشاعر لا يستطيع تصوّر عالم دون حبّ، دون هذه الشعلة الفاتنة، التي تحضن الوجود وتضمن له الأمان من شرّ الانهيار والتلاشي، في عالم الملكوت المسكون بالعدم واللاجدوى، فهو الضياء والعشق، لذا كانت المرأة عنده، كما الصوفي سبيل للوصول إلى الحقيقة وبلوغ الحب الإلهي، من خلال الحب الإنساني (حب المرأة)، يقول:

فالحب لولا الحب ما بقينا
ولا دارت سنة الكون واهتدينا
فبالحب تزداد من الشمس حرقه
وبالحب يزدان من الليل إغفاء
هو الحب شلال من العطر دافق
على القلب مجراه... وفي القلب
مرساه (30).

لقد شكلت المرأة عند الشاعر عبد الله حمادي معادلاً موضوعياً للتعبير عن الحب الإلهي، فكانت المرأة الرمز معراجاً للسمو والارتقاء بهذا الحب. ومن هذا الحب يذهب عبد الله حمادي في وصف جمال وحسن امرأته وأنوثتها وفتنتها بكلمات سرمدية يقول: "هو ذا عطرها كامن في المعاني يتهجّى حروف اللّين"، "وفمها نيزك، وفتنتها متاهة"، "وفمها غيمة تفاح... وخانتها ملامه"، "وقامتها الملقاة على صدري تهبّ الرحمة وتمنحني السكينة"، "وشعرها اللّيلكي يمنحني المدى... يمنحني الصّبر على ويلات الذُّنوب... شعرها الزنبقي: يُعلّمني النّفَر على وسادات الصُّدور... شعرها النيزكي: أحلى ثفّاحة، شعرها المخملي: حفنة أمواج، شعرها القسطلّي: بركة أزهار، وجواهر عطر ووقع نبر الشُّجون... شعرها الشاعري سجّاد صلاة"(31).

من خلال هذه الأوصاف تصوير المرأة رمزا للذات العلوية، التي يذوب الشاعر فيها ويهاجر إليها، بكل مشاعره وأحاسيسه، فالمرأة في التصور الصوفي، تجسيد فزيائي تتنوع من خلاله صور الظهور الإلهي.

تحول الشعر مع لغته الجديدة الحداثيّة من لغة الإغراء، إلى لغة الابتكار، إلى فن جعل اللغة تقول ما لم تتعلّم أن تقول، أين يجد القارئ نفسه في عالم جديد، عالم الكلمة الرمز المليئة بالدلالات والتأويلات اللامحدودة، ذلك العالم الذي تصبح فيه القراءة، قائمة على متعة فك الرموز، وفرصة إلى إنتاج المعاني وتوليد الدلالات، وهو ما يمنح النص الأدبي الحيوية والجدة، من خلال عملية القراءة، التي هي تفاعل بين النصّ والقارئ.

ويستمر توظيف الرمز الصوفي عند الشاعر عبد الله حمادي، وتستمر اللغة تلعب دور الموجه التأويلي والمثير التأويلي، ولكن هذه المرة مع رمز الخمر، الذي وظفه الشاعر بمفرده السكر، وبأسلوب مغاير، فالخمر من أهم الرموز التي يوظفها الصوفي، توظيفا معنويا أي الروحية وليست المادية، وذلك بغرض الإشارة إلى المعرفة والشوق، وهي رمز للمحبة الإلهية، يقول:

كم تقصى دروب المثاني
حاملا وزر الغوايات
وعطر سُكّر الجفون...

.....
يساور النفس
همّ لا ضفاف له...
ويرتجي القلب
ميقاته
لمسراه.

.....
وألهب السُكّر
دنياه وأخراه،
وأينع الغيب في أوتار
غيبته
وهام بالوهم
مجره ومرساه⁽³²⁾.

شكل السكر عند الشاعر عبد الله حمادي رمزا لمعاناته في بحار الحب الإلهي، وبلوغ حالة النشوة والانتشاء، لذلك فالخمرة هنا تعني "تلك النشوة العارمة التي تفيض بها نفس الصوفي، وقد امتلأت بحب الله، حتى غدت قريبة منه كل القرب... وهو حال من الدهش الفجائي يعتري العبد، فيذهله عن كل حس غير حضور الحبيب، ويغمر نفسه بنشاط دفاق يوقد فيها الوله والهيمن"⁽³³⁾.

إنّ السكر الذي يعبر عنه الشاعر، هو سكر عقلي من نوع خاص، إنّه السكر الروحي، وإلى جانب رمز الخمرة/السكر، وظف الشاعر رمزا صوفيا آخر هو "القلب"، وهو القلب الروحي بوابة العشق، أو الحب الإلهي، كما أنّه مكن الملكات المعرفية والعاطفية عند الإنسان، و "من معاني القلب عند الصوفية أن تجتمع في ثلاثة أمور (الإيمان والعلم والعقل)"⁽³⁴⁾، فالقلب هو مكن الروح، ومكان ذكر الله تعالى.

ومن الرموز الصوفية الأخرى التي تجلت في قصائد ديوان "أنطق عن الهوى" رمز السفر/الرحلة/العروج، كرمز للرحلة الروحية، للوصول إلى الذات الإلهية، "فالسفر بديل مطروح وتعويض مطلوب، السفر إنعتاق من العبودية وانطلاقة في المجهول، خروج من القيود ودخول في فضاء الحرية، وهذا السفر يحقق لذة الاكتشاف والتحرر من القيود الخائفة"⁽³⁵⁾. فالسفر كما هو معلوم الانتقال

والتحرك من مكان لآخر، أو الارتحال، ولكنه عند الصوفي رمزا للمزيد من التطهر والقرب، والتحول الروحي، يقول:

أحببت يا حبيبة مدارج
القربان
ونكهة العروج لعالم الكتمان
لأهب الجنون وخضرة العصيان،
أو أستعيد رسائل الغفران
ومحنة التكوين والهوان....⁽³⁶⁾

ويواصل قائلاً:

أحببت يا حبيبة أن أقبض الأسرار،
أن أدفع مراكبي لمانح الأبحار
وكاتم المثاني والغمام...
أن أحكم البدايات،
أن أشطب النهاية
من غاية شتوية
تعيد في الطفولة قامتها⁽³⁷⁾.

إنّ الشاعر يحاول الهروب من واقع الإحساس بالغربة والوحدة، لذا يريد الرحيل إلى حبيبته طلباً للوصل، فيتشكل بذلك مزيج شعري بين رمز الرحلة/السفر ورمز المرأة، أو المحبوبة، حيث تنبعث دلالات رمزية نابغة من تجربة الحب عند الصوفية، "ومن ثم فإن السفر، لدى الشاعر، ليس سفراً حقيقياً، وإنما هو سفر نفسي، بمعنى العروج الصوفي، وهذا تعويض للخواء الذي يعانيه الشاعر... كما- إنّ معظم الألفاظ والتراكيب في النص الشعري، انزياحية، تدفع بالمتلقي إلى محاولة استبطانها والكشف عن مدلولها"⁽³⁸⁾، يقول:

أوكلت للعين أن تفضي بما رمقت
وأن تعيد الذي ما دونه خبر
وأن تسافر حيث الوجد مركبة
فيها الرجاء يحول دونه الخطر⁽³⁹⁾.

فالنص الشعري عند عبد الله حمادي وضعنا منذ البدء في رحلة روحية، تنطلق من حب المخلوق إلى حب الخالق، فالمرأة واردة بشكل روحي رمزي، يحيلنا على الحب الإلهي، فتنبثق لنا الإشارة إلى الإلهي، باستخدام الرمز الأنثوي، الذي لجأ إليه الشاعر بهدف التعبير عن المطلق بواسطة الصورة الحسية، وذلك من أجل التوصل تعبيرياً إلى تشكيل علاقة مع العلو غير المتعين، وهنا يظهر الرمز لا يطابق المرموز إليه، وأن الاسم لا يماثل المسمى، وإنما يكتفي بالإشارة إليه.

وهكذا فالشاعر عبد الله حمادي، في قصائد ديوانه "أنطق عن الهوى"، يستنطق أعماق الذات، المشحونة بعذابات الواقع الأليم، الذي يريد الهروب منه، بالتجرد من العالم السفلي والتوحد بالعالم الأعلى. ويظهر ذلك من خلال تقمص المعجم الصوفي والصوفية في جميع تجلياتها وتمثلاتها، فلقد استطاع الشاعر أن يحرر التجربة العاطفية ويرتفع بها من معناها المعهود المألوف أي المادي، إلى مستوى الصوفية العميقة بأجوائها الروحانية الشفافة، فالحب بدأ من الإطار المادي وانتهى إلى الجوهر الروحي، أي الحب الإلهي.

خاتمة:

- لعبت اللغة الصوفية، دور المعبر والناقل، تنقل ما ينتاب الشاعر في لحظات استبطانه لأغوار ذاته، كما تنقل تجارب الأسفار الروحية للذات المبدعة، وهي تتأمل خفاء الكون والوجود وحائقهما الغيبية.
- شكلت اللغة الصوفية في ثنايا الديوان لغة حب ومحبة، برمزياتها ومجازيتها ذات الدلالات الكثيفة المفتوحة على أكثر من تأويل.
- شكلت المرأة عند الشاعر عبد الله حمادي معادلا موضوعيا للتعبير عن الحب الإلهي، فكانت رمزا للتغزل بالذات الإلهية، ورمزا للتعبير عن الحب والشوق واللهفة والفرح، ومفتاح بوابته إلى عالم التصوف.
- استطاع الشاعر عبد الله حمادي، أن يستنطق أعماق الذات، المشحونة بعذابات الواقع الأليم، الذي يريد الهروب منه.
- حققت قصائد الديوان خاصية الجدة والابتكار وعبرت عن تجربة صوفية فريدة، من خلال الكشف عن الحالة النفسية للشاعر من جهة، وكشف الواقع وتعبيرته من جهة ثانية، وبهذا تكون القصيدة المعاصرة قد حققت صفة الحداثة. بخروجها من المحسوس المعلوم إلى عالم المجهول الغامض، أي التجريد. ومن المادية إلى الروحية في أسمى معانيها.

قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد العياضي، تجليات اللغة الصوفية في الشعر الجزائري المعاصر - دراسة أسلوبية -، مجلة النص، العدد 11، 2012.
- إيمان كمال مصطفى المهداوي، القلب ودلالاته عند الصوفية، مجلة مداد الآداب، الجامعة العراقية، العراق، العدد 11، 2015.
- بسام قطوس، استراتيجيات القراءة، التأصيل والإجراء النقدي، مؤسسة حمادة ودار الكندي، أربد، 1988.
- جبران مسعود، الرائد معجم الفبائية في اللغة والأعلام، دار العلم للملايين، ط 3، 2005.
- جميل حمداوي، السيميوطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطن للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 28، العدد 1، 1997.
- حسين خمري، الظاهرة الشعرية العربية، الحضور والغياب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
- عبد الحميد هيمة، الخطاب الصوفي وآليات التأويل، قراءة في الشعر المغربي المعاصر، موقم للنشر، الجزائر، 2008.
- عدنان الحسين العوادي، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.
- عبد الله حمادي، ديوان "أنطق عن الهوى"، الألمعية للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 2011.
- صباح رغدي وزبيدة رقي، نزعة التصوف في ديوان "الكتابة بالنار" لعثمان لوصيف، مذكرة ماستر، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، 2020.
- عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط 2، 1978.
- ابن منظور، لسان العرب، مج 15، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 4، 2004.
- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1980.
- محمد أبو ريان، تأليف الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د.ت).
- محمد عبد المنعم خفاجي، تأليف الأدب في التراث الصوفي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1938.
- محمد مفلح، جماليات الرواية الصوفية في رواية سفر السالكين، مجلة قراءات، المجلد 12، العدد 1، 2020.
- وفيق خنسة وفيق، دراسات في الشعر العربي الحديث، دار الحقائق، ط 1، 1980.

- (1) حسين خمري، الظاهرة الشعرية العربية، الحضور والغياب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص13.
- (2) المرجع نفسه، ص 16.
- (3) بسام قطوس، استراتيجيات القراءة، التأصيل والإجراء النقدي، مؤسسة حمادة ودار الكندي، أربد، 1988، ص58.
- (4) محمد مفلح، جماليات الرواية الصوفية في رواية سفر السالكين، مجلة قراءات، المجلد 12، العدد1، 2020، ص 225.
- (5) محمد أبو ريان، تأليف الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د.ت)، ص07.
- (6) محمد عبد المنعم خفاجي، تأليف الأدب في التراث الصوفي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1938، ص33.
- (7) جميل حدادوي، السيميوطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطن للثقافة والفنون والأدب، الكويت، المجلد28، العدد1، 1997، ص106.
- (8) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1980، ص277.
- (9) ابن منظور، لسان العرب، مج15، دار صادر، بيروت، لبنان، ط4، 2004، ص115.
- (10) عبد الله حمادي، ديوان "أنطق عن الهوى"، الألفية للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2011، ص75.
- (11) المرجع نفسه، ص81-85.
- (12) المرجع نفسه، ص 68.
- (13) المرجع نفسه، ص63.
- (14) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ط3، ص161.
- (15) جبران مسعود، الرائد معجم الفبائية في اللغة والأعلام، دار العلم للملايين، ط3، 2005، ص610.
- (16) عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط2، 1978، ص184.
- (17) صباح رغدي وزبيدة رقي، نزعة التصوف في ديوان "الكتابة بالنار" لعثمان لوصيف، مذكرة ماستر، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، 2020، ص65.
- (18) أحمد العياضي، تجليات اللغة الصوفية في الشعر الجزائري المعاصر دراسة أسلوبية -، مجلة النص، العدد11، 2012، ص278.
- (19) عبد الله حمادي، ديوان أنطق عن الهوى، مرجع سابق، ص 30.
- (20) المرجع نفسه، ص 19-20.
- (21) المرجع نفسه، ص 19-20.
- (22) عبد الله حمادي، ديوان "أنطق عن الهوى"، م س، ص 68.
- (23) المرجع نفسه، ص14-18.
- (24) المرجع نفسه، ص63.
- (25) المرجع نفسه، ص75.
- (26) عبد الحميد هيمة، الخطاب الصوفي وآليات التأويل، قراءة في الشعر المغربي المعاصر، موفم للنشر، الجزائر، 2008، ص229.
- (27) عبد الله حمادي، ديوان "أنطق عن الهوى"، م س، ص79.
- (28) المرجع نفسه، ص 81.
- (29) المرجع نفسه، ص84.
- (30) المرجع نفسه، ص 85.
- (31) المرجع نفسه، ص93-97.
- (32) المرجع نفسه، ص16-59.
- (33) عدنان الحسين العوادي، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص119-120.
- (34) إيمان كمال مصطفى المهداوي، القلب ودلالته عند الصوفية، مجلة مداد الآداب، الجامعة العراقية، العراق، العدد11، 2015، ص257.
- (35) وفيق خنسة، وفيق، دراسات في الشعر العربي الحديث، دار الحقائق، ط 1، 1980، ص 77.
- (36) عبد الله حمادي، ديوان "أنطق عن الهوى"، مرجع سابق، ص25.
- (37) المرجع نفسه، ص93-97.
- (38) أحمد العياضي، تجليات اللغة الصوفية في الشعر الجزائري المعاصر - دراسة أسلوبية -، مرجع سابق، ص 279-280.
- (39) عبد الله حمادي، ديوان "أنطق عن الهوى"، مرجع سابق، ص64.

الهوية السردية بين المفهوم والرؤية

Narrative identity between concept and vision

طالبة دكتوراه بوحريرة فاطمة¹ أ.د/ بوشفرة نادية

Nadia BOUCHEFRA Fatima BOUHARIRA

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم

مخبر الدراسات اللغوية والأدبية في الجزائر

Bouchefranadia07@yahoo.fr

fatimabouharira.arab@gmail.com

تاريخ القبول: 2025/04/08

تاريخ الإرسال: 2024/11/06

الملخص:

تسعى هذه الورقة البحثية إلى مراجعة نقدية مفهومية لمصطلح الهوية في ضوء تطور العلوم الإنسانية وما تقدمه لنا من انفتاحات معرفية ومنهجية، ولتقريب المفهوم إلى الأذهان حاولنا الحفر في تجلياته ومتابعة حركة تطوره في أزمنته المعرفية المختلفة، للوقوف على أصوله وأبعاده وتراكماته وتقاطعاته، وتحولاته وحقول استخدامه، فبحثنا عنه في الفلسفة اليونانية ثم مررنا بالحضارة العربية الإسلامية إبان عصورها المزدهرة؛ إذ حاولنا ملامسة واستكشاف التجربة التي عرفتها لفظة "الهوية" في بعض النصوص الأساسية في الفلسفة والتصوف عند الفلاسفة العرب والمسلمين، ثم مررنا على الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة في إطار ما صار يعرف بفلسفة الاختلاف، وفي الإجمال كان الهدف من وراء هذا المسح، معاينة مدى حضور هذا المفهوم وأشكاله والمسار الذي اتخذته ضمن صيرورة تاريخ الفكر الفلسفي ضمن رؤية حدثية تقارب معنى الهوية وفق أبعاد ورؤى متكاملة: فلسفية تاريخية ثقافية وأدبية.

الكلمات المفتاحية: هوية؛ سرد؛ إنية؛ غيرية؛ رؤية؛ أنا؛ آخر.

Abstract:

This paper seeks to review the concept of identity in the light of the development of humanities and the openings of knowledge and methodology, and to bring the concept to mind we have tried to dig in its manifestations and follow the movement of its development in various cognitive times, to find out its origins and dimensions and accumulations and then we look for it in Greek philosophy and then we went through the Arab –Islamic civilization during its thriving ages. In the philosophy and mysticism of Arab and Muslim philosophers, highlighting the elements of agreement and disagreement among them...In general, the aim of this survey was to examine the extent to which this concept and its forms and the course it took within the processes of the history of philosophical thought within a modernist approach converging the meaning of identity according to integrated dimensions and various: historical philosophical, cultural and literary.

Key words: identity, narrative, heterosexuality, ego, other.

¹ - المؤلف المرسل

مقدمة:

يحضر سؤال الهوية بكل قوة وسط جملة من الاهتمامات تفرضها المدركات الإنسانية لما تتسم به من التداخل والإيهام، يستدعي كثير التأمل حول المعنى الذي تأخذه هذه الهوية أو تلك في سياقها التاريخي الذي يشهد تحولات مطردة تؤسس أو تقوض الأثر المعرفي برصد الظاهرة الإنسانية ومحاولة لقراءتها والوقوف على مجمل العلاقات المؤثرة فيها أفعالا وأقوالا.

وعلى العموم، إن تاريخ مصطلح الهوية تاريخ مضطرب، إذ ظل منذ مولده محط صراع ابستمولوجي وأيديولوجي حول دلالاته ومدى مشروعيته، وهذا ما جعل مفهوم الهوية لا يملك ثابتة مفهومية يعود إليها كل تعريف، ومن ثم، فإن الحديث عن الهوية يتطلب العودة إلى أصول المصطلح وإلى سياقات تداوله في تاريخ الفكر الفلسفي عبر مراحل المتعاقبة نحو بدايته الدلالية في الحقل اللغوي والمنطقي وإلى تطوره في بنية السياق الذي تنامي فيه.

ومن هذا المنطلق يمكن طرح التساؤلات التالية: كيف تجلى هذا المفهوم (الهوية) عبر أزمنته المعرفية المختلفة، في الفلسفة اليونانية القديمة، والفلسفة الإسلامية الوسيطة، الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة؟ وما هي أهم الانزياحات التي عرفها هذا المفهوم وصولا إلى الهوية السردية؟ وما معنى الهوية السردية؟ وما الرؤية الجديدة التي اكتسبها هذا المفهوم في ظل تشابكه وتداخله مع السياقات المعرفية الأخرى؟.

وتبعا لذلك، بات من الضروري القيام بمراجعة نقدية مفهومية لمصطلح الهوية في ضوء تطور العلوم الإنسانية وما تقدمه لنا من انفتاحات معرفية ومنهجية، ولتقريب المفهوم إلى الأذهان حاولنا من خلال هذا المقال الحفر في تجلياته ومتابعة حركة تطوره في أزمنته المعرفية المختلفة، للوقوف على أصوله وأبعاده وتراكماته وتقاطعاته، وتحولاته وحقول استخدامه، ومن ثم الوقوف على أهم الانزياحات التي عرفها هذا المفهوم، فبحثنا عنه في الفلسفة اليونانية ثم مررنا بالحضارة العربية الإسلامية إبان عصورها المزدهرة (العصر الوسيط)، إذ حاولنا ملامسة واستكشاف التجربة التي عرفتها لفظة "الهوية" في بعض النصوص الأساسية في الفلسفة والتصوف عند الفلاسفة العرب والمسلمين مع إبراز عناصر الاتفاق والاختلاف فيما بينهم، ثم مررنا على الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة في إطار ما صار يعرف بفلسفة الاختلاف، ومن ثم الوقوف على طبيعة الفهم الذي صارت تفرضه واقعة الحداثة الغربية وما بعدها.

وفي الإجمال كان الهدف من وراء هذا المسح، معاينة مدى حضور هذا المفهوم وأشكاله والمسار الذي اتخذه ضمن صيرورة تاريخ الفكر الفلسفي ضمن رؤية حدثية تقارب معنى الهوية وفق أبعاد ورؤى متكاملة: فلسفية، تاريخية، وثقافية وأدبية.

1. مفهوم الهوية في الفلسفة اليونانية القديمة:

لقد عالج الفكر الفلسفي اليوناني منذ البداية الإغريقية مسألة الهوية بوصفها إحدى مبادئ المنطق ومقولة من مقولات الكينونة، فإذا كان اليونانيون قد افتتحوا التفكير الفلسفي بالتساؤل حول ماهية الوجود، فإنهم طلبوا الوجود الحق من خلال المماهة، وتمثلوا الكينونة ماهية صافية ووحدة تامة مساوية لنفسها دوما. فمنذ بارم نديس المؤسس الحقيقي لعلم الوجود (الانطولوجيا)، حددت الكينونة بوصفها "ما يتماهى مع ذاته"¹.

هذا التمثيل أو التصور للوجود من خلال مقولة الهوية نجده أجلى وأوضح عند أفلاطون الذي يتابع على الصعيد الأنطولوجي سلفه بارمنديس، فيحدد الكائن الحق بأنه " ما يكون هو ذاته بما هو ذاته"². فالسمة الأساسية التي تطبع الكائن هي إذن مساواته مع نفسه. وما يصفه أفلاطون بأنه واد أزلي وبسيط ومعقول وإلهي، هو الذي يمتلك على الدوام هويته باستمرار. ومن هنا يبدو أن مفاهيم الوجود والمعقولية والفكر المحض، قد تم تمثيلها في الفكر اليوناني بدءاً من فكرة الهوية، بحيث أنّ التعارض بين ما يكون وما لا يكون، بين ما يعقل وما لا يعقل، هو تعارض بين المماثل والمختلف، بين الواحد والمتعدد، بين المتصل والمنفصل، فهنا العقل يعادل المماهة والوحدة والتجانس.

2. مفهوم الهوية في الفلسفة الإسلامية:

إن مصطلح الهوية، لا يمت بصلة إلى جوهر اللغة العربية، فالمصباح المنير والقاموس المحيط ولسان العرب تخلو من هذا المصطلح الحديث، فهو طارئ علينا من منظومة أخرى وهذا ما يؤكد ابن رشد في كتابه "تفسير ما بعد الطبيعة"، في معرض شرحه لهذا المفهوم، إذ يقول: "وينبغي أن نعلم أنّ اسم الهوية ليس هو شكل اسم عربي في أصله، وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط، أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف هو في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان"³، فمصطلح الهوية المقابل العربي للفظ (Identity) الإنجليزية، و (Identité) الفرنسية، منحوت من الضمير الغائب المنفصل في اللغة العربية (هو) مضافاً إليه ياء مشددة وتاء مربوطة في آخره، وألف ولام في أوله، ويصير مرسوماً وفق هذا التتابع الخطي "الهوية" التي تعني أن يكون الشيء هو عينه، في تطابق مع ذاته، وفي تمايز مع الأغير، وهذا ما بسّطه مراد وهبة في معجمه الفلسفي الذي خص فيه جملة من المفاهيم اللغوية والفلسفية للهوية حيث "تقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود، وهي أيضاً من الألفاظ المنقولة لأنها عند الجمهور حرف، ولذلك ألحق بها الطرف المختص بالأسماء، وهو الألف واللام، واشتق منها المصدر فقيل الهوية من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان والرجولية من الرجل، وإنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم وجدوا أنها أقل تغليظاً من اسم الموجود، إذ كان اسمه شكل اسم مشتق"⁴.

وفي السياق نفسه، تم استعمال اللفظة نفسها "إنية" في نصوص الفارابي والتي تعني "جوهر الشيء وصورته وذاته"⁵، كما ميز الفارابي في فصوصه بين الماهية والهوية، الماهية باعتبارها من المقومات والهوية باعتبارها من الموجودات.

وعليه، فحين استعمال الفلاسفة العرب مصطلح الهوية كانوا يتحركون في نطاق تقليد فلسفي جعل الموجود بما هو موجود جوهر، خيطاً هادياً لهم. الجوهر بالمعنى التقني الذي جاء تحت قلم أرسطو بوصفه ذاتاً وماهية، لذلك اقترن مفهوم الهوية في نصوص هؤلاء الفلاسفة دائماً بمفهوم الوحدة المماهة.

هذه الإنية التي تأتت من أنطولوجيا الجوهر اليونانية قد استقرت في مصطلح الإنية في كتابات الكندي والفارابي وابن رشد فمتى انبثق المعنى الجديد للإنية في الفلسفة الإسلامية بنأى بها من دلالتها على "إن" إلى دلالتها على "الأنا"؟

لئن كان لا مراء لدى كثير من الدارسين في أنّ الفلسفة الغربية مع ديكارت هي التي أرست مفهوم الذات بالمعنى الحديث المتداول اليوم، فإن هذا المفهوم لم يكن غريباً عن الفلسفة الإسلامية التي شهدت على يد ابن سينا أول انبثاق حاسم وصريح لهذا المفهوم، إذ "عمل ابن سينا على نقل مسألة النفس من النقاش اليوناني حول جوهريتها إلى أفق نقاش جديد وغير مسبوق حول "النفس، الأنا"، وذلك من الفحص عن قوى النفس إلى مستوى العلاقة بالنفس وهو أمر غير يوناني وغير أرسطي"⁶.

إن الأنا كما يعرفه ابن سينا هو ما نشعر به، أنا نحن، هو نمط غير حسي في العلاقة بأنفسنا والشعور بأننا نحن وليس شيئاً آخر. "فإني حال ما أكون مهتم القلب بهمّ أقول أنا أفعل كذا وأنا أبصر وأنا أسمع وأنا جزء من هذه القضية، فالمقصود من أنا حاضر لي في ذلك الوقت"⁷، يعني أن الأنا ليست شيئاً سوى ما يراه كل منا هو ذاته، ما يختص به دون سائر غيره، شعور الفرد بوجوده كأنه فريداً مماثلاً لنفسه. وبذلك تغدو الإنّيّة رديفة الذاتية حضوراً وتمركزاً للذات ووعياً بوحدتها وثباتها ومطابقتها لنفسها، شعور المدرك بإدراكه، به يعلم في وقت واحد التغير الواقع في حواسه ويشعر بهويته التي يشير إليها كل واحد بقوله أنا. هذا الانتقال من استبدال الوجود إلى استبدال الوعي الذي يجعل من الذات مبدأ أنطولوجيا ومعرفيا يستمد مرجعه من ذاته ويمتلك قوة حضوره بنفسه، هنا تكمن الإضافة الحقيقية لابن سينا.

هذه المنهجية التي سلكها ابن سينا لإثبات الإنّيّة والتي تجعل من الفرد لا يمكن فهمه وتفسيره إلا في تجليات الأنا، سوف لن يقبلها ابن رشد، لأن التعرف على الذاتية أو الإنّيّة لا يتأتى في نظره بمعزل عن وجود الموجودات الذي هو علة علمنا بالموجودات وإنّيّتنا معاً، ومن ثم لا يمكن التعرف على الذاتية أو الإنّيّة بمعزل عن الغيرية، لذلك انطلق ابن رشد من الموجودات ليدرك نفسه لا من نفسه ليدرك الموجودات، فـ "أن يكون علم الإنسان بغيره التي هي الموجودات هو علمه بذاته فهذا صحيح، وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات، فإن كان الإنسان كسائر الأشياء إنما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته في علم الأشياء فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء، لأنه إن كان غيراً فذاته غير علم الأشياء وذلك بين في الصانع، فإن ذاته التي سمي صانعاً ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات"⁸.

هذه الذات التي تحقق ذاتها بالشيء الذي تعقله أي بالغير وكأنها من باب الحدث لا من باب الماهية لا تتجلى في مرآة الفكر إلا بعد أن تمتلئ بالعالم، تعقل ذاتها بتعقلها الأشياء الخارجة عنها، تؤسس في نظر محمد المصباحي لما يسميه "بالكوجيتو الرشدي" الذي يجعل الإنسان ليس موجوداً بما هو موجود، بل بما هو مضاف إلى العالم ومنسوب إلى العقل... إنّيّة لا تتقوم بالماهية والجوهر بل بالعلاقة والإضافة والنسبة إلى الغير، سواء كان عقلاً أم عالماً"⁹.

إذن، لئن بقي "الأنا" أنا و"الغير" غير في الفكر الرشدي كما في الفكر السينوي بوصفه هو نفسه لا بوصفه هو نفسه بما هو آخر، فإن التصوف النظري كميدان جديد موضوعه التوحيد ومنهجه العرفان وغاياته الاتصال، سيفتح خاصة مع "ابن عربي"- وأبرز ممثلي العهد الثالث والأخير في تطور التصوف- أفقاً جديداً لتصور الهوية، قائماً على جدلية العلاقة بين الله والعالم، بين الحق والخلق، بين الظاهر والباطن وبين الوحدة والكثرة.

لقد قدّم ابن عربي تصورا للذات الإلهية يختلف عن تصور الفلاسفة لها، فإذا كان الله هو الصورة الخالصة للوجود كما يعرضها المنطق، أي من حيث وجوده بذاته ولذاته، فإن الذات الإلهية عند ابن عربي لا تتحدد إلا بعلاقتها بالموجودات. فهي الوجود الساري في كل صور الموجودات وأشكالها "فمن حيث هوية الحق وجوده ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات"¹⁰. وكما أن الإنسان لا يفهم إلا من خلال الله فكذلك الله لا يفهم بذاته مجردا عن مخلوقاته وإنما هو جملة من الحدود التي تمثلها الأشياء والكائنات "ما يحد شيء إلا وهو حد الحق، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، ولم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود، فهو عين الوجود"¹¹، فهو مبدأ الإنية المتجسدة في جميع الخلق، إذ الخلق هم المرآة التي تتجلى فيها حقيقة الحق "لأن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة"¹².

والمقصود بهذا القول الذي يلخص فلسفة ابن عربي برمتها - حسب تأويل علي حرب "إن الشيء لا يرى نفسه بنفسه، بل هو محتاج إلى مرآة تجلو له حقيقته، وأن الناظر لا يرى في مرآة الحق إلا صورته، فإن المرآة تعني المغايرة من ناحية أخرى، وأن التماهي لا يتم إلا عبر الآخر، وإلا كيف نفسر الفرق بين الرؤيتين التي يتحدث عنهما ابن عربي وهما: رؤية الشيء نفسه بنفسه، ورؤيته عبر مرآة يرى نفسه فيها، ولا شك أن هذا الأمر الآخر الذي تمثله المرآة، هو مغايرة الشيء لذاته، وهذا ما يسمح لنا بالقول إن الذات تتحدد عند ابن عربي بأنها مغايرة"¹³.

وبهذا المعنى تغدو الغيرية مقوما من مقومات الذاتية، وشرطا لإدراك الذات وكأن وعي الذات لا يتم إلا عبر الوعي بالآخر، وأن الهوية لا تنبني إلا بالعلاقة بالآخر، لذلك ذهب ابن عربي إلى "أن الوجود كله واحد، وأنه ليس إلا مظهرا للذات الإلهية، فالخلق هم بمثابة الظاهر من الباطن، فظاھرهم خلق وباطنه حق"¹⁴، فهما وجهان لوجود واحد هو الحقيقة الوجودية المطلقة.

وبذلك نجد أنفسنا أمام نمط في تصور الكينونة تتحل فيه جميع الثنائيات التي أقامها الفكر الفلسفي القديم بين المفارق والجسماني والواحد والكثرة. فإذا كان الله أحدية من حيث ذاته فهو كثير من حيث صورته، فالوحدة لا تتجلى إلا من خلال الكثرة. فـ "كل مشهد لا يريك الكثرة في العين الواحدة لا تعول عليه...، الوحدة لا كثرة فيها محال"¹⁵، فالله حق في ذاته وخلق من حيث صفاته وهذه الصفات نفسها عين الذات، لذا يجتمع الواحد والكثير، وهذا ما جعل ابن عربي يرى الحق في كل شيء وكل صورة وكل معتقد؛ إذ يقول ابن عربي:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بذلك الوجه فاذكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر¹⁶.

ثمة إذن، واحد في كثرة، ومن هنا نرد ما جاء عند الجرجاني في تعريفاته في الذيل المخصص لاصطلاحات الصوفية من أن الهوية: "هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق"¹⁷. لكن الكثرة مردها إلى الواحد من حيث التوق الدائم إلى التوحد مع الواحد والتخلص من حالة الفرق إلى حالة الجمع، وهذا هو معنى التوحيد.

وفي قراءة جديدة للباحث التونسي فتحي المسكيني في كتابه "الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية" لمفهوم الهوية للمقال الفلسفي الإسلامي الوسيط، يشير فتحي المسكيني "أنّ انزلاق العرب المعاصرين في استعمال لفظ "هوية" من معناها الأنطولوجي لدى الكندي أو الفرابي أو ابن

سينا أو ابن رشد إلى دلالتها الأنثروبولوجية والثقافية الراهنة هو ليس خطأ اصطلاحيا أو استعمالا اعتباطيا، بل يستجيب إلى نفس الداعي الخفي الذي دعا المترجمين العرب الأوائل إلى اعتماد ضمير "هو" لمقابلة "إستين" في اليوناني من "هو" النحوي والأنثروبولوجي إلى "الهو" الأنطولوجي لم يكن صدفة قط، بل يستجيب لفهم سابق على الأنطولوجي ثاو عفوا في بنية اللغة العربية¹⁸. معربا عن رأيه: "أن المترجمين والفلاسفة العرب الكلاسيكيين قد كانوا على مقربة شديدة من الصعوبة التي أثارها ريكور والمتعلقة بالتواشج اللطيف ما بين المعنى الأنطولوجي للهوية، من حيث تدل على الموجود أو الهوهو، La memeé والمعنى الفينومينولوجي للهوية، من حيث تدل على معنى "ذاته" أو نفسه Ipséité"¹⁹. وهذا ما سنراه لاحقا مع (هايدجر و بول ريكور بالذات) في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

3. مفهوم الهوية في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة:

إن ما وقع مع الفلسفة الغربية الحديثة هو الانزياح من الهوية بمفهومها الأنطولوجي الوجود إلى الذات أو الأنا أفكر، وذلك بجعل معنى الهوية – الوجود نفسه مستتبطا من واقعة الأنا أفكر، ذلك "أن المحدثين لم يفعلوا منذ ديكارت غير تأصيل واحد من المعاني السرية لمفهوم الهوية Ipséité كما اشتغلت عليه الفلسفة الوسيطة، وذلك بنقله من سجل الأنطولوجيا إلى مجال نظرية المعرفة حيث أصبح يدل على المعنى الذات Suget الذي تقرر أول أمره من خلال مفهوم الشيء المفكر Res Cogitant والذي انقلبت لاحقا إلى عبارة أنا أفكر أنا موجود أو الكوجيتو Cogito الديكارتي"²⁰.

- الانزياح من الذات إلى الاختلاف:

فمنذ الفلسفة المثالية النظرية التي مهّد لها لايبنتز Leibniz وكانط Kant وهيغل Hegel خاصة، لم يعد تمثل الهوية كمجرد انسجام، إذ فتح المجال الواسع النظر في الهوية من زاويتين أو من منظور جدلي، مطابقة واختلاف؛ مطابقة للذات واختلاف مع الغير "فليس هناك هوية في حد ذاتها ومن أجل ذاتها فقط، وبعبارة أخرى، الهوية والغيرية شريكان ترتبط بينهما علاقة جدلية، والتماثل يوازي الاختلاف طالما أنّ الهوية هي محصلة عملية مطابقة في كنف حالة علائقية"²¹.

لكن هايدجر Heidegger أعاد النظر في مقولة الذاتية والاختلاف كمكونين للهوية، ورأى "أنّ الذاتية Le même ليست هي في التطابق L'identique، في التطابق يمحى كل اختلاف أما في الذاتية فإنّ الاختلافات تتجلى وتظهر"²².

لقد عمل هايدجر على الاختلاف الهيجلي بإفراغه من قانون السلب الوارد إلى الذات/ الداخل من الآخر/ الخارج، فالاختلاف في نظره لا يرتد بين الأفراد، بل إن كل طرف يلتقي في جوانبه بالآخر في حركة لا نهائية، "فالاختلاف ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية مبعدا إحداها عن الأخرى. إلا أنّ هذا الابتعاد ليس انفصاما إنه على العكس من ذلك، يقرب بين الطرفين اللذين يبعد بينهما"²³، فالذاتية انتقال من مخالف لآخر، اختلاف يبعد كل طرف عن ذاته ليقربه من الآخر.

وإذا كان الاختلاف قد عرف طريقه إلى الهوية، والتعدد قد عرف طريقه إلى وحدة الذات الحديثة، فإن الفلسفة الغربية المعاصرة بعد أن مهد لها الطريق كل من هيغل ونييتشه سوف تذهب بالتناقض الهيجلي مع هورسل وهايدجر وسارتر ومن ثم لوفيناس وفوكو ودريدا ودلوز إلى أبعد مدى، ونحن في هذا المقام لا نروم أن نستعرض كل الفلسفة، أو جل النظريات بقدر ما نحاول معرفة تطور

مفهوم الهوية في سياقه العام، وعلى أهم التحولات التي طرأت عليه وصولاً إلى مفهوم الهوية السردية.

ومع ذلك سنقف عند بعضهم حصراً عند جاك دريدا (Jacques Derrida) وميشال فوكو (Michel Foucault)، الذي سيعمل هذا الأخير في حفرياته على نقد الميتافيزيقيا من وجهة النظر نفسها، أي سيعمل على نفي سيادة الذات الفاعلة وخلخلة مركزيتها وفاعليتها التركيبية بمواجهة الميتافيزيقا بالجينالوجيا، وذلك بهدم الموحد وإظهار التنوع والتعدد وإحلال الانفصال محل الاتصال، والقطيعة محل الاستمرار، والعرض والهامش محل الجوهر، والضرورة محل الأصل والديمومة مقوضة بذلك كل غائية وكل معقولة بل مقوضة المعنى والحقيقة والذات العارفة، فحسب فوكو " ليس مرمى التاريخ الجينالوجي استرجاع هويتنا وإنما القضاء عليها... وعوض أن نرى ذاتنا الشاحبة في الذوات الحقيقية التي يزخر بها سيكون علينا أن نمنع أنفسنا من التحقق في الهويات المستعادة"²⁴.

ومثلما سعى فوكو إلى تقويض الهوية بالجينالوجيا، سيجعل جاك دريدا من التفكيك استراتيجية شاملة تلتقي مع الجينالوجيا في خلخلة العالم المغلق للهوية والتأسيس لفكرة الاختلاف التي تقطع مع ميتافيزيقا الحضور والأصل، وذلك حينما يقف عند المعنى الذي ترد عليه كلمة اختلاف، فحسب دريدا " أننا عندما نقحمها في الهوية، فهي لا تفيد خلخلة لمفهوم الحضور ذلك أنها تحيل إلى الفعل لا على الفعل لذلك يقترح تعديلاً في كتابة تلك الكلمة La différence، فيضع حرف (a) بدل (e)، فيكتبها على هذا النحو La différance لتعني في الوقت ذاته الإرجاء والخلاف، فالأول الذي تأخذ بعين الاعتبار الزمان في عملية تقتضي اللف والدوران والتأخر، والثاني الخلاف واللاتطابق الذي يقتضي مسافة وبونا وابتعاداً يفصم الذات، ويصدعها ويفصلها عن نفسها"²⁵.

وبهذا المعنى المزوج للاختلاف كتمايز وبون وابتعاد ومسافة وتأجيل، والتي يمكن ترجمتها بالمباينة التي تعني الحركة التي تتولد منها الفوارق أي ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة إلا إذا كان كل عنصر حاضراً متعلقاً بشيء آخر غيره. وهذا يتضح في تعريفه للهوية حيث يذكر أن " الهوية هي بالضبط حركة توليد الفوارق والاختلافات، إنها انتقال ملتو، ملتبس من مخالف لآخر، انتقال من طرف التعارض للطرف الآخر"²⁶.

ما يمكن استنتاجه هنا، هو ولادة مفهوم الاختلاف كأحد المفاهيم الرئيسية الذي تبناه خطاب ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة (مع فلاسفته جاك دريدا، دلوز، وميشال فوكو)، بكل ما يحمله من معاني التشتت والتفريق والتأجيل والإرجاء والتي تحيل إلى معنى واحد هو ولادة " هوية التشظي السالب، وهي هوية مرحلة ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة من حيث الانهماك بالذات ونقد التاريخانية والانهماك بنقد الذات"²⁷.

هذا المعنى المؤجل والمرجأ للهوية وعن طبيعتها المتغيرة وغير المستقرة أو المتشظية، جعل من الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) يقترح حلاً وسيطاً لمشكلتها فيما أسماه بـ "الهوية السردية"، فما معنى الهوية السردية في نظر بول ريكور؟.

- الهوية السردية:

تكمن مسألة الهوية في فلسفة بول ريكور في التمييز بين استعمالين رئيسيين لمفهوم الهوية هما: الهوية الذاتية (Identité Ipse) وهوية المطابقة (Identité Idem)، وما ينجم عن الخلط بينهما في التأويل نظرا لتداخلهما في نقطة ما وهي البقاء في الزمان.

يُقصد بالهوية المطابقة أو العينية "تلك الهوية التي لا تتغير مع الزمن وتقترب من مفهوم الجوهر عند أرسطو، لذلك كانت ديمومتها الزمنية هي ميزتها القصوى مما يعني أنها تحافظ على نفس الخصائص والعناصر البسيطة الأولى، وتحافظ على ذاتها رغم كل التقلبات وتبقى هي عينها وكأنها في حالة سكون وجمود، وتعتقد أنها قد تشكلت مرة واحدة وإلى الأبد، فالوحدانية والتطابق والتماثل مع نفسها والتشابه التكراري من صفاتها الأزلية"²⁸. أما الهوية الذاتية فهي "لا تحوي ضمنا أي تأكيد يخص وجود نواة لا تتغير، تحويها الشخصية"²⁹، فهي لا تعني الثبات، ولا تؤمن بالحقيقة تبقى ولا تقف عند الجوهر والطبع، ولا تتجمد في الزمان وتحن إلى الأصل وإنما تعيش الزمن وتتطور معه وتؤمن بالكثرة في المراجع والتنوع في المصادر وتنهل من مختلف الحقول، وبالتالي لها قدرة على سرد أحداثها ووقائعها لأنها تعول أساسا على المكون السردى والبعد اللغوي في إثبات الذات.

تتقاطع هوية الذات مع هوية المطابقة في نقطة دقيقة وهي البقاء في الزمان، ويتساءل بول ريكور عن نوع البقاء الذي يناسب الذات، مجيبا بأنه مهما اقترب سلوك أو دوام الذات من بقاء المطابق في الزمان، يظل هناك معنيان يتداخلان من دون تماه بينهما، فإن كان الفصل بين المعنيين يجعل التداخل بينهما أمرا لا مفر منه، فإن الفصل بينها في المقابل يضعنا أمام حقيقة مفادها أن الذات ذاتها قد فقدت شطرا من صفاتها، وأنها قد تخلت عن هويتها الهوياتية (..) وفي إطار هذا التوليف بين الوصل والفصل في علاقة الهوية الذاتية بهوية المطابقة أو العينية، يجعل من الهوية السردية موضع هذا التقاطع أو التداخل والتي أرادها بول ريكور حلا لمعضلات الهوية فـ "لا ريب أن إشكالية التماسك والبقاء في الزمان أو بعبارة وجيزة إشكالية الهوية توجد هناك (ويقصد السردية)، وقد ارتفعت إلى مستوى جديد من الوضوح والإعصال أيضا لا ترقى إليها تلك القصص المنغمسة في سياق الحياة، هناك يرتفع سؤال الهوية ويصل إلى جوهر السرد، استنادا إلى أطروحتي، يؤلف السرد الخواص الدائمة لشخصية ما، هي ما يمكن أن يسميها المرء هويته السردية، بناء من نوع الهوية الدينامية المتحركة الموجودة في الحبكة التي تخلق الهوية الشخصية"³⁰.

والمقصود بالهوية السردية: "ذلك النوع من الهوية التي يكتسبها الناس من خلال وساطة الوظيفة السردية"³¹.

مما تجدر الإشارة إليه أن الهوية الشخصية هي المكان المحبذ الذي يحتد فيه التناقض بين هوية العين وهوية الذات، ولذلك فأى تجاهل من الهوية الإنسانية للنظرية السردية يمنعها من تحقيق الانتصار في هذه المواجهة، فحينما تتجمد الهوية العينية عند الطبع، فإنها تجعل الهوية الذاتية منحصرة في قطب المحافظة على الذات وتؤدي ديمومة الطبع إلى تغطية المطابق للمتغير وحجب الذاتي للعيني، والفشل الذريع في سرد الذات. هذه المواجهة المباشرة بين هوية العين وهوية الذات لا تجد تحققها وتجسدها إلا من خلال مفهوم الهوية السردية الذي يرد على التناقضات والمفارقات التي تقع فيها الهوية الشخصية وتؤسس جدلية العين والغير.

يستند بول ريكور في تصوره للهوية السردية زيادة إلى مفهوم هيدجر لوجود الكائن في الزمان وتساؤله عن الوجود على مفهوم اللسانيات المعاصرة بإعادة تصوير يقوم بها السرد، تؤكد جانبا من المعرفة الذاتية التي تتخطى ميدان السرد، أي أنّ الذات لا تعرف ذاتها مباشرة بل بطريقة غير مباشرة من خلال التغيرات الثقافية بجميع أنواعها والتي يتم إنتاجها بالعودة إلى وساطات رمزية تنتج دائما وأساسا الفعل" فالذات -الأنا لا يتأتى لها اكتشاف ذاتها، وبالأحرى هويتها، إلا من خلال خيطها السحري الموجه وهو الفعل، فإذا كان الكائن هو في تحديده الجوهري هو Songe كما يرى هيدجر في الكينونة والزمان، فإنّ الكائن عند ريكور هو فعل "Agir"³².

فالذات حسب ريكور تثبت ذاتها عن طريق الفعل، التي تحول وجودها في اللحظة الآنية إلى حالة سردية، وهنا تنتقل الذات من مجال الأنا إلى مجال الآخر، أي أنها تتحول بفضل النص السردى إلى الآخر الذي يقرأها ويؤولها "فالذات لا تواجه ذاتها المتماهية فحسب، بل تواجه الغير أيضا، فالذات لا تكتمل صورتها الأنطولوجية إلا في ضوء الغيرية Alterité، غيرية تلعب دورا مزدوجا داخل سيرورة الفعل"³³.

وبهذا يلج ريكور في مساءلته للهوية، مجالات متنوعة ومختلفة، فيسلك طريقا يتشابك فيه السرد نصا والحدث فعلا؛ فيؤسس للذات عبر الآخر "فالذات لا تتكون بمعزل عن تاريخيتها؛ إذ هي تعيد بناء ماضيها حدثا وصورة للحدث بأساليب رمزية تريد أن تقيم لها علاقة ثقاف بين الأنا والآخر انفتاحا وتغايرا"³⁴.

وإذا كانت حياة الإنسان عبارة عن جملة من الأحداث؛ فإنّ الحدث "ليس مجرد شيء عابر بل أعني أنه أكثر من مجرد شيء يحدث وكفى، بل هو ما يسهم في مجرى عملية السرد"³⁵، وبهذا المعنى فالسرد عبارة عن سلسلة من الأحداث المعاشة في مجرى من اللحظات الزمنية والإمكانات الوجودية، وهو فعل لا حدود له يتسع ليشمل مختلف الخطابات سواء كانت أدبية أم غير أدبية، يبدعه الإنسان أينما وجد وحيثما كان، فيجمع وينقل هذه الأحداث و"يحركها في نسيج تشابكي على نحو تأويلي استدلالى فبنائي، إنه يصطفي الأحداث ويقيم عليها تاريخا ذو معنى وفاعلية"³⁶، أي أنه يحولها من مستوى الجمود والركود من أحداث بسيطة خالية من الإثارة إلى مستوى القراءة والحركة والانفعال، وهنا يتداخل السرد والتاريخ، فالهوية بما هي نتاج تاريخ ومكون له منحوتة كما لو كانت ذاتها والآخر الذي يمثل أمامها.

إن الذات ومنذ الأمد مسكونة بالغيرية" إنّ ذاتية الذات تحتوي ضمنا على الغيرية إلى درجة حميمية حتى إنه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، وبالأحرى الذات عينها بما هي آخر"³⁷.

هذا الصدى نجده عند ريكور حينما رأى أن الهوية سردا يؤسس للذات وذلك بجعل ذاتها قصة مقروءة من ذاتها ومتلقاة من جموع غيرها هم بدورهم لهم ذات السرد وذات القراءة. فالسرد بما هو إعادة تصوير، وإعادة بناء وتشكيل تستطيع الذات أن تعيد تشكيل هويتها على ضوء مروياتها، من ذلك أنها تصير قادرة على إنشاء قصص تراها مكونا أساسيا لهويتها دون أن تكون فعلا معاشة بنحوها الواقعي، والقصد من ذلك أن "الحياة تعاش والقصص تروى"³⁸، لتنتقل تجربتنا بتحويلات تخيلية

تحاول استمرارا ردم الهوية بين التغير والهوية المطلقة، وهنا تكمن الهوية السردية فهي "ذاتية تتغير وتبقى في ذات الوقت محافظة على ذاتيتها حتى وإن كان للزمن فاعلية في وجودها العيني"³⁹.

ومن هنا يجاوز بول ريكور النظرية السابقة ليرى الحياة بناء سرديا بعملية تفاعلية بين عالم النص والقارئ من خلال تشكل الأحداث ووقائعها قصدا وإعادة تشكيلها وتصويرها قصا، وبهذا يصبح القارئ منخرطاً في التجربة السردية للذات بواسطة الأنساق الرمزية المنتقاة والمؤولة بطرق الخلق والخيال بأن ثمة عروة وثقى بين العمل الخيالي واليومي المعيشي أو على نحو أكثر تجريداً بين السرد والحياة، فالحياة لا بد لها أن تعيش ولا بد لها أن تروى وتقرأ وتؤول وتفهم، والتأويل هو الركيزة الأساسية التي نعتمد عليها في تأويل النص السردى ومن ثم فهمه، "فالهوية السردية للأشخاص ليست هوية ثابتة وذلك لاتساعها شمولاً وفيضا بفعل الذات اليومية"⁴⁰.

مما يعني أنّ الهوية السردية لا تعرف ثباتاً لأنها دائمة التشكل والقراءة والسرد التخيلي كما التاريخ يعيد تشكيل الأحداث التاريخية كلما تعددت المناهج والقراءات، وبهذا تغدو الهوية كونا مستمرا وخلقاً دائماً لوجودها المرسوم بالتغير والتبدل، فليست الهوية بإطلاق خارجة عن التاريخ والثقافة، إنها سائرة نحو الاكتمال لا بصورة ثابتة بل بخطابات لا ترى فيه جوهرها لا تُطأله الأعراض وإنما هي تموضع يفعل فيه الزمن ويزيد، وهكذا تصبح عملية التشكيل نتاج تسريد لفرد أو جماعة لتجربة تصف فعل الذات من خلال استدعاء الأفق التخيلي وفسح المجال الممكن قراءة وتأويلاً.

وبناء على ذلك، توفر الهوية السردية معرفة للذات عبر تأويلها تأويلاً سردياً، الذي يهبها وجوداً مجازياً بأدوات استعارية تتخيل بها وجودها، ولأن العملية التأويلية تشمل كل ما هو قابل للقراءة والتفكيك بين مسرودات أو مقروءات أو مفعولات أو حتى ملامح وحركات تتصير تدريجياً إلى تعبيرات أدبية وفنية ذات دلالات وجودية محكومة بتزامنات من ماضٍ منصرم وحاضر مفتوح (سائر نحو المستقبل)، إنها تعرض القول والفعل اهتماماً بكل الذات، علنا نستطيع كنه وإدراك ماهيتها؛ ف "ما يوفره التأويل السردى هو بالضبط الطبيعة المجازية للشخصية التي ترتد بها الذات المؤولة سردياً، لتكون ذاتاً مصورة مجازياً، تتخيل ذاتها بهذه الطريقة أو تلك"⁴¹. من هذا الفضاء الشعري المنخرط في عملية استشرافية للمستقبل، تنطلق الذات متحيرة وباحثة بلا نهاية عن مستطاعها من الفعل والإبداع.

ومن نافلة القول، أن يكشف بول ريكور عن الطابع العلانقي للهوية ويبين أنّ حياة البشر تصبح أسهل للقراءة وأمتع حين تؤول حسب الحكايات التي يرويها الناس عن تجاربهم وقابلية هذه التجارب للفهم عبر تحريك التاريخ والخيال، إنّها "الطريقة التي نتحدث بها في الحياة اليومية عن قصة حياة، فنحن نضع الحياة بمنزلة القصة أو القصص التي نرويها عنها"⁴²، فالحياة بما هي كثرة وتنوع، تغير وتبدل، تعايش وتجاوز مع الآخرين، يمكن إعادة تصويرها من خلال تأليفات شعرية للنص السردى بواسطة حبك القصة الخيالية الحقيقية التي ترويها الذات عن نفسها عبر بنية زمانية ديناميكية. والحق أنّ الذات تعرف نفسها أكثر حينما تمارس وتعيش آلامها وأفراحها؛ فتتعلم من تجاربها وتتأثر بقيمتها ومبادئها، فتجعل من الحكاية وسيلة للدفاع والتطهير، وذلك عبر قص حياتها، وعليه ف "إنّ السرد الذي نتعرف الذات من خلاله على هويتها هو سمة مشتركة ما بين القصة الخيالية وكتابة التاريخ"⁴³.

ومن هنا، تعد الهوية السردية وسيطا بين السرد التاريخي الذي هو منهج موضوعي وقائم على أسس معرفية، وسرد تخيلي يتعلق بالقصص الدرامية والحياة المعاشة التي مر عليها الإنسان طيلة حياته وفقا لنماذج مختلفة لردود أفعال أو سلوكيات قائمة على أبعاد قيمية وثقافية وسياسية، ولأن التاريخ يحمل الخصائص التراثية لجماعة بشرية؛ فيحركها في أبعاد زمنية وأحداث مختلفة، ولأنه عملية تركيب لمجموعة الأحداث المتعاقبة فيتم نقلها من الماضي إلى الحاضر، فالتاريخ كما حدده ريكور هو "الموضوعية التي تأخذ من منظور ابستمولوجي صارم، موضوعية التفكير المنهجي المنظم والذي يؤدي إلى عملية الفهم"⁴⁴.

وانطلاقا من هذا التحديد، يختلف التاريخ عن السرد من المنطق الابستمولوجي في كونه يروي الحياة المعاشة كحدث تاريخي علينا تحليله، بل إن الحدث الماضي الذي يحكيه التاريخ يخضع لفعل التذكر لكن السرد مرتبط بحياة الأفراد المعاشة، وأن ما يلتصق هو الخيال أي استحضاره، وأن السرد يقتبس من التاريخ بقدر ما يقتبس من القصص الخيالية، جاعلا من تاريخ حياة فرد قصة خيالية، أو إذا شئنا قصة تاريخية، شابكا أسلوب العمل التاريخي الحقيقي للسير بالأسلوب الروائي للسير الذاتية الخيالية، وبهذا "يستطيع السرد أن يكون توطئة بين أفقين أساسيين: التاريخي والخيالي"⁴⁵.

وعليه تتمحور الهوية السردية بين هذين الأفقين أو التجريبتين: أفق الماضي وأفق الحاضر، التجربة التاريخية والتجربة المعيشة؛ إذ ترتبط الهوية السردية بالتراث الماضي ارتباطا وثيقا بوصفها استذكارا أو تحويلا لإحداثه وترتبط بالمستقبل ارتباطا لا يقل وثاقة بوصفها تعبيراً عن طموح وإمكان متجدد، وهكذا تكون للهوية السردية نظرتان متزامنتان: نظرة متطلعة إلى الأمام، ونظرة متراجعة إلى الخلف. من دون النظرة التراجعية تحرم الهوية من ذاكرتها الثقافية، ومن دون النظرة التطلعية تحرم من الحياة كإمكان وتجاوز. وظيفة النظرة الأولى إيديولوجية ووظيفة النظرة الثانية يوتوبية، وفي هذا الصدد يقول ريكور: "تكتمل الإيديولوجيا بوصفها توكيدا رمزيا للماضي، واليوتوبيا بوصفها انفتاحا رمزيا على المستقبل، الواحدة والأخرى إذا انتزعتا من بعضهما فقد تفصيان إلى أنواع شتى من الأمراض السياسية"⁴⁶.

هذا التشابك بين الهوية والسرد والتاريخ هو اقتدار للذات من جهة الاندماج وإعادة تشكيل هويتها باستمرار حيث يكون السرد تخياليا وذاتيا يعكس الواقع في تاريخيته.

ومن هنا، يزعم ريكور أن السرد مكون ومشكل بصياغات تحبكية جامعة للمتناثر منها، فالهوية السردية لأمة ما حاصلة من حاجة حيوية لمجموعها إلى تخيل أنفسهم كأمة لها من القصص والروايات ما يحفظ وجودها التاريخي والثقافي الخاص بها. ومن ثم، فغاية المراد من اعتماد مفهوم قصصي للهوية هو البحث عن بنية للتجربة الإنسانية قادرة على استيعاب التاريخ والخيال والقصص في علاقة تمازج وتقاطع سواء تعلق الأمر بكائن فردي أو جماعة ثقافية. وبالتالي يتحول فهم الذات إلى عملية تأويل تتشابك فيها الأنماط السردية والقصص الخيالية كوسائط. مما يحمل على القول "أن الحياة سرد، فلا تحقق الهوية إلا بالتأليف السردية حيث يتشكل الفرد والجماعة معا في هويتهما من خلال الاستغراق في السرديات والحكايات التي تصير بالنسبة لهما بمثابة تاريخهما الفعلي"⁴⁷؛ إذ تمثل الحكايات شهادة على الأحداث التأسيسية الكبرى في تاريخ المجموعة وتعكس السرديات طبيعة الشعب وتحافظ على هويته وتكون الجماعة التاريخية قد استمدت هويتها من تلقي النصوص التي

أنتجتها. إضافة إلى ذلك، يحقق سرد التجارب الفردية نوعاً من التماسك الذاتي ويتخطى التجارب المتنافرة والتواريخ الصغرى التي عاشتها الذات نحو قصة متماسكة وتاريخ واحد وقوة حياة وتسمح بالانغماس مع الذات وتحسين الهوية. لكن "هذا الزخم لا يتحول إلى فعل إلا عبر قرار يقول فيه كل شخص: ها أنا ذا"⁴⁸.

وهكذا تصبح الهوية السردية مقولة عملية بالنسبة إلى فرد أو جماعة، تمثل إجابة عن سؤال: من فعل ذلك؟ أو من هو القائم بالفعل؟ والتي يتم بمقتضاها ضبط جملة من المحددات عبر وحدة التاريخ والقصص وتسمية شخص معين ونسبته إلى اسم علم عن طريق سرد حكاية وقص حياة هذا الفاعل.

لقد تناول بول ريكور مفهوم الهوية بمختلف أبعاده الإشكالية وبيّن أزمة الهوية وخطابها الإقصائي ورفضها لحق الاختلاف ووقوعها في بؤرة الانغلاق مقترحاً بذلك حلاً متوسطياً وأكثر واقعية، والذي يمكن تلخيصه في كلمات ريكورية "أنا ما أحكي"، "أنا ما أسرد عن نفسي"، أو فيما أسماه بـ "الهوية السردية"، لقد أضاف هذا التحديد عدة اعتبارات بدءاً بالفروقات الأساسية بين هوية الذات وهوية التطابق وكيفية البقاء في الزمان، ويقر بأن "هناك فارق ثاني يهزني هزاً، ففي جميع تجارب الخيال العلمي، تفتقر الذات الخاضعة لها إلى العلاقات، تفتقر إلى الآخر، بمعنى الشخص الآخر"⁴⁹.

إن تأويلية ريكور تعتبر أن الوجود في العالم يستدعي وجود الآخرين. والوجود في العالم ليس هو الوجود الفردي بل هو وجود للآخرين، معلقاً بذلك على تصور هايدجر للوجود قائلاً: "أليست السردية بانفلاتها من هاجس الصراع بوجه الموت، تفتتح تأملها بالزمان على أفق آخر غير الموت، على مشكلة الاتصال ليس فقط بالموجودات الحية بل بين المعاصرين والسابقين واللاحقين"⁵⁰.

ومن هنا، فإن كان للسرد عند ريكور بعد زمني ومعناه خلق وإعادة إنتاج لهوية دينامية متحركة غير متجمدة، فهو كذلك بعد اجتماعي وثقافي ومعناه التفاعل والحوار مع الآخر. وبذلك فإن قوام الذاتية لم يعد الوجود لذاته مثلما هو الشأن مع المطابقة بل الوجود للآخرين ومعهم وبينهم في حركة لا انقطاع لها من الأفعال الحاضرة والماضية والمستقبلية التي ينقلها تراث سردي حاضر.

وهكذا تقوض الهوية السردية "الهوية الواحدة" من خلال رؤيتها العالم خليطاً من الأعراق والأمم تربطه وشائج معقدة ومتشابكة لا تنفك عقدة حتى تعقد أخرى، ولقد قاد هذا كله إلى تغيير صورة الآخر المائل إلى جوار الأنا كما فهمت الحياة بما هي كثرة وتنوع، تعايش وتجاوز بين المختلفين، لقد أدت هذه الاعتبارات إلى الإقرار بتصورات مفهومية حول الهوية بوصفها موضوعاً يتشكل بتاريخية لا تؤمن بالأصالة الواهمة أو النقاء الخادع لذات أو جماعة بل هي على الدوام تشارك إنساني.

خاتمة:

نصل في نهاية هذه الورقة البحثية إلى جملة من النتائج، وهي:

- لقد شكل التراث الفلسفي اليوناني بشكل عام الإطار الأصلي للخوض في موضوع الهوية للمقال الفلسفي الإسلامي الوسيط، الذي كان يغذي تصوره للذاتية والوجود، إلا أنّ هذا الأخير تخطى عتبات زمانه الخاص وانفتح على أزمنة فلسفية جاءت بعده بقرون، مشكلاً بذلك الجسر الذي مكن

الفلسفة الحديثة من الانزياح عن الهوية (الوجود) إلى الذات أو الأنا أفكر الديكارتية بوصفها مصدرا لمعنى الوجود.

- إن مفهوم الهوية مفهوم معرفي تاريخي، غير ثابت، متحرك في الزمان والمكان، لأن سؤال الهوية سؤال إنساني مجتمعي قبل أن يكون سؤالاً علمياً نظرياً، كما أنه ليس وليد تطور أفقي في تاريخ الغرب وتطور فكري في هذا التاريخ، بل يواكب كل تعريف من تعريفاته لحظة من لحظات تطور المشروع الثقافي الغربي بل يمثل موقفاً من هذا التطور، يتلون بتلون أهدافه وإستراتيجيته، تلازم في تطوره مع مسارات الحداثة وما بعد الحداثة وعكس أزمتها وانزياحاتها وتقلباتها والخلافات التي دبت بين الفلاسفة.

- إذا كانت الهوية وجود وماهية، فهي لا تمثل جوهرًا متعالياً على الزمان والمكان بل هي حالة متحركة ومتداخلة، إنها صيرورة المجازي والتاريخي الذي يتيح تضمينها لإشكاليات وأزمات هي لازمة لها، والهوية من حيث هي، كل العلاقات الاجتماعية والثقافية والأخلاقية والإنسانية المحددة بأبعادها وعلاقاتها التي تتجلى في علاقة الأنا/ الذات بالأنا، وعلاقة الأنا بالواقع (المعرفة والأخلاق) في سيرورته، وعلاقة الأنا بالآخر، غير أن هذه الأبعاد ليست انشطارات منعزلة بل تحكمها علاقة جدلية مترابطة ومتحركة.

- لقد تناول بول ريكور مفهوم الهوية بمختلف أبعاده الإشكالية وبيّن أزمة الهوية وخطابها الإقصائي ورفضها لحق الاختلاف ووقوعها في بؤرة الانغلاق والتشتت والتشطي مقترحاً بذلك حلاً متوسطياً وأكثر واقعية، وهو "الهوية السردية".

- تعمل الهوية السردية على تقويض "الهوية الواحدة" من خلال رؤيتها العالم مزيجاً من الأعراق والأمم تربطه وشائج معقدة ومتشابكة، ولقد قاد هذا كله إلى تغيير صورة الآخر المائل إلى جوار الأنا كما فهمت الحياة بما هي كثرة وتنوع، تعايش وتجاوز بين المختلفين، لقد أدت هذه الاعتبارات إلى الإقرار بتصورات مفهومية حول الهوية بوصفها موضوعاً يتشكل بتاريخية لا تؤمن بالأصالة الواهمة أو النقاء الخادع لذات أو جماعة، بل هي على الدوام تشارك إنساني.

قائمة المصادر والمراجع:

أ/الكتب:

1. أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي (ت950هـ)، كتاب الحروف، تحقيق وتقديم محسن مهدي، الباب الأول (الحروف وأسماء المقولات)، دار الشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1990.
2. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
3. بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، دار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
4. جلييلة المليلح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، مركز النشر الجامعي، تونس، د.ط، 2010.
5. حاتم الورفلي، بول ريكور، الهوية والسرد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، د.ط، 2009.
6. دوني كوش، مفهوم الثقافة، في العلوم الاجتماعية، تر: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.

7. رسول محمد رسول، محنة الهوية، مسارات البناء وتحولات الرؤية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2002.
8. سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط1، 1999.
9. سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد "3"، تهافت التهافت انتصارا للروح العلمية وتأسيس لأخلاقيات الحوار، شرحة محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.
10. عبد السلام بنعبد العالي، هايدجر ضد هيجل (التراث والاختلاف)، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2006.
11. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، مادة هوية، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيحة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2004.
12. علي حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، فصل الهوية والغيرية في المقال الفلسفي العربي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007.
13. فائزة شرماط، فلسفة الأخلاق عند بول ريكور- مخطوط ماجستير في الفلسفة العامة، إشراف فتيحة زرداوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009.
14. فتحي المسكيني، الهوية والزمان، (تأويلات فيمنيولوجية لمسألة النحن)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007.
15. محي الدين بن عربي (ت 630هـ)، فصوص الحكم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005.
16. رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، رسالة لا يعول عليه، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.
17. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدث ابن رشد، الفصل الأول التحول المتبادل بين العقل والإنسان والعالم، دار الطليعة، ط1، 1998.
18. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (معجم المصطلحات الفلسفية)، باب الهاء، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع القاهرة ط5، 2007.

ب/ المجلة:

- 1- زهير الخويلدي، الهوية السردية من منظور بول ريكور، مجلة دلتا، العدد الثاني، 22 يناير 2015م.

الهوامش:

- ¹ - جلييلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، مركز النشر الجامعي، تونس، د.ط، 2010، ص 11.
- ² - علي حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، فصل الهوية والغيرية في المقال الفلسفي العربي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص 198.
- ³ - رسول محمد رسول، محنة الهوية، مسارات البناء وتحولات الرؤية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 17.
- ⁴ - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (معجم المصطلحات الفلسفية)، باب الهاء، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع القاهرة، ط5، 2007، ص 667.
- ⁵ - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق وتقديم محسن مهدي، الباب الأول (الحروف وأسماء المقولات)، دار الشرق، بيروت، ط2، 1990، ص 63.
- ⁶ - جلييلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، المرجع السابق، ص 48 - 49.

- 7- جلييلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، المرجع نفسه، ص 50، 51، نقلا عن ابن سينا كتاب الشفاء، المقالة الخامسة، منشورات التراث العربي الإسلامي، ص 251، 253.
- 8- سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد "3"، تهافت التهافت انتصارا للروح العلمية وتأسيس لأخلاقيات الحوار، شرحه محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 362.
- 9- محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، الفصل الأول التحول المتبادل بين العقل والإنسان والعالم، دار الطليعة، ط1، 1998، ص 19.
- 10- محي الدين بن عربي (558هـ/630هـ)، فصوص الحكم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005، ص 52.
- 11- محي الدين بن عربي (558هـ/630هـ)، فصوص الحكم، المصدر نفسه، ص 71.
- 12- محي الدين بن عربي (558هـ/630هـ)، فصوص الحكم، المصدر نفسه، ص 07.
- 13- علي حرب، الهوية والغيرية في المقال الفلسفي العربي، المرجع السابق، ص 222.
- 14- محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة علوية في كلمة موسوية، المصدر السابق، ص 181.
- 15- رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، رسالة لا يعول عليه، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص 199 وما بعدها.
- 16- ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة قدوسية في كلمة إدرسية، المصدر السابق، ص 36.
- 17- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، مادة هوية، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2004، ص 216.
- 18- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، (تأويلات فيمنولوجية لمسألة النحن)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007، ص 11-12.
- 19- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، (تأويلات فيمنولوجية لمسألة النحن)، المرجع نفسه، ص 12.
- 20- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، (تأويلات فيمنولوجية لمسألة النحن)، المرجع نفسه، ص 08.
- 21- دوني كوش، مفهوم الثقافة، في العلوم الاجتماعية، تر: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص 101.
- 22- عبد السلام بنعبد العالي، هايدجر ضد هيجل (التراث والاختلاف)، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006، ص 83.
- 23- عبد السلام بنعبد العالي، هايدجر ضد هيجل (التراث والاختلاف)، المرجع نفسه، ص 83.
- 24- جلييلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، المرجع السابق، ص 116.
- 25- جلييلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، المرجع نفسه، ص 118.
- 26- حاتم الورفلي، بول ريكور، الهوية والسرد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، تونس، 2009، ص 27.
- 27- رسول محمد رسول، محنة الهوية، مسارات البناء وتحولات الرؤية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 47.
- 28- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 251.
- 29- بول ريكور، الذات عينها كآخر، المرجع نفسه، ص 70-71.
- 30- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط1، 1999، ص 260.

- ³¹- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المرجع نفسه، ص 251.
- ³²- بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، دار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2006، ص 10-11.
- ³³- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المصدر السابق، ص 11.
- ³⁴- حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، مرجع سابق، ص 78.
- ³⁵- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، مرجع سابق، ص 41.
- ³⁶- حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، المرجع السابق، ص 35.
- ³⁷- بول ريكور، الذات عينها كآخر، المرجع السابق، ص 72.
- ³⁸- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المرجع السابق، ص 55.
- ³⁹- حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، المرجع السابق، ص 09.
- ⁴⁰- حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، المرجع نفسه، ص 30.
- ⁴¹- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المرجع السابق، ص 265.
- ⁴²- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المرجع نفسه، ص 259.
- ⁴³- فائزة شرماط، فلسفة الأخلاق عند بول ريكور، مخطوط ماجستير في الفلسفة العامة، إشراف فتيحة زرداوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2009/2010، ص 62.
- ⁴⁴- فائزة شرماط، فلسفة الأخلاق عند بول ريكور، المرجع نفسه، ص 65.
- ⁴⁵- حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، المرجع سابق، ص 125.
- ⁴⁶- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، مرجع سابق، ص 34.
- ⁴⁷- حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، المرجع سابق، ص 35.
- ⁴⁸- زهير الخويلدي، الهوية السردية من منظور بول ريكور، مجلة دلتا، العدد الثاني، 22 يناير 2015، ص 13.
- ⁴⁹- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ص 263.
- ⁵⁰- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المرجع نفسه، ص 30.

العبور من باراديجمات التأسيس نحو فلسفات المساءلة مقاربة جينولوجية في متغيرات الخطاب النقدي الغربي

Crossing from Founding Paradigms to Philosophies of Questioning A Genealogical Approach to the Variables of Western Philosophical Discourse

د/ بثينة بهلالي

Boutheina BAHALALI

جامعة محمد خيضر - بسكرة

مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها

boutheina.bahlali@univ-biskra.dz

تاريخ القبول: 2025/01/29

تاريخ الإرسال: 2024/03/29

الملخص:

الأصل أن يبدأ الشيء مختلفا وجديدا لا شبيه له، ثم يتكرر ليبلغ مع كل محاكاة له حدا يفقد فيه ميزة غرابته، إلى أن يقتضي الأمر استحداث ما يختلف عنه، فلا يحصل ذلك إلا بالخروج عن المألوف والاعتيادي الذي كان في البدء مختلفا، ليولد المختلف الجديد كعود أبدي لحدث ما، يتكرر فيه الشيء دون تناسخ، وذلك وجه واحد من بين جملة الأوجه التي يمتثل فيها عود فعل التغير وفي هذا البحث استجلاء لمحطاته في العبور من باراديجمات التأسيس نحو فلسفات المساءلة داخل الخطاب النقدي الغربي.

الكلمات المفتاحية: عود أبدي؛ تغير؛ باراديجمات التأسيس؛ فلسفات المساءلة؛ خطاب نقدي غربي.

Abstract:

The original principle is that something begins different and new, with no equivalent, then it is repeated until it reaches a point with each imitation where it loses its unique feature. This necessitates the creation of something different from it, which can only be achieved by going beyond the familiar and ordinary that was different at the beginning. This gives birth to the new different as an eternal recurrence of an event, in which the thing repeats itself without reincarnation. This is one aspect among many in which the feedback of change manifests itself, in this research, we aim to clarify the stages of the transition from founding paradigms to philosophies of questioning within Western critical discourse.

Key words: Eternal recurrence; Change; Founding paradigms; Philosophies of questioning; Western critical discourse

مقدمة:

يقتضي المنطق الإبستيمي التراتبي وسؤال المراجعة الذاتية العودة إلى باراديغمات التأسيس إذا كانت الغاية متمثلة في الوصول إلى ما بعده أو في الحديث عن الطريق نحو فلسفات المساءلة، وإذا كان التفكير هو الاستراتيجية الموازية للتفكير ما بعد الحداثي، فإن طروحات ومسلمات الحداثة وما قبلهما هما المادة التي قام عليها فعل الخلقة، بناء على هذا يستوجب البدء بفعل استحضار أبرز المحطات المشكلة للمسارين المعرفي والفكري لمرحلتَي الحداثة وما قبلها، كخطوة لا بد منها للعبور نحو ما بعد الحداثة ثم تجاوزها إلى بعد ما بعدها.

نهدف في هذا البحث وفق **منهج تاريخي** أن نستجلي أهم محطات التفكير الفلسفي الغربي عبر التاريخ، انطلاقاً من الفترة اليونانية وإرهاصات التفلسف فيها، مروراً بالفلسفة الهلنستية ثم فلسفة العصور الوسطى صوب فلسفات الحداثة وما بعد الحداثة، ونحاول وفق **فعل تحليلي** أن نتتبّع صورة النقد الموازية للفلسفة الغربية عبر نموذج متمثل في تحولات النقد السيميائي.

وعليه تقوم هذه المقاربة على تحيين إجابة عن الإشكالية الموالية:
ما الذي ميز كل مرحلة من مراحل التفكير الفلسفي الغربي وكيف انعكس ذلك على التفكير أو الممارسة النقدية؟

1- التفكير ما قبل الحداثي:

سوف لن يقتصر الحديث حول هذه الحقبة على استحضار أو استنباط استراتيجيات التفكير في الزمن القبلي القريب السابق للحداثة، أي زمن فلسفة العصور الوسطى ومخرجاته التي تمخضت عنها مقولات الحداثة؛ ذلك لأنّ ما بعد الحداثة بمقولاتها الأساس «نقد التمرکز المنطقي» كانت قد تجاوزت تفكير المركزيات الحداثيّة، نحو تفكير مركزيات كونية موعلة في القدم، متجذرة في الثقافة أو الحضارة الغربية القديمة، أو بالأحرى في الحضارتين اليونانية والرومانية، وبالتالي في **البدء كان اليونان!**

1-1- التفكير خلال الحقبة اليونانية:

قد لا يختلف اثنان حول أنّ إنسان الحضارة اليونانية قد حقق وشهد ما لم تشهده وما لم تحقّقه حضارات أمم أخرى، ولأنّ المقام لا يتسع للتفصيل في مقال مراحل بلوغ اليونان ما بلغوه بالتأريخ لهم تفصيلاً، جاز اختزال تلك المراحل فيما بلورته نتاجات ورؤى بعض الأعلام الذين اشتهروا على أنهم من أسس للحضارة وشكل معالمها فلسفياً وعلمياً وفنياً، عبر أطوار ثلاثة هي¹:

الطور الأول: فلسفة ما قبل سقراط

من بين أبرز الفلاسفة الممثلين للطور الأول المدعو طاليس (Thalès 624 ق.م-550 ق.م)، وهو فيلسوف عاش في مستعمرة ميليتس (Milets) اليونانية، خلال القرن الخامس قبل الميلاد، عرف الهندسة وفتح الباب للمناقشة والتفكير الاستنباطي أي للتفكير دون دليل حسي، ورُعم بأنه شارك في الحياة السياسية لمدينة ميليتس، وبأنه أول من حدد الوقت بدقة عبر ساعة شمسية.

كما أنه أول من أنشأ ذلك النوع من الفلسفة التي تبحث في المصدر أو الأصل، بأن جعل الماء مصدر الموجودات²، كما لقب بالفيلسوف أو العالم الأول لأنه نقل التفكير من الأسطورة (Mythos) إلى المنطق (Logos)، أي من الفكر الأسطوري نحو المنطقي³.

اتبعه في ذلك كل من تلميذه: أنكسيمندرس (Anaximandre 610 ق.م-547 ق.م) وأنكسيمانس (Anaximenes حوالي 564 ق.م)، وقد كانت تفاسير أصل الوجود قبل ذلك تؤوّل إلى قصص مرتبطة

بالأساطير والخرافات الخاصة بالآلهة وبالأبطال أنصاف الآلهة، ثم تحولت إلى تفاسير مادية أو إلى تفسير الوجود بما هو موجود، وعليه سمي هذا التيار بالمدرسة الطبيعية.

تضم المدرسة الطبيعية إلى جانب هؤلاء هيرقليطس (Héraclite 475-535 ق.م) الذي يقول بأن النار هي الأصل، وديموقريطس (Democrite 360-460 ق.م) الذي اعتبر أن أصل كل شيء ذرات صغيرة متناهية في الحجم، تتجمع لتشكل أجساما كبيرة تسبح كلها في الخلاء ثم تتحل بفعل الحركة إلى ذرات أصغر، وتعود لتشكل أجساما أكبر وهكذا إلى ما لانهاية، في حين يقول الفيثاغوريون - نسبة إلى فيثاغورث (Pythagoras 500-582 ق.م) بأن العدد هو الأصل.⁴

مهما يكن من أمر هؤلاء فإنّ في هذه الشذرات ما جعل من الدارسين يجمعون على أنّها قد بلورت الإرهاصات الفعلية لبداية التفكير العقلي، وتفسير أمور الكون تفسيرات منطقية تتأى عن التصورات السابقة وعن الخرافات والآلهة والكائنات الخارقة، أو التفسيرات الماورائية/الميتافيزيقية، وبالتالي كانت بمثابة القطيعة مع الذهنية الأسطورية، كما يمكن الإشارة إلى ما يعد نوعا من الإسهام في جدل التغير والثبات كمثال على ذلك نورد حديث طاليس عن تحولات الماء وحالاته المتغيرة، ووصله لمبدأ الأشياء بما يطرأ على الطبيعة من تغيرات مختلفة، وكذلك بحث أنكسيمندرس في التناقض وفي الأبيرون أو اللامتناهي كونه الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها، أما هيرقليطس فقال بأنّ الكون متغير نظرا لما تدركه الحواس.

الطور الثاني: الفلسفة من سقراط إلى أفلاطون ثم أرسطو

يتعين هذا الطور كمعلم لبداية ظهور الخلاف حول طبيعة الفلسفة ومجالها، وجعلها طريقا للبحث عن حقائق الأشياء، ففي الحين الذي لم يتعاط فيه فلاسفة الطور السابق مع الفلسفة كمفهوم-بل كانوا يمارسونها كنوع من المعرفة التي تحاول الوقوف عند أسباب الوجود المبهم دون تكبد عناء الخوض في سجلات تحديد المفاهيم-جاء فلاسفة هذا الطور ليفعلوا ذلك.⁵

يتجلى حضور التفكير الفلسفي لهذه المرحلة مع السفسطائيين حين طرحهم لسؤال ومشكلة الإنسان بدل الوجود، باستغلالهم للاختلاف الحاصل حول مصدره، حيث شككوا في قيمة الطبيعة كأصل للوجود، وقالوا بعدم وجود حقيقة مطلقة، وبأن مهمة الفلسفة تتمثل في البحث حول الإنسان وما يتعلق به من دين وسياسة وأخلاق وفن.⁶

أما سقراط (Socrates 399-470 ق.م) "الحكيم المرتاب" فقد جعل من الفلسفة مدرسة للشك حتى اتهم بالكفر وبدفع الشباب إلى الانحراف لما كان يثيره من أسئلة تجعلهم يرتابون أمام الحقائق المستخلصة، ومنها سؤاله لبروتاغوراس: ما هي الفضيلة؟ هل هي واحدة أم أن لها أشكالا كثيرة؟ هل يمكن تعليمها؟، وأسئلة أخرى من هذا القبيل.

تبدو هذه الأسئلة بريئة وسطحية في البداية لكنها تنتهي باعتراف الطرف الآخر بجهله، تماما كما يحدث في عمليات التوليد يجعل سقراط محاوريه يضعون حملهم من الحقائق، لتتم بعد ذلك عملية صياغة جديدة للمسألة.⁷

ينبغي التفريق بين الارتياب السفسطائي ونظيره السقراطي، بحيث عمل السفسطائيون على بث الارتياب، وعلى زعزعة المفاهيم وإعادة استخدامها بالطريقة التي تناسب نزعتهم الفردية وتخدم مصالحهم الشخصية ومكاسبهم المادية.

يهدف ارتياب سقراط للوصول إلى ضبط دلالة المفاهيم واقتناص ماهيات الأشياء وإدراك جوهرها، ثم تحديد الكليات، وإيجاد مصدر للمعرفة ذو قاعدة متينة وثابتة؛ في الوقت الذي يقيم فيه السفسطائيين المعرفة على الإدراك الحسي-وقد ترتب على ذلك هدم وانهيار جملة معايير الحقيقة عن طريق القول بنسبية المعرفة-كان سقراط يعمل على تأسيسها وفقا لنموذج العقل وحده كونه الأداة الوحيدة لتحديد وعلاج المشاكل المعرفية⁸.

من هنا بدأ اللوجوس وبدأ تمرکز اللوجوس، ليمتد ويترسخ بصورة أوضح وأوسع مع أفلاطون فيما قدمه، أما عن أعلى نماذج التمرکز لدى أفلاطون Plato (428-348 ق.م) فمدينته أو جمهوريته الفاضلة وتقسيمه للعالم، ولعل المعطيات المولية تختزل فحوى التقسيم:

- قيام الفكر الأفلاطوني وتأسيسه وفق ثنائيات طرفها الأول مركز والآخر هامش، تقسيمه العوالم إلى عالم للمثل وآخر للمحسوسات، جعل المعرفة معرفتين يقينية مطلقة وأخرى ظنية، نسبية، ناقصة، جعل الإنسان روح سماوية وجسد مادي مصيره الفناء.

- تظهر مركزية العقل بتتصيه مصدرا ثابتا ويقينيا ووحيدا للإدراك، عبر التذكر والحدس لتحقيق المعرفة الفلسفية المطلقة التي يقابلها الزيف والنقص والمعرفة الظنية إذا ما كان الاعتماد على المحسوسات والحواس في العالم المادي المنسوخ عن المثالي أو المحاكي له⁹.

- تقسيم الفئات المكونة للمدينة الفاضلة إلى طبقات ثلاث: حكام وفلاسفة يعتلون الهرم ويستندون إلى العقل، جنود يتوسطون الهرم تحكمهم وظيفة غضبية مصدرها القلب، عمال يتذيلون الهرم تحكمهم وظيفة شهوانية مصدرها الكبد وما دونه من أعضاء الجسم المثيرة لحاجات الإنسان.

قد تبدو هذه المعطيات مجحفة في حق الزخم الفلسفي الكبير لأفلاطون، إلا أن موضع وعلة الاستحضار ينفيان ذلك، فما يهم من هذا الاستحضار هو بيان مناطق المثالية والماهوية والتمرکز أو التعالي، وهذا مما يخدم مسار البحث وتسلسله.

الفعل ذاته سيكون مع نتائج أرسطو Aristotle [322-384 ق.م]، صاحب النظرية العقلية بالغة التعقيد، التي بنت معالمها وعناصرها الأساسية بين ثنائيا كتبه كالميتافيزيقا والسماع الطبيعي، وبالأخص مقالتيه الثانية والثالثة من كتابه في النفس، علما أن ما يجعلها معقدة هو حرص أرسطو على الحديث عن عدة عقول بدل عقل واحد¹⁰.

بالنفاذ بين دخیلاء نظريات أرسطو في المعرفة والمنطق نجد أنّ فلسفته قد قامت على الماهيات العقلية، ولكن بدرجة أقل مثالية وأكثر واقعية من فلسفة معلمه أفلاطون، إلا أنّهما يمثلان معا اتجاها ميتافيزيقيا، العقل فيه هو مقياس ذاته وسند يقينه ولا حاجة له لما هو خارجه، إنه وحده كاف لتحقيق المعارف بشتى أشكالها وضروبها¹¹.

أما عن حضور اللوجوس في الجانب الخطابي عند أرسطو، فيتعين في تمييزه بين ثلاثة أنواع أو مستويات للحجاج، وهي: الإيتوس والباتوس واللوجوس، وذلك من حيث تعلق كل مستوى بما يقابله من جهة العناصر المكونة للعملية الخطابية، أي الخطيب والمستمع والخطاب.

الطور الثالث: طور الجمود والانحطاط (الحقبة الرومانية)

يتحدد هذا الطور زمنيا بالحقبة الرومانية أو الحقبة الكلاسيكية المتأخرة الممتدة ما بين (300 ق.م/ 400 ب.م)، والذي وإن كان قد مثل فترة الانحطاط والسقوط للحضارة اليونانية فإنه وبالمقابل قد شكل

معالم عصر روماني ذهبي، حيث ازدهرت خلاله تجارتهم وصناعاتهم وعلومهم وعمرانهم وفنونهم وفكرهم.

كذلك نمت فيه مدارسهم حتى سيطروا على العالم، وفرضوا سيادتهم على الجميع، رغم ارتدادهم الحتمي ثقافياً إلى اليونان وإلى ما قدموه، مثال ذلك اتخاذ فرجيل الإلياذة نموذجاً في تأليف ملحمة الإلياذة الممجدة لروما عبر سرد وقائع البطل الأسطوري والروحي لروما إينياس، الذي يقابله أوغسطس القيصر أو الإمبراطور المؤسس الفعلي والمحقق الأول لعظمة روما سيدة العالم¹².

أما التفكير الفلسفي لهذا الطور فتجلى مع المدارس الفلسفية السائدة آن ذاك، ونقصد بذلك كل من المدرستين الأبيقورية والرواقية؛ الأولى أسسها أبيقور Epicurus (341-270 ق.م) ليبين عبرها أن اللذة الحسية هي المقياس في المعرفة والأخلاق، أما الرواقية فمؤسسها زينون الإلي Zinon (336-270 ق.م)، وترى في إتباع الأهواء مصدر تعاسة الفرد، لذا تنادي بضرورة الاحتكام للعقل من أجل تقويم السلوك¹³، وقد سادت بالإضافة إلى المدرستين الأبيقورية والرواقية فلسفات أخرى قامت على إثرها فلسفات العصور الوسطى.

1-2- حقبة العصور الوسطى:

ينصرف حديث التفكير خلال العصر الوسيط في أوروبا رأساً إلى تعيينه كمرحلة لاقتزان الفلسفة بالدين المسيحي، حتى إنه يدعى بعصر التفكير اللاهوتي والفلسفة المسيحية، إذا سلطنا الضوء على المتعاليات أو السرديات الكبرى لهذه الفترة نلفى بأن أهم ما يستحق الخوض فيه هو علل نعتها بالعصور المظلمة، فبالرغم من وجود جوانب مشرقة في فلسفة كل من القديس أوغسطين Saint Augustan (354-430)، وتوما الإكويني Aquinas (1225-1274)، وأنسلم كانتربري Anselm (1109-1033)، إلا أن تعالي سلطة الكنيسة فاق الحد، حين صارت الأصل في تشكيل الأطر والأنساق العامة للحياة، وحين احتكام هذا التشكيل إلى المصالح الشخصية والمكاسب الخاصة لرجال الدين أولالباباوات، حتى أصبح كل ما يوافق قوانين البابا حق وما دونه باطل بل وجرم يعاقب عليه من قبل محاكم التفتيش. وعليه تكون الميثافيزيقيات اللاهوتية وتفسيرات هؤلاء الرجال للنص المقدس وتنصيبهم أنفسهم كوسيط بين الرب وعامة الناس أهم ما قد كرس لفكر التعالي ومفاهيم التمرکز خلال هذه المرحلة.

2- مقولات الحداثة [التحول الأول]:

1-2- أوروبا عصر التنوير:

تُختزل علل الانتباس الحاصل حول ضبط مفهوم الحداثة في إجابة "جان غروندان" عن سؤال: متى ابتدأت الحداثة؟ بقوله: "يربط الأنجلوسكسونيين بدايتها بظهور العلم التجريبي مع فرانسييس بيكون أوباكتشافات كوبرنيك وغاليلو الفلكية، بينما يفكر القاريون أكثر في ديكارت، والمؤرخون في النهضة الإيطالية أو اكتشاف العالم الجديد دون إغفال الإصلاح البروتستانتي، والتواريخ المهمة بهذا الصدد معروفة جداً، اختراع المطبعة من طرف غوتنبرغ سنة 1450، واكتشاف أمريكا سنة 1492، ثم صدور كتاب "ثورات الأجسام السماوية" لكوبرنيك عام 1546، و "الأورغانون الجديد" لفرانسييس بيكون عام 1620، وكتاب: "خطاب في المنهج" لديكارت عام 1637"¹⁴.

جرت العادة على ربط ظهور الحداثة الأوروبية بظهور حركة التنوير، على اعتبار أن التنوير كان بمثابة رد فعل ضد الظلامية الدينية أو التعصب اللاهوتي الأعمى، بانتشاله الشعوب الأوروبية من عتَمات

العصور الوسطى، عصور الحروب الطائفية ومحاكم التفتيش، ولقد طرحت صحيفة بريلنش موناشر فت - عام 1783 - على قرائها سؤال: ما التنوير؟

لتأتي الردود على شاكلة مقالات من قبل شخصيات تباينت آراءهم رغم اتفاقهم حول المعاني المكثفة التي حملتها العبارة الكانطية الشهيرة: (التنوير هو خروج الإنسان عن قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، أي القصور عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر)¹⁵، وإذا أردنا معرفة النقاط الجوهرية التي حصل فيها الإجماع حول مخرجات مشروع التنوير فنستحضر المحاور الموائية التي حددها "هاشم صالح": تحرر العقل من براثن اللاهوت الديني، انحسار الدوغمائية الأصولية، انتشار الفكر العلمي، توسيع النقد التاريخي وتطبيقه على النصوص المقدسة¹⁶.

مما تقدم يتعين التنوير كحدث مفصلي، فصل بين ما قبله وما بعده، والواقع أنه لا يمكن فهمه إلا بمعرفة طبيعة ما يميز إنسان العصور الوسطى عن إنسان عصر التنوير، حيث شاع عن الأول احتقاره الحياة الدنيا وملذاتها، وعدم اهتمامه إلا بالآخرة، كذلك نظرته للإنسان لم تكن تخرج عن اعتباره مذنباً وناقصاً بطبيعته.

أما فلسفة التنوير - فعلى العكس من ذلك - راحت تعطي ثقتها للذات الإنسانية وإمكاناتها وقدراتها على التغيير والتحسين، وبالتالي تحقيق التفكير خارج الوصاية، وذلك جوهر ما نادى به الحدث، فما أهم محطات التحول في الزمن الحداثي؟

بالمقدار ذاته الذي لا يتيسر فيه البت في محددات لمفهوم الحدث وتدايعاتها، تُقدّر المسافة التي شكلتها شبكية وقوع المصطلح ومقولاته بين تخوم معرفية منفتحة، فأهل الفكر والفلسفة حدثتهم، كما أن لأهل النقد والأدب والفنون حدثتهم، والحديث عينه على أصعدة أخرى.

الحدث عبارة عن نقلات في الزمن تُشكلها المنعرجات الهيرمينوطيقية الكبرى لفعلي الما قبل والمابعد، ذلك أن مراجعات فعل الكينونة في الزمن هو الأمر الذي شكل تلازم مراجعة السؤال النقدي للمفهوم الحداثي عموماً، والذي اختزن اللحظات الثلاث الموائية:

لحظة ديكارت/ الذاتية، لحظة كانط/المعرفية/النقدية، لحظة هيجل/التاريخية.¹⁷

أما اللحظة الديكارتية؛ فمثلتها مقولة الكوجيتو: "أنا أفكر إذاً أنا موجود"، التي عُذَّ بفضلها رينيه ديكارت R. Descartes (1596-1650) المؤسس الشرعي للذاتية الغربية، في حقبة التبتت فيها يقظة العلم ببقايا اللاهوت، ولأن عصور الفكر الكبرى ونماذجه لا تعرف نهايات حادة أو بدايات مفاجئة، فأمشاج الماضي تتسرب في تلافيف الحاضر، وكثير من مرجعيات الحاضر تستمد نسغها من صلابة النموذج السابق¹⁸، لذلك يرى ديكارت أن الفلسفة الحقّة هي التي تتشكل من الميتافيزيقا التي تحتوي على مبادئ المعرفة - كتفسير أهم صفات الله ولامادية نفوسنا - ومن الفيزيقا كمرحلة يخوضها المرء بعد أن يكون قد وجد المبادئ الحقّة للأشياء المادية عن ماهية الكون.

في تصوره لمفهوم الفلسفة تتضح النزعة الأخلاقية، كما تترسخ لديه فكرة اعتبار الفلسفة حكمة كلية، الأمر الذي يجعله أكثر اتصالاً بالزمن القبلي¹⁹، وعليه، فديكارت يمثل نهاية مرحلة أكثر من تمثيله لبداية مرحلة أخرى، إذ يضع رجلاً في هذه وأخرى في تلك، إنه يريد التخلص من كل شوائب الأحكام المتعلقة بالذهن، وإجراء مراجعة نقدية لما يحمله الفكر، على أن يأخذ شيئاً منها مأخذ الحقيقة، إلا ما يتصف بالوضوح الكامل، وهذه المهمة لا يمكن النهوض بها إلا إذا أعيدت الأشياء إلى أصولها، إذ ينبغي أولاً البرهنة على الذات الإنسانية كجوهر مفكر²⁰.

ولتوسيع هذا التصور وضع ديكارت قواعد يهتدي بها العقل هي: الوضوح، التحليل، التركيب، التحقيق؛ وهي سلسلة مترابطة لا تكتمل إلا بالتتابع في كل دراسة، أما أساس الفلسفة الديكارتية فالشك، حيث لا شيء في منأى عن الشك، مادامت إمكانية الخداع والخطأ قائمة في كل شيء²¹، وعن أساس **الكوجيتو الديكارتي** فتوزعه في ثلاثة اتجاهات: إثبات الذات العارفة/ إثبات الله/ إثبات العالم.

وبالتالي، فالشك لا يكون بالوقوف عند **إزاحة النسق اللاهوتي**، بل يجعله يقينا داخليا للذات الغربية، ليحصل التمييز بين ما هو داخل الذات، وبين ممارسة الذات لهذا النسق، ومن ثم إعادة هذه الذات إلى جوهرها الأساس وهو التفكير، من منطلق أن **الذات العارفة** هي التي تضيف على الوجود حقيقته، لأن الحقيقة ساكنة في الذات، قائمة داخلها²²، ومنه كان انتصار العقل والانتصار له، من خلال تثبته حاكما أساسا في الواقع، ولما بلغ هؤلاء حد تقديسه وأقمنته، كان هذا التقديس هو السبب في ظهور عقلانية جديدة، نقدية، ناقدة للذات وللعقل، وذلك جوهر ما حملته اللحظة الكانطية.

بعد مائة عام من لحظة ديكارت يجيء إيمانويل كانط (1724-1804)، لكي يكمل القفزة الفكرية صراحة؛ أي لكي يمد الشك المنهجي إلى مجال الدين أو العقائد المقدسة أيضا²³، ويؤسس لفلسفة نقدية تطرح على العقل نفسه شروط معرفته، أي تلك الشروط التي يجب تحققها كي تصبح المعرفة ممكنة. تنصّب **الفلسفة النقدية** راسا على نقد المعرفة الميتافيزيقية بقضاياها الثلاث: الله، النفس، العالم؛ في كتابه **نقد العقل المحض** يؤكد كانط على ضرورة التحام المصدرين التجريبي والعقلي، ثم يعول على استخدام العقل من أجل تحقيق ميتافيزيقا علمية، بدلا من الميتافيزيقا التقليدية، كذلك جاء نقده لميتافيزيقا الأخلاق بما يتلاءم والنزعة العقلية، واختلف عن أسلافه في فكرة الخير والسعادة، وأكد على فكرة الواجب²⁴.

مرت تطبيقات **الفلسفة النقدية الكانطية** بثلاث محطات هي: نقد نظرية المعرفة، نقد ميتافيزيقا الأخلاق، نقد الحكم الجمالي²⁵، ينطلق كانط من واقعة معاينة المفارقة الحاصلة في تحقيق الرياضيات والفيزياء للتقدم الكبير، على عكس الميتافيزيقا التي أخذت تشهد توالي الإخفاقات، والحال أن الرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا على حد سواء من ثمرات العقل، ومنه كانت رغبة كانط في خوض غمار رحلة البحث عن ميتافيزيقا بديلة.

وعليه؛ اعتُبر مشروعه بمثابة المدخل إلى ميتافيزيقا الدين والأخلاق؛ حيث يرى بأنه لا يمكن منع العقل من أن يفكر في الموضوعات الميتافيزيقية، أو أن ينزع إلى الميتافيزيقا، غير أنه يميز تمييزا دقيقا بين أمرين؛ التفكير والمعرفة، إذ التفكير في موضوع ما لا يعني إنتاج معرفة عنه، لأننا غير قادرين على إنتاج معرفة موضوعية عن هذه الأشياء التي نفكر فيها، بل إن التفكير يصير هاهنا توهيما؛ أي إنتاجا للأوهام، وليس إنتاجا للمعارف²⁶.

وبالتالي؛ ظل كانط محافظا على المفهوم الكلاسيكي للميتافيزيقا ومباحثها، لكن خلف هذه الصورة المحافظة كان سعيه إلى إعادة بناء مفهوم لها، عبر إنزالها من السماء (المتعالي بمعناه الغيبي) إلى الأرض (الترنسدنتالي بمعنى القبلي)²⁷.

تلي اللحظة الكانطية اللحظة الهيجلية، وتتجلى مقدرة هيجل (1770-1831) G.W.Hegel في كونه قد استطاع أن يجمع في فلسفة واحدة ومنسجمة جملة الجوانب الإيجابية لسابقه، فورث عن كانط نقديته ومبدأ المعرفة باعتبارها نشاطا إنتاجيا وإبداعيا، وعن فيخته J.G.Fichte أخذ بنية دياليكتيكة

وأهمية السلب والتناقض باعتباره قوة محرّكة لعملية المعرفة، واستمد من شيلنغ F.W.J.Schelling الموضوعية التاريخية، وميله للعيني ورفضه للشيء في ذاته²⁸.
تعيّنت مسألة الذات والموضوع أو علاقة الفكر والوجود، كنقطة انطلاق لهيجل في تأويله النقدي، فقد تساءل في البداية عن معنى الوجود ودلالته، ويعتبر أن حقيقة الوجود هي الماهية، ووجود الماهية عنده لا متعين ولا محدد، ومنه عرفت فلسفته بالسلب، والسلب ليس عدما لأنه الحركة اللانهائية للوجود²⁹.
كذلك يعاود هيجل النظر في العقل وفق منظور جدلي، حيث يلغي الإدراك ويمحوه وينفيه، مقابل أن يصير العقل هو المحور لعالم الرأي المشترك، فتغدو المهمة الأساس للتاريخ هي البحث في العقل وفيه وحده.

يعتبر هيجل أن الثورة الفرنسية كتحول حاسم كانت بمثابة انتقال في حياة الإنسان الفكرية والعملية، وذلك غير التحول من الخضوع غير النقدي للواقع السائد إلى الاعتماد على العقل، وعليه انتصرت أهمية الوعي، ففي ظاهريات الروح أول شكل في التاريخ يكون في انصهار الذات مع الجماعة، غير أن هذا الوعي ينطوي على تضاد وتناقض³⁰.

تتخذ الذات وموضوعها في هذه المرحلة شكل الوعي وتصوراته، وفي المرحلة التي تليها يظهران بوصفهما الفرد الذي يدخل في نزاع مع الأفراد الآخرين، وفي آخر مرحلة يظهران بوصفهما الأمة، وهنا يتم بلوغ الاندماج الدائم بين الذات والموضوع بحيث يصير موضوع الأمة في ذاتها³¹ هذه العناصر مضافة إلى عناصر أخرى عمل هيجل على صهرها كلها في نسق فلسفي عام، فشيّد مذهباً يرتكز على مبدأ السلب ك لحظة جوهريّة.

بين هذه اللحظات الحداثيّة محطات فكرية وطبقات معرفية يضيق المجال لذكرها والاستفاضة فيها، وقد يلوح بعضها في الأفق ضمن باب التجاوز أو الارتباب، خلال مرحلة التأسيس لخطابات اللاتأسيس، في زمن ما بعد المرويات الشارحة، ولأن الخطابات حول المرحلة الموالية تتأرجح بين عدها فضاء للتجاوز أو فسحة للتعافي، من الجدير الإشارة إلى أن الجانب التقنوي (التكنولوجي) قد بدأ عقلانياً كتلبية لحاجيات الإنسان مع الحداثة، لينتهي مفرطاً بشكل مخيف ومربك مع ما بعد الحداثة.

3- ما بعد الحداثة (بداية النهايات ونهاية البدايات) [التحول الثاني] :

يتحدد تاريخ الرواج الأكاديمي لمصطلح "ما بعد الحداثة" بنشر كتاب جان فرانسوا ليوتار J.F.Lyotard (الوضع ما بعد الحديث)، وفيه يقدم هذا الوضع بوصفه أزمة في منزلة المعرفة في المجتمعات الغربية، أو بوصفه مرحلة للتشكيك في الحكايات والسرود الشارحة³²، وعندما نقول تاريخ الرواج الأكاديمي فإننا لا نقصد التحديد الزمني الفعلي لظهورها، إذ ليس في مقدورنا القبض على مصدر ثابت يتعلق بطرح لا يعترف أصحابه بمنطق البت والجزم واليقين المطلق، ولا يكتفون بزوايا النظر العينية أو بالرؤية التمثيلية، والحال هذه يغدو الأمر كمحاولة للقبض على الماء بين فروج الأصابع، أو كمحاولة الحفاظ على التوازن خشية من السقوط أثناء السير على سطح أملس.

تبوّأت ما بعد الحداثة مقام الرائج منذ بداياتها وإرهاصات الأولى إلى يومنا هذا، فلا نكاد نجد من الدارسين من لم يخض في مفهومها ودلالاتها، ولعل هذه الدلالات التي تجتمع على تباينها في اعتبار ما بعد الحداثة جملة الأفكار الطاردة للحداثة كباب من أبواب التاريخ وجب غلقه، وللبرهنة على التباين والتعدد والتنوع الحاصل نرى أنها قد قسمت اعتماداً على توجهاتها واستراتيجياتها ومنهجياتها وطروحاتها الفكرية والفلسفية في "دليل الناقد الأدبي" إلى أربعة نماذج؛ هناك المنظور الفلسفي الذي يراها تقوم على

الفراغ الذي أوجده غياب وتقويض الحادثة، أما المنظور الأيديولوجي السياسي فيرى أهمية ما بعد الحادثة من خلال نتائجها، إذ هي قادرة على خلق الإشكاليات ضمن المسلمات حتى تتسنى لها خلخلة الثقة فيما لم يكن يقبل الشك، أما من المنظور الاستراتيجي النصوي فتسعى ما بعد الحادثة إلى تأصيل النص وانفتاحه، وإنكاره للحد والحدود مما يجعله قابلاً للتأويل المستمر³³.

قبل الخوض في تفاصيل اهتمامات أصحاب الفكر ما بعد الحداثي بإمكاننا الإشارة إلى أن العبور من الحادثة إلى ما بعدها لم يكن مجرد تجاوز بل تعافي أيضاً، التعافي كان من الميتافيزيقا أو تحرر من الأسس التي أرساها الفكر الميتافيزيقي³⁴، ثم من التناقضات الحاصلة في شعارات الحادثة وما آلت إليه الحال على أرض الواقع.

يمكننا القول بأن التيارات الإيتيقية تتعين على أنها معالم ما بعد حداثية إلى جانب النظريات النقدية المتجاوزة، ذلك لأن تجاوز المتعاليات والتعافي من الديستوبيات قد قاما وفق خطين متوازيين هما:

- **خط أول:** مثله الدراسات النقدية (الدراسات الثقافية، التأويليات، التفكيكيات، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مناهج ونظريات تحليل الخطاب).

- **خط ثاني:** مثله الفلسفات الإيتيقية وجانب التواصل الشمولي للتداوليات والفلسفة التحليلية.

وبالتالي؛ فالطريق نحو الوصول إلى المنعرجين السالفين لم يكن ليتعين بتلك الصورة لولا الوقائع أو المسالك والعلل المندرجة تواليا كما سيتبين فالمعلم القادم.

3-1- مساءلة هيدغر للميتافيزيقيات الغربية مدخل للفكر ما بعد الحداثي:

يعتقد هيدغر (1889-1976) Heidegger بأن ثورة ديكارت على أنساق من سبقه ما لبثت حتى انصرفت إلى مصاف النسقية، وأن أول ما بدأت نسقية الحادثة في الانتشار حينما نجح الفكر الديكارتي في حصر العالم في الفكر والامتداد؛ أي إنه لا يمكن تصور الشكل والحركة إلا محمولة على جوهر الامتداد الذي لا يطاله الإدراك مفصلاً عن خصائصه، وأن تصور الامتداد مشروط بالفكر، في حين أن الفكر غير مشروط بشيء وهو شرط كل تصور³⁵.

لقد صار الإنسان مع اللحظة الديكارتية منظوراً إليه ككوجيتو وبات هو المركز المرجعي، ومعيار المعرفة ومنبع المعنى ومن خلاله تتحدد كائنات الكون³⁶، وهذا ما جعل هيدغر يشرع في تعرية وخلخلة طروحاته على اعتبار أنها مشحونة بما يجعلها تتعين كنسق صارم للذاتية المتعالية.

هذا، وفي سبيل زحزحة العالم الوثوقي وتقويض امتداد نسق الذاتية المتعالية لا يقف هيدغر عند اللحظة الديكارتية بل يتجاوزها نحو غيرها من الفلسفات، كمتعاليات كانط التي ينطلق فيها من إبراز أهمية الأنا، ويعتقد بأن: "(الأنا أفكر) يجب أن يكون مواكبا لجميع تصوراتي، إذ من دون ذلك سيكون شيئاً متصوراً فياً لا يمكنه أن يفكر البتة؛ وهذا يعني: إما أن يكون التصور ممتنعاً، وإما أن يكون لا شيء بالنسبة لي على الأقل"³⁷، وهنا تتعين الذات مقابلة للموضوع.

أما جديد كانط فيتمثل في قوله **بتناهي الدازاين Dasein**، أي بتلاقي الذات والموضوع، التناهي هنا يعني اضطراب الكائن إلى التلقي والاستقبال.

أما الموضوع بما هو كائن حاضر فلا بد أن توفر له الذات شرط المقابلة والملاقاة، ومن ثم كانت ضرورة تشكيل أفق بدئي قبلي، والحال أن الخيال هو من يقوم بذلك، فهو أساس إمكان التعالي للقاء الموضوع، وليس يتحدد هذا الأفق إلا بوسمه خطاطات، رسوم، خيال، وهو ما يمنح القدرة على رؤية الصورة.

يشعر كانط من خلال ما تقدم في الربط بين الخيال والزمن من منطلق أن الأول هو ما يرسم للذات دوامها، وما يستفاد من الخيال أنه يتأصل في الزمن مدركا بما هو ديمومة، هذا واكتفى كانط بالوقوف عند مشارف هذا الحد تعالق الكينونة والزمن³⁸، الأمر الذي جعل المسألة الهيدغرية تطل القول الكانطي. يفترض هيدغر أن تعويل كانط على مفهوم الذات إنما أسقطه في رواسب الأنطولوجيا التقليدية التي كان قد قطع شوطا للخروج منها، وأن ما يجعل كانط لا يظفر بتأول أصيل لمعنى الأنا هو أنه كان يفهم الأنا بوصفه ذاتا، وذلك يعني أنه كان يحاول أن يتأولها كما يتأول أي موجود قائم بالمعنى التقليدي، أي بوصفها جوهر³⁹.

حسب هيدغر المشكل لدى كانط ليس منهجيا وإنما أنطولوجيا؛ أي إن ما ينقص من المقولات ليس كونها نظرية ولا تفي بصلاحية عملية، بل في كونها لا تستند إلى إيضاح أنطولوجي كاف لدلالاتها، فالمرء يقابل بين العقل النظري والعقل العملي كأن بينهما فرقا ماهويا، والحال أنهما هيتتين لدلالة أنطولوجية واحدة، هي فهم معنى وجود الموجود بوصفه جوهرًا، من أجل ذلك فإن النجاح في فهم الشخص العملي لدى كانط بواسطة تطويع مقولات العقل النظري إنما هو إقرار بالبعد عن طرح جدي للسؤال الأنطولوجي الكيانوي عن معنى "الهو"⁴⁰.

وعليه؛ يضم هيدغر كانط إلى أقرانه وأسلافه من ديكرات إلى هيغل، من حيث كون فلسفاتهم قد قدمت صنفًا عدة من الاستشكال لمعنى الأنا بوصفه ذاتًا، إلا أنها ظلت جميعًا تركز على أنطولوجية واحدة هي: أنطولوجيا الجوهر، وذلك يعني أنها لم تفلح في أي مرة في بلورة استقهام دقيق لمعنى "الهو"⁴¹.

خلاصة لهذه المرحلة من المسار العام للتفكير الغربي نقول قول المسيري بأن "عالم ما بعد الحداثة هو عصر المابعديات... هو عصر ما بعد التاريخ وما بعد الإنسانية وما بعد السببية، وما بعد المحاكاة، وما بعد الميتافيزيقا، وما بعد التجاوز"⁴²، إنه زمن إعلان النهايات، أو زمن نهايات البدايات.

4- تغيرات الخطاب النقدي [المنعطفات: بين التحولين الأول والثاني]:

تولدت عن مشكاة الفكر الفلسفي جملة من المدارس والتيارات الأدبية الكبرى، واقتزن ظهور النظريات النقدية بالمناخ الفكري والمعرفي السائد خلال كل حقبة.

لا مندوحة من أن تحول النقد يتبع تحول الشائع الفكري في تلك الفترة فنراه يبدل ثوبه من شكل إلى آخر، فتغيب عنه ثيمات لتحضر محلها أخرى، إذ المنهج النقدي هو تماما بمثابة السؤال الذي يواكب الراهن وقلقه، مواكبة الأداة الباحثة عن سبل لمساءلة الوضع وتشخيصه، من ثم حل ما أمكن حله من مآزق تعنى بالاقتراب من تحقيق الشمولية في معاينة النص أو الخطاب.

يلقى المنتبغ لتحويلات المسار النقدي بما طرأ عليه من إبدالات ومتغيرات بأن توزعه كان على ثلاث دوائر حسب اهتمامات كل دائرة أو كل محطة وتتمثل تلك الدوائر فيما يلي:

4-1- دائرة المقاربة النقدية خارج النصية (السياقية):

أولى هذه المحطات أو الدوائر ما اقتزن بالفلسفات الخارجية أو ما يسمى بالمناهج السياقية؛ وهنا نتحدث عن كل من القراءات التاريخية والاجتماعية والنفسية، على اعتبار أن نظرها ينصب اتجاه ما هو متعلق بالمؤلف وبالظروف المحيطة المساهمة في إنتاج النص والمؤثرة على ولادته، أي السياق الحضاري العام الذي يمارس في ضوءه تفهم النص⁴³.

كيفية قراءة النص من منظور تاريخي: يندرج المنهج التاريخي ضمن مناهج القراءة السياقية، ويعنى بتفسير الخطاب على أساس أنه وثيقة تاريخية، يتم التعامل معها بعلمية ووفق خطوات ممنهجة ومعايير منظمة وثابتة، للتأصيل لطرائق التحليل النقدي للأدب بالإفادة من المعطيات التاريخية لا بد من استحضار الأسماء الموالية: سانت بيف، هيبوليت تين، غوستاف لانسون.

تجتمع في نقد سانت بيف S.Beuve (1804-1869) الخصائص التالية:

- الاستفادة من النزعة التاريخية وتسخيرها من أجل استخلاص صورة المبدع من خلال أدبه أولاً، ومن خلال المعلومات المتوفرة عنه خارج أدبه ثانياً.

- الميل إلى التصنيف واكتشاف الأنماط الذهنية المختلفة انطلاقاً من دراسة النتاجات الأدبية (نزعة علمية)⁴⁴.

أما الناقد الفرنسي هيبوليت تين H.Taine (1823-1893) فربط الأدب بالعوامل الثلاثة الأساسية المكونة له، والمتمثلة في:

- البيئة (التي نشأ فيها المبدع).

- الوسط (العوامل الزمانية والمكانية المؤثرة في الأديب والتي تصبغ على أدبه).

- الجنس (أي الانتماء العرقي)⁴⁵.

أما عن ثالث أعلام الاتجاه التاريخي فهو غوستاف لانسون G.Lansan (1857-1934)، وتحدد الخطوات التي اعتمدها في منهجه على النحو الآتي:

- التعرف على النصوص الأدبية؛ أي القيام بتحقيقها وتقويمها وإدراك مضمونها (المعنى الحرفي للنص).

- المقارنة بين النصوص لتمييز الأصيل من التقليدي والفردى من الجماعي.

- تصنيف هذه النصوص في أنواع ومدارس وحركات.

- تحديد العلاقات بين الأنواع، والمدارس والحركات، والحياة العقلية (الفكرية، الأخلاقية، الاجتماعية)⁴⁶.

يندرج المنهج الاجتماعي لسيل المنهج التاريخي ضمن الإطار ذاته الخاص بالقراءة السياقية، بل ويتداخل مع معطياته لدرجة يتعسر فيها الفصل بينهما نظراً للتداخل الحاصل بين مرجعياتهما أو خلفياتهما الفكرية والفلسفية، ونظراً للتداخل المعهود بين العلوم الإنسانية، وهنا الحديث عن العلاقة المعتادة بين علمي التاريخ والاجتماع.

قراءة النص من منظور اجتماعي: تنطلق فكرة المنهج الاجتماعي أو النقد الاجتماعي من النظرية التي ترى أن الأدب ظاهرة اجتماعية، وأن الأديب لا ينتج أدباً لنفسه بل لمجتمعه منذ اللحظة التي يفكر فيها بالكتابة وإلى أن يمارسها وينتهي منها⁴⁷.

أسهمت **نظرية الانعكاس** التي طورتها الواقعية في تعزيز التوجه الاجتماعي لدراسة الأدب، ونشأ في عملهما جنباً إلى جنب تيارين متوازيين هما:

التيار الأول: تطلق عليه تسمية **علم اجتماع الظواهر الأدبية**، ويستفيد من التقنيات التحليلية التي انتظمت في مناهج الدراسات الاجتماعية مثل: الإحصائيات والبيانات، وتحليل المعلومات، وتفسير الظواهر انطلاقاً من قاعدة معلومات محددة، يبينها الدارس طبقاً لمناهج دقيقة ويستخلص منها النتائج التي تسفر عنها⁴⁸.

تزعم هذا التيار نقاد أبرزهم: سكاربيه في كتابه: **"علم اجتماع الأدب"**؛ الذي يدرس الأدب كظاهرة إنتاجية ترتبط في آلياتها وفي قواعدها بقوانين السوق⁴⁹.

التيار الثاني: تطلق عليه تسمية المدرسة الجدلية، وتعود إلى هيجل ورأيه الذي بلوره فيما بعد ماركس في علاقة التفاعل بين البنى.

المنظر الأساسي لهذا الاتجاه هو: جورج لوكاتش G. Lukács (1885-1971) فيلسوف الواقعية الأكبر خلال النصف الأول من القرن العشرين، وذلك في دراسته وتحليله للعلاقة بين الأدب والمجتمع باعتبار الأدب انعكاس للحياة، بل وربط بين نشأة الجنس الأدبي وازدهاره وبين طبيعة الحياة الاجتماعية والثقافية، فكانت كتاباته عن طبيعة الرواية المقترنة بنشأة حركة الرأسمالية العالمية وصعود البرجوازية الغربية⁵⁰.

يأتي بعد لوكاتش لوسيان غولدمان L. Goldman لينطلق من المبادئ نفسها، ثم يطورها ليصنع توليفة مكونة من مصطلحات جديدة مبتكرة ضمن ما يسمى بعلم اجتماع الإبداع الأدبي، وهو يهتم بالجانب الكيفي عكس التيار السابق الذي يعمل وفق الكم، وهو ما يفسر ذبوع اسم غولدمان كرائد من رواد النقد البنوي التوليدي أو التكويني، الذي حدد له جملة المبادئ الموالية⁵¹:

- رؤية العالم la vision du monde، الفهم la comprehension، التفسير l'explication، الوعي الفعلي القائم la conscience réelle، الوعي الممكن la conscience possible، البنية الدالة la structure signifiante.

هذا، وقد حاول غولدمان تطبيق جملة مقولاته أو آلياته على نص مسرحية "أندروماك" لراسين⁵². إتماما لسلسلة المناهج والنظريات السياقية، يأتي المنهج النفسي، فعلى عكس المنهجين السابقين لم يكن المنهج النفسي أثرا رجعيًا لخلفيات فلسفية، إنما هو وليد العيادات النفسية.

تفسير الأدب من منظور نفسي: لما كان المنهج النفسي وليد العيادات النفسية ارتبط تأسيسه بجهود رائد التحليل النفسي الأول الطبيب النمساوي الشهير سيغموند فرويد S.Freud.

يقوم المنهج النفسي على تفسير السلوك البشري برده إلى مناطق اللاوعي⁵³، أما دراسات فرويد في بداياته فركزت على الأزمات النفسية الباطنية الحادة، التي تتبدى أعراضها في سلوك المصاب كنتيجة لما عاناه أو ما واجهه في طفولته المبكرة من صدمات⁵⁴.

أما في ميدان الإبداع فقد قسم فرويد الشخصية المبدعة إلى ثلاثة أقسام هي:

- **الأنا ego:** وهو الجانب الظاهر من الشخصية، والواعي والمدرَك أو المحافظ على النفس⁵⁵.
- **الأنا الأعلى super ego:** وهي القوة الرادعة، أو المجتمع والعادات والتقاليد والقيم والأخلاق والضمير الحي (العنصر الضاغط).

- **الهو:** القوة المتمردة والجامحة (الغرائز والشهوات)⁵⁶.

يقود ذكر "الهو" إلى الحديث عن اتخاذ العامل الجنسي كمرجع لتفسير بعض الظواهر الأدبية، كتوصل فرويد من خلال أعمال **ليوناردو دافنشي** إلى أنه يعاني شذوذا جنسياً، وكذلك قيامه برد بعض النتوءات الواردة في أعمال الروائي الروسي الشهير صاحب الإخوة كارامازوف: **ديستوفسكي** إلى إصابته بالصرع ومعاناته من الشذوذ والرغبة في إيذاء الذات.

وعليه؛ خرج بالمنطق الآتي: "الفرد يبني واقعه على رغبات مكبوتة، أبرزها الدوافع الغريزية اللاواعية (اللاشعورية)"⁵⁷.

يعتبر تلميذ فرويد كارل يونغ الرواسب الجمعية أو النماذج الأولية هي المسير والموجه اللاشعوري للعمل الإبداعي، في الحين الذي ركز فيه أدلر على تأسيس نظرية نفسانية قائمة على فكرة تعويض النقص

الذي يشعر به الفنان باعتباره خلق الأعمال الفنية فعلا دالا على حب الظهور وضربا من ضروب التنفيس/التعويض عن المكبوتات والنقائص⁵⁸.

تلك المقولات وعلى تضاربها في بعض الطبقات واتفاقها في البعض الآخر تشكل مجمل شذرات ومعالم ما ورد في المنظور النقدي النفسي للخطاب الإبداعي.

4-2- تحليل الخطاب بين دائرتي النسقية وما بعدها:

في هذا المسلك سيكون الجمع بين مقولات النقد الحدائي وما بعد الحدائي ضمن محور واحد، على اعتبار أن الأساس في الاختلاف بينهما ليس يعزى للمعالم الزمنية التاريخية المتعلقة بكل مرحلة فقط، بل إن منها ما ظهر ولاحت بوارده وأسس الأولى خلال المرحلة الأولى ثم تجاوزها ليستمر مع ما بعدها وفق قوالب تتخللها جملة من المتغيرات؛ أي إن الحديث سيكون حول مسار انتقال المقاربة من معالم ومدارات إلى أخرى مختلفة ضمن المنهج الواحد.

تتساق المقاربات النصية فلسفيا ومقولات الحداثة، فقد أخذت البنيوية قيسها النقدي من خلال الجدل القائم حول قضية الوجود والحقيقة، أو من الجدل العنيف بين الفلسفتين المثالية والمادية⁵⁹، وبالتحديد بين أنصار الخارج والداخل في اعتبار أحدهما الأصل في الوصول إلى المعرفة.

يعلل القائلون بربط النقد النسقي بالفلسفة المثالية قولهم بقضية استعارة البنيوية لمثالية كانط في فحصها لبنية النص من الداخل⁶⁰، كما لا يخفى عن المتأمل للهيكل العام للنقد النصاني تجلي الحس الحدائي القائم على محاولة التخلص من قيود وأوهام القلب السياقي كخطوة لا بد منها في قراءة الخطاب، ومن تبعاتها التي تحمله أكثر مما يحتمل.

يعول رواد هذه المرحلة على المقاربة المدعومة بآليات النظريات العلمية، كبديل للقراءات السياقية، إضافة إلى مفاهيم الاتجاه اللساني السوسيري كونه ينطلق من منطق دراسة اللغة لذاتها وفي ذاتها، وذلك وفق نسق عام تتوخى فيه الشمولية والانغلاق والاستقلالية والضبط الذاتي.

تصنف الشكلائية الروسية على أنها الجذر الذي تفرعت منه البنيوية، وبالعودة إلى نشأة الشكلائية نلفاها نشأة لسانية فيما يتعلق بجهود حلقة براغ، أما الانبثاق الفعلي لها فكان حين تلاحم جهود حلقة موسكو اللسانية وجمعية الأوبويار أو جمعية دراسة اللغة الشعرية⁶¹.

يتبادر في هذا المحور سؤال وهم المحايثة، حين تتراءى بعض البنيويات دون بنية، الأمر الذي يجعل نعت النسقية أشمل لمناهج هذه المرحلة.

خصص أحمد يوسف في مصنفه القراءة النسقية فصلا تاما لرصد مقولة النسق ضمن تحولات الخطاب النقدي، يقول: «إذا كانت المقاربات البنيوية قد تعلقت بوهم النسق المغلق والتحليل المحايث فإن المقاربات السيميائية استطاعت أن تتجاوز هذه الحدود الضيقة لترتقي بها إلى منزلة انبثق منها خطاب واصف Métadiscours، تمثلت وظيفته في البحث عن الأنساق السيميائية الدالة بمستوياتها اللسانية وغير اللسانية، وليس في ذلك سوى تحقق للنبوءة السوسيرية»⁶².

يتساءل أحمد يوسف عن إمكانية تصور بنيوية دون بنية أو عن كيف نسمي بنيوية ميشال فوكو M.Foucault التي وصفها جون بياجيه J.Piaget بأنها بنيوية دون بنيات، أو هل البنية والنسق تسميتان لمصطلح واحد أم أنهما مصطلحان متباينان؟

تتصدر إجابته عن هذا الإشكال لحظة من الارتباك الناتج عن لا إمكانية الجزم في المسألة لاعتبارات عدة كالاختلاف الحاصل حول تدوين محاضرات سوسير وجمعها وطبعها دون إغفال

الملاحظات التي دونت حولها أو التأويلات التي جاءت باسم صاحبها، ومهما يكن فإنّ دوسوسير F.De.Sussere (1865-1947) كان أكثر اللسانيين شغفا بالنسق وبالبحت عن تحديده في كنف اعتبار اللغة نسقا مركبا⁶³.

يتراءى النسق - من خلال ما سبق - مرادفا للبنية، حيث إن ما يحكم العلاقة بين هذه العناصر ويربط بعضها ببعض هو ما يطلق عليه (النسق)، وأي اختلال فيها يفقد النسق توازنه ويغير معالمه، وعليه قد يكون النسق جملة القواعد التي ترتبط فيما بينها⁶⁴.

شجعت اللسانيات البنيوية الخطاب النقدي على البحث في النسق الأدبي انطلاقا من فكرة الكلية والعلاقة التي تجمع عناصر النص، وكان أن لاقت هذه الفكرة الرواج في أعمال فلاديمير بروب V.Propp أثناء مقارنته المورفولوجية للحكاية الشعبية العجيبة، الأمر الذي ساق كلود ليفي شتراوس إلى تطبيق هذا المنهج عكسيا على الخطاب الأسطوري⁶⁵.

إن الحديث عن النسق في كنف درس اللساني ليس يعني حصر القراءة النسقية في المقاربات البنيوية، لأن النسق البنيوي مظهر وحيد من بين جملة مظاهر النسق العام، وأما من يعتقد ذلك فيقع في وهم المحايثة⁶⁶.

لعل ما يستنتج من علل لا إمكانية الخروج بتحديد دقيق لطبيعة النسق أو وضع حد نهائي له هو تأرجحه بين كونه يجيء مغلقا كما في البنيوية الصورية تارة، ومفتوحا كما هو الشأن بالنسبة إلى المناهج النقدية الأخرى كالسيمياء والتأويلات المعاصرة تارة أخرى، وعلى ذكر السيمياء والتأويل سنحاول الكشف عن التحولات الحاصلة في مسار تطور الدرس السيميائي عبر رصد المتغيرات التي شهدتها صيرورته الممتدة.

عرف التوجه السيميائي مند نشأته إلى غاية بلوغه صورته الحالية جملة من التحولات التي عدت بمثابة الإجابة عن سؤال اتساع الكون النصي أو الخطاب عامة، أو كون النص عالم يبني الأوجه والزوايا ومتشعب البنى والمكونات، أي إنه في حاجة ملحة دوما إلى المقاربة التي تمس جميع بنائه.

وعليه؛ قامت السيمياء في البدء وفق معطيات لسانية، وقد تبين ذلك من خلال تمسك **التواصلين** بالتحديد السوسيري لموضوع السيمياء، والمتمثل في العلامات اللغوية وغير اللغوية التي يتواصل بها البشر، من أبجدية الصم والبكم إلى الطقوس الرمزية وآداب السلوك وغير ذلك، ومن بين أعلام هذا المنحى كل من جورج مونان G.Mounin وجان مارتيني J.Martinet وإريك بويسنس Buysens ولويس برييطو Prieto وأندري مارتيني A.Martinet وغيرهم من رواد هذا الاتجاه، ولن يجد القارئ عناء في تصور مدى اتساع الموضوع وشموليته.

أما **الداليون** فكانوا أكثر شمولية لأنهم اتخذوا الأنساق الدالة جميعا موضوعا لهم، سواء ما تعلق من هذه الأنساق بما يستخدم في التواصل أم بما لم يتعلق به، لذلك وجدنا رولان بارث R.Barthes يفتح الدراسة السيميائية على مواضيع من قبيل اللباس والأثاث والطعام والمعمار وغيره⁶⁷.

أعد غريماس A.J.Gréimas ومجموعته مشروعا نظريا ومنهجيا لدراسة جميع تمظهرات الدلالة سردية كانت أم خطابية عموما، وقد ذهب ليفي شتراوس C.L.Strauss بالتحليل السيميائي إلى فحص مظاهر الشرط اللساني من خلال الأساطير ونظام القرابة وتراث الشعوب⁶⁸، كما اهتم أصحاب **سيمياء الثقافة** بجميع مظاهر السلوك البشري لخلق نموذج سيميائي شامل، انطلقت فيه جماعة موسكو-

تارتو من اعتبار أن كل ثقافة هي ثقافة في ذاتها ولا ثقافة بالنسبة إلى غيرها، حيث يميز أهل الدرس السيميوتقافي بين منظورين للثقافة.

الثقافة من منظور داخلي، أي من منظور ذاتها، وهو المنظور الذي يتمثله حامل هذه الثقافة ومستعملها، ثم الثقافة من منظور خارجي أي من منظور النظام العلمي الذي وصفها، فالثقافة من منظور داخلي هي نسق مغلق ومجال مقفل، ومفهوم محايث يبدو كل ما هو خارج عنه لا ثقافة Non-culture⁶⁹. حاول رواد السيميائ الثقافية من خلال تحديدهم لجملة الفروقات المذكورة أن يؤسسوا لاتجاه يستوعب كل من معطيات الوجود الطبيعي والوجود المتواضع عليه.

لم يتوقف مسار الدرس السيميائي عند سيميائ الثقافة بل تجاوزها نحو مجال أوسع من الانفتاح مع ما قدمه أمبرتو إيكو U.Eco في أطروحته التي تميزت بقدرتها على قراءة الاتجاهات وحيثيات الفكر الإنساني، ومحاولة رصد إمكانية جمعها ودمجها في توجهه السيميائي، الأمر الذي جعل تصوراته مختلفة، وذلك ابتداء من كتابه البنية الغائبة.

يتشكل مشروع الكتاب من خطين أساسيين للنظرية السيميائية؛ الأول تيار بنيوي يحدد حقل اهتمامه بين البنية المغلقة للعلامة في تكوينها الداخلي أثناء حالة من الثبات الزمني الآني، والثاني يفترض أن الخصوصية الفعلية للسيميائيات تتصل بإدماج العلامة داخل سياقها، وكيفية تجليها وتأثيرها في سياقات أخرى، إنها عملية نقل من نسق إلى آخر في استمرارية تطويرية توسم بأنها أكر انفتاحا وحضورا في السيرورة الزمنية والثقافية⁷⁰.

أما "السيميائ التداولية فتتميز بتصورها الشمولي والدينامي للعلامة، إذ تعدها كيانا ثلاثيا تتفاعل داخله العناصر التركيبية والدلالية والتداولية، في إطار سيرورة دائمة للسيميوز"⁷¹.

تقع السيميائ التحليلية هي الأخرى ضمن قالب شمولي تتقاطع فيه جملة من الحقول والمعارف وفق تصور موسوعي اجتمع فيه علم النفس والمعطيات اللسانية عند جاك لاكان، ومواضيع الفكر والمجتمع والخطاب الإيستيمولوجي عند جوليا كريستيفا J.Kristeva، هذا ونكاد لا نجد علما إلا وتجاسر والسيميائ لخلق حقل تراتبي يبني تقتضيه الحاجة، على غرار سيميائ الأهواء عند جاك فونتاني J.Fontanille وأطروحة جوليان غريماس وغيرها.

بناء على السيرورة الحافلة للنقد السيميائي، وإذا اعتبرنا تحولاته نموذجا لتحولات النموذج النقدي عامة فبإمكاننا القول بأن الفارق الجوهرى بين تحولات النموذج النقدي بين مرحلتي الحداثة وما بعدها يكمن في أن التأويل في المرحلة الأولى لم يكن سوى مجرد وصف لكيفيات أداء المعاني المشتغل على البنى اللسانية للنصوص والخطابات، كما يشتغل على مجمل الأنساق التي تصنع فارقا في الاستخدام ودهشة في الاختيار والتلقي⁷².

أما في المرحلة الثانية فقد أخذ منحى آخر تحول فيه البحث إلى المضامين والمحتويات وسياقات صوغها نصيا، وهو شكل من التأويل المضموني.

ولئن ذكرنا التأويل ممارسة أو آلية للقراءة فلا ضير في الإشارة أيضا للتأويل أو الهيرمينوطيقا بما هي درس فلسفي نقدي كانت له المسيرة ذاتها من التحولات انطلاقا من التأويل مع شلايرماخر ثم الهيرمينوطيقا التاريخية وفيلهلم دلتاي اتجاه جينيولوجية نيتشه، ثم فينيمونولوجية هوسرل وأنطونولوجية هيدغر والباراديغم اللغوي الغاداميري انتقالا إلى التأويلات الإيتيقية والتحوارية مع بول ريكور.

خاتمة:

ختاماً؛ إن كنا سنحمل ما تم الخلاص إليه كإجابة محيية للإشكالية المقدمة في بداية البحث فإننا سنقول ما يلي:

- استحضرننا في ما يتعلق بالفلسفة اليونانية بعض مما فيه إثارة لكل من مسألتي الأصل، والثبات والتغيير.
- تناولنا حديث الخلاف حول طبيعة الفلسفة، كما أشرنا إلى تطور التفكير الفلسفي مع السفسطائيين في طرحهم لسؤال ومشكلة الإنسان بدل الوجود، دون إغفال التقريب بين الارتياح السفسطائي ونظيره السقراطي، ثم انتقلنا إلى مركزية اللوغوس مع فكر أفلاطون، وحضوره في الخطابة عند أرسطو، كما تم استحضار التفكير الفلسفي للمدرستين الأبيقورية والرواقية ومسألة الاحتكام إلى العقل من أجل تقييم السلوك.

- انصرف حديث العصور الوسطى إلى مرحلة اقتران الفلسفة بالدين المسيحي أو الفكر اللاهوتي.
- لاحظنا أن مفهوم الحادثة قد أخذ طابعاً مؤقلاً حين الحديث عن عصر الأنوار أو ما صاحب عصر النهضة من معالم معرفية تنغيا نقد النموذج المتعالي في الشقين الميتافيزيقي والقروسطي، وقد وازى الخطاب النقدي هذه التحولات بمناهجه النسقية.
- أما فيما يتعلق بما بعد الحادثة فيجر إلى مناقشة مشاريع تفكيك النسق المفهومي وخطابات التجاوز المضاعف أو الفائق وتحولات المعرفة، والاختناق بمبدأ المراجعة المستمرة والمساءلة الملحة.
- يعد التمتع عن إدراك تخوم المعرفة بصفة مطلقة في المسار النقدي مما يفتح الباب على الناقد أمام كشف جديد أو فتح مختلف، وفي تحديد طبيعة أفضية الدائرتين الحداثية وما بعدها يصح القول بأن الثانية امتداد أو استمرار للأولى بماهي مشروع غير مكتمل.

قائمة المصادر والمراجع:

- إبراهيم الزيني، تاريخ الفلسفة من قبل سقراط إلى ما بعد الحادثة، كنوز للنشر والتوزيع، مصر، د.ط.
- إبراهيم السعافين و خليل الشيخ، مناهج النقد الحديث، شركة العربي، القاهرة، مصر، ط2، 2008.
- إبراهيم النجار، مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2013.
- إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، دار المسيرة، عمان، ط1، 2003.
- أحمد مداس، التأويل في المنظومات المعرفية المشتركة (قراءة في مفاهيم وإجراءات المنجز اللساني والنقدي المعاصر)، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ط1، 2021.
- أحمد يوسف، القراءة النسقية (سلطة البنية و وهم المحايثة)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
- إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط2، 2007.
- بسام قطوس، دليل النظرية النقدية المعاصرة مناهج وتيارات، دار فضاءات، عمان، ط1، 2015.
- بشير تاويرت، مناهج النقد المعاصر، د.ط.
- بلقاسم خيرة، "مارتن هايدغر وتقويض الأنطولوجيا الكلاسيكية"، مجلة الرسمية، ع3، 2021.
- جان غروندان، فلسفة الدين، تر: عبد الله المتوكل، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، د.ط.
- جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تر: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، ط1، 2009.
- جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتب الجديدة، لبنان، ط2، 2013.
- جيانني فاتيمو، نهاية الحادثة، تر: نجم بوفاضل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014.

- حبيب بوزوادة، "سيمائيات الثقافة لدى جماعة موسكو- تارتو"، الملتقى الدولي السابع للسيمياء والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2013.
- حميد لحداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر (مناهج ونظريات ومواقف)، مطبعة أنفوبرايت، ط3، 2014.
- حنان علي عواضة، "الفلسفة النقدية لكانت (طبيعتها وتطبيقاتها)"، مجلة الأستاذ، ع203، 2012.
- حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.
- خالد مزاتي، "مفهوم العقل في الفلسفة الغربية: مسارات أساسية"، مجلة الحقيقة، ع38، 2016.
- صالح ولعة، "البنوية التكوينية ولوسيان غولدمان"، التواصل للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ع8، 2001.
- صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2002.
- طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع (مفاتيح اصطلاحية جديدة)، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2010.
- عبد الحميد بوكعباش، "النص والسياق الحضاري"، مجلة الإحياء، باتنة، ع2، م1، 2000.
- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997.
- عبد الملك مرتاض، في نظرية النقد، دار هومة للنشر، الجزائر، د.ط، 2010.
- عبد الواحد المرباط، السيمياء العامة وسيمياء الأدب (من أجل تصور عام)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 2010.
- غنار سكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012.
- فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط1، 2005.
- محمد الشيخ، "بناء المفاهيم وإعادة بنائها..."، عالم الفكر، الكويت، مجلد 41، ع2، 2012.
- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009.
- محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2014.
- ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2002.
- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- هاشم صالح، معارك التنويرين والأصوليين في أوروبا، دار ساقى، لبنان، ط1، 2010.
- وافية بن مسعود، "تداخل المرجعيات المعرفية وأثرها في تشكيل سيميائية أمبرتو إيكو"، الملتقى الدولي السابع للسيمياء والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2013.
- وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث (رؤية إسلامية)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007.
- اليامين بن تومي، تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، المركز الثقافي للكتاب، الرباط، المغرب، ط1، 2017.
- يوسف وجليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007.

- ¹- ينظر: ابراهيم الزيني، تاريخ الفلسفة من قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، مصر، دط، ص101.
- ²- ينظر: غنار سكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012، ص 38-38.
- ³- ينظر: المرجع نفسه، ص45.
- ⁴- ينظر: جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتب الجديدة، لبنان، ط2، 2013، ص 13.
- ⁵- ينظر: حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص26.
- ⁶- ينظر: المرجع نفسه، ص38.
- ⁷- ينظر: جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تر: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، ص 23.
- ⁸- ينظر: حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، ص40.
- ⁹- ينظر: إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط2، 2007، ص 107.
- ¹⁰- ينظر: خالد مزاتي، "مفهوم العقل في الفلسفة الغربية: مسارات أساسية"، مجلة الحقيقة، ع 38، 2016، ص 292.
- ¹¹- ينظر: لخضر شكير، "العقل في الإسلام: مفهومه، قيمته ودوره"، ص 397.
- ¹²- ينظر: إبراهيم النجار، مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2013، ص106.
- ¹³- ينظر: جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص30.
- ¹⁴- جان غروندان، فلسفة الدين، تر: عبد الله المتوكل، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، دط، ص119.
- ¹⁵- إيمانويل كانت، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية/ ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص85.
- ¹⁶- ينظر: هاشم صالح، معارك التنويرين والأصوليين في أوروبا، دار ساقى، لبنان، ط1، 2010، ص55.
- ¹⁷- ينظر: اليامين بن تومي، تشريح العوازل النبوية والتاريخية للعقل العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، المركز الثقافي للكتاب، الرباط، المغرب، ط1، 2017، ص116.
- ¹⁸- ينظر: عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997، ص71.
- ¹⁹- ينظر: المرجع نفسه، ص73.
- ²⁰- ينظر: المرجع نفسه، ص73.
- ²¹- ينظر: المرجع نفسه، ص 75.
- ²²- ينظر: اليامين بن تومي، تشريح العوازل النبوية والتاريخية للعقل العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، ص202.
- ²³- ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص151.
- ²⁴- ينظر: حنان علي عواضة، "الفلسفة النقدية لكانت (طبيعتها وتطبيقاتها)"، مجلة الأستاذ، ع203، 2012، ص642.
- ²⁵- ينظر: المرجع نفسه، ص 643.
- ²⁶- ينظر: محمد الشيخ، "بناء المفاهيم وإعادة بنائها..."، عالم الفكر، الكويت، مجلد41، ع2، 2012، ص26.
- ²⁷- ينظر: إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002، ص 66.
- ²⁸- ينظر: محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2014، ص29.

- ²⁹- ينظر: المرجع نفسه، ص31.
- ³⁰- ينظر: المرجع نفسه، ص33.
- ³¹- ينظر: المرجع نفسه، ص33.
- ³²- ينظر: طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع (مفاتيح اصطلاحية جديدة)، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط 1، 2010، ص 579.
- ³³- ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص228.
- ³⁴- ينظر: جيباني فاتيمو، نهاية الحداثة، تر: نجم بوفاضل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014، ص9.
- ³⁵- ينظر: بلقاسم خيرة، "مارتن هايدغر وتقويض الأنطولوجيا الكلاسيكية"، مجلة الرستمية، ع3، 2021، ص 81.
- ³⁶- ينظر: المرجع نفسه، ص81.
- ³⁷- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009، ص100.
- ³⁸- ينظر: بلقاسم خيرة، "مارتن هايدغر وتقويض الأنطولوجيا الكلاسيكية"، ص83.
- ³⁹- ينظر: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط1، 2005، ص 165.
- ⁴⁰- ينظر: المرجع نفسه، ص166.
- ⁴¹- ينظر: المرجع نفسه، ص166.
- ⁴²- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 2010، ص86.
- ⁴³- ينظر: عبد الحميد بوكعباش، "النص والسياق الحضاري"، مجلة الإحياء، باتنة، ع2، م1، 2000، ص15.
- ⁴⁴- ينظر: حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر (مناهج ونظريات ومواقف)، مطبعة أنفوبرايت، ط3، 2014، ص46.
- ⁴⁵- ينظر: صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص35.
- ⁴⁶- ينظر: حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر (مناهج ونظريات ومواقف)، ص57.
- ⁴⁷- ينظر: بسام قطوس، دليل النظرية النقدية المعاصرة مناهج وتيارات، دار فضاءات، عمان، ط1، 2015، ص52.
- ⁴⁸- ينظر: صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ص49.
- ⁴⁹- ينظر: المرجع نفسه، ص50.
- ⁵⁰- ينظر: المرجع نفسه، ص56.
- ⁵¹- ينظر: صالح ولعة، "البنوية التكوينية ولوسيان غولدمان"، التواصل للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ع8، 2001، ص240.
- للاطلاع على تحليل المسرحية ينظر: حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر (مناهج ونظريات ومواقف)، ص75.
- ⁵³- ينظر: يوسف وجليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007، ص21.
- ⁵⁴- ينظر: عبد الملك مرتاض، في نظرية النقد، دار هومة للنشر، الجزائر، دط، 2010، ص138.
- ⁵⁵- ينظر: وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث (رؤية إسلامية)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007، ص58.
- ⁵⁶- ينظر: إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، دار المسيرة، عمان، ط1، 2003، ص58.
- ⁵⁷- ينظر: إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، ص58.

- 58- ينظر: إبراهيم السعافين و خليل الشيخ، مناهج النقد الحديث، شركة العربي، مصر، القاهرة، ط2، 2008، ص136.
- 59- ينظر: بشير تاوريرت، مناهج النقد المعاصر، ص19.
- 60- ينظر: بشير تاوريرت، مناهج النقد المعاصر، ص20.
- 61- ينظر: أحمد يوسف، القراءة النسقية (سلطة البنية و وهم المحايثة)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص91.
- 62- أحمد يوسف، القراءة النسقية (سلطة البنية و وهم المحايثة)، ص 113.
- 63- ينظر: المرجع نفسه، ص 117.
- 64- ينظر: المرجع نفسه، ص 120.
- 65- ينظر: المرجع نفسه، ص121.
- 66- ينظر: المرجع نفسه، ص116.
- 67- ينظر: عبد الواحد المرابط، السيميائ العامة وسيميائ الأدب (من أجل تصور عام)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص95.
- 68- ينظر: المرجع نفسه، ص 95.
- 69- ينظر: حبيب بوزوادة، "سيميائيات الثقافة لدى جماعة موسكو- تارتو"، الملتقى الدولي السابع للسيميائ والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2013، ص135.
- 70- ينظر: وافية بن مسعود، "تداخل المرجعيات المعرفية وأثرها في تشكيل سيميائية أمبرتو إيكو"، الملتقى الدولي السابع للسيميائ والنص الادبي، جامعة محمد خيضر بسكرة-الجزائر، 2013، ص111.
- 71- عبد الواحد المرابط، السيميائ العامة وسيميائ الأدب (من أجل تصور عام)، ص79.
- 72- ينظر: أحمد مداس، التأويل في المنظومات المعرفية المشتركة (قراءة في مفاهيم وإجراءات المنجز اللساني والنقدي المعاصر)، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ط1، 2021، ص6.

بين الأدب والفلسفة: علاقة وجود عندما تذوب الحدود Between Literature and Philosophy: An Existential Relationship When Boundaries Dissolve

د/ عبد الحفيظ البار

Abdelhafid BARR

جامعة حمه لخضر - الوادي

مخبر التنمية الاجتماعية وخدمة المجتمع

barr-abdelhafid@univ-eloued.dz

تاريخ القبول: 2025/04/30

تاريخ الإرسال: 2024/11/13

الملخص:

تمثل هذه الورقة البحثية، مسألة في أفق العنوان (بين الأدب والفلسفة: علاقة وجود عندما تذوب الحدود) لكشف أسرار العلاقة بينهما، حيث يتم عرض نسقتين مختلفتين، تمثل النسقية الأولى قراءة بمرجعية الأدب؛ والثانية قراءة بمعىة الفلسفة، فالقراءة الأولى والتي تتموقع في الطرف الأول من العنوان، تنظر إلى العلاقة بين الأدب والفلسفة بتأثير الخيال وإثارة الوجدان وأشكال السرد والرومانسية، بينما القراءة الفلسفية منتشية بخطاب المعقولية، تنظر في العلاقة نظرة مسألة عقلانية وبرهانية.

بين هذا وذاك، نحاول أن نرتحل في تاريخ المعرفة، نترصد التحولات في الخطابات الفلسفية، وعلاقتها بالأشكال التعبيرية الأدبية، عندها تذوب الحدود بين الأدب والفلسفة، وتتكشف لنا أسرار العلاقة بينهما، إنها علاقة وجودية.

الكلمات المفتاحية: الأدب؛ الفلسفة؛ الميتوس؛ اللوغوس؛ اليوتوبيا؛ اغتراب الذات.

Abstract:

This research paper represents an inquiry within the scope of the title (Between Literature and Philosophy: An Existential Relationship When Boundaries , aiming to unveil the secrets of the relationship between them. It presents two distinct perspectives: the first constitutes a reading grounded in literature, while the second is a reading guided by philosophy. The first reading views the relationship between literature and philosophy through the influence of imagination, narrative forms, and romanticism, whereas the philosophical reading examines the relationship through the lens of rational and argumentative inquiry.

Positioned between these two, we attempt, to journey through the history of knowledge, tracking the transformations in philosophical discourses and their relationship with literary expressive forms. This is done with the aim of dissolving the boundaries between literature and philosophy, thereby revealing the secrets of their relationship – which is ultimately identified as an existential one.

Key words: Literature; Philosophy; The mythos; Logos; Utopia; Self-Alienation.

مقدمة:

لطالما شكَّلت العلاقة بين الأدب والفلسفة، على امتداد العصور، نسيجاً فكرياً أسراً، يستقطب أذهان الباحثين في رحاب المعرفة، ويغريهم بتأمل ما بينهما من حوار خلاق يتجاوز حدود الزمان والمكان؛ فتأمل الباحث والعارف في العلاقة بينهما، يجد نفسه دائماً منساقاً إلى مشكلة الزوج المفهومي للمصطلحين، وصورتيهما الدلالية، وطبيعة خطابيهما الأدبي والفلسفي، وأنه لا يمكن تقديم العلاقة بين الأدب والفلسفة في صورتها الحقيقية؛ دون التورط في التفكير معهما فلسفياً أو أدبياً؛ ففي لحظة التمازج الرائع بين جمال الكلمة وعمق الفكرة؛ تحضر المرجعية الفكرية لكل من الأديب والفيلسوف الباحثين في سرّ العلاقة، فتؤثر في قراءتهما ومساءلتها لطبيعتها.

ففي سياق قراءة العنوان، وما يعد به من متطلبات ورهانات يلزمن التأمل والتعمق، فإمعان النظر في مكوناته (مصطلحاته ومفاهيمه)، يعد أمراً مطلوباً ومفيداً، خصوصاً أنه لا أحد يجادل في طابعه الخلاب الناتج عن التجاور داخل عبارته بين حقلين بارزين في كل الحقول المعرفية وهما (الأدب والفلسفة).

لكن هذا لا يمنع من ولوج المسألة الاستفهامية في أذهان كل باحث، بدءاً من البناء اللغوي للعنوان؛ إذ يظهر الجمع بين حقلين معرفيين، في ظاهرهما يبدو أن على اختلاف، وبهذا الترتيب أي (تقديم الأدب عن الفلسفة) وبهاته الوصلية (الواو) التي تبدو بسيطة ظاهرياً.

فالمسألة هاته، ستمثل استفزازاً في انتظارية الباحث، كل حسب نسقية قراءته وفعليتها ومرجعيتها فالباحث القارئ بمرجعية الأدب، لا تكون له نفس التفاعلات التي يكون عليها القارئ بمعية الفلسفة وخطاب المعقولة.

إن الباحث الذي يتموقع في الطرف الأول من العنوان، مهووس بالخيال وإثارة الوجدان والسرد والرومانسية، يبارك العلاقة بين الأدب والفلسفة، وينتظر دور (الأدب) في نحت هاته الصناعة اللفظية (الفلسفة)، التي كان لها شأن عظيم في تاريخ الثقافة الإنسانية، وأما الباحث الذي يتموقع في الطرف الثاني، يبحث عن سرّ الفلسفة وعلاقتها بالأدب، متسائلاً عن لحظة الميلاد وكيفية تحوّل الحكاية الشعرية الخيالية إلى خطاب استدلالي برهاني، باحثاً عن تمظهرات الخطاب الفلسفي في المراحل اللاحقة، وعن سرّ عودته إلى أحضان الحكاية والسرد الأدبي في العصور الأخيرة، حينما انعطفت الفلسفة على الوجدان محاولة تخليص الإنسان من همومه الأنطولوجية، التي زادت مع انهيار المنظومات الأخلاقية عند محتشدات الإبادة في الحروب الكونية التي شهدتها البشرية ولا زالت تشهدا.

بينهما، يظهر الرّيبّيون من يلتفون حول (الواو المربكة)، من الأدباء والفلاسفة، مشككين في إمكانية قيام العلاقة بينهما، فلا يرون إلا الخلاف والاختلاف بينهما، ينتظرون الظهيرة حيث تنكشف الظلال على حدّ تعبير الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، فمنهم من يرى خلاصه في الوجدان وما يبعث به الخيال الأدبي رافضاً أي دور للفلسفة، جاعلاً العقل خانقاً مقيداً للإبداع، مقوّضاً للأدب، مستنداً لما يبعث به المعنى اللغوي للعقل (عقل يعقل عقلاً أي ربط الناقّة وقيدّها)، والمتوجّسون في الطرف الثاني، بين من يرى أن العقل هو القابض على الحقيقة وطريق الإنسان نحو التحرّر وهو الخلاص.

فما يمكن أن ينقذنا من هذا التماهي الغريب، هو أن نتجاوز التفاصيل السطحية للعنوان، التي يُغرق فيها دائماً الباحثون السائلون عن العلاقة بين الأدب والفلسفة، وأن نفكر في تاريخ المعرفة ونرتحل في أفقها لتتبع أهم لحظات التحوّل في الخطابات الأدبية والفلسفية وانعطافاتها، لنتمكّن من مناظرة القراءات

السائدة لطبيعة لعلاقة بينهما، وبالتالي الحفاظ على المسافة اللازمة بين مرجعياتها؛ حينها يمكن أن تتضح في أذهان الباحثين حقيقة العلاقة بين الأدب والفلسفة، وينكشف سرّها.

إن الارتحال في أفق المعرفة، سيرورة تاريخية إنسانية، حيث نشأت الفلسفة وبدأت تبحث عن مشروعية لخطاباتها التي ظلّت تغير أشكالها باستمرار، ففي عمليات انعطافها وتحولها؛ كان الأدب حاضرا بقوة شاهدا وفاعلا، ناطقا بأسرار الوجود واللغة، فكيف تجلّت هذه التحوّلات في تاريخ المعرفة؟ وبأية أدوات يمكن نزع الأقنعة عن سر العلاقة بين الأدب والفلسفة في سياقاتها التاريخية والمعرفية؟ وما هو الجوهر الخفي الذي يصهر هذين الحقلين في كيان واحد؟

للإجابة على هاته الإشكالية، اعتمدت على مناهج متنوعة في وظائفها، بين الاستقراء والتحليل والنقد والمقارنة والاستنتاج وبشكل متكامل، فبالمنهج الاستقرائي عزّجت على التاريخ في تواصل عقلي، أتأمل في بنية الخطاب الفلسفي منذ لحظة بدايته، متسائلا عن لحظة النهاية، فبداية الخطاب الفلسفي مثّلت تحوّلًا في خطابات سردية كانت سائدة ترتبط بالخيال الأدبي، وأما بالمنهج التحليلي، تعمّقت في المفاهيم المكونة لكل خطاب أدبي وفلسفي كـ (العقل السردى والحكاية الغريبة في مقابل العقل البرهاني والخطاب البرهاني، وكذا معاني الرمزية واليوتوبيا ودلالاتها الفلسفية)، في حين جاء المنهج النقدي واستوجب استخدام النقد الذي هو من طبيعة الفلسفة وروحها، وبه نظرتُ بنظرة تقييمية في علمية التحوّل من الحكاية إلى الخطاب ومن السرد إلى البرهان والعكس، في حين ولّجت المقارنة عملنا أحيانا حينما كانت المقارنة متاحة في ثنايا هذا العمل، لتحيلنا هاته المناهج كلها في الأخير؛ لاستنتاج يكشف أسرار العلاقة بين الأدب والفلسفة في أفق تاريخ المعرفة، إنها علاقة وجودية.

1- من الحكاية السردية إلى الخطاب البرهاني:

للبحث عن ماهية الفلسفة، ينبغي التساؤل حول بدايتها ونشأتها، فبدايتها تطرح أكثر من مشكلة: فمتى بدأت الفلسفة لأول مرة؟ وسؤال البداية يفرض علينا سؤال النهاية، فمن الذي انتهى قبل الفلسفة ولم يكن بفلسفة؟ كيف نشأت الفلسفة في ظل السائد غير الفلسفي؟

1.1- في البدء كان الميتوس، (بناء العقل السردى وتكوين الروح الرومنسية): في البدء كانت الأسطورة؛ إنها تلك الحكاية الإغريقية التي تحكي الأبطال الخارقين القادرين على تبرير المواقف متجاوزين الواقع، حكاية صوّرتها الملحمات الشعرية الساحرة والمثخنة بمشاهد خيالية مذهلة وفق ناظم سردي محكم، كانت حكاية أدبية مركزية فيها للبطل الخارق، وحضور البطل يفرض معرفة ينبغي على الإنسان اليوناني التسليم بها.

تستمد الأسطورة الإغريقية - التي أضفت عليها الفلسفة فيما بعد عقلانية نوعية- الكثير من مضامينها، خاصة ما تعلّق بمسألة الخلق، من أساطير الشرق القديم كالأساطير السومارية والبابلية، حيث شكّلت هاته الأخيرة، مصدرا وإلهاما للأساطير الإغريقية، وتركت بصمات دامغة على موضوعات تبلورت في الفلسفة منذ فجر ولادتها¹.

تقدّم الأسطورة التمثلات المعرفية للإنسان البدائي، وبداية تعليل الظواهر الطبيعية ونظم البشر بمشاهد خيالية؛ إنها تعبير رمزي عن حقائق تخص فكر الإنسان وحياته، تُحاول التعبير عن رغباته الوجدانية وهواجسه الذهنية، فهي "المحاولات الأولى التي تلمس فيها الإنسان الطريق نحو العثور على هوية"²، إنها أي الأسطورة هي الحكاية التي يلجأ إليها الإنسان ليصارع الغموض الذي يكتنف وجوده باحثا عن الاطمئنان الذي تزعه المتناقضات التي تحيط به وتملأ حياته³.

لقد كانت الأسطورة، بما حوته من مشاهد غريبة تعبيراً عن الوعي الإنساني بقضية وجوده الذي بدأ يزداد وينمو عندما ازداد اهتمام الإنسان بنفسه وجسده وبيئته ومساءلته لعملية تغييره واختلاف الأشياء من حوله وعمليات تحوّلها، وكذا مساءلته لمصيره، فهي تأملاته وحكمته، وهي منطق وطريقه للمعرفة وهي أدبه وشعره وفنّه، إنها انعكاس خارجي لما يخالغ حقائق نفسه الداخلية، استوعبت قلقه الوجودي وتوقه الأبدى لاقتناص الحقائق وكشف الغوامض⁴، إنها المحاولة الأولى للتغلق وتفسير الوجود.

إن الأسطورة بهذا المعنى؛ هي بداية مغامرة كبرى للإنسان مع الوجود نحو المعرفة، وتجاوزاً فكرياً تاريخياً للمعرفة الطقوسية بعدما يؤس الإنسان تماماً من السحر.

هنا، يجب تأصيل لحظة الميثوس في الحضارة اليونانية، كما يجب تأصيل هذا التحوّل في مسألة بناء علاقة الفكر بالوجود، باعتبار أن الأسطورة الإغريقية قد صنعت بمشاهدها الخيالية وحكاياتها السردية أكبر تحوّل في تاريخ المعرفة، سيكون له شأن عظيم مع الفلسفة فيما بعد، باعتبارها منتوج تأمل العقل فيما يعيشه وفي لحظات دهشته ومساءلته، راسماً لوحة متكاملة عن الوجود، باحثاً عن نظام معرفي حيث لا نظام له، وأداة موجهة لأخلاقه، إنها منظومة خيالية عن حياة روحية وفكرية للإنسان الإغريقي حيث تستكين فيها روحه ويطمئن لها عقله.

كان المسار الحتمي لواقع وجود الإنسان الإغريقي، يتجاوز كل التفسيرات الطقوسية التي تصدّمه وتعبّر عن قصر رؤيتها، حينما تحاول تفسير أصله وتغييره ومصيره⁵، لذا بحث الإغريق عن تفسيرات أكثر قوة يمكنها أن تسكت صوت السؤال الذي يهجس في الذهن والوجدان، فكانت المشاهد الخيالية التي قدّمتها الأسطورة، تلك التي تحكي الخلق والمصير وتفسّر الحركة والتغير؛ تبعث في حُبكها الغرائبية نوعاً من الشعور بالضعف لدى الإنسان، وترمي به إلى التسليم بدلاً من المساءلة، من هنا اكتسبت الأسطورة قوتها، وأخذت مركزيتها في صناعة الوعي عند الإنسان الإغريقي، محاولة خلق التوازن بينه وبين بيئته. تظهر الأسطورة على شكل قصص تحملها مبادئ السرد القصصي، من حبكة وعقدة وشخصيات وكثيراً ما يتم صياغتها في شكل شعري، حتى تستهوي العواطف والقلوب، وتحافظ على ثبات قصصها وتنقلها الأجيال، وتحكي حكايات الأبطال الخارقين، وهم الآلهة وأنصاف الآلهة في أزمنة مقدسة غير الحالية⁶، لتحافظ على طابعها الغرائبي، الذي يبقى على مصدر قوتها في مشاهدها الخيالية وأسلوبها السردية، لتتحدث قصصها على موضوعات دينية واجتماعية وسياسية ومعرفية، لتشكل ثقافة الإنسان، إنها تتمتع بالسلطة التي لا يضاهيها إلا سلطة الدين في العصور الوسطى أو سلطة العلم في العصور الحديثة.

يبدو أن الأسطورة بشكلها القصصي، صنعت ثقافة الإنسان اليوناني، وبنت عقله على السردية وكونت فيه الروح الرومانسية، فبالسردية والرومانسية عاش الإغريق على الخيال الذي تقدّس في أذهانهم بما تقدّمه من مشاهد خيالية مذهلة تلك التي صوّرتها الملحمات الشعرية التي أبدعها كل من (هوميروس) Homeros و(هوزيود) Hésiode ، وزوّدا العالم الإغريقي بذخيرة ضخمة من الأساطير.

أبدع "هوميروس" في القرن التاسع قبل الميلاد ملحمتين شعريتين هما (الأوديسا والإلياذة)، إذ ترخر "الإلياذة" بأخبار كثيرة عن الآلهة، وتحمل الأوديسا الكثير من الأقصيص الخيالية عن أبطال الإغريق، أما "هوزيود" فقد حاول في القرن السابع قبل الميلاد تجميع الأساطير فيما يشبه الموسوعة في عمليتين هما (أصل الآلهة والأيام والأعمال) وصارت هاته القصص بشكلها الملحمي الشعري تحكي الآلهة التي تتحكم في قوى الطبيعة وتظهر ضعف الإنسان وعيوبه بالرغم من أنها أي الآلهة بحسب ما روته

تيوغونيا "هوزيود" أو ما يسمى بأصل الآلهة قد أخذت صور البشر وولدت من الطبيعة⁷؛ لكنها تمتلك القدرة على التحكم فيها وتصريفها بمشيتها.

يدلّ الطابع الشعري، والأسلوب السردى للنص الأسطوري الإغريقي، على أنه محاولة جادة لمعالجة مشكلات ميتافيزيقية، تتعلق بالوجود ظلت تؤرق الإنسان اليوناني، وتهدد نسيجه الاجتماعي بعدما ضاق ذرعا من التفسيرات الطقوسية، فكانت الأسطورة بذلك الطابع الشعري تغذي العقل وتُسكّت فيه طلب السؤال الذي يتعلق بهوموم الأنطولوجية.

فإذا ما وقفنا لحظة تأمل في القصص التي قدمتها "أوديسا هوميروس"؛ سنرى أنها مشاهد خيالية لكنها لا تخرج عن كونها فلسفة، وأنها -وإن حكّت مغامرات خيالية عن الأبطال الخالدين- فإنها النتيجة الطبيعية لممارسة العقل وظيفته أي تعقّل الوجود، لكن في ظل غياب أنماط عقلانية يطمئن لها ويحدد بها علاقته مع عالم العيني والغيبى، كان لا بد أن تأخذ هذه الممارسة الشكل السردى ليلائم الميولات اللاشعورية والمبهمّة⁸.

تحكي "الأوديسا" مغامرات البطل الإغريقي والقائد العسكري "أوديسيوس"، الذي كان عائدا من حرب طروادة لكنه تاه في البحر، وفي بحثه عن طريق النجاة خالجت نفسه أسئلة غريبة، حرّكها الخوف من المصير المجهول، وبات شعوره ضاجّا بالقلق والتشاؤم يتخلّله من حين إلى آخر بصيص أمل يبعث به شوقه للخلاص، كانت ترعاه الآلهة -التي أخذت المركزية في مشاهد الرواية- وشاركت القائد التائه همّه في البحث عن سبيل عودته إلى أثينا إلى بيته وأسرته إلى أهله ووطنه.

تبعث مشاهد الرواية في أذهان قارئها، قيما كثيرة، وتغرس في أنفسهم روح التحدي وكيفية مواجهة المصير المجهول، فتصنع فيهم نوعا من الإيمان والعقيدة، بعظمة الآلهة الإغريقية، التي يمكنها أن تنجب الأبطال، ويمكنها أن ترعاهم وتضمن خلاصهم، ويمكنها أيضا أن تمنحهم القوة لرفع التحدي ومجابهة القوى الغريبة، والانتصار عليها وصناعة المصير.

لعلّ الأجل ما في هاته الملحمة، بكل تفاصيل مغامراتها في طريق البحث عن إيثاكا (أثينا) طابعها السردى الخلاب، الذي ساءلت به المصير وبحثت به عن الخلاص، وأتاحت للعقل أن يمارس وظيفته في التفلسف، أي المسألة وتقصد الحقيقة، فكانت مكانا هادئا للتعبير عما يهجس في وجدان الإنسان وعقله من أسئلة الميتافيزيقا، وهي تلك الأسئلة التي ستظهر في الخطاب الفلسفي لاحقا بصورة واضحة.

تلك الأسئلة المثيرة التي طرحها الملحمة عن أسرار الوجود، وإن بدت مرتبطة بمبدأ السببية باعتباره مبدأ عقليا؛ فإنها تجيب عنها بلغتها السردية، وبشكلها الهذيانى، وبمشاهدها الغرائبية، التي تتوارى بها عن اليقين الذي لا تملكه، وتصنع حكايات خيالية غريبة، بهدف خلق التعالي الذي يتجاوز العقل وواقعه، فيذهله ويغرقه في الدھول، ليتوقف عن السؤال ضمن سياق الخيال حتى يحضر التصديق ويكون متاحا لدرجة الإيمان، فنُسكت في العقل إثارة السؤال وطلب البرهان.

ما حملته الأسطورة الإغريقية، سواء تعلق الأمر بـ "الأوديسا أو الإلياذة أو التيوغونيا" من رؤى حول الوجود، كانت بمثابة المنهل الثقافي للإنسان اليوناني منذ طفولته؛ فكوّنت ذوقه، وحسّه، وعلمه ومعتقداته وأخلاقه، وبنّت عقله، وأوحت له ببنائه السياسي والاجتماعي، وصنعت ثقافته، فهي ملجأ حين تنيره أسئلة الوجود المركونة في ذهنه ووجدانه، إنها بداية لمسيرة الإغريق نحو التفلسف، أو فنقل كانت الوسط الذي حمل بذور التفلسف، ورعاها بأشكاله الأدبية، وحماها حتى تتضح وتبلغ لحظات المخاض التي ستبعث بالفلسفة في شكلها وأدواتها ووظيفتها.

هكذا بُني العقل السردى على ما قدّمته النصوص الشعرية، من حكايات في الميثولوجيا اليونانية وأغرق في جماليات حُبكها الخيالية، حتى تكوّنت فيه الروح الرومانسية، لتكون القصة الأدبية -بهذا- هي النواة التاريخية الأولى لولادة الفلسفة.

2.1- نحو اللوغوس، (بناء العقل البرهاني وميلاد الخطاب الفلسفي): تعبّر الأسطورة اليونانية عن نهضة فكرية عظيمة في الأدب، أثمرت ألوانا شعرية ونثرية ثرية فكانت النهضة الأدبية في بلاد اليونان سابقة عن كل نهضة أخرى بما فيها الفلسفية، بل كان للأدب "أكبر الأثر في تنوير فكر اليونان، ومقدمة لفلسفتهم في الكون والحياة"⁹.

لقد أبانت بمشاهدها الروائية، وبأسلوبها السردى، على دورها القوي في ممارسة فعل التفلسف بشكله التقليدي، غير أنه من داخل الثقافة الإغريقية، كان هناك من لم يكن مقتنعا بالرواية الخيالية وبسردها الهذيانى.

إنهم أبناء اللحظة الديمقراطية -بالرغم من أن الديمقراطية ممارسة أوحّت بها الأسطورة في مشهد خيالي والتي تقول: أن الإله "زيوس" أرسل رسوله "هورمس" ليعلمّ الناس مبادئ الحرية والعدالة والديمقراطية- لكنها تحوّلت إلى ممارسة مقدّسة، يلتزم بها كل يوناني، فيما يتعلق بشؤون الحياة وفي مكان يسمى بـ "اللاغورا"، وكان في استطاعة الديمقراطية المباشرة أن تظل قائمة ما دام المواطنون جميعا قادرين على التجمع في ساحة السوق¹⁰، فكان لها الفضل في إعادة ترتيب الثقافة اليونانية.

توحي "اللاغورا" برمزية المكان، وتبعث بدلالات من حيث جغرافيتها، تدل على مركزيتها في تكوين الثقافة اليونانية، فهي تقع في قلب أثينا، يحيط بها العمران، في المقابل تقع المعابد في جبل الأولمبيا عند أطراف المدينة، بما يوحي بهامشية تأثير الدين الإغريقي في بناء الثقافة¹¹، على خلاف الحضارات الأخرى المزامنة للحضارة اليونانية والسابقة عليها، كالحضارة المصرية مثلا، التي تبني المعابد في قلب مدنها، فمركزية اللاغورا في صورتها المكانية، أثرت بشكل كبير في التحوّل الثقافي داخل المجتمع اليوناني، ومهدت للتحوّل من الخطاب السردى إلى الخطاب البرهاني.

بداية التحوّل نحو الخطاب البرهاني، يعبر عن المعركة الصعبة التي قادها أولئك الذين كانوا يجتمعون في "اللاغورا"، لأجل إعادة ترتيب العقل اليوناني، وإخراجه من الخيال والذهول، ذاك الذي غذاه التعدد الوثني، ومن أولئك برز المفكر والحكيم طاليس.

حاور (طاليس) Thales (624-546 ق.م) المواطنين الأحرار، في شؤون الحياة المختلفة كالسياسة والحرب والتجارة، فالحوار هو قوام النقاشات داخل "اللاغورا"، بعيدا عن أسيجة الأسطورة التي تقع خارج أسوارها، بينما كان الحوار قائما في شؤون المعرفة، استعمل "طاليس" عقله يسائل محاوريه، عن أصل الوجود وسبب الاختلاف بين موجوداته، وعن تحوّل الاختلاف إلى وحدة داخل هذا الوجود، فبدا كأنه ينشئ خطابا جديدا لم يعهده اليونانيون، يتجاوز الخيال السردى الأسطوري.

سأل طاليس عن الوجود، من خلال عناصره الداخلية برؤية عقلية مقنعة، محاولا نقل حكاية الوجود إلى الملاحظة والتأمل، لأن حكاية الوجود في السياق الأسطوري فسّرت العالم بما هو ليس موجود فيه أي رمت به في مشاهدا خيالية وبشكل هذيانى غريب، في حين ستكون ملاحظة الوجود بالتفسير الطاليسي إن صح التعبير، قولا يفسّر العالم بما يوجد من داخل هذا العالم، أي من خلال عناصره المكوّنة له، فبحث طاليس في أصل الأشياء ووحدتها، حتى انتهى إلى الأصل الذي لا يفنى إنه (الماء) مصدر الأشياء كلها

ومنه تكونت الموجودات وإليه تعود¹²، وبرر ذلك بحجج عقلية مقنعة موظفا البرهنة والاستدلال بعيدا عن الحكايات الغريبة، من هنا نشأ القول الفلسفي وهو أساس المعقولية¹³.

الغريب، أن طاليس وإن اختزل أصل الوجود في الماء، فإن هذه الفرضية -على بساطتها الظاهرة- قد شكّلت لحظة تأسيسية في تاريخ الفكر، حيث تحوّل السؤال عن الأصل من يقين جامد إلى فضاء إشكالي مفتوح، فما هم تلامذته (أنكسيماندريس) Anaximander وعاش بين (610- 546 ق.م) و(أنكسيمانس) Anaximenes (528-585 ق.م)، لا يكتفيان بتلقي الحكمة جاهزة، بل ينقضان على فرضية الأستاذ نقدا ورفضاً، إن هذا الانزياح الجريء ليس مجرد خلاف مدرسي، بل هو البذرة الأولى لفهم جوهرى، وهي أن الفلسفة باعتبارها خطاب العقل لا ينمو بالتوافق والاتباع، بل بالمحاجة والتأمل الدقيق، وبالتجاوز، فكل حقيقة هي مجرد سؤال ينتظر من يتحداه، وكل يقين هو محطة يستعد فيها الفكر للانطلاق نحو مجاهيل جديدة.

هنا بالضبط، تكمن عبقرية الفلسفة اليونانية الأولى، فلم تكن أسئلتها أهم من إجاباتها فقط، بل كانت قدرتها على جعل كل جواب مادة لسؤال جديد هي الإرث الحقيقي الذي خلّفته للفكر الإنساني، بهذا الخطاب العقلاني الجديد، الذي يركز على القدرة على التبرير لكل تفسير يتعلّق بمساءلة الوجود، انطلقت عملية الانزياح عن الحكايات الشعرية الخيالية، والتوجّه نحو هذا النوع من الخطاب.

خطاب المعقولية هذا، أنتجه المخاض الذي هافتت فيه الحكاية الأدبية الشعرية، العقل الذي يسائل الوجود من داخله، عند لحظة الحرية، تلك التي تعبر عن فترة الانتقال من الحكم الإقطاعي إلى فترة تزداد فيها أهمية الفرد الذي أصبح ينعم بالحرية، وانتقل من حكم الآلهة إلى حكم يصنع سلوكه بنفسه¹⁴، فوُلد الخطاب المعبر عن التماسك البرهاني، أو ما يسمى بالفلسفة، وسيكون له تأثيرا عظيما ليس على ثقافة الإنسان اليوناني فقط؛ بل على المعرفة الإنسانية حاضرا ومستقبلا، والفضل يعود إلى "طاليس" وتلامذته. يظهر أن الفلسفة قد ولدت من مخاض أسطوري، وأنها بدأت مهمتها على يد الطبيعيين الأوائل، لكنها اتجهت لتجيب عن نفس الأسئلة التي طرحتها الأسطورة وعبرت عنها بشكل الشعري ومشاهدها الغريبة، وهذا ما يعني أن الفلسفة لم تستطع على الأقل في بداياتها، أن تتجاوز تأثير الأسطورة، وإنما اتجهت منها لتصنع رؤية أكثر عقلانية للإنسان تجاه قضايا الوجودية.

2- النصوص المؤسسة للفلسفة اليونانية (حوارات مسرحية):

القول بأن النصوص الأفلاطونية، وهي النصوص التي كتبها (أفلاطون) Plato (427- 347 ق.م)، نصوصا مؤسسة للفلسفة اليونانية، له ما يبرره من عدة جوانب، فعلى الرغم من أن الفلسفة قد نشأت وتطورت قبل سقراط بقرون عدة، إلا أنها ظلّت فلسفة منقوصة غير نسقية، ضاعت معظم مؤلفات تلك المرحلة القبل- سقراطية، وما حُفظ لنا من على مدونات أفلاطون وأرسطو، مما يدل على أن معرفتنا بالفلسفة السابق عليهما، تأسست على ضرب من التأويل الأفلاطون- أرسطوطاليسي، وكل هذا يبرر اعتبار نصوص أفلاطون وأرسطو نصوصا تأسيسية في تعريف الفلسفة.

غير أن المتأمل للنصوص الأفلاطونية، سيقف على شكلها وأسلوبها والموضوعات التي حوتها فما كتبه هو محاورات مسرحية، المركزية فيها للمحاور الأول وهو (سقراط) Socrates (469- 399 ق.م)، الذي يقوم بدور المعلم يتجول في أسواق أثينا وشوارعها، يسائل الأثينيين في أمور كثيرة، تتعلق بالمعرفة والأخلاق والفن والسياسية، مستخدما منهج الحوار¹⁵، مسائلة يتقدم فيها سقراط المعلم كجاهل للحقيقة،

باحثاً عنها بأسئلته وحواراته داخل العقول والنفوس، ليجعل الفكر أكثر قدرة على الإبداع، فهذا الأسلوب لا يهدف إلى استخراج المعرفة فقط، بل يسعى إلى إعداد الفكر.

إن الحوار السقراطي، هو "مونولوج" تنهافت فيه الأفكار بطريقة جدلية بين متحاورين فتتجابه الأقوال والآراء والانفعالات، حتى يشعر الآخر شيئاً فشيئاً بعث كلامه وتناقضه، لينبثق نموذج جديد للفكرة و يتم استبدال الأفكار وبناء تصورات جديدة عن الحقيقة، فتتغير الآراء والمواقف. لقد كانت المحاورات الأفلاطونية، فناً أدبياً وبلغاً جميلة وبشكل مسرحي فريد، ذاك الذي يعرف بالمونولوج، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر هاته المحاورات:

محاورة المأدبة (أو المائدة/ السيمبوزيوم) le banquet: اختيار هاته المحاورات له دلالاته، فهي وثيقة الصلة بالعاطفة والمشاعر والرومانسية التي هي أساس كل تجربة أدبية شعرية كانت أو نثرية، فهاته المحاورات تجري في بيت "أجاثون" الشاعر الذي كان يحتفل بالجائزة التي ظفر بها، فأدب مأدبة عشاء وشراب لجماعة من أصدقائه المفكرين يتناولون الطعام ويرتشفون كؤوس الشراب، ويتبادلون الرأي ويتحاورون فيما بينهم، وقد عبّر أفلاطون عن هاته المحاورات وبلغاً شاعرية جميلة، ما بعدها جمال قط عن مدلول الفلسفة¹⁶.

فعلى لسان أبولودورس قال: إن الكلام على الفلسفة أو سماع الآخرين يتحادثون عنها وفيها يعطيني اللذة الأكبر على الدوام. هنا نفهم المعنى الأولى لكلمة الفلسفة عند القدامى عموماً وأفلاطون على وجه التحديد، بما هي محبة وتلذذ بالحكمة إن سمعاً أو بحثاً¹⁷، الفلسفة في الدرجة التمهيدية هي حب مجالسة محدثي الحكمة، هي معايشة الفلاسفة ومجالستهم. وبما هي أيضاً " تلمس وتحسس"، وهذا ما سيكشف عنه أغاثون وسقراط لاحقاً.

وعلى لسان أغاثون (صاحب المأدبة التي أقامها على شرف فوزه بجائزته الأولى عن قصيدته الأولى) وعلى لسان سقراط أيضاً، قال أفلاطون على التوالي: "توسل أغاثون إلى سقراط أن يجلس بالقرب منه، كي يتمكن من أن يلمسه ويستفيد من الأفكار الحكيمة التي أتت إلى عقله..." وكان رد سقراط "كم أربأ أخذ هذا المكان بقربك، كما تمنيت، وأن أمكن لتلك الحكمة أن تنتقل باللمس"¹⁸.

استطاع أفلاطون، مبتكر هذا الضرب من الحوار - الذي أبان فيه عن التضائيف والأخوة بين الأدب والفلسفة، وهو الذي صاغ به أغلب محاوراته التي كانت عبارة عن مونولوج، المركزية فيه لشخصية سقراط- التأسيس البدئي للفلسفة الإغريقية، فالفلسفة إذن، لم تكن سوى فناً أدبياً يعبر عن نفسه بـ لغة الفكر.

3- الأعمال الأدبية ودلالاتها الفلسفية في العصور الوسطى عند المسلمين:

في لحظة تاريخية حاسمة، حيث كانت الثقافة العربية الإسلامية تتنفس بين سطور الدين والفلسفة برزت نصوص أدبية، حملت في طياتها بذور تحرير الفكر، فلم تكن كتابات ابن رشد وابن طفيل وأبي العلاء المعري، مجرد إبداعات جمالية، بل كانت منارات تشق طريقاً جديداً للمعرفة.

في ظلّ سيادة الخطاب الديني التقليدي، قدّم هؤلاء المفكرين عوالم نصية بديلة، مزجت بين العمق الفلسفي والجمال الأدبي، فكتب ابن طفيل "حي بن يقظان" ليرسم صورة العقل البشري وهو يكتشف الحقائق الكبرى دون وسيط ديني، بينما نسج ابن رشد شروحاته الفلسفية بأسلوب أدبي رفيع، محوّل النصوص اليونانية إلى ميراث عربي حي، أما أبو العلاء المعري فجعل من "رسالة الغفران" مرآة ساخرة تعكس تناقضات العصر وثغرات اليقينيّات الجاهزة.

هذه النصوص، لم تكن هروبا من الواقع، بل كانت مواجهة له بأدوات الأدب الراقي، لقد حوّلوا الكلمة المكتوبة إلى فضاء للتفكير الحر، حيث امتزج الإبداع بالعقلانية، والجمال بالحقيقة.

كانت كتاباتهم، بمثابة جسر عابر من عصر الإيمان المطلق إلى زمن التساؤل الحر، مؤسسة بذلك تقليدا فكريا يقدّس العقل دون أن ينفي الروح، ويحترم المقدّس دون أن يسجن فيه، ويمكن أن نرى ذلك:

1.3- في رسالة الغفران (قصة أدبية بدلالات فلسفية): عمل أدبي نثري جميل، كتبه الشاعر والفيلسوف (أبي العلاء المعري) والذي عاش بين (363 و449) هجري أي (973 و1057) للميلاد، يعرض فيه مشاهدا يتخيّل فيها أهوال يوم القيامة وما فيها من عذاب جهنم وحياة أهل النعيم، غير أن قيمة هذا العمل الأدبي لم يظهر إلا لاحقا، بعدما تبين أن "الكوميديا الإلهية" التي كتبها الشاعر الإيطالي ألغيري دانتي، والتي شكّلت نقلة نوعية في تاريخ الثقافة الغربية في القرن الرابع عشر تحاكي تلك المشاهد التي صوّرها أبي العلاء المعري في رسالته.

"رسالة الغفران" رواية أدبية خيالية، وهي أعجب النصوص الأدبية في التراث العربي، بطلها "ابن القارح"، الذي يتصوّر "المعري" حياته في العالم الآخر، وقد كان ابن القارح شاعرا وكتب رسالة إلى "المعري" يطلعه فيها عن حاله ويشكو له عسر عصره وأهل زمانه وذكر له أمر توبته، فجعله "المعري" بطل روايته رسالة الغفران، وقد بدأها بذكر رسالة ابن القارح وأثرها الطيب في نفسه، ثم استرسل بخياله الخصب، ليصوغ مشهدا فريدا في ارتقاء ابن القارح إلى السماء العليا بفضل ما نطق به من حكمة وشعر، رفعته إلى الجنة في عالم جديد كأنه يجمع بين الحكمة الدينية والجمال الأدبي¹⁹.

إذا كانت رسالة الغفران، قد أظهرت ثقافة أبي العلاء الأدبية والنحوية وإلمامه بقواعدها، فإنها تبعث ضمينا برسائل فلسفية أهمها مركزية العقل في فلسفته ذاك الذي ناظر به الدين الذي بدأ يسبجه ويمنع عنه حقه في التفكير واستشراف المستقبل، في حين يرى أن هذا الدين الذي بدأ يأخذ المركزية في الإمساك بالسائد المعرفي والثقافي يفتقد إلى أدوات البرهان واليقين.

تحمل "رسالة الغفران" بين مشاهدها الأدبية المثيرة، أسئلة وجودية عميقة، عن الإنسان والأخلاق، يهدف من خلالها أبي العلاء المعري إلى بناء منظومة قيم جديدة، تقوم على تحرير الإنسان من قيود الشر السائد في عصره²⁰، وذلك بإعمال العقل، فبالعقل يمكن مساءلة سبب الشرور بمختلف أنواعها، بهذه الأسئلة الجريئة التي أثارها رسالة الغفران، يكون المعري قدّم نقدا لاذعا، ليس فقط للواقع الاجتماعي والسياسي في زمانه، بل حتى للمقدس نفسه، متحدياً بذلك الثوابت التي يسلم بها المجتمع دون تمحيص أو وعي.

هكذا، برزت "رسالة الغفران" كعمل أدبيّ خياليّ أخاذ، لكتّها في جوهرا، حملت رؤية فلسفية ثورية، شكّلت منعطفًا فكريا حاسما لعصر أبي العلاء المعري، بل وأصبحت نبعا إبداعيا أثرى مسار الفلسفة عبر العصور، فجرة المعري في مساءلة المقدّس وتمجيد العقل، امتدّت آثاره لتصل إلى الآداب العالمية، حيث نجد صدى أفكاره في "الكوميديا الإلهية" لدانتي، التي استلهمت روح التمرد ذاتها لتحرير العقل الأوروبي، من قيود الكهنوت المسيحي في فجر عصر النهضة، فتحوّلت رسالة الغفران من نصّ أدبيّ إلى إرث إنسانيّ يربط بين الشرق والغرب في سعيهم المشترك نحو تحرير الفكر والإيمان.

2.3- حي بن يقظان (الرواية الرمزية تعكس الهموم الفلسفية): تعالج الرواية الأدبية "حي ابن يقظان"، لـ (ابن طفيل) الفيلسوف والعالم العربي، الذي عاش بين (506-581هـ) أي (1100-1185م) للميلاد، مشكلات عصره الفلسفية، والتي تتعلق بقدرات الإنسان العقلية في تفسير الظواهر الطبيعية،

وقدرته في بلوغ الكمال المطلق²¹، إذ تطرح همّاً معرفياً ظل يخالغ عقول المفكرين في عصره، وهي إشكالية العلاقة بين ما ينتجه العقل وما يمليه الوحي والدين.

يقدم ابن طفيل من خلال حبكة روائية فريدة، تصوراً لمسار التكوين المعرفي للإنسان المعزول عن المجتمع (حي)، الذي يصل عبر التأمل والاستدلال العقلي، إلى الحقائق الكبرى التي يتوافق كثير منها مع ما جاءت به الأديان، ليصبح النص جسراً بين العقل والوحي، بين الفلسفة والدين، في محاولة لتجاوز ذلك التناقض الظاهري بينهما.

لعل الأهم في هذا العمل، أنه لم يكتف بطرح الإشكالية، بل قدّم نموذجاً لحلّها، عبر التجربة الفكرية لبطله، مما جعله علامة فارقة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وأحد أهم النصوص المؤسسة لما يمكن تسميته بـ"فلسفة التوفيق" بين العقل والنقل، فرواية "حي بن يقظان"، وإن ظهرت بشكلها الأدبي الخيالي مليئة بالقيم الجمالية، تحمل رمزية للدلالة على متانة العلاقة بين الشريعة والعقل أو بين الدين والفلسفة، فرمزية حي، تشير إلى العقل والتجربة الذاتية التي تصنع الخبرة الدينية والإيمان، بينما أبسال ذاك الرجل المتدين الذي يهجر قريته للجزيرة التي يسكنها حي، يرمز للدين وقد تم تنشئته عليه، ليلتقيا معا في دلالة على لقاء العقل بالروح، وهي رمزية للتعبير عن التماهي بين الأفكار الصوفية والفلسفية²².

4- الأدب كفجر للتحرّر: نهاية العصر الوسيط الأوروبي وبداية عصر النهضة

بعد ليال طويلة من الجهل المؤسس، الذي سيّج ثقافة الإنسان الغربي في العصر الوسيط، وصنع ذوقه الحسي ومعرفته حول الكون، وتم توجيهه لينهل من وصايا الدين وأحكامه، حتى صار مصيره يحدد داخل الدّير والكنيسة، بدأ فجر الحرية يلوح في الأفق، عند تخوم العصر الوسيط بدأت تتكسر أسيجته المقدسة، بفضل أعمال إنسانية أدبية، أعلنت البدء في مرحلة العودة إلى المثل الدنيوية وأقول سلطان الدين، لقد جاء الأدب مخلصاً العقل الغربي من برائن الاستخفاف والاستعباد الذي لحقه من سطوة المقدس وسيطرة رجال الدين، لقد كان الأدب طريقاً مستثيراً للعقل، أتاح له أن يتحرر ليدع في الفلسفة، معلناً عن بداية عصر الحداثة وإضاءة الأنوار:

شهد القرن الخامس للميلاد، انهيار الإمبراطورية الرومانية، إلا أنه من داخل الثقافة الرومانية بقيت فكرة الإمبراطور الأعظم مركونة في أذهان الرومان، وعملت القبائل التي أسقطت الحضارة الرومانية على نشر الجهل وتجهيل الناس، فلم يبق إلا فئة قليلة من رجال الدين الذين لا يتجاوز وجودهم الدّير والكنيسة، ولأنهم يحملون شيئاً من الثقافة ونيل الأخلاق تم الوثوق فيهم لحماية التراث من الأفول في ظل انتشار ثقافة الجهل والأمية، فحملوا مسؤولية الحفاظ على التراث، وأدخلت الفلسفة والأدب والتاريخ وكل التراث الروماني إلى الكنيسة.

لكن رجال الدين من قساوسة ورهبان، استغلوا الفرصة وعملوا على ملأ الفراغ الثقافي الذي تركه زوال الإمبراطور الأعظم وتحويله إلى البابا الأعظم، هنا بدأ خنق المثل الدنيوية والتوجه نحو الانغلاق الكهنوتي، ونشأت ثقافة العصر الوسيط القائمة على تسييج العقل والوجدان وتوظيف الأدب والفلسفة في خدمة الكنيسة ورجال الدين.

مع بروز حضارة بدأت تمتد شرقاً وغرباً، بكل مكوناتها الدينية والعلمية والتجارية والسياسية وهي (الحضارة العربية الإسلامية) ووصلت إلى جنوب أوروبا وبدأت حركة المكافحة من خلال عمليات المبادلات التجارية، التي جعلت الأوروبيين شغوفين بها، ونشأت حركة الترجمة وبدأ الدين الجديد يتمدد إلى أسوار أوروبا تحرك الباباوات لصدّها فسمحوا بالكتابة لتسفيه الحضارة الشرقية ودرء ثقافتها، فكتب

(أليغري دانتي) Dante Alighieri (1265-1321) م، ملحمته الشهيرة الكوميديا الإلهية، وبالرغم من أنه مازال مشدودا بالكهنوت المسيحي، لكنه أعطى هامشا للاختلاف وقبول الآخر، حيث في مشاهدتها ذكر ممجدا ابن سينا وابن رشد، على عكس ما ذكره في الجزء المتعلق بالجحيم الذي قدم فيه صورا ومشاهدا صادمة عن رسول الإسلام وصحابته.

تترامى في مشاهد الكوميديا الإلهية، قضايا فلسفية وتبرز أسئلتها التي نشأ عليها دانتي وينكشف مدى تأثيره بآبن رشد²³ ويظهر التأثير حينما استخدم العقل في تبرير قضايا الإيمان، ووظف الإيمان للمعرفة، واعتبر الفلسفة خادمة للاهوت.

هذا الترابط هو الذي شدّ "دانتي" لآبن رشد، على الرغم من الاختلاف الظاهر بينهما في الكثير من المسائل الفلسفية والإيمانية التي أوحى بها الكوميديا الإلهية، كحديث دانتي عن الأرواح في مقابل حديث آبن رشد على العقل الكوني الذي يوجه الأرواح، لكنه بقي وفيا للفيلسوف الأندلسي حينما يضع في مشاهد النعيم أو الفردوس مدائح تعود لرجال رشديين ومنهم المفكر الرشدي "سيغر البرابانتي"²⁴.

بالإضافة إلى القضايا الفلسفية التي أوحى بها "الكوميديا الإلهية"؛ كانت إذانا بعودة الأدب الذي سيكسر الأسيجة التي فرضتها الكنيسة وجثمت بها على ثقافة الإنسان الغربي في العصر الوسيط.

لقد أسهمت ملحمة دانتي الشعرية، في انتشار الشعر بلغة عامية²⁵، ومنها بدأ يظهر الشعراء ونذكر (جيوفاني بوكاتشو) Giovanni Boccaccio (1313-1375م)، الذي كتب قصيدته "اللهب الصغير"، وخط (فرنسيسكو برترارك) Francesco Petrarca (1304-1374م)، كتابه "الأغاني" يروي فيه قصص عظماء الإنسانية كهرقل ونبيرون وأدم في إعلان صريح عن عودة التاريخ الذي ازدهر في العصر الروماني.

بالشعر العامي، بدأ الخدش في قدسية الوصايا الكاثوليكية، والانزياح عن المثل الدينية العليا القائمة على مركزية الدين والإله، والتوجه نحو المثل الدنيوية ومركزية الإنسان، وتشكلت الحركة الإنسانية تحت تأثير "برترارك" و"أرازموس"، وصارت الحرية قيمة إنسانية مقدسة الأمر الذي أثر وانتهى إلى ميلاد حركة الإصلاح الديني مع و(مارتن لوثر) Martin Luther (1483-1546م) و(جون كالفن) John Calvin (1509-1564م)، وتعددت العقائد المسيحية (بروتستانتية وكالفينية بالإضافة إلى العقيدة الكاثوليكية السائدة).

ظهر الاختلاف بين العقائد، حول الكثير من القضايا الأخلاقية والإيمانية، هذا الاختلاف أدى إلى انتشار النزعة الشكوكية، والنزعة الشكوكية كانت السمة البارزة لميلاد العقل الحداثي الذي سيعلم عن ميلاد الفلسفة في مطلع القرن السابع عشر مع فيلسوفها الأعظم وأب الفلسفة الحديثة "رونيه ديكارت" René Descartes (1596-1650م).

5- الخطاب الفلسفي المعاصر والعود الأبدي (الانعطاف حول اللغة والاعراق في اليوتوبيا):

بعد وثوق الإنسان الحداثي في الفلسفة وأداتها الخلاصية والمتمثلة في العقل، حيث أنارت الثقافة الغربية بقيم التنوير، سرعان ما وجد نفسه يتعالى في أفق المثالية والطوباوية، وينصرف عن واقعه الذي استفرد به العلم، حتى صارت الآلة تتحكم في وجوده الراهن والمستقبلي، وغدت الصراع بالحروب المدمرة ومحتشدات الإبادة، تلك التي شهدها القرن العشرين، أبانت عن انهيار العقل كأيديولوجية خلاصية وانقلاب التعالي وسقوط الإنسانية في التشيؤ.

هنا اتجه الخطاب الفلسفي الما بعد حدائي إلى نسيان العقل (المنهار) في منعرج نقدي يتجلى في نقد السرديات الكبرى بما فيها سرديّة العقل، غير أن هذا النقد كما أورده فلاسفة ما بعد الحداثة يحتاج إلى أدوات منهجية فيلولوجية وفينومينولوجية.

1.5- الألسنية والتمركز حول اللغة: في لحظة انهيار الحداثة، قطعت الفلسفة انشغالاتها بالقضايا الأخرى، وجعلت من اللغة هي مركزية اشتغالها، فقبل الحرب العالمية الأولى ظهر تيار التحليل اللغوي مع (جورج إدوارد مور) Georgius Edwardus Moore (1873-1958م) و (برتراند راسل) Bertrand Russell (1872-1970م)، مثلما ظهر أيضا تيار الألسنية ومنتصّر المشهد الفلسفي في القرن العشرين مع الفيلسوف وعالم اللغة (فرديناند دوسوسير) Ferdinandus de Saussure (1873-1913م).

فشكّل المنعرج اللغوي، تحوّلًا خطيرًا حدث في تاريخ الفلسفة، حيث انسجم مع تيار الوضعية الذي ظهر في القرن التاسع عشر مع (أوغيست كونت) Auguste Comte (1798-1857م)، الذي هيمن على الفلسفة فيما بعد، حتى أصبح المنهج التجريبي مطلب الظواهر الإنسانية.

غير أن الفلاسفة رأوا أن إخضاع الظاهرة الإنسانية للمناهج التجريبية، يعد انتهاكا لطبيعة الظاهرة نفسها، وانقلابا خطيرا تتجاوز فيه المادة لوعي الذات الإنسانية، وشعورها وتحويلها إلى الشيئية لذا لاقت المناهج الوضعية، نقدا كالذي قدمه الفيلسوفان (إدموند هوسرل) Edmund Husserl (1859-1938م)، وتلميذه (هيدغر) Martin Heidegger (1889-1976م)، اللذان قدما البدائل في المناهج الفينومينولوجية والتأويلية، إلا تيار الألسنية الذي بقي يشغل في كل الحقول المعرفية.

مع دوسوسير، حدثت ثورة في عالم اللغة لا تختلف عن الثورة الكوبرنيكية، وتحوّلت اللغة إلى علم لها موضوعها ومنهجها ومدرسة فكرية تقوم على مجموعة من النظريات بدلا من دراسات المقارنة التي ميّزت حقلها المعرفي²⁶، وبدأت تنكشف قيمة اللغة للمشتغلين في حقلها.

2.5- البنيوية وتطوير الدراسات الفلسفية النقدية: لقد أصبحت الأفكار التي قدمها "دوسوسير" حول اللغة في ماهيتها ووظيفتها، رافدا مهما لكل نظرية علمية في الأدب والفلسفة والقضايا الاجتماعية في القرن العشرين، تلك النظريات التي تؤمن بأن اللغة هي نظام من العلامات، توحى في بنائها الجواني بأفكارها²⁷، فظهرت الثورة الأدبية التي أحدثها المفكر والأديب الفرنسي (رولان بارت) Roland Barthes (1915-1980م)، والقراءة الأركيولوجية لتاريخ الأفكار مع الفيلسوف (ميشال فوكو) Michel Foucault (1926-1984م)، وأنثروبولوجيا (ليفي ستراوس) Claude Lévi-Strauss (1908-2009م)، وترتكز البنيوية على:

1.2.5- المنهج البنيوي: هو منهج وصفي، يصف العلاقة الداخلية بين عناصر النسق اللغوي ومكوناته، وتميّر البنيوية بين اللغة والكلام، فالكلام مفردا يستمد مشروعيته من النسق اللغوي العام، يعني النسق اللغوي هو الذي يعطي مشروعية كافة البنى اللغوية داخل النسق العام²⁸.

فالمنهج البنيوي، يعتمد على العلاقة الداخلية بين العناصر المكونة للنسق، لذا كل عنصر داخل البنية ضمن النسق لا قيمة له إلا من خلال ارتباطه بالعناصر الأخرى وهذا أمر في غاية الأهمية.

2.2.5- اعتبارية العلامة اللغوية: تأخذ العلامة اللغوية دلالتها مما يعطيها ناحتها، هذه الاعتبارية سيكون لها مكانا مركزيا في كل التيارات الفلسفية اللاحقة، في انقلاب خطير على العلاقات السببية والطبيعية بين الدال والمدلول²⁹، فلا يصبح للعلامة اللغوية أي قيمة، إلا في النسق اللغوي الذي يأتيها بالدلالة.

مركزية مصطلح (الاختلاف) في قيمة العلامة اللغوية، ذاك المصطلح الذي نحتة "دوسوسير" سيكون له شأن عظيم في الثورة اللغوية، لتصبح قيمة العلامة اللغوية ليس في ذاتها بل في اختلافها عن غيرها داخل النسق، وفي هذا تقويض لمبدأ الهوية، الذي ظل هو الأساس في العقل والمنطق، وأصبحت هوية الشيء تعرف ليس من ذاته بل من اختلافه عن الأشياء الأخرى، وكأن دوسوسير يعود للفيلسوف اليوناني (هيراقلطس) Heraclitus (535-475 ق.م).

3.5- الفينومينولوجيا واغتراب الذات (الخيال واليوتوبيا): تتموقع الفينومينولوجيا، ضمن الاهتمامات التي ركزت على تجاوز الفصل الديكارتي بين العقل وواقعه، والذي أفضى إلى أزيمات نفسية وروحية وأنطولوجية، خلفها انقلاب العلم على الإنسان، حينما انطلق في تطوره المذهل، بعيدا عن المشاعر والإرادة الإنسانية، فقدم أدوات تكنولوجية مذهلة، صارت تتحكم اليوم في مصيره ومستقبله. لذا عالجت الفينومينولوجيا، ما يمكن أن تلجأ إليه الذات ويحتوي اهتماماتها في ميادين فنية وأدبية وسينمائية، فتنمهي مع مشاعرها الوجدانية، وتطرح مسائلها العاطفية، واهتماماتها الوجودية، فتنتج نصوصا روائية ومشاهدا فنية متنوعة، حتى وإن طبعها الخيال فإنها ستعبر عن تجربة ذاتية عميقة، تحافظ الذات فيها على نقائها الأخلاقي والاجتماعي وتطرح ميولاتها مكنونات رغباتها في شكلها الخيالي الأمثل، تواجه بها مظاهر الاغتراب، وتحول همومها الأنطولوجية الناتجة عن الواقع المتأزم، ذاك الذي يعيشه إنسان اليوم.

يمكن هنا أن يكون للفلسفة، من خلال الفن والأدب والسينما، دورا في إدراك المعنى بعيدا عن الأطاريح التقليدية الجوفاء، يمكنها أن تبني الحقيقة داخل العمل الفني حيث تجد الذات فيها خلاصا ومتنفسا³⁰.

إن اغتراب الذات، الناتج عن الأرق الوجودي، يجعلها تبدع أشكالا فنية عميقة، تخفي تجاربها القاسية وبحثها اللامتناهي عن الحقيقة، فتنسج الخيال، الذي يتيح الحضور للتأويل، لذا دعت الفلسفة الفينومينولوجية إلى الاهتمام بالمناهج التأويلية، حتى تتعاقب التجارب الذاتية وتتنوع القراءات بين القارئ والمنتج كل بحسب دوافعه الفينومينولوجية، ضمن النسقية الإبوخية التي تمنع بناء المعاني من خارجها على افتراضات سابقة.

إن الذي منح الوجود، للوحة الفنية التي رسمها الرسام الانطباعي الهولندي (فنسنت فان جوخ) Vincent van Gogh (1853-1890م)، في باريس سنة 1886، والشهيرة باسم "حذاء فان جوخ"، بعدما رمى بها الإهمال في براثن النسيان، هو القراءة الفلسفية التأويلية، فلقد أدخلها الفيلسوف الألماني هيدغر، إلى مجال الشهرة، حينما قدم لها قراءة تأويلية فينومينولوجية في حقل الأستيطيقا، في مقاله "أصل العمل الفني" كتبه عام 1935، وجادل بقراءته لها المؤرخين الفنيين، ثم صارت تلك اللوحة الفنية موضوع بحث فلسفي عن الحقيقة في الفن، مثقلا بالأسئلة الفلسفية الوجودية.

وانعطفت الفلسفة الفرنسية، في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، حول الوجدان، وتحولت من الخطاب البرهاني إلى الحكايات السردية الرومانسية، بعدما أيقنت الذات الغربية أنه لم يعد هناك إيديولوجية يمكن التعويل عليها كأداة خلاصية، وما على الذات إلا أن تستمتع بما مُنح لها من حياة، لذا برزت اليوتوبيا كمتنافس لها.

هنا، ينبغي أن نشير أن اليوتوبيا في مقابل الدوستوبيا، ضدان يتنازعان رؤية المستقبل، فحين تصوغ اليوتوبيا عالما مثاليا، يصور الحياة المأمولة كأحلام للبشرية حيث العدل والتقدم والرفاه، تأتي

الدوستوبيا كنقيض قائم يُلَوِّح للإنسان بواقعه المرير ويحدّره من الطموح الزائد والأحلام الزائفة فالـيوتوبيا تبعث بالأمل، بينما الدوستوبيا تنذر بالخطر.

لقد جعل الفلاسفة المعاصرون من الفلسفة يوتوبيا، كحافز لتغيير الواقع المرير بعد فشل كل الرهانات السياسية والاجتماعية والعلمية في تحقيق حياة أفضل للإنسانية، غير أن شكل اليوتوبيا لن يكون ناجحا معبراً عن هموم الإنسان المعاصر؛ ما لم يتزّين بالأوان الأدبية، لتظهر كحقل أدبي وفني يعبر عن الأزمت الأنطولوجية التي تعانيها الذات الغربية.

فبرز (جورج باطاي) Georges Bataille (1897-1962م)، و(موريس بلانشو) Maurice Blanchot (1907-2003م)، و(إميل سوران) Emil Cioran (1911-1995م)، والكثيرون ممن انتصروا للقوى الوجدانية التي يمكنها أن تبعد بعيداً عن أسيجة الثقافة وقيود العقل وضوابط المنطق.

كتب "جورج باطاي" روايته "الأدب والشر"، فالأدب عنده يمثل القوة المدمرة التي تحتوي للكينونة، والشر إذا ما اقترن بالأدب، سبيني خيالاً يجعل ما ينجزه الكاتب من كلمات تسحب الذات إلى ما وراء الخير والشر³¹، رواية تحكي قصة الفتاة "إيميلي برونتي" التي عاشت حياة تعيسة، لكنها واجهتها بالكتابة الأدبية حينما خطّت بقلمها قصتها "مرتفعات ويدرلينك"، جعلتها ملاذ رغباتها وميولاتها التي تتنازعها، وواجهت بها واقعها المسيح بعادات وقيم أرثوذكسية، فيها ترجمت "إيميلي برونتي" تجربة العشق المحرومة منها، في واقعها المتأزم، يبدأ بسجن ذاتها في ذلك الجسد، الذي تطل عليه كل صباح، ويظل يلزمها دون فراق، جسد لم يروقه يوماً، فأشعرها بالغربة والاعتراب، فسارعت إلى أن ترتحل خارجه وتطارده معشوقها الذي لن يكون شريكاً لحياتها، أرادت أن ترتحل خارج المكان وأن تعيش اللامكان.

فكان الأدب مسكنها وملجأها، فيه ذهبت بعيداً بطاقتها للتعبير عن حريتها، حتى تتجنب الاتهام بالجنون وتجاوز المأثور³²، خطّت روايتها، ثم قطعت صلّتها بحياتها الميؤوسة، وتحررت من سجنها الأبدي وكان ذلك لحظة انتحارها.

لا شك أن اغتراب الذات داخل الجسد، يسحبها إلى نسج الخيال والاقامة على تخومها، وكل ذلك يتضمن إشارات مهمة على التغير في الفهم والتأويل، الذي أنتج تغيراً في الفكر والرؤى، لتعود الفلسفة الفرنسية إلى اليوتوبيا، في رسالة واضحة، مفادها أن الوجدان من يحرق ذواتنا ويهدم الأنساق المعيقة لحرية الذات، ويتيح لها أن تحيا داخل الكلمة مع اللامتناهي في اللامكان، حينها يمكنها أن تزيل غربتها وحشتها وتساfer حيث اللاحدود والنهايات.

مثلاً، سلك الفيلسوف "ميشال فوكو" عبر منتوجه المعرفي، طريقه نحو التحرر الوجداني، كان يتستر وراء حقيقة مفادها أنه يسكن داخل هذا الجسد الذي يلزمه أبداً ويلزم روحه على العيش فيه، جسد مليء بالنشوهات، لكنه من داخل هذه القوقعة القبيحة يظهر للآخرين، كان من داخله يتكلم ويرتل، فمهما كان يأسه منه فإنه لا بد أن يتحرك به³³، لا يمكن أن يرى الأشياء والأماكن إلا به، بداخله يمكنه للعقل أن يستعمل أدوات النحو البلاغة، ويتخيّل الأماكن غير الموجودة في الأسطر التي يجيش بها الخيال وفي الصور التي يبعث بها الوجدان³⁴ إنها اليوتوبيا.

هذه الأماكن التي لا تشغل حيزاً جغرافياً، لكنها تظل موجودة وتترك أثراً في الأنفس، فيظل الخيال يجول بالأنفس في كل مكان يطاله، يشعرها بالتحدي والقدرة على كسر القيود وعيش التجارب

الحياة خارجها بكل زخمها الوجداني من حب ومقاومة، لتبقى تلك الحياة التي تحتويها اليوتوبيا أفضل طريقة للتخلص من اغتراب الذات داخل الجسد أو الواقع.

هذا التأثير الإبداعي للأدب بكل أشكاله التعبيرية على المفكرين والفلاسفة، ظاهر حتى في الفكر العربي، إذ نجد أحد أبرز المفكرين والنقاد الثقافيين في القرن العشرين ذو الأصول الفلسطينية (إدوارد سعيد) (1935-2003م)، وهو يلجأ إلى أحد أهم أشكال الأدب، للتعبير عما عجز عن فعله في واقعه وهو "السيرة" باعتباره شكلاً أدبياً، جعله "إدوارد سعيد، أداة من أدوات مقاومته الثقافية، حين عجز في الواقع على إثبات الذات واستعادة حريته وتخليص وطنه مما سلب منه، فكتب سيرته الذاتية (خارج المكان)، كشف فيه الممارسات الوحشية للمستعمر الإسرائيلي حاول أن يعيد الأماكن العربية التي تم سلبها وتحويلها عن غير هويتها ويعطي لها حضوراً دائماً وثابتاً داخل منتج الأدبي³⁵. فكان ما كتبه شكلاً ثقافياً من أشكال المقاومة، يعبر عن همومه الأنطولوجية والأخلاقية التي ظلت مركونة في وجدانه.

لقد كان المؤلف الأدبي (خارج المكان) حكاية شوق إلى الوطن يخالج نفس "إدوارد سعيد" ويشد روحه على الدوام، وطن لم يعد موجوداً، لكنه أعاد بناءه داخل الكلمة، محاولاً تحويل الواقع اللامتحقق إلى يوتوبيا تحقق فيها جميع الأمناني داخل مشاهد الدرامية، تلك التي سيكتب لها البقاء داخل الكلمات والمشاهد الجميلة والمأساوية، فحقق "إدوارد سعيد" بهاته الرواية الذاتية في كل مشاهد عودته واسترجع هويته ومنع عنها الاختفاء في تماهي عميق بين العقل والوجدان.

خاتمة:

يبدو أن ما يمكن أن نخلص إليه من هاته الرحلة الشاقة والشيقة في تاريخ المعرفة، والتي أتينا عليها بالتأمل والتعمق في أشكال الخطابات المعرفية المختلفة، بين النصوص الفلسفية والروايات الأدبية والأشكال الفنية المتنوعة، هو قدرة الخطاب الفلسفي على الانفتاح على جميع الأشكال التعبيرية الأدبية سواء كانت (مسرحاً، رواية، قصة أو شعراً)، وهذا يوحي بأمرين اثنين وهما:

- الأمر الأول، ويظهر في قوة الفكر الفلسفي على التماهي مع أشكال تعبيرية مختلفة، وألوان فنية وأدبية متنوعة، مهما كان بعدها - في نظر العامة من الباحثين - عما يطاله الفكر الفلسفي من أشكال.
- أما الأمر الثاني، فيتمثل في أن هاته الأشكال التعبيرية الأدبية، هي في الحقيقة دروب يتشكل في أفقها الفكر الفلسفي ويتبلور.

يُظهر أفق تاريخ الأدب، أن بداية التهيؤ لانطلاقة أي مرحلة فلسفية جديدة، تبدأ دائماً في لحظة أدبية تعطي للفلسفة وجودها، وتبعث بها في البحث عن ماهيتها، وأن تاريخية الفلسفة هي تاريخ من التحولات في خطاباتها، بتغير الاهتمامات المعرفية والأنطولوجية والأخلاقية لكل مرحلة، يدفع بها شيئاً فشيئاً الذوق والوجدان، والرغبة في تجاوز الواقع المتأزم، وعملية التجاوز هي في حقيقتها، عملية إبداعية، حتى وإن عجز الفكر عن بلوغها لتحقيق واقع أفضل.

فإذا ما أردنا ذلك العقل المُتعب والمهموم بهوم عصره، أن يصنع واقعا أرقى وأفضل، فلن يجد إلا الأدب ملاذاً ومصيراً، يحبك ببراعة فنه، مشاهداً تذيب الهموم الأنطولوجية للذات المنكسرة، فتتحول فيها فوضى الحياة الصاخبة إلى جنة عابرة، ولو للحظات تعيشها فتتسامى على واقعها المنتهي، إن الأدب بما تصنعه كلماته من مشاهد خيالية، يمكنها أن تنسج من بعضها خلوداً يناجي الأبدى.

لذا يجدر بنا القول في الأخير: حينما تذوب الحدود بين الخيال والعقل، بين الأدب والفلسفة وينصهر التعبير الجمالي مع التحليل المنطقي، في بوتقة الوعي الإنساني، ينكشف سرّ العلاقة بين الأدب والفلسفة، لتتجلى في العلاقة الوجودية.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة الأجنبية:

- 1- de Saussure, F, 1913, cours de linguistique générale, éditions Talantikite Bejaia, Algérie, 2002.
- 2- Foucault, M. 1984, Le Corps Utopique. Les Hétérotopie, éd. Ligne Paris 2009.
- 3- Georges Bataille, 1962, La Littérature et le Mal, Œuvres complètes, t 9, Paris, Gallimard, 1979.
- 4- Greenfield, C. Humanist and Scholastic poetics 1250-1500, University Press, Pennsylvania, philosopher, 1981.

باللغة العربية:

- 1- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، المجلد 4.
- 2- أليجيري دانتى 1321، الكوميديا الإلهية، ترجمة جهاد كاظم، مؤسسة هنداوي، قسم المطهر.
- 3- أميرة حلمي مطر، لفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- 4- اميل برييهيه 1952، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982، المجلد 1.
- 5- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة القديمة)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017، الجزء 1.
- 6- ديوجينيس اللانرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجم غمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006.
- 7- زكريا إبراهيم، مشكلات الفلسفة، دار العلم للملايين، بيروت، 1972.
- 8- طه عبد الرحمان، اليسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1998، ط 1.
- 9- عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني، دار النهضة العربية، بيروت، 1971.
- 10- عبد المالك مرتاض، في نظرية النقد 1، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002، المجلد 1.
- 11- عبد الناصر قاسمي، السيرة الذاتية وثقافة المقاومة في مذكرات إدوارد سعيد "خارج المكان"، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة حمه لخضر بالوادي، الوادي، المجلد 15، العدد 1، 15 مارس 2023.
- 12- علي الشامي، الفلسفة والإنسان (جدلية العلاقة بين الفكر والوجود)، دار الإنسانية، 1991، المجلد 1.
- 13- فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، دار الكلمة، بيروت، 1980.
- 14- فؤاد أبو منصور، النقد النبوي الحديث بين لبنان وأوروبا، دار الجيل للنشر والطبع والتوزيع، 1985.
- 15- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق.
- 16- محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1962، الجزء 2.
- 17- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي، مشورات الاختلاف، تونس، 2016.
- 18- محمد لطفي جمعة، مائدة أفلاطون كلام في الحب، مؤسسة هنداوي، 2017.

- ¹ - اميل برييه (1952)، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982، المجلد 1، ص 8.
- ² - علي الشامي، الفلسفة والإنسان (جدلية العلاقة بين الفكر والوجود)، دار الإنسانية، 1991، المجلد 1، ص 13.
- ³ - محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، المجلد، ص 13.
- ⁴ - فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، دار الكلمة، بيروت، 1980، ص 17.
- ⁵ - علي الشامي، م س، المجلد 1، ص 35.
- ⁶ - محمد الخطيب، م س، المجلد 1، ص 16.
- ⁷ - عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني، دار النهضة العربية، بيروت، 1971، ص 76.
- ⁸ - زكريا إبراهيم، مشكلات الفلسفة، دار العلم للملايين، بيروت، 1972، ص 76.
- ⁹ - أميرة حلمي مطر، لفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 38.
- ¹⁰ - برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة القديمة)، مؤسسة هنداي، القاهرة، 2017، الجز 1، ص 33.
- ¹¹ - أميرة حلمي مطر، م س، ص 41.
- ¹² - برتراند رسل، م س، الجزء 1، ص 55.
- ¹³ - أميرة حلمي مطر، م س، ص 44.
- ¹⁴ - ديوجينيس اللانرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجم غمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006، المجلد 9، ص 58.
- ¹⁵ - برتراند رسل، م س، الجزء 1، ص 57.
- ¹⁶ - أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، المجلد 4، ص 53.
- ¹⁷ - محمد لطفي جمعة، مائدة أفلاطون كلام في الحب، مؤسسة هنداي، 2017، ص 105.
- ¹⁸ - محمد لطفي جمعة، م ن، ص 106.
- ¹⁹ - محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1962، الجزء 2، ص 739.
- ²⁰ - محمد سليم الجندي، م ن، الجزء 2، ص 741.
- ²¹ - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1998، ط 1، ص 215.
- ²² - طه عبد الرحمان، م ن، ط 1، ص 214.
- ²³ - University Press, Pennsylvania .philosopher, 1981, p74.
- ²⁴ - أليجيري دانتني (1321)، الكوميديا الإلهية، ترجمة جهاد كاظم، مؤسسة هنداي، قسم المطهر، النشيد 25، الأبيات (11-15)، ص 650.
- ²⁵ - Greenfield, C. p77.
- ²⁶ - عبد المالك مرتاض، في نظرية النقد 1، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002، المجلد 1، ص 192.
- ²⁷ - De Saussure. F, 1913 , cours de linguistique générale, éditions Talantikite Bejaia ,Algérie, 2002, p22.
- ²⁸ - فؤاد أبو منصور، النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا، دار الجيل للنشر والطبع والتوزيع، 1985، ص 45.
- ²⁹ - De Saussure. F, ibid, p25.
- ³⁰ - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي، مشورات الاختلاف، تونس، 2016، ص 37.

- ³¹ - Georges Bataille 1962, La Littérature et le Mal, Œuvres complètes, t. 9, Paris, Gallimard, 1979, p329.
- ³² - Georges Bataille, Ibid, p238.
- ³³ - Foucault, M. 1984, Le Corps Utopique, Les Hétérotopie, éd. Ligne Paris, 2009,p27.
- ³⁴ - Foucault, M, Ibid, p28.

³⁵ - عبد الناصر قاسمي، (15 مارس 2023)، السيرة الذاتية وثقافة المقاومة في مذكرات إدوارد سعيد "خارج المكان"، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة حمه لخضر بالوادي، الوادي، المجلد 15، العدد 1، 15 مارس 2023، الصفحات 693-712.

المواظبة العلاجية لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة: منظور المنشأ الصحي

Therapeutic adherence in children with chronic disease: Salutogenic perspective

طالبة دكتوراه نزياد بن يحيى¹ أ.د/ لحسن بوعبد الله
Nazied BENYAHIA Lahcene BOUABDELLAH

جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 2
مخبر وحدة بحث تنمية الموارد البشرية
na.benyahia@univ-setif2.dz doylettrres@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2025/03/22 تاريخ القبول: 2025/07/25

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى التعرف على منظور المنشأ الصحي، نموذج، واستكشاف الدور الجوهرى لمكونه الأساسى مشاعر التماسك في تعزيز المواظبة العلاجية لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة. يقدم هذا البحث خلفية نظرية حول نموذج المنشأ الصحي، وتوضيح الدور التفاعلي لمشاعر التماسك في هذا النموذج، وعرض لمسارات تأثير مشاعر التماسك على الصحة. كما يتناول البحث، آليات تحسين المواظبة بتطبيق المنشأ الصحي، وكيف يمكن لتعزيز مشاعر التماسك أن يؤدي إلى أثر إيجابي على المواظبة العلاجية، وطرق استخدام هذه المسارات في تصميم تدخلات قائمة على المنشأ الصحي، بالتركيز على آليات التدخل التي تعزز مكوناتها الثلاثة: الشعور بقابلية الفهم، القدرة على الإدارة، والمعنى، وكيف تساهم هذه الآليات في تحسين المواظبة العلاجية. في الختام، يقدم البحث توصيات للباحثين والممارسين الصحيين حول كيفية تطبيق نموذج المنشأ الصحي في تحسين المواظبة العلاجية لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة.

الكلمات المفتاحية: المنشأ الصحي؛ مشاعر التماسك؛ المواظبة العلاجية؛ الأطفال؛ الأمراض المزمنة.

Abstract:

This research aims to give a definition to salutogenic perspective, its model, the fundamental role of its core component the sense of coherence, in health. It explores how the sense of coherence contributes to improving therapeutic adherence in children with chronic disease. This study begins by outlining the theoretical background of the salutogenesis, and clarifying the interactive role of the sense of coherence within this model. It also examines the pathways through which the sense of coherence influences health and how these pathways can be utilized to design salutogenic-based interventions. The research focuses intervention

¹ - المرسل المؤلف.

mechanisms that enhance the sense of comprehensibility, manageability, and meaningfulness, demonstrating how these mechanisms contribute to improving therapeutic adherence. Additionally, it discusses strategies for enhancing therapeutic adherence by applying salutogenesis through approaches that strengthen the sense of coherence. The study highlights how fostering a strong sense of coherence can positively impact adherence to treatment. Finally, this research offers recommendations for researchers and healthcare practitioners on effectively applying the salutogenic model to improve the therapeutic adherence in children with chronic diseases.

Key words: Salutogenesis; Sense of coherence; Therapeutic adherence; Children; Chronic disease.

مقدمة:

تتطلب الأمراض المزمنة علاجات معقدة تستمر مدى الحياة؛ وبناءً عليه، يتوجب على المصاب اتباع التعليمات الطبية المتعلقة بتناول الأدوية والخطّة العلاجية المرافقة. وفي هذا السياق، تتجلى إدارة الأمراض المزمنة عند الأطفال والمراهقين والشباب كتحدي كبير، حيث غالباً ما يواجه المصابون علاجات معقدة ومرهقة لا تتطلب قدرًا كبيرًا من الرعاية فحسب، بل تستلزم أيضًا قدرًا من الوقت والطاقة لإدارتها. علاوة على ذلك، من المحتمل أن يتأثر صغار السن المصابون بأمراض مزمنة بعدة عوامل نوعية وصعبة يمكن أن تؤثر في النهاية على السلوكيات الصحية ونتائج العلاج. على سبيل المثال، يتطلب مرض السكري من النوع الأول عند الأطفال الحفاظ على نظام غذائي صحي، وفحص نسبة السكر في الدم بشكل متكرر، وإعطاء حقن الأنسولين أو استخدام مضخة الأنسولين تحت الجلد. والجدير بالذكر أن هذه التدابير يجب أن يتم تنفيذها في أوقات معينة من اليوم أو أثناء أنشطة معينة، مثل التمارين الرياضية والدراسة والأنشطة مع الأقران. وبالإضافة إلى الجهد المطلوب لإكمال هذه المهام المعقدة والتي تستغرق وقتًا طويلاً، فإنه ليس من الممكن أيضًا إخفاؤها دائماً عن الأقران أو الأفراد الآخرين، ما لم يترك الفرد المجموعة لفترة طويلة من الزمن، أو يختاروا حذف جوانب مختلفة من نظام العلاج الخاص بهم (Rohan & Winter, 2021, p2).

ونتيجة لذلك، تشكل إدارة الأمراض المزمنة خلال مرحلة الطفولة والمرهقة تحديات جمة للأفراد، نظرًا لأنها فترات من النمو السريع تتميز بكونها متقلبة، نتيجة عدم الاستقرار العاطفي والانفعالي، والتغيرات الفسيولوجية المصحوبة بعمليات التنشئة الاجتماعية والفردية الهامة (Shorey, et al., 2021, p 16). وفي سياق متصل، تعد المواظبة العلاجية (Therapeutic Adherence) أو المواظبة على المداواة (Adherence to medication) أمرًا مهمًا بشكل خاص في إدارة المرض المزمن عند الأطفال المصابين بأمراض مزمنة، وذلك بهدف منع المضاعفات المرتبطة بالمرض وتحسين نوعية الحياة وإطالة العمر المتوقع. مع ذلك، على الرغم من أهمية المواظبة العلاجية، فإن معدل مواظبة الأطفال على العلاج مثير للقلق إلى حد ما. وفي هذا الصدد، يشير Jaser وزملاؤه (2014)، نقلاً عن عبد العزيز وزملائه (2019)، إلى وجود العديد من العوامل المهمة التي يجب دراستها فيما يتعلق بالمواظبة على النظام العلاجي، منها العوامل المتعلقة بالمحيطين والأطفال أنفسهم (Aziz, et al., 2019, pp 159-160).

كما هو معروف، تستدعي فترات الطفولة والمراهقة الحاجة إلى دعم ومساعدة إضافيين للأطفال والمراهقين المصابين بأمراض مزمنة. ويؤكد ذلك اليتيم وزملاؤه (2022) بالقول: "إن هناك حاجة إلى الدعم والمساعدة المناسبين لمساعدة المراهقين على اجتياز التغيرات النمائية الهامة المرتبطة بالمراهقة

بنجاح. إلا أنه، وفي ذات الوقت، يواجه المراهقون الذين يعانون من ظروف صحية طويلة الأمد مشكلة إضافية، بما في ذلك التحديات المرتبطة بالمرض والعواقب الصحية الخطيرة الناجمة عن سوء الإدارة" (Al-yateem, et al., 2022, p. 583).

ومن هذا المنطلق، يعد التركيز على تعزيز العوامل النفس-اجتماعية لدى الأطفال والمراهقين في حالة المرض المزمن أمرًا بالغ الأهمية في مساعدتهم على إدارة متطلبات الخطط العلاجية الموصوفة لهم. وفي السنوات الأخيرة، كان هناك تركيز متزايد على الرفاهية، وتجارب الحياة اليومية، والحالة الصحية، والعوامل النفس-اجتماعية باعتبارها بنيات أساسية للحصول على النتائج الصحية المرجوة لدى الأطفال، بما في ذلك الأطفال الذين يعانون من أمراض مزمنة (Elissa, et al., 2020, p 153).

أحد أبرز العوامل النفس-اجتماعية التي حازت على اهتمام متزايد في البحث والممارسة السريرية حول النتائج الصحية للمرضى المزمنين هو مفهوم مشاعر التماسك؛ الذي يمثل البناء الرئيسي في نموذج المنشأ الصحي. هذا المفهوم، كما صاغه آرون أنتونوفسكي، عالم الاجتماع الطبي، لأول مرة وفقًا لنموذجه للمنشأ الصحي (Salutogenesis Model) في عام 1979، يشكل موردًا يُمكن الفرد من مواجهة تحديات الحياة بطريقة تعزز الصحة. وقد تم تطوير هذا المفهوم في الأصل لتحديد كيفية تعامل بعض الأشخاص وتمكنهم من الحفاظ على الرفاهية، على الرغم من التعرض للإجهاد الشديد أو للضغط المزمن الذي قد يكون مرضًا مزمنًا. وفي هذا السياق، أكدت أغلب الدراسات على الدور الفعال لهذا البناء ذي المنشأ الصحي في النتائج الصحية الإيجابية وتحسينها عبر التدخلات التي تستهدف تعزيز مشاعر التماسك لدى مجموعات مختلفة من المرضى وبمختلف الأعمار.

بناءً على ما سبق، يمكن القول إن المنشأ الصحي، في سياق المراحل الأولى من العمر، يركز على تعزيز النمو والتوافق (Adjustment) مع المواقف الضاغطة ومواجهة التحديات لدى الأطفال ذوي النمو الطبيعي والأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة (Idan et al., 2017, p 109). وعلى النقيض من النموذج المرضي (Pathogenic Paradigm) الذي يركز على أصول المرض والاعتلال (disease/ill-being)، ظهر مفهوم مشاعر التماسك من نموذج المنشأ الصحي (Salutogenesis Model) الذي يركز على أصول الصحة (Luyckx, 2012, p 123)، وهو النموذج الذي طوره عالم الاجتماع الطبي آرون أنتونوفسكي (Aaron Antonovsky, 1923-1994)، والموجه نحو أسباب الصحة وليس أسباب المرض (Mattila et al., 2011, p. 1590). ومن ثم، قد يكون هذا المفهوم يوفر إطارًا نظريًا قويًا يمكن من خلاله فهم التفاعل المعقد بين تصور الفرد وتعامله تجاه القضايا المتعلقة بصحته.

إذ يقترح النموذج أن مشاعر التماسك القوية تعزز المرونة وآليات المواجهة التكيفية، مما يُمكن الأفراد من إدارة متطلبات مرضهم العلاجية. وتدعم الأدلة التجريبية من العديد من الدراسات هذا التأكيد، مما يدل على وجود ارتباط إيجابي ثابت بين مشاعر التماسك ومؤشرات الصحة النفسية والجسدية الإيجابية. وبحيث يميل الأفراد الذين لديهم مشاعر تماسك قوية إلى إظهار استراتيجيات أكثر فعالية لإدارة الضغوط، مما يسمح لهم بالتعامل بشكل أفضل مع مسببات التوتر والحفاظ على الصحة. هذه القدرة على المواجهة ذات صلة خاصة في سياق المرض المزمن، حيث يتوجب على الأفراد إدارة التحديات الجسدية والانفعالية طويلة الأمد.

وفي ضوء ما تقدم، يدفعنا الأمر بالحاح إلى بحث العوامل النفس-اجتماعية الوقائية ذات المنشأ الصحي، التي تساعد الأطفال على إدارة تحديات المرض المزمن، وذلك إلى جانب التحديات النمائية،

وبالتالي، على مواظبة أفضل على علاجاتهم المفروضة عليهم. ويشمل ذلك المفهوم الرئيسي للمنشأ الصحي، أي مشاعر التماسك، ودوره في الحفاظ على الصحة وتعزيزها من خلال زيادة إمكانية اتباع التدابير والتوصيات الطبية لدى الأطفال. كما يتضمن ذلك طرق تطبيق المقاربة ذات المنشأ الصحي من خلال تعزيز هذا المكون الرئيسي في برامج التدخل المستهدفة لتحسين المواظبة العلاجية لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة.

وذلك من خلال الإجابة على التساؤل: كيف يعزز المنشأ الصحي كإطار نظري صحة الأطفال المصابين بأمراض مزمنة من خلال تحسين مواظبتهم على العلاج بتعزيز مشاعر التماسك لديهم؟

أهمية البحث:

- دعم الأدبيات حول المنشأ الصحي ومفهومه الأساسي مشاعر التماسك، وتطبيق مبادئه في سياق الأمراض المزمنة لدى الأطفال.
- توجيه الأبحاث التدخلية والممارسات السريرية إلى أهمية تعزيز مشاعر التماسك لتحسين المواظبة العلاجية لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة.

أهداف البحث:

- التعريف بالمنشأ الصحي والتفاعلات التبادلية لمكونات نموذج.
- التحقيق في آليات تأثير مبادئ المنشأ الصحي من خلال مشاعر التماسك على صحة الأطفال المصابين بأمراض مزمنة.
- التأكيد على دور مشاعر التماسك لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة، وضرورة اكتشاف الأطفال ضعيفي مشاعر التماسك.
- التعرف على طرق وأساليب تعزيز مشاعر التماسك لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة، تساعد على بناء برامج تدخل تركز على مكوناتها الثلاثة.
- وتمت معالجة هذا البحث وفقاً للمحاور الأساسية التالية:
- التعريف بالمنشأ الصحي، خلفيته النظرية، نموذج، والدور المركزي لمشاعر التماسك في النموذج.
- تأثيرات مبادئ المنشأ الصحي على الصحة.
- طرق وأساليب تطبيق المنشأ الصحي في التدخلات الموجهة إلى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة.

أولاً/ الإطار النظري للمنشأ الصحي

1- الخلفية النظرية للمنشأ الصحي:

تتمثل الفرضية الأساسية لمنظور المنشأ المرضي (Patogenic perspective) في أن الطب التقليدي يركز على عوامل الخطر التي تسهم في تطور الأمراض. وعلى النقيض من ذلك، يرتكز منظور المنشأ الصحي (Salutogenic perspective) على كيفية استعادة الصحة والحفاظ عليها وتحسينها. يُعد هذا النموذج من تطوير عالم الاجتماع الطبي آرون أنتونوفسكي (Aaron Antonovsky, 1923-1994)، حيث تحاول نظريته شرح عملية التمتع بصحة جيدة - بالرغم من خضوع الأفراد لنفس الظروف والتحديات - من خلال التكيف الناجح مع مصادر التوتر الخارجية.

وفي سياق متصل، يشير المبدأ الأساسي لنظرية أنتونوفسكي إلى أن الصحة تتجلى على طول سلسلة متصلة تشمل الرفاهية والمرض على المحور ذاته، وأن درجة اندماج (integration) الأفراد تؤثر بشكل مباشر على مستوى الصحة ضمن هذه السلسلة. وبعبارة أخرى، لا يُنظر إلى الصحة والمرض كمفهومين منفصلين؛ بل يُعتبران طرفين متقابلين للسلسلة الواحدة. تسعى نظرية المنشأ الصحي إلى تفسير العوامل التي تدفع الأفراد نحو تحقيق الصحة. ولعل المفتاح في هذه النظرية هو أن الاندماج العالي يُعد أمرًا بالغ الأهمية للتكيف بنجاح مع الضغوط التي لا يمكن تجنبها، وبالتالي الحفاظ على صحة جيدة. وفي سبيل توضيح ذلك، قدم أنطونوفسكي مفاهيم مشاعر التماسك وموارد المقاومة المعمة لشرح نظريته عن المنشأ الصحي (Lim et al., 2021, p. 22).

يتسق هذا المنظور تمامًا مع توجه علم النفس الإيجابي، وكما نوه "صفحي" (2020)، فإن هذا التوجه يركز على تحديد المتغيرات النفسية وسمات الشخصية الإيجابية، متجاوزًا الاقتصار على الاضطرابات النفسية والأمراض المزمنة، الأمر الذي يدعم قدرة الفرد على المواجهة الفعالة للمشكلات والتغلب عليها (صفحي، 2020، ص 1405). ومن هذا المنطلق، تخلى أنتونوفسكي عن النموذج المرضي السائد الذي ركز على أصول المرض والسوء، وقدم نموذجًا ذا المنشأ الصحي الذي ركز على أصول الصحة والرفاه (Apers et al., 2013, p 777). وقد سعى من خلال "سلسلة من الأبحاث حول الصحة والمرض لفهم الآلية التي من خلالها يظل بعض الأشخاص أصحاء في عالم مليء بالضغوط" (يوسفي، 2018، ص 180). وعليه، طرح سؤالاً جوهرياً حول: "ما الذي يجعل الناس يتمتعون بصحة جيدة؟"، مما أدى إلى ظهور الحاجة إلى وضع مصطلح "المنشأ الصحي Salutogenesis للتعبير عن نمط التفكير الذي ينطوي عليه هذا السؤال (Bauer & Mittelmark, 2017, pp 7,8).

وبجدر بالذكر أن كلمة Salus اللاتينية تعني الحصانة أو عدم القابلية للإصابة أو الصحة، بينما يعني المصطلح اللاتيني Genesis المنشأ أو النشوء (رضوان، 2020، ص 3).

وعلى النقيض من المنشأ المرضي، فإن المنشأ الصحي يركز على مقاربات تعزيز الصحة ويشجع على تعزيز الموارد لدى الأفراد للحفاظ على صحتهم، أو تأخير تقدم المرض. ووفقاً "لأرون أنتونوفسكي (1979) Aaron Antonovsky"، يركز إطار عمل المنشأ الصحي (Salutogenic Framework) على الصحة، الضغوط، والمواجهة لدى الأشخاص، لا سيما في كيفية تعامل بعض الأشخاص بشكل أفضل في ظل الظروف العصيبة، وكيف تؤثر مواجهتهم الإيجابية على صحتهم بشكل إيجابي. وقد تم تحديد مشاعر التماسك (Sense of coherence) على أنها بناء أساسي لتكوين المنشأ الصحي (Salutogenesis)، والذي يشير إلى مدى ثقة الشخص وقدرته على تسخير الموارد المتاحة للتعامل مع الضغط بنجاح (Shorey, 2021, p. 8) ويوضح الجدول الموالي أهم المحاور الفارقة بين التوجه التقليدي والتوجه ذي المنشأ الصحي في تفسير الصحة.

توجه المنشأ المرضي	توجه المنشأ الصحي
الثنائية/ (المنفصل) صحيح/مريض	متصل الصحة - المرض
يركز على تشخيص الشخص	يركز على تاريخ الشخص
يركز على عوامل الخطر التي تسهم في اعتلال الصحة	يركز على العوامل المفيدة أو المعززة للصحة
ينظر إلى الضغوطات على أنها مسببة للأمراض	ينظر إلى الضغوطات على أنها مسببة للأمراض أو محايدة أو مفيدة
العلاج: يعتمد على التشخيص	العلاج: يعتمد العلاج المثالي الذي يشمل التكيف النشط

جدول يوضح أهم الفروقات بين المنشأ المرضي والمنشأ الصحي (مرجع سابق ص 7)

وعليه، فإن قدرة الفرد على الحفاظ على صحته أو استقرار حالته الصحية دون انتكاسه (الحفاظ على تموضع جيد على المتصل)، راجع إلى قدرته على التعامل الفعال أو الناجح مع الضغوطات، وأن هذا النجاح في التعامل مع الضغوطات يعتمد بشكل أساسي - وفقاً لنموذج المنشأ الصحي - على مشاعر الفرد بالتماسك.

2- نموذج المنشأ الصحي:

بطرح مفهوم المنشأ الصحي - أصول الصحة - صاغ أنتونفسكي (1979) نموذجاً لشرح هذا المنظور الجديد؛ وبناء على توجهه على نقيض المقاربة السائدة لفهم ما الذي يجعل الناس يمرضون (المنشأ المرضي)، أراد أنتونفسكي معرفة العوامل التي لها تأثير على بقاء الأشخاص في صحة جيدة. وهو لا يعرف الصحة على أنها حالة ثنائية: إما صحة أو مرض، ولكن كسلسلة متصلة تتراوح من اعتلال الصحة التام (المرض) إلى الصحة التامة (الصحة). واعتبر أن جميع الناس، وفي جميع الأوقات، محاطون بالضغوطات (stressors) (wenning, 2021, p2). بمعنى آخر، تؤثر الضغوطات على قدرة الفرد على البقاء بصحة نفسية وجسدية جيدة، وبالتالي تجعل غالبية الناس في الطرف الأدنى من الصحة. فهو لم يكن يرى الصحة والمرض على أنهما انقسامات ثنائية، بل على أنهما تصنيفان متضادان على طرفي سلسلة متصلة continuum في أحد طرفي المتصل كان "الصحة التامة" وعلى الطرف الآخر "الاعتلال التام" فمفهوم المنشأ الصحي الذي طوره أنتونفسكي يركز على مقاربات تعزيز الصحة ويشجع على تعزيز الموارد لدى الأفراد للحفاظ على صحتهم، ودعم التعافي، أو تأخير تقدم المرض (Shorey, 2021, p.21)

ولشرح كيفية تحرك الناس على المتصل، قام بتضمين استخدام مفهوم مشاعر بالتماسك Sense of coherence (SOC) وكان التعريف الذي قدمه أنتونفسكي لمفهومه الجديد مشاعر التماسك، في كتابه: "كشف سر الصحة Unraveling the Mystery of Health" لعام 1987، هو الاتي:

"The Sense of Coherence is a global orientation that expresses the extent to which one has a pervasive, enduring though dynamic feeling of confidence that (1) the stimuli deriving from

one's internal and external environments in the course of living are structured, predictable, extent and explicable; (2) the resources are available to one to meet the demands posed by these stimuli; and (3) these demands are challenges, worthy of investment and engagement” (Vinge, Langeland & Bull, p 32).

"مشاعر التماسك عبارة عن توجه عام يعبر عن المدى الذي يتمتع به الفرد بشعور ملح، دائم ودينامي بالثقة بأن: (1) المحفزات المستمدة من البيئات الداخلية والخارجية للفرد في مجرى حياته منظمة ويمكن التنبؤ بها، وقابلة للتفسير؛ (2) الموارد متاحة للفرد لتلبية المتطلبات التي تطرحها هذه المحفزات؛ (3) هذه المتطلبات عبارة عن تحديات جديرة بالاستثمار والالتزام بها".

وقد عرف أنتونفسكي (1987) الشعور بالتماسك على أنه "توجه نحو الحياة يعبر عن المقدار الذي يمتلك فيه الفرد الشعور المستمر والدائم والدينامي في الوقت نفسه بالقدرة على التنبؤ بعالم خبراته الداخلية والخارجية، وبأن هناك احتمال كبير بأن تتطور الفرص بالشكل المناسب الذي يتوقعه الإنسان" (يوسفي، 2018، ص 181).

كما عرفه أيضا أنتونفسكي (1996) على أنه "توجه عام نحو العالم يجعل إدراكه يكون، في سلسلة متصلة، على أنه مفهوم، ويمكن إدارته، وذو معنى".

“A generalised orientation toward the world which perceives it, on a continuum as comprehensible, manageable, and meaningful”.

وهذه المكونات الثلاثة تسمى القابلية للفهم comprehensibility والقدرة على الإدارة manageability والمعنى meaningfulness وتمكن هذه المكونات معا الأفراد من استخدام استراتيجيات المواجهة التكيفية adaptive coping strategies عند مواجهة التحديات الكبيرة. ومن ثم يمثل الشعور بالتماسك عاملا وقائيا في الحياة اليومية (Luyckx & all, 2012, p.123).

يتشكل الشعور بالتماسك من خلال تجارب الحياة life experiences، بمعنى الطريقة التي يدرك بها الشخص، أو يعلق معنى على هذه التجارب الحياتية (الاتساق، توازن العبء، اتخاذ القرارات ذات القيمة الاجتماعية) يتم تحديدها من خلالها نوع وقوة موارد المقاومة المعممة generalised resistance resources (GRRs). ويعرف أنتونفسكي (1979) موارد المقاومة المعممة بأنها "أي خاصية للشخص، أو المجموعة، أو البيئة التي يمكن أن تسهل الإدارة الفعالة للتوتر". والشعور القوي بالتماسك يعني أنه يمكن للشخص تحديد واستخدام الموارد الداخلية والبيئة المتاحة، وبالتالي تقييم مثير معين أي الضغوط على أنه محايد.

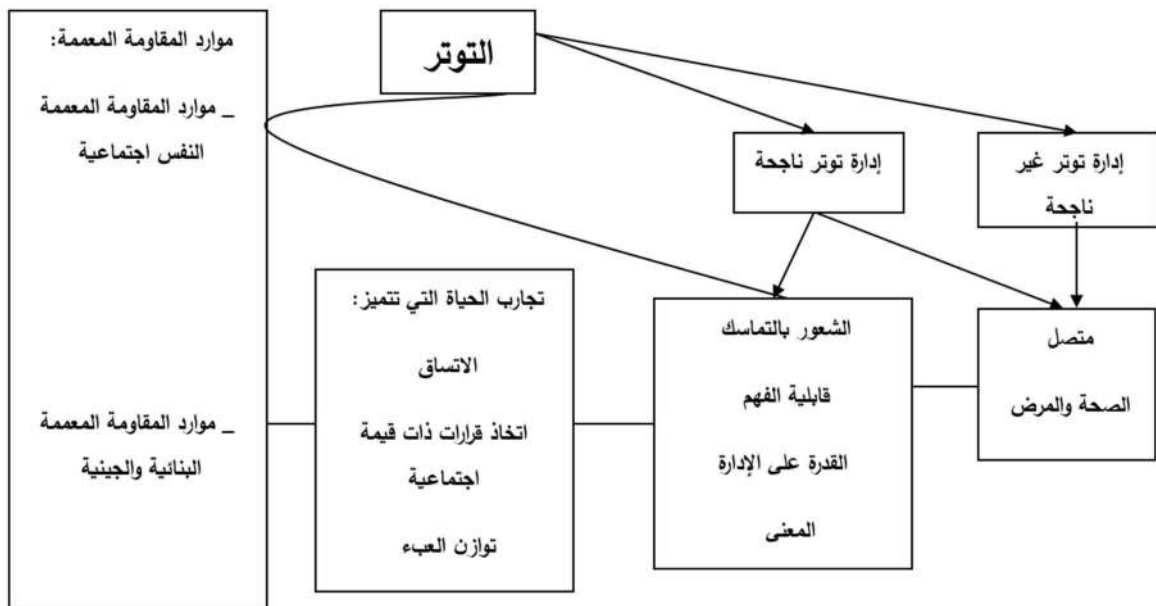
وعليه، يمكن القول، بأن الصحة تتأثر بقدرة الشخص على فهم الموقف الذي يتم وصفه بمزيد من التفصيل من خلال قدراته على التقييم والفهم وإيجاد المعنى في الموقف المعاش للشخص. هذه الحالة الذهنية التي أوجدها هذه القدرات الثلاث هي ما سماها أنتونفسكي الشعور بالتماسك. لذلك، إذا لم يستطع الشخص فهم أو تقييم أو إيجاد معنى لظروفه المعاشة، فسيكون لديه شعور ضعيف بالتماسك، أو بعبارة أخرى، يكون متوترا، وبالتالي سيكون أكثر عرضة للإصابة بالمرض.

لم يتحدث أنتونفسكي عن القدرات الفردية ولكن عن الظروف التي تؤثر على نموده. ففي حين أنه قد لا يكون من الممكن تغيير قدرات الشخص، إلا أن ظروف الموقف قد تتغير. لذا فهو يتحدث عن "قابلية الفهم" في موقف يحتاج إلى القدرة على فهم هذا الموقف؛ فغالبا ما تكون إضافة المعلومات هو المفتاح في زيادة قابلية الفهم. ويتحدث أنتونفسكي عن "القدرة على الإدارة" عندما تكون ضرورة لتقييم موقف ما.

على سبيل المثال، إذا كان هناك الكثير من العمل في وقت معين، فإن من شأن تحديد الأولويات أن يزيد من قابلية الإدارة. كما يكون "المعنى" ضروري عندما تكون هناك ضرورة إلى إيجاد معنى للموقف. على سبيل المثال، إذا شعر الناس بنقص المعنى في حياتهم العملية وقد يكونون مصابين بالاكتئاب (المرض)، فقد يساعدهم التخطيط للأهداف المستقبلية التي يرغبون تحقيقها أو معرفة سبب أهمية عملهم على زيادة المعنى (Ostberg & Wagner, 2016, pp. 1,2).

بشكل أكثر تحديداً، يركز إطار عمل المنشأ الصحي على الصحة، الضغط ومواجهة الأشخاص، لاسيما كيف يتعامل بعض الأشخاص بشكل أفضل في ظل الظروف العصيبة وكيف تؤثر مواجهتهم الإيجابية على صحتهم بشكل إيجابي. وتم تحديد الشعور بالتماسك على أنه البناء الأساسي للمنشأ الصحي، والذي يشير إلى مدى ثقة الشخص وقدرته على تسخير الموارد المتاحة للتعامل مع الضغوطات بنجاح. بحيث يكون الشخص الذي يتمتع بشعور قوي بالتماسك قادراً على فهم (قابلية الفهم)، والتعامل (القدرة على الإدارة)، وإعطاء معنى (المعنى) للموقف، أو المرض أو الأزمة بشكل أكثر فعالية (Shorey & Ng, 2021, p8).

وعليه، يربط انتونفسكي في نموذجهِ للصحة القائم على أساس المنشأ الصحي مجموعة من البناءات، إضافة إلى موارد المقاومة المعممة، كل من المكونات: التجارب الحياتية، الضغوطات، المتصل الصحة – المرض، الشعور بالتماسك واعتبر الشعور بالتماسك جوهر النموذج (رضوان، 2020، ص 6). بحيث يعمل الشعور بالتماسك على توجيه العلاقات التفاعلية بين هذه البناءات داخل نموذج المنشأ الصحي، كما يوضحه المخطط التالي:



نسخة لنموذج المنشأ الصحي المقترض عن أنتونفسكي (1979)
نقلا عن Super & all (2016) (Super & all, 2016, p871)

3- دور مشاعر التماسك في العلاقات التفاعلية بين مكونات نموذج المنشأ الصحي:

يوضح نموذج المنشأ الصحي التفاعل بين الشعور بالتماسك، تجارب الحياة، موارد المقاومة المعممة، والسلسلة المتصلة الصحة – المرض. تبدأ الحركة على طول السلسلة من خلال الضغوطات التي يواجهها الأشخاص في الحياة اليومية. إذا تعامل الناس بنجاح مع هذه الضغوطات، فيمكنهم الحفاظ على حالتهم الصحية أو التحرك نحو "الصحة التامة"، في حين أن التعامل غير الناجح مع الضغوطات، يمكن أن يؤدي إلى الانهيار والتحريك نحو "الاعتلال التام".

موارد المقاومة المعممة هي موارد داخل الفرد (مثل المواقف ومعتقدات الكفاءة الذاتية والمعرفة) أو في بيئته (مثل الدعم الاجتماعي والاستقرار الثقافي) التي يمكن استخدامها لمواجهة ضغوطات الحياة اليومية. إذا تم استخدام موارد المقاومة المعممة بنجاح، فإن هذا يمكن أن يمنع أن التوتر الناجم عن الضغوطات يتطور إلى ضغط، ونتيجة لذلك، يمكن أن يؤدي إلى التحريك نحو "الصحة التامة". عندما لا يتم استخدام موارد المقاومة بنجاح، قد تزداد حالة التوتر مما يؤدي إلى الانهيار breakdown والحركة نحو "الاعتلال التام". تعبئة موارد المقاومة المعممة تساعد الأفراد للتعامل مع الضغوطات من خلال (1) تجنب الضغوطات؛ (2) تعريفها على أنها غير مسببة للضغط؛ و (3) إدارة الضغوطات.

قد تسهل الحالة الصحية الجيدة الحصول على موارد مقاومة معممة أيضاً، ويلعب الشعور بالتماسك دوراً حيوياً في توجيه الشخص فيما يتعلق بضغوط معينة وموارد المقاومة المعممة التي قد تكون متاحة للتعامل مع ضغوطات الحياة اليومية. حيث يرى الأشخاص ذوو الشعور بالتماسك الأعلى أن العالم أكثر قابلية للفهم وسهولة على الإدارة وذو معنى، وبالتالي، فهم أكثر قدرة على فهم الضغوط، وتحديد موارد مقاومة معممة للتعامل مع الضغوط وقبول التحدي للتعامل مع الضغوط (Super & all, 2016, p870).

ثانياً/ التدخلات القائمة على المنشأ الصحي

1- أهمية التدخلات ذات المنشأ الصحي:

تركز التدخلات ذات المنشأ الصحي بشكل جوهري على تعزيز بناء مشاعر التماسك. وكما سبق ذكره، فإن مشاعر التماسك تتطور بشكل رئيسي خلال الطفولة والمراهقة (Mattila et al., 2011, p.1590)، فهي تتطور خلال هذه المراحل المبكرة من الحياة، عندما يكون لدى الأطفال والمراهقين تجارب حياتية تشمل الاتساق وتوازن العبء واتخاذ القرارات ذات القيمة الاجتماعية. الاتساق يعني أنه أثناء النمو يكون هناك نظام واضح وهيكلية بدلاً من بيئة فوضوية. توازن العبء يعني التوازن بين متطلبات الفرد وموارده. أما اتخاذ القرارات ذات القيمة الاجتماعية، أي المشاركة في صياغة النتائج، فتعني درجة الاستقلالية في تقرير المصير (Shorey, 2021, p 8).

وهذه ظروف تنشأ عند وجود موارد مقاومة معممة كافية، لأنها تزود الفرد بمجموعات من تجارب الحياة ذات المعنى والتماسك. فموارد المقاومة المعممة بذلك ضرورية لتطوير مشاعر التماسك (Super et al., 2016, p. 872). وعليه، فإن إطار عمل المنشأ الصحي يسلط الضوء على علاقة ثنائية الاتجاه بين موارد المقاومة المعممة ومشاعر التماسك، حيث تكون موارد المقاومة المعممة عناصر أساسية لتطوير مشاعر التماسك، وهذه الأخيرة ضرورية لتعبئة موارد المقاومة المعممة من أجل المواجهة الفعالة أثناء المواقف الضاغطة (Shorey&Ng, 2021, p 8). لذلك، فقد ركزت أغلب التدخلات التي هدفت إلى تعزيز مشاعر التماسك على هذا المسار بين موارد المقاومة المعممة ومشاعر التماسك من نموذج المنشأ الصحي.

في مراجعة للأدبيات أعدها Suárez Álvarez et al (2022) بعنوان "التدخلات ذات المنشأ الصحي والآثار الصحية الناجمة عنها"، والتي هدفت إلى استكشاف تصنيف التدخلات ذات المنشأ الصحي المنفذة والآثار الصحية التي وصفها المؤلفون. تم اختيار المقالات التي تضمنت تدخلات مع تقييمات للنتائج الصحية لهذه المراجعة، وتم تصنيفها إلى تدخلات فردية وجماعية. وقد تناولت التدخلات مجموعة كبيرة ومتنوعة من الموضوعات، خاصة في مجال الصحة النفسية والأمراض المزمنة، حيث وصفت الإجراءات الجماعية تأثيرات أكثر إيجابية، وأظهرت النتائج وجود آثار صحية إيجابية للمقاربات ذات المنشأ الصحي. فقد كان الهدف الرئيس للمراجعة هو استكشاف نوع التدخلات التي تم تطويرها باستخدام المفهوم النظري ذي المنشأ الصحي، وآثارها على الأمراض الجسدية والصحة النفسية وجودة الحياة المرتبطة بالصحة، والرفاهية الذاتية.

ركزت معظم التدخلات الفردية على أنشطة التنقيف الصحي والإرشاد و/أو أساليب العلاج النفسي من مقاربات مختلفة (العلاج المعرفي السلوكي، الدينامي النفسي، العلاج بالممارسة). وشملت التدخلات الجماعية أنشطة التنقيف الصحي، فضلاً عن أنواع مختلفة من العلاج النفسي (السلوكي المعرفي، النفسي الدينامي، الشامل، المجتمعي)، وتم تطويرها في مجموعات من الأشخاص يتشاركون مشكلة صحية مماثلة. بالإضافة إلى التدخلات المختلطة ذات الإجراءات المشتركة على المستوى الفردي ومستوى المجموعة.

أدت هذه الأنواع من التدخلات إلى مجموعة متنوعة من التحسينات في النتائج الصحية، لاسيما انخفاض في الأعراض المرتبطة بالقلق والاكتئاب، زيادة إدراك جودة الحياة المرتبطة بالصحة، زيادة الرضا الشخصي، انخفاض في الأعراض النفسية المرضية، انخفاض في اضطراب الأكل، تحسين القدرة الوظيفية، انخفاض الإرهاق، وتقليل أعراض الإجهاد، انخفاض الأرق وزيادة جودة الأحلام، انخفاض رهاب الحركة (Kinesophobia)، الرفاه النفسي والجسدي والاجتماعي الأعلى، وزيادة الصحة النفسية والجسدية، بالإضافة إلى إدارة الأمراض المزمنة.

وقد اختلفت النتائج الصحية الإيجابية اعتماداً على نوع التدخل، إلا أن معظم الدراسات (85.25%) أظهرت نتائج إيجابية، كما لم تُبلغ أي من الدراسات عن آثار ضارة بالصحة. وتجدر الإشارة إلى أن معظم التدخلات تعكس النظريات ذات المنشأ الصحي جزئياً فقط، من خلال دمج بعض عناصرها، مثل مشاعر التماسك أو موارد المقاومة المعممة. وبناءً على نتائج الدراسات التي شملتها هذه المراجعة، يبدو أنها تشير إلى أن التدخلات ذات المنشأ الصحي يمكن أن يكون لها العديد من التطبيقات الإمبريقية، كما أكد المؤلفون. وبهذا، يوجهون الانتباه إلى فهم أعمق للمفهوم النظري للمنشأ الصحي، ومجموعة أنواع التدخلات والنتائج الصحية التي يمكن تحقيقها (Suárez Álvarez, 2022, pp. 493-494).

تؤكد دراسة Perez-Wilson et al (2022) في هذا السياق، حول بناء نموذج تكاملي بين المنشأ الصحي ونموذج الأصول الصحية. وهو نموذج يدمج المفاهيم الأساسية المرتبطة بنظرية المنشأ الصحي (موارد المقاومة ومشاعر التماسك)، من خلال تسليط الضوء على تلك الموارد، وهي أصول صحية تساعد سواء بشكل فردي أو جماعي، على تطوير مشاعر أقوى بالتماسك. وأكد المؤلفون من خلال هذا البرنامج أن المستويات الأعلى من مشاعر التماسك يمكن أن تدعم تحويل الموارد المحتملة إلى الأصول الصحية المتاحة أو المتوفرة (التي يمكن للناس فهمها وإدارتها وإعطائها معنى) والقدرة على تحقيق تنمية صحية (نفسية أو جسدية) إيجابية. وقد أشار المؤلفون إلى أن مجال المنشأ الصحي من شأنه أن يعزز

الفعل المؤدي إلى تطوير نماذج للتدخلات ذات المنشأ الصحي وأكدوا على الحاجة إلى ضمان أن يتم تأطير عملية تقييم فعالية البرامج والتدخلات من خلال "المؤشرات ذات المنشأ الصحي".

كما يمكن تطبيق مبادئ المنشأ الصحي في مجال التربية الصحية والعلاجية لدى مجموعات كبيرة من المرضى. بحيث لفت (Eriksson&Lindstrom, 2011) الانتباه في هذا السياق، إلى أهمية تنفيذ المنشأ الصحي في العلوم التربوية. وشرحا كيف يتم وضع الصحة والتعليم في نظام قيم تعزيز الصحة باستخدام المبادئ والقيم الأساسية لتعزيز الصحة في ضوء المنشأ الصحي. فمن الناحية المفاهيمية، يركز نموذج المنشأ الصحي على الاتجاه نحو النهاية الصحية للسلسلة المتصلة للصحة. إذ يمكن دمج نظرية المنشأ الصحي، القائمة على الموارد وقابلية الفهم، والقدرة على الإدارة، والمعنى، في التعليم.

وأشارا إلى أن تركيز معظم الأنشطة التعليمية في وقت سابق كان على الحماية أو الحد من المخاطر أو الوقاية، فمن مفاهيم التعليم: التواصل الصحي، تعزيز الصحة، المعرفة الصحية، إلا أنه لا يزال يُنظر إليه غالبًا على أنه طريقة لنقل "تعليم" معرفة الخبراء الصحيين حول العوامل إلى مجموعات خاصة وعامة من السكان. بحيث كان هناك تركيز أقل على "الصحة" من مفهوم التربية الصحية. واستمرت معظم أنشطة التربية الصحية لتعديلات وتدخلات سلوكيات المخاطر الصحية.

ويؤكد المؤلفان على أن التركيز على المتطلبات الأساسية والسياق وآليات التعلم يعطي نتائج صحية أفضل من التدخلات الصحية والتعليمية التقليدية. فتعزيز الصحة يفسر توجه الصحة نحو الحياة وليس فقط للمخاطر والمرض. وبناءً على أدلة النتائج ومراجعة الأدبيات، فإن أفضل ما تم توثيقه فيما يخص النماذج الصحية النظرية التي تقي بهذه المعايير، هو "نظرية المنشأ الصحي" التي وضعها أنتونوفسكي، وهو أساس تجريبي ونظري يركز على الصحة كأصل للحياة، حيث يكون الناس مشاركين نشطين (التمكين) في صيرورة حياتهم. وبذلك، أعطى الدمج بين الصحة العامة التقليدية والطب التعزيزي، بطريقة ذات منشأ صحي، أدلة علمية سليمة تتحدث عن نتائج أكثر إيجابية مثل: أنماط المعيشة البناءة، وتحمل أفضل للضغط، وتحمل الأمراض المزمنة والحادة بشكل عام، وتحسين الرفاه وجودة الحياة والصحة النفسية. والفكرة هي عدم أخذ الصحة بشكل مباشر، ولكن التركيز على المتطلبات الأساسية والسياق وآليات التعلم يعطي نتائج صحية أفضل من التدخلات الصحية والتعليمية التقليدية (Lindstrom, 2011, pp. 85, 86). (Eriksson&

كما أشار المؤلفان إلى أن تدخلات برامج التربية الصحية في سياق المنشأ الصحي، فقد أظهرت البحوث الصحية في علوم التربية فيما يتعلق بالطلبة ذوي الاحتياجات الخاصة والأطفال الذين يعانون من صعوبات التعلم، في دراسات طويلة أن الطلبة ذوي المشاعر القوية بالتماسك ينبئون برفاه بدني وصحة عقلية جيدة واهتمام أقوى بالتعلم (مرجع سابق، ص 89).

2- مسارات تأثير مشاعر التماسك على الصحة:

يتفق أنتونوفسكي مع رؤى بحوث الضغوط (stress research) بأن المقدار المرتفع من خبرات الضغط المستمرة أو المتكررة، بالتعاون مع الهشاشة الجسدية، يعرض الحالة الصحية للخطر. وكان من اهتماماته الجوهرية ما الذي يمنع التوتر من أن يتحول إلى ضغط. وأشار إلى دور الشعور بالتماسك في هذا من خلال أنماط التأثير التالية:

"افترض أنتونوفسكي أن الضغوطات تؤدي في البداية إلى إحداث حالة من التوتر الفسيولوجي، ويرى أن إمكانية مواجهة حالة التوتر هذه سيكون لها تأثير محافظ أو معزز للصحة، والإخفاق في

مواجهتها هو ما يؤدي إلى نشوء الضغط النفسي وعواقبه. وبالتالي، فإن تأثيرات الضغوطات (أي حالات التوتر الناشئة) ليست بالضرورة سلبية، فالضغوطات يمكن أن يكون لها تأثير محايد أو حتى معزز للصحة. ولا تؤدي هذه الضغوطات إلى ضعف الصحة إلا بوجود مناطق الهشاشة. يؤثر الشعور بالتماسك على تقييم الضغوطات إما على أنها حيادية أو ضاغطة" (يوسفي، 2017، ص 66-67).

فالشعور بالتماسك يؤثر على أنظمة مختلفة من العضوية (كالجهاز العصبي المركزي، والجهاز المناعي، والجهاز الهرموني)، وهذا التأثير يكون بالتعاون مع العمليات المعرفية التي تقرر ما إذا كان الموقف مهددًا أم غير مهدد أم أنه محايد. وبالتالي، هناك ارتباط مباشر بين الشعور بالتماسك وإثارة استجابات فسيولوجية مركبة على مستويات مختلفة.

كما يقوم بحشد الموارد، ويؤدي الاستخدام الناجح لهذه الموارد إلى تخفيض التوتر ويؤثر بالتالي بشكل مباشر على الأنظمة الفسيولوجية. وقد أثبتت نتائج الأبحاث في مجال علم المناعة النفسية (psychoimmunology) فرضيات أنتونوفسكي حول هذه العلاقات المتبادلة التأثير بين الشعور بالتماسك والصحة، وأن الشعور بالتماسك يمكن أن يمارس تأثيرًا على الأنظمة الفسيولوجية.

من ناحية أخرى، يساعد الشعور بالتماسك على الاختيار الهادف لأنماط السلوك المعززة للصحة (كالتغذية الصحية، ومراجعة الطبيب بصورة مبكرة، والقيام بفحوصات دورية وقائية) وتجنب أنماط السلوك المضرة بالصحة (التدخين، استهلاك المواد، ...) (رضوان، 2020، ص 16-17).

خلاصة لما سبق، يمكن القول إن أنتونوفسكي قد أوضح مسارين لسيروية تأثير الشعور بالتماسك على الصحة، وذلك من خلال: مسار فسيولوجي مباشر، وآخر سلوكي غير مباشر يكون من خلال التأثير على السلوك الصحي؛ كالتأثير على مواظبة الفرد على علاجاته. وبالتالي، قد يؤدي تأثير الشعور بالتماسك على الأنظمة الفسيولوجية إلى ظهور نتائج صحية إما إيجابية كتعزيز الصحة أو الحفاظ عليها، أو ظهور الأمراض والاضطرابات الجسدية. ويكون ذلك وفقًا لتأثيرات الشعور بالتماسك على تقييم الضغوط كالأنظمة العلاجية في حالة إزمانية المرض، إما محايدًا أو مسببًا للضغط، وبلااستخدام الناجح أو غير الناجح للموارد.

3- آليات التدخل القائمة على مسارات التأثير ذات المنشأ الصحي:

بإلقاء نظرة فاحصة على نموذج المنشأ الصحي (الشكل أعلاه)، يشير سوبر super وزملاؤه (2016)، في تلخيصهما لتدخلهما النفسي القائم على المنشأ الصحي، إلى إمكانية تحديد طريقتين لتقوية الشعور بالتماسك. تعمل الإمكانية الأولى، من خلال حلقة النموذج المتضمنة إدارة التوتر الناجحة. بمعنى، إذا كان من الممكن مساعدة الأشخاص في بحثهم عن موارد المقاومة المعقدة المناسبة التي يمكن استخدامها للتعامل مع الضغوط، فقد يؤثر ذلك بشكل إيجابي على الشعور بالتماسك. وهذا هو التأثير المباشر لإدارة التوتر الناجحة على الشعور بالتماسك. ويمكن الوصول إلى الإمكانية الثانية من خلال حلقة النموذج المتضمنة تجارب الحياة التي تؤثر بشكل إيجابي على الشعور بالتماسك. هذا يعني أنه يمكن تقوية الشعور بالتماسك إذا كان بإمكان الناس تعلم رؤية المواقف الضاغطة في الحياة اليومية على أنها متسقة، مع توازن العبء وذات قيمة اجتماعية. تلعب موارد المقاومة المعقدة دورًا حيويًا في خلق هذه التجارب الحياتية ويسهل الوضع الصحي الجيد الحصول على موارد مقاومة معقدة أخرى. وبالتالي يمكن تسمية هذه الحلقة الثانية بأنها التأثير غير المباشر للإدارة الناجحة للتوتر على الشعور بالتماسك. من المهم أن نلاحظ أنه، بإتباع إطار المنشأ الصحي، هذه الحلقات مترابطة ومتفاعلة بشكل وثيق. ومن ثم لا يمكن

النظر إليها بشكل منفصل. يتطلب توجيه الشخص نحو ضغوطات معينة مستوى كاف من القابلية للفهم، القدرة على الإدارة، والمعنى والشعور بالكفاءة الذاتية للتعامل مع هذه الضغوطات. في الوقت نفسه تؤثر الإدارة الناجحة للتوتر بشكل مباشر أو غير مباشر على مستوى القابلية للفهم، القدرة على الإدارة والمعنى.

يمكن إيجاد كذلك دعم لهاتين الإمكانيتين (الطريقتين) لتحسين الشعور بالتماسك في دراسة أجراها Amirkhan و Greaves (2003). حيث درس المؤلفان ثلاث آليات محتملة تقوم عليها العلاقة بين الشعور بالتماسك والصحة. الآلية الأولى تعالج السيورة الإدراكية الكامنة وراء الشعور بالتماسك. حيث يؤثر الشعور بالتماسك على الإدراك بطريقة تجعل أولئك الذين لديهم تصرفات قوية يرون ببساطة أن الضغوطات أكثر اعتدالا، وبالتالي، فهي أقل توترا من هذه الضغوطات. وتشير الآلية الثانية إلى السيورة المعرفية الكامنة وراء الشعور بالتماسك مثل التوقعات والحكم. وفقا لاميرخان وجريفز (2003) فإن هذه المدركات من الدرجة الثانية تشمل تقييمات للأسباب والنتيجة، ومسارات مختلفة من الإجراءات التي يمكن اتخاذها. تؤثر هذه الأحكام على " التأثير الانفعالي والمرضى للمواقف العصبية أو الضاغطة". ووفقا للمؤلفين، فإن الآلية المحتملة الثالثة الكامنة وراء الشعور بالتماسك تمارس تأثيرها من خلال الأنماط السلوكية. فقد تتأثر تصرفات الناس بمستوى الشعور بالتماسك الخاص بهم حيث يمكن للأشخاص اختيار استراتيجيات مختلفة للتكيف.

وجدت دراسة أميرخان وجريفز (2003)، دعما للآلية السلوكية والإدراكية الكامنة وراء الشعور بالتماسك. بناء على هذه النتائج اقترح كاهونان Kahonen وآخرون (2012)، إن هذه الآليات تقدم أيضا نقاط انطلاق لأنشطة تعزيز الصحة التي تهدف إلى تعزيز الشعور بالتماسك. الآلية الأولى، السلوكية، تطرح إمكانية التدخل في ردود الفعل السلوكية للمواقف الضاغطة نحو أسلوب تكيف أكثر فعالية. الآلية الثانية، الآلية الإدراكية، تشير إلى وجهة نظر الناس في المواقف الضاغطة وتقتصر على أنه قد يتم " تدريب" الناس على رؤية العالم على أنه أكثر قابلية للفهم، ويمكن إدارته وذو معنى. وهي ممارسات ذات صلة بتعزيز الصحة النفسية والجسدية.

في ضوء ما سبق، حدد سوبر وزملاؤه (2003)، عمليتين تتناول الآليات السلوكية والإدراكية وهي: "التمكين والتفكير" على التوالي، تركز العملية الأولى، التمكين، بشكل خاص على الآلية السلوكية كما حددها أميرخان وجريفز والحلقة الأولى لنموذج المنشأ الصحي من أجل تعزيز الشعور بالتماسك، ويمكن أن تركز أنشطة تعزيز الصحة على تمكين الناس من تحديد موارد المقاومة المعممة المناسبة التي يمكن استخدامها لمكافة أو تجنب الضغوطات. وتمكين الأشخاص من استخدام موارد المقاومة المعممة للتعامل مع الضغوطات، قد يؤدي إلى زيادة مستويات الشعور بالتماسك. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تتأثر الصحة بشكل إيجابي عندما يتصرف الناس بشكل أكثر تكيفا في المواقف الضاغطة، على سبيل المثال، من خلال طلب المساعدة من البيئة الاجتماعية للتغلب على بعض المشكلات. كما أوضح أنتونفسكي (1979)، فإن وجود الكثير من موارد المقاومة المعممة لا ينتج بالضرورة الصحة، يجب على الناس استخدام الموارد الملائمة والاستفادة منها للتعامل مع الضغوطات.

العملية الثانية، التفكير، والتي تتناول الآلية الإدراكية لنموذج المنشأ الصحي. من أجل التمكن من اختيار موارد المقاومة المعممة المناسبة للتعامل مع الضغوطات، يحتاج الناس إلى فهم الوقف الحالي بشكل كاف وان يكونوا قادرين على تحديد الموارد التي يمكن استخدامها للتعامل مع ضغوطات معينة.

يتم التقاط هذا أيضا في تعريف الشعور بالتماسك (أي قابلية الفهم، القدرة على الإدارة والمعنى). وما هو أساسي في التعريف هو أنه يتعلق بقابلية الفهم "المدركة"، القدرة على الإدارة المدركة، والمعنى "المدرَك". وفقا لانتونفسكي (1987)، ليست المحفزات (المنبهات) الفعلية والتحديات الفعلية فقط ذات الأهمية، بل كذلك الأفكار التي يمتلكها الفرد حول هذه المحفزات والموارد والتحديات. في ضوء ذلك، يمكن اعتبار الشعور بالتماسك على أنه يعكس إطارا نرى من خلاله العالم من حولنا. إننا نتأثر بالتصورات التي لدينا عن البيئة وأنفسنا، ونحن من خلالها نفكر ونختار ونتصرف. ومن ثم، فإن تفاعل الفرد مع البيئة مهم جدا للسلوك.

أنشطة التدخل لتعزيز الصحة التي تهدف إلى تعزيز الشعور بالتماسك، تحتاج إلى الاهتمام بهذا الإطار الذي يرى الناس العالم من خلاله، لأن هذا الإطار قد يكون داعما أو يعيق جهود تعزيز الصحة لتمكين الأشخاص من التعامل مع الضغوطات. وتتطلب معالجة هذه الآلية الإدراكية (أي الشعور بالقابلية للفهم والقدرة على الإدارة والمعنى) عملية تعلم انعكاسية حيث يصبح الناس على دراية بمعتقداتهم وافتراساتهم.

بشكل عام، يمكن القول بأن المهنيين الصحيين (في الرعاية الصحية النفسية) يجب أن يهدفوا إلى زيادة قدرة الناس على تحديد الموارد المناسبة لحل المواقف الضاغطة. يجب تمكين الناس لاستخدام الموارد ومن ثم إنشاء تجارب حياة متسقة وذات معنى، والتي تمكن بالتالي تنمية شعورهم بالتماسك بشكل أكبر. ومع ذلك، قد تفشل هذه العملية عندما يتم إيلاء اهتمام غير كاف لقدرة الناس على فهم الموقف الضاغط وتحديد موارد المقاومة المعقدة في بيئتهم أو أنفسهم، والقدرة على الشعور بأن التعامل مع الضغوطات عملية ذات معنى. لذلك، يجب على المتخصصين في مجال الصحة تسهيل التفكير في الانتباه إلى فهم الناس للمواقف الضاغطة للحياة اليومية مع التركيز بشكل خاص على الاتساق وتوازن العبء واتخاذ القرارات ذات القيمة الاجتماعية. فكلتا العمليتين (أي التمكين والتفكير) مهمتان لتنمية الشعور بالتماسك، وهما مترابطتان بشكل وثيق ويمكن اعتبارهما سيوررات معززة أو تفاعلية (super et al, 2016, pp. 872,873).

ومن بعض صور تطبيق المنشأ الصحي في العلاج النفسي برنامج التدخل المتمثل في المعالجة بالكلام ذات المنشأ الصحي Salutogenic talk therapy وهو برنامج التدخل الأول القائم على نموذج المنشأ الصحي الشامل والذي هدف إلى تعزيز الشعور بالتماسك كنتيجة رئيسية، وقد تم بناؤه من طرف Hanestad ، Kristofferson، Wahl،Langeland في عام 2007 وتم تطويره بشكل أكبر في عمل Vinje و Langeland (2013).

يستهدف برنامج التدخل الجماعي للأشخاص الذين يعانون من مشكلات الصحة النفسية المختلفة والذين يعيشون في المنزل ولكنهم يحتاجون إلى دعم من النظام الصحي (الجسدية، الوسواس القهري، الحساسية البيئية، الاكتئاب، القلق، العدائية، القلق الرهابي، التفكير البارانونيدي، الذهانية). وهو يقوم على نظرية المنشأ الصحي التي تمثل منظورا واسعا وشاملا للصحة (Langland & all, 2007, p212,213).

الهدف من العلاج بالكلام هو تعزيز شعور الشخص بالتماسك، وبالتالي من المهم دعم فهم الشخص لحالته والتشخيص الخاص به. فالتشخيص بالنسبة لـ Langeland وآخرون (2007) "هو مجرد بعد واحد للشخص، والهدف الأساسي هو أن الشخص الذي لديه تشخيص نفسي يعيش ويفهم نفسه في المقام الأول

المواظبة العلاجية لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة: منظور المنشأ الصحي

كشخص وليس كتشخيص. هذا أمر بالغ الأهمية يمنع الوصم الذي يمكن أن يتبع إذا تم تفسير كل شيء يقوله الشخص أو يفعله يتم ربطه بالتشخيص (التأكيد على المشكلة = المنشأ المرضي). عندما يحدث هذا، يفقد الشخص حقه في أن يكون إنسانا بمشاعر وأفكار طبيعية (التأكيد على الاعتلال فقط = الربط كل شيء بالتشخيص وبالتالي بالمرض = المنشأ الصحي). الفائدة من هذا النوع من العلاج هو أن الأشخاص يبنون المعنى والتماسك من خلال سرد قصصهم الخاصة، ومن المهم التأكيد على التكيف في قصصهم (التأكيد على الجانب الإيجابي في المواقف المسرودة = المنشأ الصحي) من أجل مساعدة الشخص على تطوير هوية سردية بناءة *constractive narrative identity*.

ميزة أخرى مهمة للعلاج بالكلام هي أنه يجعل الشخص يحدد الموارد الداخلية والخارجية التي تجعله يدير الموقف بشكل أفضل. بحيث يتم التركيز على ما الذي يعمل على تعزيز صحة الشخص النفسية. هذا يتضمن زيادة الوعي بالموارد وعوامل الدعم التي تعمل بشكل جيد في حياة الشخص. وقد تشمل الموارد الداخلية والخارجية: الثقافة، الحياة الخارجية، الموسيقى، الرعاية، العلاقات، استراتيجيات التكيف، استراتيجيات المواجهة، الحوار الداخلي الجيد، الأفكار الانعكاسية، اكتساب المعرفة علاوة على ذلك فإن العلاج بالكلام مكرس جزئياً لدعم استكشاف الشخص للأمور التي تعطي معنى للحياة. فالصحة النفسية هي أكثر بكثير من خفض مستوى المعاناة. على سبيل المثال الفرد الذي يرغب في الانتحار يحتاج -بالإضافة إلى الإجراءات التي تمنع وقوعه - إلى تسهيل معرفته فيما يجعل حياته تستحق العيش.

وأخيراً، والأهم من ذلك فإن التركيز الرئيسي في العلاج بالكلام ذو المنشأ الصحي هو لفت انتباه الشخص إلى قدرته على التكيف وقدرته على تنشيط التكيف (المصمم فردياً) لمختلف المواقف الصعبة من خلال السيرورات الإبداعية، وبالتالي تعزيز الشعور بالتماسك في الحياة اليومية. (Langland et vinje,2017, p p301_302)

ثالثاً/ المنشأ الصحي والمواظبة العلاجية لدى الأطفال

1- آليات تحسين المواظبة العلاجية القائمة على المنشأ الصحي:

يتم تطبيق المنشأ الصحي في تحسين المواظبة العلاجية، من خلال تفعيل مشاعر التماسك؛ وتعتبر مشاعر التماسك مفهوماً قابلاً للتفعيل إلى حد كبير بسبب مكوناته الثلاثة (أي الفهم وسهولة الإدارة والمعنى) وفقاً لانتونوفيسكي (1987). في الواقع، وجدت دراسات من بلدان مختلفة إن مشاعر التماسك يمكن أن يتغير بمرور الوقت باستخدام أساليب مختلفة، مثل تمكين المريض *patient empowerment*، ومجموعات العلاج بالكلام *talk-therapy groups*، وبرامج التدخل في نمط الحياة *lifestyle intervention programs*، أو دورات تثقيفيه للمرضى.

يبنينا المكون الأول، القابلية للفهم، بكيفية إدراك الأفراد للمعلومات باعتبارها منظمه ويمكن التنبؤ بها (أي أن المشكلة التي يواجهونها واضحة). في دراسة عن مرضى يعانون من أمراض القلب التاجية، كان المرضى الذين يعانون من ضعف مشاعر التماسك أقل معرفه بأمراض القلب التاجية الخاصة بهم والتي يمكن أن تؤثر على شعورهم بالفهم. ومن هنا فإن هذا يؤكد أهمية توفير المعلومات الكافية والمناسبة عن الحالة وأثارها. أما، المكون الثاني: القدرة على الإدارة، يخبرنا شيئاً عن كيفية إدراك الأفراد أن الموارد متاحة لهم لتلبية المتطلبات (أي أن الموارد اللازمة للتعامل مع المشكلة متاحة). ويرتبط هذا العنصر بقوة بشعور الشخص بالسيطرة، والذي يختلف بشكل واضح بين مجموعتين المرضى في هذه

الدراسة على حساب المرضى الذين يعانون من ضعفه في مشاعر التماسك. يمكن أن يكون تمكين المريض وسيلة لغرس السيطرة. بالإضافة إلى ذلك، تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن النقص الملحوظ في الموارد يمكن أن يكون حلقة حيوية في تطوير مشاعر التماسك ضعيف يسلط الضوء على أهمية تحديد الموارد وإتاحتها للمرضى، وكان دعم الاجتماعي أحد أهم هذه الموارد. وبالتالي، يجب على المهنيين الصحيين، على سبيل المثال، إشراك عائلة المرضى وأصدقائهم. بينما، **المكون الثالث**، المعنى، فينبئ شيئا عن كيفية إدراك الأفراد أن الحياة منطقية عاطفيا (أي مدى رغبة الفرد في التعامل مع المشكلة). كأن يتم تحفيز المرضى الذين يعانون من مشاعر تماسك قوية للتعامل مع أحداث الحياة السلبية واعتبروها تحديات ذات معنى. من ناحية أخرى، فإن المرضى الذين يعانون من ضعف مشاعر التماسك، ينظرون إلى هذه الأحداث على أنها عبء دون إرفاق معنى أعمق لها. علاوة على ذلك، فإن اكتشاف أن المرضى الذين يعانون من ضعف مشاعر التماسك استخدموا بشكل أكبر استراتيجيات المواجهة غير القادرة على التكيف *maladaptive coping strategies* (على سبيل المثال، التكيف السلبي) يشير إلى أن هؤلاء المرضى يميلون إلى الاستسلام مقدما وفي بعض الأحيان لا يقومون بأي محاولة لفهم الضغوطات. في أماكن الرعاية الصحية، يعد إشراك المرضى بشكل فعال في صنع القرار أمرا ضروريا لدعم مشاعر المعنى، الأمر الذي يؤكد أيضا.

ولقد استرشد Apers وآخرون (2016)، في دراستهم النوعية بنظريه أنطونوفسكي للمنشأ الصحي، وهدفت إلى اكتساب نظره ثاقبه لتجارب المرضى الصغار الذين يعانون من أمراض القلب التاجية فيما يتعلق بأحداث الحياة والموارد. ولقد وجد المؤلفون من خلال هذا الدراسة أن المرضى الذين يعانون من ضعف مشاعر التماسك وقوتها لم يختلفوا من حيث المرور بأحداث حياة سلبية، لكنهم اختلفوا من حيث توافر الموارد واستخدامها للتعامل مع هذه الأحداث. على هذا النحو، تؤكد النتائج على أهمية الموارد الداخلية والخارجية في تطور وتكيف المرضى الذين يعانون من حالة مزمنة مثل أمراض القلب التاجية، يمكن أن يكون لهذه الأفكار أثار على محتوى التدخلات الرامية إلى تحسين الصحة والرفاهية لدى الصغار الذين يعانون من حالة مزمنة في جميع أنحاء العالم (Apers et al., 2016, p8).

ويؤكد Shorey (2021)، على أهمية دمج مبادئ المنشأ الصحي في سيرورات الرعاية الصحية للأطفال المصابين بأمراض مزمنة، ويشرح كيفية ذلك بالآتي: "تتبنى المستشفيات وإعدادات الرعاية الصحية تقليديا وجهات النظر ذات المنشأ المرضي حول الصحة والتي تركز على سيرورة المرض *process of disease*، توليد الاعتلال *illness generation*، وانهايار الوظيفة *the breakdown of function*. وبالتالي فإن الإمكانيات المسببة للأمراض في إجراءات إنقاذ الحياة والمخاطر المسببة للأمراض والمخاطر في المستشفيات تتطلب وتعتمد بشكل كبير على موظفين متخصصين وماهرين. وهذا بطبيعة الحال يصبح فجوة في المعرفة والقوة بين مقدمي الرعاية الصحية والمرضى، مما يؤدي إلى تولي المرضى أدوارا سلبية مع الحد الأدنى من المشاركة في سيرورات وقرارات الرعاية الصحية الخاصة بهم. علاوة على ذلك، بالنسبة للمراهقين، تعد المشاركة في صنع القرار المشترك ومنحهم الإدارة المستقلة لمهامهم الطبية والمتعلقة بالعلاج من المعالم الحاسمة لتطوير هويتهم. وبصرف النظر عن الموافقة المستنيرة وصنع القرار المشترك، فإن مشاركة المريض من حيث المواظبة على الدواء ضرورية أيضا من أجل تحقيق النتائج الصحية المثالية... وحاليا، يتراوح المنشأ الصحي في إعدادات الرعاية الصحية العامة من إنشاء مستشفيات تعزز الصحة إلى تغييرات التصميم الجمالي في إعدادات الرعاية الصحية إلى

المواظبة العلاجية لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة: منظور المنشأ الصحي

تمكين المريض (مثل الموافقة المستنيرة، وصنع القرار المشترك، وتشجيع التنقيف الصحي) وتدريب المتخصصين في الرعاية الصحية لتسهيل ودعم عمليات وسيرورات تعزيز الصحة".

وقد، كشفت مراجعته Shorey (2021)، عن اتجاهات وفوائد وأهمية العوامل المفيدة ذات المنشأ الصحي ومشاعر التماسك في تمكين الأطفال والمراهقين من التعامل بفعالية مع الضغوط والحصول على نوعيه حياه أفضل وصحه ملحوظه. من خلال اعتماد النهج المنشأ الصحي واستهداف مشاعر التماسك لدى المرضى، الذي سيؤدي إلى زيادة مشاركة المريض واستقلاليته ومسؤوليته في الحفاظ على صحته. وهذا بدوره سيؤدي إلى زيادة قدرته مقدمين الرعاية الصحية على تقديم رعاية صحية أكثر جوده وضمان سلامه المرضى. علاوة على ذلك، فإن مزايا مستويات مشاعر التماسك العالية على الرفاهية النفسية والاجتماعية للمرضى توفر حافزا للبحث المستقبلي لاستكشاف الآليات الأساسية لتكوين المنشأ الصحي ولتطوير برامج تعزيز مشاعر التماسك المناسبة للأطفال والمراهقين بأمراض مزمنة (Shorey, et al., 2021, p.17). ذلك، أن فهم السبب والنتيجة للمنشأ الصحي ومفهومه الأساسي مشاعر التماسك، يمكن أن يشجع أيضا المزيد من مشاركة المرضى وجوده الرعاية الصحية والسلامة للأطفال والمراهقين المصابين بأمراض مزمنة (مرجع سابق، ص15).

في ضوء التحديات التي يواجهها صغار السن الذين يصلون إلى مرحلة البلوغ وهم يعانون من حالة مزمنة، من المحتمل أن يوفر بناء الشعور بالتماسك إطاراً عاماً لتحديد الاتجاهات نحو تطوير الاستقلالية. وبالتالي، يمكن اعتبارها كإدارة ذاتية ومواظبة على التعليمات الطبية المفروضة عليهم (I. Aujoulat et al, 2017, p339).

كما انه، في حالة المرض المزمن لدى الأطفال والمراهقين، يشير الشعور بالتماسك، إلى القابلية للفهم والتكامل (الشمولية)، والقدرة على الإدارة (إمكانية الإدارة)، وإعطاء المعنى (الأهمية) للأمراض، مما يقلل من التهديد المدرك للأمراض المزمنة ويفضل، بذلك، الأطفال والمراهقين دمجها في الهوية الشخصية. ويشير هذا إلى أهمية إدراك التهديد للأمراض في صحة الأطفال والمراهقين المصابين بأمراض مزمنة؛ ومع ذلك، فإن الأبحاث حول هذا البناء لا تزال نادرة (Postigo-Zegarra, et al., 2024, p.2).

وقد تم توضيح تطبيق نموذج المنشأ الصحي في التعامل مع الأمراض المزمنة في دراسة (Madruga, 2005) حيث يحاول الفرد أولاً فهم موقف الأزمة الخاص به (القابلية للفهم)، ثم تقييم أفضل استراتيجيات التكيف لاستخدامها في التعامل مع السرطان وتعبئه هذه الموارد بنجاح (إمكانية الإدارة)، وأخيراً، يستمد المعنى من تجربته الشخصية مع السرطان (المعنى) (Shorey, 2021, p1).

في السياق نفسه توصل CEDERFJÄLL وآخرون (2002) إلى أن المريض الذي يفهم ضرورة المواظبة بصرامة، ويتمكن من تناول الدواء بنجاح ويجد معنى في القيام بذلك، من المرجح أن يكون لديه مستوى عال من مشاعر التماسك، وبعبارة أخرى، يمكنه التعامل بفعالية مع الموقف.

بشكل عام، فإن استخدام المنشأ الصحي من قبل مقدمي الرعاية الصحية من خلال مفاهيم، مثل المستشفيات المعززة للصحة، وعلم النفس الإيجابي، وتعزيز الصحة السريرية، يمكن أن يعزز شعور الأفراد المصابين بأمراض مزمنة بمستويات التماسك، أو العلاج أو المواظبة الطبية، والرعاية الذاتية، الشعور بالذات، ونوعيه الحياة، والرفاهية العامة (Shorey, et al., 2021). بحيث، تجعل مشاعر التماسك الأفراد الذين لديهم تصورات أفضل للمعنى والفهم وسهولة الإدارة (أي مشاعر التماسك) يميلون إلى

الحصول على تجربته صحية أفضل ومزيديا من السيطرة على أمراضهم، الأمر الذي يعزز بدوره رفايتهم العامة (Al-yateem et al.,2022, p 588).

ويوضح Bargehr وآخرون (2023)، هذا "بكون الشعور بالتماسك له تأثير كبير على مدى فهم الشخص لمرضه وإدراكه للإحساس به والتعامل معه. لذلك، من المهم إشراك المريض وشرح الجوانب الثلاثة للتماسك، وبهذا، يؤدي الشعور العالي بالتماسك إلى زيادة الامتثال والمواظبة".

2- أثر المنشأ الصحي على المواظبة العلاجية:

لقد فحصت العديد من الدراسات الأثر الإيجابي لتطبيق مبادئ المنشأ الصحي في رعاية المرضى المصابين بأمراض مزمنة، من خلال التركيز على العلاقة بين مشاعر التماسك ومؤشرات الصحة المختلفة، حيث ابلغ بعضها عن وجود ارتباط بين مشاعر التماسك المرتفعة والمواظبة الأفضل على سلوكيات الرعاية الذاتية. في حين ارتبطت درجات مشاعر التماسك المنخفضة بزيادة خطر احتشاء عضلة القلب، وزيادة حدوث استهلاك الكحول الخطير، وانخفاض النشاط البدني، والخيارات الغذائية غير الصحية. وإن الأفراد الذين حصلوا على درجات عالية من مشاعر التماسك كانوا أقل عرضه للتدخين أو أن يكون لديهم نمط حياة خامل، وأكثر عرضه لممارسه عادات الأكل الصحية.

كما تمتد العلاقة بين مشاعر التماسك والحياة الصحية أيضا إلى الوفيات الناجمة عن جميع الأسباب على وجه الخصوص، فالأفراد الذين سجلوا درجات مرتفعة في مقياس مشاعر التماسك لديهم خطر اقل بنسبه 34% للوفيات الناجمة عن جميع الأسباب، بعد أكثر من عقدين من التقييم الأولي مقارنة بالأشخاص الذين سجلوا درجات منخفضة. قد ترتبط مشاعر التماسك بالوفيات من خلال بعض العادات السلوكية السلبية أو الإيجابية، مثل تدخين، والنشاط البدني، وتناول الفواكه والخضروات والألياف الغذائية، والتي تؤثر بدورها على معدلات الإصابة بالمرض والوفيات. وكذلك من خلال بعض المسارات البيولوجية (على سبيل المثال، فرط نشاط المحور تحت المهاد والغدة النخامية والكظرية، وخلل تنظيم المناعة العصبية). تم الإبلاغ عن انخفاض مشاعر التماسك كعامل خطر لبداية السكري من النوع الأول T2DM، وكذلك لتطور مضاعفات مرض السكري، ولكن نفس أنماط الحياة غير الصحية قد تكون متورطة في ضعف التحكم الأيضي في T1DM. وأكدت التحقيقات الأخرى التي أجريت على المرضى الذين يعانون من كلا النوعين الأول والثاني من مرض السكري التحكم بشكل أفضل في نسبة السكر في الدم لدى المرضى الذين لديهم مشاعر تماسك مرتفعة (Nuccitelli, et al.,2018, p6).

كما تم التوصل في عينة من مرضى نقص المناعة المكتسبة، إلى أن مشاعر التماسك يلعب دورا مهما في إدارة هذه المجموعة من المرضى لمرضهم، لذلك، وجب التأكيد على تطوير علاقة رعاية المريض ومقدم الخدمة لتقليل السلوك غير الملئزم. لهذا السبب قد يكون مقياس مشاعر التماسك ذو قيمة سريرية كبيرة لتحديد المرضى الذين يحتاجون إلى أكبر قدر من الدعم للعلاج الناجح (Cederfall et al.,2002,p.609).

وقد تم تأكيد وجود علاقة إيجابية بين تقبل المرض، والشعور بالتماسك، والمواظبة العلاجية لدى مرضى السكري من النوع الثاني بالتقييم الروتيني للتنبؤات النفسية-الاجتماعية لعدم المواظبة على المداواة سيسمح بتحديد المرضى المعرضين لخطر الفشل العلاجي. التدخلات السلوكية التي تركز على الحد من التوتر والاكتئاب، وزيادة الشعور بالكفاءة الذاتية والمشاركة في العملية العلاجية يجب أن تكون عنصرا هاما في علاج مرض السكري (Świątoniowska-Lonc et al,2021, pp.2712,2713).

كما كشف تحليل مسار أن مشاعر تماسك كان مرتبطا بشكل غير مباشر بالضبط نسبة السكر في الدم، من خلال المواظبة على سلوكيات الرعاية الذاتية وضيق النفسي لمرضى السكري من النوع الأول والثاني. والمواظبة لم تتوسط تأثير الضيق النفسي على السيطرة على نسبة السكر في الدم. بالإضافة إلى ذلك، كان نوع مرض السكري لدى الشخص مرتبطا بشكل مباشر بالتحكم في نسبة السكر في الدم. أوضح النموذج 38% من تباين التحكم في نسبة السكر في الدم. تشير النتائج إلى دور محتمل لمشاعر التماسك في الصحة النفسية والجسدية للأشخاص المصابين بالسكري. يجب أن يشكل مشاعر التماسك محورا لمزيد من الأبحاث، وخاصة دراسات التدخل النفسي المحتمل لتعزيز مشاعر التماسك لدى مرضى السكري (Cohen et al., 2004, p 175).

تعد المواظبة على أنشطة الرعاية الذاتية Adherence to self-care activities أمرا حيويا في إدارة مرض السكري، لأنها يمكن أن تقلل من المضاعفات الحادة والطويلة الأمد. لقد كان التحكم الجيد في نسبة السكر في الدم هو الهدف الأساسي لرعاية مرضى السكري لأن الأدلة البحثية تشير إلى أن هذا يقلل بشكل كبير من المضاعفات المتأخرة لمرض السكري (مجموعه الأبحاث التجريبية للتحكم في مرض السكري ومضاعفاته. من خلال تحسين مشاعر التماسك والحالة الصحية المدركة ذاتيا، قد يؤدي ذلك إلى تحسين التحكم في نسبة السكر في الدم وتقليل مضاعفات المرتبطة بمرض السكري من النوع الأول. يتم دعم نتائج هذه الدراسة من خلال دراسات البالغين الأخرى التي أجريت على المرضى الذين يعانون من السكري من النوع الأول ومرضى السكري من النوع الثاني والتي تظهر درجات أعلى من مشاعر التماسك مرتبطة بتحكم أفضل في نسبة السكر في الدم (Elissa, et al., 2020, p 158).

فالحفاظ على مستويات مناسبة من الهيموغلوبين السكري (HbA1c) تحديا مستمرا للأشخاص المصابين بداء السكري من النوع الأول وضغط الدم ونسبه الدهون في الدم، من أجل منع أو تأخير الآثار الضارة لمرضهم. لذلك سعت دراسة Olesen وآخرون (2017)، إلى التحقق مما إذا كان الشعور بالتماسك مرتبطا بعوامل الخطر السريرية لدى الأشخاص المصابين بداء السكري من النوع الأول. وتمثلت نتائج الدراسة في ارتباط مشاعر التماسك المتوسطة والمرتفعة مع انخفاض مستويات الكوليسترول. حيث كانت مستويات المتوسطة والمرتفعة من مشاعر التماسك مفيدة؛ بينما ارتبط انخفاض مشاعر التماسك بمستويات مرتفعة من الكوليسترول الضار. علاوة على ذلك، لاحظت الدراسة وجود ميل غير مهمه للارتباطات بين انخفاض نسبة مشاعر التماسك وانخفاض نسبة الكوليسترول الحميد وارتفاع نسبة HbA1c. تم الاستنتاج من خلال هذه الدراسة، إلى أن هذه النتائج تشير إلى أن ارتفاع نسبة مشاعر التماسك قد يكون وقائيا ضد ارتفاع الكوليسترول بين الأشخاص المصابين بداء السكري من النوع الأول. وقد تكون التدخلات لتحسين الإدارة الذاتية بين الأشخاص الذين يعانون من انخفاض نسبة مشاعر التماسك فعاله في منع التدهور وعوامل الخطر الأيضية.

وبالتالي، تم التوصل إلى، أن ارتفاع درجة مشاعر التماسك قد يكون وقائيا ضد تطور مرض السكري من النوع الثاني، ويرتبط كذلك بتغيير نمط الحياة الناجح في الأشخاص المعرضين لخطر الإصابة بمرض السكري من النوع الثاني. بين الأشخاص المصابين بداء السكري، ارتبط ارتفاع نسبة مشاعر التماسك بالكفاءة الذاتية العالية الخاصة بمرض السكري واختيارات غذائية حكيمة ونشاط بدني أعلى، كما أن تحسين التحكم في نسبة السكر في الدم مقاسا ب استخدام HbA1c وانخفاض خطر حدوث مضاعفات لدى الرجال.

يقيس مفهوم مشاعر التماسك قدرة الأفراد على التعامل بفعالية مع أحداث الحياة مثل الأمراض المزمنة. وبالتالي، ارتبط ارتفاع درجة مشاعر التماسك بتعزيز الإدارة الذاتية بين الأشخاص الذين يعانون من أمراض مزمنة مثل؛ الخيارات الغذائية الحكيمة، تغييرات ناجحة في نمط الحياة، والمواظبة الطبية، والمواظبة على العوامل التي تساهم في تجنب العواقب السلبية لمرضى السكري. قد يفسر الشعور بالتماسك سبب تمكن بعض المرضى من البقاء خاليين من مضاعفات مرض السكري المزمن على الرغم من التحديات المرضية المماثلة، في حين يعاني آخرون من عواقب وخيمة لمرضهم (Olesen,et al.,2017,pp.8,9).

يفشل بعض مرضى السكري من النوع الأول في الوصول إلى الأهداف الأيضية المطلوبة. لذا هدفت هذه دراسة Nuccitelli وآخرون (2018)، إلى تقييم العلاقة بين الجوانب الانفعالية والمعرفية المرتبطة بالمرض والتحكم في التمثيل الغذائي لدى الأشخاص الذين يعانون من السكري من النوع الأول. وقد أظهرت نتائج هذه الدراسة ارتباط مشاعر التماسك سلباً بمؤشر كتلة الجسم ومتوسط HbA1c. وتميز المرضى الذين حققوا الهدف الأيضي المطلوب بدرجات أعلى من مشاعر التماسك. مما يجعل التحليل الأعمق للجوانب المعرفية والنفسية للأشخاص الذين يعانون من السكري من النوع الأول والذين فشلوا في تحقيق السيطرة الأيضية المرضية يعد أمراً محورياً لتخطيط استراتيجيات العلاج التي تهدف إلى تحسين صحتهم العامة. فقد أوضحت هذه الدراسة أن درجات مشاعر التماسك المنخفضة تعكس في هذه المجموعة موقفاً متشائماً عام يوحى بالكسل في أداء مهام التحكم في التمثيل الغذائي.

أشارت دراسة CEDERFJÄLL وآخرون (2002)، إلى أن المواظبة العلاجية على تناول المضاد للفيروسات التثاقيرية لدى المرضى الصابين بفيروس نقص المناعة البشرية قد يعتمد على قدرتهم على التكيف مع حالة التعايش مع فيروس نقص المناعة البشرية والإيدز. وقد تم تأكيد نتيجة التحليل أحادي المتغير، حيث كانت المجموعة غير الملتزمة تحتوي على مشاعر تماسك أقل من المجموعة الملتزمة، في التحليل متعدد المتغيرات. وبهذا، كانت مشاعر التماسك هي المتغير الأكثر تأثيراً في المواظبة مقارنة بعدد الجرعات الموصوفة ومدة العلاج. وظهرت بوضوح كمتنبئ بعدم المواظبة؛ ونظراً لأن مشاعر التماسك يعكس التعامل الناجح مع المواقف المرتبطة بالضغط، فقد يكون العلاج المضاد للفيروسات التثاقيرية بالنسبة لبعض المرضى تمثل ضغوطاً إضافية، ويبدو أن درجة مشاعر التماسك المرتفعة تسهل النجاح في مواجهة المواقف العصبية ويتميز بالتكيف الجيد مع المرض وعلاجه (CEDERFJÄLL ET AL., 2002, p.p.614,615).

كان الغرض من دراسة I.B. Corless وآخرون (2013) الدولية في هذا السياق، هو دراسة آثار أحداث الحياة الضاغطة على المواظبة على المداواة لـ 3 أيام و30 يوماً، بوساطة مشاعر التماسك، والتعاطف الذاتي والمشاركة مع مقدم الرعاية الصحية، أي التحقيق فيما إذا كانت مشاعر التماسك والتعاطف الذاتي والمشاركة مع مقدمي الرعاية الصحية توسطت تأثيرات الحياة الضاغطة على المواظبة على تناول مضادات الفيروسات التثاقيرية لـ 3 أيام و30 يوماً. وما إذا كان هذا يختلف باختلاف الدول. وأشار فحص العلاقات بين هذه المتغيرات مع المواظبة لمدة 3 أيام و30 يوماً، إلى أن هذه المتغيرات كانت مرتبطة بالمواظبة سواء 3 أياماً و30 يوماً، بحيث كانت المتغيرات المستقلة تنبؤات مهمة للمواظبة خلال الثلاثين يوماً الماضية فقط في الولايات المتحدة وكندا. كما كانت المشاركة مع مقدم الرعاية مرتبطة بشكل قوي بالمواظبة على مضادات الفيروسات التثاقيرية في معظم هذه البلدان، ولكن ليس كلها.

كما، وقد كشف أيضا تحليل المسار في دراسة COHEN (2004) أن مشاعر التماسك كان مرتبطاً بشكل غير مباشر بضبط نسبة السكر في الدم، من خلال المواظبة بسلوكيات الرعاية الذاتية والضيق النفسي. والمواظبة تتوسط تأثير الضيق النفسي على التحكم في نسبة السكر في الدم. إن الالتزام بالرعاية الذاتية قد يكون بمثابة آلية وسيطة تؤثر من خلالها المتغيرات النفسية على الهيموجلوبين السكري. بحيث هدفت هذه الدراسة إلى تقييم العلاقة بين مشاعر التماسك والتحكم في نسبة السكر في الدم وتحديد الدور الوسيط المحتمل للضيق النفسي والمواظبة على سلوكيات الرعاية الذاتية. حيث افترض المؤلفون أن مشاعر التماسك المرتفعة ستكون مرتبطة بالمواظبة بشكل أفضل على سلوكيات الرعاية الذاتية وانخفاض نسبة HbA1c. افترضت أيضا الدراسة أن الضائقة النفسية من شأنها أن تتوسط علاقة مشاعر التماسك بالمواظبة ونسبة HbA1c.

وقبل تقييم هذه العلاقات وللحصول على فهم أفضل لهذه العلاقات، قام المؤلفون بمقارنه الأفراد المصابين بداء السكري مع مجموعه ضابطه متطابقة. حيث قام المؤلفون أيضا بمقارنه المتغير النفسي والمتعلق بمرض السكري لمرض السكري من النوع الأول والنوع الثاني. بحيث، كانت مشاعر التماسك القوية مرتبطة بانخفاض الضائقة النفسية والمواظبة الأفضل. وكانت المواظبة بسلوكيات الرعاية الذاتية والضيق النفسي مرتبطاً بشكل مباشر بالتحكم في نسبة السكر في الدم، وكل منهما توسط جزئياً في تأثير مشاعر التماسك على التحكم في نسبة السكر في الدم. تم تعديل الارتباط المباشر الموجود في التحليل الارتباطي بين ارتفاع نسبة مشاعر التماسك وضعف التحكم في نسبة السكر في الدم عن طريق تحليل المسار إلى التأثيرات غير المباشرة لمشاعر التماسك على التحكم في نسبة السكر في الدم، وكشف عن مسارين؛ المسار الأول، تم التوسط فيه من خلال الضائقة النفسية، وهو ما تدعمه النتائج السابقة التي أظهرت أنه لدى الأفراد المصابين بأمراض أخرى، كان ارتفاع درجة مشاعر التماسك مرتبطاً بانخفاض الضائقة النفسية.

بالإضافة، إلى حالة بدنية أفضل وأداء أفضل وأعراض أقل. المسار الثاني، كان من خلال المواظبة على سلوكيات الرعاية الذاتية، وهو مدعوم من خلال الدراسات التي تشير إلى وجود ارتباطات بين مشاعر التماسك الأقوى والمواظبة الأفضل بسلوكيات الرعاية الذاتية. تتوافق هذه العلاقة بين مشاعر التماسك والمواظبة الأفضل أيضاً مع نتائج التأثير الإيجابي لموضع الضبط أو الكفاءة الذاتية، والتي تتوافق مع المقياس الفرعي للإدارة في مشاعر التماسك بشأن الالتزام. ومع ذلك، فإن نتائج هذه الدراسة، تؤكد على أهمية مشاعر التماسك للرفاهية النفسية والتحكم في نسبة السكر في الدم لدى الأشخاص المصابين بداء السكري ودعم النهج ذو المنشأ الصحي؛ في كل موقف يمكن للشخص أن يتحرك نحو النهاية الصحية على طول سلسلة متصلة من الصحة والمرض. ويمكن أن تؤثر على نتائجه الصحية. ويلفت المؤلفون بذلك النظر، إلى تأثير مشاعر التماسك على المواظبة والضيق النفسي، ومن خلال كليهما على التحكم في نسبة السكر في الدم، بحيث، يثير تساؤلات حول ما إذا كانت، مشاعر التماسك باعتبارها بنية نفسية مستقرة نسبياً وبأي وسيلة، يمكن تحسينها. وأشاروا إلى أن العديد من الدراسات قد ذكرت أهمية تعزيز مشاعر التماسك لدى الأفراد الذين خضعوا للتدخل النفسي. بحيث ينبغي تنفيذ التدخلات النفسية الاجتماعية، مع التركيز على تعزيز عناصر مشاعر التماسك -أي القابلية للفهم، والقدرة على الإدارة والمعنى - على أن يتبعها بحث طولي ومضبوط لتقييم نتائجها.

وفي سياق المرض المزمن عند الأطفال؛ تم تأكيد هذا من قبل باحثين آخرين، حيث وجد أن ارتفاع نسبه مشاعر التماسك يرتبط بارتفاع جوده الحياة لدى المرضى، كما وجد Apers وآخرون (2013)، إن مشاعر التماسك هو مؤشر على مجالات الأداء الجسدي والانفعالي والاجتماعي والمدرسي للصحة العامة المدرك ذاتيا. وبذلك، فقد ارتبطت الدرجة الأعلى من مشاعر التماسك والصحة المدركة ذاتيا بتحكم أفضل في نسبه السكر في الدم لدى الأطفال المصابين بداء السكري من النوع الأول (Elissa, et al., 2020, p 158). وأجرى Nio (2010)، فحصا هدف إلى التعرف على تأثير إدراك المرض والعوامل الخلقية على مشاعر التماسك لدى طلاب المدارس الإعدادية والثانوية المصابين بأمراض القلب الخلقية، تراوحت أعمارهم بين 12 و18 سنة. تم التحقيق في العلاقة بين مشاعر التماسك، الصفات الأساسية والصفات المتعلقة بالمرض، إدراك المرض لدى المراهقين أصحاء والذين يعانون من أمراض القلب الخلقية، أمراض القلب الخلقية موجودة منذ الولادة. لذلك، يواجه المرض منذ الطفولة ضغوطا مرتبطة بالمرض. ووفقا له، يعاني المراهقون المصابون بأمراض مزمنة من ضغوط مستمرة في حياتهم اليومية. مما يجعل المصابين بأمراض القلب الخلقية لا بد عليهم من مواصلة التعامل مع هذا الضغط طوال حياتهم. على وجه الخصوص، يشعرون بالضغوط المرتبطة بالقيود الجسدية بسبب المرض والعلاج الطبي. لذلك ركزت الدراسة على المراهقين المصابين بأمراض القلب الخلقية على مشاعر التماسك، وأيضا على إدراك المرض، والذي يؤثر على الطريقة التي يدير بها المرضى حياتهم ويتعاملون مع العلاج. ووفقا للمؤلف أيضا، يعاني المراهقون مصابون بأمراض مزمنة من ضغوط مستمرة في حياتهم اليومية. على وجه الخصوص، يشعرون بالضغوط المرتبطة بالقيود الجسدية بسبب المرض والعلاج الطبي. وقد أظهرت الدراسة أن المراهقين المصابين بأمراض القلب الخلقية الذين سجلوا درجات عالية في المصاعب الناتجة عن القيود والقيود المفروضة من المرض سجلوا درجات سيئة لجميع عناصر مشاعر التماسك. يعد السكري من النوع الأول أحد أكثر أمراض الغده الصماء والأمراض المزمنة شيوعا في مرحله الطفولة. لذا، قامت دراسة Elissa وآخرون (2020) بقياس الحالة الصحية المدركة ذاتيا ومشاعر التماسك لدى الأطفال المصابين بداء السكري من النوع الأول ومقارنتها مع مجموعه مرجعية صحية أو سليمة في الضفة الغربية، فلسطين، تراوحت أعمارهم بين 8 إلى 18 سنة، في دراسة وصفية مقطعية. وقد ابلغ جميع الأطفال في نتائج هذه الدراسة عن حاله صحية مقبولة ودرجه منخفضه من مشاعر التماسك في مجموعه مرضى السكري، ارتبطت الدرجة المرتفعة من مشاعر التماسك بحاله صحية أفضل وإدراك ذاتي أفضل، وتحكم أفضل، وتحكم أفضل.

وبذلك، فقد سلط انخفاض مشاعر التماسك في الدراسة والمجموعة المرجعية الضوء على حاجه مقدمي الرعاية الصحية إلى تطوير استراتيجيات التدخل التي تساعد الأطفال على تحديد الموارد الداخلية والقدرات والإمكانيات للتكيف من اجل تحسين الحالة الصحية والرفاهية المدركة ذاتيا. علاوة على ذلك، فإن تطوير وتنفيذ برامج تدخل فعاله تهدف إلى زيادة مشاعر التماسك والحالة الصحية المدركة ذاتيا، قد يؤدي ذلك إلى تحسين التحكم في نسبه السكر في الدم وتقليل المضاعفات المرتبطة بمرض السكري من النوع الأول (Elissa, et al., 2020, p. 158).

يشير Postigo-Zegarra وآخرون (2024)، إلى أن "الشعور المرتفع بالتماسك يرتبط بالمواطبة على العلاج ومهارات الرعاية الذاتية، السلوكيات الصحية، نوعية الحياة، والرفاهية العامة، فضلا عن الشعور بالذات والهوية، والصحة المدركة لدى الأطفال والمراهقين الذين يعانون من الأمراض المزمنة".

كما أن Olesen وآخرون (2017)، قد أشاروا إلى أن "استخدام مقياس مشاعر التماسك، الذي طوره أنطونوفسكي، كان على نطاق واسع في البحوث الصحية، والتي توصلت إلى أن ارتفاع مشاعر التماسك ارتبط بتحسين الإدارة الذاتية فيما يتعلق بالأمراض المزمنة. وأيضاً، أثبتت أن انخفاض مشاعر التماسك تنبأت بضعف المواظبة الطبية ونمط الحياة غير الصحي". وهو ما يؤكد كذلك Shorey وآخرون (2021) "إن الدراسات أثبتت أن المستويات الأقوى من الشعور بالتماسك ترتبط بتحسين المواظبة على العلاج والرعاية الذاتية، وسلوكيات الصحة العامة لدى الأطفال والمراهقين المصابين بأمراض مزمنة". وهو ما ذهبت إليه كذلك Elissa وآخرون (2020)، أنه "من المعروف أن الفرد الذي يتمتع بمشاعر أقوى من التماسك يكون أكثر قدرة على تبني استراتيجيات مناسبة للتحكم والرعاية الذاتية، والحفاظ على نمط حياة وعادات صحية، وإظهار المواظبة على النصائح الطبية" (Elissa, et al., 2020, p.158).

ومن النتائج المهمة في دراسة Apers وآخرون (2016)، درجة التحكم الشخصي؛ فالإفيعين الذين يعانون من ضعف مشاعر تماسك كانوا منخفضين في السيطرة (الضبط أو التحكم)، وهو ما أصبح واضحاً في كيفية تعاملهم مع أحداث الحياة السلبية، على سبيل المثال، تمكن المرضى الذين يعانون من مشاعر تماسك قوية من تحويل هذه الأحداث إلى شيء إيجابي (أي استعادة السيطرة من خلال اتخاذ قراراتهم الخاصة)، في حين أفسح المرضى الذين يعانون من مشاعر تماسك ضعيفة المجال للحزن. علاوة على ذلك، فإن اكتشاف المرضى الذين يعانون من ضعف مشاعر تماسك عانوا من المزيد من الضغوطات الشخصية يمكن أن يكون مرتبطاً بافتقارهم إلى السيطرة بشكل عام لأن العوامل الموجهة نحو العلاقات أقل احتمالية أن تكون تحت سيطرة الشخص. بالنسبة للمرضى الذين يعانون من مشاعر تماسك قوية، يبدو أن تربيتهم تلعب دوراً مهماً في تصورهم للسيطرة حيث شجعهم آبائهم على أن يكونوا مستقلين، تم تسليط الضوء على أهمية تحقيق الشعور بالسيطرة في الدراسات السابقة التي أجريت على المرضى الذين يعانون من أمراض القلب التاجية أيضاً. ومن ثم، فإن الشعور بالسيطرة قد يكون مصدراً إضافياً للتعامل مع أهداف الحياة السلبية لدى المرضى الذين يعانون من أمراض القلب التاجية. قد تساعد السيطرة على إدارة أحسن للتدابير العلاجية، وبالتالي، مواظبة علاجية أفضل (Apers et al., 2016, p.8).

إن السيطرة أكثر على المواقف الضاغطة كضاغطات العلاج الدائمة والثقيلة خاصة على الأطفال والمراهقين باعتبارها أحداثاً صعبة، كما تم الإشارة إليه تبعاً للتغيرات والمتطلبات السياقية البيئية والفسولوجية التي يمرون بها؛ يمكن أن يكون عاملاً مساعداً على اكتساب مهارات المواظبة العلاجية أكثر. وتعد مشاعر التماسك بذلك، عاملاً وقائياً مساعداً على اكتساب المواظبة العلاجية كاستراتيجية تكيف فعال مع ضغوطات المرض المزمن؛ وهو ما يخلق الفرق بين الأطفال بنتائج صحية جيدة أو متدهورة، وهو تصور الصحة الذي جاء به أنطونوفسكي، والذي يهدف إلى تحديد كيفية توليد الصحة والحفاظ عليها. في هذا الصدد، وكما هو معروف، مشاعر التماسك عاملاً حاسماً في تحديد موقف الفرد من المتصل الصحة-المرض، حيث تعتمد الرفاهية الشخصية على قدرة الفرد على معالجة الضغوطات بنجاح.

كلما كانت مشاعر التماسك أقوى، كلما زاد اعتماد الشخص الاستراتيجيات التكيف المناسبة لمواجهة الضغوطات، وإدراكها على أنها أحداث صعبة؛ يعتقد الأشخاص الذين حصلوا على درجات عالية في مشاعر التماسك أنهم قادرون على تشكيل أحداث حياتهم وبالتالي الحفاظ على حاله صحية جيدة

في ظل الظروف العصيبة. على عكس من ذلك، فإن انخفاض مستوى مشاعر التماسك يجعل الناس يعيشون الضغوطات كأعباء تضعهم تحت رحمة المواقف الخارجية؛ فهم أكثر عرضه لاعتبار حدث معين بمثابة تهديد أو خارج عن السيطرة. في الختام، قد يفسر مشاعر التماسك سبب بقاء بعض الأفراد في صحة جيدة على الرغم من مواجهه ضغوطات كبيره، في حين لا يعاني آخرون من ذلك (Nuccitelli, et al.,2018, p.2).

تتضح العلاقة التفاعلية بين مشاعر التماسك كمورد نفسي والمواظبة العلاجية كمهارة مكتسبة من الأحداث التي يفرضها المرض المزمن؛ ذلك أن تعزيز مشاعر التماسك من خلال مكوناته الثلاث، يحسن المواظبة العلاجية، وتعزيز المواظبة العلاجية عن طريق إشراك المريض في اتخاذ القرارات المتعلقة بالعملية العلاجية كمورد سياقي، قد يؤدي بدوره إلى تعزيز مشاعر التماسك لدى المريض؛ من خلال العملية التفاعلية لمكونات نموذج المنشأ الصحي لأنتونفسكي (1987). هذه الأهمية التبادلية لكلا المفهومين تؤكد ضرورة تكثيف الجهود البحثية والسريرية لدور مشاعر التماسك على المواظبة العلاجية في حالة المرض المزمن، خاصة لدى الأطفال، لأهمية هذه المرحلة العمرية من عملية تلقين واكتساب السلوكيات الصحية الإيجابية؛ التي لا بد وان تلازمهم مدى الحياة، من أجل تحقيق أفضل النتائج الصحية. ويكون ذلك، من خلال، استراتيجيات لتحسين المواظبة العلاجية عند الأطفال بناءً على نموذج المنشأ الصحي. ببناء برامج تداخلية عملية لتحسين المواظبة العلاجية، تتضمن توفير معلومات واضحة ومفهومة حول المرض والعلاج، بالإضافة إلى تعزيز شعور الأطفال وأسرهم بالقدرة على إدارة المرض. وتوجيه البحث العلمي أكثر نحو العوامل التي تساهم في تعزيز الإحساس بالتماسك لدى الأطفال وأسرهم، وتحديد العوامل ذات المنشأ الصحي الممكنة التي تؤثر على المواظبة العلاجية عند الأطفال؛ كتوفير التدخلات المتمركزة على المعرفة والتثقيف الصحي لتعزيز عامل الفهم، وتوفير الموارد والوسائل اللازمة مساعدتهم على إدراك مواردهم المتاحة وحسن استغلالها لإدارة أفضل للأنظمة العلاجية لتعزيز عاملاً القدرة على الإدارة، بالإضافة إلى التدخلات النفسية التحفيزية التي تستهدف تعزيز عامل إعطاء معنى لجميع المواقف المرتبطة بظروف العلاجات لديهم.

خاتمة:

في ختام هذا البحث، نؤكد على الدور المهم الذي يلعبه المنشأ الصحي، وخاصةً مكونه الرئيسي "مشاعر التماسك"، في تحسين المواظبة العلاجية لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة وتعزيزها. إذ بينت نتائج أغلب الدراسات أهمية ودور التدخلات القائمة على مبادئ هذا المنظور؛ وذلك، من خلال تعزيز المكونات الثلاثة لمشاعر التماسك؛ الشعور بالفهم، الإدارة، والمعنى، وكيف تساهم بفعالية في تحسين الالتزام بالخطّة العلاجية، وانعكاسه الإيجابي على صحة الأطفال وجودة حياتهم، وذلك، من خلال تبين مسارات تأثير مشاعر التماسك على الصحة وآلياته الفسيولوجية والسلوكية، مما مكن من فهم الآليات التي من خلالها يؤثر المنشأ الصحي على الصحة والمواظبة العلاجية بالخصوص. فقد أظهر البحث كيف أن تعزيز هذا المكون النفسي يؤدي إلى تحسين المواظبة بالعلاجية، مما يؤكد على أهمية دمج مكونات نموذج المنشأ الصحي في برامج الرعاية الصحية للأطفال.

كما أكد هذا البحث، على أهمية التدخلات القائمة على المنشأ الصحي، والتي تركز على بناء الجوانب النفسية والاجتماعية الإيجابية والمفيدة التي تعزز صحة الأطفال. بحيث لا تساعد هذه التدخلات فقط في تحسين المواظبة العلاجية، بل تعزز أيضاً قدرة الأطفال على التكيف مع مرضهم والمواجهة

المواظبة العلاجية لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة: منظور المنشأ الصحي

الفعالة مع الضغوطات المرتبطة به والمفروضة عليهم. وبناءً على النتائج التي تم التوصل إليها، نوصي بتطبيق مبادئ المنشأ الصحي والعناصر المكونة لنموذجه في برامج الرعاية الصحية للأطفال المصابين بأمراض مزمنة.

كما نوصي بإجراء المزيد من الأبحاث والدراسات التجريبية والطولية حول أثر فعالية التدخلات القائمة على لتقييم فعالية التدخلات القائمة على المنشأ الصحي في تحسين المواظبة العلاجية لدى الأطفال المصابين بأمراض مزمنة. وأخيراً، تشجيع الممارسين الإكلينيكين وأخصائيين الرعاية الصحية على تبني نهج شامل يضم جميع المفاهيم ذات المنشأ الصحي، يركز في الممارسة على جوانب القوة الإيجابية من خلال موارد الأطفال المصابين بأمراض مزمنة، وكذا، تضمين التدخلات التي تعزز الشعور بالفهم، القدرة على الإدارة، والمعنى في الخطط العلاجية. وذلك، بتقديم معلومات واضحة ومبسطة للأطفال وأسره حول المرض والعلاج؛ تدريبهم على مهارات حل المشكلات؛ وتشجيع الأطفال على المشاركة في الأنشطة ذات المعنى.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

- حدة يوسف (2017)، الشعور بالتماسك كمورد صحي للوقاية من الضغوط النفسية، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، 5 (1)، 53-71.
- حدة يوسف (2018)، مشاعر التماسك النفسي كمفهوم وجداني جديد: قياس المفهوم، مجلة تنمية الموارد البشرية، 13 (2)، 173-193.
- رضوان سامر جميل، كيف يظل الإنسان سليماً، (2020).

<http://www.geocities.ws/psychoarab/046.html>

المراجع الأجنبية:

- Al-Yateem, N., Fakhry, R., Saifan, A. R., Saqan, R., & Alrimawi, I. (2022). Assessing sense of coherence as an element of primary-focused health services in schools for children and adolescents with complex health care needs. *Journal of Nursing Management*, 30(2), 582-591.
- Amirkhan, J. H., & Greaves, H. (2003). Sense of coherence and stress: The mechanics of a healthy disposition. *Psychology and Health*, 18(1), 31-62.
- Apers, S., Luyckx, K., Rassart, J., Goossens, E., Budts, W., & Moons, P. (2013). Sense of coherence is a predictor of perceived health in adolescents with congenital heart disease: A cross-lagged prospective study. *International Journal of Nursing Studies*, 50(6), 776-785.
- Apers, S., Rassart, J., Luyckx, K., Oris, L., Goossens, E., Budts, W., & I-Detach Investigators. (2016). Bringing Antonovsky's salutogenic theory to life: A qualitative inquiry into the experiences of young people with congenital heart disease. *International journal of qualitative studies on health and well-being*, 11(1), 29346.

- Aujoulat, I., Mustin, L., Martin, F., Pélicand, J., & Robinson, J. (2017). The application of Salutogenesis to health development in youth with chronic conditions. *The handbook of salutogenesis*, 337-344.
- Bargehr, B., Fischer von Weikersthal, L., Junghans, C., Zomorodbakhsch, B., Stoll, C., Prott, F. J., & Hoppe, C. (2023). Sense of coherence and its context with demographics, psychological aspects, lifestyle, complementary and alternative medicine and lay aetiology. *Journal of Cancer Research and Clinical Oncology*, 149(11), 8393-8402.
- Cederfjäll, C., Langius-Eklöf, A., Lidman, K., & Wredling, R. (2001). Gender differences in perceived health-related quality of life among patients with HIV infection. *AIDS patient care and STDs*, 15(1), 31-39.
- Cohen, M., & Kanter, Y. (2004). Relation between sense of coherence and glycemic control in type 1 and type 2 diabetes. *Behavioral Medicine*, 29(4), 175-185.
- Cohen, M., & Kanter, Y. (2004). Relation between sense of coherence and glycemic control in type 1 and type 2 diabetes. *Behavioral Medicine*, 29(4), 175-185.
- Corless, I. B., Guarino, A. J., Nicholas, P. K., Tyer-Viola, L., Kirksey, K., Brion, J., ... & Sullivan, K. M. (2013). Mediators of antiretroviral adherence: a multisite international study. *AIDS care*, 25(3), 364-377.
- Elissa, K., Bratt, E. L., Axelsson, Å. B., Khatib, S., & Sparud-Lundin, C. (2020). Self-perceived health status and sense of coherence in children with type 1 diabetes in the West Bank, Palestine. *Journal of Transcultural Nursing*, 31(2), 153-161.
- Elsayed Abdel Aziz, R., Salah Eldin Alrafay, S., Mohamed Matter, R., & El Sayed Hassan, S. (2019). Factors affecting adherence toward therapeutic regimen among children with type 1 diabetes mellitus. *Egyptian Journal of Health Care*, 10(3), 159-172.
- Idan, O., Eriksson, M., & Al-Yagon, M. (2017). The salutogenic model: the role of generalized resistance resources. *The handbook of salutogenesis*, 57-69.
- Langeland, E., & Vinje, H. F. (2017). The application of salutogenesis in mental healthcare settings. *The handbook of salutogenesis*, 299-305.
- Langeland, E., Wahl, A. K., Kristoffersen, K., & Hanestad, B. R. (2007). Promoting coping: Salutogenesis among people with mental health problems. *Issues in mental health nursing*, 28(3), 275-295.
- Lim, S. H., Oh, W. O., & Yeom, I. S. (2021). Validity and reliability of the sense of coherence scale among Korean adolescents with chronic diseases. *Journal of Pediatric Nursing*, 61, e22-e28.

- Lindström, B., & Eriksson, M. (2011). From health education to healthy learning: implementing salutogenesis in educational science. *Scandinavian journal of public health*, 39(6_suppl), 85-92.
- Luyckx, K., Missotten, L., Goossens, E., Moons, P., & i-Detach Investigators. (2012). Individual and contextual determinants of quality of life in adolescents with congenital heart disease. *Journal of Adolescent Health*, 51(2), 122-128.
- Mattila, M. L., Rautava, P., Honkinen, P. L., Ojanlatva, A., Jaakkola, S., Aromaa, M., ... & Sillanpää, M. (2011). Sense of coherence and health behaviour in adolescence. *Acta paediatrica*, 100(12), 1590-1595.
- Mittelmark, M. B., & Bauer, G. F. (2017). The meanings of salutogenesis. *The handbook of salutogenesis*, 7-13.
- Nio, K. (2010). Sense of coherence in adolescents with congenital cardiac disease. *Cardiology in the Young*, 20(5), 538-546.
- Nuccitelli, C., Valentini, A., Caletti, M. T., Caselli, C., Mazzella, N., Forlani, G., & Marchesini, G. (2018). Sense of coherence, self-esteem, and health locus of control in subjects with type 1 diabetes mellitus with/without satisfactory metabolic control. *Journal of endocrinological investigation*, 41, 307-314.
- Olesen, K., Jensen, T. M., Diaz, L. J., Møller, A. C. L., Willaing, I., & Lyssenko, V. (2017). Sense of Coherence is associated with LDL-cholesterol in patients with type 1 diabetes—The PROLONG-Steno study. *Journal of clinical & translational endocrinology*, 8, 1-5.
- Ostberg, J. P., & Wagner, S. (2016, March). At ease with your warnings: the principles of the salutogenesis model applied to automatic static analysis. In 2016 IEEE 23rd International Conference on Software Analysis, Evolution, and Reengineering (SANER) (Vol. 1, pp. 629-633). IEEE.
- Pérez-Wilson, P., Marcos-Marcos, J., Morgan, A., Eriksson, M., Lindström, B., & Álvarez-Dardet, C. (2021). 'A synergy model of health': an integration of salutogenesis and the health assets model. *Health Promotion International*, 36(3), 884-894.
- Postigo-Zegarra, S., Schoeps, K., Pérez-Marín, M., Lacomba-Trejo, L., & Valero-Moreno, S. (2024). Personal and family factors for emotional distress in adolescents with chronic disease. *Frontiers in Psychology*, 14, 1304683.
- Rohan, J. M., & Winter, M. A. (2021). Ethical considerations in pediatric chronic illness: The relationship between psychological factors, treatment adherence, and health outcomes. *Paediatric respiratory reviews*, 39, 48-53.

- Shorey, S., & Ng, E. D. (2021). Use of salutogenic approach among children and adolescents with chronic illnesses: a scoping review. *Journal of Pediatric Nursing*, 56, e7-e18.
- Suárez Álvarez, Ó., Ruiz-Cantero, M. T., Cassetti, V., Cofino, R., & Álvarez-Dardet, C. (2022). Salutogenic interventions and health effects: a scoping review of the literature. *Gaceta Sanitaria*, 35, 488-494.
- Super, S., Wagemakers, M. A. E., Picavet, H. S. J., Verkooijen, K. T., & Koelen, M. A. (2016). Strengthening sense of coherence: opportunities for theory building in health promotion. *Health promotion international*, 31(4), 869-878.
- Świątoniowska-Lonc, N., Tański, W., Polański, J., Jankowska-Polańska, B., & Mazur, G. (2021). Psychosocial determinants of treatment adherence in patients with type 2 diabetes—a review. *Diabetes, Metabolic Syndrome and Obesity*, 2701-2715.
- Wenning, B. (2021). An Ethnographic Perspective of Well-Being, Salutogenesis and Meaning Making among Refugees and Asylum Seekers in the Gambia and the United Kingdom. *Social Sciences*, 10(9), 324.

دور المستحدثات التكنولوجية في التكفل بأطفال ذوي اضطراب التوحد (الواقع الافتراضي - الواقع المعزز)

The role of technological innovations In the care and management of children with Autism Disorder (virtual reality - augmented reality)

طالبة دكتوراه لمقدم حكيمة¹

Hakima Lemghedem

جامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة 2

مخبر التطبيقات التربوية والنفسية

hakima.lemghedem@univ-constantine2.dz

د/ قردوح مفيدة

Moufida Geurdouh

جامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة 2

مخبر تحليل السيرورات الاجتماعية والمؤسسية

moufida.geurdouh @ univ-constantine2.dz

تاريخ القبول: 2025/04/08

تاريخ الإرسال: 2024/07/16

الملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى استكشاف الدور الحيوي لتقنيات الواقع الافتراضي والواقع المعزز في دعم الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد، الذين يواجهون تحديات في التواصل والتفاعل الاجتماعي، حيث تقدم هذه التقنيات المدعومة بالذكاء الاصطناعي حلولاً مبتكرة من خلال إنشاء بيئات افتراضية آمنة ومخصصة، تسمح هذه البيئات للأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد بالتدريب على المهارات الاجتماعية والتواصلية بشكل ممتع ومتكرر مما يعزز انخراطهم وتفاعلهم. ونظرًا لميل الأطفال المصابين بالتوحد إلى التفاعل مع الأجهزة الإلكترونية تساهم هذه التقنيات VR و AR في تطوير مهاراتهم الحياتية وتقليل مستويات القلق والتوتر لديهم وتعتمد الدراسة على مراجعة الأبحاث السابقة، وتناقش التحديات والفرص المتاحة مؤكدة على أهمية التعاون بين الباحثين والمختصين لتطوير حلول تلبي احتياجات هذه الفئة.

الكلمات المفتاحية: المستحدثات التكنولوجية؛ الواقع الافتراضي؛ الواقع المعزز؛ التكفل بأطفال طيف التوحد.

¹ - المؤلف المرسل

Abstract:

This study aims to explore the vital role of virtual reality (VR) and augmented reality (AR) technologies in supporting children with Autism Spectrum Disorder (ASD), who face challenges in social communication and interaction. These technologies, powered by artificial intelligence, offer innovative solutions by creating safe and personalized virtual environments.

These environments allow children to practice social and communication skills in an engaging and repetitive manner, enhancing their involvement and interaction. Given the tendency of children with autism to engage with electronic devices, VR and AR technologies contribute to the development of their life skills and reduce anxiety and stress levels.

The study relies on a review of previous research and discusses the challenges and opportunities, emphasizing the importance of collaboration between researchers and specialists to develop solutions that meet the needs of this population.

Key words: Technological Innovations Virtual; Reality Augmented Reality; Supporting Children with Autism Spectrum Disorder.

مقدمة:

يُعدّ الإنسان كائنًا تكنولوجيًا و متميزًا حيث تشكل التكنولوجيا الركيزة الأساسية لبقائه وتطوره. فهي التطبيق العملي المنهجي للمعرفة العلمية في مجالات متعددة وتمثل قدرة إنسانية فريدة تميزه عن سائر الكائنات الحية.

وتتجلى أهمية التكنولوجيا في عدة محاور رئيسية تتمثل في التوسع القدرات في زيادة القدرات الجسدية والفيزيولوجية، تتجاوز الحدود البيولوجية الطبيعية في إنجاز مهام مستحيلة بالوسائل التقليدية، وتوسيع نطاقات التواصل البشري بتطوير وسائل اتصال متقدمة، تنظم البيئة المحيطة بكفاءة عالية وتسهل التدخل الطبي والتأهيلي في معالجة الاضطرابات الصحية المعقدة، تمكين الأشخاص ذوي الإعاقة من تحسين جودة الحياة. ونجد حالات اضطراب طيف التوحد أحد أكثر التحديات التكنولوجية تعقيدًا في المجال الطبي حيث تسعى الأبحاث المعاصرة إلى تطوير آليات تشخيص وتدخل مبكر لإيجاد استراتيجيات تكفل و تدخل علاجية مبتكرة أكثر فهما للتركيبية العصبية والجينية للاضطراب.

1- الإشكالية:

في خضم التحولات التكنولوجية المتسارعة ومع التطور العلمي المذهل، يبرز اضطراب طيف التوحد كتحدٍ علمي معقد يستدعي مقاربات تأهيلية علاجية مبتكرة ومتعددة التخصصات، يجد الباحثون أنفسهم في حيرة كبيرة حول مدى إمكانية إسهام التقنيات الحديثة في إحداث منعطف نوعي لفهم وإدارة هذا الاضطراب المتعدد الأبعاد والغامض.

أبدى العلماء انشغالًا كبيرًا واهتمامًا عميقًا بمجال التشخيص والعلاج الموائم للتكنولوجيا، وعلى الرغم من كون هذا المجال ناشئًا ويحمل فرصًا واعدة، إلا أنه يمثل تحديًا بالغ التعقيد يصعب مواجهته بجهود منفردة فحتى الخبراء في علم النفس والعلوم الطبية لم يتوصلوا بعد إلى فهم دقيق للأسباب المعقدة للاضطراب وإيجاد أفضل طرق العلاج في مجاله ومجال التربية الخاصة حيث يظل محاطًا بالغموض والتعقيد لعدم استجلاء الأسباب الحقيقية وراء حدوثه.

وتبرز سمات الاضطراب في ضعف التواصل وقصور المهارات الاجتماعية مع سلوكيات نمطية متكررة، تؤثر سلبًا على جوانب النمو الطبيعي المعرفي والنمو التفاعلي والجانب العلائقي والتواصل، مما يستدعي ضرورة تقديم خدمات متخصصة بهدف التكفل والتطور والتأهيل عن طريق تقديم برامج منظمة ومساندة، تساعدهم في التخطي والعبور من عالم الاعتمادية إلى الاستقلالية والتفاعل الاجتماعي.

وتوضح المراجعة المنهجية للأدبيات أن تطوير وتقييم الأنظمة والتطبيقات الحديثة للمستخدمين الذين لديهم اضطراب طيف التوحد أمر واعد للغاية. وإن استخدام التطورات التكنولوجية كالعوامل الافتراضية والذكاء الاصطناعي الواقع الافتراضي والواقع المعزز يوفر بلا شك بيئة مريحة تعزز التعلم المستمر للأشخاص. ولقد دعمت العديد من الدراسات أن استخدام التقنيات الحديثة للمساعدة في تعليم المهارات للأشخاص الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد أتى مفعوله.

والمثير للاهتمام أن الأساليب التكنولوجية الجديدة كاستخدام أجهزة الاستشعار، والواقع الافتراضي والوكلاء الافتراضيين والواقع المعزز وتحديد الموقع الجغرافي، و"Kinect"، كما توضحه دراسة "فويتشيكوفسكي وآخرون" (2017) الذي طور تطبيقًا للهاتف المحمول لدعم نطق الكلمات واستخدام مستشعرات Estimote Beacon للتعرف على الأشياء أحدثت نسبة تحسن في التواصل اللغوي بلغت 65%. ودراسة "لورينزو وآخرون" (2016): استخدام الواقع الافتراضي والروبوتات لاكتشاف المشاعر وتكييف التفاعلات تحسن في المهارات الاجتماعية بنسبة 70% كما عمت دراسة "هانسن وبيترسون" (2019) تطوير منصات تعليمية تفاعلية استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي تحسين القدرات الإدراكية بنسبة 68%.

وفي ظل التوجهات المعاصرة لعلم النفس الإيجابي التي تنادي بالتركيز على تمكين الأفراد بدلاً من الانغلاق على النموذج المرضي التقليدي، وفي ضوء الإمكانيات التكنولوجية المتقدمة للتدخل والتأهيل، تبرز الحاجة الملحة لدعم النمو المعرفي والاجتماعي للأشخاص ذوي اضطراب طيف التوحد حيث تتجلى أهمية البحث عن منهجية تكنولوجية مبتكرة قادرة على تجاوز التحديات التقليدية في فهم الاضطراب وتعزيز القدرات الفردية في تحقيق أقصى درجات التمكين والتكيف والاندماج.

ومما سبق وفي عصر يتميز بثورة تكنولوجية غير مسبوقة، يطرح الخبراء والمهتمون باضطراب طيف التوحد تساؤلًا جوهريًا ومحوريًا؛ هل يمكن للتكنولوجيا الحديثة أن تكون مفتاحًا استراتيجيًا لتحرير الأشخاص المصابين بالتوحد من فك قيود الاضطرابهم وفتح آفاق جديدة للتواصل والتفاعل والاستقلالية رغم تعقيد المتعدد الأبعاد ومحدودية الفهم العلمي الحالي للسبب الرئيسي لحدوثه؟ يقودنا هذا لطرح التساؤلات التالية:

التساؤلات:

- كيف يمكن للتقنيات الحديثة أن تساهم في تأهيل الأشخاص ذوي اضطراب طيف التوحد؟
- ما هي أفضل الطرق لدمج التقنيات الحديثة في برامج التشخيص والعلاج والتربية الخاصة للأفراد ذوي اضطراب طيف التوحد؟
- ماهي هذه التقنيات؟ وكيف يمكن تصميم تطبيقات وأنظمة تكنولوجية تراعي الاحتياجات الفردية لأشخاص ذوي اضطراب طيف التوحد؟

2- الأهداف:

- تقديم مراجعة لتقنية الواقع الافتراضي والواقع المعزز.

- تحليل دور المستحدثات التكنولوجية في التكفل بالأطفال المصابين بالتوحد.
- تقييم فعالية تقنيات الواقع الافتراضي والمعزز في تطوير المهارات الاجتماعية والتواصلية ودعم النمو المعرفي والإدراكي وتحسين القدرات التكيفية لأطفال ذوي اضطراب التوحد.
- سد الفجوة المعرفية بين التكنولوجيا والتوحد.

3- الأهمية:

- تكتسب هذه الوثيقة أهميتها وقيمتها من استهدافها لفئة محددة حيث تسعى إلى الكشف عن الدور الفاعل للتكنولوجيا في عملية التكفل والتعلم بجميع جوانبها.
- تسلط الضوء على هذا النوع من التكفل والتعرف على جوانبه الإيجابية والسلبية يعد أمراً بالغ الأهمية.
- كما تسعى الدراسة إلى تقييم مدى فعالية إدراج التكنولوجيا في المراكز والمدارس كأداة مساعدة في العملية التأهيلية والتربوية.
- تساهم في استكشاف الطرق التي يمكن للأهل من خلالها الاستفادة من التكنولوجيا لمساعدة أبنائهم بطريقة آمنة وفعالة وتؤكد على أهمية اتباع أساليب سليمة ومدرسة في عمليات التأهيل والتدريب والتعلم.
- إن الجمع بين التكنولوجيا والأساليب التربوية المدروسة يمكن أن يفتح آفاقاً جديدة في مجال تكنولوجيا التعليم والتأهيل، ويساهم في إثراء المعرفة العلمية في هذا المجال، مما يمهد الطريق لمزيد من البحث العلمي المستقبلي في هذا الميدان.

4- تحديد مفاهيم الدراسة:

- **المستحدثات التكنولوجية:** يعرفها (عبد النعم، 1997) بأنها عبارة عن فكرة أو برنامج أو منتج يأتي في صورة نظام متكامل أو في نظام فرعي لنظام المستفيدين متكامل ويستلزم بالضرورة سلوكيات غير مألوفة وغير منتشرة حيث المستفيدون من هذه الفكرة أو من هذا المنتج أو من هذا البرنامج.
- **اضطراب طيف التوحد:** هو اضطراب يمس الجانب النمائي، يظهر على الأطفال في بداية السنوات الثماني الأولى بحيث تشير أعراضه في الغالب على القصور أو (عجز) دائم في عملية التواصل الاجتماعي و أيضاً التفاعل الاجتماعي بحيث تظهر ضمن البيئات المختلفة المتواجدة فيها والتي يتفاعل معها الفرد وتكون واضحة على شكل أنماط سلوكية ونشاطات واهتمامات ضيقة سواء كانت متكررة أو محدودة، (السقاف، والزارع، 2019).
- **التكفل:** يرى (أحمد، 1999) التكفل مصطلح له وظيفة ذات طابع تعديلي هدفها تعديل السلوك وفقاً لمعايير ومخططات مدروسة مسبقاً، حيث هو عملية لفهم إمكانيات الفرد واستعداداته، واستخدامها في حل مشكلاته ووضع خطط حياتية، من خلال مساعدته لفهم واقعه ومساعدته لتحقيق أكبر قدر من الاستقلالية والسعادة والكفاية لتحقيق ذاته ليصل إلى درجة من التوافق.
- **الواقع المعزز:** يشير (KingaBíró، 2018) إلى أنها تلك التكنولوجيا ثلاثية الأبعاد التي تدمج بين الواقع الحقيقي والواقع الافتراضي حيث يتم التفاعل بين الكائن الحقيقي والكائن الافتراضي في الوقت الفعلي وسمات هذه التكنولوجيا: عرض مركب يجمع بين المشهد الحقيقي الذي يراه المستخدم والمشهد الظاهري المولّد بالحاسوب مع إمكانية مضاعفة المشهد بمعلومات إضافية خلق شعور بالتفاعل المباشر مع العالم الخارجي ودمج سلس بين العناصر الواقعية والافتراضية.

- **الواقع الافتراضي:** يشير إلى كل بيئة تفاعلية يتم فيها عرض صور بطريقة المجسمات بتقنية D3 مع إضافة المؤثرات الصوتية والتي تجعل الطفل التوحيدي كأنه موجود داخل هذه البيئة، مما يجعله أكثر تفاعلاً واندماجاً.

5- الدراسات السابقة:

كشفت مجموعة متنوعة من الدراسات العلمية الحديثة إمكانيات واعدة للتقنيات التكنولوجية في مجال تعليم وتأهيل الأشخاص ذوي اضطراب طيف التوحد. وقد برزت نماذج مبتكرة تعتمد على أدوات متطورة، مثل أجهزة الاستشعار والواقع الافتراضي والواقع المعزز. وتتميز هذه التقنيات بقدرتها على توفير بيئات تفاعلية آمنة وديناميكية تسمح بتدريب المهارات الاجتماعية والمعرفية بطريقة مرنة ومخصصة. وهذا يفتح آفاقاً جديدة للتدخل التربوي والتأهيلي تتجاوز الأساليب التقليدية، وتركز بدلاً من ذلك على إمكانيات الفرد وقدراته الفريدة.

ويمثل هذا التوجه نحو استخدام التكنولوجيا المتقدمة تحولاً مهماً في استراتيجيات التعامل مع اضطراب طيف التوحد. إذ يمكن تصميم البرامج التعليمية والتأهيلية لتناسب مع الاحتياجات الفردية لكل. مما يزيد من فعاليتها ويعزز نتائجها الإيجابية على المدى الطويل.

- **دراسة سلامة وآخرون (2020):** تهدف الدراسة إلى إعداد برنامج باستخدام النماذج، موظفاً طريقة تقنية الفيديو، والتي تستند إلى نظرية التعلم الاجتماعي ودورها في تنمية بعض المهارات الحياتية لدى أطفال التوحد. واستخدم الباحث منهج دراسة الحالة الواحدة، وذلك ليتم الكشف عن فاعلية البرنامج باستخدام النماذج بالفيديو. يهدف لتنمية بعض المهارات الحياتية لدى هذه الحالة، وقد اعتمدت دراستهم القياسي القبلي والبعدي، ولقد تم إجراء الدراسة في منزل الطفل دامت مدة ستة أشهر وبيّنت النتائج أنه قد حدث تحسن في أداء الطفل في المهارات التي تضمنها البرنامج واكتسب جميع المهارات.

- **دراسة عمر (2015):** تهدف إلى قياس مدى فعالية برنامج تدريبي يقوم على النمذجة بالفيديو في تحسين مهارات تواصل التفاعل الاجتماعي لدى عينة من الأطفال من ذوي اضطراب طيف التوحد وقد تم ذلك على عينة أردنية تكونت عينة الدراسة من (30) من الطلبة، تم توزيعهم على مجموعتين؛ تجريبية (15) طالب، وعينة ضابطة (15)، والذي تم اختيارهم بطريقة قصدية من طلاب اضطراب طيف التوحد في مراكز التوحد بمدينة عمان. توصلت نتائج الدراسة إلى فاعلية البرنامج التدريبي القائم على النمذجة بالفيديو في تحسين مهارات التواصل وكذلك مهارات التفاعل الاجتماعي لدى الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد، بينما لا توجد هناك فروق في مهارات التواصل ومهارات التفاعل الاجتماعي يعزى لمتغير الجنس.

- **دراسة إسكوبيدو وآخرون (2018):** قدم Mobile Social Compassr (MOSOCO) تطبيق يستفيد من الواقع المعزز من خلال كاميرا الجهاز المحمول لتضمين عناصر اللعبة في مواقف اجتماعية حقيقية والتي تهدف إلى تطوير المهارات الاجتماعية لدى الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد.

- **دراسة سيلفا وآخرون (2017):** والذي قدم لعبة جادة تعمل من خلال تحديد الموقع الجغرافي وتحديد الواقع الافتراضي والواقع المعزز، على إنشاء بيئة افتراضية بها وحوش افتراضية ثلاثية الأبعاد متركزة في جميع أنحاء العالم والتي تهدف إلى تعليم الأطفال ذوي المحتوى التعليمي ذي الصلة باضطراب طيف التوحد مثل المفردات.

- دراسة لورينزو وآخرون (2016): لقد تم اقتراح تطبيقًا يستخدم الواقع الافتراضي والروبوتات المزودة بكاميرات لاكتشاف مشاعر الأطفال وكذلك تكييف تفاعلات النظام. وبالتالي تهدف إلى تطوير المهارات الاجتماعية لدى الطلاب المصابين باضطراب طيف التوحد.
- دراسة برنارديني وآخرون (2014): قدمت ECHOES، تقنية وهي عبارة عن لعبة جادة تركز على تطوير الأنشطة ليتم تعزيز التواصل الاجتماعي لدى الأطفال المصابين بالتوحد، من خلال استخدام وكيل افتراضي مستقل يعمل كمراقب للأطفال لحظة تفاعلهم مع النظام.
- دراسة سورس وآخرون (2014): طورت هذه الدراسة الاستكشافية تقييم فعالية اعتماد Kinect كأداة تسمح للأشخاص من ذوي اضطراب طيف التوحد بقدرتهم على استكشاف الأعمال الفنية في بيئة افتراضية لا تعمل باللمس، وتقيم هل هذا يولد اهتمامًا أكبر لديهم .

التعليق على الدراسات السابقة:

تعكس الدراسات السابقة اتجاهًا واضحًا نحو استخدام التقنيات الحديثة في دعم الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد، مع التركيز بشكل خاص على تطوير المهارات الحياتية والاجتماعية، وتعكس الدراسات المذكورة توجهًا واضحًا نحو استثمار التكنولوجيا الحديثة وخاصة الواقع الافتراضي والمعرز في خدمة الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد.

تتنوع هذه الدراسات في منهجياتها وأدواتها لكنها تتفق في هدفها الأساسي وهو تحسين جودة حياة هؤلاء الأطفال. دراسات سلامة وعمر تبرز فعالية النمذجة بالفيديو في تطوير المهارات الحياتية والاجتماعية، مشيرة إلى أن هذا الأسلوب يوفر نماذج بصرية واضحة ومباشرة للأطفال.

في المقابل تركز دراسات "إسكوبيدو" و"سيلفا" و"لورينزو" و"برنارديني" و"سورس" على استخدام الواقع المعزز والافتراضي، مما يتيح للأطفال التفاعل مع بيئات محاكاة للواقع وتنمية مهاراتهم في مواقف اجتماعية آمنة. دراسة "سورس"، بتوظيفها جهاز Kinect تقدم نموذجًا لاستخدام التقنيات الحسية في تعزيز التفاعل مع الفنون.

بشكل عام، تشير هذه الدراسات إلى أن التكنولوجيا توفر أدوات قيمة لتلبية الاحتياجات المتنوعة للأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد، مع ضرورة مواصلة البحث لتحديد أفضل الممارسات في هذا المجال.

تمهيد:

منذ اكتشاف اضطراب طيف التوحد وهو يمثل تحدياً معقداً في مجالات التشخيص والعلاج بسبب تعدد أوجهه وخصوصيته المركبة، وفي ظل غياب طرق علاجية مباشرة واضحة. ومع تطور عصر الذكاء الاصطناعي أصبح توظيف التكنولوجيا ضرورة ملحة لتحسين حالة المصابين، حيث توفر التقنيات الحديثة فرصاً غير مسبقة لفهم آليات الاضطراب بعمق وتطوير أدوات تشخيصية أكثر دقة وبرامج تأهيلية مخصصة، تستجيب بشكل ديناميكي للاحتياجات الفردية لكل مصاب، مما قد يحدث نقلة نوعية في مجال التعامل مع التوحد بأكمله.

6- مفهوم اضطراب طيف التوحد:

1.6. اضطراب طيف التوحد: يُعرّف بأنه "أحد اضطرابات النمو الارتقائي الشاملة، الناتج عن اضطراب في الجهاز العصبي المركزي وتلف دماغي (خلل وظيفي في المخ)، يؤدي إلى: قصور في

التفاعل الاجتماعي، وقصور في التواصل اللفظي وغير اللفظي وعدم القدرة على التخيل. يظهر هذا الاضطراب في السنوات الثلاث الأولى من عمر الطفل، (أسامة وآخرون، 2011، 30).

2.6. خصائص الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد: تتميز اضطرابات طيف التوحد بظهورها منذ الولادة أو في مرحلة مبكرة جداً من النمو، مما يؤثر بشكل جوهري على السلوكيات البشرية الأساسية منها:

✓ التفاعل الاجتماعي.

✓ القدرة على إيصال الأفكار والمشاعر.

✓ الخيال.

✓ إقامة العلاقات مع الآخرين.

على الرغم من عدم اكتمال فهم الآليات العصبية البيولوجية الدقيقة، يتضح أن اضطرابات طيف التوحد تعكس اختلالاً في عمل الدماغ النامي. وتُعد اضطرابات التوحد فريدة من نوعها في: نمط العجز الخاص بها مجالات القوة النسبية، وغالباً ما يكون لها آثار مدى الحياة على كيفية تعلم الأطفال التفاعل ككائنات اجتماعية لهم القدرة على الاعتناء بأنفسهم ومشاركتهم في المجتمع. وقد يحدث طيف التوحد مع التخلف العقلي واضطراب اللغة في كثير من الحالات. وبالتالي يجب أن يلبي التخطيط التعليمي كلا من الاحتياجات المرتبطة بالإعاقات المصاحبة.

7- المستحدثات التكنولوجية المساندة:

التكنولوجيا المساندة نظام متكامل للتمكين والدعم التقني وتعرف التكنولوجيا المساندة بأنها منظومة تقنية متطورة، تهدف إلى تمكين الأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة من تحقيق أقصى درجات الاستقلالية والتفاعل الاجتماعي.

وفقاً لرؤية (الخطيب، 2005) و(الإمام، 2010)، تشكل هذه التكنولوجيا نقلة نوعية في دعم وتأهيل الأفراد من خلال مجموعة متكاملة من الأدوات والحلول التقنية. تتميز التكنولوجيا المساندة بأربعة أبعاد رئيسية:

❖ **البعد التمكيني:** يركز على إعادة بناء القدرات وتعزيز الاستقلالية.

❖ **البعد التكيفي:** يوفر حلولاً مرنة؛ تتناسب مع الاحتياجات الفردية.

❖ **البعد التواصل:** يدعم التفاعل الاجتماعي والتعليمي.

❖ **البعد التقني:** يدمج أحدث التقنيات الذكية.

تشمل مجالات التكنولوجيا المساندة الوسائل التعليمية والتواصلية- أدوات الحركة والتنقل برامج التواصل البديل-التقنيات السمعية والبصرية المتخصصة-الاتجاه المستقبلي يركز على- دمج الذكاء الاصطناعي-تطوير حلول شخصية وزيادة فرص الدمج المجتمعي.

1.7. خصائص المستحدثات التكنولوجية: نجد على الرغم من تعدد المستحدثات التكنولوجية في مجال التعليم وكثرتها وتنوعها إلا أنها تشترك جميعاً في مجموعة من الخصائص. وهذه الأخيرة تحدد الملامح المميزة لها وتشتق منها مجموعة من الأسس المرتبطة بنظريات التعلم والتعليم مثل علم الاتصال. ويذكر صالح وحميده (2005) أن المستحدثات التكنولوجية في الآونة الأخيرة تختلف عن غيرها. وقد صممت خصيصاً للأغراض التعليمية، سواء الجانب المادي أم الجانب الفكري، وتتميز بالخصائص التالية:

التفاعلية Nteractivity: وتعني قيام المتعلم بمشاركة نشطة في عملية التعلم في صورة استجابات نحو مصدر التعليم، حيث أنها تعني الحوار والنقاش بين طرفي الموقف التعليمي، المتعلم والمستحدث التكنولوجي.

الفردية Individuality: مصطلح يتمتع بالخصوصية، حيث نجد نظريات علم النفس التعليمي تنادي بضرورة تفريد المواقف التعليمية، للتمكن من التغلب على الفروق الفردية بين المتعلمين، للوصول بهم جميعاً في المواقف التعليمية المفردة والمتعددة إلى المستوى نفسه من الإتقان وفقاً لما يملكون من قدرات واستعدادات، كل منهم حسب مستوى ذكائه.

الكونية Globality: تتمثل في إلغاء القيود الخاصة بالزمانية والمكانية، والانفتاح على مصادر المعلومات المختلفة والاتصال بها ونشر المعرفة في جميع الأماكن المتباعدة في العالم، والقدرة على نقلها من دولة إلى أخرى.

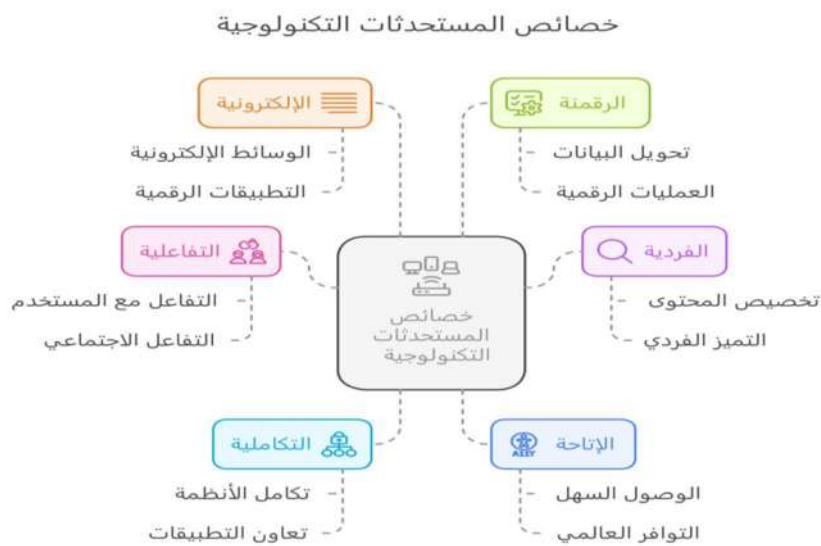
التكاملية Integration: نجدها تراعي مبدأ التكامل بين مكونات المستحدث منها، بحيث تشكل نظاماً متكاملًا فيما بينها.

الإتاحة Accessibility: إنّ المستخدم للمستحدثات يجب أن تتاح له فرصة الحصول على الخيارات والبدائل التعليمية المختلفة في الوقت الذي يناسبه، كما أنّ هذه البدائل والخيارات يجب أن تقدم له ما يحتاج له من محتوى وأنشطة وأساليب تقويم بطرق سهلة وميسرة.

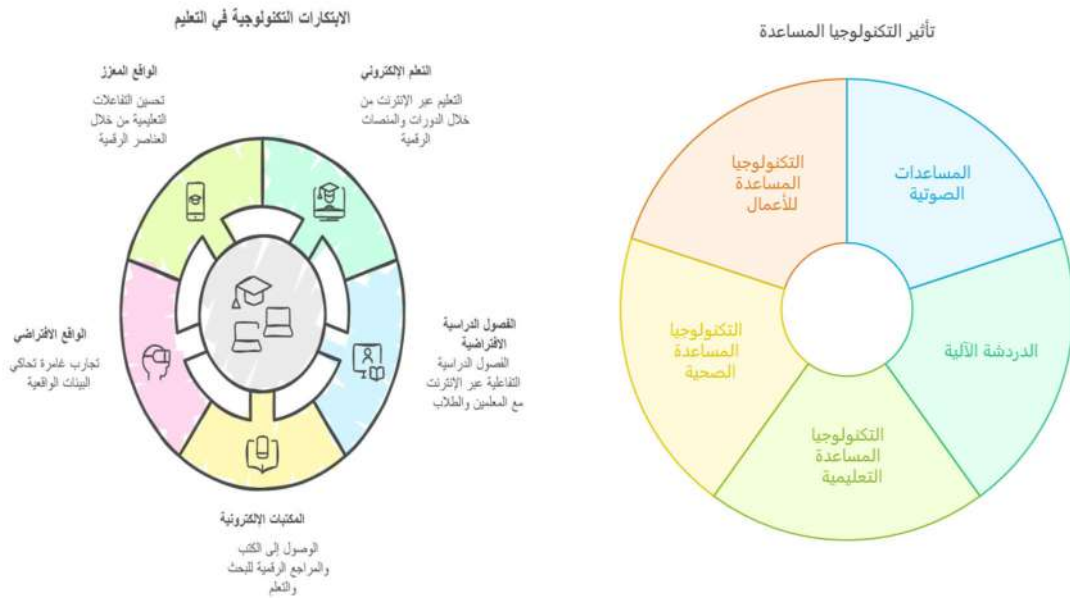
الإلكترونية Electronic: العديد من المستحدثات التكنولوجية تتطلب لإنتاجها وتقديمها توافر أجهزة إلكترونية متطورة تعمل بطريقة رقمية، مثل الحاسوب والكاميرات الرقمية وأنظمة شبكات المعلومات والوسائل التي تتصف بالآلية والسرعة في معالجة وتقديم المعلومات.

الرقمنة Digitalization: تتمثل في المعالجة السريعة والتحرر للوسائط التي يحتويها العرض في سلسلة من الأرقام على هذا النمط (101001001)، ويلاحظ أنّ الرقمنة قد ارتبطت بالمستحدثات التكنولوجية، (شُمى وإسماعيل، 2008، 223).

الشكل (1) خصائص المستحدثات التكنولوجية



الشكل (2) أنواع المستحدثات التكنولوجية



2.7. دور المستحدثات التكنولوجية المساندة بالتكفل بذوي الاحتياجات الخاصة اضطراب طيف التوحد: منذ اكتشاف اضطراب طيف التوحد، سعى الباحثون والمختصون جاهدين لتطوير أدوات وتقنيات فعالة لخدمة هذه الفئة. وقد أحدثت الثورة التكنولوجية نقلة نوعية في هذا المجال، حيث يسّرت التكنولوجيا التحاق الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد بالمدارس، ووفرت لهم تقنيات مساندة لتحسين مهارات الفهم القرائي والكتابة، بالإضافة إلى تطوير مهاراتهم الاجتماعية والتواصلية بشكل ملحوظ. وقد حققت هذه النقلة النوعية من خلال توفير تقنيات ساندت هؤلاء الأفراد في تحسين مستويات الفهم والقراءة والكتابة والتعلم، مع إتاحة فرص متعددة للطلاب ذوي الإعاقة لتنويع أساليب التدريس وإثراء المناهج التعليمية بما يعزز استقلالية الطالب وثقته بنفسه، وتوسيع مساحات تعلم المهارات المختلفة وتسهيل الحركة والتواصل والتنقل ومعالجة التحديات المتعلقة بالفروق الفردية، من خلال تقديم محفزات متنوعة. كما قدمت الوسائل التقنية الحديثة خدمات متميزة في مجال التعليم مثل التغذية الراجعة الفورية عبر تطبيقات وبرامج الكمبيوتر مما يعزز استجابات الطلاب ويحقق هدف عملية التعلم بشكل أسرع وأفضل.

وساهمت هذه التقنيات في كسر حواجز العزلة وخلق فرص للتواصل والتفاعل الاجتماعي، مما يشجع على روح التعاون والعمل الجماعي. وقد أكد "الشرفان" (2015) أن التكنولوجيا أتاحت فرصاً تعليمية لذوي الإعاقة لم تكن متاحة من قبل، مما ساهم في تحسين جودة حياتهم. واليوم تواصل التكنولوجيا فتح آفاق جديدة للأشخاص ذوي اضطراب طيف التوحد، وتمنحهم الأمل في مستقبل أفضل وتزيد من فرصهم في التعليم والاندماج الاجتماعي. ومن بين فوائدها:

- ❖ أنها عملت موازنة بين أعداد الأطفال إعداداً مهنياً جيداً وبين توفير التقنيات والبرامج والخدمات ذات الجودة والأداء العالي، وبين زيادة التكاليف التي قد تفرضها بعض القوانين والأنظمة التي تقف عائقاً دون تحقيق الهدف، ويتم ذلك من خلال الربط الجيد بين الفرد والتقنية.
- ❖ تساهم التقنية في رفع وزيادة مستوى تحسين الفهم والقراءة، وكذلك الكتابة والتعلم الجيد والتذكر مع توفر الفرص للطلبة ذوي الإعاقة.
- ❖ نجدها تعمل على تنويع الأساليب المختلفة للتدريس، وإثراء المنهج المتبع وإكساب الطالب نوعاً من الاستقلالية والثقة بالنفس، وفي النهاية القدرة على الاعتماد على الذات.
- ❖ هي تقنية تعمل على زيادة مساحة تعلم الأطفال من ذوي الإعاقة للمهارات المختلفة.
- ❖ كما أنها تعينهم على الحركة والتواصل والتنقل وتساهم في علاج الكثير من المشكلات، والتي من أهمها وأبرزها مشكلة الفروق الفردية بين ذوي الإعاقة، وذلك من خلال تقديم مثيرات مختلفة ومتنوعة للمتعلمين.
- ❖ تقدم الوسائل التقنية الحديثة لنا خدمة في مجال التعليم والتغذية الراجعة الفورية، ولا سيما التطبيقات المتعددة والبرامج، فهي تتيح الفرصة أمام أطفال من ذوي الإعاقة بإمكانية إعادة الخبرات وذلك عن طريق استخدام بعض الأدوات والبرامج والتطبيقات التي تجعلهم في تواصل مستمر.
- ❖ تعمل التقنية المساندة على تكوين علاقات تواصل وإنشاء صداقات وتساعد في الخروج من عزلتهم والتفوق حول ذواتهم والبعد عن الانغلاق والانطوائية؛ لكي تنمي لديهم حب التعاون والمشاركة والعمل الجماعي.

8- تقنية الواقع المعزز:

يعرفها "الفرماوي" (2010) بأنها نظام يمكنه أن يولد عرضاً مركباً للمستخدم ويمزج بين المشهد الحقيقي الذي ينظر إليه المستخدم والمشهد الظاهري الذي قد تم إنشاؤه من قبل بواسطة الحاسوب والذي من خلاله يتم تعزيز المشهد الحقيقي بمعلومات إضافية بغرض تحسين الإدراك الحسي للعالم الحقيقي الذي يراه أو يتفاعل معه المستخدم. كما يهدف إلى إنشاء نظام لا يمكن إدراك الفرق بين العالم الحقيقي، وما أضيف عليه باستخدام تقنية الواقع المعزز، فعند قيام أي شخص باستخدام هذه التقنية يجب النظر أولاً إلى البيئة المحيطة به، فإن الأجسام في هذه البيئة تكون مزودة بمعلومات تسبح حولها وتتكامل مع الصورة التي ينظر إليها الشخص.

1.8. خصائص الواقع المعزز: يتميز الواقع المعزز بمجموعة من الخصائص من أبرزها التي أشار إليها كل من (عليان 2017) (عطارة كنسارة، 2015) (Liarokapis. 2015) والمتمثلة في: " أنه أقل تكلفه من الناحية المادية ولا يحتاج إلى أجهزة خاصة فهو يدمج الواقع الحقيقي في الواقع الافتراضي، وكذلك تدمج تقنية الواقع المعزز بين الحقيقة والخيال في بيئة حقيقية وتفاعلية معاً لتزويد وتمكين الأطفال بمعلومات واضحة، وأيضاً إدخال المعلومات وإيصالها بطريقة سهلة، تنتج التفاعل الإيجابي بين المعلم والأطفال بالإضافة إلى تكلفتها المنخفضة" (عليان، 2017، 552-553).

2.8. طريقة عمل تقنية الواقع المعزز: تعتمد على آلية ذكية لربط عناصر العالم الحقيقي بعناصر افتراضية مخزنة مسبقاً. يتم ذلك من خلال تحديد معالم دقيقة في البيئة المحيطة، مثل الإحداثيات الجغرافية أو مقاطع فيديو تعريفي، والتي تستخدم كمرجع لتحديد مكان وعرض المحتوى الافتراضي المناسب.

وتعتمد تطبيقات الواقع المعزز على كاميرات الأجهزة الذكية، مثل الهواتف المحمولة والأجهزة اللوحية لالتقاط الصور ومقاطع الفيديو من العالم الحقيقي وتحليلها في الوقت الفعلي، وباستخدام برمجيات متخصصة، يتم دمج العناصر الافتراضية مع الصورة الحقيقية، مما يخلق تجربة غامرة للمستخدم. ولقد ظهرت أولى تطبيقات الواقع المعزز في عام 2008، وسرعان ما وجدت طريقها إلى مجالات مثل الخرائط والتواصل الاجتماعي. وقد أثبتت هذه التقنية فعاليتها في مجالات التدريب لا سيما في المجال الطبي والعسكري، حيث تستخدم لتقديم تجارب تعليمية تفاعلية واقعية، ومع ذلك لا يزال تطبيق الواقع المعزز في المجال التعليمي في مراحله المبكرة، رغم الإمكانيات الواعدة التي يوفرها، (عطارة كنسرة، 2015، 65).

3.8. استخدام الواقع المعزز لدى مرضى التوحد: من خلال دراسات Kamran

(Khowaja, Bilikis Banire, Dena Al- Thani Mohammed Tahri Sgalli, Aboubakr)

كان أول جهاز تكنولوجي تم إنشاؤه عبارة عن شاشة عرض بصرية شفافة مثبتة على الرأس طورها المعزز عبارة عن مجموعة من التقنيات التفاعلية التي تدمج هذين العنصرين الافتراضي والحقيقي في الوقت الفعلي مما يوفر تسجيلًا دقيقًا في جميع الأبعاد الثلاثة (2014 Cross Ref). وقد أشار "ساندرلاند" عام 1968 إلى أهمية فهم إمكانياتهما مميزًا إياها عن الواقع الافتراضي الذي ينغمس فيه المستخدم كلياً، بينما يخلط الواقع المعزز المعلومات الافتراضية بالسيناريو الحقيقي، وتكمن أهمية هذه التقنية في مجال التوحد من خلال عدة محاور رئيسية:

- ✓ معالجة التحديات التواصلية: يعاني الأطفال المصابون بالتوحد من صعوبات في المشاركة الاجتماعية واللعب التخيلي، تساعد تقنية الواقع المعزز على تعزيز الاستجابات التلقائية والتفاعلات الاجتماعية.
- ✓ تطبيقات تكنولوجية مبتكرة: تطوير برامج ثلاثية الأبعاد للتفاعل بين الإنسان والحاسوب باستخدام تطبيقات الهاتف المحمول لتحسين مهارات التواصل.
- ✓ نتائج الدراسات العلمية: ركزت معظم الأبحاث على تحسين المهارات الاجتماعية العاطفية ونجاح في تطوير أنشطة الحياة اليومية وتقديم بيئة تفاعلية آمنة تسهيل فهم التعبيرات العاطفية ودعم عمليات إعادة التأهيل.

بحيث تستخدم السلسلة الافتراضية لتقنية الواقع المعزز بهدف توفير مجموعة محددة من العناصر الافتراضية التي يتم دمجها مع الواقع. ويمكن استخدام أنواع متعددة من شاشات العرض لتجربة الواقع المعزز كالشاشات المحمولة أو المكانية. وقد ساعد التعريف العلمي لتقنية الواقع المعزز على فهم أسباب اهتمام الباحثين باستخدامها لدى مرضى التوحد، وتشير الأدلة العلمية إلى أن الأطفال المصابين بالتوحد يعانون من قصور في المشاركة في الألعاب التخيلية والتلقائية، مما يؤدي إلى انخفاض التفاعل الاجتماعي. وتعتبر هذه المهارات روابط تنموية أساسية لكفاءاتهم المستقبلية، (J.R.S.; Silva, 2018). وقد اكتُشف أن تكنولوجيا الواقع المعزز فعالة في تعزيز الاستجابات التلقائية للأطفال المصابين بالتوحد، سواء في اللعب الفردي أم الاجتماعي التمثيلي.

قدم "كيردفيولفيتش" وآخرون في هذا الصدد تطبيقاً ثلاثي الأبعاد للتفاعل بين الإنسان والحاسوب يعتمد على تقنية الواقع المعزز بهدف مساعدة الأطفال الذين يعانون من صعوبات تواصلية على الابتكار الاجتماعي وتقييم عملية التعلم من خلال تطبيق الواقع المعزز على الهاتف المحمول بغرض دعم تفاعلهم مع العالم الخارجي كجزء من العملية التعليمية. أجريت الدراسة على ثلاثة طلاب في المرحلة الابتدائية

المصابين باضطراب طيف التوحد لقياس قدرتهم على أداء المهام المتسلسلة. ونظرًا للصعوبات التي يواجهها هؤلاء الأطفال في التعرف على تعبيرات الوجه وفهم المشاعر المرتبطة بها، تم تصميم تطبيق الواقع المعزز (AR) المحمول كلعبة تفاعلية، وتم تقييم تأثيرها على تفاعل الأطفال وكانت نتائج مرضية جدًا.

كما وضحت الدراسات المتعلقة باستخدام تقنية الواقع الافتراضي أن معظمها ركز على تحسين أنشطة الحياة اليومية والتواصل مع التركيز بشكل خاص على المهارات الاجتماعية والعاطفية. وقدمت لنا المراجعات العلمية نظرة شاملة حول استخدام تقنية الواقع المعزز من منظور مرضى مع تحديد نقاط القوة والضعف في الأساليب الحالية. والهدف هو التوصل إلى أفضل الممارسات التي يجب اتباعها عند استخدام الواقع المعزز في إعادة تأهيل اضطراب طيف التوحد، حيث يمثل الواقع المعزز أداة واعدة في مجال رعاية وتأهيل الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد، ويوفر بيئة تفاعلية مرنة تساعد على تحسين المهارات الاجتماعية والتواصلية الحاجة لمزيد من الدراسات المعمقة لضرورة تطوير برامج متخصصة مع مراعاة الفروق الفردية بين الأطفال.

ويساعد الواقع الافتراضي الأطفال المصابين بالتوحد بشكل كبير من خلال توفير بيئة آمنة ومُتحكّمة تسمح لهم بتطوير مهاراتهم الاجتماعية والتواصلية، فهو يقدم تجارب تعليمية ممتعة ومخصصة لكل طفل مما يشجعهم على المشاركة والتفاعل بطريقة طبيعية ويمكن للواقع الافتراضي أيضًا أن يعلم الأطفال كيفية التعرف على المشاعر والعواطف والتعبير عنها والتفاعل مع الآخرين في مواقف مختلفة كل ذلك في بيئة خالية من الضغوط الاجتماعية التي قد يواجهونها في العالم الحقيقي. بالإضافة إلى ذلك يمكن للواقع الافتراضي أن يساعد في تقليل القلق والتوتر لدى الأطفال المصابين بالتوحد مما يجعلهم أكثر استعدادًا لمواجهة التحديات في حياتهم اليومية.

الشكل (3) تقنية الواقع المعزز



2.8. تكنولوجيا الواقع الافتراضي Virtual Reality Technology: يعد الواقع الافتراضي ثورة تكنولوجية متكاملة وتقنية متطورة تخلق بيئات رقمية ثلاثية الأبعاد، تمكن المستخدم من الانغماس الكامل في تجارب محاكاة واقعية وتعتمد على نظارات متخصصة وأجهزة استشعار دقيقة تتيح التفاعل مع الفضاء الافتراضي وتشمل تطبيقاتها مجالات متنوعة كالتعليم والطب والترفيه والتدريب الصناعي. تتميز بقدرتها على محاكاة بيئات معقدة وتبسيط المفاهيم النظرية مع توقعات مستقبلية واعدة بدمج الذكاء الاصطناعي وتطوير تقنيات أكثر تفاعلية وواقعية، مما يجعلها ثورة تكنولوجية قادرة على إعادة تشكيل مفاهيم التعلم والتواصل والتجربة الإنسانية.

1.2.8. مفهوم الواقع الافتراضي Lozano-Ouilis:Virtual Reality (2018): يشير أنّ الواقع

الافتراضي هو بيئة محاكاة افتراضية انغماسية وتفاعلية لأشياء حقيقية أو تخيلية منشأة بواسطة رسوم الكمبيوتر ثلاثية الأبعاد، ينغمس فيها المشاهد باستخدام تكنولوجيا حواس مختلفة مثل النظارات المجسمة والقفازات وهو عالم يصنعه الحاسب الآلي، بحيث يمكن للإنسان التفاعل معه آتياً بنفس الأسلوب الذي يتفاعل به مع العالم الحقيقي. ويلعب البعد الثالث أو التجسيم دوراً رئيسياً في تقنية الواقع الافتراضي حيث تحول المخرجات إلى نماذج شبيهة بالواقع وتجعل المتعامل معها يندمج تماماً كأنما هو مغموس في بيئة الواقع ذاته. في هذه التقنية تشترك فيها حواس الإنسان كي يمر بخبرة تشبه الواقع بدرجة كبيرة لكنها ليست حقيقية "gyroscope" كالتي تقوم بالدوران بزاوية 360 درجة.

وتكمن أهمية هذا التعريف في إبراز القدرة التكنولوجية على خلق تجارب حسية مماثلة للواقع معتمدة على تقنيات رسوم الكمبيوتر ثلاثي الأبعاد والأدوات التفاعلية كالنظارات المجسمة والقفازات ويُظهر المفهوم كيف يمكن للحاسب الآلي أن يخلق عالماً موازياً، يسمح بتفاعل مباشر ومتزامن، مستمراً إمكانات التجسيم والبعد الثالث لخلق تجربة انغماسية، تقترب من الواقع بدرجة عالية من الدقة. ورغم واقعيتها المذهلة تظل هذه البيئات في النهاية محاكاة اصطناعية، تعتمد على تنشيط حواس الإنسان المتعددة لخلق وهم بالتواجد الكامل في المكان، مما يجعلها منصة مثيرة للاهتمام في مجالات التعليم والترفيه والتدريب المختلفة، والتي يحتاجها أطفال التوحد لإثارة حواسهم ولفت انتباههم وتطوير مهاراتهم.

2.2.8. المختبرات الافتراضية Virtual Lab: عرفها زيتون (2005) بأنه عبارة عن "بيئة تعليم

وتعلم افتراضية، تستهدف تنمية مهارات العمل المخبري لدى الطلاب، وتقع هذه البيئة على أحد المواقع في شبكة الانترنت، وينضوي هذا الموقع عادة على صفحة رئيسية، ولها عدد من الروابط أو الأيقونات والأدوات المتعلقة بالأنشطة المخبرية وإنجازاتها وتقويمها".

وتُعد المختبرات الافتراضية إحدى الابتكارات التكنولوجية الحديثة التي تمثل امتداداً طبيعياً لتطور أنظمة المحاكاة الإلكترونية. فهي تقدم نموذجاً متقدماً للتعليم العملي والتطبيقي، حيث تحاكي بدقة المختبرات الحقيقية من خلال محاكاة وظائفها وأحداثها. يتميز المختبر الافتراضي بقدرته على توليد نتائج مشابهة للنتائج التي يمكن الحصول عليها في المختبرات التقليدية.

وتعتبر المختبرات الافتراضية أداة تعليمية قوية، تساهم في تطوير المهارات العملية للطلاب وتحسين فهمهم للمفاهيم العلمية. ومع استمرار التطور والتكنولوجيا من المتوقع أن تلعب المختبرات الافتراضية دوراً أكبر في التعليم في المستقبل. لهذا تصنف المختبرات الافتراضية كأحد بيئات التعلم الإلكتروني الافتراضية التي من خلالها يمكن محاكاة المختبر المدرسي الحقيقي المعتاد في وظائفه وأحداثه. والتي يقوم الطالب من خلالها بممارسة الأنشطة المخبرية والتي تحدث عادة في المختبر والتقليدي (زيتون، 2005، 163).

وقد أثبتت التجارب العالمية في العديد من الجامعات ومراكز البحوث العلمية أهمية هذه المختبرات، خاصة للدول النامية. فهي تسهل التعاون بين المؤسسات الأكاديمية والبحثية ومؤسسات التدريب المهني الصناعية، مما يساعد على بناء مختبرات افتراضية عالية الجودة، ذات مردود علمي وتقني متطور. الهدف الأساسي من هذه المختبرات هو المساهمة في تطوير مستوى الخريجين والباحثين وتعزيز مهاراتهم العملية (البياتي، 2006، 63).

الشكل (4) المخبر الافتراضي



3.2.8. نظارة الواقع الافتراضي : بدأ اكتشاف الواقع الافتراضي على يد المفكر الأمريكي آرثر "كلارك"، الذي كان من أوائل المتنبئين به.

نشر كتاباً في مجال الخيال العلمي بعنوان "الواقع والنجوم وتنبأ فيه منذ أكثر من نصف قرن بوجود مدينة مستقبلية يتواصل أفرادها من خلال اجتماعات ومؤتمرات عبر أجهزة إلكترونية متطورة، حيث يتشاورون ويناقشون مختلف القضايا.

ويُعزى أيضاً مصطلح "الواقع الافتراضي إلى" ميرون كروجر " (Myron Krueger)، الذي استخدم مصطلح "الواقع الاصطناعي (Artificial Reality) في رسالته عام 1974 كمقابل للواقع الحقيقي.

ويُعرّف الواقع الافتراضي بأنه واقع تفاعلي وانغماسي يولد تكنولوجيا الواقع المعزز والواقع المختلط. تستخدم هذه التقنيات عروض الواقع الافتراضي والتجارب التفاعلية المنشأة بالحاسوب مما يسمح للمستخدم بجولات افتراضية في بيئات محاكية للواقع، وربما تتفوق عليه. وتتيح هذه التقنيات للمستخدمين:

- ✓ مشاهدة صور شديدة الواقعية.
- ✓ الانغماس الكامل في البيئات الافتراضية.
- ✓ التفاعل متعدد الحواس صوتاً و صورة.
- ✓ استكشاف مشاهد وتجارب يستحيل رؤيتها في الواقع المادي.

كما تمكن المستخدمين من التواصل عبر اجتماعات ومؤتمرات إلكترونية متقدمة، يتشاورون ويتناقشون من خلالها. وتعتمد الدراسة على تحليل دقيق للسجلات العلمية والتركيز على التطور المستمر في فهم احتياجات مرضى التوحد. وساهم هذا التطور في التكنولوجيا التفاعلية في ظهور أساليب جديدة للتواصل أكثر واقعية.

الشكل (5) جولة حول العالم الافتراضي



4.2.8. استخدام الواقع الافتراضي لدى مرضى التوحد: كما أشار "ميلر" وزملاؤه (2017) في مراجعتهم الشاملة، في استخدام أنظمة الواقع الافتراضي (Magin Disor) (2008) من شركة (eMagin Corporation) التي تمثل قفزة نوعية في علاج التوحد، وتعتمد هذه الأنظمة على شاشات عرض مثبتة على الرأس، تقدم تجربة غامرة، ثلاثية الأبعاد، تتيح للمستخدمين التفاعل مع بيئات افتراضية مصممة خصيصاً لتطوير مهاراتهم الاجتماعية والتواصلية.

دراسة أجراها " Gal " (2014) وحددت ستة مجالات رئيسة لتحسين المهارات لدى الأطفال المصابين بالتوحد من خلال الواقع الافتراضي، وهي: المهارات الاجتماعية والعاطفية الحياتية اليومية القدرة على التواصل والانتباه، النشاط البدني، والتعامل مع المخاوف والرهاب...

وبالتالي فإن تقييم الأهلية الذي تم إجراؤه عبر السجلات الستة وشمل المناطق المشار إليها لتحليل المتغيرات والسجلات. تم إنشاء مجال جديد وهو المهارات المعرفية وفقاً للسجلات التي تم تحليلها، تم ذكر المهارات العاطفية لتحسين المهارات الاجتماعية. وبالتالي تم دمج هذين المجالين المقترحين سابقاً في مجال واحد فقط، يسمى المهارات الاجتماعية. كما تتضمن المهارات الاجتماعية أيضاً دراسات تستهدف التواصل الاجتماعي مع التواصل غير اللفظي، مثل الاتصال البصري، وتشتمل منطقة القدرة على الاتصال على ميزات محددة تتعلق بالتواصل اللفظي مثل لغة الكلام بعض الأمثلة على مهارات الحياة اليومية التي تهدف إلى تحسين الإشارات الاجتماعية عند الاجتماع والتحية، (Louis ville, 2001, 27-30) وتمثل هذه الدراسة نقلة نوعية في مجال علاج التوحد من خلال توظيف تقنيات الواقع الافتراضي المبتكرة، وأبرز النقاط الجوهرية في الدراسة تتمثل في التقنية التكنولوجية المتقدمة، استخدام شاشة مثبتة على الرأس من شركة (eMagin Corporation) لها القدرة على عرض مشاهد ثلاثية الأبعاد والتتبع الدقيق لحركات الرأس ونظرات العين من إنشاء بيئة تفاعلية مخصصة لدمج المهارات المعرفية والعاطفية. تعتبر هذه الدراسة خطوة مهمة نحو فهم وعلاج التوحد باستخدام التكنولوجيا المتقدمة.

ومن الجدير بالذكر أن هناك دراسات عديدة ركزت على تحسين التواصل الاجتماعي غير اللفظي مثل الاتصال البصري. وكذلك التواصل اللفظي من خلال تطوير مهارات اللغة. كما شملت هذه الدراسات تدريب الأفراد على المهارات الاجتماعية الأساسية، مثل التحية والتعبير عن المشاعر.

5.2.8. استخدام نظارات الواقع الافتراضي في علاج التوحد: بدأ الباحثون مؤخرًا في تجربة استخدام نظارات الواقع الافتراضي المتاحة في الأسواق لعلاج التوحد، وركزت الدراسات على استخدام نظارات Oculus Rift المثبتة على الرأس، وهدفت إلى تقييم مدى الاستعداد للاستخدام الفعال والإحساس بالحضور ودرجة الانغماس لدى المشاركين للصورة الرمزية في الواقع الافتراضي. ووفقًا لأبحاث "كارتر" وآخرون (2018) و"دايغلان" (2013)، تم تصنيف الصور الرمزية إلى نوعين رئيسيين: الصورة الرمزية المتحركة ذات مظهر ثلاثي الأبعاد، وتحاكي الحركة الواقعية والصورة الرمزية الكرتونية ثلاثية الأبعاد، تشبه الشخصيات الكرتونية حيث تمثل الصورة الرمزية الحقيقية: صورة الشخص بشكله الحقيقي. في حين نجد بعض الأدبيات العلمية تستخدم مصطلح "الصورة الرمزية" للإشارة إلى الشخصية البشرية الاصطناعية. ولقد استخدم مصطلح الصورة الرمزية بشكل مرن لعدم وجود تعريف متفق عليه.

وتؤكد دراسة كارتر وآخرون (2019) فعالية تجربة الصور الرمزية في التواصل مع مرضى التوحد، حيث قدم الباحثون دراسة شملت تجربتين أساسيتين مع أشخاص مصابين باضطراب طيف التوحد؛ التجربة الأولى: العروض التقييمية المتنوعة: أجرى المعالج محادثة مع المشاركين باستخدام ثلاثة أنماط مختلفة من عروض البث المباشر للفيديو مع صورة رمزية متحركة متتبعه لحركات وجه المعالج، وصورة رمزية كرتونية محدودة الحركة (بعدين). وكانت نتائج التجربة الأولى عدم وجود اختلاف واضح في الاستجابات وتشابه في السلوك اللفظي وغير اللفظي للمشاركين.

أما التجربة الثانية: تعديلات الصورة الرمزية المتحركة: ركزت على ثلاثة شروط للصورة الرمزية المتحركة المصممة بناءً على تعبيرات وحركات وجه المعالج مع تتبع حركة الوجه المباشر دون تعدي والمبالغة في تعبيرات الوجه وتنبيط حركة الوجه. وكانت نتائج التجربة الثانية استجابات المشاركين كانت أكثر إيجابية مع المبالغة في تعبيرات الوجه المتعددة، ووجود اختلافات ثقافية ملحوظة. ومن ثم تأكيد فرضية أن الصور الرمزية المتحركة يمكن أن تعزز المشاركة والتفاعل.

واستخلص الباحثون أهميه مراجعة الأبحاث في مجال الواقع الافتراضي والتوحد وفهم الجهود البحثية السابقة واستكشاف الإمكانيات المبتكرة للتكنولوجيا في التواصل العلاجي. ويشجعون بأن المجال لا يزال حديثًا نسبيًا، ويتطلب المزيد من البحث العميق.

الشكل رقم (5) جولة في العالم الافتراضي



الواقع الافتراضي مقابل الواقع المعزز



9- نظريات التعلم التي تدعم هذه المستحدثات:

1.9. السلوكية (نظرية سكنر): تساعد تقنية الواقع المعزز على تهيئة المواقف والبيئات التعليمية من خلال ما تشمله من وسائط متعددة، وتعمل كمثيرات معززة التعلم. وهذا ما تؤكدته النظرية السلوكية من تزويد المتعلم ما يحتاجه من مثيرات تدفعه للاستجابة وتعزيز هذه الاستجابة، (عبد الغفور، 2012، 70).

2.9. النظرية البنائية: تفسر هذه النظرية كيف يساعد الواقع المعزز على إيجاد بيئات تفاعلية غنية، مما يؤدي إلى تعلم أفضل. ويعد هذا من مبادئ النظرية. فالبنائية حيث يبني المتعلم ويطور المعرفة بالنشاط الذي يقوم به من خلال تحقيقه للفهم، ويستطيع الأطفال التحكم بعملية التعلم الخاصة بهم عن طريق التفاعلات النشطة مع بيئات التعلم؛ الواقعية والافتراضية (VR)، وبالتالي اكتساب أكبر قدر من المهارة والمعرفة. (عطارة ، وكنسارة 2015، 190).

3.9. النظرية المعرفية والاجتماعية: "الباندورا"، تؤكد هذه النظرية على العلاقة التبادلية بين المتغيرات السلوكية والبيئية الشخصية، فيتم التفاعل بين هذه المتغيرات لينتج الأداء ويحدث التعلم وتؤكد

على تأثير النماذج الاجتماعية والأهداف على عملية التعلم. وعليه فإن العوامل السلوكية والمؤثرات البيئية والجوانب الشخصية كلها تمتزج فيما بينها مكونة علاقة تكاملية تبادلية وتؤثر على بعضها البعض فيتشكل أداء الفرد.

وتُعزز تقنية الواقع المعزز في التعليم بأساس نظري قوين يستند إلى النظريات السلوكية والبنائية والمعرفية والاجتماعية. فالسلوكية تشرح كيفية جذب الانتباه وتعزيز التعلم. والبنائية تؤكد على بناء المعرفة من خلال التفاعل النشط. والمعرفية والاجتماعية تسلط الضوء على دور العوامل الاجتماعية والمعرفية.

نستخلص أن الواقع المعزز بيئة تعلم مثالية تدعم مبادئ هذه النظريات مما يجعله أداة فعالة في تطوير مهارات التفكير النقدي والإبداعي وتلبية احتياجات المتعلمين المتنوعة. ومع ذلك تواجه هذه التقنية بعض التحديات مثل التكاليف وقلة المحتوى التعليمي، مما يستدعي إجراء المزيد من الدراسات لتطويرها وتعميم استخدامها.

الخاتمة:

ختامًا، لقد سلطت هذه الورقة البحثية الضوء على الإمكانيات الواعدة التي تقدمها تقنيات الواقع الافتراضي والواقع المعزز في دعم الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد. وأظهرت قدرة هذه التقنيات على توفير بيئات تعليمية آمنة ومخصصة، ومعززة للمهارات الاجتماعية والتواصلية، وتخفيف أعراض الاضطراب.

ومع ذلك فإن تحقيق الاستخدام الأمثل لهذه التقنيات يتطلب المزيد من البحث والتطوير، فعلى الرغم من التقدم الملحوظ، لا تزال هناك حاجة ملحة لإجراء دراسات سريرية واسعة النطاق لتقييم فعاليتها على المدى الطويل وتحديد أفضل الممارسات لتطبيقها.

ومن الجدير بالذكر أن التكنولوجيا ليست سوى أداة وأن نجاحها يعتمد على كيفية استخدامها. يجب أن تكون هذه التقنيات جزءًا من نهج علاجي متكامل يشمل التقييم الشامل لكل حالة على حدة، والتعاون الوثيق بين الأخصائيين والمعالجين والآباء مع مراعاة الجانب الأخلاقي والإنساني في ذلك. ويجب التأكيد على أن الطفل المصاب بالتوحد هو محور كل الجهود المبذولة. وينبغي أن تكون جميع التطورات التكنولوجية موجهة نحو تحسين نوعية حياته وتمكينه من تحقيق أقصى إمكاناته.

التوصيات:

❖ **تطوير برامج تدريبية مخصصة:** يجب تطوير برامج تدريبية مخصصة للمعلمين والمتخصصين في مجال التوحد لتمكينهم من استخدام هذه التقنيات بشكل فعال.

❖ **الاستثمار في الأبحاث:** يجب إجراء المزيد من الأبحاث العلمية لتقييم فعالية هذه التقنيات في تحسين نتائج الأطفال المصابين بالتوحد، والتشجيع على المزيد من البحوث المستقبلية العربية في مجال العالم الافتراضي واستخدام (Ar) (Vr)، نظرا لندرته في ميدان الصحة والتعليم.

❖ **التعاون بين مختلف الجهات:** يجب تعزيز التعاون بين الباحثين والأكاديميين ومطوري التطبيقات ومقدمي الرعاية الصحية لتطوير حلول مبتكرة في هذا المجال.

❖ **توفير الأجهزة والبرامج:** يجب توفير الأجهزة والبرامج اللازمة لتطبيق هذه التقنيات في المدارس والمراكز المتخصصة، والمدارس للعاديين وذوي الاحتياجات الخاصة، لتقليل من الأدوات التقليدية والمملة.

- ❖ **التكوين الجيد** على هذه التقنيات للفريق المتكفل مع الطفل التوحد أو الأولياء.
- ❖ **تطبيق هذه المستحدثات بتقارير سريرية** وبأهداف مسطرة وليس بعشوائية لتجنب الضرر في الإفراط في استخدام هذه التقنيات.
- ❖ **تخصيص الميزانيات**: يجب تخصيص الميزانيات اللازمة لدعم استخدام هذه التقنيات في مجال التوحد.
- ❖ **تطوير تطبيقات أكثر تخصصاً**: يمكن تطوير تطبيقات تركز على مهارات محدده، مثل التعرف على العواطف أو التواصل غير اللفظي.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أسامة فاروق مصطفى، السيد كمال الشربيني، (2011)، التوحد الأسباب والتشخيص والعلاج، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط 2.
- 2- البياتي بن مهند بن محمد، (2006)، الأبعاد العملية والتطبيقية في التعليم الإلكتروني الشبكة العربية للتعليم المفتوح والتعليم عن بعد عمان، الأردن.
- 3- العدل عادل محمد، (2013)، صعوبات التعلم والتدخل المبكر لذوي الاحتياجات الخاصة، دار الكتاب الحديث، القاهرة.
- 4- الفرماوي محمود، (2010)، دور التقنيات الحديثة في تعليم الرياضيات تكنولوجيا التعليم، مكتبة المتنبي الرياض.
- 5- بدر أحمد، (1999)، مناهج في علم المعلومات والمكتبات، دار المعرفة، السعودية، د.ط.
- 6- شمي نادر وإسماعيل سامح، (2008)، مقدمة في تقنيات التعليم، دار الفكر، عمان، ط 1.
- 7- صالح، إيمان صلاح الدين السباحي حميد بن محمود، (2005)، الاحتياجات التدريبية للأعضاء هيئة التدريس بكليات التربية من المستحدثات التكنولوجية في ضوء معايير الجودة الشاملة، جامعة حلوان و كلية التربية دراسات تربوية واجتماعية، مج (11) (2).
- 8- عليان غصون حسين محمد، (2017)، مستوى وعي معلمي الدراسات الاجتماعية بالمملكة العربية السعودية ببرنامج تقنية الواقع المعزز وتطبيقاتها في تعليم مادتهم وتعلمها، مجلة البحث العلمي في التربية، ع (18).
- 9- مريم سعد احمد الزهراني، (2001)، واقع المستحدثات التكنولوجية في مختبرات العلوم بالمرحلة الثانوية من وجهة نظر المشرفات ومعلمات العلوم المكرمة، رسالة ماجستير منشورة مناهج وطرق التدريس، جامعة أم القرى مكة المملكة العربية السعودية.

10- Kamran Khowaja, Bilikis Banire, Dena Al- Thani Mohammed TahriSgalli. Aboubakr,

Augmented reality for learning of children and adolescents with autism spectrum disorder

(ASD): A systematic review EEE Access 8, 78779-78807, 2020.

11- Hsin-Kai Wu, Silvia Wen-Yu Lee, Hsin-Yi Chang, Jyh-Chong Liang Current status, opportunities and challenges of augmented reality in Education Comput & aneducation 62, 41-49, 2013.

- 12- David W Austin, Jo-Anne M Abbott, Colin Carbis, The use of virtual reality hypnosis with two cases of autism spectrum disorder: a feasibility study Contemporary hypnosis 25 (2), 102-109, 2008.
- 13- Ouriel Grynszpan, Patrice L Weiss, Fernando Perez-Diaz, Eynat Gal, Innovative technology-based interventions for autism spectrum disorders: a meta- analysis, Autism 18 (4), 346-361, 2014.
- 14- Patricia Mesa-Gresa, Hermenegildo Gil- Gómez José Antonio Lozano-Ouilis, José- Effectiveness of virtual reality for children and adolescents with autism spectrum disorder aevidence-based systematic review Sensors 18 (8), 2486, 2018.
- 15- Sze Ngar Vanessa Yuan, Horace Ho ShingIp, Using virtual reality to train emotional and social skills in children with autism, London journal of primary care 10 (4), 110-112, 2018.
- 16- Dorothy Strickland, Lee M Marcus, Gary B Mesibov, Kerry Hogan, Brief report: Two case studies using virtual reality as a learning tool for autistic children, Journal of autism and developmental disorders 26, 651-659, 1996.

مستقبل التعليم: تفاعل جديد بين العقول البشرية والتقنيات الذكية الذكاء الاصطناعي أنموذجا

The Future of Education: A New Interaction Between Human Minds and Smart Technologies Artificial Intelligence as a Model

د/ فريد موسلي

MOUSLI Farid

جامعة مصطفى اسطمبولي - معسكر

مخبر الدراسات الفلسفية وقضايا الإنسان والمجتمع في الجزائر

mousseli.farid@univ-mascara.dz

تاريخ القبول: 2025/05/18

تاريخ الإرسال: 2024/10/19

الملخص:

تتناول هذه الدراسة التأثيرات التنظيمية لتكنولوجيا الذكاء الاصطناعي على مؤسسات التعليم، بما في ذلك تأثيرها على العلاقات بين الطلاب والمعلمين والهياكل التعليمية. تهدف الدراسة إلى استكشاف كيف يمكن لتكنولوجيا الذكاء الاصطناعي تعزيز وتحسين الجودة التعليمية في السياق الحالي، وتبسيط الضوء على أهمية دمج التكنولوجيا الذكية في مجال التعليم وكيف يمكن أن تفتح آفاقًا جديدة لتحسين تجارب الطلاب والمعلمين. تركز الدراسة على التحديات المحتملة وكيفية تجاوزها لضمان تحقيق فوائد فعّالة ومستدامة من استخدام الذكاء الاصطناعي في التعليم. يعتمد البحث على منهجية نظرية، حيث يتم تحليل وفهم التأثيرات المحتملة لتكنولوجيا الذكاء الاصطناعي داخل بيئة التعليم من خلال تقنيات التحليل النظري، وتطبيقها على السياق التعليمي لفهم التفاعلات والنتائج المتوقعة. إشكالية الدراسة الرئيسية تتمحور حول كيفية تأثير دمج تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي على جودة التعليم والعلاقات التعليمية؟

الكلمات المفتاحية: الذكاء الاصطناعي؛ التعليم؛ الجودة التعليمية؛ الوسائط المتعددة؛ تقنية GPT3.

Abstract:

This study examines the organizational effects of AI technology on educational institutions, including its impact on student-teacher relationships and educational structures. The study aims to explore how artificial intelligence technology can enhance and improve educational quality in the current context, highlighting the importance of integrating smart technology in the field of education and how it can open new horizons to improve the experiences of students and teachers. The study focuses on potential challenges and how to overcome them to ensure effective and sustainable benefits from the use of artificial intelligence in education. The research is based on a theoretical methodology, where the potential impacts of AI technology within the education environment are analyzed and understood through theoretical analysis techniques, and applied to the educational context to

understand the interactions and expected results. The main problem of the study is centered on how the integration of artificial intelligence technology affects the quality of education and educational relations.

Keywords: Artificial intelligence; education; educational quality; multimedia; GPT3 technology.

مقدمة:

على مر العقود، شهد مجال الذكاء الاصطناعي تقدماً ملحوظاً، مع فترات من التراجع والتقدم، لكن مع التطور السريع في تكنولوجيا الحوسبة وتوفر كميات كبيرة من البيانات، شهد هذا المجال نهضة جديدة. اليوم، أصبح الذكاء الاصطناعي جزءاً لا يتجزأ من حياتنا اليومية، حيث يظهر في العديد من التطبيقات مثل أنظمة التوصيات والمساعدات الافتراضيين. في هذا البحث، سنستعرض التطورات الحالية والتوجهات المستقبلية في مجالات متعددة من الذكاء الاصطناعي.

تقدم هذه الورقة استعراضاً شاملاً حول كيفية تمهيد مناهج الذكاء الاصطناعي متعددة الوسائط الطريق نحو تحقيق الذكاء العام الاصطناعي في سياقات التعليم. يركز البحث على تطور الذكاء الاصطناعي وتكامله في الأنظمة التعليمية، مع تسليط الضوء بشكل خاص على دور تعدد الوسائط، الذي يشمل أساليب التعلم السمعية والبصرية والحركية واللغوية. يتعمق البحث في جوانب مهمة للذكاء الاصطناعي، مثل الأطر المعرفية، وتمثيل المعرفة المتقدمة، وآليات التعلم التكيفية، والتخطيط الاستراتيجي، ومعالجة اللغات المتقدمة، وتكامل مصادر البيانات المتعددة الوسائط.

بالإضافة إلى ذلك، يقيم البحث الإمكانيات التحولية للذكاء الاصطناعي العام في إعادة تشكيل النماذج التعليمية، مع التركيز على تحسين فعالية التدريس والتعلم، وسد الثغرات في المنهجيات الحالية، ومعالجة الاعتبارات الأخلاقية والاستخدام المسؤول للذكاء الاصطناعي العام في بيئات التعليم. كما تناقش الورقة الآثار المترتبة على دور الذكاء الاصطناعي متعدد الوسائط في التعليم، وتقدم رؤى حول الاتجاهات والتحديات المستقبلية في تطوير الذكاء الاصطناعي العام.

دراسات سابقة:

كدراسة سابقة في نفس سياق دراستنا هذه، يمكن الإشارة إلى دراسة بعنوان "الذكاء الاصطناعي في التعليم: مراجعة منهجية للأدبيات" التي نُشرت في مجلة "Expert Systems with Applications". تستعرض هذه الدراسة الأبحاث الحالية حول استخدام الذكاء الاصطناعي (AI) في مجال التعليم، وتتضمن تحليلاً منهجياً للأدبيات العلمية المتعلقة بتطبيقات الذكاء الاصطناعي، مثل نظم التدريس الذكية، التعلم الشخصي، وتحليل البيانات التعليمية. تركز المقالة على استكشاف كيفية تحسين تقنيات الذكاء الاصطناعي لعمليات التعليم والتعلم، وتوفير تجربة تعليمية مخصصة للطلاب، بالإضافة إلى تسليط الضوء على التحديات والفرص المرتبطة باستخدام الذكاء الاصطناعي في هذا المجال. تقدم الدراسة نظرة شاملة على الابتكارات والتوجهات الحالية، مع التأكيد على الحاجة لمزيد من الأبحاث لتطوير تقنيات فعالة ومستدامة¹.

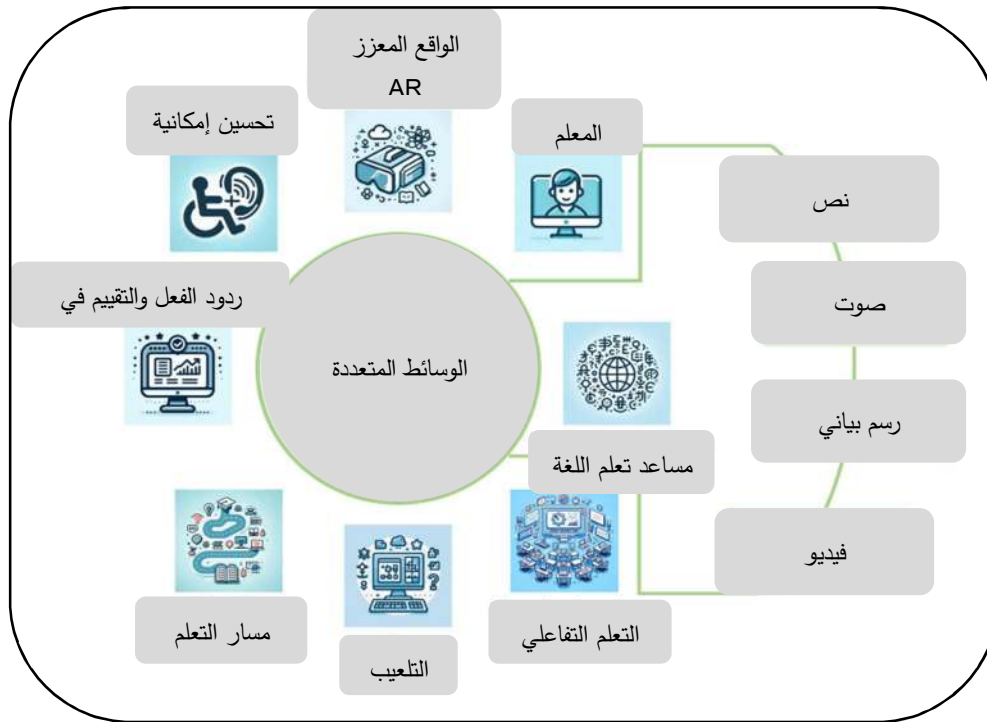
ما هو الذكاء الاصطناعي؟

وفقًا لقاموس أكسفورد الإنجليزي، يُعرّف الذكاء الاصطناعي بأنه "قدرة أجهزة الكمبيوتر أو الأجهزة الأخرى على عرض أو محاكاة السلوك الذكي"²، يشير هذا التعريف إلى أن الذكاء الاصطناعي يتعلق بأجهزة الكمبيوتر أو الآلات الأخرى، لكنه يترك سؤالاً مفتوحاً حول ماهية السلوك الذكي وما هو الذكاء بالفعل.

لقد كان مفهوم الذكاء وما إذا كانت الآلات يمكن أن تكون ذكية محل جدل طويل الأمد. آلان تورينج، الذي يُعتبر من قبل الكثيرين الأب للحوسبة الحديثة والذكاء الاصطناعي، اقترح أن الكمبيوتر يمكن اعتباره ذكياً إذا استطاع اجتياز ما سماه "لعبة التقليد"، والمعروفة اليوم باسم اختبار تورينج. في هذا الاختبار، يُطلب من الكمبيوتر المخفي عن الأنظار أن يقلد الإنسان من خلال الإجابة على سلسلة من الأسئلة الحوارية. وقال تورينج: "أعتقد أنه في غضون خمسين عاماً تقريباً، سيكون من الممكن برمجة أجهزة الكمبيوتر بحيث تلعب لعبة التقليد بشكل جيد لدرجة أن المحقق العادي لن تكون لديه فرصة تزيد عن 70 بالمائة في تحديد الهوية الصحيحة بعد خمس دقائق من الاستجواب"³.

الذكاء الاصطناعي هو "علم يهتم بتطوير برامج الحاسوب التي تقوم بمهام تتطلب ذكاءً عند تنفيذها من قبل الإنسان. تشمل هذه المهام اللعب، التفكير الآلي، التعلم الآلي، فهم اللغة الطبيعية، التخطيط، فهم الكلام، وإثبات النظريات"⁴، هناك العديد من التعريفات المختلفة للذكاء الاصطناعي بقدر وجود الكتب حول هذا الموضوع. ومع ذلك، يلاحظ راسل ونورفيج، في كتابهم الذي يُعتبر بالنسبة للكثيرين الكتاب المدرسي الرئيسي في الذكاء الاصطناعي، أن معظم تعريفات الذكاء الاصطناعي تنقسم إلى أربعة نهج رئيسية، بناءً على ما إذا كانت تعطي الأولوية للتفكير أو السلوك، وما إذا كانت تتبع نهجاً يشبه الإنسان أو عقلانياً:

- **الذكاء الاصطناعي الذي يهدف إلى التفكير مثل الإنسان:** يركز على أتمتة القدرات المعرفية البشرية مثل اتخاذ القرار وحل المشكلات، كما يظهر في العديد من أنظمة التدريس الفردية (AIED ITS).
- **الذكاء الاصطناعي الذي يهدف إلى التصرف مثل الإنسان:** يهدف إلى أتمتة القدرات البشرية غير العاكسة مثل التعرف على الصور والصوت، كما يُستخدم في AIED DBTS والتعليقات التلقائية على المقالات.
- **الذكاء الاصطناعي الذي يهدف إلى التفكير بشكل عقلاني:** يعتمد على نماذج حسابية للإدراك والاستدلال، كما قد يكون ضرورياً في مساعد تدريس الذكاء الاصطناعي⁵.



الشكل 1. نظرة عامة على الذكاء الاصطناعي العام متعدد الوسائط للتعليم

تاريخ قصير للذكاء الاصطناعي:

تُعتبر ورشة العمل التي عقدت في كلية دارتموث في عام 1956 حدثًا تأسيسيًا لمجال الذكاء الاصطناعي، حيث تم تقديم ومناقشة ما يُعتقد أنه أول برنامج للذكاء الاصطناعي، وهو برنامج (صاحب النظرية المنطقية The Logic Theorist)، شارك في ورشة عمل دارتموث جون مكارثي (الذي يُنسب إليه عادةً الفضل في إقناع زملائه بتسمية المجال الجديد للذكاء الاصطناعي)، جنبًا إلى جنب مع آخرين بما في ذلك مارفن مينسكي، وألين نيويل، وهربرت سيمون، وجميعهم سيصبحون باحثين رائدين في الذكاء الاصطناعي.

لكن على مر العقود، شهدت مجالات الذكاء الاصطناعي تقدمًا متقطعًا، مع فترات من التقدم السريع تليها فترات من الركود للذكاء الاصطناعي، حيث تراجعت الثقة والتمويل. في بداياتها، كانت أبحاث الذكاء الاصطناعي تتركز في عدة مختبرات، خاصةً في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، وجامعة كارنيجي ميلون، وجامعة ستانفورد. ولكن سرعان ما توسع نطاق أبحاث الذكاء الاصطناعي ليشمل مؤسسات أخرى.

الذكاء الاصطناعي: من الإحباط إلى نهضة التكنولوجيا

رغم التطورات الواعدة التي شهدتها مجال الذكاء الاصطناعي، إلا أنها لم تحقق توقعات وطموحات الباحثين والممولين. كانت وكالة مشاريع الأبحاث الدفاعية المتقدمة (DARPA) من أبرز الممولين في البداية، حيث وفرت ملايين الدولارات لأبحاث الذكاء الاصطناعي دون قيود تُذكر. لكن بعد صدور تقرير من مجلس أبحاث العلوم البريطاني يُشكك في إمكانية تحقيق تقدم ملموس في المستقبل القريب ونقص

التقنيات القابلة للتطبيق بشكل فعال من قبل DARPA، تم سحب التمويل. كانت هذه الخطوة حاسمة وأسفرت عن تباطؤ كبير في الأبحاث، فيما يُعرف بمرحلة "الشتاء الأول للذكاء الاصطناعي". استمرت هذه الحالة حتى العقد الأخير، الذي شهد ثلاثة تطورات رئيسية أدت إلى ما يُعرف بفترة النهضة في الذكاء الاصطناعي: ظهور معالجات كمبيوتر أسرع، وتوفر كميات ضخمة من البيانات، والتقدم في الأساليب الحسابية⁶.

الذكاء الاصطناعي اليوم:

كما ذكر في بداية هذه الورقة البحثية، أصبح الذكاء الاصطناعي جزءًا لا يتجزأ من حياتنا اليومية. ومع ذلك، يظل غالبًا مخفيًا خلف التقنيات المتقدمة، والمفارقة أنه كلما تم دمجها بشكل أكبر في حياتنا، قد يقل اتساع تصورنا له كذكاء اصطناعي. "العديد من تقنيات الذكاء الاصطناعي المتطورة تُدمج في تطبيقات عديدة دون الإشارة إليها على أنها ذكاء اصطناعي. فعندما يصبح شيء ما فعالًا وشائعًا، فإنه لا يتم تعريفه كذكاء اصطناعي بعد ذلك"⁷.

على سبيل المثال، يُعرف الذكاء الاصطناعي في كثير من الأحيان ببساطة على أنه برنامج كمبيوتر متقدم، أو شخصية افتراضية مثل Cortana، أو نظام توصيات مثل الذي يستخدمه Netflix، أو تطبيقات لتعلم اللغة مثل Duolingo. ومع ذلك، فإن مكبرات الصوت الذكية الحديثة مثل GoogleHome وAmazonEcho جعلت الذكاء الاصطناعي أكثر وضوحًا في حياتنا اليومية.

في الواقع، شهدت التطورات الأخيرة في مجال الذكاء الاصطناعي، التي يمكن أساسها تتبعها إلى ثلاثة تطورات رئيسية (معالجات الكمبيوتر الأسرع، وتوفر كميات كبيرة من البيانات، والتقدم في الأساليب الحسابية)، تحولًا وتقدمًا في مختلف الميادين. وأصبح هذا المجال يشهد تطورًا مستمرًا، حيث تُطلق تقنيات وأدوات ومنتجات جديدة تعتمد على الذكاء الاصطناعي باستمرار.

تم استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في الخوارزميات التطورية في مجموعة متنوعة من التطبيقات، بدءًا من المركبات ذاتية القيادة إلى التسوق عبر الإنترنت، ومن الصحافة التلقائية إلى التلاعب بالصور. وعلى الرغم من أن الذكاء الاصطناعي كان يُعتبر في الماضي مجرد حلم، فإنه اليوم أصبح حقيقة لا يمكن تجاهلها، وقد أصبح جزءًا لا يتجزأ من حياتنا اليومية، بما في ذلك مجال التعليم. لا يزال هذا المجال في مراحله الأولى، ومع مرور الوقت، سنرى كيف يتطور الذكاء الاصطناعي ونستكشف إمكانياته الكامنة.

في هذا السياق، ندرس في هذه الورقة البحثية التطورات الحالية والتوجهات المستقبلية للذكاء الاصطناعي في سياقات مختلفة، مثل معالجة اللغة الطبيعية (NLP)، والتعلم الآلي، والتعلم العميق، باستخدام تحليل الشبكات الاجتماعية (SNA) كأداة لتفسير المفاهيم الأساسية في أبحاث الذكاء الاصطناعي من منظور تعليمي.

من وجهة نظر مستقبلية، يظهر الذكاء الاصطناعي كعنصر رئيسي في مستقبل يبدو أشبه بالخيال العلمي، حيث يشمل التفاعل والتعلم باستخدام تقنيات متقدمة. بدعم من التكنولوجيا، أصبحت التطبيقات القائمة على الذكاء الاصطناعي جزءًا لا يتجزأ من حياتنا اليومية.

الذكاء العام الاصطناعي:

مع تقدم مجال الذكاء الاصطناعي العام، أصبحت فكرة التعددية الواسطة أساسية لتحقيق هذا التطور. يُتوقع من الآلات في سياق الذكاء الاصطناعي العام أن تكون قادرة على فهم ودمج مختلف أنواع

الإدخال والإخراج، مثل البيانات البصرية والسمعية والنصية والجغرافية المكانية وغيرها. يتميز الذكاء الاصطناعي العام متعدد الوسائط بقدرته على فهم والتفاعل مع مجموعة واسعة من البيانات، على عكس أنظمة الذكاء الاصطناعي التقليدية التي قد تتخصص في نوع واحد من البيانات (مثل النص أو الصور). بفضل هذه القدرات، يمكن للذكاء الاصطناعي العام متعدد الوسائط، مثل GPT-4Vision و KOSMOS-2، قراءة النص، وفهم اللغة المنطوقة، وتحليل البيانات المرئية في وقت واحد. هذا التكامل بين المداخل المتنوعة يتيح للأنظمة إنشاء فهم شامل، مما يعزز تصورًا أكثر تشابهًا بالإنسان للواقع، ويسمح لأنظمة الذكاء الاصطناعي بالعمل بفعالية في بيئات العالم الحقيقي المعقدة التي تتضمن مصادر متنوعة للمعلومات.

تعتمد قوة الذكاء الاصطناعي العام متعدد الوسائط على قدرته على معالجة وتكامل أنواع البيانات المختلفة بسلاسة، محاكاة قدرة الإدراك البشري على دمج الأصوات والصور والمداخل الحسية الأخرى لإنشاء تجربة متكاملة. بدلاً من تكرار القدرات المعرفية البشرية، يهدف هذا النهج إلى توحيد الطرق الحسية المتنوعة لتحسين تجارب التعلم.

في السياق التقليدي، يُعرّف الذكاء الاصطناعي العام بأنه القدرة على تكرار الذكاء البشري وقدرات حل المشكلات. ومع ذلك، في سياق التعليم، يتحول التركيز إلى كيفية تفاعل الذكاء الاصطناعي العام مع الطلاب. تُظهر أنظمة AGI متعددة الوسائط أداءً استثنائيًا في بيئات التعلم الديناميكية حيث تتكيف مع طرق التدريس والتعلم المتنوعة وتلبي احتياجات كل طالب.

على عكس الذكاء الاصطناعي أحادي النموذج، الذي يعمل عادة بشكل مستقل، يتفوق الذكاء الاصطناعي العام متعدد الوسائط في المجال التعليمي عندما يتعاون مع المعلمين البشريين، مما يعزز المناهج التربوية. هذا النوع من الذكاء الاصطناعي يتجاوز القدرات الفردية والتكيفية، ويجمع بين مهارات متخصصة مختلفة لإنشاء بيئة تعليمية فعّالة وقادرة على التكيف.

مع تطور الذكاء الاصطناعي العام في مجال التعليم، يزداد الاهتمام بتطوير تقنيات تعزز وتكمل تجربة التعلم، بدلاً من محاولة محاكاة عمليات التفكير البشري. "يعكس هذا التحول الاعتراف بالفوائد الفريدة التي يقدمها الذكاء الاصطناعي العام، حيث يُستخدم لإنتاج موارد تعليمية أكثر ديناميكية وشمولية وفائدة. ونتيجة لذلك، يظهر نوع معين من الذكاء الاصطناعي العام الذي يتناسب بشكل أفضل مع تلبية الاحتياجات المتغيرة للمعلمين والطلاب على حد سواء"⁸.

دور الذكاء الاصطناعي العام متعدد الوسائط في تعزيز التعليم وتيسير التعلم:

تتمتع قدرات الذكاء الاصطناعي العام متعدد الوسائط (AGI) بأهمية خاصة، حيث يمكن تطبيقها في مختلف السيناريوهات التعليمية. يمكن استخدام AGI في تعليم اللغة من خلال تمارين الاستماع والتحدث، ودعم إنشاء الخرائط الذهنية والمخططات الانسيابية لتحسين مهارات الكتابة والتأمل، وكذلك في تعديل وتوضيح التعليمات وتضمينها في سياقات التعلم المشوّقة عبر تقنيات التلعيب. كما يمكن لـ AGI توفير عينات متعددة الوسائط للطلاب لمراقبة وتحليل ميزات معينة في أنواع مختلفة من المحتوى، مثل الرسوم البيانية في الكتابة متعددة الوسائط.

بالنسبة للمعلمين، يُعد الذكاء الاصطناعي العام أداة لا تقدر بثمن في تصميم المناهج الدراسية، وتوليد أفكار الأنشطة التعليمية، وإنشاء المهام. يمكن لـ AGI أيضاً تحويل المحتوى النصي في المناهج إلى تنسيقات متعددة الوسائط، باستخدام الجداول الزمنية والمخططات الانسيابية والخرائط، مما يسهل

على المتعلمين البصريين استيعاب المعلومات. علاوة على ذلك، يمكن لنماذج AGI أن تكون مساعدًا تدريسيًا قويًا من خلال تقديم تعليقات متعددة الوسائط تتجاوز التعليقات الكتابية التقليدية، مثل تقديم تعليقات صوتية⁹.

بدايات الذكاء الاصطناعي في التعليم

تاريخ تطبيق الذكاء الاصطناعي في مجال التعليم يعود إلى عقود ماضية، حيث بدأ علماء مثل سيدني بريسي وبي. إف. سكينر، المعروف بأبو المدرسة السلوكية، في استكشاف إمكانيات استخدام التكنولوجيا لتعزيز التعليم وتقييم الطلاب. بريسي، الذي كان أستاذًا في جامعة ولاية أوهايو، واجه تحديًا في تحسين تجربة التعلم من خلال تطوير اختبارات متعددة. كان التحدي الرئيسي يكمن في توفير التغذية الراجعة الفورية للطلاب، وهو أمر يعزز التعلم ويصعب تحقيقه عند تصحيح الاختبارات يدويًا. اعتمد بريسي على قانون التأثير لإدوارد ثورندايك، الذي يؤكد على أهمية التغذية الراجعة الفورية لتحفيز التعلم. كان من الصعب تقديم هذه التغذية الراجعة عند الاعتماد على التصحيح اليدوي للاختبارات. تبين أن الأجهزة التي تقدم تغذية راجعة فورية للطلاب حول صحة إجاباتهم وتوجههم نحو الإجابة الصحيحة لا تؤدي فقط إلى تقييم الطلاب، بل تسهم أيضًا في تعليمهم. هذا يظهر الفعالية العالية لتكنولوجيا الذكاء الاصطناعي في تعزيز عملية التعلم وتقديم تجارب تعليمية فردية للطلاب¹⁰.

الأسس النظرية لتعدد الوسائط في التعلم:

1- التعلم التكيفي:

في الخمسينيات، قاد نورمان كراودر ثورة في مجال التعليم بابتكاره نظامًا ورقيًا جديدًا لآلات التدريس المبكرة، يُعرف بالتعليم المبرمج الجوهري أو المتفرع. كراودر، الذي كان يركز على التواصل أكثر من علم النفس، طور هذا النظام لتدريب القوات الجوية الأمريكية. كانت الفكرة الأساسية هي تقديم صفحة قصيرة من المعلومات للطلاب، يتبعها أسئلة متعددة الاختيارات. بناءً على إجابة الطالب، يتم توجيهه إلى صفحة جديدة؛ إذا كانت الإجابة صحيحة، يتم تقديم معلومات جديدة تبني على الفهم الصحيح، أما إذا كانت غير صحيحة، فتحتوي الصفحة الجديدة على تعليقات تساعد الطالب على فهم الخطأ وتصحيحه. النظام كان يمكن أن يتفرع إلى صفحات إضافية من المواد التصحيحية قبل إعادة توجيه الطالب إلى المسار الرئيسي.

ومع ذلك، يُعتقد أن العالم البريطاني جوردون باسك أن الشخص الذي قام بتطوير أول آلة تعليمية قابلة للتكيف بشكل حقيقي في 1950، تُعرف هذه الآلة باسم SAKI (معلم لوحة المفاتيح ذاتية التكيف)، وتم تصميمها لتدريب مشغلي لوحة المفاتيح على استخدام جهاز يقوم بثقب بطاقات لمعالجة البيانات. ما يميز SAKI عن غيرها من آلات التدريس المبكرة هو قدرتها على تكييف المسار التعليمي بناءً على تقدم كل فرد، مما يمكّنك لطلاب من رؤية مجموعة فريدة من الصفحات¹¹.

بشكل عام، يُظهر نظام كراودر وآلة SAKI كيف أسهمت تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي في تحسين تجارب التعلم الفردية وتكاملاً لمعرفة بشكل مبتكر في مجال التعليم.

2- التعليم بمساعدة الحاسوب:

في مرحلة متقدمة، خضع نظام SAKI لتطويرات متعددة استفادت من التحسينات في أجهزة الكمبيوتر والمعالجات الجديدة، وأصبح واحدًا من أوائل الأنظمة التكييفية التي تم تسويقها تجاريًا. ورغم

التقدم في تكنولوجيا التعلم التكيفي، إلا أنه في السنوات التي تلت ذلك، انتقل التركيز إلى ما يُعرف اليوم بأنظمة التعليم بمساعدة الكمبيوتر (CAI). في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، شهدنا بناء العديد من أنظمة CAI، مع مثال بارز كنظام PLATO (المنطق المبرمج لعمليات التدريس التلقائية)، الذي تم تطويره في جامعة إلينوي.

نظام PLATO كان يتيح للطلاب الوصول إلى المواد التعليمية القياسية عبر محطات طرفية بعيدة، وكان يدمج التفاعلية في بعض المواد. وكان يتميز بأدوات وتقنيات مبتكرة مثل منتديات المستخدمين، والبريد الإلكتروني، والرسائل الفورية. في نفس الفترة، قامت جامعة ستانفورد وشركة أي بي إم IBM بتطوير نظام تعليمي بمساعدة الكمبيوتر، تم توفيره عبر محطات بعيدة لعدد قليل من المدارس الابتدائية المحلية، يتضمن هذا النظام عرضًا خطيًا للمواد التعليمية للرياضيات وفنون اللغة، بالإضافة إلى أنشطة التدريب والممارسة.

مثال آخر هو نظام TICCIT (تلفزيون المعلومات التفاعلي الذي يتم التحكم فيه بواسطة الكمبيوتر على أساس تقاسم الوقت)، الذي طورته جامعة بريجهام يونج. كان يستخدم لتدريس مواضيع مختلفة مثل الرياضيات والكيمياء والفيزياء واللغة الإنجليزية. يُظهر TICCIT مدى تقدم هذه الأنظمة في تكنولوجيا التعلم، حيث قدم عرضًا خطيًا للمواد التعليمية بالإضافة إلى أنشطة التدريب والممارسة¹². ومع ذلك، كانت هناك تحديات تواجه هذه الأنظمة، حيث كانت تقتصر إلى القدرة على التكيف. كانت تعتمد على تسلسل محدد مسبقًا للمواضيع والمعلومات، دون اهتمام بالفروق في استجابات الطلاب الفردية وتقديمهم الفردي، مما أدى إلى تقييد إمكانيات التعلم.

تعدد الوسائط في التعليم:

إن تأثير قنوات التعلم ومعالجة المعلومات في عقول البشر يظهر بوضوح خلال مختلف الأنشطة التعليمية. يتسم هذا التأثير بالتكامل والتفاعل بين تنوع وسائط التعلم، تتفاعل هذه القنوات مع المعلومات بصور متعددة، بما في ذلك النصوص والصور والأصوات والملاحظات البصرية، وغيرها. ويُعرف هذا التنوع في وسائط المعلومات، حيث تلعب كل منها دورًا جزئيًا في بناء المعنى وتسهم في عملية التعلم بشكل مستقل.

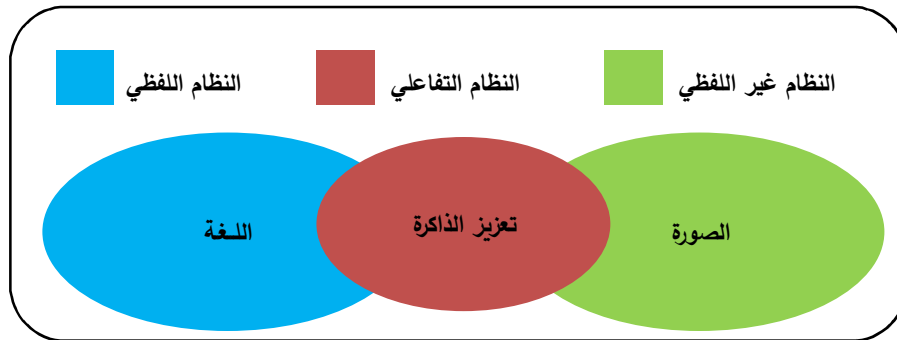
"لقد أدرك الباحثون ميزة تعدد الوسائط في التعلم البشري لعدة قرون، ويمكن نسبه تاريخًا إلى العمل البارز لجون أموس كومينيوس في كتاب (Orbis Pictus) في طبعته الأولى 1685، وهو أول كتاب مدرسي مصور في تاريخ التعليم حيث اشتمل على مجموعة واسعة من المواضيع بما في ذلك الطبيعة وعلم الحيوان وعلم النبات. يُعد كتاب (Orbis Pictus) نموذجًا مبكرًا لتكامل العناصر البصرية والمعمية في التعليم المبكر، فهو كتاب مدرسي قرأه الأطفال الأوروبيون لأكثر من 200 عام، فقد تم تقديم المحتوى في معظم الطبقات باللغة الأم واللغة اللاتينية للأطفال، مما جعله له تأثير دائم على تعلم الأطفال"¹³.

في القرن التاسع عشر، ظهرت شرائح الفانوس السحري كأداة تعليمية مبتكرة لنقل المعلومات والقصص. وكانت هذه الشرائح تعتبر إصدارًا مبكرًا لجهاز العرض، حيث كانت تساهم في تصوير البنية ونقل المحتوى التعليمي بطريقة تفاعلية. في أوائل القرن العشرين (1900-1950)، أظهرت الصور المتحركة في الأفلام أو التلفزيون أو المحاكاة إمكانية توضيح القصص بشكل فعال، مما أدى إلى زيادة كبيرة في نقل المعلومات وزيادة اهتمام الأطفال بعمليات التعلم، مع توسع استخدام الوسائط البصرية

والسمعية في المؤسسات العامة، مثل المدارس والمتاحف والمكتبات، تطورت حاجة عملية لفهم كيفية تأثير الوسائط المتعددة في عمليات التعلم¹⁴.

نظرية الترميز المزدوج ونظرية الوسائط المتعددة:

يُعتقد أن البشر يمتلكون نظامين فرعيين معرفيين: نظام لفظي لمعالجة المعلومات اللغوية عبر الوسائط، مثل نص اللغة، ونظام تخيلي لشحن المعلومات غير اللفظية، مثل الصورة الحسية. في حين أن الأول جيد في معالجة المعلومات التسلسلية والرمزية، فإن الأخير أكثر في معالجة المعلومات الشاملة والمكانية. على الرغم من أن النظامين مختلفان، إلا أنهما يتفاعلا بشكل تعاوني لتعزيز الذاكرة وعملية صنع الحواس. على سبيل المثال، عندما يقرأ الطلاب كلمة القوة، فقد يقومون في نفس الوقت بإنشاء صورة تمثل القوة أو السيناريوهات التي واجهوا فيها القوة. ونظرًا للاختلاف بين المعرفة والخبرة السابقة للطلاب، يمكن أن يكون التصور في أذهان الطلاب بعيدًا، مما يحتاج إلى وسائل تعليمية متنوعة لتسهيل التعلم الهادف (انظر الشكل 2).



لكشف كيفية تعزيز وسائط التعلم في الإدراك، يتعين فهم نظام معالجة المعلومات لدى البشر وكيفية تكامل هذا النظام لتسهيل عملية التعلم. وفقًا لـ (بايفيو، 1971)، يعتقد أن البشر نظامين معرفيين فرعيين: نظام لفظي مخصص لمعالجة المعلومات اللغوية، مثل النصوص اللفظية، ونظام تخيلي مخصص لتفسير المعلومات غير اللفظية، كالصور الحسية. في حين أن النظام الأول فعال في التعامل مع المعلومات التسلسلية والرمزية، ويتميز النظام الثاني بقدرته على معالجة المعلومات الشاملة والمكانية¹⁵.

رغم اختلاف وظائف النظامين، يتفاعلا بشكل تكاملي لتعزيز الذاكرة وعمليات صنع الحواس. على سبيل المثال، عند قراءة الطلاب كلمة "القوة"، قد يقومون في الوقت نفسه بإنشاء صورة تمثل القوة أو تخيل سيناريوهات تتعلق بالتجارب التي واجهوها ذات صلة بالقوة. ونظرًا لاختلاف مستويات المعرفة والتجارب السابقة للطلاب، يمكن أن يكون التصور متباينًا، مما يبرز أهمية استخدام وسائل تعليمية متنوعة لتسهيل عملية التعلم الفعال.

بالإضافة إلى ذلك، يفترض بايفيو أنه عندما يقوم الطلاب بتعلم المواد من خلال وسائط متعددة تتضمن شرحاً لفظياً ورؤية بصرية لطواهر طبيعية، يقومون في البداية ببناء تمثيلات عقلية للنظم اللفظية والبصرية على التوالي، ويقومون بإقامة روابط مرجعية بين هذين التمثيلين العقليين.

وفقاً لنظرية الترميز المزدوج، نشير إلى أن بناء تمثيلات عقلية للمحفزات الحسية الخارجية وإقامة روابط مرجعية بين التمثيلات البصرية واللفظية يحدث في الذاكرة العاملة للطلاب. نظرًا للقيود التي تفرضها الذاكرة العاملة لدى البشر، يكون لكل قناة (سمعية أو بصرية) قدرة محدودة على معالجة

المعلومات. يمكن أن يؤدي تحميل أي قناة واحدة بشكل زائد إلى إعاقة عمليات التعلم والاحتفاظ بالمعلومات. لذا، ينبغي أن يأخذ التعليم في اعتباره كثافة المعلومات المقدمة للطلاب، حيث تلعب هذه الكثافة دورًا في تسهيل عملية التعلم.

على سبيل المثال، عند قراءة الطلاب مسألة نصية لفهم سبب شروق الشمس في الشرق وغروبها في الغرب، يحتاجون أولاً إلى تحويل النص إلى معلومات بصرية، واستحضار الخبرة اليومية من ذاكرتهم طويلة المدى. في الوقت نفسه، يتوجب عليهم استحضار المعرفة العلمية حول الحركة الدورية وقوانين نيوتن المتعلقة بالنص والصورة، والتي يمكن أن تكون كثيفة من الناحية المعرفية. ولذا، تصبح الاستراتيجيات المناسبة لمساعدة الطلاب في حل المشكلات ضرورية لتيسير عملية التعلم. وفي سياق ذلك، قدم قائمة من مبادئ التعلم بوسائط متعددة:

- **الوسائط المتعددة:** يتعلم الناس من الكلمات والصور بشكل أفضل من الكلمات وحدها. يدعم هذا المبدأ استخدام النصوص والصور والصوت المدمج للتعلم الفعال.
- **التواصل:** يتعلم الأشخاص بشكل أفضل عندما يتم عرض الكلمات والصور المقابلة بشكل وثيق وليس بشكل منفصل. وهذا يعني أنه يجب دمج النصوص والصور بدلاً من فصلها في صفحات أو مناطق مختلفة من الشاشة.
- **الطريقة:** يتعلم الناس من الرسومات والروايات بشكل أفضل من الرسوم المتحركة والنصوص التي تظهر على الشاشة. يشير هذا المبدأ إلى أن شرح المادة المرئية عبر السرد الصوتي أكثر فعالية من النص الذي يتنافس على الاهتمام البصري.
- **التكرار:** يتعلم الأشخاص من الرسومات والسرد بشكل أفضل من الرسومات والسرد والنص الذي يظهر على الشاشة. يمكن أن يؤدي النص الزائد على الشاشة إلى زيادة التحميل على القناة المرئية.
- **التماسك:** يتعلم الناس بشكل أفضل عندما يتم استبعاد المواد الدخيلة بدلاً من تضمينها. ينصح هذا المبدأ بعدم المحتوى غير الضروري الذي لا يدعم أهداف التعلم بشكل مباشر.
- **التخصيص:** يتعلم الناس بشكل أفضل عندما يتم تقديم الكلمات بأسلوب محاثة بدلاً من الأسلوب الرسمي وعندما يكون السرد بصوت بشري ودود بدلاً من صوت الآلة.
- **التجزئة:** يتعلم الأشخاص بشكل أفضل عندما يتم تقديم درس الوسائط المتعددة في أجزاء حسب سرعة المستخدم بدلاً من تقديمه كوحدة مستمرة. إن تقسيم المحتوى إلى أجزاء أصغر يجعل من السهل معالجته.
- **التدريب المسبق:** يتعلم الأشخاص بشكل أفضل من درس الوسائط المتعددة عندما يعرفون أسماء وخصائص المفاهيم الرئيسية. التدريب المسبق على المفاهيم الأساسية يمكن أن يحسن فهم المادة.
- باختصار تؤكد نظريات التشفير المزدوج والوسائط المتعددة على الإدراك الحسي السمعي والبصري، والذي يمكن استخدامه في وقت واحد. ومع ذلك، "فقد أظهروا أيضاً تجريبياً أن إمكانية التدريس والتعلم متعدد الوسائط تعتمد على قدرة الطلاب على معالجة المعلومات"¹⁶.

النص ودوره في التعليم:

تجمع النصوص بين الأحرف والرموز بهدف نقل وتخزين وتوليف وتحليل المعلومات، ويعتبر النص وسيلة مركزية في عالمنا المعتمد على المعلومات. ونظرًا لأن معظم المعلومات التي نستهلكها وننتجها تعتمد على النصوص، يصبح دورها لا غنى عنه في مجال التعليم.

في سياق التعليم، يشير مصطلح "النص" إلى أي شكل من أشكال المحتوى المكتوب المستخدم كوسيلة لنقل المعرفة. يشمل ذلك مجموعة واسعة من المواد مثل الكتب المدرسية والمقالات العلمية والمحتوى الرقمي ووسائل التواصل وتتنسقات مكتوبة أخرى. ولا يقتصر دور النص المكتوب على أن يكون جزءاً أساسياً في التعليم فقط، بل يعمل أيضاً كوسيلة أساسية يتعلم من خلالها الطلاب المعرفة ويطورون مهارات التفكير النقدي، لذلك يعد الذكاء الاصطناعي العام الذي يمتلك قدرة على توليد وتحليل النصوص تحولاً هاماً في مجال التعليم¹⁷.

إن إصدار ChatGPT في نوفمبر 2022 كنموذج متخصص في المحادثة، يتبع التعليمات البشرية، وأظهر فعالية الذكاء الاصطناعي العام في التطبيقات العملية. تأثير هذا التطور تجلى عبر مجموعة واسعة من الصناعات، بما في ذلك الصحافة والرعاية الصحية والصناعة والزراعة والألعاب والتمويل، مما أشعل موجة شعبية حول فوائد الذكاء الاصطناعي.

GPT-4 كأحدث إصدار، يعد أقوى برنامج للتعلم من اللغة حتى الآن. قدراته وأداؤه المحسن أدى إلى تسليط الضوء بشكل أكبر على تأثير وإمكانيات الذكاء الاصطناعي. هذا التقدم في سلسلة GPT لا يبرز فقط التقدم السريع في ميدان الذكاء الاصطناعي والبرمجة اللغوية العصبية، بل يؤكد أيضاً على الأهمية المتزايدة لهذه التقنيات في جوانب متعددة من الحياة الحديثة خاصة التعليم.

GPT-3 والتعلم السريع: في السنوات الأخيرة، كانت مجالات البرمجة اللغوية العصبية تركز بشكل رئيسي على استخدام نماذج اللغة الكبيرة المدربة مسبقاً (LLMs)، وذلك نظراً للقدرات الرائعة التي أظهرتها في توليد اللغة الطبيعية وسهولة استخدامها في المهام النهائية في الواقع. وفي هذا السياق ظهر GPT-3 كواحد من أحدث برامج LLM وأكثرها أداءً، مع تقنية بسيطة تسمى "التعلم المبني على السرعة".

التعلم المبني على السرعة هو "نهج جديد للتعامل مع مهام البرمجة اللغوية العصبية (NLP)، يستفيد من قدرة LLM على نمذجة اللغة الطبيعية. يتضمن ذلك التعبير اللفظي عن المهمة المراد إكمالها في نص طبيعي دون تحديث معلومات النموذج. يُمكن أيضاً تقديم أمثلة لتوضيح كيفية إكمال المهمة، ويُعرف هذا بتعلم K-shot، حيث يشير K إلى عدد الأمثلة المقدمة"¹⁸.

بالإضافة إلى ذلك، حقق التعلم الفوري باستخدام GPT-3 أداءً قوياً لأنه يتيح تنفيذ تقنية سهلة يمكن استخدامها بسهولة وتكييفها مع سياقات مختلفة من قبل المجتمع التعليمي، دون الحاجة إلى أي خبرة في مجال الإعلام الآلي.

وجهة نظر المعلمين:

تم تحديد التقييم كأحد أهم العوامل المؤثرة على التعلم الفعال، خاصةً "التقييم التكويني السريع" المعتمد على الكمبيوتر، الذي يعتبر فعالاً للغاية في الأنظمة التي تعتمد على الذكاء الاصطناعي العام. يُعدّ هذا النهج محفزاً لتحويل ممارسات التقييم ودعم المعلمين في تحسين تجارب التعلم من خلال توفير تعليقات فورية.

نظراً لتدريب أنظمة AGI المبنية على LLM مثل GPT Instruct وGPT-3 على إنشاء نصوص عالية الجودة، يمكن لهذه الأنظمة مساعدة المستخدمين في عمليات الكتابة. بشكل أكثر تحديداً، يُظهر أن أنظمة مثل ChatGPT قادرة على تحسين مهارات الكتابة لدى الطلاب منذ سن مبكرة إلى الكتابة الاحترافية في المراحل الأكاديمية. يمكن لهؤلاء الطلاب أن يتعلموا أنماطاً مختلفة من الكتابة.

فيما يتعلق بالتقييم في بيئة الفصل الدراسي التقليدية، يعاني المعلمون من ضيق الوقت وأعباء العمل الثقيلة، مما يجعل من الصعب تقديم ملاحظات تفصيلية حول أداء كل طالب. يأتي هنا دور أنظمة AGI مثل نظام PEER، حيث يمكنها مساعدة المعلمين في التقييم وتقديم تعليقات شاملة على مقالات الطلاب، وهو نهج يختلف عن التركيز السابق على مجرد تصنيف المقالة، بل يتضمن توفير ملاحظات مفصلة. إن إعداد التقييمات يعتبر أمرًا حيويًا لمعلمي المدارس، ويتناول ذلك بشكل خاص إعداد التقييمات التكوينية والختامية. يسمح إنشاء مهام تقييم عالية الجودة للمعلمين بتشخيص فهم الطلاب للمفاهيم وتحديد الصعوبات التي قد يواجهونها. كما يمكنهم متابعة التقدم وتقييم فعالية الأساليب التعليمية المستخدمة. يمكن لتطبيقات تعتمد على الذكاء الاصطناعي العام أن تقدم دعمًا للمعلمين في إنشاء هذه المهام، سواء كانت تتعلق بتعليم العلوم أو إعداد أسئلة الاختبار لتقييم أداء الطلاب¹⁹.

وجهة نظر المتعلمين:

يُعرّف الفضول على أنه الرغبة في المعرفة أو الرؤية أو التجربة التي تحفز السلوك الاستكشافي الموجه نحو اكتساب معلومات جديدة. إنه عامل حاسم ينظم بشكل إيجابي تجربة التعلم لدى الأفراد ونتائجها. وتظهر الأبحاث أدلة قوية على أن الفضول يُعتبر مهارة مرنة يمكن استنباطها من خلال الإشارات اللفظية وغير اللفظية. وعلى الرغم من أن التعلم القائم على الاستقصاء هو في طبيعة التعليم الحديث، إلا أن التقارير تظهر أن الفضول يتناقص في السياق الرسمي للتعليم بحيث يُلاحظ أن سلوكيات طرح الأسئلة القائمة على الفضول غائبة تقريبًا عن الفصول الدراسية اليوم.

"عادةً ما تكون استفسارات الأطفال منخفضة المستوى وتعتمد على الذاكرة، مما يؤدي إلى قلة فعالية تحفيز فضولهم. تفسيرات محتملة لهذه الظاهرة تتضمن ميلًا لدى الأطفال للمبالغة في تقديرات معرفتهم، وبالتالي عدم الحاجة إلى طرح المزيد من الأسئلة، وصعوبتهم في صياغة أسئلة صحيحة نحويًا، وخوفهم من أحكام زملائهم في الفصل"²⁰.

لتحسين هذه المشكلات، اقترحت الدراسات الحديثة الاستفادة من فوائد استخدام أدوات المحادثة في التعلم واقترحت تقنيات تعليمية جديدة تثير الفضول. على سبيل المثال، اقترح الباحثون تفاعلات مع وكلاء المحادثة القادرين على تحفيز استجابات الأطفال واستكشافهم، وأظهرت النتائج آثارًا إيجابية على سلوكيات الأطفال المدفوعة بالفضول وكذلك على تقدمهم في تعلم المعرفة في المجال.

إن تحفيز المتغيرات العاطفية مثل الفضول والدافع، أحد المتطلبات الأساسية للتعلم هو تطوير والحفاظ على دافعية التعلم والفضول الأساسي. في دراسة أجريت من قبل (رانيا عبد الغني، ين هسيانج وانج، زينجدي يوان، تونج وانج، بولين لوكاس، هيلين سوزيون، بيبير إيف أوديير)، تم الكشف فيها على أن "استخدام GPT-3 يحفز فضول الأطفال ويحسن قدرتهم على طرح الأسئلة. طوروا نظامًا يولد تلقائيًا مطالبات مصممة لتشجيع الأطفال على طرح المزيد من الأسئلة العميقة، وأظهرت النتائج أن الذكاء الاصطناعي العام يمكن أن يكون فعالًا في تعزيز التعلم القائم على الفضول"²¹.

في هذا السياق، يمكن استخدام أحدث إصدار من GPT-3 لتنفيذ أدوات المحادثة التي يمكن أن تثير فضول الأطفال حول محتوى تعليمي معين قائم على النص.

أخلاقيات الذكاء الاصطناعي العام في التعليم:

أخلاقيات الذكاء الاصطناعي في التعليم أصبحت موضوعًا ذا أهمية متزايدة مع انتشار التكنولوجيا في الأنظمة التعليمية. استخدام الذكاء الاصطناعي في التعليم يثير العديد من القضايا الأخلاقية، بما في

ذلك حقوق النشر والإسناد، في هذا الصدد، من الضروري للباحثين والمعلمين النظر بشكل نقدي فيكيف ينبغي تحليل بيانات الطلاب وتفسيرها والتصرف بناءً عليها؟ كيف ينبغي منع أو تحسين التحيزات في عملية صنع القرار عند النظر في الجنس والعمر والعرق والوضع الاجتماعي للأسرة؟ حيث يُستخدم الطلاب الذكاء الاصطناعي في إعداد المواد الأكاديمية. هذه التقنيات تجعل من الصعب تحديد الأصالة وتحديد من يستحق الائتمان للعمل المنتج، مما يؤدي إلى تحديات في سياسات النزاهة الأكاديمية. لذلك، من الضروري أن تضع المؤسسات التعليمية مبادئ توجيهية واضحة لتنظيم استخدام الذكاء الاصطناعي، مع التأكيد على أهمية الأصالة والإبداع الشخصي في الأعمال الأكاديمية.

من جهة أخرى، يثير الاستخدام الواسع للذكاء الاصطناعي في التعليم مخاوف حول تأثير هذه التكنولوجيا على استقلالية الإنسان. بينما يمكن للذكاء الاصطناعي أن يدعم الإبداع البشري ويوسع من إمكانياته، هناك خطر من أن يؤدي الاعتماد المفرط عليه إلى تقليل الاعتماد على القدرات الإنسانية. لهذا السبب، يجب على المؤسسات التعليمية التركيز على تنمية مهارات التفكير النقدي والإبداعي لدى الطلاب، وتعليمهم كيفية استخدام الذكاء الاصطناعي كأداة مساعدة تعزز إمكانياتهم بدلاً من أن تحل محلها.

الاعتبارات الأخلاقية تشمل أيضًا الخصوصية والعدالة والتحيز. يجب أن تكون البيانات المستخدمة في الذكاء الاصطناعي شفافة وخالية من التحيز، وأن يتم حماية خصوصية الطلاب. التعليم باستخدام الذكاء الاصطناعي يجب أن يسعى لتحقيق العدالة والمساواة، بحيث لا يُميز بين الطلاب على أساس خلفياتهم أو قدراتهم.

كما أن هناك قلقًا متزايدًا بشأن الأتمتة المفرطة والاعتماد الزائد على الذكاء الاصطناعي، حيث يمكن أن يؤدي إلى تهميش دور المعلم وتفاعل الطلاب المباشر. يجب أن تُستخدم تقنيات الذكاء الاصطناعي كأدوات داعمة تعزز من فعالية التعليم وتوسع من نطاقه، وليس كبديل للعناصر البشرية الأساسية في التعليم. يجب على المعلمين أن يتعلموا كيفية استخدام هذه التقنيات بطرق تزيد من تفاعل الطلاب وتدعم مهاراتهم الإنسانية، مثل التفكير النقدي وحل المشكلات.

كما يجب مراعاة تأثيرات الذكاء الاصطناعي على التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية. يمكن أن يؤدي الاعتماد على التكنولوجيا المتقدمة في التعليم إلى توسيع الفجوة بين الطلاب الذين لديهم إمكانيات الوصول إلى هذه التقنيات والذين لا يملكونها، مما يعزز من التفاوتات الاجتماعية القائمة. لذلك، يجب على السياسات التعليمية أن تضمن الوصول العادل إلى التقنيات التعليمية المتقدمة لجميع الطلاب، بغض النظر عن خلفيتهم الاقتصادية أو الاجتماعية.

في المجمل، تتطلب أخلاقيات الذكاء الاصطناعي في التعليم استراتيجيات متوازنة وشاملة تركز على تعزيز التعليم العادل والشامل، وضمان الاستخدام المسؤول للتكنولوجيا، ودعم القيم الإنسانية الأساسية. هذا يتطلب تعاونًا بين المعلمين والمطورين وصناع السياسات والمجتمع ككل لضمان أن التكنولوجيا تخدم الجميع بشكل عادل ومستدام.

خاتمة:

في ختام هذا البحث، يتضح أن الذكاء الاصطناعي يحمل إمكانيات هائلة لتحويل قطاع التعليم بطرق غير مسبوقة. من خلال تقديم أدوات تعليمية متقدمة ومخصصة، يمكن للذكاء الاصطناعي تعزيز تجربة التعلم وجعلها أكثر تفاعلية وملائمة لاحتياجات كل طالب. إن التكامل المتزايد للذكاء الاصطناعي

في الفصول الدراسية يمكن أن يؤدي إلى تحسين جودة التعليم من خلال توفير تحليلات فورية وأدوات تفاعلية تساعد المعلمين على تخصيص التعليم بناءً على احتياجات الطلاب الفردية.

ومع ذلك، فإن تطبيق الذكاء الاصطناعي في التعليم يثير أيضاً تحديات أخلاقية وقانونية تتطلب دراسة دقيقة وإجراءات مسؤولة. تشمل هذه التحديات قضايا الخصوصية، والإنصاف، وحقوق الملكية الفكرية، والاعتماد على التكنولوجيا بشكل مفرط. لذلك، من المهم أن تبنى المؤسسات التعليمية سياسات ومعايير واضحة لضمان استخدام الذكاء الاصطناعي بطريقة تحترم حقوق الأفراد وتعزز القيم الإنسانية. بشكل عام، يمثل الذكاء الاصطناعي فرصة فريدة لإعادة تعريف التعليم وجعله أكثر فعالية وشمولية. ولكن لتحقيق هذه الرؤية، يجب على المجتمع التعليمي ككل - من المعلمين والباحثين إلى صانعي السياسات - العمل معاً لتطوير استراتيجيات تعزز الاستخدام المسؤول لهذه التكنولوجيا وتضمن استفادة الجميع منها. ومع استمرار البحث والابتكار، فإن إمكانيات الذكاء الاصطناعي في التعليم قد تؤدي إلى تحولات جذرية في الطريقة التي نتعلم بها ونعلم بها الأجيال القادمة.

تشير نتائج الدراسة إلى أن الذكاء الاصطناعي العام (AGI) يمكن أن يكون له دور حيوي في تشكيل مستقبل التعليم. يمكن لـ AGI، من خلال قدراته على توفير تجارب تعليمية مخصصة وديناميكية، أن يحدث تحولات كبيرة في الطرق التقليدية للتعليم، مما يجعلها أكثر توافقاً مع احتياجات المتعلمين الفردية. هذا يبرز أهمية استمرار البحث في هذا المجال، حيث يمكن لتطور AGI أن يؤدي إلى تغييرات جذرية في السياقات التعليمية.

توضح الدراسة أهمية دمج الذكاء الاصطناعي العام في التعليم من خلال استكشاف العمليات المعرفية البشرية كإطار متعدد الوسائط. يُظهر البحث كيف يمكن لقدرة AGI على محاكاة هذه العمليات أن يحسن تجربة التعلم ويعزز استخدام التقنيات المتعددة. كما تؤكد الدراسة على دور AGI في تعزيز التفكير والتعلم والذاكرة والإدراك، مما يساهم في تحسين حل المشكلات.

يشير استخدام الذكاء الاصطناعي متعدد الوسائط في التعليم إلى إمكانيات جديدة للتكامل الفعّال، مما يعزز من فعالية التعليم ويستجيب لاحتياجات التعلم المتنوعة. تقدم الدراسة رؤى وتوجهات للبحث المستقبلي وتطبيقات AGI في التعليم، مسلطة الضوء على إمكانياته التحويلية.

أما فيما يخص توقعات الدراسة فيتوقع أن تكون إمكانيات الأنظمة المعتمدة على النصوص والذكاء الاصطناعي العام في التعليم هائلة، يُشير التوجه المستقبلي إلى وجود مساعدين تعليميين يعتمدون على النصوص، حيث يقدمون دعماً شخصياً من خلال تحليل المدخلات النصية للطلاب والاستجابة لها، ويمكن دمج هذه الأنظمة بسهولة مع وسائط أخرى مثل الصوت والصور والفيديو، مما يجعلها أكثر جاذبية وتفاعلية. يظهر هذا التطور التدريجي أهمية الذكاء الاصطناعي العام، حيث يصبح عاملاً مركزياً ومتعدد الأغراض في النظام التعليمي.

قائمة المصادر والمراجع:
المجلة:

1. Alan Turing, Computing machinery and intelligence, Mind Journal, vol 59 (236), 433–460, 1950.
2. Butterfield, A. et al, A Dictionary of Computer Science. 07 Edition, Oxford University Press, 2016.
3. Gyeong Geon Lee, et al, (2023), Multimodality of AI for Education: Towards Artificial General Intelligence, arXiv, cornell university, New York, vol 02, usa, 2023.
4. Pask, G, SAKI: Twenty-five years of adaptive training into the microprocessor era, International Journal of Man-Machine Studies, vol 17 (1), 69–74, 1982.
5. Rania Abdelghani, et Al, (2023). GPT-3-driven pedagogical agents for training children's curious question-asking skills, arXiv, cornell university, New York, usa, vol 06, 2023.
6. Self, J.A. Student models in computer-aided instruction, International Journal of Man-Machine Studie, Academic Press ,usa, vol6 (2), 261–276, 1974.
7. Shan Wang, et all, Artificial intelligence in education: A systematic literature review, Expert Systems with Applications, Part A, Elsevier, Netherlands. Vol 252, 2023.
8. Wayne Holmes, et all, Artificial Intelligence in Education. Promise and Implications for Teaching and Learning, Centre for Curriculum Redesign. Boston, usa, 2019.

موقع الإنترنت:

1. OED, (2018), <https://conted.ox.ac.uk/courses/introduction-to-artificial-intelligence-online>.

الهوامش:

- ¹ Shan Wang, et all, Artificial intelligence in education: A systematic literature review, Expert Systems with Applications, part A, Elsevier, Netherlands Vol 252, 2023.
- ² OED, <https://conted.ox.ac.uk/courses/introduction-to-artificial-intelligence-online>, 2018.
- ³ Alan Turing, Computing machinery and intelligence, Mind Journal, vol 59, 1950, p236.
- ⁴ Butterfield, A. et al, A Dictionary of Computer Science, Oxford University Press, 07 Edition, 2016, p03.
- ⁵ Butterfield, A. et al, A Dictionary of Computer Science, Oxford University Press, 07 Edition, 2016, p03.
- ⁶ Wayne Holmes, et all, Artificial Intelligence in Education. Promise and Implications for Teaching and Learning, Centre for Curriculum Redesign. Boston, usa, 2019, p201.
- ⁷ Wayne Holmes, et all, Artificial Intelligence in Education. Promise and Implications for Teaching and Learning, Centre for Curriculum Redesign. Boston, usa, 2019, p195.
- ⁸ Gyeong Geon Lee, et all, Multimodality of AI for Education: Towards Artificial General Intelligence, arXiv, cornell university, New York, vol 02, usa, 2023, p 05.
- ⁹ Gyeong Geon Lee, et all, Multimodality of AI for Education: Towards Artificial General Intelligence, arXiv, cornell university, New York, vol 02, usa, 2023, p 06.
- ¹⁰ Wayne Holmes, et all, Artificial Intelligence in Education. Promise and Implications for Teaching and Learning, Centre for Curriculum Redesign. Boston, usa, 2019, p 94.

- ¹¹ Pask, G, SAKI: Twenty-five years of adaptive training into the microprocessor era, International Journal of Man-Machine Studies, vol 17, n1, 1982, p 04.
- ¹² Self, J.A, Student models in computer-aided instruction, International Journal of Man-Machine Studie, Academic Press ,usa, vol6, n 2, 1974, p 06.
- ¹³ Gyeong Geon Lee, et al, Multimodality of AI for Education: Towards Artificial General Intelligence, arXiv, cornell university, New York, usa, vol 02, 2023, p 02.
- ¹⁴ Gyeong Geon Lee, et al, Multimodality of AI for Education: Towards Artificial General Intelligence, arXiv, cornell university, New York, usa, vol 02, 2023, p 03.
- ¹⁵ Gyeong Geon Lee, et al, Multimodality of AI for Education: Towards Artificial General Intelligence, arXiv, cornell university, New York, usa, vol 02, 2023, p 03
- ¹⁶ Gyeong Geon Lee, et al, Multimodality of AI for Education: Towards Artificial General Intelligence, arXiv, cornell university, New York, usa, vol 02, 2023, p 03
- ¹⁷ Gyeong Geon Lee, et al, Multimodality of AI for Education: Towards Artificial General Intelligence, arXiv, cornell university, New York, usa, vol 02, 2023, p 06.
- ¹⁸ Rania Abdelghani, et Al, (2023). GPT-3-driven pedagogical agents for training children's curious question-asking skills, arXiv, cornell university, New York, usa, vol 06, 2023, p 04.
- ¹⁹ Gyeong Geon Lee, et al, Multimodality of AI for Education: Towards Artificial General Intelligence, arXiv, cornell university, New York, usa, vol 02, 2023, p 06-07.
- ²⁰ Rania Abdelghani, et Al, (2023). GPT-3-driven pedagogical agents for training children's curious question-asking skills, arXiv, cornell university, New York, usa, vol 06, 2023, p 02.
- ²¹ Gyeong Geon Lee, et al, Multimodality of AI for Education: Towards Artificial General Intelligence, arXiv, cornell university, New York, usa, vol 02, 2023, p 08.

واقع استخدام منصة مودل (Moodle) للتعليم الإلكتروني لدى الأستاذ الجامعي أساتذة كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1 أنموذجا

The reality of using the Moodle platform for e-learning

By university professors

Professors of the Faculty of Islamic Sciences

Batna University 1 as a model

طالب دكتوراه عبد الحق حارش¹

Abdelhak HARCHE

المدرسة الوطنية العليا للعلوم الإسلامية - دار القرآن- جامع الجزائر

مخبر: مناهج البحث والتقويم في العلوم الإسلامية وغاياتها

abdelhakharche@gmail.com

د/ عبد القادر عمامرة

Abdelkader AMAMRA

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

amkader00@gmail.com

تاريخ القبول: 2025/07/02

تاريخ الإرسال: 2024/10/31

الملخص:

تهدف هذه الدراسة الميدانية لكشف واقع استخدام أساتذة كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1 لمنصة مودل (Moodle)؛ وتبرز أهميتها من كون الأساتذة هم المحرك الأساس لنجاح الرقمنة، حيث يتوقف تحقيق الأهداف التعليمية على تبنيهم الفعال للمنصة. أما عن المنهج الموظف في البحث؛ فهو المنهج الوصفي وهو ما يلائم طبيعة الدراسة. ومن بين النتائج المتوصل إليها؛ وعي الأساتذة بأهمية المنصة، مع وجود تحديات تتعلق بالتكوين والبنية التحتية، وإدراكهم لدورها التكميلي للتعليم التقليدي.

الكلمات المفتاحية: منصة مودل؛ التعليم الإلكتروني؛ الأستاذ الجامعي.

Abstract:

This field study aims to reveal the reality of Moodle platform usage by professors at the Faculty of Islamic Sciences, University of Batna-1. Its importance stems from professors being the primary driver for the success of digitalization, as the achievement of educational goals depends on their effective adoption of the platform. As for the methodology employed in the research, it is the descriptive method, which suits the nature of the study. Among the results reached are the professors' awareness of the platform's importance, despite challenges

¹ - المرسل المؤلف.

related to training and infrastructure, and their recognition of its complementary role to traditional education.

Key words: Moodle platform; e-learning; university professor.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من بعثه الله معلما للعالمين، وعلى آله وصحبه الطيبين وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين؛ وبعد.

فقد عرف التعليم مراحل وتطورات مختلفة عبر التاريخ شملت تغييرات عدة في أنماطه ووسائله وآلياته وكذا بناء التحتية، ويشهد العالم المعاصر نقلة نوعية وطفرة تطويرية في التحول من التعليم التقليدي إلى التعليم الإلكتروني لاسيما التعليم الجامعي؛ حيث استحدثت منصات خاصة بهذا النمط من التعليم - التعليم الإلكتروني-، والجزائر كغيرها من الدول مسائرة لهذا الركب؛ حيث اعتمدت منصة مودل كخيار للتعليم الإلكتروني في الجامعات الجزائرية.

أولا- الإشكالية:

يشهد قطاع التعليم العالي الجزائري تحولا وتغيرا جذريا نحو الرقمنة والتعليم الإلكتروني، تماشيا مع المتطلبات العالمية والتطورات التكنولوجية المتسارعة. وفي هذا السياق، اعتمدت الجامعات الجزائرية، ومن بينها جامعة باتنة 1 بكتلياتها منصة مودل (Moodle) كأداة رئيسية لتجسيد هذا التحول والتطور. ومن هنا تبرز لنا أهمية فهم واقع كيفية استخدام الأساتذة لهذه المنصة؛ باعتبارهم الفاعلون الأساسيون في نجاح هذه العملية الرقمية التحويلية، وإن مدى تحقيق الأهداف المرجوة من هذه الرقمنة مرهون بمدى تبنيهم واستخدامهم الفعّال لمنصة مودل.

ومما سبق يمكن طرح السؤال الرئيس الذي يدور حوله البحث:

ما واقع استخدام أساتذة كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1- لمنصة التعليم الإلكتروني مودل (Moodle)؟

ويتفرع عن السؤال الرئيس جملة من التساؤلات الفرعية:

- ما المقصود بمنصة مودل وما هي خصائصها؟
- ما هي إيجابياتها و سلبياتها؟
- ماهي المعوقات التي تعترض تطبيقها في سياق كلية العلوم الإسلامية؟
- إلى أي مدى ساهمت عملية التكوين المقدمة للأساتذة في كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1 في تنمية مهاراتهم لاستخدام منصة مودل؟
- ما دور الوسائل والآليات المتاحة في مساعدة الأستاذ على الاستخدام الأمثل لمنصة مودل؟
- كيف ينظر الأساتذة إلى مساهمة منصة مودل في تحسين العملية التعليمية والتقييمية للطلبة؟
- ما هي أبرز الصعوبات التي يواجهها أساتذة كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1 أثناء استخدامهم لمنصة مودل للتعليم الإلكتروني؟

ثانيا- فرضيات الدراسة:

وتأسيسا لما سبق؛ صغنا أربع فرضيات نوردتها على النحو التالي:

- 1- تسمح عملية التكوين المقدمة حول منصة مودل بتنمية مهارات الاستخدام لدى أساتذة الجامعة، لكن قد لا تكون كافية.
- 2- تساعد الوسائل والآليات المتاحة الأستاذ على الاستخدام الأمثل لمنصة مودل، لكن توفرها وجودتها قد تكون تحدياً.
- 3- تسمح منصة مودل بتحسين جوانب من العملية التعليمية للطلبة، ولكنها قد تواجه صعوبات في تحسين الجانب التقييمي وتحقيق جميع الأهداف البيداغوجية.
- 4- عدم امتلاك المهارات الكافية حول منصة التعليم الإلكتروني Moodle، بالإضافة إلى صعوبات تقنية وبنية تحتية، تعد من الأسباب الرئيسية التي تعيق الاستخدام الأمثل لها لدى الأستاذ الجامعي.

ثالثاً- أهمية الدراسة:

تكمن أهمية البحث في كونه:

- يبحث في موضوع حيوي وحديث يتعلق بواقع استحداث نظام التعليم الإلكتروني- ومن بينها منصة مودل- في كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1-؛ على غرار الجامعات الجزائرية كبديل عن النظام القديم تكيفاً مع المعايير العالمية.
- تساهم الدراسة في تحديد التحديات التي تواجه تطبيق التعليم الإلكتروني لضمان مجابته وتحقق أهداف النظام الجديد في الجزائر.

رابعاً: أهداف البحث: كما تهدف هذه المداخلة إلى ما يلي:

- التعرف على واقع تكوين هيئة التدريس (كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1-) لمنصة "مودل"؛ في ظل تطبيق نظام التعليم الإلكتروني، ومدى اكتساب الأستاذ المهارة في استخدامها.
- أخذ عينة عن الجامعة الجزائرية؛ في مدى تحقق الأهداف البيداغوجية الوطنية المسطرة؛ ضمن استراتيجية وزارة التعليم العالي والبحث العلمي للتعليم الإلكتروني عن طريق منصة "مودل"؛ من وجهة نظر أساتذة الجامعة.
- الكشف عن العراقيل والصعوبات التي تواجه أساتذة الجامعة أثناء استخدامهم لمنصة "مودل".
- تقديم مقترحات وتوصيات تساهم في إنجاح العملية التعليمية على منصة "مودل".

خامساً- الدراسات السابقة ذات العلاقة بالبحث:

وفيما يلي عرض لدراسات ذات علاقة بموضوع بحثنا؛ وهي كالآتي:

- 1- دراسة مراد ومنير، (2018)؛ بعنوان: "أثر استخدام التعليم الإلكتروني كأداة لتحسين جودة نظام التعليم العالي في الجزائر-دراسة حالة جامعة المسيلة". وهدفت الدراسة إلى إبراز أهمية استخدام التعليم الإلكتروني في مجال التعليم العالي، مع التنبيه على الحرص في تفعيل الأساليب والوسائل التي يمكنها تحسين التعليم العالي في الجزائر، ومن النتائج المتوصل إليها؛ إدراك ووعي الأساتذة بجامعة المسيلة بأهمية استخدامه كأداة لتجسيد نظام جودة التعليم العالي.
- 2- دراسة قانة وآخرون (2020)؛ بعنوان: "أثر استخدام أرضية التعليم الإلكتروني Moodle في تحسين أداء أعضاء هيئة التدريس بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة". وأظهرت نتائج الدراسة وجود أثر إيجابي دال إحصائياً لاستخدام التعليم الإلكتروني على نظام ضمان جودة التعليم العالي بجامعة المسيلة. كما كشفت عن إدراك عالٍ لدى الأساتذة بأهمية ضمان الجودة ودور التعليم الإلكتروني كأداة لتجسيدها. كما

أظهرت وجود فروق في هذا الإدراك؛ تعزى لمتغيري السن والرتبة العلمية للأساتذة، بينما لا توجد فروق معنوية حسب الجنس أو سنوات الخبرة.

3- دراسة فرزولي وآخرون (2021)؛ بعنوان: "واقع استخدام منصة التعليم الإلكتروني Moodle بالجامعة الجزائرية العلوم الاجتماعية والإنسانية". وتوصلت الدراسة من خلال نتائج مؤشرات استخدام منصة التعليم الإلكتروني في التعليم الجامعي يلبي حاجيات الباحثين بنسبة كبيرة، حيث تُستخدم بشكل رئيسي لنشر المواد الدراسية والتواصل مع الطلبة. إلا أن نقص التكوين وعدم امتلاك مهارات استخدام حولها من الأسباب التي تعيق ترقية استخدامها في الجامعة، كما يرى غالبية الأساتذة أن المنصة أداة مكملية للتعليم التقليدي وليست بديلاً كاملاً عنه.

وتتميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة؛ أنها دراسة ميدانية تهدف الكشف عن واقع الاستخدام الفعلي لأرضية التعليم الإلكتروني Moodle لدى أساتذة كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1-، ممثلة في كلية العلوم الإسلامية والتي جمعت بين الجانب التنظيري التطبيقي للمنصة على مستوى الكلية خاصة، وتحلل الدراسة تحديات الأساتذة وإدراكهم لدور المنصة في سياق ضمان جودة التعليم العالي، وهو جانب غير مطروق بنفس التفصيل في الدراسات السابقة.

سادسا- أسباب اختيار الموضوع

نذكر منها:

- رغبة الباحثين في الاطلاع على واقع التعليم الإلكتروني بالجامعة الجزائرية؛ لكونهم معنيين بالتدريس في الجامعة، والتعامل مع مختلف المنصات الرقمية ومن بينها أرضية "مودل".
- توجه الجامعة الجزائرية نحو حتمية التعليم الإلكتروني، ومن ذلك الانتقال التدريجي من نظام التعليم الكلاسيكي (وجها لوجه) إلى نظام التعليم الإلكتروني، ومدى انعكاسه على الأداء الوظيفي لهيئة التدريس في جانبيه المعرفي والتقني، وأثره على الأهداف البيداغوجية المتوخاة من وجهة نظر الأستاذ الجامعي.

سابعا- المنهج المتبع في الدراسة

وظفنا في دراستنا البحثية المنهج الوصفي؛ وذلك لطبيعة موضوع الدراسة؛ من حيث وصف دور العملية التكوينية الخاصة بمنصة "مودل" في تنمية مهارات الاستخدام لدى أساتذة كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1-؛ مستعينين باستخدام استمارة الاستبيان التي تعد من أهم وسائل تجميع واستقراء البيانات والمعطيات محل الدراسة.

ثامنا- خطة البحث

جاءت خطة البحث في مقدمة وثلاثة مباحث، وخاتمة، المبحث الأول شرحنا فيه مفردات العنوان، والثاني بيّنا من خلاله التكوين والتعليم لأستاذة كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1 عبر منصة "مودل"، أما المبحث الثالث فخصصناه للدراسة الميدانية وتفسير نتائجها، وأخيرا خاتمة عرضنا فيها نتائج الدراسة والتوصيات المقترحة.

المبحث الأول: شرح مفردات العنوان

يتناول هذا المبحث بيان مفاهيم المفردات الواردة في عنوان هذه الورقة، وهي: منصة "مودل"، التعليم الإلكتروني، والأستاذ الجامعي، وذلك فيما يلي:

أولاً: التعريف بمنصة "مودل" ونبذة عن مراحل تطورها وخصائصها وبعض إيجابياتها وسلبياتها ومعوقات تطبيقها

1. تعريف منصة "مودل": هي عبارة عن حزمة برمجية تتيح للمتعلّم تحميل المواد التي يقوم بتدريسها على موقع إلكتروني، وتتيح للمتعلّم الاستمرارية في التعلّم، حيث تفسح المجال للمتعلّمين التواصل والتفاعل فيما بينهم ومع معلميهم من أجل القيام بعمل مشترك¹.

2. نشأة وتطور منصة "مودل": بداية برنامج "مودل" كانت فكرة العالم الحاسوبي والمربي "مارتين دوجيامس Martin Dogamas" من جامعة كورتن بيوت غرب أستراليا، الذي لم يؤسسه على قواعد هندسية أو تقنية، بل أقامه على نظرية تربوية، بدأ تصميمه عام 1999م، وظهرت نسخته الأولى في 2002م، ثم أطلقت شركة Moodle.com عام 2003م، وعملت على تطويره ودعمه تجارياً، وتقديم خدماته في الاستضافة والاستثمار، وعملت على نمو زيادة عملائه، ثم بعد ذلك اشتغل على تحديثه مئات المطورين حول العالم².

3. خصائص ومميزات منصة "مودل" للتعليم عن بعد: تمتاز منصة مودل بما يلي³:

- تم بناؤها على أسس علمية تربوية لا على أسس وقواعد هندسية أو تقنية.
- برنامج مجاني مفتوح المصدر ويوزع تحت رخصة "جنو" العامة (GNU).
- متوفر على الشبكة (<http://moodle.org>)؛ ويمكن تشغيله من أي متصفح للأنترنت.
- سهل التركيب والاستعمال والتطوير، ويحق لأي شخص بأن يقوم بتحميله وتركيبه واستعماله وتعديله.
- تتنوع وحدات النشاط المتاحة فيه مثل: المنتديات، ومصادر، ومجلات، واختبارات، واستطلاعات، واختيارات، ومهام...إلخ،
- يعمل "مودل" بدون تعديل على أي حاسوب يشغل (php) ومثل على ذلك: يونيكس، ليونيكس، ويندوز...إلخ.
- يمكن أن يدعم العديد من أنواع قاعدة البيانات، مثل مايكسول (MYSQL).
- يتوفر على عشرات اللغات ومنها العربية.
- يمكن استخدام "مودل" من طرف الأشخاص الذين يرغبون في تقديم مقررات إلكترونية عبر الأنترنت.
- تستوعب خدمات "مودل" جامعة تضم 40000 طالب.

4. إيجابيات وسلبيات منصة "مودل": أوضحت بعض الدراسات حول التعليم الإلكتروني؛ ومن بينها منصة مودل بعض الجوانب الإيجابية، وأخرى سلبية نتجت عن اللجوء إلى نمط التعليم الإلكتروني نذكرها فيما يلي:

أ- إيجابيات منصة "مودل": من أهم إيجابياتها⁴:

- التقليل من الفروق الفردية بين الطلبة؛ عن طريق توفير المصادر التعليمية والمحاضرات المتنوعة بين يدي الطلبة.
- توفير الوقت والجهد والمال المبذولين من الطالب في التعليم عن بعد، بالمقارنة مع التعليم الحضوري.
- تركيز العملية التعليمية على موضوع واحد دون تفرعات في جوانب أخرى.
- يحفز الطالب على اكتساب أكبر قدر من المهارات والتحصيل العلمي.

- تساعد الطالب على التكوين الذاتي من خلال اختيار المصادر التي ينتقي منها معلوماته؛ دون مؤثرات من غيره.
- وفرة المصادر التعليمية وتنوعها في أشكال مختلفة: فيديوهات، دروس بصورة pdf، بالصوت والصورة وغيرها.
- ضمان استمرارية العملية التعليمية في الظروف الصعبة كجائحة كورونا مثلاً.
- تسمح لجميع الطلبة بإبداء الرأي في أي وقت؛ وهو ما لا يتوفر في الدراسة التقليدية.
- تمكن من تبادل الخبرات فيما بين الطلبة ومع أساتذتهم (البريد، الدردشة، فضاءات الإبداع والتعليم...)
- توفير فرصة التعلم لغير القادرين على الحضور كذوي الاحتياجات الخاصة.
- إعطاء فرصة الاطلاع على الدروس وتحميلها والاستماع للمحاضرات لأكثر عدد من المتعلمين.
- ب- سلبيات منصة مودل: من أبرزها⁵:**
 - الشعور بالعزلة وغياب التفاعل التربوي والتعليمي والاجتماعي؛ بالإضافة ضعف الرقابة الحقيقية من الأستاذ على الطلبة.
 - التقويم عن بعد ودون رقابة مباشرة من الأستاذ يصعب تطبيق أساليب التقويم، ويشكك في مصداقيتها وشفافيتها.
 - يعد من أكثر نظم التعليم التي يكون فيها التسرب الدراسي؛ ويرجع ذلك إلى الشعور بالعزلة والإحباطات التكنولوجية.
 - الاهتمام بالجانب المعرفي على حساب المهارة العملية.
 - فقدان الجانب الإنساني في العملية التعليمية؛ ما ينتج عنه غياب الخبرات الإنسانية وإلغاء القدوة والمثل وإشباع الحاجات الأساسية لدى الطالب.
 - ضعف التنسيق بين القائمين على التعليم الإلكتروني من المتخصصين في مجال التقنية، والمتخصصين في المناهج والتربية والتعليم.
- ج- معوقات استخدام منصة مودل: تتمثل فيما يلي⁶:**
 - عدم توفر البنية التحتية الكافية وكذا الكوادر البشرية المؤهلة؛ لإنجاح عملية التعليم الإلكتروني.
 - عدم وجود معايير ونماذج ثابتة للمناهج والمقررات التعليمية الإلكترونية.
 - صعوبة التكيف مع أساليب التعليم الحديثة؛ سواء من بعض الأساتذة أو من بعض الطلبة.
 - ارتفاع التكلفة المادية للمشروع: الحواسيب والبرمجيات المناسبة، والتدريبات الدورية، ومواكبة التحديثات.
 - الافتقار إلى الأمن والخصوصية السرية للمحتوى التعليمي وأسئلة الاختبارات نتيجة الاختراق والقرصنة الإلكترونية.
 - عدم اعتراف الجهات الرسمية في بعض الدول بالشهادات التي تمنحها الجامعات الإلكترونية.
 - حاجز اللغة؛ حيث أن اللغة المستخدمة بنسبة كبيرة في مجال التعليم الإلكتروني هي اللغة الإنجليزية.
 - صعوبة الحصول على البرامج التعليمية الحديثة باللغة العربية.
- وكخلاصة لما سبق، فمن منظور علم النفس الاجتماعي، فإن التحول نحو التعليم الإلكتروني لا يقتصر على مجرد تبني الأدوات الرقمية، بل يمثل تغييراً في البيئة الاجتماعية للتعلم. وهذا التغيير يتأثر

بشكل كبير باتجاهات الأساتذة نحو المنصة، والضغط الاجتماعي من الزملاء والإدارة، والحضور الاجتماعي الذي يؤثر على جودة التفاعل. كما تواجه هذه العملية مقاومة للتغيير من الأفراد، وتلعب نظرية العزو دورا في كيفية تفسير الصعوبات وتأثير ذلك على استمرارية الاستخدام، وما تحدثه العملية التواصلية الإلكترونية من آثار على المستخدمين وغير ذلك.⁷

ثانيا- تعريف التعليم الإلكتروني

يعرف التعليم الإلكتروني على أنه: "نظام تعليمي يستخدم تقنيات المعلومات وشبكة الحاسوب في تدعيم نطاقات العملية التعليمية وتوسيعها من خلال مجموعة من الوسائط، الحاسوب، الأنترنت، البرامج الإلكترونية".⁸ ويعرف كلك بأنه "أسلوب من أساليب التعلم، يهدف إلى إيصال المعلومة للمتعلم معتمدا في ذلك على التقنيات الحديثة مثل الحاسوب، والبرمجيات التعليمية، والفصول الافتراضية".⁹ وللتعليم الإلكتروني عدة أنواع منها¹⁰:

1- **التعليم الإلكتروني المتزامن أو المباشر:** ويسمى متزامنا لأن عملية التعليم فيه تتم مباشرة على الهواء دون حدود للمكان، وتوظف فيه أدوات وبرمجيات تتطلب تواجد الطلاب السجلين في الفصل وأستاذ المادة في وقت واحد والدخول إلى الموقع المخصص له على الأنترنت لإيصال المحتوى التعليمي مع التفاعل والمناقشة بين الأستاذ والطلبة.

2- **التعليم الإلكتروني غير المتزامن أو غير مباشر:** ويسمى بذلك لأنه لا يحتاج لتواجد الأستاذ والطالب في الوقت ذاته، وإنما يتم استقبال المحتوى التعليمي عن طريق البريد الإلكتروني، وتكون عملية التفاعل مع المحتوى في أوقات متفاوتة وغير محددة بين الأستاذ والطالب.

3- **التعليم المدمج:** وسمى كذلك لأنه يجمع بين التعليم الحضور التقليدي في قاعات المحاضرات والتعليم الإلكتروني سواء كان مباشرا أو غير مباشر، فهو عبارة عن تعليم مكمل يستخدم شبكة الأنترنت وبعض أدوات التعليم الإلكتروني الجزئي لتقديم برامج وعروض مساعدة للتعليم التقليدي.

وجدير بالذكر في هذا المقام أن بداية التحول نحو التعليم الإلكتروني عن طريق إنشاء وتفعيل منصات التعليم عن بعد في الجامعات الجزائرية كان ضرورة فرضها الحجر الصحي جراء تفشي وباء "كورونا" بعد إغلاق جميع المؤسسات من بينها الجامعة، وقد تضمنت المراسلة الوزارية رقم: 288 بتاريخ: 29 فيفري 2020 تحضير الدروس، الأعمال الموجهة والأعمال التطبيقية، ووضعها على أرضية "مودل" لتكون متاحة للطلاب للاطلاع عليها وتحميلها، ثم بعد ذلك قررت الوزارة الوصية (الأمانة العامة) التجسيد الفعلي لتطبيق تعميم تدريس الوحدات الأفقية حصرا عبر نمط التعليم عن بعد بدأ من السادسي الثاني للسنة الجامعية 2023/2022 ووضع منصة "مودل" حيز الخدمة، وذلك بموجب المراسلة رقم 1792 المؤرخة في 2022/11/26.

ثالثا- الأستاذ الجامعي

عرف أنه: "مجموعة الأشخاص الناقلين للمعرفة، والمسؤولين على السير الحسن للعملية البيداغوجية بالجامعة، والقائمين بوظائف وواجبات مختلفة مثل: التدريس، والتوجيه العلمي للطلاب، وإجراء البحوث العلمية والإشراف عليها"¹¹، ويعرف أيضا بأنه: "محور الارتكاز في منظومة التعليم الجامعي، بحثا وتعليمها وخدمة للمجتمع، ومشاركة في التطور الشامل، وهو العمود الفقري في تقدم الجامعة، وهو مفتاح كل إصلاح وأساس كل تطوير، وعلى كفاءته وإنتاجه يتوقف نجاح الجامعة"¹².

وعليه فالأستاذ الجامعي مكلف بمهام تقديم الدروس والأعمال الموجهة أو التطبيقية، والإشراف والمتابعة للطلبة الجامعيين وتحفيزهم على البحث العلمي حتى تخرجهم سواء قبل التدرج أو بعده، بالإضافة التجديد في برامج التدريس ومواكبة التغييرات الحاصلة في العملية التعليمية.

وبعد بيان مفاهيم المفردات الواردة في عنوان هذه الورقة، يتبين أن التعليم الإلكتروني نوع من أنواع التعليم المستحدث في الجزائر والذي يعتد على استخدام الوسائط التقنية الحديثة من بينها منصة "مودل" للتعليم عن بعد، وهو ما يتطلب من الأستاذ الجامعي مواكبة التطور والتجديد في طرق وأساليب وأهداف العملية التعليمية الإلكترونية، التي غيرت دوره من الأستاذ الملقن إلى الأستاذ الموجه.

المبحث الثاني: التكوين والتعليم لأستاذة كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة -1- عبر منصة "مودل"
يأتي الحديث في هذا المبحث عن تكوين أستاذة كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة -1- لمنصة "مودل"، والوسائل المسخرة لهم للولوج إليها، والوحدات التعليمية والمقاييس التي تدرس عن بعد عبر المنصة، وذلك فيما يلي:

أولا- منصة "مودل" (Moodle) للتعليم عن بعد في كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة -1-:
هي منصة تسمح بمرافقة الأساتذة والطلبة من أجل دعم التعليم العادي (المباشر)، هذه الأراضية تسمح بضمان تسيير الموارد البيداغوجية مع إرفاق أنشطة تعليمية تفاعلية، مع إمكانية تقييم الطلبة.¹³

ثانيا- تكوين الأساتذة في منصة مودل والوسائل المسخرة لهم
لقد قامت جامعة باتنة -1- بدورة تكوينية 100% عن بعد، خصصتها لتدريب الأساتذة الدائمين أو الأساتذة المؤقتين (من ضمنهم أستاذة كلية العلوم الإسلامية) بجامعة باتنة -1-، على إنشاء دروس على الخط عبر منصة "مودل"، لمدة 06 أسابيع من 29 أفريل إلى غاية 17 جوان 2023م، ساعتان ونصف أسبوعيا موزعة حسب وتيرة عمل كل متعلم، وفي نهاية الدورة يحصل المتكون بعد إنجازه لكل الأنشطة على شهادة متابعة إلكترونية عبر حسابه في المنصة، كما يتم منحه شارة تميز رقمية حسب حضوره ونتائج الاختبارات.¹⁴

كما نظمت كلية العلوم الإسلامية بالجامعة في بداية السنة الجامعية: 2024/2023 دورتين تكوينيتين حضوريتين للأساتذة (52 أستاذا)؛ الذين أسندت إليهم مواد التكوين عن بعد، والأساتذة الجدد، حول سبل وآليات استعمال منصة التعليم عن بعد "مودل"، الدورة الأولى: بتاريخ: 19 سبتمبر 2023م، والدورة الثانية: ضمت مجموعتين من الأساتذة، الأولى تتكون بتاريخ: 25 سبتمبر 2023م؛ والثانية بتاريخ: 26 سبتمبر 2023م.¹⁵

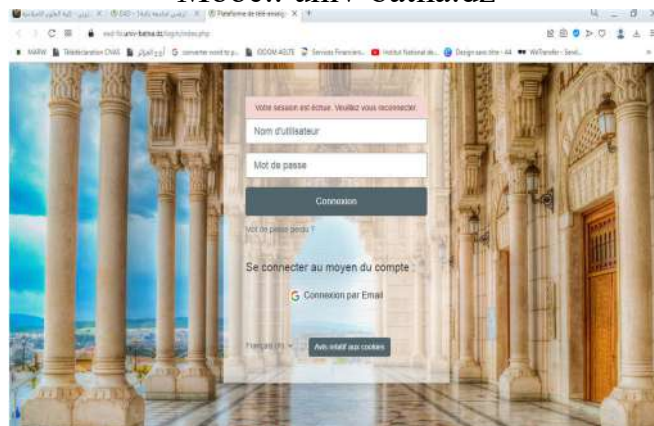
وقد خصصت الكلية لكل قسم من أقسامها الأربعة¹⁶ مكتبين؛ كل واحد منها مجهز بحاسوب موصول بشبكة الأنترنت؛ حتى يتسنى للأساتذة الذين أسندت إليهم مواد التكوين عن بعد تقديم دروسهم من الكلية.

ثالثا- خطوات ولوج الأساتذة لمنصة "مودل"
يتم الولوج للمنصة "مودل" عن طريق المجمع الرقمي للجامعة.



الشكل رقم (01): المجمع الرقمي لجامعة باتنة -1-

Mooc.. univ-batna.dz



الشكل رقم (02): صورة توضح كيفية دخول الأساتذة لمنصة "مودل" عبر البريد الإلكتروني

Mooc.. univ-batna.dz

رابعاً- الوحدات التعليمية والمقاييس التي تدرس عن بعد في منصة "مودل"

برنامج التكوين في نظام (ل.م.د) يعتمد على نظام الوحدات السداسية: وحدة التعليم الأساسية؛ وحدة التعليم المنهجية؛ وحدة التعليم الاستكشافية؛ وحدة التعليم الأفقية، مقاييس وحدات التعليم الأساسية والمنهجية والاستكشافية تدرس حضورياً، أما وحدة التعليم الأفقية تدرس عن بعد عبر المنصة فقط، في كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1-، ويبلغ عددها: 22 مقاييس (لا يسع المجال لذكرها) في طوري الليسانس والماستر في جميع الأقسام بمختلف التخصصات.

وبناء على ما سبق فقد تلقى الأساتذة تكويناً حول منصة "مودل"، وسخرت الكلية مكاتب وتجهيزات للأساتذة المعنيون بتقديم الدروس وحدة التعليم الأفقي عبر المنصة، وقد وردت إحصائيات

المجمع الرقمي لجامعة باتنة -1- حول المنصة كما يلي¹⁷: الأساتذة: 1292 أستاذ، الطلبة: 28345 طالبا، الدروس: 4107 درسا.

المبحث الثالث: الدراسة الميدانية لواقع استخدام أساتذة كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة -1- لمنصة "مودل"

بعد التأكد من مفردات الاستبيان قام الباحثان بتصميم استبيان؛ تم توزيعه على أساتذة الكلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة -1- في مختلف أقسامها، في فترة أسبوع ممن 07 إلى 14 نوفمبر 2023م.

أولا- مجتمع البحث وخصائصه

1- مجتمع البحث: يتكون مجتمع البحث من جميع الأساتذة العاملين بكلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة -1-، بناءً على المعطيات المتحصل عليها من الكلية، بلغ العدد الإجمالي للأساتذة 128 أستاذًا، موزعون حسب الرتب والسلوك كما يلي:

- أستاذ التعليم العالي: 56 أستاذًا.

- أستاذ محاضر (أ): 29 أستاذًا.

- أستاذ محاضر (ب): 07 أساتذة.

- أستاذ مساعد (أ): 08 أساتذة.

- أستاذ مساعد (ب): 28 أستاذًا.

هذا وإنّ الهدف من عرض هذا التقسيم للفئات العملية الخاصة بمجتمع البحث، هو تحديد الرؤية المنهجية المتبعة في الدراسة، وتوضيح وحدة التحليل الأساسية المعتمدة في الدراسة الميدانية، أين تم توزيع الاستثمارات بشكل عشوائي بين المبحوثين، حيث قدر عدد الاستثمارات الموزعة بـ (60) استثمارة، وتم استرجاع (24) منها موزعة على النحو التالي: 13 أستاذًا؛ 06 أستاذ محاضر؛ 01 أستاذ محاضر ب؛ 01 أستاذ مساعد؛ 03 أستاذ مساعد ب.

2- العينة: لجمع البيانات اللازمة للدراسة الميدانية، تم توزيع استمارات الاستبيان على عينة من أساتذة الكلية. تم اختيار العينة بطريقة التوزيع العشوائي المتاح للاستمارات على الأساتذة المتواجدين، أو الممكن الوصول إليهم خلال فترة جمع البيانات. بلغ العدد المخطط لتوزيع الاستمارات 60 استثمارة. وبلغ عدد الاستثمارات المسترجعة والصالحة للتحليل 24 استثمارة، تمثل العينة الفعلية المستجيبة للدراسة. توزيع هذه العينة حسب الرتب الوظيفية كان كالتالي:

أستاذ التعليم العالي: 13 أستاذًا.

أستاذ محاضر (أ): 06 أساتذة.

أستاذ محاضر (ب): 01 أستاذ.

أستاذ مساعد (أ): 01 أستاذ.

أستاذ مساعد (ب): 03 أساتذة.

المجموع الكلي للعينة المستجيبة: 24 أستاذًا.

تجدر الإشارة إلى أن حجم العينة المستجيبة (24 من 128) يمثل نسبة استجابة تبلغ حوالي 18.75%، ومن أصل الاستثمارات الموزعة (24 من 60) يمثل نسبة استجابة تبلغ 40%.

3- أداة الدراسة: اعتمدنا على استمارة الاستبيان كأداة رئيسية لجمع البيانات، وقد تم تصميمها لتحصيل المعلومات المتعلقة بواقع استخدام منصة مودل من وجهة نظر الأساتذة. ركزنا في تصميم

===== واقع استخدام منصة مودل (Moodle) للتعليم الإلكتروني لدى الأستاذ الجامعي

الأسئلة على الوضوح والإيجاز. وقد تكونت الاستمارة من 15 سؤالاً، مقسمة على أربعة محاور رئيسية؛ على النحو التالي:

المحور الأول: تتمحور أسئلته حول البيانات الشخصية الخاصة بالمبحوثين بالمؤسسة مجال الدراسة على ثلاثة أسئلة: (من 01 إلى 03) تعلّقت بأحوال المبحوثين من حيث: الجنس، الرتبة أو الوظيفة، الخبرة المهنية.

المحور الثاني: تناولنا في المحور الثاني مدى تلقي أساتذة الجامعة لتكوين خاص بمنصة مودل يسمح بتنمية مهارات الاستخدام لديهم، وبلغ مجموع الأسئلة في هذا المحور خمسة (5) أسئلة؛ توزّعت ما بين السؤال رقم (4) إلى حدّ السؤال رقم (8)، تم التركيز فيها على عملية التكوين الخاصة بمنصة مودل لصالح أساتذة الجامعة، انطلاقاً من مدى تلقي أساتذة كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة -1- لتكوين خاص حول منصة "مودل"، ومدة التكوين ومدى إلمام البرنامج التكويني بالاحتياجات التكوينية؛ من حيث المعارف والمهارات، وطبيعة التكوين من جانبيه النظري والتطبيقي، ومدى متابعة المكونين للمكونين أثناء تنفيذ البرنامج التكويني، وتذليل الصعوبات التي تعترضهم أثناء التطبيق، بالإضافة إلى معرفة ما إذا كانت منصة "مودل" تسمح بالانتقال السلس من نمط التعليم الكلاسيكي إلى نمط التعليم الرقمي.

المحور الثالث: يتضمّن هذا المحور مجموعة من الأسئلة تتمحور حول دور الوسائل والآليات في مساعدة الأستاذ على الاستخدام الأمثل لمنصة "مودل"، وتوزّعت أسئلته ما بين السؤال رقم تسعة (9) إلى غاية السؤال رقم (11) تمّ التركيز فيها على إسهام الوسائل والآليات في الاستخدام الأمثل لمنصة "مودل" خاصة توفّر التغطية بالإنترنت.

المحور الرابع: يشتمل هذا المحور على مجموعة من الأسئلة تتعلّق بمساهمة منصة "مودل" في تحسين العملية التعليمية والتقييمية للطلبة، وبلغ مجموع الأسئلة في هذا المحور أربعة (4) أسئلة بدءاً من السؤال رقم (12) إلى غاية السؤال رقم (15) تمّ التركيز فيها على نوع الدروس أو الأنشطة التي تقدّم على منصة مودل ومدى تحقيقها للأهداف البيداغوجية المرجوة، بالإضافة إلى معرفة رأي الأساتذة في تقييم التحصيل العلمي للطلبة عن طريق منصة "مودل"، وكذا رأيهم في الصعوبات التي تعترض التعليم الإلكتروني بالجامعة الجزائرية.

ثانياً: إجراءات جمع البيانات وتحليلها

تم توزيع استمارات الاستبيان على عينة الدراسة من أساتذة كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة -1- خلال فترة أسبوع من 07 إلى 14 نوفمبر 2023م. بعد استرجاع الاستمارات، تم فرز الاستمارات الصالحة وتحليل البيانات المتحصل عليها باستخدام الإحصاء الوصفي (التكرارات والنسب المئوية)؛ لعرض نتائج كل سؤال وتلخيص رأي العينة حول المحاور المختلفة للدراسة.

ثالثا- تحليل وتفسير النتائج الميدانية

الجدول رقم (01): يوضح رأي المبحوثين حول التكوين في منصة مودل وكفايته ونوعه

المنصب الوظيفي	تلقي التكوين	تلقي التكوين	كفاية التكوين	كفاية التكوين	نوع التكوين	نوع التكوين	نوع التكوين	المتابعة في التكوين	المتابعة في التكوين
	نعم	لا	كاف	غير كاف	نظري	تطبيقي	معا	نعم	لا
أستاذ تعليم عالي	11 - %85	02 - %15	06 - %46	07 - %54	05 - %38	00 - %00	08 - %62	05 - %38	08 - %62
أ. محاضر (أ)	04 - %66	02 - %34	02 - %33	04 - %67	02 - %33	00 - %00	03 - %50	02 - %34	04 - %66
أ. محاضر (ب)	01 - %100	00 - %00	00 - %00	01 - %100	00 - %00	00 - %00	01 - %100	00 - %00	01 - %100
أ. مساعد (أ)	00 - %00	01 - %100	00 - %00	01 - %100	00 - %00	00 - %00	00 - %00	00 - %00	01 - %100
أ. مساعد (ب)	03 - %100	00 - %00	01 - %33	02 - %67	01 - %33	02 - %67	00 - %00	01 - %33	02 - %67
المجموع	19 - %80	05 - %20	09 - %38	15 - %62	08 - %33	02 - %09	12 - %50	08 - %33	16 - %67

نلاحظ من خلال هذا الجدول أن معظم المبحوثين يؤكدون تلقيهم تكوينا خاصا بكيفية استخدام منصة مودل، وتقدر نسبتهم بـ (80%)، جاءت مرتبة كما يلي: فئة أستاذ مساعد (ب) وفئة أستاذ محاضر (ب) بنسبة (100%)، وتليها فئة أستاذ التعليم العالي بنسبة (85%)، مقابل نسبة (20%) من المبحوثين ينفون تلقيهم تكوينا خاصا بكيفية استخدام منصة مودل؛ فجاءت فئة أستاذ مساعد (أ) بنسبة (100%)، ثم فئة أستاذ محاضر -أ- بنسبة (34%)، وكذا فئة أستاذ التعليم العالي بنسبة (15%).

وعليه؛ يمكن القول بأن فئة أستاذ مساعد (ب)، وفئة أستاذ محاضر (ب) يؤكدون تلقيهم تكوينا خاصا بكيفية استخدام منصة مودل، في حين فئة أستاذ مساعد (أ) ينفون ذلك، ويعزى ذلك إلى كون فئة أستاذ مساعد (ب) وفئة أستاذ محاضر -ب- من حديثي التوظيف الذين خضعوا لدورات تكوينية إجبارية بعد التوظيف، لا سيما التكوين الخاص بكيفية استخدام منصة مودل، أما فئة أستاذ مساعد (أ) التي أقرت بعدم تلقيها تكوينا خاصا بكيفية استخدام المنصة، فيعود السبب في ذلك إلى كون هذه الفئة تم توظيفها قبل إجبارية التكوين مما بعد التوظيف.

ونلاحظ كذلك من خلال الجدول أن معظم المبحوثين لا يؤكدون كفاية التكوين الخاص بمنصة مودل، وتقدر نسبتهم بـ (62%) خاصة فئة أستاذ محاضر (ب) بنسبة (100%)، وكذا فئة أستاذ مساعد (أ) بنسبة (100%) وتليها فئة أستاذ مساعد (ب) بنسبة (67%)، بالإضافة إلى فئة أستاذ التعليم العالي بنسبة (54%)، مقابل نسبة (38%) من المبحوثين يؤكدون كفاية التكوين الخاص بمنصة مودل.

وعليه؛ يمكن القول بأن جميع الفئات يؤكدون عدم كفاية التكوين الخاص بمنصة مودل، ويعزى ذلك إلى كون البرامج التكوينية الخاصة بمنصة مودل والمعدة من قبل الوزارة الوصية غير مدروسة بدقة، ومدتها قصيرة، ولا تستجيب لتطلعات أساتذة الجامعة.

واقع استخدام منصة مودل (Moodle) للتعليم الإلكتروني لدى الأستاذ الجامعي

وإن الشعور بعدم كفاية التكوين يمكن أن يساهم في مقاومة تبني المنصة بشكل كامل، حيث أن المعتقدات السلبية حول البرنامج التدريبي تؤثر على الاتجاه العام¹⁸.

نحو أداة التكنولوجيا نفسه، والعكس صحيح؛ أي أن الشعور بكفاية وأهلية وتبني المنصة بشكل إيجابي يؤثر إيجابيا في النظرة إليها وتوظيفها¹⁹.

ونلاحظ أيضا من خلال الجدول أن أغلبية المبحوثين يؤكدون تلقيهم تكوينا خاصا بمنصة مودل تطبيقيا ونظريا معا، وتقدر نسبتهم بـ(50%) خاصة فئة أستاذ محاضر(ب) بنسبة (100%) وفئة أستاذ التعليم العالي بنسبة (62%)، مقابل نسبة (33%) من المبحوثين يؤكدون تلقيهم تكوين نظري فقط خاصة فئة أستاذ التعليم العالي بنسبة (38%) وتليها فئة أستاذ محاضر(أ) بنسبة (33%).

وعليه؛ يمكن القول بأن فئة أستاذ محاضر(ب) وأستاذ التعليم العالي، يؤكدون تلقيهم تكوينا تطبيقيا ونظريا معا خاص بمنصة مودل، ويعزى ذلك إلى كون فئة أساتذة التعليم العالي أسند إليهم مواد التدريس عن بعد، وخصصت لهم دورات تكوينية خاصة في الكلية تشمل الجانب النظري والتطبيقي؛ في حين أن فئة أستاذ محاضر(ب) تعد من حديثي التوظيف الذين خضعوا لدورات تكوينية إجبارية خاصة بكيفية استخدام المنصة.

الجدول رقم (02): رأي المبحوثين في مدى مساهمة التكوين الخاص بمنصة مودل في الانتقال السلس من التعليم التقليدي إلى التعليم الإلكتروني

المنصب الوظيفي	يسمح التكوين عبر مودل بسلاسة الانتقال إلى التعليم الإلكتروني	المجموع (لهذا السؤال)
	نعم	لا
أستاذ تعليم عالي	04 (33.3%)	08 (66.7%)
أ. محاضر (أ)	03 (50.0%)	03 (50.0%)
أ. محاضر (ب)	00 (0.0%)	01 (100.0%)
أ. مساعد (أ)	00 (0.0%)	01 (100.0%)
أ. مساعد (ب)	00 (0.0%)	03 (100.0%)
المجموع	07 (30.4%)	16 (69.6%)

نلاحظ من خلال هذا الجدول أن معظم المبحوثين لا يؤكدون سلاسة الانتقال إلى التعليم الإلكتروني عبر منصة مودل بنسبة (69.6%)؛ خاصة لدى فئة أستاذ محاضر (ب)، وأستاذ مساعد (أ) و(ب) بنسبة (100%)، مقابل نسبة (30.4%) من المبحوثين يؤكدون سلاسة الانتقال إلى التعليم الإلكتروني عبر منصة مودل، خاصة لدى فئة أستاذ محاضر (ب) بنسبة (50%).

وعليه نستنتج؛ أن معظم المبحوثين يؤكدون عدم سلاسة منصة مودل للانتقال من التعليم التقليدي إلى التعليم الإلكتروني، ويعزى ذلك إلى صعوبة التكيف مع أساليب التعليم الحديثة؛ سواء من بعض الأساتذة أو من بعض الطلبة، بالإضافة لفقدان الجانب الإنساني في العملية التعليمية الذي ينتج الاهتمام بالجانب المعرفي على حساب المهارة العملية.

ويمكن فهم عدم السلاسة في الانتقال من منظور مقاومة التغيير الاجتماعي والنفسي المصاحب لتبني تكنولوجيا جديدة. فالانتقال يتطلب ليس فقط مهارات تقنية، بل أيضا تعديلا وتغيرا في الأدوار

المتوقعة، وطرق التفاعل الاجتماعي، وحتى الهوية المهنية للأستاذ، مما قد يواجه مقاومة إذا لم تكن عملية الدعم والتأقلم كافية²⁰.

الجدول رقم (03): يوضح رأي المبحوثين حول استخدام الأستاذ الوسائل والآليات المساعدة على التعامل مع المنصة

المنصب الوظيفي	تملك حساب على مودل		الوسيلة المستعملة		مكان الدخول للمنصة		
	(نعم)	(لا)	(الحاسوب)	(الهاتف)	(المنزل)	(الجامعة)	(معا)
أستاذ التعليم عالي	11 - %84.6	02 - %15.4	11 - %84.6	00 - %0.0	07 - %53.8	00 - %0.0	04 - %30.8
أ. محاضر (أ)	06 - %100	00 - %0.0	06 - %100	00 - %0.0	02 - %33.3	00 - %0.0	04 - %66.7
أ. محاضر (ب)	01 - %100	00 - %0.0	01 - %100	00 - %0.0	01 - %100	00 - %0.0	00 - %0.0
أ. مساعد (أ)	01 - %100	00 - %0.0	01 - %100	00 - %0.0	01 - %100	00 - %0.0	00 - %0.0
أ. مساعد (ب)	03 - %100	00 - %0.0	03 - %100	00 - %0.0	02 - %66.7	00 - %0.0	01 - %33.3
المجموع	22 - %91.7	02 - %8.3	22 - %91.7	00 - %0.0	13 - %54.2	00 - %0.0	09 - %37.5

يوضح الجدول رقم (03) رأي المبحوثين حول امتلاكهم لحسابات على منصة مودل، والوسيلة المستخدمة للولوج إليها، ومكان الدخول للمنصة.

وتظهر النتائج أن الغالبية العظمى من الأساتذة المستجيبين؛ (22 من أصل 24، بنسبة 91.7%) يمتلكون حسابات على المنصة، مما يدل على أن الخطوة الأولى نحو التمكين التقني قد تحققت لمعظمهم. أما فيما يتعلق بالوسيلة المستعملة، يكشف الجدول عن اعتماد شبه كلي على الحاسوب (22 من أصل 24 يستخدمونه، بنسبة 91.7%)، بينما لا يذكر أي مبحوث استخدامه للهاتف للولوج (0.0%)؛ وهذا يؤكد أن استخدام المنصة يتطلب جهاز حاسوب، مما يسلط الضوء على أهمية توفره.

أما عن مكان الدخول، فإن أغلبية الأساتذة (13 من أصل 24، بنسبة 54.2%) يفضلون الولوج من المنزل، بينما نسبة لا بأس بها (9 من أصل 24، بنسبة 37.5%) يدخلون من المنزل باستخدام الحاسوب، وهو ما قد أن عدم وجود استخدام للجامعة كمكان وحيد للدخول (0.0%)؛ قد يشير إلى تحديات تتعلق بالتجهيزات أو الراحة في مرافق الكلية المخصصة.

كما نلاحظ أن توفر الآليات الأساسية (حساب وحاسوب) لمعظم الأساتذة؛ يسهل استخدامهم للمنصة، فإن نمط الاستخدام يكشف عن تفضيل واضح للعمل من المنزل باستخدام الحاسوب، وهو ما قد يتأثر بعوامل مثل جودة الإنترنت خارج الجامعة، أو مدى كفاية المرافق الجامعية المتاحة؛ هذه النتائج تدعم جزئياً الفرضية الثانية المتعلقة بدور الوسائل والآليات.

الجدول رقم (04): يوضح رأي المبحوثين حول مدى مساهمة منصة مودل في العملية التعليمية والتقييمية والأهداف البيداغوجية

المنصب الوظيفي	نوع الدروس المقدمة	نوع الدروس المقدمة	نوع الدروس المقدمة	تقييم الطلبة	تقييم الطلبة	تحقق المنصة الأهداف البيداغوجية	تحقق المنصة الأهداف البيداغوجية	تحقق المنصة الأهداف البيداغوجية
	محاضرة	تطبيق	معا	نعم	لا	تحقق	نوعاً ما	لا تحقق
أستاذ التعليم العالي	07 - 64%	00 - 0%	04 - 36%	01 - 9%	10 - 91%	00 - 0%	09 - 82%	02 - 18%
أ. محاضر أ	04 - 67%	00 - 0%	02 - 33%	00 - 0%	06 - 100%	00 - 0%	01 - 17%	05 - 83%
أ. محاضر ب	00 - 0%	00 - 0%	01 - 100%	00 - 0%	01 - 100%	00 - 0%	00 - 0%	01 - 100%
أ. مساعد أ	01 - 100%	00 - 0%	00 - 0%	00 - 0%	01 - 100%	00 - 0%	00 - 0%	01 - 100%
أ. مساعد ب	01 - 33%	01 - 33%	01 - 33%	00 - 0%	03 - 100%	00 - 0%	00 - 0%	03 - 100%
المجموع	13 - 59%	01 - 5%	08 - 36%	01 - 5%	21 - 95%	00 - 0%	10 - 45%	12 - 55%

يكشف الجدول عن واقع استخدام منصة مودل من قبل أساتذة كلية العلوم الإسلامية فيما يتعلق بتقييم الدروس وتقييم الطلبة وتحقيق الأهداف البيداغوجية. يبدو أن استخدام المنصة يتركز بشكل أساسي على تحميل المحتوى النظري، حيث يؤكد 59% من الأساتذة تقييمهم للمحاضرات، بينما يجمع 36% بين المحاضرات والتطبيقات، مما يشير إلى توظيفها كأداة لعرض المواد التعليمية. ومع ذلك، فإن النتائج المتعلقة بتقييم الطلبة تظهر تحدياً كبيراً وموقفاً سلبياً واضحاً؛ إذ يرى 95% من مجموع الأساتذة أن المنصة غير مجدية لتقييم الطلبة، وهذا الإجماع السلبي ظاهر عبر جميع الرتب الأكاديمية.

أما بخصوص تحقيق الأهداف البيداغوجية، فالآراء منقسمة، حيث يرى 55% أنها لا تحققها، ويعزى ذلك إلى غياب التفاعل الاجتماعي، بالإضافة ضعف الرقابة الحقيقية من الأستاذ على الطلبة، كما يعد التعليم الإلكتروني أكثر نظم التعليم في التسرب الدراسي، ويرجع ذلك إلى الشعور بالعزلة والإحباطات التكنولوجية. بينما يرى 45% أنها تحققها نوعاً ما، مع ملاحظة أن الأساتذة في الرتب الأدنى أكثر تشاؤماً من أساتذة التعليم العالي بشكل عام، كما تبرز النتائج أن المنصة تُستخدم لتقديم المحتوى، لكن فعاليتها في التقييم وتحقيق كامل الأهداف التعليمية محل شك كبير لدى أغلبية الأساتذة.

وقد يرجع ضعف التقييم وتحقيق الأهداف في التعليم الافتراضي إلى الشعور المنخفض بالحضور الاجتماعي، مما يعيق التفاعل العفوي وبناء علاقات داعمة بين الأستاذ والطلبة. هذا يؤثر سلباً على تطبيق أساليب تقييم تتطلب تفاعلاً إنسانياً مباشراً، ويقلل من الفعالية البيداغوجية للمنصة²¹.

الجدول رقم (05): يوضح رأي المبحوثين حول الصعوبات التي تعترض التعليم الإلكتروني في الجامعة الجزائرية

المنصب الوظيفي	البنية التحتية	سرعة تدفق الإنترنت	صعوبات تقنية	صعوبات أخرى
أستاذ التعليم العالي	%77 - 10	%92 - 12	%77 - 10	%08 - 01
أ. محاضر أ	%50 - 03	%83 - 05	%50 - 03	%17 - 01
أ. محاضر ب	%100 - 01	%00 - 00	%00 - 00	%00 - 00
أ. مساعد أ	%100 - 01	%100 - 01	%00 - 00	%00 - 00
أ. مساعد ب	%67 - 02	%67 - 02	%33 - 01	%33 - 01
المجموع	%71 - 17	%79 - 19	%58 - 14	%13 - 03

المنصب الوظيفي	البنية التحتية	سرعة تدفق الإنترنت	صعوبات تقنية	صعوبات أخرى
أستاذ التعليم العالي	%77 - 10	%92 - 12	%77 - 10	%08 - 01
أ. محاضر أ	%50 - 03	%83 - 05	%50 - 03	%17 - 01
أ. محاضر ب	%100 - 01	%00 - 00	%00 - 00	%00 - 00
أ. مساعد أ	%100 - 01	%100 - 01	%00 - 00	%00 - 00
أ. مساعد ب	%67 - 02	%67 - 02	%33 - 01	%33 - 01
المجموع	%71 - 17	%79 - 19	%58 - 14	%13 - 03

نلاحظ من خلال الجدول بأن أغلبية المبحوثين يؤكدون بأن التحديات الرئيسية التي تواجه عملية رقمنة التعليم الإلكتروني من وجهة نظر الأساتذة المستجيبين. تتصدر سرعة تدفق الإنترنت قائمة هذه الصعوبات، حيث أفاد (79%) من الأساتذة إجمالاً بأنها تمثل عائقاً، وتبرز هذه النسبة بشكل خاص لدى فئة أساتذة التعليم العالي (92%)، وتأتي مشكلة البنية التحتية في المرتبة الثانية كأكثر الصعوبات شيوعاً، حيث ذكرها (71%) من المستجيبين، وهي نسبة مرتفعة باستمرار عبر معظم الرتب الأكاديمية. كما تمثل الصعوبات التقنية تحدياً لأكثر من نصف الأساتذة (58%)، وتشكل قلقاً كبيراً أيضاً.

وعليه؛ فهذه النتائج تؤكد أن العقبات الأساسية أمام التحول الرقمي في التعليم هي مرتبطة بشكل مباشر بالبنية التحتية للاتصالات والجوانب الفنية، مما يشير إلى تحديات نظامية تتجاوز القدرات الفردية. بينما تشكل "الصعوبات الأخرى" نسبة أقل بكثير (13%) مقارنة بالمشكلات التقنية والاتصالية. ويظهر التوزيع حسب المنصب الوظيفي أن مشاكل الإنترنت والبنية التحتية هي قواسم مشتركة تؤثر على غالبية الأساتذة بغض النظر عن رتبهم، ويعزى ذلك لكون تجربة التعليم الإلكتروني في الجزائر وليدة النشأة وحديث التجربة. وهذا ما يستدعي معالجة شاملة لهذه الجوانب لتحسين تجربة التعليم الإلكتروني ورقمته بفعالية أكبر.

ومن منظور نظرية العزو (Attribution Theory)²²؛ قد ينسب الأستاذ صعوبات استخدام المنصة التعليمية، خاصة تلك المرتبطة بالبنية التحتية كضعف الإنترنت، إلى عوامل خارجية ثابتة لا يمكن تغييرها. هذا العزو قد يؤدي إلى تراجع دافعيته للبحث عن حلول أو بذل المزيد من الجهد. كما تؤثر هذه التحديات سلبيًا على الكفاءة الذاتية المتصورة للأستاذ في استخدام التكنولوجيا، حتى لو كانت لديه المهارات اللازمة، لشعوره بأن العوائق الخارجية تحول دون تطبيقها بفعالية.

خاتمة:

قد حاولت دراستنا الحالية أن تبحث في موضوع - "واقع استخدام منصة "مودل" (Moodle) للتعليم الإلكتروني لدى الأستاذ الجامعي-أساتذة كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة -1- أنموذجاً"- للتعرف على واقع التعليم الإلكتروني عبر منصة "مودل" من وجهة نظر الأستاذ الجامعي فيما يخص عملية التكوين الخاصة بالمنصة، والوسائل والآليات المستخدمة أثناء التعامل معها، ومدى سماحها بتحسين العملية التعليمية والتقويمية للطلبة، والصعوبات التي تعترضها.

ومن خلا الدراسة؛ تبين لنا ما يلي:

- 1- إن العملية التكوينية الخاصة بمنصة مودل غير كافية، ولا تسمح بالانتقال السلس من نمط التعليم الكلاسيكي إلى نمط التعليم الإلكتروني، ويرجع السبب في ذلك إلى النقص في تصميم البرنامج التكويني الخاص بكيفية استخدام منصة مودل في التعليم الإلكتروني من حيث المحتوى والمدة.
 - 2- الوسائل والآليات تساعد الأستاذ الجامعي على الاستخدام الأمثل لمنصة "مودل"، كونها حتمية تعليمية تبنيتها الوزارة الوصية ومن متطلبات التعليم الإلكتروني، حيث استحدثت الجامعة حسابات المنصة الخاصة بالأساتذة، ووفرت الكلية مكتبين مجهزين بحاسوبين موصولين بالإنترنت للأساتذة الذين أسند إليهم التدريس عبر المنصة.
 - 3- أثبتت الدراسة بأن منصة "مودل" كنمط من أنماط التعليم الإلكتروني، لا تسمح بتحسين العملية التعليمية والتقويمية للطلبة، كما أنها لا تحقق الأهداف البيداغوجية المسطر؛ بسبب غياب الجانب الإنساني في العملية التعليمية والوجداني، وصعوبة تطبيق أساليب التقويم الشفافة، بالإضافة إلى الصعوبات التي تعترض التعليم الإلكتروني من حيث سرعة تدفق الإنترنت، وعدم كفاية البنية التحتية، وصعوبات تقنية، وأخرى مختلفة ترجع للأستاذ والطالب.
- كما يوصي الباحثان في ختام هذه الورقة البحثية بما يأتي:

- 1- إجراء دراسات معمقة لكل مكونات الجامعة حول (المعوقات، التحديات، الآفاق)؛ حتى يتسنى الانتقال السلس من التعليم التقليدي إلى التعليم الإلكتروني.
- 2- تزويد الجامعات بالبنية التحتية اللازمة لرقمنة العملية التعليمية خاصة زيادة التدفق في الإنترنت.
- 3- تنظيم دورات تكوينية للأساتذة الجامعيين والإداريين والطلبة؛ حول كيفية التعامل مع تكنولوجيا المعلومات والتعليم الإلكتروني.
- 4- اعتماد مقياس تكنولوجيا المعلومات والاتصال ضمن منهاج التكوين يدرس للطلبة في جميع الأطوار.

قائمة المصادر والمراجع:

- برودي خديجة، التّعليم عن بعد وأبعاده النّفسية على الأساتذة والطّلبة -واقع وآفاق- مهد اللغات، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف، الجزائر، العدد 1، المجلد:5، ماي، 2023م.
- بولخطوط محمّد، التّعليم عن بعد والتّعليم التقليدي: امتداد أم قطيعة؟، مجلة العُدوي للسانيات العرفنية وتعليمية اللغات، جامعة محمد الصديق بن يحيى - جيجل (الجزائر)، العدد: 1، المجلد:2، 2022م.
- جميل إطميزي، التّعلم والتّعليم الإلكتروني في منصة مودل، بيت لحم، فلسطين، د.ت، 2021م.
- حامد عبد السلام زهران، علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط5، 1984م.
- حيدر عجرش، التّعلم الإلكتروني، رؤية معاصرة، دار الصادق الثقافية، ط1، 2017.
- خليف سليم، اتجاهات الطلبة نحو التّعليم الإلكتروني - دراسة بمعهد علوم وتقنيات النشاطات البدنية والرياضية بجامعة سوق أهراس-، مجلة الإبداع الرياضي، جامعة المسيلة، الجزائر، العدد 2، المجلد 10، ج2، السنة 2019م.
- سعدي فاطمة، دور الوسائط الإلكترونية في تعليم اللغة العربية، مجلة التعليمية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، العدد 14، مجلد 5.
- شريف مراد وعزوز منير، أثر استخدام التّعليم الإلكتروني كأداة لتحسين جودة نظام جودة التّعليم العالي في الجزائر-دراسة حالة جامعة المسيلة، مجلة معارف، جامعة البويرة، العدد:24، (2018)
- صالح عبد العزيز، التربية وطرق التدريس، دار المعارض، مصر، د.ط، د.ت.
- صفاء زينو، وفاء خليفة، محمد إسماعيل، "معوقات استخدام التكنولوجيا في التنمية المهنية للمعلمين: دراسة ميدانية لواقع استخدام التكنولوجيا في التّعليم بمحافظة حماة"، مجلة جامعة البعث(حمص) سوريا، العدد: 20، المجلد: 44، 2022م.
- طارق عبد الرؤف التّعليم، الإلكتروني والتّعليم الافتراضي، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 2014م.
- عبد المهدي وآخرون، اتجاهات طلبة الجامعة الأردنية نحو استخدام مودل في تعليمهم دراسات العلوم التربوية، مج 43، عدد 2.
- فارس المهداوي، أثر تقديم تعليم المتزامن ولا متزامن مستند إلى بيئة الأنترنت على تنمية مهارات المعتمدين والمستقلين على المجال الإدراكي، كلية التربية النوعية، مذكرة ماجستير، تكنولوجيا التّعليم، القاهرة، 2005م.
- قانة حسين وآخرون، أثر استخدام أرضية التّعليم الإلكتروني Moodle في تحسين أداء أعضاء هيئة التدريس بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة؛ مجلة العلوم الاقتصادية والتسيير والعلوم التجارية جامعة المسيلة، العدد:01، المجلد:13، 2020م.
- مختار فرزولي، الميلود صغيري، الخامسة رمضان، واقع استخدام منصة التّعليم الإلكتروني Moodle بالجامعة الجزائرية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة المسيلة، العدد:02، المجلد:11، 2021م.
- المقدادي محمود حامد، الشرفات صالح سويلم، مقاومة المعلمين للتغيير أسبابها وطرق التقليل منها من وجهة نظر معلمي ومعلمات مديرية التربية والتّعليم لمنطقة قصبة المفرق في الأردن، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد: 2، المجلد: 6، 2014م.
- هبة صبحي جلال إسماعيل، الذكاء الاصطناعي: تطبيقاته التربوية ومخاطره (دراسة تحليلية)، مجلة آفاق جديدة في تعليم الكبار، جامعة عين شمس، مصر، 2023م.

- <http://fac-sciences-islamiques-ar.univ-batna.dz>
- <https://ead.univ-batna.dz/index.php>.
- <https://mooc.univ-batna.dz/>

الهوامش:

- ¹ - عبد المهدي وآخرون، اتجاهات طلبة الجامعة الأردنية نحو استخدام مودل في تعليمهم دراسات العلوم التربوية، مج 43، عدد 2، ص 416.
- ² - جميل إطميزي، التعلم والتعليم الإلكتروني في منصة مودل، بيت لحم، فلسطين، د.ت، 2021، ص 15.
- ³ - جميل إطميزي، التعلم والتعليم الإلكتروني في منصة مودل، مرجع سابق، ص: 14-15؛ طارق عبد الرؤوف التعليم، الإلكتروني والتعليم الافتراضي، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص 133.
- ⁴ - طارق عبد الرؤوف، التعليم الإلكتروني والتعليم الافتراضي، المرجع نفسه، ص 220.
- ⁵ - طارق عبد الرؤوف، التعليم الإلكتروني والتعليم الافتراضي، المرجع نفسه، ص 224.
- ⁶ - طارق عبد الرؤوف، التعليم الإلكتروني والتعليم الافتراضي، المرجع نفسه، ص 229.
- ⁷ - برودي خديجة، التعليم عن بعد وأبعاده النفسية على الأساتذة والطلبة -واقع وآفاق- مهد اللغات، جامعة حسينية بن بوعلي الشلف، الجزائر، العدد 1، المجلد:5، ماي، 2023، ص:45.
- ⁸ - حيدر عجرش، التعلم الإلكتروني، رؤية معاصرة، دار الصادق الثقافية، ط1، 2017، ص: 18.
- ⁹ - خليف سليم، اتجاهات الطلبة نحو التعليم الإلكتروني - دراسة بمعهد علوم وتقنيات النشاطات البدنية والرياضية بجامعة سوق أهراس-، مجلة الإبداع الرياضي، جامعة المسيلة، الجزائر، العدد 2، المجلد 10، ج2، السنة 2019، ص 324.
- ¹⁰ - طارق عبد الرؤوف، التعليم الإلكتروني والتعليم الافتراضي، مرجع سابق، ص 129؛ سعدي فاطمة، دور الوسائط الإلكترونية في تعليم اللغة العربية، مجلة التعليمية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، العدد 14، مجلد 5، ص 506؛ فارس المهدي، أثر تقديم تعليم المتزامن ولا متزامن مستند إلى بيئة الأنترنت على تنمية مهارات المعتمدين والمستقلين على المجال الإدراكي، كلية التربية النوعية، مذكرة ماجستير، تكنولوجيا التعليم، القاهرة، 2005، ص 21-19.
- ¹¹ - صالح عبد العزيز، التربية وطرق التدريس، دار المعارض، مصر، د.ت، ج3، ص 76.
- ¹² - صالح عبد العزيز، التربية وطرق التدريس، المرجع نفسه، ص 76.
- ¹³ - <http://fac-sciences-islamiques-ar.univ-batna.dz>
- ¹⁴ - <https://mooc.univ-batna.dz/>
- ¹⁵ - <http://fac-sciences-islamiques-ar.univ-batna.dz>
- ¹⁶ - وهي: قسم التعليم الأساسي الذي يدرس فيه الطلبة السنة الأولى، ثم يوجهون في السنة الثانية حسب رغباتهم ومعدلاتهم إلى أحد الأقسام التالية: قسم الشريعة والقانون، قسم أصول الدين، وقسم اللغة والحضارة.
- ¹⁷ - <https://ead.univ-batna.dz/index.php>.
- ¹⁸ - حامد عبد السلام زهران، علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط5، 1984م.
- ¹⁹ - صفاء زينو، وفاء خليفة، محمد إسماعيل، "معوقات استخدام التكنولوجيا في التنمية المهنية للمعلمين: دراسة ميدانية لواقع استخدام التكنولوجيا في التعليم بمحافظة حماة"، مجلة جامعة البعث (حمص) سوريا، العدد: 20، المجلد: 44، 2022م.

- ²⁰ - هبة صبحي جلال إسماعيل، الذكاء الاصطناعي: تطبيقاته التربوية ومخاطره (دراسة تحليلية)، مجلة أفاق جديدة في تعليم الكبار، جامعة عين شمس، مصر، 2023م.
- ²¹ - بولخطوط محمّد، التعليم عن بعد والتعليم التقليدي: امتداد أم قطيعة؟، مجلة العُدوي للسانيات العرفنية وتعليمية اللغات، جامعة محمد الصديق بن يحيى - جيجل (الجزائر)، العدد: 1، المجلد: 2، 2022م.
- ²² - الهنوف محمد خلف الدبابية، أحمد محمد الزغبى، فاعلية برنامج تدريبي مستند إلى نظرية العزو في تنمية دافعية الإنجاز لدى طالبات الصف السابع الأساسي في مديرية تربية وتعليم لواء سحاب، المجلة العربية للنشر العلمي، العدد: 36، المجلد: الرابع، 2021م.

**جوانب مجهولة من حياة الشيخ الطيب العقبي في الحجاز ما بين (1895-1920 م)
من خلال نص صحفي نادر بجريدة القبلة**

**Unknown aspects of the life of Sheikh Al-Tayeb Al-Uqbi in the Hijaz
Between (1895-1920 AD)**

Through a rare journalistic text in Al-Qibla newspaper

أ/ محمد أنيس بوكركور

Mohamed Anis BOUKERKOUR

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

anis100.boukerkour@gmail.com

تاريخ القبول: 2025/05/14

تاريخ الإرسال: 2023/06/16

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن جوانب مجهولة من حياة الشيخ الطيب العقبي رغم ما قدمه من خدمات جليلة للنهضة الفكرية والثقافية في الجزائر منذ عودته من الحجاز سنة 1920 وإلى غاية وفاته سنة 1960، فإن الباحث يقف أمام تساؤلات كثيرة تخص العديد من محطات حياته التي لا تزال غامضة، ومن بينها فترة إقامته في الحجاز بين 1895-1920، ومشاركته في الحياة الثقافية والسياسية فيها، فالمصادر لا تزال شحيحة لا تقدم لنا صورة كاملة عن نشاطه الصحفي والإصلاحي في هذه المرحلة، لكن حصولي على نص نادر منشور في جريدة القبلة وضح لنا بعض تلك الجوانب المجهولة.

الكلمات المفتاحية: الطيب العقبي؛ الشريف حسين؛ الحجاز؛ الثورة العربية؛ جريدة القبلة.

Abstract:

This research aims to reveal other aspects of the unknown life of cheikh Al Tayeb Al Uqbi despite his great services for the intellectual and cultural renaissance in Algria since his return from the Hijaz in 1920 until his death in 1960.

The researcher stands in front of many questions regarding many stations of his life that are still ambiguous, including the period of stay in the Hijaz between 1895 and 1920 and his participation in the cultural and political life in it, the sources are still scarce and do not provide us with a complete picture of his journalistic and reform activities at this stage, but we obtained a rare text published in the Qibla newspaper that clarified some of those unknown aspects.

Key words: Tayeb Al Oqbi; Hijaz; Sharif Hussein; Arab revolution; Qibla newspaper.

مقدمة:

يعرف المنتبج لتاريخ الحركة الوطنية الجزائرية ومنها الحركة الإصلاحية في النصف الأول من القرن العشرين الأثر الذي خلفه الشيخ الطيب العقبي في الحياة العامة، فقد كان من الأوائل الذين حملوا لواء الإصلاح في الصحراء الجزائرية مما دفع بالشيخ ابن باديس إلى السعي لضمه إلى كُتاب جريدته المنتقد ملتقى الأعلام الإصلاحية العائدة من المشرق، وفي ماي 1931 كان ممن لبوا نداء تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ليصبح بعدها ممثلها في الجزائر العاصمة وما جاورها.

وقد مرت حياة الشيخ العقبي بمحطات عديدة وهزات كثيرة كان لها تأثير على نشاطه، ومن المحطات التي لا تزال غامضة فترة إقامته في الحجاز بين (1895-1920) ومشاركته في الحياة الثقافية والسياسية، ومن ذلك مساهمته في الثورة العربية على الدولة العثمانية سنة 1916، فرغم أهمية هذه المرحلة التي تمثل مرحلة تكوينه وتجربته الأولى في الميدان الثقافي ودخوله المعتزك السياسي إلا أن المصادر لا تزال شحيحة لا تعطينا تصورا كاملا حول نشاطه فيها.

وجاءت هذه الورقة البحثية كمحاولة لرفع بعض هذا الغموض عن هذه المرحلة المهمة من حياة الشيخ، ومنه طرح التساؤل الرئيس التالي:

- ما هي أهم الجوانب المجهولة من حياة الشيخ العقبي التي يبرزها النص الصحفي المنشور في جريدة القبلة؟

ويندرج تحت هذا التساؤل عدة تساؤلات فرعية نُجملها فيما يلي:

- من هو الشيخ الطيب العقبي ؟
- ما هي أبرز محطات حياته أثناء إقامته في الحجاز ؟
- هل كان له نشاط صحفي في جريدة القبلة ؟
- ما هي أهمية النص المنشور في الجريدة وقيمته التاريخية؟

دوافع اختيار الموضوع:

يمكن أن نحصر دوافع اختيار هذا الموضوع في:

- دوافع ذاتية متعلقة باهتمام الباحث بموضوع الحركة الإصلاحية في الجزائر وتطورها، وأبرز أعلامها، وأهم جرائدها خاصة الصادرة أثناء الحقبة الاستعمارية.
- دوافع موضوعية تتعلق بالمقترحات التي عرضها الدكتور محمد ناصر بوحجام في مقال له بعنوان "تساؤلات حول شخصية الشيخ الطيب العقبي"، فمن الجوانب التي اقترح على الباحثين دراستها إسهاماته الصحفية في الصحف الوطنية¹ وغير الوطنية، وذكر من بينها جريدة القبلة².

أهمية البحث:

ترجع أهمية البحث إلى أن الباحث استطاع أن يقف على نص نادر نشرته جريدة القبلة للشيخ الطيب العقبي تناول فيه الحديث عن بعض جوانب نشاطه وحياته في الحجاز، ومشاركته في الثورة العربية سنة 1916 وما تبعها من أحداث، وهذه المعلومات الواردة في هذا النص تذكر لأول مرة، والتي تعد من بين آثاره المجهولة.

الدراسات السابقة:

تجدر الإشارة إلى أن الدراسات والأبحاث التي تناولت فترة إقامته في الحجاز قليلة فلم أقف بعد البحث إلا على بحثين للدكتور كمال عجالي:

جوانب مجهولة من حياة الشيخ الطيب العقبي في الحجاز ما بين (1895-1920 م)

الأول بعنوان: "من أعلام الجزائر في الحجاز: الطيب العقبي"³، ذكر فيه جانب من سيرة الشيخ من حيث الأسرة وهجرتها إلى الحجاز، ثم تعليمه في المسجد النبوي الشريف وشيوخه، كما تطرق إلى أوليات الشعر والكتابة والخطابة عنده، ونشاطه السياسي، ونفيه إلى بلاد الترك، ثم عودته إلى الحجاز ودخوله في خدمة الشريف حسين.

الثاني بعنوان: "إسهامات الشيخ الطيب العقبي في الإعداد للثورة العربية سنة 1916 بالحجاز"⁴، تطرق فيه الدكتور كمال عجالي إلى علاقة الشيخ العقبي بالسلطات العثمانية، ثم مشاركته في الثورة العربية سنة 1916 بقيادة الشريف حسين.

وممن أشاروا إلى مساهمة الشيخ العقبي في الثورة العربية كذلك الدكتور أبو القاسم سعد الله من خلال بحث له بعنوان: "جزائريون في الثورة العربية بالحجاز 1916-1919"⁵، إلى جانب دراسة الدكتور أحمد مريوش بعنوان: "الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية"⁶، حيث تناول في الفصل الأول منها مرحلة إقامته في الحجاز ونشاطه فيه⁷.

هدف البحث:

يهدف المقال إلى محاولة رفع الغموض الذي اكتنف حياة الشيخ العقبي ونشاطه في الحجاز خاصة علاقته بالشريف حسين، ومساهمته في الثورة العربية، ودخوله في خدمة الدولة الهاشمية، وهذا الغموض سيقف عليه كل من يدرس حياة الشيخ، وهو ما دفع بالدكتور كمال عجالي لأن يقول: "غير أن كثيرا من نشاط العقبي في الحجاز ما زال مجهولا لقلّة المراجع التي كتبت عنه في هذه الحقبة الزمنية من حياته ومن ثم فإن الكثير من الدقائق الخاصة به وبمساره في بلاد المشرق ظل في الكتمان، والعقبي نفسه لم يصرح بكثير من الأشياء التي تضيء للدارس معرفة علاقاته ونشاطه"⁸.

منهج البحث:

يندرج البحث ضمن الدراسات التاريخية التي ما زالت تستخدم بشكل واسع في البحوث الإعلامية والسياسية والاجتماعية وحتى النفسية⁹، ويعرف المنهج التاريخي بأنه: "مجموعة الطرائق والتقنيات التي يتبعها الباحث والمؤرخ للوصول إلى الحقيقة التاريخية، وإعادة بناء الماضي بكل وقائعه وزواياه، وكما كان عليه في زمانه ومكانه وجميع تفاعلات الحياة فيه"¹⁰.

ويعرف كذلك بأنه: "هو الطريق الذي يتبعه الباحث في جمع معلوماته عن الأحداث والحقائق الماضية وفحصها ونقدها وتحليلها والتأكد من صحتها، وفي عرضها وترتيبها وتفسيرها واستخلاص التعميمات والنتائج العامة، والتي لا تقف فائدتها عند فهم أحداث الماضي فحسب بل تتعداه إلى المساعدة في تفسير الأحداث والمشاكل الجارية وفي توجيه التخطيط بالنسبة للمستقبل"¹¹.

وللمنهج التاريخي مجموعة من الخطوات على الباحث أن يتبعها، ليصل إلى النتائج ذات الخصائص العلمية، ويمكن أن نجملها في الخطوات التالية:

- 1- اختيار الموضوع الذي يكون إما عن طريق مطالعة مستفيضة في الوثائق التاريخية أو إشكالية أثارها بحوث سابقة، أو مشكلات تاريخية ما زال يتحدث عنها الناس ولم يفهموها.
- 2- جمع الحقائق والمعلومات حول الموضوع المختار، وتوثيقها من مختلف مصادرها، سواء كانت مصادر أولية أو ثانوية.
- 3- ترتيب هذه الحقائق وتبويبها أو تصنيفها.

- 4- التحليل الخارجي للوثائق (النقد الخارجي): الذي يشمل التأكد من صدق الوثيقة كوثيقة وعدم تزيفها، وذلك بطرق عدة من بينها التحقق من تاريخ الوثيقة.
- 5- التحليل الداخلي للوثائق أو المصادر (النقد الداخلي): الذي يشمل التأكد من حقيقة المعاني التي تتضمنها الوثيقة، وكذلك تحديد الظروف والدوافع التي يمكن أن تكون أثرت في كاتب الوثيقة فدفعته إلى التمسك بالصدق، أو دفعته إلى الكذب والتزيف.
- 6- صياغة نتائج البحث التي توصل إليها الباحث عند قيامه بالتحليل التاريخي لموضوعه، على أن تكون هذه الصياغة واضحة ومفهومة ودقيقة¹².

أولاً- الشيخ الطيب العقبي (1890-1960م) :

هو: الطيب بن محمد بن إبراهيم بن الحاج صالح، ولد في بلدة سيدي عقبة ليلة النصف من شهر شوال سنة 1307 هـ¹³ الموافق لسنة 1890، من أسرة متوسطة الحال يرجع نسبها إلى فصيلة محمد بن عبد الله من قبيلة أولاد عبد الرحمان الأوراسية.

في سنة 1895 شددت الأسرة رحالها قاصدةً الحجاز لأداء فريضة الحج وزيارة البقاع المقدسة¹⁴ استقرت بعد الحج في المدينة المنورة سنة 1896¹⁵، أدخل الكتاب أين قرأ القرآن، وفي سن الثالثة عشر فقد الشيخ العقبي والده فكفلته والدته، شرع بعدها في طلب العلم بالحرم النبوي الشريف لا يشغله عنه شاغل ولا يصده عنه شيء¹⁶ حتى أصبح بعد فترة وجيزة مضرب المثل في العلوم النقلية والعقلية¹⁷.

اقترب الشيخ العقبي في هذه المرحلة من رجال تيار الجامعة الإسلامية ورواد النهضة العربية وتعاطف مع ثورة الشريف حسين سنة 1916، فاتهمته السلطات التركية بالمشاركة في الأحداث، فنفي إلى بلاد الترك التي بقي فيها مبعداً قرابة عامين، وبعد أن هدأت رحي الحرب العالمية الأولى واستتب الأمن رجع إلى الحجاز رفقة عائلته أين استقر بمكة المكرمة، فأكرمه الشريف حسين وأسند إليه رئاسة تحرير جريدة القبلة والإشراف على إدارة المطبعة الأميرية¹⁸.

غير أن المَقام لم يطل به في البلاط الهاشمي ففُقل راجعاً إلى الجزائر التي وصلها في 04 مارس 1920¹⁹، استقر أول الأمر ببلدة أجداده سيدي عقبة للإشراف على استرجاع أملاك أسرته المنهوبة ثم استثمارها، انتقل بعدها إلى مدينة بسكرة التي بدأ فيها نشاطه الإصلاحي من خلال إلقاء الدروس العلمية والوعظية التي نظمها لبعض طلبة العلم والعامّة في "مسجد بكار" الذي اختاره مركزاً لنشاطه لأنه مسجد حر لا يخضع لسلطة الإدارة الفرنسية، كما أنه لم تدخله طقوس الطريقة التيجانية المحتكرة لنفوذ أورد العبادات، فدرّس فيه كتاب "الجوهر المكنون" وكتاب "القطر" في النحو، كما ألقى فيه دروساً في التفسير اعتمد فيها على "تفسير المنار" للسيد محمد رشيد رضا²⁰.

وكان في دروسه إذا مر بأية تتعلق بالشرك حط فيها رحاله، وطبقها على شيوخ الطرق وأتباعهم حتى يظن السامع أن لا فرق بينهم وبين المشركين في الجاهلية الأولى، فاستطاع بذلك أن يجمع من حوله طائفة من الطلبة والمتقنين ممن يحملون الفكرة الإصلاحية، نذكر من بينهم: الأمين العمودي ومحمد خير الدين وعلي بن عمارة وعبابسة الأخضرى وأحمد بن العابد العقبي والعزوزي حوحو ومحمد العيد آل خليفة وغيرهم²¹، كما كانت له مجالس أدبية يعقدها في "جنينة البايك" يُدير من خلالها الحوار الأدبي في شتى فنونه، فتكونت بهذا النشاط حركة إصلاحية يقودها العقبي ويسانده فيها هؤلاء الأعلام قبل أن تنضم إليهم شبيبة جديدة تخرجت من الزيتونة أو من دروس الشيخ ابن باديس²².

وصل صدى تلك الحركة إلى مسامع الشيخ عبد الحميد بن باديس فكتب له أول رسالة تشجيع ومؤازرة في حدود سنة 1924²³، أعرب فيها عن اشتياقه للقاءه منذ حل في هذه الديار، خاصة أنه تربطهما روابط روحية وهي: الإسلام والعروبة والأدبية والشرقية، والتلمذة على يد شيخهما حمدان الونيسي²⁴، ولما أصدر الشيخ ابن باديس جريدته المنتقد في جويلية 1925 راسلها الشيخ العقبي بمقالات شتى يصب معظمها في الدعوة إلى الدين الصحيح وتشخيص سبب انحطاط الأمة وسبل النهوض بها²⁵ ولعل أبرز ما نشره فيها قصيدته "إلى الدين الخالص"²⁶ التي هاجم فيها صراحة الطريقة فكانت بهذا أول معول مؤثر في هيكल المقدسات الطرقية، وعلى حد تعبير الشيخ مبارك الملي لا يعلم مبلغ ما تحمله القصيدة من الجراءة، ومبلغ ما حدث عنها من انفعال الطرقية، إلا من عرف العصر الذي نشرت فيه وحالته من الجمود والتقديس لكل خرافة في الوجود²⁷.

كما أنه شارك في الكتابة في العديد من الجرائد الإصلاحية والوطنية الأخرى، نذكر منها جريدة الجزائر 1925 (الجزائر) لمحمد السعيد الزاهري²⁸، وجريدة صدى الصحراء 1925 (بسكرة) لأحمد بن العابد العقبي التي ساهم في تأسيسها إلى جانب الأمين العمودي ومحمد العيد²⁹، وأعرب عن فرحه بصورها باعتبارها أول جريدة عربية غير انتفاعية في الصحراء الجزائرية³⁰، وجريدة الشهاب 1925 (قسنطينة) التي خلفت المنتقد، وجريدة البرق 1927 (قسنطينة) لمحمد السعيد الزاهري.

ورغم هذا النشاط الملحوظ في هذه الصحف إلا أن الشيخ العقبي لم يكن يجد كل حريته في الكتابة والتعبير عن آرائه وأفكاره، ويكفي للتدليل على ذلك الخلاف الذي وقع بينه وبين إدارة جريدة الشهاب عندما أغلقت الأخيرة باب نقد الطرق والزوايا³¹، فاعتبر الشيخ العقبي ذلك تحجيرا على الكتاب في إبداء آرائهم، فأعلن مقاطعته للجريدة³²، وهذا ما دفعه لأن يفكر في إصدار جريدة خاصة به تحمل اسم "الإصلاح"³³ التي برز عددها الأول في 8 سبتمبر 1927، وما إن وزع حتى أحدث دويا في الأوساط الجزائرية³⁴، فما كان من الحكومة الفرنسية إلا أن منعت من طبع الجريدة بتونس بدعوى أن الجريدة جزائرية وطبعها بتونس لا يسمح به القانون إلا برخصة خاصة³⁵.

حاول بعدها طبعها بالمطبعة الجزائرية الإسلامية بقسنطينة لكن أصحاب المطبعة تعللوا بعجزهم وارتباطهم بطبع إلى جانب جريدة الشهاب كتاب "العواصم" لابن العربي وكتاب "تقويم الأخلاق" لمحمد بن العابد الجلالي وكتاب "تاريخ الجزائر" لمبارك الملي، وأن ذلك يحول بينهم وبين طبع أي شيء آخر³⁶، فكان هذا هو الخلاف الثاني الذي ظهر بينه وبين أصحاب المطبعة³⁷، استطاع بعدها أن يؤسس بالتعاون مع جماعة من أعيان بسكرة مطبعة عرفت بالمطبعة العلمية، استقدم لها مصفا من تونس، فصدر عددها الثاني في 05 سبتمبر 1929 بعد حوالي سنتين من بروز العدد الأول³⁸، طبع من الجريدة خلال هذه الفترة 14 عددا فقط كان آخرها في 25 سبتمبر 1930، ثم توقفت بعده بسبب خلل أصاب المطبعة تعسر إصلاحه، فكانت صدمة عنيفة بالنسبة للشيخ العقبي³⁹.

في 05 ماي 1931 شارك في المؤتمر التأسيسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ببنادي الترقى ألقى خلاله درسا لاقى إعجاب الحاضرين وجماعة النادي الذين كانوا يبحثون عن محاضر دائم للنادي فوقع الاتفاق بينهم وبين الشيخ العقبي الذي التحق بالعاصمة في آخر صيف 1931، وكانت العاصمة إذ ذاك مدينة أوروبية بامتياز، فلم يكن يشعر الجزائري عند صوله إليها أنه في منزله، فهي مقسمة بين الأحياء الأوروبية التي يتحدث أهلها غالبيتهم الفرنسية، والأحياء الشعبية التي يتحدث سكانها لغة هجينة

من مفردات عربية وفرنسية وإسبانية، وكانت إدارة البريد هي الحد الفاصل بين الحياة الجزائرية والحياة الفرنسية التي لا يستطيع الجزائري تعديها⁴⁰.

طَفِق الشيخ العقبي يحاضر في نادي الترقى يوم الأحد من كل أسبوع، ويلقي دروسا في التفسير يوم الجمعة في الجامع الجديد، ودروسا في التوحيد بجامع السفير يوم السبت⁴¹، فأحدثت تلك الدروس دويا هائلا في المجتمع العاصمي، فأقبل الناس عليها، وقل الفساد والسكر والاعتداء وكان مستشريا، وانخفضت نسبة الجرائم، وتفتحت العقول والأذهان، وزالت منها كثير من الخرافات والبدع والأوهام⁴²، وصار له جمهور غفير وأنصار، خصوصا من الشباب وعمال الميناء الذين أطلق عليهم اسم "الجيش الأزرق"⁴³.

أفقد ذلك التَغْيُر الذي عرفه المجتمع العاصمي في وقت قصير الإدارة الفرنسية توازنها وحكمتها واستشعرت الخطر المحدق بها، وكذلك جماعة الطريقين الذين بدأ نفوذهم وسلطانهم على العامة ينحصر شيئا فشيئا، وأصبح الشيخ العقبي لا يفتأ عن مهاجمتهم والتعريض بهم في دروسه في بعض الأحيان بمحضر من شيوخهم⁴⁴، وحتى بعض أنصار نادي الترقى لم يكونوا ينظرون بعين الرضا إلى اتفاق جماعة النادي مع الشيخ العقبي ونشاطه فيه⁴⁵، وكان أول رد فعل رسمي القرار الذي أصدره م. ميشال الكاتب العام بالولاية العامة في 16 فيفري 1933 الذي يقضي بمنع العلماء الأحرار من التدريس والوعظ في المساجد إلا برخصة⁴⁶ فكان المقصود أولا وبالذات من هذا القرار هو الشيخ الطيب العقبي لما أحدثه من الأثر العظيم في العاصمة وضواحيها⁴⁷.

تولى بعدها تحرير الجرائد التي أصدرتها جمعية العلماء: السنة، الشريعة، الصراط، والتي عطلتها الإدارة الاستعمارية الواحدة تلو الأخرى بقرارات تعسفية، وبإيعاز من مدير الشؤون الأهلية ميرانت وبسعي من أقطاب المعمرين، وجاء المنع بعد تعطيل الصراط مصحوبا بقرار يمنع الجمعية من إصدار أية صحيفة باسمها إلى إشعار آخر، واستمر هذا المنع إلى سنة 1935، وبعد ذهاب ميرانت وتعيين ميو الذي استقبل وفد من علماء الجمعية برئاسة الشيخ ابن باديس، ووعدهم بالنظر في رفع الحظر والترخيص لإصدار جريدة جديدة، فكان ذلك في شهر ديسمبر الذي صدر فيه العدد الأول من البصائر تحت إدارة العقبي⁴⁸.

في جويلية 1936 سافر الشيخ ضمن وفد المؤتمر الإسلامي الذي دعت إليه جمعية العلماء إلى باريس حاملين مطالب الأمة الجزائرية⁴⁹، وبعد عودته لَفَقَتْ له الإدارة الفرنسية تهمة التحريض على قتل المفتي كحول⁵⁰، فسجن ستة أيام ثم أطلق سراحه، وبقي تحت المتابعة القضائية قرابة ثلاث سنوات فتغيرت نفسيته بسبب هذه التجربة القاسية وقيدت حركته⁵¹، وزاد في ذلك الأخبار التي كانت تتناقلها الصحافة الفرنسية حول القضية واتهامه بالقتل، والتي فعلت فعلتها في نفسيته، وقد صرح بذلك لأحد مقربيه بأنه: "ود لو أن الفرنسيين حكموا عليه بالإعدام لمواقفه الدينية لتلقى الحكم بثغر باسم، أما اتهامهم له بالمشاركة في القتل والاعتقال فهذا ما لا يستطيع قبوله بحال من الأحوال"⁵²، فأخذ شيئا فشيئا يبتعد عن جمعية العلماء ويتنكر لها ويقترب من الإدارة الفرنسية⁵³.

حاول بعدها جماعة مطبعة الشهاب طبع البصائر في مطبعتهم، فعارض الشيخ العقبي ذلك بصفته رئيس تحريرها، وأنه لا يمكن له أن يشرف عليها وهي تطبع بقسنطينة، فرفع الأمر إلى المجلس الإداري للجمعية الذي ضَيَّق على العقبي⁵⁴ فتخلَّى عن إدارتها في 30 سبتمبر 1937⁵⁵، أين تحولت إلى قسنطينة تحت إشراف الشيخ مبارك الملي⁵⁶.

وحين لاحت بوادر الحرب العالمية الثانية في صيف 1938 طلبت بعض الجهات من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إرسال برقية تأييد لفرنسا مثلها مثل باقي القوى السياسية، رأى الشيخ العقبي - الذي ما يزال تحت طائلة الاتهام في قضية اغتيال المفتي كحول- أن هذه البرقية ستخفف من ضغط الاستعمار على الجمعية ونشاطها، في حين أن الشيخ ابن باديس وأغلب أعضاء المجلس الإداري رفضوا إرسال تلك البرقية⁵⁷، مما أدى به إلى تقديم استقالته من المجلس الإداري في 26 سبتمبر 1938⁵⁸. وحسب التقارير السرية للشرطة الفرنسية في صيف 1938 بأن علماء الجزائر قد تأثروا بالخلاف الواقع بين العقبي والشيخ ابن باديس، ولا سيما أن العقبي كانت له شعبية واسعة لدى كل الجمعيات المحلية وخاصة في مدينة الجزائر حيث كان يوجد الكثير من أنصاره من المنخرطين في جمعية العلماء⁵⁹، ومما زاد في هوة الخلاف ما نشرته جريدة البصائر حول ما دار في الاجتماع العام من أحاديث بقلم أحمد حماني - متجول البصائر-، قدم له محرر البصائر الشيخ مبارك الميلي⁶⁰، اعتبره العقبي هجوما صريحا عليه بالبهتان، حتى صرح في مجالسه الخاصة بأنه تمنى لو رد عليه الشيخ ابن باديس أو الشيخ الميلي... أما أنهم أكلوا منازلته لغلام من الغلمان، فاعتبر ذلك إهانة من الإهانات التي ودعه بها أولئك الرفاق⁶¹.

كتب الشيخ العقبي ردا طويلا على ما جاء في مقال البصائر، أرسله للشيخ ابن باديس بصفته رئيس الجمعية على أمل أن ينشره في الجريدة، خاصة وأنه لا يزال له حق الرد بصفته عضوا عاملا فيها، غير أن الشيخ ابن باديس رفض التدخل بحجة أنه لا علاقة له بالجريدة، وطلب منه إرساله مباشرة لإدارتها⁶² وهذا الرد هو الذي نشرته بعد ذلك جريدة الوفاق⁶³ سنة 1939 تحت عنوان "الشيخ العقبي يتكلم"⁶⁴ علق عليه محرر الوفاق (الزاهري) بأن الشيخ العقبي بسبب هذه الحادثة تخلى حتى على عضوية "عضو عامل" داخل الجمعية، وقطع كل صلة بأعضائها⁶⁵.

ولما اشتعلت نار الحرب العالمية الثانية في سبتمبر 1939، أُغلّنت الرقابة على الصحف وصارت مجبرة على قول ما لا تريده، وأُلزمت بنشر البلاغات الحربية بصفة إجبارية، هنا قررت جمعية العلماء تعطيل جرائدها، وبرر الشيخ ابن باديس ذلك بأنه: "لو قلنا ما يحب الله ورسوله ويرضي الأمة غضبت فرنسا وسخطت، وإن قلنا ما تحب فرنسا وترضى عنه أغضبنا الله ورسوله ولم يرض الشعب، لهذا قررنا السكوت".

غير أن الإدارة الفرنسية لم ترض عن هذا السكوت، فاتصلت بالشيخ مبارك الميلي حتى يبرز "البصائر" فتعلل بأنها ليست جريدته ولا يستطيع إبرازها إلا بقرار من إدارة الجمعية⁶⁶، هنا اتصلت القيادة العسكرية الفرنسية بالشيخ الطيب العقبي فاقترحت عليه إصدار جريدة الإصلاح لبث الدعاية ضد ألمانيا وتوجيه الرأي العام لنصرة الحلفاء⁶⁷، فبرز عددها الخامس عشر من العاصمة في 28 ديسمبر 1939، إلا أن الجمعية اعتبرت هذا الفعل تحد لقرارها، وكان ذلك مثار غضب الشيخ ابن باديس الذي عبر عن براءته من صنيع الشيخ العقبي وأعوانه لإصدارهم الجريدة في تلك الظروف التي لا يستطيعون معها الاحتفاظ بحيادهم، وعدم انزلاقهم أو تورطهم فيما يعد من قبيل الإعانة للحكومة الاستعمارية بشكل أو بآخر⁶⁸.

وقفت جريدة الإصلاح مع الحكومات الفرنسية المتعاقبة أثناء الحرب وبعدها، هذا ما جعل الشيخ العقبي يُصنّف على أنه موال للإدارة الفرنسية⁶⁹، حتى أن أنصار الشيخ ابن باديس وأتباعه أصبحوا يعملون على الحط من قيمة الجريدة، فبعد أن كان يُسحب منها ستة آلاف نسخة لاحظت إحدى تقارير

الشرطة الفرنسية في شهر فيفري 1940 بأن عدد النسخ انخفض إلى خمسة آلاف، وذكر التقرير بأن السبب يعود إلى القوة المعارضة للعقبي من طرف أنصار الشيخ ابن باديس، وأشار تقرير ثانٍ من شهر سبتمبر 1940 أن نسخ الجريدة انخفض من أربعة آلاف نسخة إلى ألفي نسخة⁷⁰، ورغم هذا المظهر السياسي السلبي فإن الجريدة كانت تنشر العديد من الموضوعات الدينية والأدبية والاجتماعية المهمة، إلى جانب لغتها وأسلوب تحريرها الراقي الذي يجعلها تصنف في مصاف الصحف العربية المتطورة⁷¹.

في سنة 1947 أسس الشيخ العقبي بنادي الترقى "لجنة الدفاع عن فلسطين"⁷²، اتصل بعدها بكل الهيئات والأحزاب السياسية الجزائرية، فكللت مساعيه بتأسيس "الهيئة العليا لإعانة فلسطين" التي ضمت كل من الشيخ الإبراهيمي والشيخ العقبي والشيخ إبراهيم بيوض وفرحات عباس، ونصبت لها هيئة تنفيذية مركزية، تتبعها فروع عديدة في أنحاء الوطن، تمكنت الهيئة من الحصول على تبرعات مالية معتبرة أرسلتها إلى فلسطين⁷³.

كما عرفت هذه الفترة مساعي ماسينيون الذي كون وفدا لزيارة شرق الأردن وتفقد اللاجئين الفلسطينيين بطلب من الهلال الأحمر الدولي، فكان الشيخ العقبي ضمن ذلك الوفد الذي وصل إلى فلسطين في ربيع 1950⁷⁴، تفقد خلالها الأحباس الجزائرية وزار شرق الأردن والتقى باللاجئين الفلسطينيين وتعرف على وضعيتهم الاجتماعية، وسلم خلالها تبرعات الشعب الجزائري للجهات والمؤسسات الخيرية التي رآها أحق بها، ثم زار بعدها المملكة العربية السعودية لأداء مناسك العمرة وزيارة أقربائه في المدينة المنورة، التقى خلالها بالأمير عبد الله الفيصل⁷⁵.

غير أن هذه الرحلة زادت في توسيع الهوة بين أنصاره وأنصار الجمعية، وترجم ذلك على صفحات الجرائد خاصة جريدتي الشعلة وعصا موسى، وانعكس سلبا على أسلوب صحافتهم حيث ازدادت المهاترات وكثرت الاتهامات بين الطرفين، فالشعلة اتهم العقبي بأن رحلته إلى الشرق لم تكن لمصلحة المسلمين، وأنه قد كذبه أخبارها الحقيقية التي بدأت تفوح رائحتها العفنة⁷⁶، في إشارة منها لعلاقته بماسينيون وجمعية فرنس إسلام⁷⁷، وفي المقابل وجهت جريدة عصا موسى سهام الاتهام إلى الشيخ الإبراهيمي الذي وصفته بأنه قطب من أقطاب الماسونية اللادينية، وأنه يحمل ورقة عضوية في المحفل الأكبر للماسونية، وأنه من أعضاء لجنة التحكيم فيها⁷⁸، وقد كاد هذا الصراع يؤدي إلى نتائج وخيمة لولا سفر الإبراهيمي إلى المشرق سنة 1952، واندلاع الثورة سنة 1954 التي أوقفت الخلاف، ثم المرض الذي ألم بالعقبي وألزمه الفراش⁷⁹.

وبعد حياة حافلة أصيب الشيخ العقبي بداء السكري بعد سنة 1953، وقد أجبره المرض على التخلي عن نشاطه الإصلاحي، فتوقفت دروسه في نادي الترقى، ولم تدخل سنة 1956 حتى أصبح طريح الفراش لا يبارح منزله، ورغم عنفوان الثورة التحريرية واشتداد الرقابة عليه، فقد ظل أنصاره على اتصال به⁸⁰ وقد أوصاهم بأن تشيع جنازته على السنة إلى مقبرة شعبية دون ذكر ولا قراءة القرآن ولا حتى كلمة تأبين لا قبل الدفن ولا بعده⁸¹، وفي الواحدة بعد زوال يوم 21 ماي 1960 انتقل إلى الرفيق الأعلى عن عمر يناهز 72 سنة، وكانت وفاته في منزله ببولوجين⁸²، وقد جاء ذكر خبر وفاته في مجلة هنا الجزائر⁸³.

ثانيا- محطات حياة الشيخ الطيب العقبي في الحجاز (1895-1920):

المحطة الأولى: (الهجرة وطلب العلم)

كانت هجرة أسرة العقبي إلى الحجاز في حدود سنة 1895 تحت ذريعة أداء فريضة الحج⁸⁴، غير أن السبب الحقيقي لتلك الهجرة لا يزال غامضا، فهناك من أرجع هجرات الجزائريين نحو المشرق إلى

أسباب سياسية تتعلق برفضهم للوجود الفرنسي والفرار من بطشه⁸⁵، ومنهم من ربطها بالهروب من قانون التجنيد الإجباري الذي فرض على الجزائريين⁸⁶، والأقرب إلى الصواب الرأي الأول خاصة أن قانون التجنيد الإجباري فرض على الجزائريين في حدود سنة 1911 أي بعد هجرة أسرة العقبي بمدة⁸⁷.

بعد استقرار الأسرة في المدينة المنورة أدخل العقبي للكتاب أين حفظ القرآن الكريم برواية حفص على يد أساتذة مصريين⁸⁸، وفي سن الثالثة عشر من عمره توفي والده، فكفله والدته ووجهته إلى طلب العلم، فجلس في حلقات العلم بالمسجد النبوي الشريف، ولازمها حتى برع في علوم اللغة والشريعة، غير أن المراجع لم تحفظ لنا من أسماء شيوخه في هذه المرحلة إلا ثلاثة أسماء: الشيخ محمد عبد الله زيدان الشنقيطي والشيخ الحبيب التونسي والشيخ حمدان الونيسي الجزائري⁸⁹.

وهنا نتساءل هل هؤلاء فقط هم الشيوخ الذين تلقى الشيخ العقبي على أيديهم العلم؟ أم أنه هناك أسماء لشيوخ آخرين؟ خاصة أن المسجد النبوي الشريف كان يعج بحلقات العلم والشيوخ من مختلف أقطار العالم الإسلامي، والظاهر من تحصيله للعلم أنه كان عصامياً فلم يكن منتظماً في الدروس مثل أقرانه من رواد الحركة الإصلاحية الجزائرية كابن باديس والإبراهيمي والتبسي والميلي وغيرهم والسبب مرتبط بتحملة أعباء أسرته في وقت مبكر⁹⁰.

المحطة الثانية: (المشاركة في الحياة الثقافية والسياسية)

ازداد شعور الشيخ العقبي بعد تحصيله للعلم بواجباته الدينية، فبدأ في التدريس في المسجد النبوي الشريف، فعلم العلوم الشرعية واللغوية، وكان من تلاميذه الشيخ التمبكتي⁹¹ ومحمد الطيب بن إسحاق الأنصاري⁹².

إلى جانب التدريس مارس الكتابة الصحفية قبيل الحرب العالمية الأولى، فنشر في العديد من الصحف المشرقية، إلا أننا لا نعرف أسماء تلك الصحف التي نشر فيها على قلتها، فلم يصدر في الحجاز بين سنتي 1908 و 1916 سنة الانفصال عن الدولة العثمانية إلا سبعة صحف هي: حجاز، شمس الحقيقة، صفا الحجاز، الرقيب، المدينة المنورة، الحجاز، الإصلاح الحجازي⁹³، ولا نعرف الموضوعات التي تناولها في مقالاته، إلا ما وصفها به الأستاذ محمد علي دبوز بأنه كتب المقالات القوية الثائرة على الفساد وأسباب الهرم الذي قيد الأمة الإسلامية لأعدائها⁹⁴.

استطاعت هذه المقالات أن تلفت إليه أنظار قادة النهضة العربية من أمثال الأمير شكيب أرسلان⁹⁵ والأستاذ محب الدين الخطيب⁹⁶ والشيخ المكي بن عزوز⁹⁷، فعدوه من أعضادهم، وفي المقابل فقد أثارت حفيظة السلطات التركية، فما أن ثار الشريف حسين حتى أخرجته من المدينة المنورة في جملة من أخرجتهم من أنصار النهضة العربية وأبعدتهم إلى البلاد التركية⁹⁸.

مارس الشيخ العقبي فن الخطابة وتمرس بها، حتى قيد شاردها وذل جماعها، فأصبح خطيباً مفوهاً ملك مقاليد القول، وجعل من الكلمة سلاحاً خطيراً يؤثر به في الجماهير ويهيمن على العواطف⁹⁹ وحسب بعض الروايات فإن فاتحة التعارف بينه وبين الأمير شكيب أرسلان تعود إلى خطبة ألقاها بالمدينة المنورة، فقام الأمير على إثرها وقال له: "سيكون لك شأن..."، وعندها أشار عليه بالعودة إلى الجزائر¹⁰⁰ كما أنه نظم الشعر وجمع أول ديوان له وهو دون الخلم، ولكن بعد أخذه بحظ من العلم والذوق العربي حكم على ديوانه بالإعدام، شرع بعده في جمع ديوان آخر فقده بعد نفيه من المدينة¹⁰¹.

المحطة الثالثة: (المنفى)

وهي من المحطات التي لا تزال غامضة في حياة الشيخ العقبي فلا نعرف عنها الكثير والسبب يرجع إلى قلة المصادر والوثائق التي تخصها، بل حتى الشيخ العقبي لم يقدم لنا الكثير من المعلومات حولها، والذي نعرفه عنها أنه بعد ثورة الشريف حسين على الحكومة التركية أثناء الحرب العالمية الأولى، اتهم رجال تركيا الفتى الشيخ العقبي وجماعة من علماء الحجاز بالمشاركة في الأحداث، فأبعدوهم إلى البلاد التركية في ليلة 23 محرم 1335 هـ نوفمبر 1916¹⁰².

لم تكتف السلطات التركية بالإبعاد، بل إنها قامت بتغيير مكان إقامتهم أكثر من مرة بين (الروم إيلي) إلى (الأناضول) وأخيرا (أزمير)، ويبدو أنها أرادت بهذا الفعل أن تشن حربا نفسية عليهم حتى لا تمكنهم من إقامة علاقات مع شعوب تلك الأمصار التي حلوا بها¹⁰³، وفي أزمير سُمح لأسرة الشيخ العقبي أن تلتحق به بعد خراب المدينة¹⁰⁴، وتذكر المصادر أن الشيخ العقبي تزوج في الحجاز وأنجب بنتين وأثناء نفيه ماتت زوجته و بنتاه¹⁰⁵، وقد أشار في جريدته الإصلاح سنة 1948 إلى ذلك¹⁰⁶.

استمر النفي إلى غاية انتهاء الحرب العالمية الأولى في 11 نوفمبر 1918¹⁰⁷، استطاع الشيخ العقبي خلال هذه المحطة أن يتعلم اللغة التركية التي أصبح يجيدها كالعربية حتى أنه خاطب بها الضيف التركي مصطفى إحسان أثناء زيارته لنادي الترقى¹⁰⁸، كما أنه لم يقطع صلته بالحجاز فقد كانت له بعض المراسلات مع بعض محبيه، ومما قاله من الشعر في هذه الفترة:

سلام على أرض الحجاز سلام	ولست على حب الحجاز ألام
سلام على آل وصحب عهدتهم	وإن بعدت منهم عليك خيام
سلام مشوق أحرق البين قلبه	وعاوده بعد الغرام غرام
نأى عنهم والدهر جم صروفه	وغادرهم والحادثات جسام ¹⁰⁹

ولا مناص من القول أن تجربة النفي قد تركت آثارها السلبية على نفسية الشيخ، فنجد يعبر عنها بقوله: "وما كدت أدرك معنى الحياة، وأتناول الكتابة في الصحف السيارة، وأنظم الشعر، وأتمكن من فهم فن الأدب...حتى فاجأتنا حوادث الدهر ونوائب الحداث، وجلها كان على إثر وبسبب الحرب العالمية التي شنت الشمل وفرقت الجمع، فسحقا لها سحقا، وبعدا لما أبقتة من آثارها السيئة بعدا"¹¹⁰.

المحطة الرابعة: (الدخول في خدمة الدولة الهاشمية)

بعد أن وضعت الحرب أوزارها بدأت وفود المنفيين في العودة إلى الحجاز وفيهم الشيخ الطيب العقبي الذي اختار هذه المرة الاستقرار في مكة المكرمة في كنف الدولة الهاشمية الفتية، وقد لقي فيها من الحفاوة والإكرام من طرف الشريف حسين، وفيها أصدر مرسومه الملكي بتعيينه رئيسا لتحرير جريدة القبلة لسان حال الدولة الهاشمية ومديرا للمطبعة الأميرية¹¹¹، خلفا للأستاذ محب الدين الخطيب¹¹²، لكن المقام لم يدم به طويلا في البلاط الهاشمي، فرجع إلى الجزائر بعد أن تم الاعتداء على أملاكه هناك ونشرت جريدة القبلة خبر عودته تحت عنوان "سفر فاضل" وهذا نصه:

"في مساء هذا اليوم برح العاصمة رصيفنا الفاضل الهمام، أرب الغيرة والشهامة الكاتب القدير والشاعر الكبير الأستاذ الطيب العقبي قاصدا جدة بعائلته، ومنها إلى وطنه لأجل الدفاع عن أملاكه التي وضع بعض المعتدين المتمردين يدهم عليها اغتصابا، وامتنص وارداتها في سني الحرب العمومية التي نال رصيفنا الفاضل منها ما ناله من أنواع العسف والجور والنفي والتباعد من الحكومة التركية ظلما وعدوانا شأن الأفاضل الأحرار الذين غالبهم الدهر بنوائبه وكوارثه، نكتب هذه السطور ونحن في أشد

الأسف والأسى على فراق رصيفنا الماجد النبيل ونتمنى له النجاح في قضيته، رافقته السلامة في الظعن والإقامة¹¹³.

ثالثا- جريدة القبلة ونشاط الشيخ العقبي فيها:

جريدة القبلة¹¹⁴: هي أول جريدة عربية ظهرت في العهد الهاشمي في الحجاز، وعرفت نفسها بأنها جريدة دينية، سياسية، اجتماعية، لخدمة الإسلام والعرب، أخذت شعارها من الآية الكريمة: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ (البقرة: 143)، تصدر مرتين في الأسبوع في أربع صفحات، صدر عددها الأول في 10 أوت 1916، مديرها محب الدين الخطيب استمرت في الصدور إلى غاية 25 سبتمبر 1924¹¹⁵.

تولى الشيخ العقبي رئاسة تحريرها خلفا لمحب الدين الخطيب، ولم يكن هذا التعيين إلا دليلا على مكانته عند الأسرة الهاشمية، وكفاءته الأدبية في إدارة شؤون الجريدة والإشراف على المطبعة، فهي تؤكد الصلة بينه وبين الأسرة الحاكمة، وكذلك نضاله من أجل قيام الدولة العربية، في حين تذهب بعض الروايات إلى أن التعيين جاء كنوع من العطف والإشفاق من طرف الشريف حسين لما أصاب الشيخ العقبي على يد الحكومة التركية¹¹⁶، خاصة وأنه لم يمارس من قبل مثل هذه الأعمال، ولم يتول مثل هذه المناصب، ومهما قيل عن أسباب التعيين فإنه يؤكد حقيقة واحدة وهي مدى ثقة الشريف حسين بالشيخ العقبي، لأن تولي الإشراف على الجريدة وهي إحدى وسائل إرساء الدولة الهاشمية إلى جانب المطبعة الأميرية وهي المطبعة التي يطبع فيها كل ما يهم شؤون الدولة بما فيها الأسرار الصادرة عن السلطة لا يمكن أن تعطى إلا لرجل أهل ثقة وكفاءة.

هنا نقف مع مسألة كتابات الشيخ الطيب العقبي في جريدة القبلة، فقد أحدثت هذه القضية نقاشا واسعا بين الباحثين، وهل كتب في القبلة باسمه الصريح أم لم يكتب؟

فنجد الدكتور صالح خرفي يذهب إلى أنه لم يقف بعد تصفحه للجريدة على كتابات باسمه الصريح إلا أن يكون باسم مستعار¹¹⁷، كما أنه لم يجد فيها ما يشير إلى أن العقبي تولى إدارتها ورئاسة تحريرها وإنما وقف في أعقاب السنة الرابعة منها على خبر عودته إلى الجزائر الذي نشر تحت عنوان "سفر فاضل"¹¹⁸، غير أن الشيخ محب الدين الخطيب أكد له تولي العقبي لإدارة الجريدة بعده¹¹⁹.

وفي المقابل يذهب الدكتور أبو القاسم سعد الله إلى أنه استطاع - بعد الاطلاع على الجريدة- أن يقف على مراسلة أو اثنتين للشيخ الطيب العقبي من المدينة المنورة في أعقاب السنة الثانية من صدورها¹²⁰، أما الدكتور كمال عجالي فينفي وجود هتين المراسلتين التي أشار إليهما سعد الله في قوله: "وبعد العودة إلى جريدة القبلة الموجودة في المكتبة الوطنية بالقاهرة في شهر ديسمبر 1996، والبحث في أعداد من (1 إلى 346) لم نجد شيئا للطيب العقبي، ولم نجد ذكرا لتوليته رئاسة تحرير جريدة القبلة، وهو نفس الشيء الذي سبقنا إليه الدكتور صالح خرفي..."¹²¹.

ويرجح الدكتور أحمد مريوش أن العقبي كتب في الجريدة ولكن باسم مستعار، حيث أن مواضيع الجريدة التي يغلب عليها الطابع السياسي هو الذي جعله لا يكشف عن اسمه في كتاباته للمقالات¹²²، ولعل القول الراجح في سبب اختفاء اسم العقبي أثناء فترة رئاسته تحريرها يرجع في الأساس إلى طبيعة الجريدة فهي لسان حال الدولة الهاشمية، فخطها الافتتاحي لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر رئيس التحرير بقدر ما كان يعبر عن وجهة نظر حركة الشريف حسين نفسه¹²³.

رابعاً- النص الصحفي النادر وأهميته وقيّمته التاريخية:

تعود أهمية هذا النص الصحفي إلى أنه أول خطبة ألقاها الشيخ الطيب العقبي بين يدي الشريف حسين بعد عودته من المنفى ودخوله إلى مكة المكرمة _ عاصمة الدولة الهاشمية _ ، ومما يزيد من أهميته أنه نشر في جريدة القبلة سنة 1919، وهو يحسم مادة الخلاف حول ما للشيخ العقبي من آثار في الجريدة وهذه الخطبة لم تنشر من قبل، وهي مما يستدرك على جامعي آثار الشيخ العقبي¹²⁴.

أما قيمة النص التاريخية فهو يكشف لنا بعض الجوانب المجهولة من حياة الشيخ العقبي ونشاطه في الحجاز وعلاقته بالشريف حسين، وما لقيه على يد الحكومة التركية في المنفى بين سنة 1916- 1918 ويمكننا أن نلخص أهم المعلومات الواردة فيه في النقاط التالية:

1- أول معلومة يكشفها لنا النص هو العلاقة بين الشيخ العقبي والشريف حسين بحيث يعود أول لقاء بين الرجلين إلى تاريخ: 22 جمادى الثانية 1333 هـ الموافق ل 06 ماي 1915، عندما أوفد الشيخ الطيب العقبي من طرف المجاورين بالمدينة المنورة - الذين يبلغ عددهم أكثر من 80 ألف مجاور- يطلبون تدخل الشريف حسين لدى الحكومة التركية بعد أن أرادت هذه الأخيرة أن تسوقهم قسراً إلى الجندية وتجبرهم على المشاركة في الحرب العالمية الأولى ضد دول الحلفاء التي تحكم وتسيطر على الكثير من الدول التي جاء منها هؤلاء المجاورون، وقد استطاع الشريف حسين أن يتوسط لهم ويعفيهم من التجنيد.

وهذه المعلومة تؤكد ما ذكره الدكتور أبو القاسم سعد الله حول نشاط الشيخ العقبي في المدينة المنورة قبل الحرب في أنه كان عضواً في حركة أحرار المدينة¹²⁵ التي كانت تقف موقفاً معارضاً للحكم والسياسة التركية تجاه العرب، ويوضح النص بأن هذه الحركة أكثر أعضائها من العرب المهاجرين من الشمال الإفريقي والدول العربية التي كان أكثرها تحت نير الاستعمار والانتداب مثل الجزائر والمغرب وتونس ومصر، وأن هذه الحركة لم تساند الدولة التركية وألمانيا في الحرب العالمية الأولى.

وهذا يثبت كذلك صحة ما نشرته جريدة السنة النبوية¹²⁶ لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - التي كانت تحت إدارة العقبي والزاھري- نقلاً عن مجلة "اليزنال أفريكان" من مصدر صادق في أن الأستاذ العقبي قد أيد من تلقاء نفسه مدة الحرب القضية الفرنسية بكل قواه وبغزير فصاحته وحث مسلمي إفريقيا الشمالية على تعضيد فرنسا ضد تركيا¹²⁷، وهذا الموقف هو الذي دفع نائب الجمهورية الفرنسية بمكة المكرمة السيد محمد بن ساسي أن يشهد له لدى رئيس البعثة العسكرية الفرنسية بالحجاز القائد كاترو - عندما أراد العقبي العودة إلى الجزائر رفقة أسرته- بأنه من ذوي الإخلاص والولاء لفرنسا¹²⁸.

2- أما النقطة الثانية التي يكشفها هي إعجاب الشيخ العقبي بشخصية الشريف حسين الذي كان يراه الأصلح لقيادة الأمة العربية وأنه كان أهلاً للملك بل للخلافة الإسلامية، وهذا ما كان يصرح به لكل من يلقاه بالمدينة المنورة، ولا ريب أن هذه التصريحات كانت تصل إلى مسامع السلطات التركية وهو ما أثار حفيظتها فأصبحت تراقب تحركاته وتعد عليه أنفاسه، وما أن ثار الشريف حسين في وجوههم في جوان 1916 حتى كان الشيخ العقبي من أوائل من اعتقلتهم ونفتهم من أهل المدينة.

3- أما النقطة الثالثة التي يبرزها هي ما تعرض له الشيخ العقبي في المنفى من تنكيل وتعذيب جسدي دون غيره من المنفيين ولم يشاركه في ذلك غير رفيقه محمد حسين عرب¹²⁹، وهذا يصور لنا مدى تضاييق السلطات التركية من نشاطه تحت مظلة حركة أحرار المدينة، وأنه لم يخف آراءه وميوله السياسية لصالح الشريف حسين قبل أن يعلن الأخير تمرده وخروجه عن الدولة العثمانية، وهذا العمل يعد تحد صارخ للسلطات التركية، فترجمته بالتنكيل والتعذيب الجسدي الذي خص به العقبي دون رفاقه انتقاماً

منه، ورغم كل ما تعرض له فإنه بقي وفيًا للشريف حسين وثورته التي كان يراها ثورة على الظلم والباطل والاستبداد¹³⁰.

4- النقطة الرابعة التي أوردها النص أن الشيخ العقبي بعد انتهاء الحرب عاد في جملة من عاد من المنفيين، والظاهر أنه لم يذهب مباشرة إلى مكة بل عرج أولاً على المدينة المنورة قبل أن ينتقل منها إلى مكة¹³¹ ليقيم في يوم: 22 جمادى الثانية 1337 هـ الموافق ل: 25 مارس 1919 بين يدي الشريف حسين، فتكون بهذا فترة إقامته في مكة لم تتجاوز العشرة أشهر حيث غادرها في 05 يناير 1920 عائداً إلى الجزائر¹³².

5- يشير النص كذلك إلى أن منظور الشيخ العقبي لثورة الشريف حسين ودولته لم يكن منظورا قوميا محدودا، بل كان يعتبرها من باب تجديد الخلافة الإسلامية، وإعادة الحق إلى نصابه حيث يرى أن الشريف حسين كان أهلا لقيادة الأمة الإسلامية وليس فقط الأمة العربية، ولا جرم في أن هذه النظرة كانت تنطلق من منظور شرعي يشترط في الخليفة أو الإمام أن يكون قرشي النسب عملا بالأحاديث الصحيحة الثابتة في الباب¹³³، وقد قال بهذا الشرط طائفة كبيرة من أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين وانهقد عليه الإجماع من زمن الصحابة والتابعين¹³⁴.

وهنا يجب لنا التنبيه إلى النظرة المعادية للحكم التركي لم تكن مقتصرة على القوميين العرب، بل كانت منتشرة بكثرة بين دعاة الإصلاح في الوطن العربي والعالم الإسلامي، فهذا الشيخ أبو يعلى الزواوي _ وهو ممن خبر الحياة المشرقية _ يعتبر الأتراك أدعياء الخلافة، وأن ذلك جعلهم صادين عن الأوطان العربية استخفافا أو احتقارا أو خوفا من إصلاحهم وقوتهم واستردادهم الخلافة المنصوص لزومها لهم¹³⁵.

6- آخر ما يطالعنا في النص هو أبيات قالها الشيخ الطيب العقبي في مدح الشريف حسين وثورته وهي غير الأبيات التي وقف عليها الدكتور كمال عجالي في مدحه¹³⁶ التي اعتبرها الوحيدة له في باب المدح، وقد علل الدكتور عجالي ندرة هذا الغرض في شعر العقبي إلى أسباب تتعلق بشخصيته المعترزة بنفسها التي تأبى أن تكون تابعة لغيرها¹³⁷، إلى جانب أن الشعر لم يكن يحتل اهتماما كبيرا في أولوياته وطالما صرفته عنه الصوارف¹³⁸، وشعر الشيخ العقبي في العموم لا يخرج عن الاتجاه المحافظ التقليدي¹³⁹.

خامسا- النص الصحفي النادر في جريدة القبلة:

نشرت جريدة القبلة في عددها: 268، السنة الثالثة، الصادر في : 25 جمادى الثانية سنة 1337 هـ الموافق ل: 28 مارس 1919، في الصفحة الثانية تحت عنوان "بين يدي الملك المَهَاب"¹⁴⁰ خطبة للشيخ الطيب العقبي ألقاها بين يدي الشريف حسين، وهي تعد أول ما له من آثار في الجريدة، وقد قدمت له الجريدة بالعبار التالية:

« في صباح يوم الاثنين الماضي تشرف بالمثل بين يدي حضرة صاحب الشوكة الهاشمية، الملك المهاب أيده الله، حضرة الأديب الشيخ الطيب العقبي، أحد مجاوري المدينة المنورة الذين نفتهم الحكومة التورانية إلى الأناضول، فعاد منها الآن بسبب انتهاء الحرب، وقد استأذن الشيخ العقبي من الحضرة الملوكية وألقى الكلمة الآتية:

"سيدي ومولاي؛ صاحب الشوكة والجلالة والمهابة، حياك الله بخير تحية، وبارك لك في الهبة والعطية، وأصلح بك ما فسد من حال الرعاية والرعية، وجعلك الطبيب الوحيد لأدوائهم، والعليم الخبير بما فيه مصلحة أمتك التي تقدسك وتجلك وتغالي بمقامك السامي إلى حيث رفعك الله وأحلك، فقد سهرت

طويلاً وأعطيت جزيلاً، وعملت عملاً حقق الله به غايتك المنشودة وخطتك المحمودة حيث رفع بك أقواماً وخفض آخرين، وجعلك وحدك في هذا العصر الحجة القائمة على القوم الظالمين، وما غايتك التي تتطلبها¹⁴¹ منذ عرفناك وتمد إليها منذ القديم يميناً، إلا محاولة إرجاع مجد العرب للعرب، ونشر راية الدين والإسلام على أهله، وإيصال كل ذي حق مضاع إلى مثله، فلك بذلك علينا معشر العرب اليد الطولى والمفاخر الفاخرة، ولك الحمد والشكر في الأولى والأخرة.

وبعد فإنني أقف موقفي هذا بين يدي جلالكم للمرة الثانية، فقد وقفت في مثل هذا الشهر واليوم قبل أربع سنوات مثل هذا الموقف - وشتان ما بين الموقفين - وقفت للمرة الأولى موقفي هذا مستصرخاً ومستجيراً ومستغيثاً بك ولائذا بمراحمك من ظلم الأتراك وجورهم، إذ أوفدت على جلالكم نائباً عن إخواني جبران جدكم المصطفى ﷺ عندما أرادوا سوقهم إلى الجندية وأخذهم للدفاع عن ألمانيا بالصفة الجبرية، وقد قمتم في ذلك الوقت بما أنتم أهله، وأنقذ الله بمساعيكم الحميدة نحو ثمانين ألف مجاور بالمدينة المنورة من الدخول تحت مهانة وذلة الجندية التركية، واستعمالهم في محاربة الدول التي تحكم على الكثير ممن تربطهم بهم رابطة الجنسية والوطنية، ولولاكم لوقف هذا العدد الكثير منهم في وجه دول الحلفاء محارباً ومخاصماً، فلكم الحمد والشكر وعظيم المنة علينا معشر المجاورين بالمدينة المنورة وعلى دول الحلفاء أيضاً، فقد رددتم عنا وعنهم بما قمتم به في [ذلك]¹⁴² الوقت من السعي الحثيث عادية عدو عظيم ودفعتهم عنا شر خطب جسيم.

في هذا الغرض ولأجله وقفت بين يدي جلالكم للمرة الأولى، ورأيت من حسن سيرتكم وجميل سيركم ما جعلني أود من صميم الفؤاد - والوقت إذ ذاك والظروف كما تعلمون - أن أراكم بالحالة التي أنتم عليها اليوم، وقد جاهرت بذلك وصرحت لكثير من الناس بتمني هذه الأمنية، والحمد لله الذي بلغنيها وأرانيك على عرش الملك متوجاً.

وقد كان جزائي من أعدائي وأعدائك أنهم عند سنوح أول فرصة لهم نفوني في جملة من نفوا، وقد خصصت من بين رفاق بنكال لم يُنكَلْ أحد، ولم يشاركني في هذه المصيبة أحد غير رفيقي محمد حسين عرب، ولم يكن وقوع ذلك كله ليمنعني من مزيد الإخلاص لكم ولا ليقعد بي عما اعتقدته في جلالكم ورأيت رأي العين وحقق طرق يقينه، ولقد رد الله - بما قمتم به من نهضتكم المباركة - كيدهم في نحرهم وردنا إلى أوطاننا، وخسر هنالك القوم الظالمون؛ والحمد لله على حسن النتيجة وهي رأس المال.

وإني أقف اليوم يا سيدي ومولاي بين يدي جلالكم للمرة الثانية زائراً ومهنئاً، وحامداً الله شاكراً على ما أنالنا إياه وأولانا من الظفر بالعدو اللدود والوصول إلى ما كنا نأمله ونرجوه والعرب وفود، مهنئاً لك بخير عطية أُعطيَتْها وسلطنة - بل خلافة - على أمتك العربية التي أحبيتها:

وَكَمْ مَلِكٍ ضَاعَتْ عَلَيْهِ مَمَالِكُهُ
تَرَى التَّرِكَ رَأْيًا لِلَّذِي أَنْتَ تَارِكُهُ
لِثُلَيْسَهَا بِالْحَزْمِ مَا أَنْتَ حَائِكُهُ
فَمُلْكُكَ مُلْكٌ قَدْ تَمَنَّنَتْهُ أَرَائِكُهُ
بِهَا رَشْدٌ مَنْ ضَاعَتْ عَلَيْهِ مَدَارِكُهُ
وَلَوْلَاكَ لَمْ تَخْلُصْ زَمَانًا سَبَائِكُهُ
وَقُمْتَ بِأَمْرِ غَيْرِ جَدِّكَ تَارِكُهُ
وَشَتَّتْ شَمْلًا مِنْ عَدُوِّ مُمَاجِكُهُ

هَنِيئًا لَكَ الْمَلِكُ الَّذِي أَنْتَ مَالِكُهُ
هَنِيئًا لَكَ الْإِخْلَاصُ مِنْ خَيْرِ أُمَةٍ
هَنِيئًا فَكُلُّ الْعَرَبِ تَدْعُو وَتَرْجِي
هَنِيئًا مَرِيئًا غَيْرَ ذَا مَخَامِرٍ
لَكَ اللَّهُ قَدْ أَحْيَيْتَ فِيْنَا مَدَارِكًا
أَعَدْتَ إِلَى الْإِسْلَامِ مَجْدًا مُؤْتَلًا
غَضَبْتَ لَوَجْهِ اللَّهِ غَضَبَةً ضَيِّعَ
فَأَوَيْتَ أَشْتَاتَ الْفَضَائِلِ¹⁴³ مُفَرَّقًا

إلى أن عدا والحمد لله ناكصًا
وظللت فلول الجيش حسرى كليلًا
وقد حطمت يوم اللقاء جموعهم
إلى أن تناولتم بلادًا عريضة
وطهرتم خير البلاد وفزتم
كما العلم المحبوب أصبح خافًا
قدّم ملكًا تخشى العوالم بأسه
إلى حيث لا تُجدي عليه معاركه
تثوء به إذ أثقلتها بواركه
وضاقت على الجم الغفير مسالكه
بحد عريضات السلاح شوائكه
وقد رفعت رايات حزب تُشاركه
على كل ربّع أنت بالسيف مالكه
ويُرهب سَطو الدهر دومًا فواتكه»¹⁴⁴

خاتمة:

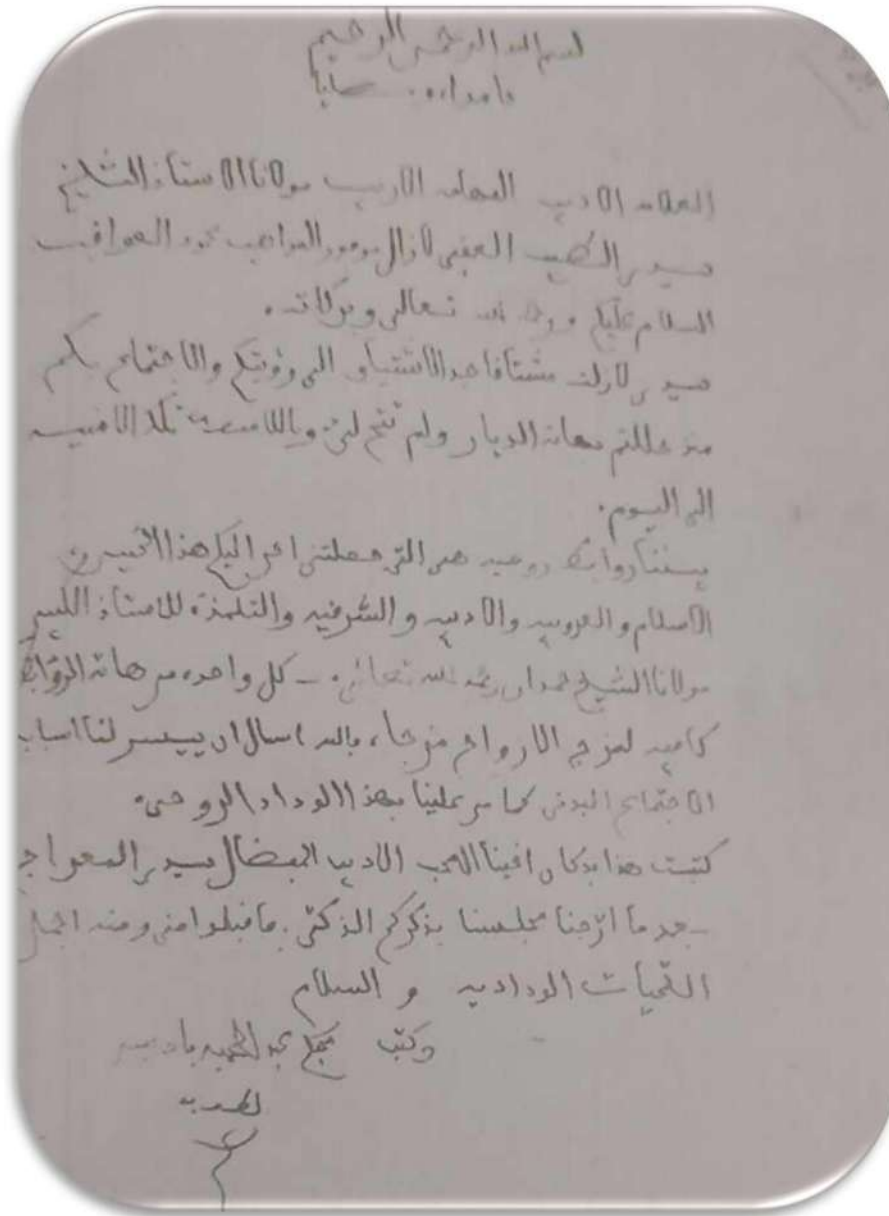
حاولت من خلال هذه الورقة البحثية الكشف عن جوانب من حياة الشيخ الطيب العقبي في فترة إقامته في الحجاز بين سنة 1895_ 1920 خاصة ما تعلق منها بمشاركته في الثورة العربية سنة 1916 وعلاقته بالشريف حسين من خلال نص نشرته جريدة القبلة الحجازية تمثل في أول خطبة ألقاها الشيخ العقبي بين يدي الشريف حسين بن علي، وهو أول ما نشرته الجريدة للشيخ من آثاره النادرة، ويمكن تلخيص أهم النتائج المتوصل إليها في النقاط التالية:

- تعد فترة إقامة الشيخ العقبي في الحجاز من المحطات المجهولة خاصة ما تعلق بنشاطه الثقافي والسياسي سواء قبل الثورة العربية أو بعدها، فالمصادر لا تزال شحيحة في هذا الباب .
- كان للشيخ العقبي نشاط سياسي في المدينة المنورة معارضا للوجود التركي تحت مظلة حركة أحرار المدينة التي يزيد عدد أعضائها على ثمانين ألف أكثرهم من المهاجرين من الشمال الإفريقي والدول العربية التي كانت تحت الاحتلال أو الانتداب.
- رفضت الحركة المشاركة في الحرب العالمية الأولى في صفوف تركيا وألمانيا بعد أن أصدرت السلطات التركية في حقهم مرسوم التجنيد الإجباري، وقد أوفدت الشيخ الطيب العقبي للشريف حسين للتوسط لهم لدى الحكومة التركية.
- كان اللقاء الأول بين الرجلين بتاريخ 22 جمادى الثانية 1333 هـ الموافق ل: 06 ماي 1915، وقد تأثر الشيخ العقبي بهذا اللقاء، وأعجب بشخصية الشريف حسين الذي استطاع التدخل لدى السلطات التركية في إعفاء المجاورين من المشاركة في الحرب.
- بعد عودة الشيخ العقبي إلى المدينة المنورة جاهر بميله للشريف حسين الذي كان يراه أهلاً لقيادة ليس الأمة العربية فحسب بل الأمة الإسلامية قاطبة في تحد منه صارخ للسلطات التركية التي صنفته من أجل ذلك من أنصار القضية العربية.
- بعد أن قام الشريف حسين بالثورة ضد الوجود التركي في جوان 1916 كان العقبي من أوائل من اعتقل من أهل المدينة ونفي إلى بلاد الترك أين بقي مبعداً أكثر من سنتين، وقد خص دون غيره من المبعدين بالتعذيب والتنكيل الجسدي، ورغم ذلك فإنه بقي وفياً لثورة الشريف حسين التي كان يراها ثورة على الظلم والاستبداد.
- اللقاء الثاني بين الرجلين كان في 22 جمادى الثانية 1337 هـ الموافق ل: 25 مارس 1919، ألقى خلاله الشيخ العقبي خطاباً بين يدي الشريف حسين كشف له بعض ما تعرض له في سبيل القضية العربية.

- نشر هذا الخطاب في جريدة القبلة في عددها: 268، ولعله أول ما نشر للشيخ العقبي في الجريدة باسمه الصريح، وهو يحسم مادة الخلاف بين الباحثين حول ما له في الجريدة من آثار.
- تجدر الإشارة إلى أن هذا النشاط لم يكن بعيدا عن أعين السلطات الفرنسية ورقابتها للشيخ الطيب العقبي، ومنه جاءت شهادة نائب الجمهورية الفرنسية بمكة المكرمة لدى رئيس البعثة العسكرية بالحجاز لصالحه.

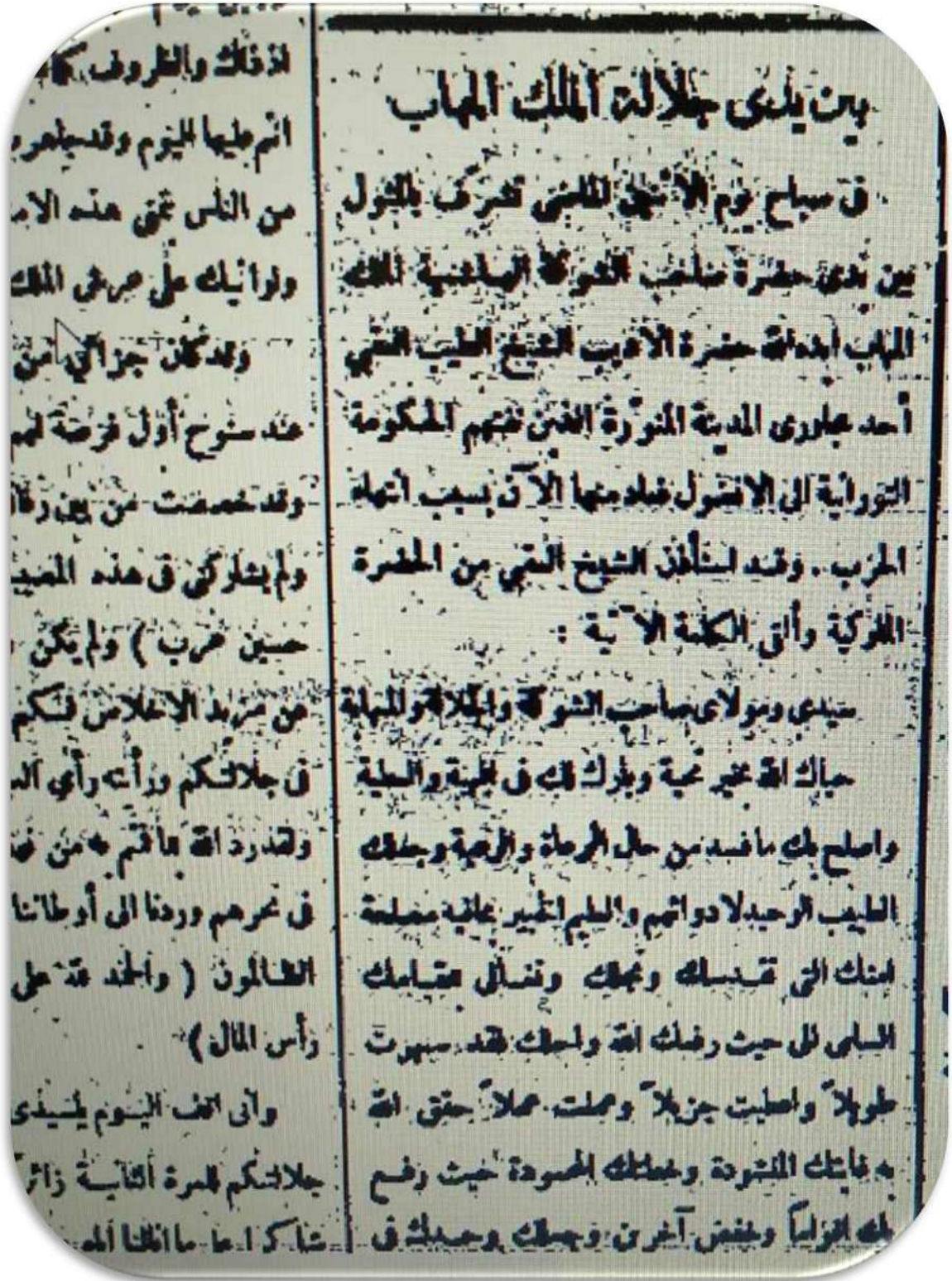
الملاحق:

الملحق رقم 01: أول رسالة من الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى الشيخ الطيب العقبي



الملحق رقم 02: العدد الأول من جريدة القبلة لسان حال الدولة الهاشمية في الحجاز





قائمة المصادر والمراجع:

أولاً- المصادر:

1- الكتب:

- 1- أبو يعلى الزواوي، جماعة المسلمين، مطبعة الإرادة، تونس، د ط، 1947 م.
- 2- بول سولداني، مقتل الإمام كحول، مطبعة لاطيبو ليطو وجول كاربونل، الجزائر، ط 1، د ت.
- 3- فيليب دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية، المطبعة الأدبية، بيروت، د ط، 1913.
- 4- محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، المطبعة التونسية، تونس، ط 1، 1926 م.
- 5- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، شرح وتصحيح وتحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط 1، 1403 هـ.
- 6- محمد علي الطاهر، ذكرى الأمير شكيب أرسلان، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1947 م.
- 7- يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية، القاهرة، ط 1، 1929 م.

2- الدوريات:

- 8- جريدة القبلة (1916-1924): ع 268 (1919/03/28)، ع 346 (1920/01/05).
- 9- جريدة أم القرى (1924-1953): ع 1305 (1950/03/31).
- 10- جريدة المنتقد (1925): ع 06 (1925/08/06)، ع 08 (1925/08/20).
- 11- جريدة صدى الصحراء (1925): ع 03 (1925/12/07).
- 12- جريدة الشهاب (1925-1929): ع 07 (1925/12/24)، ع 08 (1925/12/31)، ع 19 (1926/03/20)، ع 78 (1927/01/06)، ع 113 (1927/09/08)، ع 114 (1927/09/22)، ع 120 (1927/11/03)، ع 126 (1927/12/15).
- 13- جريدة الإصلاح (1927-1948): ع 02 (1929/08/29)، ع 47 (1947/05/01)، ع 65 (1947/10/17)، ع 72 (1948/02/19).
- 14- جريدة النور (1931-1933): ع 56 (1932/11/08).
- 15- جريدة السنة النبوية (1933): ع 06 (1933/05/15).
- 16- جريدة البصائر السلسلة الأولى (1935-1939): ع 01 (1935/12/27)، ع 30 (1936/07/31)، ع 83 (1937/09/30)، ع 84 (1937/10/29)، ع 135 (1938/10/14).
- 17- جريدة الوفاق (1938-1940): ع 02 (1939/02/23).
- 18- جريدة البصائر السلسلة الثانية (1947-1955): ع 53 (1949/10/18).
- 19- جريدة الشعلة (1949-1950): ع 35 (1950/08/24).
- 20- جريدة عصا موسى (1950): ع 01 (1950/07/06).

ثانياً- المراجع:

1- الكتب:

- 21- أبو القاسم سعد الله، أفكار جامحة، عالم المعرفة، الجزائر، ط خاصة، 2011 م.
- 22- أبو القاسم سعد الله، خارج السرب مقالات وتأملات، عالم المعرفة، الجزائر، ط خاصة، 2011 م.
- 23- أبو القاسم سعد الله، شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة، عالم المعرفة، الجزائر، ط خاصة، 2011 م.
- 24- أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، دار البعث، قسنطينة، ط 1، 1984 م.
- 25- أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، دار هومة، الجزائر، ط 1، 2007 م.
- 26- حمزة بوكوشة، ما رأيت وما رويت، تقديم وجمع وترتيب: سهيل شنوف، دار القبية، الجزائر، ط 2، 2018 م.
- 27- رجاء وحيد دويدي، البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارساته العلمية، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2000 م.
- 28- سهيل شنوف وشكيب بليلي، من رواد الإصلاح في الجزائر الطيب العقبي وعبد الحميد بن باديس مراسلات مخطوطة وأحداث، دار موفم للنشر، الجزائر، ط 2، 2015 م.

- 29- شارل أندري جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ترجمة: المنجي سليم وآخرون، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، 1976م.
- 30- صالح خرفي، أحمد رضا حوحو شهيد الثورة الجزائرية في الحجاز 1934_1945، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1992م.
- 31- صالح خرفي، الجزائر والأصالة الثورية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1977 م.
- 32- عامر مصباح، منهجية البحث في العلوم السياسية والإعلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2، 2010 م.
- 33- عبد الرحمان الشامخ، الصحافة في الحجاز 1908-1941، دار الأمانة، بيروت، ط 1، 1971 م.
- 34- عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984م.
- 35- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، دار الطباعة المغربية، تطوان، د ط، 1984.
- 36- كمال عجالي، محمد زرمان، الطيب العقبي الأعمال الكاملة، روابي للثقافة والإعلام، الجزائر، ط 1، 2016 م.
- 37- مالك بن نبي، العفن مذكرات، ترجمة: نور الدين خندودي، دار الأمة، الجزائر، ط 1، 2007 م.
- 38- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1993م.
- 39- مبارك بن محمد الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، تقديم: محمد الميلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 5، 2000م.
- 40- محمد الصالح الصديق، شخصيات ومواقف، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1992م.
- 41- محمد الطاهر فضلاء، التحريف والتزييف في كتاب حياة كفاح، دار البعث، قسنطينة، ط 1، 1982م.
- 42- محمد الطاهر فضلاء، الطيب العقبي رائدا لحركة الإصلاح الديني في الجزائر، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، د ط، 1985م.
- 43- محمد خير الدين، مذكرات الشيخ محمد خير الدين، مطبعة دحلب، الجزائر، د ط، 1985م.
- 44- محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، عالم المعرفة، الجزائر، ط 1، 2013 م.
- 45- محمد ناصر، الشعر الجزائري الحديث اتجاهاته وخصائصه الفنية 1925-1975، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 2006 م.
- 46- محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية من 1847 إلى 1954، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 3، 2007م.
- 47- يحي بكلي، العلماء الجزائريون المدرسون في المسجد النبوي من العصر المملوكي إلى يومنا هذا، عالم المعرفة، الجزائر، ط 1، 2017م.
- 2- المقالات:**
- 48- أحمد بن السائح، الطيب العقبي المصلح الثائر، العقيدة، ع 97، 08 جويلية 1992 م.
- 49- أحمد شقار الثعالبي، الشيخ الطيب العقبي وسر التأثير في الجماهير، الشروق الثقافي، ع 26، 27-20 جانفي 1994م.
- 50- عبد الكريم بو صفصاف، بصمات الرجال في سجلات التاريخ، مجلة سيرتا، جامعة منتوري، قسنطينة، ع 02، نوفمبر 1979م.
- 51- علي مرحوم، تعقيب وتحقيق حول تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، مجلة الثقافة، الجزائر، ع 46، أوت- سبتمبر 1978 م.
- 52- كمال عجالي، إسهامات الشيخ الطيب العقبي في الإعداد للثورة العربية سنة 1916 بالحجاز، الحوار الفكري، جامعة أحمد دراية، أدرار، ع 07، ديسمبر 2005 م.
- 53- كمال عجالي، في مدح الشريف حسين بن علي، المجلة الخلدونية، الجمعية الخلدونية، بسكرة، ع 04، جانفي إلى مارس 2005 م.
- 54- كمال عجالي، من أعلام الجزائر في الحجاز: الطيب العقبي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، ع 14، ديسمبر 2000 م.
- 55- محمد الطاهر فضلاء، الشيخ الطيب العقبي في ذمة الله، مجلة هنا الجزائر، الجزائر، ع 88، جوان 1960 م.
- 56- محمد أنيس بوكركور وسكينة العابد، إسهامات الشيخ الطيب العقبي في الصحافة الإصلاحية الجزائرية بين (1920-1930)، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، المجلد 26، ع 63، 2022 م.

57- محمد ناصر بوحجام، تساؤلات حول شخصية الشيخ الطيب العقبي، مجلة الإحياء، المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية، باتنة، ع 01، 1998 م.

الهوامش:

- ¹ - ينظر حول إسهامات الشيخ العقبي في الصحافة الجزائرية: محمد أنيس بوكركور وسكينة العابد، إسهامات الشيخ الطيب العقبي في الصحافة الإصلاحية الجزائرية بين (1920-1930)، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، المجلد 26، ع 63، 2022، ص 177-193.
- ² - محمد ناصر بوحجام، تساؤلات حول شخصية الشيخ الطيب العقبي، مجلة الإحياء، المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية، باتنة، ع 01، 1998، ص 119.
- ³ - كمال عجالي، من أعلام الجزائر في الحجاز: الطيب العقبي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، ع 14، ديسمبر 2000، ص 139-157.
- ⁴ - كمال عجالي، إسهامات الشيخ الطيب العقبي في الإعداد للثورة العربية سنة 1916 بالحجاز، الحوار الفكري، جامعة أحمد دراية، أدرار، ع 07، ديسمبر 2005، ص 129-133.
- ⁵ - أبو القاسم سعد الله، خارج السرب مقالات وتأملات، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2011، ص 238-251.
- ⁶ - رسالة لنيل شهادة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، تحت إشراف: د/ أبو القاسم سعد الله، معهد التاريخ بوزريعة، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 1991-1992.
- ⁷ - أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، دار هومة، الجزائر، ط 1، 2007، ص 30-57.
- ⁸ - كمال عجالي، إسهامات الشيخ الطيب العقبي في الإعداد للثورة العربية سنة 1916 بالحجاز، الحوار الفكري، (م. س)، ص 131.
- ⁹ - عامر مصباح، منهجية البحث في العلوم السياسية والإعلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2، 2010، ص 74.
- ¹⁰ - رجاء وحيد دويدي، البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارساته العلمية، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2000، ص 153.
- ¹¹ - عمار بوحوش ومحمد محمود الذنبيات، منهج، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2، 2010، ص 74.
- ¹² - عامر مصباح، منهجية البحث في العلوم السياسية والإعلام، (م. س)، ص 80-81.
- ¹³ - قال الشيخ العقبي: "ويحتمل أن تكون ولادتي بعد ذلك التاريخ بنحو العام لأنني لم أجد قيما صحيحا لسنة ولادتي". ينظر: محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، المطبعة التونسية، تونس، ط 1، 1926، ج 1، ص 125.
- ¹⁴ - يذهب الدكتور أحمد مريوش إلى أن هناك عامل باطني كان وراء هجرة عائلة العقبي تمثل في سياسة القهر الاجتماعي الذي فرضته فرنسا على الشعب الجزائري، فكانت عائلة العقبي كغيرها من العائلات الجزائرية التي رفضت الخضوع والامتثال للقوانين الفرنسية فاخترت الهجرة. ينظر: أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، (م. س)، ص 32.
- ¹⁵ - محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، عالم المعرفة، الجزائر، ط 1، 2013، ج 2، ص 112.
- ¹⁶ - قال الشيخ العقبي في ذلك: "حيث كان أخي الأصغر مني سنا هو الذي تكلفه والدتي بقضاء ما يلزم من الضروريات المنزلية، وقد أدركت سر الانقطاع لطلب العلم وفهمت جيدا قول الإمام الشافعي: (لو كلفت بصلة ما تعلمت مسألة) بعد أن أصبحت أنا القائم بشؤوني والمتولي أمر نفسي". ينظر: محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م. س)، ج 1، ص 127.
- ¹⁷ - محمد الصالح الصديق، شخصيات ومواقف، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1992، ص 315.

- 18- بول سولداني، مقتل الإمام كحول، مطبعة لاطيبو ليطو وجول كاريونل، الجزائر، ط 1، دت، ص 22.
- 19- الطيب العقبي، يقولون وأقول، جريدة الشهاب، ع 08، السنة الأولى، 31 ديسمبر 1925، ص 5.
- 20- محمد الطاهر فضلاء، الطيب العقبي رائدا لحركة الإصلاح الديني في الجزائر، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، د ط، 1985، ص 44.
- 21- حمزة بوكوشة، ما رأيت وما رويت، تقديم وترتيب: سهيل شنوف، دار القبية، الجزائر، ط 2، 2018، ص 207.
- 22- أبو القاسم سعد الله، شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2011، ص 27.
- 23- ينظر نص الرسالة المحلق رقم 01.
- 24- جريدة الإصلاح، ع 47، 01 ماي 1947، ص 3.
- 25- الطيب العقبي، الدين والاجتماع، جريدة المنتقد، ع 06، 06 أوت 1925، ص 1.
- 26- نشرت القصيدة في: جريدة المنتقد، ع 08، 20 أوت 1925، ص 1.
- 27- مبارك بن محمد الملي، رسالة الشرك ومظاهره، تقديم: محمد الملي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 5، 2000، ص 261.
- 28- الطيب العقبي، يقولون وأقول، جريدة الشهاب، ع 07، 24 ديسمبر 1925، ص 5.
- 29- محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية من 1847 إلى 1954، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2007، ص 107.
- 30- الطيب العقبي، فكرة حرة، جريدة صدى الصحراء، ع 03، 07 ديسمبر 1925، ص 1.
- 31- عبد الحميد بن باديس، في سبيل الوفاق والتفاهم، جريدة الشهاب، ع 19، 20 مارس 1926، ص 3.
- 32- الطيب العقبي، أما الآن فنعم وقد وجب الرجوع، جريدة الشهاب، ع 78، 06 جانفي 1927، ص 14.
- 33- الطيب العقبي، أحق به وأولى، جريدة الشهاب، ع 113، 08 سبتمبر 1927، ص 20.
- 34- حمزة بوكوشة، ما رأيت وما رويت، (م. س)، ص 209.
- 35- الطيب العقبي، عراقيل الإصلاح جرائد الجزائر لا تطبع بتونس، جريدة الشهاب، ع 114، 22 سبتمبر 1927، ص 3.
- 36- ابن القشي، من المطبعة الجزائرية الإسلامية إلى السادة الإصلاحيين، جريدة الشهاب، ع 03، 120 نوفمبر 1927، ص 17.
- 37- الطيب العقبي، إلى المطبعة الجزائرية الإسلامية بمدينة قسنطينة، جريدة الشهاب، ع 126، 15 ديسمبر 1927، ص 14.
- 38- الطيب العقبي، العدد الثاني في السنة الثالثة، جريدة الإصلاح، ع 02، 29 أوت 1929، ص 1.
- 39- حمزة بوكوشة، ما رأيت وما رويت، (م. س)، ص 215.
- 40- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1993، ص 255.
- 41- حمزة بوكوشة، ما رأيت وما رويت، (م. س)، ص 78.
- 42- أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، دار البعث، قسنطينة، ط 1، 1984، ج 2، ص 176.
- 43- الجيش الأزرق: اسم أطلقه المعمرون الفرنسيون - سخرية واستخفافا- على جماعة من الشبان الجزائريين الفقراء الذين يعملون في تفريغ وشحن البواخر الراسية في ميناء الجزائر العاصمة، وكانوا في أيام عملهم وأيام عطلم يرتدون دوما بذلة زرقاء، بعدها التحقوا بنادي الترقى وتأثروا بدروس وشخصية الشيخ الطيب العقبي، فأصبحوا في حراسته أينما كان وحيثما حل. للمزيد ينظر: محمد الطاهر فضلاء، الطيب العقبي رائدا لحركة الإصلاح الديني في الجزائر، (م. س)، ص 57.

- 44- عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984، ج 1، ص 203.
- 45- حمزة بوكوشة، نظرة أولى في كتاب حياة كفاح، جريدة الشعب، 08 فيفري 1978، ص 8.
- 46- محمد الطاهر فضلاء، الطيب العقبي رائدا لحركة الإصلاح الديني في الجزائر، (م. س)، ص 53.
- 47- شارل أندري جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ترجمة: المنجي سليم وآخرون، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، 1976، ص 138.
- 48- الطيب العقبي، جاء الحق وزهق الباطل، جريدة البصائر، ع 01، 27 ديسمبر 1935، ص 3.
- 49- الطيب العقبي، مطالب الأمة الجزائرية، جريدة البصائر، ع 30، 31 جويلية 1936، ص 3.
- 50- بول سولداني، مقتل الإمام كحول، (م. س)، ص 20.
- 51- محمد خير الدين، مذكرات الشيخ محمد خير الدين، مطبعة دحلبل، الجزائر، د ط، 1985، ج 1، ص 340.
- 52- حمزة بوكوشة، ما رأيته وما رويت، (م. س)، ص 205.
- 53- مالك بن نبي، العفن مذكرات، ترجمة: نور الدين خندودي، دار الأمة، الجزائر، ط 1، 2007، ص 166.
- 54- حمزة بوكوشة، ما رأيته وما رويت، (م. س)، ص 160.
- 55- الطيب العقبي، لفت نظر وتنبيه، جريدة البصائر، ع 83، 30 سبتمبر 1937، ص 5.
- 56- مبارك بن محمد الملي، انتقال الإدارة، جريدة البصائر، ع 84، 29 أكتوبر 1937، ص 1.
- 57- محمد الطاهر فضلاء، الطيب العقبي رائدا لحركة الإصلاح الديني في الجزائر، (م. س)، ص 71 وما بعدها.
- 58- الطيب العقبي، كتاب الاستعفاء من عضوية الإدارة لجمعية العلماء، جريدة البصائر، ع 135، 14 أكتوبر 1938، ص 2.
- 59- عبد الكريم بو صفصاف، بصمات الرجال في سجلات التاريخ، مجلة سيرتا، جامعة منتوري، قسنطينة، ع 02، نوفمبر 1979، ص 81.
- 60- أحمد حماني، من أحاديث الاجتماع العام لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، جريدة البصائر، ع 135، 14 أكتوبر 1938، ص 2.
- 61- حمزة بوكوشة، ما رأيته وما رويت، (م. س)، ص 171.
- 62- ينظر نص رسالة الشيخ ابن باديس المؤرخة ب: 24 أكتوبر 1938: سهيل شنوف وشكيب بليلي، من رواد الإصلاح في الجزائر الطيب العقبي وعبد الحميد بن باديس مراسلات مخطوطة وأحداث، دار موفم للنشر، الجزائر، ط 2، 2015، ص 166.
- 63- جريدة الوفاق (1938-1940): مديرها ورئيس تحريرها محمد السعيد الزاهري، صدر عددها الأول في 23 مارس 1938 من مدينة وهران، عرفت نفسها بأنها "جريدة أسبوعية سياسية تخدم العروبة والإسلام"، أسست لغايات سياسية واجتماعية خاصة بعد تأسيس كتلة الجمعيات الإسلامية لعمالة وهران، توقفت عن الصدور في 30 جويلية 1940. ينظر: محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية من 1847 إلى 1954، (م. س)، ص 315.
- 64- الطيب العقبي، الشيخ العقبي يتكلم، جريدة الوفاق، ع 22، 23 فيفري 1939، ص 1.
- 65- جريدة الوفاق، ع 22، 23 فيفري 1939، ص 4.
- 66- أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، (م. س)، ج 2، ص 180.
- 67- حمزة بوكوشة، ما رأيته وما رويت، (م. س)، ص 194.
- 68- علي مرحوم، تعقيب وتحقيق حول تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، مجلة الثقافة، الجزائر، ع 46، أوت-سبتمبر 1978، ص 37.
- 69- شارل أندري جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، (م. س)، ص 138.

- ⁷⁰ - عبد الكريم بو صفصاف، بصمات الرجال في سجلات التاريخ، مجلة سيرتنا، جامعة منتوري، قسنطينة، ع 02، نوفمبر 1979، ص 86.
- ⁷¹ - علي مرحوم، تعقيب وتحقيق حول تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، مجلة الثقافة، الجزائر، ع 46، أوت-سبتمبر 1978، ص 38.
- ⁷² - الطيب العقبي، يوم فلسطين العربية في الجزائر المسلمة العربية، جريدة الإصلاح، ع 65، 17 أكتوبر 1947، ص 1.
- ⁷³ - محمد البشير الإبراهيمي، كيف تشكلت الهيئة العليا لإعانة فلسطين 2، جريدة البصائر، ع 53، 18 أكتوبر 1948، ص 1.
- ⁷⁴ - أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، (م . س)، ص 423.
- ⁷⁵ - الطيب الساسي، قدوم الزعيم الجزائري الشيخ الطيب العقبي، جريدة أم القرى، ع 1305، 31 مارس 1950، ص 4.
- ⁷⁶ - أحمد رضا حوحو، هذه أعمال العقبي، جريدة الشعلة، ع 35، 24 أوت 1950، ص 3.
- ⁷⁷ - **جمعية فرنس إسلام** : جمعية تأسست في فرنسا على غرار الجمعية الإسلامية الإسبانية، غايتها الدفاع عن حرية بعض بلدان العالم العربي كالجزائر وتونس والمغرب وسوريا، تحاول التوفيق بين السياسة الفرنسية وشعوب المنطقة، اشتملت على أعلام بارزة لهم دراية بشؤون العالم العربي والإسلامي. للمزيد ينظر: جريدة النور، ع 56، 8 نوفمبر 1932، ص 2-3.
- ⁷⁸ - محمد السعيد الزاهري، الإمام الشيخ العقبي يتحدى، جريدة عصا موسى، ع 01، 06 جويلية 1950، ص 1.
- ⁷⁹ - أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، (م . س)، ص 424.
- ⁸⁰ - محمد الطاهر فضلاء، التحريف والتزييف في كتاب حياة كفاح، دار البعث، قسنطينة، ط 1، 1982، ص 262.
- ⁸¹ - محمد الطاهر فضلاء، الطيب العقبي رائدا لحركة الإصلاح الديني في الجزائر، (م . س)، ص 35.
- ⁸² - أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، (م . س)، ص 357.
- ⁸³ - محمد الطاهر فضلاء، الشيخ الطيب العقبي في ذمة الله، مجلة هنا الجزائر، الجزائر، ع 88، جوان 1960، ص 10-11.
- ⁸⁴ - محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . س)، ج 1، ص 126.
- ⁸⁵ - علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، دار الطباعة المغربية، تطوان، د ط، 1984، ص 9.
- ⁸⁶ - أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، (م . س)، ج 2، ص 173.
- ⁸⁷ - أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، (م . س)، ص 31.
- ⁸⁸ - محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . س)، ج 1، ص 127.
- ⁸⁹ - محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، (م . س)، ج 2، ص 113.
- ⁹⁰ - محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . س)، ج 1، ص 127.
- ⁹¹ - محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، (م . س)، ج 2، ص 113.
- ⁹² - يحي بكلي، العلماء الجزائريون المدرسون في المسجد النبوي من العصر المملوكي إلى يومنا هذا، عالم المعرفة، الجزائر، ط 1، 2017، ص 166 الهامش رقم 2.
- ⁹³ - فيليب دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية، المطبعة الأدبية، بيروت، 1913، ج 4، ص 92-94.
- ⁹⁴ - محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، (م . س)، ج 2، ص 114.
- ⁹⁵ - يقول الشيخ العقبي عن علاقته بالأمير شكيب أرسلان: "إن علاقتي بالأمير لم تكن روحية فحسب، بل كانت حسا ومعنى، فهو أخي وصديقي، عرفته في الحجاز وعرفني...". ينظر : محمد علي الطاهر، ذكرى الأمير شكيب أرسلان، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1947، ص 298.

- ⁹⁶ - يقول الشيخ محب الدين الخطيب عن صلته بالشيخ العقبي: "ولكن انعقدت الصداقة بيننا بعد ذلك ، خصوصا بعد عودته إلى الجزائر، وحضوري أنا إلى مصر، وتعاوننا في الدعوة للانتصار للجهاد الفلسطيني، وكنا مشتركين في العقيدة السلفية إلى أن توفي رحمه الله". ينظر: صالح خرفي، أحمد رضا حوحو شهيد الثورة الجزائرية في الحجاز 1934-1945، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1992، ص 22 الهامش.
- ⁹⁷ - يقول الشيخ العقبي عن علاقته بالشيخ المكي بن عزوز: "وكان ممن يعز علي كثيرا لما بيني وبينه من المؤانسة وعظيم الوداد...". ينظر: محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . س)، ج 1، ص 138.
- ⁹⁸ - محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . ن)، ج 1، ص 128.
- ⁹⁹ - أحمد شقار الثعالبي، الشيخ الطيب العقبي وسر التأثير في الجماهير، الشروق الثقافي، ع 26، 20-27 جانفي 1994، ص 8.
- ¹⁰⁰ - أحمد بن السائح ، الطيب العقبي المصلح الثائر، العقيدة ، ع 97، 08 جويلية 1992، ص 11.
- ¹⁰¹ - محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . س)، ج 1، ص 130.
- ¹⁰² - محمد علي دبور، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، (م . س)، ج 2، ص 114.
- ¹⁰³ - أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، (م . س)، ص 50.
- ¹⁰⁴ - محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . س)، ج 1، ص 128.
- ¹⁰⁵ - أبو القاسم سعد الله، شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة، (م . س)، ص 39 الهامش رقم 1.
- ¹⁰⁶ - جريدة الإصلاح، ع 72، السنة الحادية والعشرون، 19 فيفري 1948، ص 3.
- ¹⁰⁷ - محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . س)، ج 1، ص 128.
- ¹⁰⁸ - أبو القاسم سعد الله، شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة، عالم المعرفة، الجزائر، ط خاصة، 2011، ص 38.
- ¹⁰⁹ - محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . س)، ج 1، ص 143.
- ¹¹⁰ - محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . ن)، ج 1، ص 127.
- ¹¹¹ - محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . س)، ج 1، ص 128.
- ¹¹² - صالح خرفي، أحمد رضا حوحو شهيد الثورة الجزائرية في الحجاز 1934-1945، (م . س)، ص 22 الهامش.
- ¹¹³ - جريدة القبلة، ع 346، السنة الرابعة، 05 يناير 1920، ص 3.
- ¹¹⁴ - ينظر صورة عن الجريدة المحلق رقم 02.
- ¹¹⁵ - عبد الرحمان الشماخ، الصحافة في الحجاز 1908-1941، دار الأمانة، بيروت، ط 1، 1971، ص 87.
- ¹¹⁶ - بول سولداني، مقتل الإمام كحول، (م . س)، ص 22.
- ¹¹⁷ - أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، (م . س)، ص 54.
- ¹¹⁸ - صالح خرفي، الجزائر والأصالة الثورية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1977، ص 82.
- ¹¹⁹ - صالح خرفي، أحمد رضا حوحو شهيد الثورة الجزائرية في الحجاز 1934-1945، (م . س)، ص 22 الهامش.
- ¹²⁰ - أبو القاسم سعد الله، أفكار جامحة، عالم المعرفة، الجزائر، ط خاصة، 2011، ص 230.
- ¹²¹ - كمال عجالي، من أعلام الجزائر في الحجاز: الطيب العقبي، مجلة العلوم الإنسانية، (م . س)، ص 150.
- ¹²² - أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، (م . س)، ص 55.
- ¹²³ - عبد الرحمان الشماخ، الصحافة في الحجاز 1908-1941، (م . س)، ص 89.
- ¹²⁴ - جمع أ.د/ كمال عجالي و أ.د/ محمد زرمان ما وفقا عليه من آثار الشيخ العقبي النظرية والشعرية في جزئين بعنوان: الطيب العقبي الأعمال الكاملة، روابي للثقافة والإعلام، الجزائر، ط 1، 2016.
- ¹²⁵ - أبو القاسم سعد الله، شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة، (م . س)، ص 38.
- ¹²⁶ - جريدة السنة النبوية: أول جريدة أصدرتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تصدر من مدينة قسنطينة الاثنين من كل أسبوع، تحت إشراف الشيخ ابن باديس ورناسة تحرير كل من الشيخ العقبي والشيخ الزاهري، صدر عددها

- الأول في 01 مارس 1933، أخذت على عاتقها محاربة البدع والخرافات، ولكن ما أن صدر قرار وزير الداخلية بتعطيلها دون محاكمة بتاريخ 1933/06/22، صدر منها ثلاثة عشر عددا خلال أربعة أشهر. ينظر لذلك: محمد ناصر ، الصحف العربية الجزائرية من 1847 إلى 1954، (م . س)، ص 198.
- ¹²⁷ - جريدة السنة النبوية، ع 06، 15 ماي 1933، ص 8.
- ¹²⁸ - بول سولداني، مقتل الإمام كحول، (م . س)، ص 22.
- ¹²⁹ - بحثت في كتب التراجم القرن الثالث عشر والرابع عشر عن ترجمة هذه الشخصية فلم أقف عليها والله أعلم.
- ¹³⁰ - بقي الشيخ العقبي وفيا للشريف حسين حتى بعد موته، فعندما زار المشرق العربي في مارس سنة 1950 وقف على قبره بالقدس الشريف في 12 مارس 1950، ورثاه بأبيات مطلعها : "قف جدد الذكرى على *** قبر الحسين المرتضى...". ينظر لذلك: كمال عجالي، محمد زرمان، الطيب العقبي الأعمال الكاملة، (م . س)، ج 2، ص 311.
- ¹³¹ - صالح الخرفي، أحمد رضا حوحو شهيد الثورة الجزائرية في الحجاز 1934_1945، (م . س)، ص 22 الهامش.
- ¹³² - جريدة القبلة، ع 346، السنة الرابعة، 05 يناير 1920، ص 3.
- ¹³³ - ومن ذلك ما أخرجه البخاري في "صحيحه"، 61- كتاب المناقب، 2- باب مناقب قريش، ج 2، ص 504، ح رقم (3500) من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه مرفوعا إلى النبي ﷺ: "إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين".
- ¹³⁴ - قال الإمام النووي: "هذه الأحاديث وأشباهاها دليل ظاهر أن الخلافة مختصة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة فكذلك بعدهم، ومن خالف فيه من أهل البدع أو عرض بخلاف من غيرهم فهو محجوج بإجماع الصحابة والتابعين بالأحاديث الصحيحة". ينظر لذلك : يحيى بن شرف النووي ، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية، القاهرة، ط 1، 1929، ج 12، ص 200.
- ¹³⁵ - أبو يعلى الزواوي، جماعة المسلمين، مطبعة الإرادة، تونس، د ط، 1947، ص 11.
- ¹³⁶ - كمال عجالي، محمد زرمان، الطيب العقبي الأعمال الكاملة، (م . س)، ج 2، ص 301-303.
- ¹³⁷ - كمال عجالي، في مدح الشريف حسين بن علي، المجلة الخلدونية، الجمعية الخلدونية، بسكرة ع 04، جانفي إلى مارس 2005، ص 37.
- ¹³⁸ - محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، (م . س)، ج 1، ص 130.
- ¹³⁹ - محمد ناصر، الشعر الجزائري الحديث اتجاهاته وخصائصه الفنية 1925-1975، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 2006، ص 122 الهامش رقم 1.
- ¹⁴⁰ - ينظر لذلك الملحق رقم 03.
- ¹⁴¹ - كذا في الأصل.
- ¹⁴² - طمست في الأصل.
- ¹⁴³ - كذا في الأصل.
- ¹⁴⁴ - جريدة القبلة، ع 268، السنة الثالثة، 25 جمادى الثانية 1337 هـ الموافق ل 28 مارس 1919، ص 2.

العلاقات الجزائرية الفرنسية في عهد نابليون بونابرت من خلال وثيقة أرشيفية عثمانية (1217هـ/1802م)

Algerian-French relations during the reign of Napoleon Bonaparte Through an Ottoman archival document 1217 AH/1802 AD

د/ سعيد دربال

SAID DERBAL

جامعة أبو القاسم سعد الله - الجزائر 2

مخبر المخطوطات

Said.derbal@univ-alger2.dz

تاريخ القبول: 2025/05/06

تاريخ الإرسال: 2024/11/04

الملخص:

حظيت العلاقات الجزائرية الفرنسية بالودّ والسلام في معظم فتراتها منذ سنة 1619م، وذلك من خلال الامتيازات التي قدمتها الجزائر لفرنسا سواء في جانبها الاقتصادي، أو جانبها السياسي والتي جعلتها في مقدمة الدول الأوروبية التي لها حظوة عند حكام الجزائر. لكن هذه المكانة فقدتها فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بعد الحملة العسكرية على مصر سنة 1798م التي أدت إلى توتر العلاقات بين فرنسا والدولة العثمانية وباقي إيالاتها. والوثيقة الأرشيفية موضوع دراستنا توضح مدى تأزم العلاقة بين الجزائر والحكومة الفرنسية المتمثلة في نابليون بونابرت القنصل الأول. وقد حاولت فرنسا من خلال ممثل الدولة العثمانية في باريس إقحام هذه الأخيرة في النزاع بطلب كتابة رسالة منه إلى أوجاق الجزائر، ومحاولة تهدئة الأوضاع بين البلدين بسبب غرور نابليون وعجرفته وتهديداته للجزائر باستعمال القوة العسكرية لكفّها عن ما سماه بإهانة فرنسا من خلال مطالبتها بديونها عليها، وغيرها من المبررات الواهية. وهذه الوثيقة الهمايونية (التقرير) ما هو إلا عرض حال للسلطات العثمانية من ممثلها بباريس للمشاكل بين الجزائر وفرنسا، وحالة التوتر الخطيرة والتي بلغت ذروتها سنة 1802م من جهة، وتبرير كتابة رسالة للجزائريين بالتماس من القنصل الأول بونابرت من جهة أخرى. **الكلمات المفتاحية:** وثيقة همايونية؛ الدولة العثمانية؛ العلاقات؛ الجزائر؛ بونابرت.

Abstract:

The Algerian-French relations were characterized by cordiality and peace for most of the period since 1619, thanks to the privileges Algeria granted to France, whether in the economic or political sphere, making it one of the most favored European countries by Algerian rulers.

However, France lost this privileged status at the end of the 18th century and the beginning of the 19th century, following the military campaign in Egypt in 1798, which led to strained relations between France and the Ottoman Empire as well as its provinces.

The archival document under study illustrates the extent of the deterioration in relations between Algeria and the French government, represented by Napoleon Bonaparte, the First Consul. France attempted, through the Ottoman Empire's representative in Paris, to involve the Empire in the dispute by requesting him to write a letter to the Algerian Regency, seeking

to calm the situation between the two countries. This was due to Napoleon's arrogance, vanity, and threats of using military force to stop what he considered France's humiliation by Algeria's demands for repayment of debts and other unconvincing pretexts.

This Hamayouni document (report) is essentially a statement from the Ottoman representative in Paris to the Ottoman authorities about the problems between Algeria and France, highlighting the critical state of tension that peaked in 1802, and also justifying the writing of a letter to the Algerians at the request of First Consul Bonaparte.

Key words: Hamayouni document; relationships; Algeria; France; Bonaparte.

مقدمة:

شهدت العلاقات الجزائرية الفرنسية في عهد حكم القنصل الأول نابليون بونابرت توترا كبيرا، خاصة بعد الحملة الفرنسية على مصر، والتي شكلت تحولا خطيرا في العلاقات مع الدولة العثمانية، وإيالاتها التي تبعتها في محاربة فرنسا. ولم تستثن الجزائر من ذلك رغم رفضها في البداية مسايرة الدولة العثمانية. لكن بعد ضغوط الأستانة بإيعاز من إنجلترا التي حاولت بكل جهدها من خلال قنصلها محاصرة عدوها فرنسا عن طريق الدولة العثمانية وإيالاتها.

ورغم كل هذه المحاولات فإن الجزائر كانت تحاول بشكل صوري محاربة فرنسا ترضية للسلطان العثماني، ورفضاً للحملة الفرنسية على مصر. ورغم هذا فقد عقدت معها سنة 1800م هدنة غير محدودة، والتي لم تدم طويلا بسبب تدخل إنجلترا لدى الدولة العثمانية، وكذلك معاهدة 18 ديسمبر 1802م والتي أعادت فرنسا علاقاتها مع الجزائر، واسترجعت امتيازاتها الاقتصادية.

لكن الوثيقة الهاميونية التي بين أيدينا تعطينا صورة على التوتر الذي شاب هذه العلاقات خلال سنة 1802م، والذي كادت أن تتحول إلى حرب بين الدولتين من خلال عرض الحال الذي قدمه ممثل الدولة العثمانية بباريس يوضح ويبرر أسباب كتابة رسالة إلى أوجاق الجزائر بالتماس من نابليون، ويعرض المشاكل بين الجزائريين والفرنسيين.

التعريف بالوثيقة وموضوعها:

التعريف بالوثيقة: الوثيقة تتكون من صفتين (02) متتابعين في نفس الموضوع.

- نوع الوثيقة: رسالة هاميونية.

- اللغة: التركية بالخط العثماني.

- مكان وجود الوثيقة: المركز الوطني للدراسات التاريخية (الأرشيف الوطني) ببيرخادم الجزائر العاصمة.

- تاريخ الوثيقة: 1217هـ الموافق 1802م.

- رقم الوثيقة: 1/5661 و 2/5661

- المصدر: دفتر خط همايون.

- الخط: ديواني.

عدد الأوراق: صفتين (02).

- المسطرة: - الصفحة الأولى بها عمودين: - العمود الأول 43 سطرا.

- العمود الثاني 43 سطرا. كتابة صغيرة جدا.

- الصفحة الثانية: 27 سطرا الكتابة متوسطة.

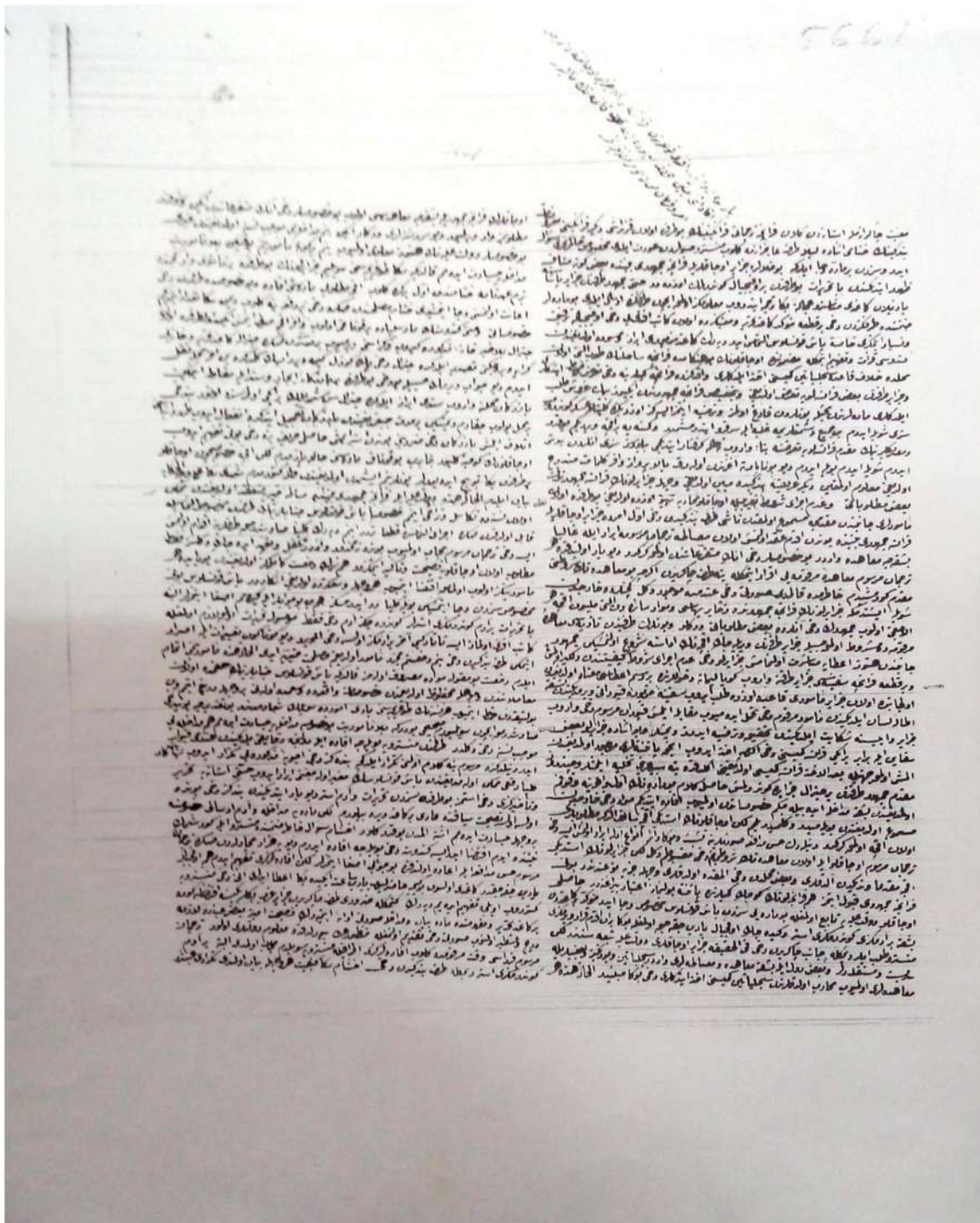
- عدد الصفحات المعربة: 24 صفحة بخط كبير جدا ما بين 15 سطرا في الصفحة الواحدة إلى 24 سطرا في صفحات قليلة جدا.
- القياس: 19سم × 24سم.
- جمع وترتيب: أحمد توفيق المدني.
- التعريب: لم يذكر معربها.
- عهد السلطان العثماني: سليم الثالث (1789-1807) السلطان الثامن والعشرون ابن السلطان مصطفى الثالث، ولد سنة 1175هـ/1762م وجلس في 12 رجب 1203هـ/1789م بالغاً من العمر 28 سنة، ومدة سلطنته 19 سنة.
- والي الجزائر: الداى مططفى باشا (1798-1805).

- موضوع الوثيقة:

- هذه الوثيقة هي عبارة عن تقرير من المبعوث العثماني بباريس إلى السلطة العثمانية بإسطنبول أمدي - محمد سعيد غالب - أفندي حول بعض القضايا المتعلقة بالعلاقات الجزائرية الفرنسية.
- أهم المواضيع المتضمنة في الوثيقة:**
- التوتر في العلاقات الجزائرية الفرنسية.
 - قضية الديون التي طالبت بها الجزائر من فرنسا.
 - قضية قصر الموظف الجزائري في فرنسا والنزاع عليه مع الجنرال الفرنسي.
 - مطالبة الفرنسيين من المبعوث العثماني التوسط لدى الجزائريين لحل النزاع والتوسط بينهما.
 - كما توجد بالوثيقة عدة أحداث في تلك الفترة الزمنية مرتبطة بإيالة الجزائر، وعلاقتها ببعض الدول.

النسخة الأصلية للوثيقة:

الصفحة الأولى من الوثيقة



الصفحة الثانية من الوثيقة¹

[illegible]

النص المعرب للوثيقة:

الصفحة الأولى:

إنها مآل القائمة التي وردت من طرف السيد آمدي² - افندي- المقيم حاليا بباريس بالحروف المعهودة والخاصة ببعض الإفادات للفرنسيين في حق الاوجاق ³ والأمر والفرمان في هذا الميدان لمن له أحكام الفرمان⁴.

للعلم الهمايوني العالي أنه قد تبين أن - لفرنكيني⁵ - الذي هو ترجمان لفرانسة والذي قدم بمعيتي من الأستانة إلى باريس أذا آخر يدعى ب: فرنكيني - أيضا وهو مقيم في هذه الأطراف.

إن -فرنكيني- هذا - أي المقيم بهذه الأطراف - قد زارني ليلا، وبعد أن انتهت من عرض معروضاتي وأبلغني بعودة سيادة الوزير - صولدن⁶ - واستفساره عن خاطري بصفة خاصة، ورجائه مني المادة التالية التي سأبينها لكم في حديثي التالي:

من المعلوم أنه قد حصل في هذه الأيام بعض التنافس بين الاوجاقات الجزائرية⁷ وبين الجمهورية الفرنسية، وبناء على هذه التطورات الجديدة فنحن في صدد إيفاد - جنرال- إلى الجزائر ليرى الأوضاع السائدة هنالك، ومن جهة أخرى فإن سيادة الوزير قد ولاني بترجمة الرسالة التي توجهها الجمهورية الفرنسية إلى باشا الجزائر⁸ بصفة مستعجلة لإرسالها إليكم حتى تتمكنوا من الاطلاع على محتواها، ولتكونوا على علم أيضا بأن رئيس القناصلة⁹ بالذات يلتبس منكم تحرير رسالة تأكيد إلى الجزائر ضمن محتويات الرسالة الموجهة من الجمهورية الفرنسية إلى باشا الجزائر. كما يلتبس أيضا إيفاد كاتبكم رفقة الجنرال الذي سوف يرسل إلى الجزائر، ثم أخرج الرسالة المذكورة التي كان يحملها بنفسه وقرأ علي موضحا مضمونها، وكان مضمونها ما يلي:

إن الاوجاقيين قد استولوا في هذه الأيام على سفينتين - سجلياتين¹⁰ - على خلاف القاعدة في المنطقة الواقعة - تحت المدفعية- من السواحل الفرنسية، كما اعتدوا كذلك على السفن الفرنسية في البحر الأبيض المتوسط، وكما تعرّضوا أيضا في الجزائر لبعض الفرنسيين. وهم يطلبون من الجمهورية الفرنسية مائتين ألف غروش كدية يجب أدائه من طرف الفرنسيين.

إذا بقيتم مستمرين في أعمالكم العدوانية ومواقفكم السلبية إزاء الفرنسيين، والسفن الفرنسية إلى غير ذلك من العلامات التهديدية التي لا تعد ولا تحصى. هذا

ومن جهة أخرى، فكما بينت سابقا في عريضتي الأخرى فإنني قد كنت قد سمعت من قبل استعداد الاوجاقيين لمحاربة فرنسة بناء على عدم استجابة هذه الأخيرة لمطالب الاوجاقيين وعدم تمسكها للشروط الموجودة في المعاهدة¹¹ القائمة بين الطرفين من موظفي الاوجاق الموجودين في هذه النواحي. والجدير بالذكر أن الاوجاقيين يطالبون فرانسة بالقيام على تسديد الديون التي عليها¹² لهم في إطار المعاهدة المذكورة، وضمن شروطها المعروفة بين الطرفين.

ولهذا السبب فإنني أردت أن أذكر الترجمان بهذه المعاهدة قائلا له: هناك معاهدة أخرى بين الجمهورية الفرنسية وبين الاوجاق الجزائرية، واعتقد أن هذه المسائل المستجدة في الوقت الحالي ناتجة ومتفرعة عن تلك المعاهدة وعدم تطبيقها من طرف فرنسة، ولما ذكرت الترجمان بالمعاهدة لم يستطع إنكارها بل أقر بوجودها. وعند ذلك استمررت في الكلام معه قائلا إنني كنت قد رأيت من قبل صورة لهذه العاهدة كما اطلعت على شروطها غير أنها لم تنب في ذاكرتي، كما أنني لا امتلك حاليا صورة منها، على أنني سمعت من الخارج قبل بضعة أيام في هذا الخصوص بأن الجزائر تطالب الجمهورية الفرنسية ستة

(6) مليون اقجة¹³ العملة المستعملة إذ ذاك – لقيمة بديلة للذخائر والجنس..... وغيرها من المواد التي أخذتها فرانسة من الجزائر وبقيت – ديناً- في ذمتها¹⁴. كما للجمهورية الفرنسية بعض المطالب من الاوجاقيين.

وبما أن قضية أداء هذه الحقوق من قبل الطرفين إلى بعضها البعض كانت من جملة الشروط التي تتضمنها المعاهدة المذكورة. فإن الجزائر شرعت بالفعل في تأدية ما عليها من الحقوق للجمهورية الفرنسية، ولكن فرانسة لم تشرع ولم تباشر حتى الآن مسألة أداء ما عليها من الحقوق والديون المالية للاوجاقيين، الأمر الذي جعل الاوجاقيين ينفعلون ويتضجرون من هذا التصرف المخالف لشروط المعاهدة المذكورة.

هذا.... ومن جهة أخرى فإن قطعة سفينة من السفن الفرنسية كانت قد توجهت نحو الجزائر ولما أرادت الإرساء في مينائها طلب الموظف الجزائري حسب القاعدة الجارية إلى قبطان السفينة أن يدفع الرسم الجمركي – كرسوم جمركي للدخول إلى الميناء- إلا أن هذا الأخير لم يكتف بالامتناع عن دفع ما طلب إليه فحسب، وإنما تجاوز الحدّ بإطالة لسانه تجاه الموظف. وعند ذلك أجابوه بأنهم سوف يحققون في الموضوع ويعملون من أجل ترضيته؛ وهذا على الرغم من أنه هو المخالف للقاعدة المطبقة في حق الجميع بامتناعه عن دفع الرسم الجمركي المعتاد دفعه من طرف كل من يدخل الميناء الجزائري للإرساء. وفي هذه الأثناء والأونة حصل أن استولى الجزائريون على بعض السفن، وعلى سفينتين فرنسيتين أيضاً مع هذه السفن جهلاً منهم لعدم وجود إشارة مميزة في السفينتين الفرنسيين المذكورتين، إلا أنهم لما تحققوا بعد الأخذ من أنهما تابعتين لفرانسة خلوا سبيلهما. ولقد أرسل الفرنسيون من أجل هذا الموضوع جنرالاً إلى الجزائر للبحث والتحري. وحاصل الكلام أن هذه المادة مجهولة عندي من أولها إلى آخرها. وزيادة على ذلك فهي ليست من المواد التي يمكن أن أتدخل فيها شخصياً لأنني لا أملك إمكانية تخول لي ذلك، وكل ما قلته في هذا الصدد كان من الأقوال التي سمعتها في الخارج، ولذا فإنني لا أعرف يقيناً هل هذه الأمور التي سمعتها من الخارج والتي تكلمت عنها أمامك صحيحة أم غير صحيحة؟.

إلا أنني على الرغم من ذلك استطيع التأكيد أن ما يطلبه الاوجاقيون من الاقجة-الدرهم- هي نفس الدراهم المطلوبة من فرانسة لحق ثابت لهم في ذمة فرانسة يجب تأديته إليهم من طرف فرانسة. كان هذا هو الكلام الذي قلته للترجمان في صدد الدفاع عن الاوجاقيين مستنداً إلى عدة أدلة ووقائع للإثبات والتأكيد.

غير أنه على الرغم من كل ذلك قال الترجمان إن شروط المعاهدة¹⁵ المبرمة بين الاوجاقيين والجمهورية الفرنسية لم تكن مضبوطة ومستوعبة تماماً من طرفي أيضاً. إلا أن ذلك لا يمنع من أن أقول بأن ما يطلبه الجزائريون من النقود هو من نوع الجزية التي كانوا يأخذونها من قبل من الونديكيين وغيرهم، وفرانسة لا تقبل أن تدفع الجزية للاوجاقيين. وفضلاً عن ذلك فإن السفن الفرنسية الصغيرة الحجم لا تستعمل – يانتنتة¹⁶ - الإشارة المميزة فالعبارة فيها هو وجود العلم الفرنسي فهو كاف للتمييز والتفريق (أي أن الجزائريين لما أخذوا السفن الجزائرية¹⁷ الصغيرة الحجم أخذوها لعدم معرفتهم هل هي سفن جزائرية¹⁸ أم لا؟ وذلك لعدم وجود – يانتنتة- فيها أي العلامة المميزة لها عن غيرها إلا أن الفرنسيين يقولون إن هذه السفن الصغيرة لا تستعمل عادة اليانتنتة وإنما تستعمل العلم الفرنسي بدلاً عن ذلك للتدليل والتمييز والتفريق، ولذا كان المفروض في نظرهم أن لا تؤخذ من طرف الجزائريين).

والحاصل أن الاوجاقيين تابعين للدولة العلية¹⁹ ومنقادين لأوامرها الشاهانية، ولذا فإن رئيس القنصلية يرجوا منكم بصفة خاصة إعداد كتاب إلى الاوجاقيين، كما يرجوا أيضا بالإضافة إلى تلك الرسالة إيفاد شخص من طرفكم رفقة الجنرال²⁰ الذي سوف يتم إرساله إلى الجزائر من طرف فرانسة. وبما أن الجنرال المذكور يكون خارجا غدا من فرانسة متوجها إلى الجزائر فإن قراركم في تحقيق رغبة الوزير يجب أن يكون في أسرع وقت ممكن. وعند ذلك أجبته قائلا: لا أشك في كون الاوجاقيين تابعين للدولة العلية، ولكنهم مع هذه التبعية يتمتعون بحرية واستقلال²¹ تمكنهم من عقد معاهدات مع بعض الدول وعدم إبرام معاهدة مع دول أخرى، فمثلا لا توجد بينهم وبين السجلتين والدولة البرتغالية معاهدة ولذلك فهما دولتان محاربتان بالنسبة للاوجاقيين، ولا شك أن استيلائهم على سفينة تابعة للدولة السجلية²² - السجلتين- راجع إلى ذلك الأساس. وكذلك فإن هناك معاهدة خاصة بين الاوجاقيين والجمهورية الفرنسية وهي التي كانت سببا لظهور هذه المشاكل كلها لأنها منبثقة منها ومتفرعة عنها. مثلا في الوقت الذي يقول فيه الاوجاقيون إننا نطالب الفرنسيون بكذا وكذا ولكنهم لا يريدون أن يدفعوه إلينا، في هذا الوقت بالذات لم يكن هنالك ما يبرر تدخل في الموضوع، وفضلا عن عدم وجود مبرر لتدخلي في الأمر فإن الدولة العلية لا تعلم شيئا حتى الآن عن هذه الأمور، وبالتالي فهي لم تكن تتعلق بمهمتي في مأمورييتي هذه. ولذا فإنني لا أتجاسر على التدخل فيها دون أن أكلف رسميا من طرف الدولة العلية للتدخل فيها.

ومن ناحية أخرى فإنني أقول لكم الحقيقة بأن هنا في هذه الأطراف²³ موظف للجزائريين، لقد زارني هذا الموظف قبل بضعة أيام وقبل أن ننتهي من معاهدتنا ليتطرق معي إلى قضية النقود طالبا مني مساعدة في هذا الميدان بكل إلحاح ورجاء، ثم زارني هذا الموظف مرة أخرى بعد أن انتهت مهمة المعاهدة وتطرق إلى نفس الموضوع موضحا لي أن جميع المسائل التي ذكرتها لكم منذ البداية، وأضاف إلى بياناته شيئا آخر وهو أنه يملك قصرا في مدينة مرسيليا، إلا أن القصر أصبح مسيطرا عليه من طرف جنرال تعين في تلك الناحية لا يريد الخروج منه..... سند الإيجار عندما راجعه لإخلاء القصر قال له أن يؤجره إلى أحد التجار في المدينة، حيث قال له الجنرال: ليأتي التاجر وعند ذلك يمكن أن انتقل إلى محل آخر. ولكن لما جاء التاجر المستأجر وفي يده سند الإيجار إلى الجنرال ليسلم إليه القصر، قال له حسنا اشغل أنت بعض الغرف منه وأنا اشغل البعض الآخر حتى أجد مسكنا آخر ولم يخرج من القصر. الأمر الذي أدى بالمستأجر إلى التضجر والمطالبة بالقصر كله. غير أن الجنرال بدل أن يتنازل ويخرج استشاط غضبا وطرده التاجر من القصر راميا أغراضه التي كان قد نقلها إليه حتى لحقته أضرارا جسيمة نتيجة هذا التصرف من الجنرال، فأتى التاجر المستأجر يطالب الموظف الجزائري بالتعويض عن الخسائر التي لحقته من جراء الموظف الجزائري إلى هذه القصة وفهمت منه استياء الاوجاقيين إلا أنني لم أكتب شيئا حتى الآن عن قصة القصر²⁴.

أما فيما يخص النقود فإنني أنال على الدوام توبيخا من طرف الاوجاقيين لعدم كتابة هذه المادة إلى الباب العالي لإعلام المعنيين بالأمر، أو لعدم مساعدتي إياهم لإنهاء هذا المشكل لكنني مع ذلك لم أثر هذه المسائل لدى السلطات الفرنسية لكونها لا تتعلق بمهمتي ومأمورييتي في الوقت الحاضر غير أنني سررتها أمامكم الآن على سبيل الحكاية.

في هذه الحالة أردت دفع الترجمان عني كليا بالاعتذار له عن عدم تمكني من الاستجابة إلى ما يدعوني إليه من إرسال كتاب نصح للاوجاقيين، وإيفاد شخص من طرفي إلى الجزائر صحبة الجنرال

الذي تقرر إيفاده إلى الجزائر من طرف الجمهورية الفرنسية لكون هذه المسائل والمطالب خارجة عن نطاق صلاحياتي، وغير متعلقة بالمهمة التي أنيطت بي في مأمورياتي هذه. ولكن بالرغم من ذلك وعدته بأن أبذل كل إمكانياتي من أجل تحقيق التماس رئيس القنصلية ضمن إمكانياتي المحدودة، وصلاحياتي المناطة بي، بدون تردد، ولا تهاون. ولكن المسألة كما ترى فوق إرادتي، وخارج صلاحياتي الشخصية. ولكن الترجمان لم يقتنع بذلك، ولم ينصرف عني، بل أصرّ قائلا: إنه لا يوجد أي محذور ولا أي مانع يمنعكم عن الإقدام إلى تقديم المساعدة التي يلتبسها منكم خاصة رئيس القنصلية ما دامت تلك المساعدة تتشخص وتتمثل في إرسال كتاب نصح وتأكيد للواجبيين، ولا تدخل في دائرة التعهد والتكفل والالتزام، لأن كلما يطلب منكم هو إساءة النصيحة والتأكيد للواجبيين. ثم إنكم نظرا لما أنيطت بكم من صلاحيات كاملة، وتفويضات مطلقة ووافية من طرف الدولة العلية لا تحتاجون إلى شمول مأمورياتكم لهذه المشكلة، لأنها داخلة تحت صلاحياتكم كلفتم بها، أو لم تكلفوا. ثم إنني استغرب كيف يمكنكم رد الإجابة التي تدعون إليها كليا بعد أن طلب إليكم ذلك رئيس القنصلية بالذات. وأيضا فإنني لا أستطيع الرجوع بهذه الأجوبة فقط لأنهم (يقصد رئيس القنصلية) لا يرضون بها ولا يستمعون إليها. بل يصرون على طلبهم في تحرير الكتاب وإيفاد الشخص، ولا مانع أن يكون الشخص الموفد من طرفكم غير كاتبكم لكون المطلوب منه إيصال الرسالة فقط.

ولما رأيت إصرار الترجمان على موقفه بهذه الصلابة قلت له: إن المأمورية التي أنيطت كانت متمثلة في إبرام المعاهدة الخيرة السلمية بين الدولة العلية والجمهورية الفرنسية²⁵. وبإبرام هذه المعاهدة تكون مأمورياتي قد انتهت، ولذا فإنني لا أملك أية صلاحية رسمية أخرى تمكنني من الخوض والتدخل في مثل هذه المشاكل السياسية. ومع ذلك فإنني كنت على استعداد كامل في تقديم ما يمكن تقديمه من طرفي من مساعدة في هذا الميدان إكراما لرئيس القنصلية، واعترافا له بالجميل لما أولانيه من التوجه والاهتمام. إلا أنني - وأنا حينما أقول ما أريد قوله لا أثار²⁶ لأن المعروف عني الصراحة - لم أكن قادرا على التدخل في هذه المسألة لما قدمت لكم اعتذاراتي سابقا لم أكن أريد من ورائها السياسة كي أتخلص وأتملص وأتهرب من الموقف، ولكنني كنت أقول الحق لأنه الحق. لأنني فعلا لا أستطيع التدخل في هذه المسألة دون أن أكلف بها رسميا، كما لا يوجد أي مبرر للتدخل. ولذا فإنني أريد أن تبليغ إلى الوزير²⁷ إفادتي بهذه الكيفية فإنني أمل أن يقبل عذري لكونه مطلع على أسرار، ودقائق الدولة (يريد أنه رجل دولة، وبما أنه كذلك فلا ريب من أنه يعرف الأسرار والدقائق المتعلقة بإدارة أمور الدولة).

وعند ذلك أعاد الترجمان مرة أخرى نفس الكلام الذي ذكره من قبل كما أعدت أنا نفس الأجوبة التي ذكرت في صدد الردّ عليه. إلا أنه في النهاية لم يكن دفعه كليا ممكنا نظرا إلى أن ذلك قد يؤدي إلى اغبرار (كذا)، وانكسار الوزير (حسب إفادة الترجمان) وخاصة بعد أن قال - أي الترجمان - إن الوزير لا يريد الكتابة إلى الدولة العلية لتأخيركم، وإنما يلتبس منكم مجرد رسالة نصح وإيفاد شخص. فأجبتة قابلا أن اكتب الرسالة المطلوبة شريطة أن تكون رسالة نصيحة عادية فقط دون أن أتعرض إلى صميم المشكلة.

أما إيفاد الشخص فلم يكن مقبولا من طرفي إطلاقا قائلا لهم: هذا كل ما يمكن أن أقدم إلى الوزير، فإذا اقتضى الأمر فإنني أصارحه بذلك لأنني أريد أن أزوره هذا المساء زيارة مجاملة على سبيل استفسار خاطر الحال. وبهذه الكيفية وبعد الدفاعات التي صدرت من الترجمان وآلاف المناقشات والمحاولات استطعت أن أقتعه وأدفعه بذلك.

قال المترجمان المذكور قبل الفراق: إنهم (يقصد الوزير) بهذا الجواب ولكنني أشرح وجهة نظركم وأوضح إيفاداتكم. ثم الجنرال سيخرج غدا، لذا أرجو منكم كتابة الرسالة في هذه الليلة وتسليمها إليّ غدا في الساعة الثانية (بعد الزوال) حتى أحملها معي إلى الوزير لأبين له محتواها ثم ذهب في سبيله، وأنا بدوري قمت بإعداد الرسالة الموجهة إلى أمير أمراء الجزائر²⁸ مسطرا فيها بعض النصائح والتوصيات دون أن أتعرض إلى صميم الموضوع. وقد قدمت صورة لها إلى المقام الهمايوني العالي قصد تحقيق النظر الشاهاني والاطلاع الهمايوني.

وفي الصباح جاء المترجمان المرقوم (كذا) في الوقت المحدد وقال: إنني أوضحت جميع إيفاداتكم بكل تفاصيلها للوزير ولكنه لم يقتنع بها بل أصرّ على طلبه إليكم في إيفاد شخص من طرفكم.

نص الصفحة الثانية من الوثيقة [من هذه الصفحة تبدأ الوثيقة الثانية]²⁹:

قلت له: إنني قد بينت لكم الوضعية بكل دقائقها مساء أمس وتكرارها الآن يكون نوعا من العبث، وها أنني قد كتبت الرسالة التي وعدتكم بها فخذها إلى الوزير، هذا كل ما أستطيع فعله ولا يجب أن يطلب مني أكثر من ذلك. فكما أخذ الرسالة وتمعن في محتوياتها قال إن الرسالة المطلوبة ليست هذه، إنكم كتبتموها عادية جدا. إن المطلوب منكم بصفتكم الملخص والمفوض من طرف الدولة العلية، ونظرا لنفوذ الدولة العلية لدى الاوجاقين هو أكثر وأشمل من هذه الرسالة. فكما بينت لكم مساء أمس فإن محتوى الرسالة يجب أن يكون مطابقا لمضمون الرسالة الجمهورية التي أريتها إياكم مساء أمس، ومتضمنة استقصاء المواد المذكورة ومهددة من حيث الصيغة واللغة. وعند ذلك أجبت قائلا: إنني فضلا عن كون الجزائريين حديدي الطبع سريع الغضب – لا يقبلون مني مثل ذلك- لا أستطيع في هذه الحالة توجيه رسالة حكم وتهديد إلى أمير أمراء الجزائر. ثم إنني حتى ولو ذكرت المواد المذكورة في صدر الرسالة فلا أملك ما أقول في ذيلها، لأنني كما قلت لكم لا أجرو على التدخل في الموضوع مباشرة دون أن أكلف رسميا من أجل ذلك.

ثم إن هذه الأمور وهذا النوع من الحركة والمواقف تجاه الجزائريين فضلا عن كونها لا تغني ولا تثمر شيئا بالنظر إلى طبيعة ومزاج الجزائريين، تكون سببا لأن يوجهوا إليّ السؤال التالي: أنت بأي حق، وبأية مسؤولية ومأمورية تكتب إلى طرفنا مثل هذه الأمور؟ ثم هل أنت على علم تام بحقائق هذه المواد حتى تتطرق إليها؟ عند ذلك ليس عندي ما أخافكم به لأنني في الوقت الحالي كما يقولون تماما. وفوق هذا فإنهم من الممكن جدا أن يقدموا شكوى ضدي إلى الدولة العلية لتجربي على التدخل في شؤونهم بدون مبرر ولا مستند. ولهذا كله أقدمت على ما أقدمت عليه من كتابة الرسالة لمجرد تحقيق ملتص الوزير فقط. فلا يمكن أن أزيد على ذلك.

عند ذلك قال المترجمان: إنني لا أستطيع إرسال هذه الرسالة لأنها لا تطابق ولا توافق مأموريتي ومسؤوليتي. قلت: في هذه الحالة يجب الالتقاء بالوزير والتشافه معه في هذه الأمور، ولذا فإنني سوف ألتقي به هذا المساء أو قبل المساء حسب توفر الوقت، وأثناء لقائي به أسلم له هذه الرسالة بنفسني". قال: نعم الرأي وكذلك تشرحون له أجوبتكم عن طريق المشافهة، وأنا سأتولى تعيين وقت المقابلة. ثم غادر المجلس بعد هذا التصريح غير أنه عاد فأخذ قائمة ثم انطلق، ولم أعرف ما يغضبه بالضبط من هذه الحركة الأخيرة، إلا أنني حاولت تفسيره عن طريق الاستدلال بما يلي:

- من المعلوم أن السرعة والتهور في كل شيء هو من مقتضى مزاج وطبيعة بونابارت المغرور فهو كما ذكرت في عريضتي الأولى لما أرسل من قبل جنرالا إلى الجزائر، أرسل عن طريقه أيضا كتابا

إليهم عاملهم فيه بأبشع المعاملات بدون تحفظ ولا حدود³⁰. غير أنه بعد ذلك وعلى الأخص بعد مجيء الوزير لاحظ بالاستشارة معه أن الاتجاه نحو إصلاح ما بين الطرفين أقرب إلى الصواب وخاصة بعد أن تحقق من أنه لا يملك القوة البحرية الكبيرة التي هدد بها الجزائريين. ثم لو أرسل إليهم قوة كبيرة من العساكر البرية فهم لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً ضد الجزائريين هذا إذا أمكن ذلك، وكذلك فهو أثر الصلح على الحرب والتهديدات التي لا تفيد شيئاً إزاء الالوجاقيين، ومع أن التنازل دفعة واحدة يتنافى مع مبدأ الغرور النابليوني فهو أراد التمهيد إلى ذلك بوساطة موظف الدولة العلية بين الطرفين.

- أو يمكن تفسيره كذلك بشكل آخر، وهو أنه عندما علمت إنكلترا بالتحركات والاستعدادات الفرنسية بطولون³¹ ضد الجزائر والالوجاقيين³²، بدأت هي الأخرى بالتحركات المضادة لمنع الفرنسيين عن ذلك التحرك والاستعداد. وبناء على هذا ونظراً إلى عزلة فرانسة دولياً فكر نابليون مع المذاكرة بوزيره المذكور إلى التخلص من هذه القضية بطريقة سهلة قبل التورط فيها إلى الأعماق وتفوت الفرصة. ووجدوا المخرج من هذا المأزق في جرّ الدولة العلية إلى مشكل الالوجاقيين للوصول فيما بعد إلى ضمان وتكفل الدولة العلية للمشكل المتعلق بالالوجاقيين حتى تصبح الدولة العلية فيما بعد في موقف حرج تجاه الطرفين معاً، وتتمكن فرانسة من مضايقة الدولة العلية بناء على تعهداتها السابق إزاءها، الأمر الذي سوف يمكن أن يؤدي إلى محاذير خطيرة بالنسبة للدولة العلية فيما بعد، ولذا فإنني حاولت بكل قوتي أن أتجنب الوقوع في مثل هذه المخاطر وامتنعت عن الكتابة نهائياً في أول الأمر، إلا أنني لما رأيت ولاحظت أن الامتناع كلياً عن الكتابة لا يمكن لما يترتب، أو يمكن أن يترتب عليه من تضاييق بونابرت صاحب المزاج الحاد، أجبت طلب الوزير بكتابة رسالة عادية من بنات أفكار فقط ووحى قريحتي دون أن أتطرق إلى صميم الموضوع والمشكل. ولا شك أن الأمر راجع في هذا الميدان إلى المقام الشاهاني العالي لأن الأمر والفرمان في كل وقت وزمان لمن له الحكم والفرمان.

انتهت الترجمة

217

256

تحليل الوثيقة

- صاحب التقرير (الوثيقة):

تشير كل الدلائل على أن صاحب الوثيقة (التقرير) هو محمد سعيد غالب أفندي المفاوض والموقع على المعاهدة بين فرنسا والدولة العثمانية في باريس في 26 جوان 1802م. فقد ذكر في التقرير مذكراً الترجمان الفرنسي "... أن المأمورية التي أنيطت كانت متمثلة في إبرام المعاهدة الخيرة السلمية بين الدولة العلية والجمهورية الفرنسية. وبإبرام هذه المعاهدة تكون مأموريتي قد انتهت..."

- وفي الرسالة التي بعثها بونابرت إلى الداوي مصطفى في 1802/07/27م يقول فيها: "ولقد أخبرت مبعوث الباب العالي الذي جددت معه الحلف السابق"³³. يقصد به السيد محمد سعيد غالب الذي وقع معه معاهدة السلم في 1802/06/26م.

- ويذكر أوجين بلانتي، وسامح التر أن الرسالة التي كتبها السيد محمد سعيد غالب أفندي إلى داي الجزائر بعثها مع السيد بارج³⁴.

وكذلك مكانته العالية في الدولة العلية التي بعثته من الأستانة إلى فرنسا لإبرام المعاهدة، ومقابلته لوزير الخارجية طولران، والتماس رئيس القنصلية (بونابرت) منه أن يكتب رسالة نصح وتأكيد إلى أوجاق الجزائر.

كل هذه الإشارات تدل على أن صاحب التقرير أمدي أفندي هو السيد محمد سعيد غالب أفندي.

- الإطار الزمني للتقرير (الوثيقة):

كتب هذا التقرير بعد الانتهاء من إبرام المعاهدة بين فرنسا والدولة العثمانية في باريس نهاية شهر جوان 1802م، وقبل إرسال الجنرال برسالة إلى الجزائر لتسليمها إلى الداوي مصطفى باشا. فقد أكد الترجمان والوزير طولران على المبعوث محمد سعيد غالب بكتابة الرسالة وإيفاد كاتبه مع الجنرال الذي يتولى المهمة، والذي سيقطع غدا إلى الجزائر.

ومن المعلوم أن البعثة الفرنسية قادها نائب الأميرال ليسياغ Leyssègue، والمساعد هولان Hulin والتي انطلقت من ميناء بريست Brest في 07/08/1802م وصلت الجزائر في 07 أوت 1802م تحمل رسالة التهديد والوعيد من طرف نابليون بونابرت. وبعدها وصل الجنرال بارج Berge أوت 1802م وقد أبحر على متن السفينة "لوميتان" le Mutin في 27/07/1802م³⁵. فأغلب الظن أن الوثيقة كتبت في هذا التوقيت.

- الإطار المكاني للوثيقة

هل كتبت الوثيقة في باريس، أم في الأستانة؟

حسب ما جاء في الوثيقة فإنها كتبت في باريس لأن المبعوث العثماني قال للمترجم أنه سيلتقي بالوزير هذا المساء أو قبل المساء حسب توفر الوقت، وأثناء لقائي به أسلم له هذه الرسالة بنفسه. مما يؤكد أن كاتبه للرسالة كان قبل مغادرته باريس.

- موضوع التقرير (الوثيقة)

ضمت الوثيقة العديد من المواضيع (المواد) التي كتب بها ممثل الدولة العثمانية بباريس إلى رؤسائه عدة نقاط أهمها:

01- قضية الديون الجزائرية لدى فرنسا:

بعد وفاة الداوي حسن واعتلاء الداوي مصطفى باشا الحكم بفرمان من الباب العالي، كان أول ما قام به هو مطالبة فرنسا بالديون التي عليها اتجاه الجزائر منذ مدة طويلة. فقد أورد أوجان بلانتي عدة مراسلات بين الدايات وحكام فرنسا، منها رسالة الذي مصطفى باشا إلى مجلس المديرين للجمهورية الفرنسية (الديركتوار) في جوان 1798 يقول فيها: "أيها الأصدقاء العظماء إن الرعيتين اليهوديتين بكري وابوقاية هما خدام قدامي، ومقربون إلى حكومتنا، وبما أننا في حاجة ماسة إلى 200000 قرش التي أقرضكم إياها بكل ودّ المرحوم حسن باشا منذ بضع سنوات، فإننا نطلب منكم تسليمها لبكري وابوقاية السالف ذكرهما"³⁶.

ولكن مجلس المديرين وجه رسالة إلى الداوي مصطفى في 12/07/1798 يطمئنه بتسديد الديون البالغة 200000 قرش من طرف القنصل مولتيديو³⁸³⁷.

والحقيقة أن فرنسا بدأت تماطل في تسديد ديونها إلى الجزائر، بسبب ما قام به اليهود من تموين إنجلترا في جبل طارق فاتخذت فرنسا هذه الورقة للضغط على الجزائر والتهرب من الديون.

وقد كتب الداى مصطفى باشا إلى القنصل الأول نابليون بونابرت في 1800/11/30 يطالبه فيها بتسديد الديون إلى اليهودي بوشناق: "فقد توسل لنا أحد خدمنا يدعى بوشناق بأن له ديون في فرنسا يطالبكم بتسديدها كاملة دون نقصان، ولقد كتبنا لكم هذه الرسالة لنطلعكم عن هذه المطالبة"³⁹.

حسب الوثيقة التي ندرسها فإن المبعوث العثماني قد سمع أن ديون الجزائر على فرنسا تبلغ حوالي ستة (06) ملايين أجرة. "...على أنني سمعت من الخارج قبل بضعة أيام في هذا الخصوص بأن الجزائر تطالب الجمهورية الفرنسية ستة (6) مليون أجرة العملة المستعملة إذ ذاك - لقيمة بديلة للذخائر والجن... وغيرها من المواد التي أخذتها فرانس من الجزائر وبقيت - ديننا - في ذمتها".

02- قضية 200000 قرش:

بعد استلام القنصل ديبوا تانفيل⁴⁰ لمهمته بدل القنصل مولتو حصل بعد مفاوضات على هدنة مع الجزائر في 1800/07/19م غير محددة الأجل، وطلب الداى من القنصل دفع مبلغ 06 ملايين، لكن القنصل أقنعه بدفع 200000 قرش والتي تعهد اليهود بتسويقها، وأبرمت المعاهدة في 1800/09/30م. لكن هذه المعاهدة لم تدم أكثر من أربعة أشهر بسبب تدخل الانجليز لدى الباب العالي الذي أمر أوجاق الجزائر بنقض وإلغاء المعاهدة وذلك في 1801/01/25م، وتبعتها محاولة اغتيال الداى مصطفى بتواطؤ من الانجليز في سبتمبر 1801م⁴¹.

وفي 17 ديسمبر 1801 أبرمت معاهدة سلم لإعادة العلاقات الجزائرية الفرنسية من 19 بندا، لكن هذه المعاهدة لم تحترم. وكان مبرر فرنسا أن الداى مصطفى طلب من القنصل الفرنسي مبلغ 200000 قرش كهدية (ثمن) لاتفاقية الهدنة المبرمة في جويلية 1800م. فاعتبرها بونابرت إتاوة وجزية، لا يمكنه دفعها إرضاء للداى⁴².

لكن الأستاذ جمال قنان-رحمه الله- يذكر أن هذا المبلغ ما هو إلا تعويضا على الخسارة التي نجمت عن الإجراءات التي اتخذتها السلطان العثمانية ضد الرعايا الجزائريين بسبب عودة العلاقات بين الجزائر وفرنسا⁴³.

لكن حسب الوثيقة فإن هذا المبلغ ما هو إلا دية يطلبها الجزائريون من فرنسا "وهم يطلبون من الجمهورية الفرنسية مائتين ألف غروش كدية يجب أدائه من طرف الفرنسيين".

03- الاعتداءات الجزائرية على السفن التابعة لفرنسا

لم تنجح المعاهدة الموقعة بين الجزائر وفرنسا في 17 ديسمبر 1801م في إعادة العلاقات السلمية بينهما. فقد تعرضت السفن الفرنسية إلى اعتداءات من طرف الجزائريين منها:

- قاربين حربيين فرنسيين لونيك le nicker، ولاماري la Marie من طرف القبطان حسان رايس بحجة عدم إظهار جوازيهما.

- تحطم سفينة فرنسية على الشواطئ الجزائرية، وفقد أكثر من 150 شخص أصبحوا في قبضة الجزائريين⁴⁴.

- انتهاك المجال الفرنسي بالاستيلاء على السفينة التجارية سان لويس دو غونزان saint- Louis de ganzane تحت المدفعية الفرنسية بجزر يراس hyères⁴⁵ وكانت قد أفلعت من كورفو⁴⁶.

04- الاعتداءات الفرنسية على الموظفين الجزائريين بفرنسا

تنقل لنا الوثيقة على لسان المبعوث العثماني قضية الموظف الجزائري الذي يملك عقارا (قصرًا) في مدينة مارسيليا، والذي قام جنرال فرنسي بالاستيلاء عليه ظلما وعدوانا، ولم يستطع استرجاعه. فعرض القضية على المبعوث العثماني لعله يجد حلا ويسترجع قصره المغصوب. فهذه القضية تبين الاعتداءات الفرنسية على الموظفين الجزائريين في فرنسا، والتضييق عليهم بسبب العلاقات المتوترة بين البلدين واتخاذها مبررا للاعتداء.

وفي هذا الإطار يذكر بلانتي أنه بعد الإجراءات التي قامت بها الجزائر ضد فرنسا ومصالحتها بسبب عدوانها على مصر وبطلب من الدولة العثمانية، سارعت حكومة الديركتوار (المديرين) بأمر ممثليه بحجز كل أموال المسلمين الذين كانوا على تراب الجمهورية، وزج باليهوديين يعقوب كوهن بكري وعونه أبو قاية في سجن الأعمال الشاقة⁴⁷.

05- انتهاء التوتر بين الجزائر وفرنسا:

بعد اللهجة الشديدة التي توعدها نابليون بونابرت الداوي مصطفى باشا من خلال الرسالة التي أرسلها في 1802/07/27م والتي هدده فيها بإرسال 80 ألف جندي لاحتلال الجزائر والإطاحة بالداوي، ما كان من هذا الأخير إلا الرضوخ لطلبات نابليون بونابرت والاستجابة لها نقطة نقطة، واستقبال مبعوثه ليسياغ والجنرال هلان استقبالا حفي، وأهداهم أجمل الخيول، ورد برسالة يستجيب لكل مطالب بونابرت وذلك في 1802/08/12م⁴⁸.

الهدف من التقرير: الهدف من كتابة هذا التقرير للسلطات العثمانية من طرف السيد محمد سعيد غالب أفندي هو التبليغ، والتبرير.

- تبليغ السلطات العثمانية على المشاكل التي تعكر العلاقة بين الجزائر وفرنسا، وعرضها عرضا مفصلا.
- تبرير كتابة الرسالة التي التمسها القنصل الأول نابليون بونابرت من ممثل الباب العالي إلى أوجاق الجزائر، وذلك لأنها خارجة عن مهامه المخولة له في باريس بسبب الضغوط المسلطة عليه من طرف السلطات الفرنسية بغية تلطيف الجو، وتحذير الجزائريين من سطوة الفرنسيين.

ويذكر بلانتي في مراسلاته: "وطلب بونابرت من ممثل السلطان العثماني أن يطلع الداوي مصطفى على الأخطار التي يعرض نفسه لها. وهدده أنه سيستولى على كل الساحل الإفريقي. فكتب السفير العثماني محمد سعيد غالب أفندي رسالة إلى الداوي حملها السيد بارج berge يلزم فيها الداوي مصطفى بأن يتصرف تصرفا يليق بالصدقة التي يجب أن تكون تجاه الحكومة الفرنسية"⁴⁹.

الخاتمة

تعدّ هذه الوثيقة الأرشيفية من الوثائق المهمة التي توضح بما لا يمكن أن نؤوله العلاقات المتوترة بين الجزائر وفرنسا في عهد القنصل الأول نابليون بونابرت الذي لم يستغ وجود قوة عسكرية تنافسه في البحر الأبيض المتوسط، سواء كانت أوروبية مثل إنجلترا، أو الدولة العثمانية، أو بعض إيالاتها مثل الجزائر. ومن هذا المنطلق حاول بونابرت الانفراد ببعض القوى العسكرية بعد أن سيطر على أوروبا وقوتها المتمثلة في الحلف الأوروبي بقيادة إنجلترا، فانتقل إلى الدولة العثمانية ولعلمه بقوتها البحرية القوية شنّ حملته على مصر، وبعدها حاول خلق وافتعال الأسباب لشن حملة على الجزائر.

وهذه الوثيقة ما هي إلا تقريرا من مبعوث الدولة العثمانية بباريس، والذي يوضح فيه بعض النقاط الخاصة بالنزاع الفرنسي الجزائري، ومحاولة فرنسا جرّ الدولة العثمانية فيه لعدم قدرتها العسكرية لمجابهة الجزائر كما يوضح التقرير، وجنوحها إلى السلم والمصالحة ولو مؤقتا.

العلاقات الجزائرية الفرنسية في عهد نابليون بونابرت...

وقد حاول المبعوث العثماني الدفاع عن الجزائريين أمام الضغط الذي سلط عليه من طرف كل الأطراف الفرنسية (المترجم، والوزير، والقنصل الأول) لكتابة رسالة تهديد إلى الجزائريين باسم الدولة العثمانية.

وأخيرا فإن الأطماع الفرنسية رغم العلاقات السلمية بين البلدين منذ بداية القرن السابع عشر من خلال المعاهدات بدأت بالظهور بشكل واضح وجلي في عهد نابليون بونابرت من خلال البعثات الاستكشافية لوضع مخطط احتلال ناجح لهذه الدولة (المارقة) والتي أقضت مضجع أوروبا كاملة لمدة قرون.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- وثيقة رقم 5661، 1217هـ/م، دفتر خط همايون، المركز الوطني للأرشفيف، الجزائر.
- 2- بلانتيت اوجان، مراسلات دايات الجزائر إلى ملوك ووزراء فرنسا 1833/1700، تر: ججيك الياس، وسلامنية بن داود، ج3، دار الوعي للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2014.
- 3 - جمال قتان، معاهدات الجزائر مع فرنسا 1830/1619، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2010.
- 4- عزيز سامح التز، الأتراك العثمانيون في شمال إفريقيا، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1989.
- 5- سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات التاريخية العثمانية، ط3، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2000.
- 6 - Albert Devoulx, Les Archives Du Consulat Générale De France A Alger, Bastide, Libraire- éditeur, Alger.
- 7- Henri Garrot, Histoire Général De l'Algérie, imprimerie ; p.crescenzo, voutes bastion nord, 1910, Paris.
- 8 - H.D. De Grammont, Histoire d'Alger Sous la Domination Turque (1515-1830), Ernest Leroux, éditeur, 1887, paris.
- 9- La Rousse du XX^e Siècle, T 03 libraire Larousse ,Paris, 1931.

المجلات:

- 10- Moniteur universel, 03 thermidor, an 10, n°303 .

الهوامش:

- 1- وثيقة رقم 5661، 1217هـ/م، دفتر خط همايون، المركز الوطني للأرشفيف، الجزائر.
- 2- امدي افندي مبعوث الدولة العثمانية إلى فرنسا لإبرام معاهدة صلح كما جاء في الوثيقة.
- 3- سواد مقدار سطر بسبب آلة النسخ.
- 4- الفرمان: الأمر الملكي الرسمي المكتوب الصادر في قضية من القضايا. سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات التاريخية العثمانية، ط3، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2000، ص 164.
- 5- فرنكيني ترجمان فرنسي لم نجد له ترجمة.
- 6- لم أجد وزيرا بهذا الاسم في حكومة نابليون، نظنه تصحيف لاسم -طولرن-وزير خارجية فرنسا آنذاك.
- 7- الاوجاق: لها عدة معان، وهي هنا بمعنى الحكام، أو صنف من الجند ، كالسباهية، وهم فرقة من العساكر في الجيش الانكشاري. سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات التاريخية العثمانية، ط3، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2000، ص 42.
- 8- هو الداوي مصطفى باشا (1798-1805).
- 9- رئيس القناصل: نابليون بونابرت.
- 10- تابعة إلى سقلية أو صقلية.
- 11- المعاهدة المذكورة هي معاهدة موقعة في 22 شعبان 1216هـ - 12/18 /1801م، وهي معاهدة السلم بين الداوي مصطفى باشا والقنصل ديبواتانفيل، وتضم 19 تسعة عشر بندا. انظر: Albert Devoulx, Les Archives Du Consulat Générale De France A Alger, Bastide, Libraire éditeur, Alger, p, 142.
- 12- قضية الديون الفرنسية هي من أسباب توتر العلاقة بينهما، بل ومن أسباب الحملة الفرنسية على الجزائر 1830م.
- 13- اقجة: وتعني لغة الضارب أو الضاربة إلى البياض، و أصلها مغولية معناها نقد ابيض، وهي قطعة صغيرة من الفضة، ضربت لأول مرة عام 729 في عهد السلطان اورخان، وكانت تستخدم في الأوساط الشعبية للدلالة على الدراهم أو النقود بشكل عام، ووزنها خمس قرايط وثلاث حبات. سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات التاريخية العثمانية، ط3، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2000، ص 20.
- 14- وهذه الديون اقترضتها فرنسا من الجزائر بعد قيام الثورة الفرنسية بين عامي 1793/1794، بعدما تحولت أوروبا إلى قوى معادية لفرنسا.
- 15- المعاهدة: 19 ديسمبر 1801م.

- 16- يانتنة: (كتب هكذا) مصطلح يعني إشارة.
- 17- نظن أن المترجم أراد السفن الفرنسية.
- 18- نظنها السفن الفرنسية حسب سياق الكلام.
- 19- الدولة العثمانية.
- 20- حسب اوجان بلانتيت فإن الجنرال هو بارج Berge، وأرسل معه رسالة إلى الداوي مصطفى باشا في أوت 1802.
- 21- لقد كان ارتباط الجزائر بالدولة العثمانية في عهد الدايات يكاد يكون اسمياً، وهذه الوثيقة تؤكد ذلك.
- 22- صقلية.
- 23- النواحي الباريسية.
- 24- هذه القصة تدل على وجود أملاك للجزائريين في فرنسا.
- 25- وقد كلف بإبرام معاهدة الصلح بين فرنسا والدولة العثمانية (معاهدة باريس في 1802/06/25 التي أنهت حالة الحرب بينهما).
- 26- نظن هذه اللفظة (أسايس) من السياسة.
- 27- وزير الخارجية وهو شارل موريس تاليران.
- 28- هذا اللقب وإن كان يطلق في عهد البيلربايات إلا أنه استعمل في عهد الدايات كما هو الآن، ويقصد به الداوي مصطفى باشا.
- 29- مابين معقوفين موجود في نص الترجمة.
- 30- أرسل بونايرت الرسالة في 8 ترميدور السنة 10 الموافق 1802/07/27م.
- 31- ميناء ومدينة فرنسية في الجنوب كانت مركز انطلاق الحملة على الجزائر سنة 1830م.
- 32- عقد نابليون العزم على القيام بحملة ضد الجزائر، لكن انقطاع صلح أميان مع إنجلترا وقيام حرب جديدة معها في ماي 1803 أجبر على تأجيل مشروعه، ومخططه.
- 33- بلانتيت اوجان، مراسلات دايات الجزائر الملوك ووزراء فرنسا 1833/1700، تر: ججيك الياس، وسلامنية بن داود، ج3، دار الوعي للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، ج3، 2014، ص 193.
- 34- أنظر: - بلانتي، معاهدات (م/ن)، ج3، هامش رقم 882، ص 194.
- عزيز سامح التر، الأتراك العثمانيون في شمال إفريقيا، ط، دار النهضة العربية، بيروت، 1989، ص 578.
- 35- Henri Garrot, Histoire Général De l'Algérie, imprimerie ; p. crescenzo, voutes bastion nord, 1910, Paris, pp. 611-614.
- 36- بلانتي، معاهدات، (م/س)، ج3، ص 144.
- 37- موليتيو (دومينيكي -ماري): عين قنصلا عاما لفرنسا في الجزائر في شهر ماي 1798م، وأثناء توتر العلاقات بين فرنسا والدولة العثمانية بسبب حملة نابليون على مصر، طلب من الجزائر إعلان الحرب على فرنسا فقامت بأسر الفرنسيين بالجزائر ومن بينهم القنصل موتيلو، ودام سجنه حوالي شهرا ونصف، وبعد ذلك أطلق سراحه، واستبدل بالقنصل دييوا تانفيل سنة 1800. أنظر: بلانتي، المصدر السابق، ج3، الهامش 815، ص 135. وكذلك المجلة الإفريقية العدد 16، 1872، ص 440.
- 38- بلانتي، معاهدات، (م/ن)، ج3، ص 149.
- 39- بلانتي، معاهدات، (م/ن)، ج3، ص 170.
- 40- دييوا تانفيل: (شارل-فرانسوا) : دخل وزارة الخارجية سنة 1792م، وعمل في القسطنطينية، و القاهرة، وسامراء، وسوريا، ثم بعث إلى الجزائر في 13 ماي 1800 خلفا للقنصل موليتيو، ولقب بمحافظ عام للعلاقات التجارية قائم بشؤون الجمهورية الفرنسية حاملا إلى الداوي مصطفى رسالة بونايرت، وقد أبرم مع الجزائريين معاهدة السلم في 1800/07/20م، طرده الداوي في 19 أكتوبر 1814م. أنظر: بلانتي، المصدر السابق، ج3، هامش رقم 848، ص 168.
- 41- H.D. De Grammont, Histoire d'Alger Sous la Domination Turque (1515-1830), Ernest Leroux, éditeur, 1887, paris, p 356-357
- Garrot, op.cit, p 608.
- 42- Garrot, ibid, p 611.
- 43- جمال قنان، معاهدات الجزائر مع فرنسا 1830/1619، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2010، ص 239.
- 44- بلانتي، معاهدات.. (م/س)، ج3، ص 190.
- 45- جزر هيرس: وتسمى جزر الذهب، وهي أرخبيل في البحر المتوسط قريبا من مدينة طولون الفرنسية حوالي 19 كلم، تضم ثلاث جزر. - La Rousse du XX^e Siècle, T 03 libraire Larousse, Paris, 1931, p 1108.
- 46- Moniteur universel, 03 thermidor, an 10, n°303, p 1241.
- 47- بلانتي، معاهدات.. (م/س)، ج3، هامش 847، ص 167.
- 48- بلانتي، معاهدات (م/ن)، ج3، ص 196.
- 49- بلانتي، معاهدات (م/ن)، ج3، الهامش رقم 882، ص 192.

التوثيق التاريخي لمدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي - تلمسان 1930-1937م

Historical documentation of the reform education school in the village of Al-Huwaisi - Tlemcen 1937-1930

د/ عمر جمال الدين دحماني

Omar Djamel Eddine DAHMANI

جامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة 2

مخبر الدراسات والبحوث في حضارة المغرب الإسلامي

dahmani.omar@univ-constantine2.dz

تاريخ القبول: 2025/06/16

تاريخ الإرسال: 2024/03/24

الملخص:

المدرسة الإصلاحية للشيخ "سيدي محمد بن عمر بن محمد بلحاج المجاوي" أو كما يُطلق عليها مدرسة الحويسي الإصلاحية، هي الأخرى من المدارس التي فتحت أبوابها أمام الشعب الجزائري الذي ظنّت الإدارة الفرنسية الاستعمارية أنها قد قضت على مقومات هويته الوطنية، وخصوصا لما نظّمت ذلك الاحتفال المئوي أي بعد مرور قرن من الزمن على احتلال الجزائر، فنرى بأن المدرسة قد كثّفت نشاطها التوعوي خصوصا بعد سنة 1930م. تُعدّ مدرسة الحويسي بمنطقة الرمشي أحد القواعد الرئيسية في الحركة الإصلاحية بمنطقة تلمسان، إذ شكّلت عائلة المجاوي أحد دعائم هذا الإصلاح الديني بالمنطقة، فكان العلامة الشيخ "الهبري المجاوي" أحد أقطاب المنطقة، إذ مثل ذلك العائق المنيع أمام مشاريع الإدارة الاستعمارية فكان من هذه الأخيرة أن ضيّقت عليه نشاطه الإصلاحي العلمي، ولكن بالرغم من ذلك إلا أن النشاط الإصلاحي لم يتوقّف بالمنطقة حيث عكف علماء مدرسة الحويسي على بثّ الفكر التوعوي بين طُلاب وأبناء المنطقة، وكما قال الشيخ يخلف البوعناني: "أنها كانت تمثّل مركز إشعاع توعوي فكري".

الكلمات المفتاحية: تلمسان؛ قرية الحويسي؛ الهبري المجاوي؛ مدرسة التعليم الإصلاحية.

Abstract:

The reformist school of Sheikh "Sidi Muhammad bin Omar bin Muhammad Belhaj Al-Majawi," or as it is called the reformist school of Al-Huwaisi, is another one of the schools that opened its doors to the Algerian people, whom the French colonial administration thought had destroyed the components of their national identity, especially when it organized that centenary celebration. That is, a century after the occupation of Algeria, we see that the school has intensified its awareness-raising activity, especially after the year 1930.

Al-Huwaisi School in the Ramshi area is considered one of the main bases in the reform movement in the Tlemcen region, as the Majawi family formed one of the pillars of this religious reform in the region. The scholar Sheikh "Al-Hibri Al-Majjawi" was one of the pillars of these pillars, as this represented an insurmountable obstacle to the projects of the

colonial administration, so he was one of the latter. However, his scientific reform activity was restricted, but despite that, the reform activity did not stop in the region, as the scholars of the Al-Huwaisi School worked on spreading awareness-raising thought among the students and people of the region, and as Sheikh Yakhlef Al-Bu'anani said: "It represented a center of intellectual awareness-raising".

Key words: Tlemcen; Al-Huwaisi village; Al-Hibari Al-Majjawi; Correctional education school.

مقدمة:

شهدت منطقة الرمشي وما جاورها مطلع القرن العشرين نهضة ثقافية وفكرية، تجلت في العديد من النشاطات التي شهدها سكان وأهالي المنطقة، كان أهمها تلك الحركة الإصلاحية التي زرعت بذورها بقرية بني وارسوس والضبط في المكان المسمى بـ "الحويسي"، هذا الأخير الذي تأسست فيه مدرسة إصلاحية على يد الشيخ "سيدي محمد بن عمر ابن محمد بلحاج المجاوي".

تعدّ مدرسة الحويسي الإصلاحية أحد الركائز الداعمة للنهضة الفكرية، نظرا لكونها مركزاً ثقافياً ذاع صيته في أرجاء المنطقة وما جاورها، الشيء الذي أزعج الإدارة الفرنسية الاستعمارية حيث عملت على التضييق والتعسف ضدّ مشايخ وطلبة هذا المركز، غايتهم في ذلك هو الإبقاء على حالة الجهل والامية للشعب الجزائري، وذلك لكي يتسنى لها التأكيد على جعل الجزائر مقاطعة فرنسية، وهذا ما تبين من خلال احتفالها المئوي سنة 1930م.

وعليه فإنه وبعد 1931م وبالرغم من الغلق المتكرر لمدرسة الحويسي الإصلاحية، إلا أنها استطاعت أن تنشر المبادئ الفكرية الوطنية على يد طلابها ومشايخها في القرى المجاورة، وهذا ما سعى إليه الشيخ "محمد الهبري المجاوي" في أن يفتح أولى المدارس الإصلاحية في قرية عين الحوت التي ستكون المنطلق الجديد الذي يحمل النهضة الفكرية الوطنية التي بدأتها مدرسة الحويسي الإصلاحية.

ومن هنا أمكننا التساؤل عن الأهمية التي حظيت بها مدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي (الرمشي)؟ وفيما تمثّلت إسهامات الشيخ "محمد الهبري المجاوي" في تحريك النشاط الإصلاحي داخل المنطقة ؟

أهمية البحث:

تكمن أهمية بحثنا هذا في إظهار المحطات التاريخية التي مرّت عليها مدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي، هذه المحطات التي سعى من خلالها الشيخ "محمد الهبري المجاوي" إظهار النشاط الوطني وتحريك مرتكزات النهضة التوعوية الفكرية.

أهداف البحث: نسعى من خلال بحثنا هذا إلى تحقيق الأهداف التالية:

- تبيان المحطات والمعالم التاريخية التي تزخر بها مدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي.
- إبراز النضال الإصلاحي للشيخ "محمد الهبري المجاوي" وعلاقته بمدرسة التعليم الإصلاحية داخل المنطقة.

أولاً- التعريف بالجهة التي كان ينشط بها الشيخ "محمد الهبري المجاوي":

قرية بني وارسوس هي إحدى القرى التابعة لمنطقة الرمشي بتلمسان، حيث تقع على الطريق الرئيسي رقم: 22 شمال شرق تلمسان. تقع بجبال ترارة تبعد 25 كلم شمالي مدينة تلمسان⁽¹⁾، ولقرية بني وارسوس أهمية كبيرة من حيث الموقع الاستراتيجي إذ هي تتوسط معظم القرى الأخرى كقرية سيدي بنضيف، زاغو، دحمان، زناينة، تيزاغ، سوق الأربعاء، بوقيو، أولاد داود⁽²⁾، فالقرية متحصنة ببعض الجبال، كما أنها تنبسط على سهول رائعة المنظر والطبيعة، تمتاز كذلك بخصوبة التربة ووفرة المياه الجوفية، وهذا دليل على الطابع الفلاحي الذي امتازت به المنطقة، يحدها من جهة الشرق منطقة بن سكران وعمير، ومن جهة الغرب منطقة فلاوسن ومنطقة عين فتّاح، أما من جهة الشمال منطقة بني خالد، ومن جهة الجنوب منطقة عين يوسف ومنطقة الحناية.

ونظراً لموقعها الاستراتيجي أهلها لتحتضن أهم المراكز الثقافية بتلمسان، وهو المركز الثقافي بقرية بني وارسوس بالرمشي الذي أشرف عليه الفقيه "سي مصطفى مراوي"، وقد كان من بين أهم طلبته الشيخ "معطى الله" والشيخ "بن يعقوب". إضافة إلى توافد العديد من طلبة بني وارسوس إلى المركز الثقافي بالحناية والذي أشرف عليه الشيخ الفقيه "سيدي العربي عبّو لمازوني"⁽³⁾.

تجدر الإشارة أن منطقة الرمشي شهدت أولى بذور الإصلاح على يد الشيخ "سيدي محمد بن عمر ابن محمد بلحاج" الذي أسس الزاوية الدينية لتعليم القرآن الكريم عُرفت بـ: بمدرسة الحويسي الإصلاحية، وغير بعيد عن منطقة الرمشي وبالتحديد بقرية عين الحوت أسس "الهبري المجاوي" مدرسة تعليمية إصلاحية عام 1931م. التي باتت محطة فكرية تربط بين مختلف المناطق المجاورة التي شهدت نهضة فكرية⁽⁴⁾.

كما وتجدر الإشارة أن مدرسة الحويسي الإصلاحية ولما شهدته من مكانة علمية كونها احتوت على مركز علمي ثقافي، توافد إليه العديد من المشايخ والعلماء وحتى الطلبة قصد أخذ العلوم بها، ولم يقتصر الأمر هنا فقط بل راح أولئك الطلاب والمشايخ ينشرون تلك العلوم سواء كانت النقلية أو العقلية في باقي القرى والمناطق المجاورة، وذلك بعقد اجتماعات مع سكان تلك القرى قصد توعيتهم بالنشاط الإصلاحي والسعي إلى النهضة الفكرية من أجل الوقوف في وجه المستعمر الفرنسي. وبهذا أبقوا على مسيرة الحركة الإصلاحية بهذه المناطق⁽⁵⁾.

ثانياً- الشيخ محمد الهبري المجاوي "حياته ونشأته":

"محمد الهبري المجاوي" من مواليد 07 ذي الحجة 1323هـ الموافق لـ 31 جانفي 1906م بقرية الحويسي بني وارسوس منطقة الرمشي بتلمسان، والده الشيخ الفقيه "سيدي محمد بن عمر ابن محمد بلحاج المجاوي"، افتتح والده مدرسة قرآنية يعلم فيها آيات من الذكر الحكيم بقرية الحويسي، فلقد كان من وجهاء القرية، حافظاً لهويتها الوطنية، خوفاً من طمس معالمها من طرف السلطات الاستعمارية الفرنسية⁽⁶⁾.

عُرف عن والده تمسكه الشديد بالأرض التي لم تستطع السلطات الاستعمارية الفرنسية أن تساوّمه فيها أو تنتزعها منه، هذه الأرض التي ما فتئ أن رسّخ فيها مبادئ الحركة الإصلاحية التي لطالما نادى بالمحافظة على الهوية.

ترعرع الشيخ "محمد الهبري المجاوي" في عائلة محافظة أين تعلم وسط الزاوية القرآنية التي كانت قبلة للطلبة والعلماء الوافدين عليها من مختلف المناطق المجاورة، كما شدهم في ذلك ارتباطهم وانتماؤهم لهذه القرية التي طالما مثلت لهم جوهر الهوية ومركز الانتماء إلى وطنهم الجزائر.

نشأ الشيخ "محمد الهبري المجاوي" في وسط عائلته التي تشبعت بمنهلها العلمي الكبير، حيث جمعته هو وإخوته وهم كالتالي⁽⁷⁾:

- الشيخ سيدي بلحاج المجاوي (توفي 1960م): وهو أكبر إخوته، تفرغ للعلم ومساعدة والده الشيخ محمد بن عمر المجاوي في إدارة شؤون التعليم القرآني في الزاوية الدينية، حيث تخرج على يديه العديد من الطلبة.

- الشيخ محمد الهبري المجاوي (توفي 1988م): وهو أوسط إخوته.

- الشيخ سيدي محمد المجاوي (توفي 1991م): المدعو سي القندوز، وهو أصغر إخوته حيث كان معلمي القرآن الكريم بالزاوية الدينية.

تلقى الشيخ "محمد الهبري المجاوي" تربيته الأولى بقرية بني وارسوس، حيث ربطته طفولته مع أخيه الأكبر ووالده الذي أخذ عنهم حفظ القرآن الكريم، وبعدها وفي سنة 1921م ينتقل عند الشيخ "مصطفى ابن رابح" الذي هو الآخر سيأخذ عنه مبادئ العلوم⁽⁸⁾.

حاول الشيخ "محمد الهبري المجاوي" أن يستزيد من العلوم خصوصا وأن فترة العشرينات كانت تعتبر مهد النهضة الفكرية بالجزائر، الأمر الذي جعله يرحل إلى منطقة العطاف حيث استقر به الحال عند الشيخ "الحاج الجيلاني بن عبد الحكم العطافي"⁽⁹⁾ كان ذلك في سنة 1924م⁽¹⁰⁾.

وبعدها وفي سنة 1929م انتقل الشيخ "محمد الهبري المجاوي" إلى المغرب الأقصى، وقد التحق بطلبة جامع القرويين بفاس فأخذ عنهم علوم الفقه واللغة والنحو والحديث. وكان من بين العلماء الذين درس على أيديهم نذكر⁽¹¹⁾:

الشيخ عباس البناني: هو القاضي الشيخ العباس بن أبي بكر بناني 1883-1972م.

الشيخ القرشي: هو القاضي عبد الرحمن القرشي 1885-1939م.

الشيخ أبو الشتاء الصنهاجي: هو محمد أبو الشتاء الصنهاجي توفي 1945م.

الشيخ عبد السلام العلوي.

الشيخ محمد بن الحاج - المكنى - بابن المحشي: هو القاضي محمد بن الحاج توفي 1944م.

وبعد سنة 1931م رجع الشيخ "محمد الهبري المجاوي" إلى أرض الوطن، أين حطّ الرحال بقرية عين الحوت غير بعيد عن منطقة الرمشي فيؤسس بها مدرسة للتعليم القرآني⁽¹²⁾ غايته في ذلك هو الوعظ والإرشاد، ونظرا لاحتكاكه ببعض أقرانه المثقفين السياسيين من القرية استطاع أن يكوّن مفهوما حول الحالة السياسية التي تمر بها المنطقة، أضف إلى ذلك اطلاعه على بعض الكتب مثل "حياة الشرق" والجرائد وعلى رأسهم جريدة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي استطاع من خلالها توسيع دائرة نشر الوعظ والإرشاد بالقرية، هذا ما أزعج الإدارة الاستعمارية فضيّقت عليه نشاطه وأغلقت مدرسة عين الحوت، ما اضطره للانتقال إلى منطقة الرمشي أين سيؤسس قاعدة إصلاحية للتعليم العربي الحر، بعدما مُنع من العودة إلى "مدرسة الحويصي الإصلاحية". بداية منذ

التوثيق التاريخي لمدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي - تلمسان 1930-1937م

سنة 1935م، ولكن الإدارة الاستعمارية لاحقته من مكان لآخر إلى أن قرر فتح دكان بمنطقة الرمشي سنة 1937م وسار يبيت من خلاله نشاطاته الرامية إلى نشر الوعي الفكري والثقافي⁽¹³⁾.

عُرف عن الشيخ "محمد الهبري المجاوي" مواقفه ونباهته الصارمة في نشاطه التوعوي، حيث كانت لهذه المواقف تأثيرها الكبير على شخصيته ونضاله الوطني، وهذا ما جعل معظم سكان منطقة الرمشي وحتى من القرى المجاورة يكتّون له احتراما كبيرا.

ثالثا- مدرسة الحويسي الإصلاحية

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

بطاقة التوثيق التاريخي



يوم: 13 / 10 / 2019م

الرقم: (01 / م)

المنطقة: قرية الحويسي - بني وارسوس / دائرة الرمشي / ولاية تلمسان.

الموقع (×) الواقعة () : مدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي.

الإطار الزمني/ الموقع (×) الواقعة () : القرن 19م، أغلقت من طرف الإدارة الاستعمارية الفرنسية سنة 1953م.

الإطار المكاني/ الموقع (×) الواقعة () : تقع مدرسة التعليم الإصلاحية بجهة قرية الحويسي، قرية بني وارسوس بمنطقة الرمشي.

حالة / الموقع (×) الواقعة () :

- بعد مُعابنة مكان تواجد مدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي تبين لنا ما يلي:

* تقع المدرسة الإصلاحية للشيخ " سيدي محمد بن عمر ابن محمد بلحاج المجاوي " بمكان يُدعى (الحويسي) بقرية بني وارسوس بجبال ترارة شمال بمنطقة الرمشي، تقع على بعد 25 كلم شمال شرق تلمسان .

* تعرض موقع المدرسة للانهيار الجزئي، ولكن وبعد الاهتمام بها من طرف عائلة المجاوي أصبحت المدرسة قائمة بذاتها خصوصا بعد إعادة بنائها وترميمها سنة 2014م.

* يمكن الإشارة إلى أن مدرسة التعليم الإصلاحية لا تزال على شكلها السابق، واللافت للانتباه أن جزء كبير من بُنيته الأساسية بقيت متماسكة إلى يومنا هذا.

* تعدّ اليوم مدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي معلّم تاريخي، إذ تعتبر من بين التراث التاريخي الحافظ للهوية الوطنية.

وصف / الموقع (×) الواقعة () :

تعدّ مدرسة الحويسي الإصلاحية من بين أهم المدارس التعليمية الإصلاحية بمنطقة الرمشي، كونها شهدت العديد من المشايخ والعلماء الإصلاحيين الذين توافدوا عليها طيلة فترة من الزمن، كما أنها عدّة من أهم المدارس التي وقفت ضدّ خطط الاستعمار الفرنسي الذي حاول طمس الهوية الوطنية لدى عامة سكان المنطقة.

تتكوّن المدرسة من قاعة كبيرة يقام فيها الصلاة، احتوت على محراب مصلع (ثلاثة أضلاع) محدّب نصف دائري وستة أعمدة (اثنان منها مدمجان في الجدار وأربعة أخرى تتوسط بيت الصلاة)، تتكأ عليهم خمسة عقود نصف دائرية، إضافة لوجود أربعة نوافذ للتهوية، كما وتحتوي المدرسة على قاعة ملاصقة للقاعة الأولى خصصت لإقامة الدروس، وذلك لاحتوائها على لوح للتدريس .

المعلومات التاريخية:

جاءت فكرة بناء مدرسة الحويسي الإصلاحية بقرية بني وارسوس بمنطقة الرمشي تمهيدا لنشر الحركة الإصلاحية بالقرى المجاورة كقرية عين الحوت، بن سكران، المسجد الكبير بالحنايا، ومن هذا المنظور جاءت فكرة بناء المدرسة بمسعى من الشيخ " سيدي محمد بن عمر ابن محمد بلحاج المجاوي " ومن هذا المنظور نلاحظ أن مدرسة الحويسي أسهمت في تدريس العلوم الإسلامية من اللغة العربية والشريعة الإسلامية والعلوم العقلية والنقلية، وكذا اهتمامها بالمسائل الاجتماعية كالتربية الروحية والدينية وأمور الزواج والخلافات الأسرية وإقامة الصلح بين أفراد المجتمع وغيرها من المهام المنوطة بها.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

بطاقة التوثيق التاريخي

* مُلحق *



يوم: 2019 / 10 / 13م

الرقم: (م / 01)

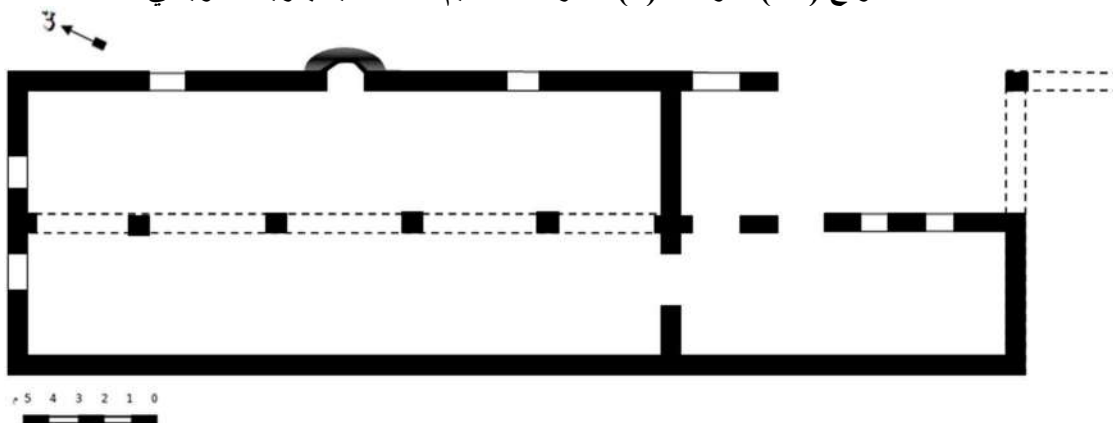
المنطقة: قرية الحويسي - بني وارسوس / دائرة الرمشي / ولاية تلمسان.

الموقع (×) الواقعة () : مدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي.

صور/ الموقع (×) الواقعة () : مدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي.



مخطط/ الموقع (×) الواقعة () : مدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي.



- الشواهد التاريخية لمدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي.

إعداد الباحث، 2019م.

1- تأسيس مدرسة الحويسي الإصلاحية:

جاءت فكرة بناء مدرسة الحويسي الإصلاحية بقرية بني وارسوس بمنطقة الرمشي تمهيدا لنشر الحركة الإصلاحية بالقرى المجاورة كقرية عين الحوت، بن سكران، المسجد الكبير بالحنايا، ومن هذا المنطلق سعى الشيخ "سيدي محمد بن عمر ابن محمد بلحاج المجاوي" لبناء لبنة هذه المدرسة الإصلاحية، وذلك لما رأى العلماء المصلحون ضرورة نشر الوعي الثقافي والفكري بقرية بني وارسوس وما جاورها. بغية الوقوف في وجه السياسة الاستعمارية الفرنسية التي ظنّت أنها قد قضت على مقومات الهوية الوطنية، خصوصا لما راحت تحتفل بهذا النصر في أضخم احتفالات قامت بها في ربوع الجزائر سنة 1930م⁽¹⁴⁾.

كنّفت مدرسة الحويسي اهتمامها بالنشاط الإصلاحي خصوصا وأن ميلادها تزامن مع أصعب فترة مرّت بها الجزائر في ظل الهيمنة الاستعمارية التي غلبت فكرة (الجزائر أصبحت فرنسية) ولا رجعة في هذا القرار الذي سيّرت فرنسا من خلاله مشاريعها الاجتماعية والثقافية وحتى السياسية بغية السيطرة على الشعب الجزائري.

ومن هذا المنظور نلاحظ أن مدرسة الحويسي أسهمت في تدريس العلوم الإسلامية من اللغة العربية والشريعة الإسلامية والعلوم العقلية والنقلية، وكذا اهتمامها بالمسائل الاجتماعية كالترقية الروحية والدينية وأمور الزواج والخلافات الأسرية وإقامة الصلح بين أفراد المجتمع وغيرها من المهام المنوطة بها.

كما يكمن دور مدرسة الحويسي الإصلاحية أيضا في خدمة تعليم القرآن الكريم وغرس الأخلاق النبيلة، كما سهر الشيخ "سيدي بلحاج المجاوي" على إرشاد سكان القرية وما جاورها على نهج المسالك الصحيحة في ظل التراكم الثقافي الاستعماري، كما يكمن في ذلك الإصلاح الحقيقي للذات و إتباع نهج النبي ﷺ وبذلك مثلت نشاطا واعيا في التربية الروحية الإيمانية.

سعت مدرسة الحويسي للمحافظة على الهوية الوطنية في شقها (الاجتماعي منه والثقافي) لدى غالبية سكان منطقة بني وارسوس. وهذا كله بإقامة الدروس وحلقات الذكر السرية لكي لا تتمكن السلطات الاستعمارية من القضاء عليها وخصوصا أنها كانت تراقب نشاطاتها⁽¹⁵⁾.

2- إحقاق مدرسة الحويسي الإصلاحية بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين 1937م:

كان لتعاون الشيوخ أمثال سيدي بلحاج المجاوي، سيدي محمد الهبري المجاوي، سيدي عبد القادر البوعناني⁽¹⁶⁾ ولمكانتهم العلمية الأثر الفعال في إحياء النهضة الفكرية الثقافية بمنطقة الرمشي، فكانت هذه الأخيرة مركز إشعاع حضاري يحتذي به كل الجزائريين من طلبة وعلماء الذين حافظوا على أصول الهوية الوطنية.

ألقى الشيخ "محمد الهبري المجاوي" مدرسة الحويسي الإصلاحية بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين بعدما كانت تقام فيها نشاطات ثقافية واجتماعية، فأصبحت بذلك مدرسة قرآنية للتعليم العربي بمنطقة الرمشي وهذا بعدما تأسست مدرسة دار الحديث عام 1937م وانخرط "الهبري المجاوي" فيها، وذلك للعلاقة التي ربطته بالشيخ "محمد البشير الإبراهيمي"، حيث عين عضو إداري بالمجلس الإداري لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين⁽¹⁷⁾. وكان قد التحق به الدارسون لإقامة نهضة فكرية اشتملت على:

النشاط الفكري: وذلك عن طريق نشر الوعي بين أوساط سكان منطقة الرمشي وما جاورها.
النشاط الثقافي: وذلك بالسعي إلى نشر المدارس القرآنية، والمدارس العلمية والنوادي الثقافية.
 تم تسيير مدرسة التربية والتعليم بالرمشي من قبل مجموعة المصلحين من أبناء المنطقة وخارجها، خصوصاً بعد سنة 1943م أين كلّف الشيخ "الهبري المجاوي" برعاية شؤون التدريس فيها⁽¹⁸⁾. وذلك بعد اللقاء الذي جمعه بالشيخ "محمد البشير الإبراهيمي". فقد حرص "الهبري المجاوي" على إقامة الدروس ونشر اللغة العربية والتعريف بالنهضة الإصلاحية، فلقي بذلك نجاحاً كبيراً وسط سكان المنطقة.

تعرضت مدرسة الحويصي الإصلاحية إلى مضايقات وغلق من طرف الإدارة الاستعمارية، التي كانت ترى أن الخطر نابع من تعاليم هذه المدرسة لما كانت تقوم عليه من تدريس اللغة العربية والتعريف بالدين الإسلامي للطلاب والتلاميذ كونها مركز ثقافي إسلامي، حيث تخرج منها هؤلاء الطلاب الذين بدورهم وجّهوا إلى مناطق عديدة لنشر ما تعلموه، وذلك بغية تجنّب مراقبة السلطات الاستعمارية لهم وكذا لضيق مساحة المدرسة⁽¹⁹⁾.

بقيت هذه المضايقات على حالها إلى أن تم افتتاح مدرسة التربية والتعليم بمنطقة الرمشي عام 1943م على يد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذين آمنوا بفكرة الإصلاح الديني والتربوي، وقد تولى شؤون تسييرها الشيخ "الهبري المجاوي" الذي كان هو المقيم على سير شؤونها في النشيط وإقامة الدروس والوعظ والإرشاد⁽²⁰⁾.

3- دور مدرسة التربية والتعليم الإصلاحية بمنطقة الرمشي:

كان لمدرسة التربية والتعليم الإصلاحية بمنطقة الرمشي العديد من الأدوار التي كانت تستمدّها من نشاطات الشيخ الهبري المجاوي، الشيخ رابح بخوش، الشيخ الجوري السوفي، الشيخ المولود بودلال، الشيخ أحمد مراوي، والشيخ علي بن المكي⁽²¹⁾. هؤلاء الشعلة الإصلاحية التي دأبت على النشاط الثقافي والديني قصد تثبيت الجهود الإصلاحية في وجه المدّ الاستعماري الفرنسي الذي حاول جاهداً تطبيق مشروعه الكبير الهادف إلى تحويل الجزائر إلى مقاطعة فرنسية.
 ولعل أبرز النشاطات التي عكفت عليها مدرسة التربية والتعليم الإصلاحية تكمن في:

- نشر الإصلاح الثقافي والديني.
- إحياء الوعي الوطني والتوعية بالواجب الوطني.
- تنمية الروح الوطنية.
- تطهير العقيدة الدينية.
- السعي إلى التطور الفكري.
- الوعظ والإرشاد.
- القيام بالنشاطات الثقافية.

رابعاً- مدرسة الحويصي الإصلاحية ونشرها للوعي الوطني بمنطقة الرمشي وما جاورها:
 لم تقتصر مهام مدرسة الحويصي الإصلاحية على التعليم العربي وتدريس الفقه الإسلامي وفقط، بل تعدى ذلك إلى أن لعبت هذه المدرسة دوراً اجتماعياً وفكرياً وثقافياً، إذ تصدّت للاستعمار الفرنسي

ولحملاته ومشاريعه القائمة على طمس الهوية الوطنية، التي جندت لها الإدارة الاستعمارية كل وسائل التضيق والمراقبة المضروبة على الأنشطة المقامة في المدرسة⁽²²⁾.

إضافة إلى أن مدرسة الحويسي الإصلاحية شكلت مركز الإشعاع الفكري التوعوي⁽²³⁾، نظرا لحفاظها على الهوية وأصالة تاريخ الجزائر، فلقد احتضنت هذه المدرسة التعليم القرآني وحفظت بذلك الثقافة العربية والإسلامية وسعت لغرسها في أذهان سكان منطقة الرمشي وما جاورها. كل هذا كان في سبيل مقاومة الجهل والامية التي فرضها الاحتلال الفرنسي على سكان المنطقة.

وما الاحتفالات المئوية إلا دليل على نية فرنسا التي أرادت تثبيت وجودها الاستعماري والقضاء على كل شيء يقف في وجه هذا المشروع الذي قيل عنه: "... إن المغزى الحقيقي من وراء إقامة هذه الاحتفالات، إنما هو للتأكيد أن الجزائر أصبحت قطعة من فرنسا..."⁽²⁴⁾. ومنها ما ورد أيضا في بعض المجلات: "... نحن الفرنسيون في وطننا الجزائر، لقد أصبحنا أسياد البلاد بالقوة..."⁽²⁵⁾، إذن فالاحتفالات المئوية ليست مجرد أمر للتذكير وإنما هو احتفال يُراد منه استعراض قوة الاستيطان الفرنسي وإنجازاته الكبرى.

1- موقف مدرسة الحويسي الإصلاحية من الاحتفالات المئوية:

ركزت مدرسة الحويسي الإصلاحية القرآنية لوالده الشيخ "سيدي محمد بن عمر ابن محمد بلحاج المجاوي" على المنهج التعليمي الذي يقوم على بث الوعي الوطني في أوساط سكان منطقة الرمشي، هذا الوعي الوطني الذي تمثل أساسا في المحافظة على المقومات الوطنية التي كانت المنهل الرئيسي لهم، فلقد هيأت لها تلك الأفكار الإصلاحية التي لقيت انتشارا واسعا بين أهالي المنطقة.

- **التوعية الإصلاحية داخل المنطقة:** بادر شيوخ ومعلمو مدرسة الحويسي الإصلاحية إلى مراعاة واقع أحوال السكان بمنطقة الرمشي باعتبار أن مسألة تعليم السكان هو نابع من أهداف الحركة الإصلاحية، الأمر الذي جعل الشيخ "الهبري المجاوي" يقف على عوامل تفعيل القيم الإصلاحية وذلك لمكانتها الاجتماعية بين السكان، لأنه كان يدرك حجم الخطورة التي جاءت بها تلك الاحتفالات المئوية، فحضر العادات والتقاليد لسكان المنطقة كان من أولويات السلطات الاستعمارية التي شاعت لها الاندثار منذ احتلالها للجزائر⁽²⁶⁾.

وبالتالي ضياع هذه القيم هو فرصة للإدارة الاستعمارية من مواصلة مشروعها الاستيطاني، وبذلك عمد الشيخ "الهبري المجاوي" إلى إعادة إحياء هذه القيم المجتمعية وسط سكان منطقة الرمشي.

- **التوعية الثقافية التعليمية داخل المنطقة:** إضافة إلى التوعية الإصلاحية، كانت على عاتق مدرسة الحويسي مهام أخرى تمثلت في نشر الوعي الثقافي والعلمي، وذلك لما لهما من أهمية كبرى، فانتشار الأفكار الثقافية له مسعى في الحفاظ على مكونات التعليم العربي الإسلامي الذي لطالما أرادت الإدارة الاستعمارية التخلص منه عن طريق غلق والتضييق على الكتاتيب القرآنية والمدارس التعليمية.

ومن أجل هذا سعى الشيخ "الهبري المجاوي" ومن معه من العلماء والمشايخ إلى نشر الوعي الثقافي ليس فقط بمنطقة الرمشي بل حتى إلى القرى والمناطق المجاورة كمنطقة أولاد رياح، الحنايا، عمير، أولاد ميمون، سيدي العبدلي، بن سكران، عين يوسف، الفحول، عين الحوت⁽²⁷⁾. وبذلك نرى أن المد الثقافي والتوعوي قد لقي ثماره في كل من:

منطقة أولاد ميمون: أين ستفتح مدرسة للتعليم العربي عام 1948م، والتي نادى على الواجب الوطني والمحافظة على الهوية الوطنية⁽²⁸⁾.

منطقة الحنايا: أين ستفتح مدرسة دار الآداب عام 1948م، والتي دأبت على مسار الحركة الإصلاحية طيلة فترة نشاطها.

منطقة بن سكران: أين ستفتح بها مدرسة قرآنية (الطريقة القادرية) وذلك سنة 1932م، فكانت منارة للعلم آنذاك⁽²⁹⁾.

2- نشر الوعي الوطني بمنطقة الرمشي وما جاورها:

الشكل رقم 01 : مدرسة التعليم القرآني بقرية الحويسي.



إعداد الباحث، 2017م.

شكلت واقعة الاحتفالات المئوية التي طالت العديد من المدن الجزائرية والتي استطاعت من خلالها فرنسا أن تروج لفكرة (الجزائر الجديدة) (الجزائر فرنسية) حالة استنفار قوية وردود فعل كبيرة لدى الجزائريين، فكانت إيذانا للحركة الوطنية من أن تبدي مواقفها إزاء هذا الوضع، وهذا ما كان لدى الحركة الإصلاحية التي أبدت موقفها الرافض لطمس الهوية الوطنية الجزائرية.

ومن هذا المنطلق جاءت أفكار الشيخ "الهبري المجاوي" الذي حمل على عاتقه مسؤولية تعاليم مدرسة الحويسي الإصلاحية، إلى ضرورة نشر الوعي الوطني بكل الجهات القريبة من منطقة الرمشي، كان أولها أين أقام الشيخ "الهبري المجاوي" مدرسة للتعليم العربي بقرية عين الحوت عام 1931م⁽³⁰⁾ التي كانت من بين أهم المدارس للحركة الإصلاحية بالقرية، بحكم تواجد كوكبة من العلماء الإصلاحيين الذين اعتبروا مسألة توصيل الأفكار الإصلاحية ونمو الوعي الوطني هو من مسؤوليتهم تجاه أهاليهم بالمنطقة، مع مراعاة أيضا أن هذه المسألة هي من بين المسائل التي حاربتها الإدارة الاستعمارية بغيت جعل الشعب الجزائري يعيش دائما في جهل وأمية تجاه هويته الوطنية.

وهنا يقول الشيخ الهبري المجاوي: "... لقد دافعت على هذه المدرسة بادعائي أنني أعلم الكبار في السن مبادئ الدين الإسلامي ولا لزوم للأذى مادام تعليمي إياهم دينا محضا، ومن ذلك العهد وأنا في أخذ وردّ واستنطاق مكرر..."⁽³¹⁾.

خاتمة:

ولأن قرية الحويسي بمنطقة الرمشي قد شهدت كغيرها من القرى والمداشر المنتشرة بمحاذاتها حركة فكرية ووعيا إصلاحيا بارزا وملحوظا بفضل المشايخ والعلماء الذين تبنوا الفكر الإصلاحية الذي ظهر جليا من خلال النشاط الوطني والنهضة الدينية الثقافية، حيث كان للانتشار هذا صدى في أوساط سكان المناطق والقرى التي احتضنت غالبية المدارس التعليمية.

وقد ظهرت معالم هذا النشاط الإصلاحي على عاتق أولئك المشايخ الذين سعوا لتحقيق مجهودهم الأكبر في إيصال رسائل الإصلاح الفكري والتوعوي وتبيان مسيرته في معظم المدارس الإصلاحية الحرة، وهذا ما نراه يتحقق بقرية الحويسي أين ارتسم فيها مشروع الفكر الإصلاحي بفضل التعاون الذي أحدثه الشيخ " الهبري المجاوي " وسط هذه المناطق وبين أهلها وسكانها، فقد كان ذو ميزة خاصة إذ يرى أن هذه المدارس التعليمية الإصلاحية كانت حفظا منيعا لصد التعسف الاستعماري الذي طالت أيديه للتضييق والغلق المتكرر لهذه المدارس.

تجدر الإشارة أن الشيخ "الهبري المجاوي" سعى بهذا التعاون إلى الربط بينه وبين كافة العلماء المصلحين بالمناطق المجاورة، خصوصا بعد سنة 1931م أين ستتأسس العديد من المدارس الإصلاحية التعليمية في كل من منطقة بن سكران 1932م، أولاد ميمون 1948م، الحنايا 1948م، إضافة إلى بعض المناطق التي بالرغم من عدم سماح الإدارة الاستعمارية بإنشاء مدرسة فيها إلا أن المد الإصلاحي بلغ ووصل إلى هذه القرى والمناطق، نذكر منها: أولاد رياح، عمير، سيدي العبدلي، عين يوسف، الفحول.

قائمة المصادر والمراجع:

الأرشيف:

- المجاوي الهبري، حياتي - مذكرات، (مخطوط عدد صفحاته 10).
- يخلف البوعناني، علماء مغمورون - بعض علماء ناحية تلمسان الذين أسهموا في حضارة تلمسان (مخطوط عدد صفحاته 12).
- أرشيف عائلة الهبري المجاوي 2015م.
- أرشيف بلدية الرمشي.

الكتب العربية:

- الشيخ سيدي الحاج الجيلاني بن عبد الحكم اليحياوي العطاوي، المرأة الجليلة في ضبط ما تفرق من أولاد سيدي يحي بن صفية وفي التعريف بمشاهير العلماء ورجال المعاهد الصوفية، ط2، 31 ديسمبر 2006.
- المدني أحمد توفيق، حياة كفاح مذكرات 1925-1954م، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988م.
- المجاوي الهبري، واحة الوعظ والاعتبار من كلام العزيز الغفار، ج1، جمع وتحقيق: محمد توفيق المجاوي والمختار بن عامر، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف تلمسان 2011م.
- نايت قاسي إلياس، مئوية الاحتلال الفرنسي للجزائر وأثرها على الحركة الوطنية، دار كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر 2013م.
- مرزوق خالد و بن عامر المختار، مسيرة الحركة الإصلاحية بتلمسان آثار ومواقف 1907-1931-1956 وملحق، طبعة خاصة 2013، دار زمורה للنشر والتوزيع الجزائر 2013م.
- مرزوق خالد، مذكرات الأستاذ محمد قنانش كاتب خاص و آخر رفيق لمصالي الحاج 1915-2001م، نشر الدار العثمانية، الجزائر 2016.

المقابلات الشفوية:

- مقابلة شفوية مع الأستاذ المجاهد "خالد مرزوق" لقاء وتسجيل أجريته معه بمنزله بتلمسان شهر فيفري 2015م.
- مقابلة شفوية مع الأستاذ المجاهد "يخلف البوعناني" لقاء وتسجيل أجريته معه بمنزله بمنطقة مغنية 2016م.

المجلات:

- الشيخ محمد الهبري المجاوي الزارع لبذرة الإصلاح الأولى بالرمشي، مصابيح العلم، العدد 3، سبتمبر 2018م.
- الشيخ البوعناني يخلف، فضل أجامع على تكويني، مجلة القلم، العدد 32، يناير 2015.

الأيام الدراسية:

- عمر جمال الدين دحماني، نشاط الحركة الوطنية في منطقة أولاد ميمون 1930-1954م، فعاليات اليوم الدراسي حول تاريخ منطقة أولاد ميمون، ط1، منشورات كوكب العلوم، الجزائر 2016م.
- عمر جمال الدين دحماني، وادي إيسر (PONT DE L'ISSER) إبان الاحتلال الفرنسي، يوم دراسي حول تاريخ منطقة بن سكران، من تنظيم بلدية بن سكران بالتعاون مع المتحف الجهوي للآثار بتلمسان، السبت 17 نوفمبر 2018م.

رسالة دكتوراه:

- عمر جمال الدين دحماني، الحركة الوطنية بمنطقة تلمسان فيما بين 1919-1954م، أطروحة دكتوراه في تاريخ الحركة الوطنية والثورة الجزائرية، جامعة جيلالي ليايس سيدي بلعباس 2017-2018م.

التوثيق التاريخي لمدرسة التعليم الإصلاحية بقرية الحويسي – تلمسان 1930-1937م

الملاحق:

الملحق رقم 01: موقع وجود مدرسة الإصلاحية بقرية الحويسي (صورة من إنجاز عائلة المجاوي).



الملحق رقم 02:

الشيخ الهبري المجاوي



الشيخ سي محمد بن عمر المجاوي



الملحق رقم 03: بعض الوثائق الأرشيفية التي تخص المدرسة الإصلاحية بقرية الحويبي



الملحق رقم 04: بعض الصور للمدرسة الإصلاحية بعد الترميم.



الهوامش:

- (1) الشيخ محمد الهبري المجاوي الزارع لبذرة الإصلاح الأولى بالرمشي، مصابيح العلم، العدد 3، سبتمبر 2018م، ص 10.
- (2) ينظر: بلدية الرمشي.
- (3) يخلف البوعناني، علماء مغمورون - بعض علماء ناحية تلمسان الذين أسهموا في حضارة تلمسان (ورقات خطية عدد صفحاتها 12).
- (4) المجاوي الهبري، حياتي - مذكرات، (مخطوط عدد صفحاته 10).
- (5) وهذا راجع إلى أهمية هذه المدرسة الإصلاحية بالمنطقة.
- (6) أرشيف عائلة الهبري المجاوي 2015م.
- (7) ينظر للحالة المدنية لعائلة المجاوي.
- (8) للاطلاع أكثر ينظر: المعهد الوطني للتكوين المتخصص للأسلاك الخاصة بإدارة الشؤون الدينية والأوقاف، حفل التخرج لدفعة الشيخ العلامة الفقيه الهبري المجاوي، تلمسان يوم 24 جوان 2014م.
- (9) هو الشيخ الحاج الجبلاني بن عبد الحكم، ولد يوم الجمعة 1298هـ / 1879م بقرية أبي قلي بقرية العطف، بدأ حفظ القرآن الكريم وهو ابن خمس سنوات وبدأ في طلب العلم عام 1899م بزواية الحاج بن الشرقي مدة خمس سنوات أخذ الإجازة عي عام 1906م، أسس المدرسة العطفية التي توافد إليها خلق كثير. ينظر إلى ترجمته إلى: الشيخ سيدي الحاج الجبلاني بن عبد الحكم البحايوي العطافي، المرأة الجليلة في ضبط ما تفرق من أولاد سيدي يحي بن صفيّة وفي التعريف بمشاهير العلماء ورجال المعاهد الصوفية، ط2، 31 ديسمبر 2006، ص ص 135-138.
- (10) أفرد الشيخ "الحاج الجبلاني بن عبد الحكم" في كتابه المرأة الجليلة، ذكرًا لتلميذه الشيخ "محمد الهبري المجاوي" قال فيه: "ومن تلامذة مدرسة العطف السيد محمد المجاوي الملقب الهبري وفد على مدرسة العطف فمكث سنين أخذ في تلك المدة في الفقه والنحو وعلم الكلام وعلم البلاغة ثم قفل إلى بلده بني وارسوس ثم عيّن مدرسا في عين الحوت قرب تلمسان ثم انتقل إلى قرية الرمشي"، المصدر نفسه، ص 344.
- (11) ينظر: حفل التخرج لدفعة الشيخ العلامة الفقيه الهبري المجاوي، تلمسان يوم 24 جوان 2014م.
- (12) أراد الشيخ "الهبري المجاوي" أن ينقل الفكر التوعوي من مدرسة الحويسي الإصلاحية التي كانت تعاني التضيق من طرف الإدارة الاستعمارية، إلى مناطق مجاورة ومنها "قرية عين الحوت".
- (13) المجاوي الهبري، حياتي - مذكرات، المصدر السابق. وينظر: الهبري المجاوي، واحة الوعظ والاعتبار من كلام العزيز الغفار، ج1، جمع وتحقيق: محمد توفيق المجاوي والمختار بن عامر، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف تلمسان 2011م، ص 24.
- (14) بدأت الإدارة الاستعمارية تنهياً لإقامة احتفالات كبيرة وضخمة مع حلول سنة 1930م، عرفت بالاحتفالات المؤنية. ينظر: أحمد توفيق المدني، حياة كفاح مذكرات 1925-1954م، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988م، ص 167.
- (15) ينظر إلى أرشيف عائلة المجاوي.
- (16) سيدي عبد القادر البوعناني: حفظ القرآن الكريم وبعدها سافر إلى مدرسة الحويسي بني وارسوس صحبة الشيخ الهبري المجاوي، كما تلقى تعليمه على يد سي الحسن البزناسي بمدرسة الحويسي، إلى أن نودي من طرف الإدارة الاستعمارية لأداء الخدمة العسكرية الإجبارية. ينظر إلى: الشيخ يخلف البوعناني، فضل أجامع على تكويني، مجلة القلم، العدد 32، يناير 2015. ص 550.
- (17) الشيخ محمد الهبري المجاوي الزارع لبذرة الإصلاح الأولى بالرمشي، مصابيح العلم، العدد 3، سبتمبر 2018م، ص ص 12-13.
- (18) مقابلة شفوية مع الأستاذ المجاهد "خالد مرزوق" بمنزله بتلمسان فيفري 2015م.
- (19) وهذا ما فعله الشيخ "الهبري المجاوي" أين حاول نشر هذه الأفكار خارج مدرسة الحويسي.

- (20) مرزوق خالد و بن عامر المختار، مسيرة الحركة الإصلاحية بتلمسان آثار ومواقف 1907-1931-1956 وملحق، طبعة خاصة 2013، دار زمورة للنشر والتوزيع الجزائر 2013م، ص 390.
- (21) نفسه، ص 390.
- (22) يراجع في ذلك للرسائل مدرسة الحويصي الإصلاحية للشيخ "سيدي محمد بن عمر المجاوي".
- (23) يخلف البوعناني، علماء مغمورون، المصدر السابق.
- (24) خالد مرزوق، مذكرات الأستاذ محمد قنانش كاتب خاص وآخر رفيق لمصالي الحاج 1915-2001م، نشر الدار العثمانية، الجزائر 2016، ص، ص 38.
- (25) إلياس نايت قاسي، مئوية الاحتلال الفرنسي للجزائر وأثرها على الحركة الوطنية، دار كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر 2013م، ص ص 66 - 67.
- (26) يلاحظ أن الشيخ "الهبري المجاوي" سعى إلى إحياء روح الوطنية خصوصا بعدما انتقل إلى منطقة الرموشي أين سيؤسس مدرسة التعليم العربي بالتعاون مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. الهبري المجاوي، واحة الوعظ والاعتبار، ج1، المصدر السابق، ص24.
- (27) أرشيف عائلة المجاوي 2015م.
- (28) عمر جمال الدين دحماني، نشاط الحركة الوطنية في منطقة أولاد ميمون 1930 - 1954م، فعاليات اليوم الدراسي حول تاريخ منطقة أولاد ميمون، ط1، منشورات كوكب العلوم، الجزائر 2016م، ص ص 99 - 100.
- (29) عمر جمال الدين دحماني، وادي إيسر (PONT DE L'ISSER) إبان الاحتلال الفرنسي، يوم دراسي حول تاريخ منطقة بن سكران، من تنظيم بلدية بن سكران بالتعاون مع المتحف الجهوي للآثار بتلمسان، السبت 17 نوفمبر 2018م.
- (30) عمر جمال الدين دحماني، الحركة الوطنية بمنطقة تلمسان فيما بين 1919 - 1954م، أطروحة دكتوراه في تاريخ الحركة الوطنية والثورة الجزائرية، جامعة جيلالي ليايس سيدي بلعباس 2017-2018م، ص 115.
- (31) المجاوي الهبري، حياتي - مذكرات، المصدر السابق.

نبذة حول الفخاريات الجنائزية والطقوسية المستخرجة من مدافن الركنية مجموعة متحف البارديو

An overview of funerary and ritual pottery excavated from Roknia necropolis Collection of the Bardo Museum

طالب دكتوراه عزيز سايب¹ أ.د/مراد زرارقة

Azzi SAIB Mourad ZERARKA

جامعة 8 ماي 1945 - قالمة

مخبر التاريخ للأبحاث والدراسات المغاربية

saib.azziz@univ-guelma.dz zerarka.mourad@univ-guelma.dz

تاريخ الإرسال: 2024/11/03 تاريخ القبول: 2025/06/16

الملخص:

تعتبر الفخاريات بصفة عامة والجنائزية بصفة خاصة، على أنها إحدى المخلقات المادية للإنسان القديم، ترمز لأسلوب العيش والتفكير وترتيب الطبقة الاجتماعية التي كانت سائدة في الفترة القديمة، إذ لا تخلو دراستنا من الاستنتاجات والمعلومات التي تم التوصل إليها عبر الفخاريات الجنائزية المستخرجة من مدافن الركنية، إذ اختصنا في هذا المقال بدراسة أنماط وتصنيفات الفخار، وكذا الخصائص التي ميزها، سواء كانت صناعية أو وظيفية.

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن دور الفخار الجنائزي في عمليات وطقوس الدفن، واستخلاص الأنواع المستخرجة من الحفريات وتصنيفها حسب أنماط متعددة، ومعرفة طرق التشكيل التي استعملت في صناعة هذا النوع من الفخار. وللوصول لهذه الأهداف اتبعنا منهجية نظرية تطبيقية، إذ تم جمع مصادر ومراجع تخدم الموضوع، ثم التطرق إلى معاينة القطع مباشرة في متحف البارديو بالجزائر العاصمة ودراستها بمنهج وصفي تحليلي، سمح لنا بمعرفة الأساليب وطرق تشكيل الفخار المعني بالدراسة، وتصنيفه إلى عدة أنواع دعمت في المقال بصور توضيحية لكل نمط منها مع ذكر مختلف مقاساتها.

الكلمات المفتاحية: فخار جنائزي؛ مدافن؛ طقوس؛ ميغاليثية؛ ركنية.

Abstract:

Pottery in general, and funerary pottery in particular, is considered one of the material remains of ancient humans, symbolizing their life style, thought patterns, and the social stratification prevalent in ancient times. Our study is replete with conclusions and information derived from funerary pottery excavated from the Roknia tombs. In this article, we focus on

¹ - المرسل المؤلف.

examining the types and classifications of pottery, as well as the distinguishing characteristics whether industrial or functional.

This study aims to reveal the role of funerary pottery in burial processes and rituals, to extract and classify the types uncovered from the excavation according to various patterns, and to identify the forming techniques used in producing this type of pottery. To achieve these objectives, we adopted a theoretical and applied methodology: collecting relevant sources and references related to the topic, followed by direct examination of the artifacts at the Bardo Museum in Algiers. A descriptive analytical approach was employed, enabling us to identify the techniques and forming methods of the pottery under study, and to classify it into several types supported in the article by illustrative images of each pattern along with their respective dimensions

Kye words: pottery funerary; dolmens; rituals; megalithic; Roknia.

المقدمة:

يعد الفخار الجنائزي من أبرز المصادر المادية الأثرية التي تتيح لنا فرصة ثمينة لاستكشاف أعماق التاريخ، وفهم ثقافات ومعتقدات الشعوب القديمة. فقد استخدم الإنسان، في تلك العصور الغابرة، ما يعرف بالمرفقات الجنائزية، تكمن في وضع مجموعة من الأواني الفخارية داخل القبور والتي كان يعتقد أن المتوفى سيستخدمها في الحياة الآخرة. وقد صنعت هذه الأواني بتقنيات متنوعة ومواد مختلفة، وزينت بزخارف وأنماط متعددة، تختلف باختلاف مواقع المقابر الميغاليثية التي دفنت فيها. وتعد هذه المدافن من المعالم الجنائزية التي تعود إلى فترات قديمة جداً، وقد تميزت بتنوع معمارها، مثل المصاطب، والتلال الجنائزية، والحوانيت.

ولا تخلو مدافن الركنية من هذا النمط المعماري، إذ قدمت لنا مجموعة قيمة من الفخار الجنائزي، الذي يعد شاهداً مادياً على ممارسات الإنسان ومعتقداته التي وجهته في تشييد هذه المدافن. ومن هنا، تبرز إشكالية هذه الدراسة التي تتمثل في محاولة فهم الفخار الجنائزي المكتشف في مدافن الركنية، من حيث أبعاده التقنية، والزخرفية، والشكلية، وكذا من حيث وظيفته الرمزية في السياق الجنائزي. فهل يعكس هذا الفخار مستوى تقنياً معيناً في الصنع؟ وما طبيعة أنماطه وأشكاله؟ ثم ما هي دلالاته الطقسية والاجتماعية ضمن الممارسات الجنائزية للإنسان الذي أنشأ هذه المدافن؟

وللإجابة عن الإشكالية المطروحة، اعتمدنا منهجين متكاملين:

تمثل الجانب النظري في جمع المعلومات التاريخية والعلمية المتعلقة بموقع الركنية، وما يكتسبه من أهمية أثرية وثقافية، من خلال الرجوع إلى مجموعة من المصادر والمراجع التي تناولت دراسة هذه المدافن الميغاليثية. أما الجانب التطبيقي، فقد تمثل في العمل الميداني بالمتحف، حيث قمنا بمعاينة جميع الأواني الفخارية المحفوظة بمصلحة الحفظ، مع ضبط قياساتها وتصويرها تصويراً دقيقاً، بهدف توثيق وتحليل هذه القطع الأثرية بشكل ميداني يتماشى مع الأبعاد النظرية للبحث.

تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تسلط الضوء، ولأول مرة، على الفخار الجنائزي المكتشف بمدافن الركنية، وهي مواد أثرية لم تحظ سابقاً بدراسة مستقلة ومتكاملة من حيث التقنيات، والأشكال، والدلالات الرمزية. كما تساهم هذه الدراسة في تعزيز الفهم حول الممارسات الجنائزية في الشرق الجزائري خلال العصور القديمة، كما تتيح الفرصة لإجراء مقارنات مستقبلية مع المدافن الميغاليثية الأخرى في منطقة بلاد المغرب القديم. ومن خلال المعالجة الميدانية والتوثيق الدقيق للقطع، يمثل هذا

نُبذة حول الفخاريات الجنائزية والطقوسية المستخرجة من مدافن الركنية مجموعة متحف البارود

البحث إضافة نوعية في مجال دراسة الفخار في السياق الجنائزي، وفي فهم الديناميكيات الثقافية للمجتمعات القديمة.

تتمثل أهداف هذه الدراسة في مجموعة من المحاور الأساسية، لعل أبرزها: تحديد أساليب صناعة الفخار خلال الفترة التي تعود إليها مدافن الركنية، والكشف عن أهم التقنيات التي استخدمت في تشكيل هذه القطع. كما تهدف الدراسة إلى تحليل مختلف مراحل تعامل الإنسان مع الفخار، بدءاً من استخراج المواد الأولية، مروراً بعمليات التشكيل والتزيين، وصولاً إلى تقنيات الحرق المعتمدة. وإلى جانب ذلك، تسعى إلى تصنيف الأنماط الفخارية المبتكرة وتحديد الوظائف المحتملة لكل أنية، في سياقها الجنائزي.

1- الموقع الجغرافي والخصائص الطبوغرافية لموقع الركنية الأثري:

يقع موقع الركنية الأثري شمال شرق الجزائر، ضمن إقليم بلدية الركنية التابعة لولاية قالمة (الخريطة 1)، عند الإحداثيات الجغرافية 36.5451275° شمالاً و 7.2342735° شرقاً، وفقاً لبيانات خرائط غوغل لسنة 2025. يتمركز الموقع على هضبة مرتفعة تشرف على وادي الركنية، ضمن منطقة جبلية، مما يمنحه وضعية طبوغرافية متميزة على مستوى الإقليم¹.

يعد موقع الركنية عنصراً مركزياً في فهم طبيعته ووظيفته، حيث تحيط به بيئة جغرافية معقدة تعزز من طابعه الاستراتيجي والرمزي. يساهم الموقع في تحديد المشهد الجغرافي للمكان ويعزز من صعوبة الوصول وسهولة المراقبة، مما يعكس أبعاداً وظيفية وروحية في تنظيم المجال الجنائزي. وتفيد المعايينات الميدانية التي تعود إلى القرن التاسع عشر أن الموقع يضم أكثر من 3000 مصطبة جنائزية، موزعة على مساحة تقارب كيلومترين مربعين، مما جعله يصنف كأحد أكبر التجمعات الميغاليثية في المنطقة المغربية².

بذلك، تعتبر الركنية من أبرز المقابر الميغاليثية في شمال إفريقيا، إذ يضم آلاف المصاطب الجنائزية إلى جانب معالم أخرى مثل الحوانيت والبازينات، وكلها موزعة على هضبة واسعة. ويعكس هذا التركيز المكثف للمعالم الجنائزية نظاماً جنائزياً معقداً وتنظيماً اجتماعياً محكماً لدى الجماعات التي استوطنت المنطقة في العصور القديمة³، وتظهر معطيات الأطلس الأثري أن القسم الأكبر من هذه المدافن تتمركز في الجهة الغربية من منحدرات هضبة وادي الركنية، في حين تم رصد تجمعات ميغاليثية أخرى تمتد على مسافة تقارب كيلومترين إلى الجنوب الشرقي من الوادي، مما يدل على انتشار واسع للممارسات الجنائزية في المجال الطبيعي المحيط⁴.

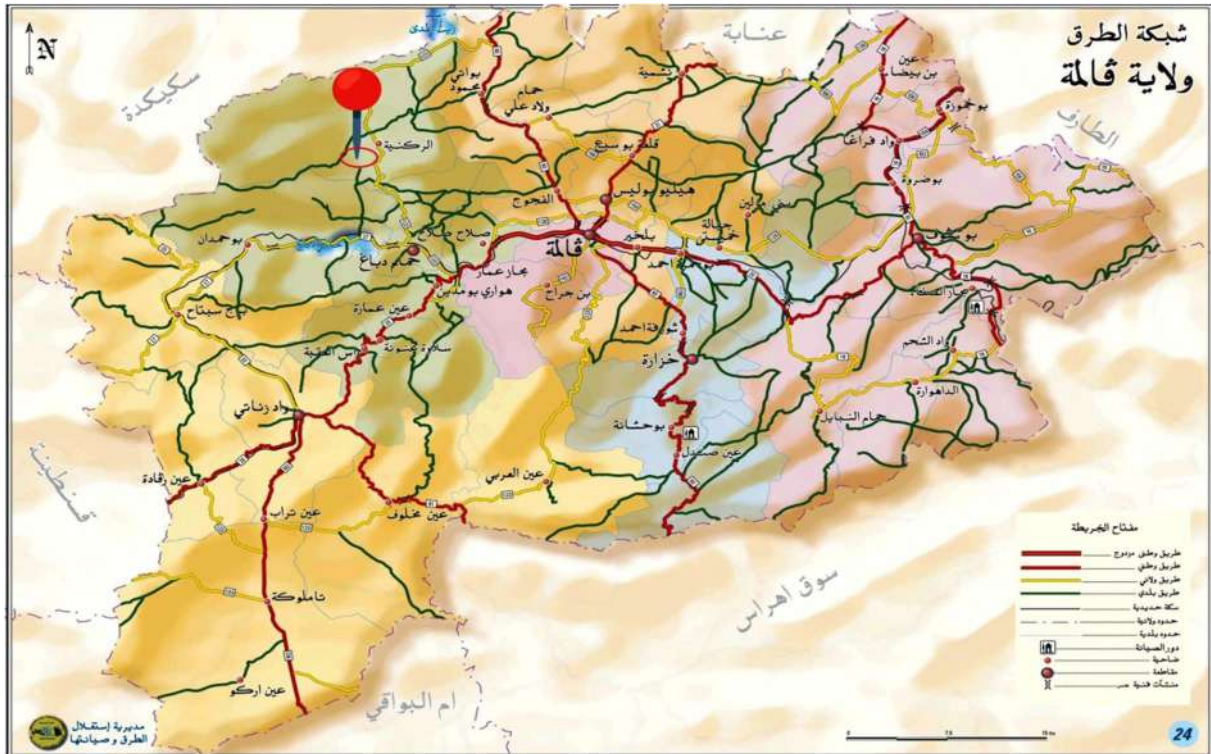
من الناحية الطبوغرافية، يقع موقع الركنية في قلب منطقة تحيط بها سلاسل جبلية من مختلف الجهات، ما يمنحه طابعاً استراتيجياً وبيئياً مميزاً ضمن الإقليم الشرقي للجزائر. وتمتد السلسلة الجبلية الكبرى من ولاية قسنطينة شرقاً نحو ولاية قالمة، موازية للساحل على مسافة تتراوح بين 16.1 و 19.3 كيلومتر، وتضم عدداً من القمم البارزة، من بينها: جبل الوحش (1293 م)، جبل الأربعة، جبل طاية (1200 م)، جبل دباغ (1030 م)، جبل عوارة (976 م)، وجبل الفجوج (841 م). ويشكل هذا الإطار الجبلي حاجزاً طبيعياً تتخلله فجوة تقع بين جبل الفجوج وجبال بني صالح (947 م)، تمر عبرها مياه وادي سيبوس المتدفقة من الجنوب، انطلاقاً من هضبة تفصل بين منابع وادي مجردة وحوض وادي الملاق، وهما نهران يصبان في خليج تونس⁵.

على المستوى المحلي، يتميز موقع الركنية بإحاطته بعدة قمم جبلية بارزة، التي تشكل إطاراً طبيعياً واضح المعالم، مما يساهم في تحديد المشهد الجغرافي للمكان ويعزز طابعه الاستراتيجي. من الجهة

الشرقية، يرتفع جبل الدباغ (1030م) عند الإحداثيات $17^{\circ}31'36''$ شمالاً و $7^{\circ}17'18''$ شرقاً، وهو من أقرب المرتفعات إلى الموقع. أما من الجهة الشمالية الغربية، فتبرز قمة جبل طاية (1200م) عند الإحداثيات $36^{\circ}30'05''$ شمالاً و $7^{\circ}07'17''$ شرقاً، مما يجعلها واحدة من أبرز الملامح الطبوغرافية في المنطقة. ومن الشمال الشرقي، يبرز جبل لغرار (1070م) عند الإحداثيات $36^{\circ}31'13''$ شمالاً و $7^{\circ}08'39''$ شرقاً، بينما يظهر في الجهة الشمالية الغربية جبل بو عسلوج (680م) عند الإحداثيات $36^{\circ}32'02''$ شمالاً و $7^{\circ}15'54''$ شرقاً. يعكس هذا التنوع في الارتفاعات والاتجاهات الجبلية بنية طبوغرافية معقدة، تؤثر في توزيع الأنشطة البشرية، وتضفي على الموقع أهمية جغرافية بارزة ضمن السياق الطبيعي لولاية قالمه⁶ (الصورة الجوية 1).

يشغل الموقع الأثري للركنية حيزاً جغرافياً يتسم بانحدارات حادة وتضاريس وعرة، على السفوح الغربية لجبل دباغ، على ارتفاع يناهز 430م. تمتد المقبرة الميغاليثية، على منحدر جبلي حاد من الجنوب نحو الشمال، وتنتهي عند منخفض واسع يفصل بين جبل طاية من الغرب وجبل دباغ من الشرق. يحد الموقع من الناحية الشرقية وادي زناتي، بينما تتلاقى عدة وديان صغيرة على المنحدر الشمالي لتكون مجرى وادي الركنية. وتطغى على المنطقة التكوينات الصخرية والمشجرة، مع ندرة في المساحات الزراعية، مما يمنح الموقع سمات طبيعية وعرة⁷.

تشكل هذه العناصر الطبوغرافية المتنوعة إطاراً طبيعياً يعكس أهمية الموقع من الجوانب الجغرافية والجيومورفولوجية. كما تسلط الضوء على دوره المركزي في استقرار المجتمعات البشرية القديمة وتطور أنظمتها الجنازية في بيئة جبلية تتمتع بحماية نسبية.



الخريطة 01: الموقع الجغرافي لموقع الركنية ضمن التقسيم الإداري لولاية قالمه- (بتصرف الباحثين)⁸



صورة جوية 01: موقع الركنية والمناطق الجبلية المحيطة به - (عمل الباحثين)⁹

2- تاريخ الحفريات الأثرية في مدافن الركنية والفخار الجنائزي المكتشف:

أظهرت الحفريات في المدافن البربرية القديمة، سواء في المصاطب أو البازينات، وجود كمية محدودة من الفخاريات، مرتبطة عموماً بعدد الأفراد المدفونين. وعلى الرغم من ذلك، يعد الفخار جزءاً أساسياً وأكثر أهمية من المرفقات الجنائزية. منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تم استخراج عدد كبير من القطع الفخارية، لكن هذا العدد المحدود لا يعكس بشكل كامل الثراء الكبير لهذه الاكتشافات. ويعود سبب نقص المعطيات الأثرية إلى عدم نشر نتائج العديد من حملات التنقيب في المدافن الميغاليثية، مما يجعل المعلومات حول الفخار المكتشف غير متاحة بشكل كامل للباحثين. كما لوحظ وجود وصف غير دقيق للفخار في بعض الحالات¹⁰، كما أشار الباحث ستيفان غزال إلى أن أولى الحفريات المنهجية التي أجريت في مقبرة الركنية عام 1867، أسفرت عن فتح نحو ستين قبراً واكتشاف كمية كبيرة من الفخار الجنائزي. كما قدمت هذه الحفريات معلومات هامة حول الممارسات الجنائزية والمعتقدات المحتملة وراء الذين قاموا بإنشاء المصاطب الميغاليثية¹¹.

قدمت هذه المدافن للمنقبين كمية هائلة من الفخار، الذي غالباً ما كان يصنع يدوياً أو باستخدام تقنيات لا تزال سائدة في بعض مناطق شمال إفريقيا. ومع ذلك، لم يلق هذا الفخار الجنائزي، الذي يتميز بتصميمه الخشن، اهتماماً كبيراً من قبل علماء الآثار، الذين غالباً ما يتجاهلون أو يكتفون بوصف موجز للاكتشافات. من المؤكد أن العدد المذكور من الفخار هو أقل بكثير من الكمية الفعلية التي تم استخراجها خلال التنقيبات، حيث لا تزال العديد من الحفريات غير منشورة أو منشورة بشكل غير كافٍ. من ناحية أخرى، لم يتوقف باحثو الكنوز منذ العصور القديمة عن التنقيب في المعالم الجنائزية، وخاصة الكبيرة منها، التي كانت تعتبر مرجحة لاحتواء مرفقات أكثر وفرة مقارنة بالمقابر المتواضعة التي ظلت سليمة¹².

أظهرت التنقيبات التي أجرتها بعثة الجنرال فيدارپ في مصاطب منطقة الركنية، والتي شملت حوالي أربعة عشر قبراً، مجموعة من الأواني الفخارية. وقد أشار الباحث إلى أن معظم هذه الأواني كانت فارغة تماماً، بينما احتوى بعضها على مواد بسيطة مثل التراب، أو قشور الحلزون، أو بقايا يرقات الحشرات. ويعتقد أن هذه المواد قد وضعت عمداً، أو أنها تراكمت نتيجة عوامل طبيعية خلال فترات الدفن الطويلة.

فيما يتعلق بالصناعة، تنوعت أشكال الأواني وخصائصها التقنية؛ حيث تم تصنيع معظمها من طين خشن، بينما ظهرت بعض القطع الأخرى التي تم إعدادها بعناية أكبر باستخدام عجينة ذات جودة عالية، مما قد يشير إلى تفاوت في المكانة الاجتماعية للأفراد المدفونين. يدعم هذا الرأي نمط متكرر في معظم القبور، يتمثل في وجود عدد من الأواني يقترب من عدد الجماجم، حيث توضع غالباً بالقرب من الرؤوس، وأحياناً بجانب إحدى اليدين. ومع ذلك، لا يعد هذا النمط ثابتاً، فقد لوحظ في بعض الحالات أن عدد الأواني أقل من عدد الأفراد المدفونين. وقد فسر الباحث هذا النقص بافتراض تحلل بعض القطع الهشة مع مرور الزمن، خاصة تلك التي تم تصنيعها بجودة رديئة، والتي لم تترك أثراً واضحاً. كما تم طرح احتمال وجود تمايز في العادات الجنائزية يعكس الفروق الاجتماعية، حيث دفن بعض الأفراد مع مرفقات فخارية، بينما حرم آخرون منها. إن تنوع الأشكال والمحتويات، بالإضافة إلى مواضع وضع الأواني داخل القبور، تعكس جميعها تبايناً في الممارسات والمفاهيم الجنائزية لدى الجماعات التي أنشأت هذه المصاطب في منطقة الركنية¹³.

أجرى الباحث بورغينيا أعمال تنقيب في موقع الركنية، شملت فتح 28 قبراً موزعة على مناطق متفرقة من المصاطب، التي اتسمت بتباعدتها داخل الحقل الجنائزي. وقد سعى إلى دراسة أكبر عدد ممكن من النماذج المتنوعة، مع تركيز واضح على المدافن ذات البنية الأكثر تميزاً من حيث الشكل. وأسفرت هذه الحفريات عن استخراج نحو 45 أنية فخارية، تباينت من حيث الأنواع والأشكال، ما يشكل عينة غنية تسهم في فهم خصائص الفخار الجنائزي في هذا الموقع¹⁴. بحيث تم تقديم معظم هذه الأواني إلى متحف سانت جيرمان في فرنسا، بينما أشار الباحث كامبس إلى وجود بعض منها في متحف البارود بالجزائر¹⁵. ويعتبر هذا العدد الكبير من الأواني نسبة كبيرة من إجمالي الفخاريات المستخرجة من الموقع خلال جميع الحفريات التي أجريت في الركنية.

وفي سياق متصل، أوضح الباحث برتران أن أعمال التنقيب التي قام بها بورغينيا في مصاطب موقع الركنية أدت إلى اكتشاف مجموعة أثرية هامة تسلط الضوء على طبيعة المجتمعات التي عاشت في المنطقة خلال عصور ما قبل التاريخ. تضمنت هذه الاكتشافات جماجم محفوظة بشكل جيد، وأواني فخارية، بالإضافة إلى حلي معدنية، مما يوفر رؤية شاملة حول الممارسات الثقافية والتكنولوجية لهذه الجماعات القديمة. وتعتبر الأواني الفخارية المكتشفة ذات أهمية خاصة، حيث تعكس جوانب من الطقوس الجنائزية والتقاليد الحرفية السائدة في تلك الفترة. كما أشار برتران إلى أن بورغينيا تبرع بجزء كبير من هذه القطع الأثرية، بما في ذلك الفخار، إلى متحف سان جرمان في فرنسا، مما يمثل مساهمة بارزة في تعزيز فهمنا لتاريخ شمال إفريقيا خلال مرحلة ما قبل التاريخ¹⁶.

3- تقنيات الفخار الجنائزي لمدافن الركنية:

قبل الخوض في تصنيفات الفخار، لا بد من تسليط الضوء على التقنيات المستخدمة في صناعة الفخار المستخرج من هذه المدافن، نظراً لتعددتها وتأثيرها على خصائص الفخاريات المنتجة من حيث

نُبذة حول الفخاريات الجنائزية والطقوسية المستخرجة من مدافن الركنية مجموعة متحف البارود

الشكل والحجم، والتي رافقت الإنسان منذ عصور ما قبل التاريخ، وصمدت حتى يومنا هذا داخل المتاحف الأثرية. وبعد معاينة هذه المجموعة من الفخاريات عن كثب، تمكنا من فهم مراحل تصنيعها بدءا من العجينة، مروراً بالتشكيل، وصولاً إلى طرق التجفيف والحرق، مما أدى إلى الحصول على القطع بأشكالها النهائية. كما تمكنا من فهم الوظائف الأساسية التي صنع من أجلها هذه الفخاريات ودورها في حياة الإنسان في تلك الحقبة الزمنية. وبناء على إحصائيات كامبس، تشير الإحصائيات إلى أن نسبة 2.75% من الفخار المستخرج من مدافن الركنية قد صنع باستخدام الدولاب، وذلك استناداً إلى القطع الموجودة في المتاحف الجزائرية والفرنسية. أما باقي القطع، فقد تم تصنيعها جميعاً يدوياً باستخدام التقنيات التقليدية¹⁷.

أما باقي القطع الفخارية الأخرى، فقد تم تصنيعها باستخدام التشكيل اليدوي البسيط. وبالنسبة لمجموعة متحف العمومي الوطني البارود، فإن نسبة الفخار المشكل يدوياً تصل إلى 11.94%، بينما يوجد إناءان فقط مصنوعان باستخدام الدولاب، مما يمثل 88.05% من إجمالي النسبة التي تبلغ 2.75% في جميع الفخار المستخرج من مدافن الركنية.

1.3- التشكيل اليدوي Modeling: يعد الحضور المكثف للفخار المشكل باليد داخل القبور الميغاليثية، وطابعه المنزلي غير التجاري، وكونه ينتج خارج الدوائر الاقتصادية، إلى جانب بساطة تقنياته ومحاظته الشكلية، من المؤشرات التي تعزز فرضية قدم هذا النوع من الفخار وانتمائه إلى مرحلة ما قبل التاريخ في شمال إفريقيا.

يشير غابرييل كامبس إلى ذلك بقوله: «إن الفخار البربري، من حيث شكله وزخرفته، هو فن قديم للغاية، إذ لم يعرف تغييرات محسوسة منذ القرون الأخيرة السابقة لبداية العصر المسيحي»¹⁸.

يتجاوز الفخار المشكل باليد في منطقة شمال إفريقيا وظيفته اليومية، ليشكل بصمة ثقافية تعبر عن الأصول المحلية. ويتسم هذا الفخار بمظاهر محافظة واضحة على مستوى الشكل والبنية والتقنيات المعتمدة في تصنيعه. غير أنه يمكن ملاحظة فروقات بين مختلف المواقع، حيث تتفرد كل مجموعة بخصائص شكلية وتقنية معينة، تلمس بالأساس الهياكل، والملحقات، والزخارف. وتبرز خصوصية هذا الفخار، على سبيل المثال، من خلال حضور الأطباق، والجفان المتنوعة ذات التجويف المركزي، والكؤوس، والمصابيح، وغيرها من الأشكال التي تعكس تنوع الوظائف وتعدد الدلالات الرمزية¹⁹.

يضم متحف البارود مجموعة هامة من مئات الأواني الفخارية المستخرجة من المقابر الميغاليثية، الركنية، بونوارة، قاستيل، بني مسوس وغيرهم، في هذه المجموعات تشكل الفخاريات المصنوعة بالتشكيل اليدوي ما بين 95 و99% من المجموع الكلي. منذ عدة سنوات، قام كامبس بدراسة هذه الأواني الفخارية، حيث تم قياسها ورسمها جميعها، كما تم تنظيف العديد منها وإزالة الشوائب التي كانت عالقة بها²⁰.

يقول سينتاس أن العقل البشري يعتبر أن الفخار المصنوع يدوياً بتقنيات بسيطة يسبق الفخار الذي يتم تشكيله باستخدام الدولاب، وهذه حقيقة أساسية. لذا، يتوقع عموماً أن نجد كميات أكبر من الفخار اليدوي في المدافن القديمة كلما عدنا إلى الوراء في الزمن²¹.

تم اكتشاف العديد من الأمثلة على تقنيات تشكيل الفخار باليد في ثقافات متنوعة من شمال إفريقيا. وقد أُشير إلى أنه في تلك الحقبة، كان يتم تصنيع الفخار باستخدام لفائف طينية صغيرة. وكانت تقنية التشكيل باليد تعتمد على دمج هذه اللفائف القصيرة مع كتل من الطين المجمع، حيث يقوم الحرفي

بتشكيلها وفقاً للشكل المطلوب. أما بالنسبة للفخاريات النثرية، فهي تصنع عادة من خلال التشكيل اليدوي باستخدام عجينة طينية خشنة، دون الحاجة إلى أي دعامة²².

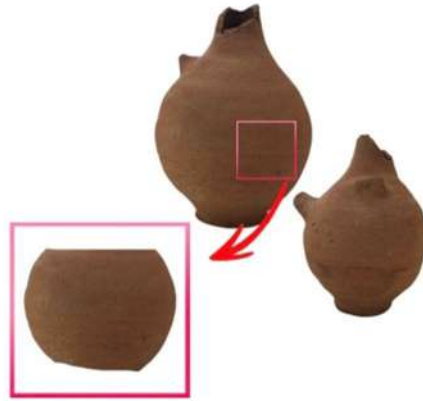
اعتمدت هذه التقنية في شمال إفريقيا، وتحديداً في الوسط الريفي، حيث تعد مدافن الركنية، الواقعة في منطقة ريفية ذات تنوع جغرافي وجيولوجي، مثالا على استخدام تقنية التشكيل باليد. وتعد هذه السمة من الخصائص المميزة لصناعة الفخار المغربي، إذ صنعت القطع يدوياً دون اللجوء إلى عجلة الفخار، وتنوعت أشكالها، فتم ابتكار العديد من الأطباق والأوعية والأدوات المنزلية المختلفة. وقد استخدمت في صناعة هذا النوع من الفخار مواد محلية، تمثلت أساساً في الطين المستخرج من مناطقه الخاصة، إلى جانب مواد مضافة أخرى وطلاءات طبيعية استخدمت في الزخرفة. وتنوع أشكال الفخار تبعاً لاحتياجات كل منطقة واستخداماتها؛ ففي المناطق الريفية، يصنع الفخار عادة أكثر متانةً ليتلاءم مع متطلبات الحياة اليومية. كما توجد اختلافات واضحة في تقنيات التشكيل المعتمدة في صنع هذه القطع²³.

أثناء العمل بتقنية التشكيل اليدوي، يجب مراعاة بعض الخطوات الأساسية لإنجاز الأنية الفخارية. وتبنى هذه القطع انطلاقاً من عناصر تشكل أجزائها المختلفة، وفقاً للشكل الرئيسي المميز لها، مثل الوعاء أو الصحن. وتتمثل هذه الأجزاء في الحافة، والبدن، والعنق، والقاعدة، مع احتمال وجود المقبض في بعض الحالات. وقد أولى الحرفي القديم اهتماماً خاصاً بنقاط الوصل بين هذه العناصر، والتي قد تكون مستقيمة أو منحنية، ما يؤثر مباشرة على الشكل النهائي للقطعة، سواء كان قائماً أو مقوساً. فعلى سبيل المثال، تم تحديد أشكال الحواف بعناية²⁴، حيث تم استخدام عدة تصاميم في صنعها، مثل: الحواف الرقيقة، السمكة، المدورة، والمشطوفة... الخ²⁵.

كانت تقنية التشكيل بالقرص على قاعدة مسطحة "المسند"²⁶، التقنية الأكثر شيوعاً في تشكيل الفخار، وقد تم استخدامها على نطاق واسع في مناطق البحر المتوسط منذ أواخر العصر الحجري الحديث، تتميز هذه التقنية ببساطتها حيث يتم البدء بكتلة من عجينة الطين، بحيث يتم تشكيلها يدوياً على قاعدة مسطحة، ثم يتم رفع الجوانب تدريجياً لإنشاء شكل إناء ذي جوانب مائلة أو مخروطي الشكل. أظهرت الدراسات أن هذه الطريقة هي أسهل طريقة لإنشاء أواني الفخار²⁷، في هذه التقنية، يقوم الحرفي بتشكيل عجينة الطين يدوياً عبر الضغط والتنعيم والصفع، مما يمنح الشكل المطلوب. تعتبر هذه الطريقة مثالية لإنشاء قطع فريدة وأشكال معقدة. وقد استخدم صانع فخار مدافن الركنية مجموعة متنوعة من التقنيات في عملية التشكيل باليد، وسنستعرضها فيما يلي:

1.1.3- التشكيل باللفائف coil-building technique: تستند هذه التقنية إلى تدوير لفائف طويلة

من الطين وتجميعها لتشكيل الشكل المرغوب. يمكن تكديس هذه اللفائف أو تدويرها أو ضغطها لإنتاج أنماط زخرفية متنوعة. تعتبر هذه الطريقة متعددة الاستخدامات، مما يتيح إمكانية تشكيل أشكال مختلفة. خلال دراستنا للقطع المحفوظة في متحف البارود، اكتشفنا مزهريّة ذات مرصعة تم تصنيعها بهذه التقنية. وقد اعتمدنا في تصنيفها على الخطوط الأفقية الظاهرة على سطحها، التي أظهرت دمج عدة مقاطع لصفائفية لتكوين الأنية (الصورة 01).



الصورة 01: مزهرية مغلقة مزودة بمرضعة، مشكلة بتقنية اللفاف - (تصوير الباحثين)

2.1.3- التشكيل بالضغط Finger-pressing Technique: من خلال هذه التقنية، يتم أخذ كتلة من الطين بحجم مناسب للقطعة المراد تشكيلها، ثم يتم الضغط عليها باستخدام الأصابع للحصول على الشكل المطلوب. في مجموعتنا، عثرنا على قطعة تمثل هذه التقنية، وكانت عبارة عن وعاء يظهر على سطحه آثار الضغط بالأصابع، بالإضافة إلى شكل الجوانب الذي يدل على وجود آثار الضغط بأصابع اليد أيضاً. كان هذا الوعاء الفخاري مصنوعاً من عجينة خشنة وغير أملس، كما هو الحال في القطع التي تم تصنيعها باستخدام تقنيات أخرى والتي تطرقنا إليها (الصورة 02).



الصورة 02: وعاء مشكل بتقنية الضغط - (تصوير الباحثين)

3.1.3- التشكيل بالصفع Paddling Technique: تتم تقنية الصفع من خلال ضرب كتلة من عجينة الطين باستخدام أداة مسطحة مثل الحجرة الخاصة بالصفع، مع مساعدة الحرفي ليد في تشكيل العجينة واتخاذ الشكل المطلوب على سطح مستو. يتم ذلك بهدف تسوية العجينة وتوسيع مساحتها. تحتوي المجموعة على أنية فخارية من نوع جفنة ذات مقبضين بنمط الجرة، تم تصنيعها باستخدام هذه التقنية. يتجلى ذلك من خلال غياب خطوط الدولاب أو آثار اللفاف على سطح الأنية، والتي يمكن ملاحظتها عادة في القطع الفخارية ذات الحجم الصغير. حيث تم ضرب العجينة لتصبح مستوية وممتدة، ما سمح بتشكيل هذا الشكل المميز، ويظهر ذلك بوضوح في الآثار الناتجة عن الضرب على السطح المستوي (الصورة 03).



الصورة 03: جفنة بنمط جرة ذات مقبضين، مشكلة بتقنية الصفع - (تصوير الباحثين)

4.1.3- التشكيل بالدمج Joining Technique: تتضمن هذه التقنية دمج كتلة من عجينة الطين على شكل لفيفة تضاف إلى الجزء الأساسي من الأنية، وذلك بهدف إضافة تفاصيل أو أحجام إضافية. عادة ما يتم دمج هذه الإضافات على شكل لفائف طينية فوق جزء من الأنية الذي لم يجف بعد، مما يسهل عملية دمجها وتشكيل الإناء بشكل نهائي. كانت هذه التقنية مستخدمة بشكل واسع، خاصة في إضافة الفوهات والمقابض إلى الأواني. تم العثور على مجموعة من الأواني التي تم تشكيلها باستخدام هذه التقنية ضمن مجموعة الفخاريات المدروسة، حيث كانت معظمها عبارة عن جفان متوسطة الحجم. تظهر تقنية التشكيل بالدمج بوضوح في الجزء العلوي من هذه الأواني، حيث تم تشكيلها من جزأين: الجزء السفلي الذي تم صنعه أولاً، والجزء العلوي الذي تم دمجها قبل التجفيف. وإذا تم دمج الأجزاء بعد التجفيف، مثل إضافة المقابض أو القواعد، يتم استخدام تقنية أخرى تعرف بالإلصاق (الصورة 04).



الصورة 04: جفان مصنوعة بتقنية التشكيل بالإلصاق - (تصوير الباحثين)

5.1.3- التشكيل بالإزالة Carving Technique: تعتمد هذه التقنية على إزالة جزء من عجينة الطين من الشكل الأساسي لإنشاء تجاويف عن طريق الحفر، مما يؤدي إلى إنتاج أطباق أو أقذاح عميقة. وقد عثرنا على أنية فخارية، من نوع قدح صغير ضمن المجموعة، وتمكنا من تحديد تقنية صنعها من خلال الشوائب العديدة التي كانت موجودة عليها. يتضح من ذلك أن هناك عملية إزالة تمت في وسط الأنية لتشكيل العمق داخل القدح، بينما ظل السطح الخارجي محتفظاً بشوائب العجينة ذات القوام الخشن (الصورة 05).



الصورة 05: قصعة صغيرة مصنوعة بتقنية التشكيل بالإزالة - (تصوير الباحثين)

6.1.3- التشكيل بالإلصاق Attachment Molding Technique: تستخدم هذه التقنية مزيجا من أساليب التشكيل المختلفة لإنشاء أنية مركبة، حيث تشكل الأجزاء كل على حدة، ثم تجمع وتلصق لتكوين وحدة متكاملة. وتتضمن المجموعة إبريقاً متوسط الحجم، يتميز بخصائص تدرجه ضمن فئة التشكيل بالإلصاق، إذ تم تصنيع أجزائه بشكل منفصل، ثم جرى تجميعها بعد مرحلة التجفيف. في بعض الحالات، تضاف كتلة من عجينة طينية جديدة لتشكيل المقابض أو الزوائد الزخرفية قبل التجفيف، وهو ما ينسب إلى تقنية الدمج، ويكون ذلك غالباً في حال كانت الإضافات خفيفة الوزن، مثل المقابض الصغيرة أو الدبابيس، بحيث لا تؤثر على تماسك الإناء أو تعرضه للتشوه. أما في حالة هذا الإبريق، فيرجح أن المقبض قد أضيف بعد التجفيف، نظراً لثقله وامتداده الواضح بين جسم الإناء وحافته، مما يستبعد احتمال دمجها قبل جفاف الجسم الطيني. وتشير الشوائب الظاهرة على السطح إلى أن الإبريق شكل يدوياً، بخلاف ما توفره تقنية الدولاب من نعومة وتناسق أفضل في الأواني، لاسيما في ما يخص التماثل الهندسي، والحواف، والقواعد المحددة (الصورة 06).



الصورة 06: إبريق ذو مقبض مصنوع بتقنية التشكيل بالدمج - (تصوير الباحثين)

2.3- التشكيل بالدولاب Wheel Throwing: يعد التشكيل باستخدام الدولاب من أقدم تقنيات صناعة الفخار، وقد اعتبرت هذه التقنية في العصور القديمة، خاصة ابتداء من الألفية الرابعة قبل الميلاد، من التقنيات المتقدمة التي ساهمت بشكل كبير في تطور هذه الحرفة وتحسين جودة منتجاتها. ومن مدافن الركنية، تم استخراج نوع من الفخار الذي صنع بهذه التقنية، ومن بين أبرز العينات المدروسة تلك المحفوظة حالياً في متحف البارود بالجزائر العاصمة، والتي تضم أنيتين تم تشكيلهما باستخدام الدولاب. وقد تميزت هاتان الأنيتان عن غيرهما من الأواني التي تم تشكيلها يدوياً من حيث النعومة والدقة الجمالية،

خاصة في العناصر الأساسية للإناء مثل البدن، والقاعدة، والعنق، التي تميزت بالصياغة المتقنة والتشطيب المصقول.

أما عن شكل الدولاب الذي شاع استخدامه خلال فترات فجر التاريخ، فقد كان يتمثل في قرص خشبي بسيط يدور حول محور، وتكون حركته بطيئة وغير منتظمة. في هذه المرحلة المبكرة، كان الحرفي يستخدم لفائف قصيرة من الطين لبناء الإناء، مستعينا بالدولاب كقاعدة ثابتة أكثر من كونه أداة دوارة، حيث تستخدم الحركة أساسا في عملية تشطيب السطح. ورغم ذلك، ظل هذا النوع من العجلات بدائيا نسبيا، إذ لم يكن قادرا على تحقيق دوران سريع أو منتظم كما في النماذج اللاحقة²⁸.

تتضمن هذه التقنية ضغطا مستمرا بالأصابع وباطن اليدين على عجينة الطين، بينما يتم تدوير الأنبة على قاعدة متحركة، غالبا ما يعتبر التناظر المحوري المثالي للقطع معيارا حاسما لتحديد القطع المشكلة على دولاب الفخار ومع ذلك، ليس من السهل دائما تقييم هذا الكمال الهندسي في السياق الأثري، خاصة وأن القطع المتاحة غالبا ما تكون غير مكتملة. بالإضافة إلى ذلك، تسمح تقنيات وأساليب أخرى أيضا بالحصول على أوعية ذات انتظام كبير وبالتالي لا يمكن أن يكون هذا المعيار الوحيد في حد ذاته حجة قاطعة لاستنتاج أن القطعة قد تم تشكيلها على دولاب الفخار²⁹. تضمنت المجموعة المدروسة أنبتين من فئة المزهريات، إحداها مزودة بمقبضين، بينما تتسم الأخرى بفوهة جانبية تشبه فوهة الرضاعة (الصورة 01). وتتميز هذه الأخيرة بجملة من الخصائص التقنية اللافتة، أبرزها وجود شوائب ظاهرة على سطح البدن، وغياب التماثل الهندسي، إضافة إلى ضعف دقة تحديد الحواف والقواعد، بخلاف ما لوحظ في المزهرية الأولى. وتنسب هذه الأخيرة إلى تقنية التشكيل بالدولاب (الصورة 07)، في حين تطرح فرضية استخدام التقنية نفسها في تشكيل المزهرية الثانية، وإن ظل ذلك محل شك. ويعزى التفاوت في جودة التنفيذ بين الأنبتين إلى عاملين محتملين: إما اختلاف زمني يعكس تطورا تدريجيا في اعتماد تقنية الدولاب، أو تفاوتاً في مستوى مهارة الحرفيين. وينجز هذا النوع من التشكيل باستخدام لفائف طينية ترقق بواسطة حركة الدوران، أو من خلال تشكيل كتلة واحدة من العجينة الطينية مباشرة على الدولاب، ثم يسوى سطح الإناء بالمكشطة ويرطب بالماء أثناء الدوران. وتعد الخطوط الحلزونية الممتدة بانسيابية من القاعدة إلى الحافة دليلا واضحا على استخدام تقنية الدولاب في تشكيل الأنبة.

في سياق آخر لنفس المزهرية، قد يعود الاسوداد الداخلي الذي يميز بعض الأواني الفخارية الجنائزية إلى عدة عوامل متداخلة. فمن جهة، قد يكون ناتجا عن الحرق المختزل أثناء تصنيع الفخار، حيث يتسبب نقص الأوكسجين في تغير لون الجدار الداخلي إلى الأسود. ومن جهة أخرى، لا يمكن استبعاد البعد الطقوسي لهذا الأثر، إذ من المحتمل أن تكون الأواني قد استخدمت خلال طقوس دفن تضمنت حرق الجثث، مما أدى إلى تلامسها مع الرماد أو المواد العضوية المحترقة، وهو ما قد يفسر هذا الاسوداد حتى في غياب وجود فعلي للرفات داخلها. وعليه، يمكن اعتبار هذا الاسوداد نتيجة محتملة لتقاطع بين التقنية والرمزية الجنائزية، في إطار ممارسات ثقافية يصعب الجزم بتفاصيلها الدقيقة (الصورة 07).



الصورة 07: مزهرية ذات مقبضين مصنوعة باستخدام الدولاب - (تصوير الباحثين)

يشير سينتاس إلى أن المهاجرين الأوائل إلى شمال إفريقيا أحضروا معهم أوانيهم الفخارية من مناطق كانت تتمتع بتقنيات متقدمة في صناعة الفخار. حيث استخدمت تقنية التشكيل على الدولاب في صنع جميع الأواني لفترة طويلة. ومع استقرارهم النهائي، نشأت احتياجات جديدة دفعتهم بسرعة إلى بدء التصنيع في الموقع. ورغم أن البحث عن الطين، وتنظيم وسائل النقل، وبناء الأفران، وتوفير المياه، وإنشاء مخازن المصانع قد يستغرق بعض الوقت، إلا أن الحاجة إلى الفخار كانت ملحة، مما استدعى تنظيم إنتاجه بسرعة لتلبية احتياجات المدينة الناشئة. وبطبيعة الحال، قاموا بصنع أوانيهم وفقا لتقنيات بلدانهم الأصلية، مما أدى إلى إنتاج فخار مدور³⁰، يصعب قبول فرضية سينتاس التي تفيد بأن جميع الفخار المصنوع على الدولاب، والمستخرج من المدافن الميغاليثية، بالإضافة إلى الفخار البوني، هو فخار مستورد أو ذو أصول غير محلية. إذ يبدو أن هذه الفرضية تغفل احتمال مساهمة الحرفيين المحليين في إنتاج هذا النوع من الفخار، الذي يعد حديثاً نسبياً ضمن سياق العصور القديمة، والذي شهد تطوراً ملحوظاً في مجالات عدة، من بينها العمارة. وبالنظر إلى العدد المحدود من القطع المكتشفة في الموقع، لا يمكن الجزم بأن الأنية المعنية مستوردة، كما لا يمكن في الوقت ذاته استبعاد فرضية تصنيعها محلياً.

4- تحضير العجينة Preparation of the clay:

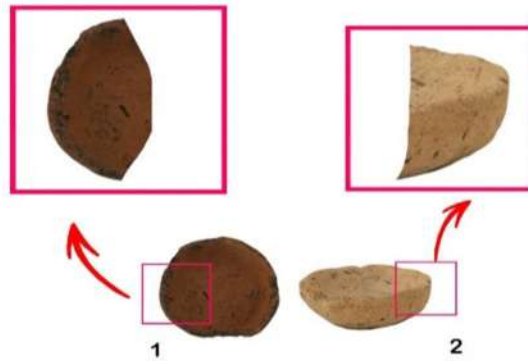
يعتبر تحضير العجينة الفخارية من الخطوات الأساسية في صناعة الفخار الجنائزي أو الفخار بشكل عام في العصور القديمة، حيث يشكل هذا التحضير الأساس الذي يؤثر على جودة المنتج النهائي. اعتمد الحرفيون في تلك الفترات على أساليب بسيطة ومباشرة لإعداد الطين، مستفيدين من المواد الطبيعية المتاحة في بيئتهم. كانت العجينة تحضر يدوياً دون استخدام تقنيات متطورة، مما جعل خصائصها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بجودة المادة الخام وطرق معالجتها الأولية، بالإضافة إلى مدى تنقيتها من الشوائب.

تتميز الفخاريات المصنوعة بتقنيات اليد، التي وجدت في المقابر الميغاليثية أو البونية بشكل عام، بقوام أكثر خشونة مقارنة بالأواني المنزلية المعاصرة في العصور القديمة. تشير العناصر الخشنة الموجودة في العديد من الشظايا الفخارية إلى استخدام طين ومواد مضافة غير مغرولة، مما يدل على أن العجينة لم تنقع في حوض مائي قبل تشكيلها. من المحتمل أن الحرفيين اعتمدوا على تقنيات بسيطة لتحضير عجينة الطين، مستخدمين المادة الخام كما هي من الطبيعة. ومع ذلك، لا تكون عجينة الأواني الجنائزية دائماً خشنة، حيث تظهر بعض الفروقات الفردية بين المواقع، والتي تتعلق أساساً بجودة الطين

المحلي. في هذا السياق، لا تبدو العجينة الطينية المستخدمة في فخاريات مدافن الركنية استثنائية من حيث تركيبها؛ فقد تميز الطين، خاصةً المحتوي على أكسيد الحديد، بسهولة التشكيل ومقاومة جيدة للحرق، كما أنه لم يكن يتطلب سوى كميات قليلة من المواد المضافة³¹.

بشكل عام، يستدل من المعطيات أن الحرفيين في تلك الحقبة كانوا يعتمدون على تقنيات بسيطة في تحضير الطين، ربما بسبب محدودية الأدوات المتاحة، أو نتيجة لتركيزهم على الوظيفة أكثر من الجمالية. وقد احتوت العجينة في كثير من الأحيان على شوائب طبيعية ناتجة عن استخدام الطين الخام دون تنقية. تنوعت العجائن المستعملة من حيث اللون، تبعاً لاختلاف تركيبها الفيزيائية والبيئية، حيث استُخدمت الطينة المحلية في صناعة الأواني الفخارية، ما يعكس تأقلم الإنسان مع محيطه الطبيعي. وقد أظهرت المجموعة المدروسة نوعين رئيسيين من العجائن:

أولاً، تشكل العجينة الحمراء نسبة أقلية ضمن المجموعة الفخارية المدروسة. وتمتاز بتركيبية تحتوي على كمية كبيرة من الشوائب، ما يمنح الأواني المصنوعة منها ملمساً خشناً نسبياً. ويعود لونها الأحمر إلى ارتفاع نسبة الأكاسيد المعدنية، خاصة أكسيد الحديد، الذي يتفاعل مع الحرارة في ظروف حرق مؤكسدة، مانحاً العجينة هذا اللون المميز. قد يشير هذا النوع من العجينة إلى اختيار طيني خاص، أو إلى تقنيات تصنيع اعتمدت مواد أولية طبيعية غير مكررة (الصورة 08، رقم 1). ثانياً، أغلب العينات الفخارية المدروسة صنعت من عجينة ذات لون بني فاتح، مع ملاحظة تفاوت في المعالجة الحرارية بين عينات تعرضت للحرق وأخرى يبدو أنها اكتفت بمرحلة التجفيف فقط، وهو ما يدل على تباين في تقنيات التصنيع أو في الأغراض الوظيفية لهذه الأواني. تظهر هذه العجينة بنية أقل احتواءً على الشوائب مقارنة بالعجينة الحمراء، لكنها تحتوي على نسبة كبيرة من الحبيبات الرملية ذات الأصل المعدني، ما يرجح استخدام مواد طينية محلية غير مكررة أو انتقاء خاص لتحسين الخصائص الميكانيكية. يشير هذا التنوع في المعالجة والتكوين إلى درجة معينة من المعرفة التقنية، وإلى احتمال وجود تمييز وظيفي أو رمزي بين الأواني بحسب طبيعة الاستخدام أو السياق الجنائزي الذي وضعت فيه (الصورة 08، رقم 2).



الصورة 08: أنواع العجينة المستخدمة في صناعة الأواني الفخارية - (تصوير الباحثين)

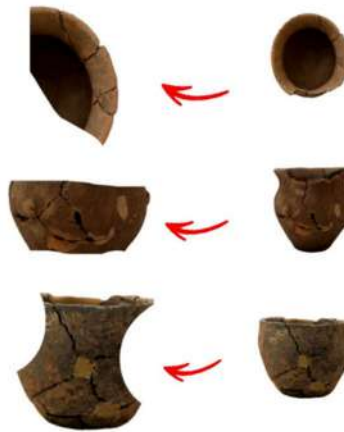
5- التجفيف Drying:

في العصور القديمة، كانت عملية تجفيف الفخار تمثل مرحلة حيوية في سلسلة إنتاجه، على الرغم من بساطتها الظاهرة. كان الفخاريون يحرسون على ترك الأواني المصنوعة يدوياً لتجف بشكل طبيعي في الهواء، مستخدمين تقنيات تقليدية موروثة، تهدف إلى تجنب التشققات وضمان متانة القطع قبل حرقها.

==== نُبذة حول الفخاريات الجنائزية والطقوسية المستخرجة من مدافن الركنية مجموعة متحف البارود

تعد عملية التجفيف خطوة بالغة الأهمية في صناعة الفخاريات، إذ تتمثل في تعريض الأنية للهواء قبل مرحلة الحرق، وذلك لأسباب عدة، أبرزها تجنب تشقق العجينة عند تعرضها لدرجات الحرارة المرتفعة، وتقليل هشاشتها وضعف مقاومتها. يوضع الفخار ليُجف تدريجياً بهدف تقليل نسبة الرطوبة داخله، وتستغرق هذه العملية عدة أيام، تختلف مدتها باختلاف فصول السنة ودرجة الرطوبة في الجو. ويتم تجفيف الطين على مرحلتين: في المرحلة الأولى، يفقد الطين الماء وينكمش حجمه تدريجياً؛ أما في المرحلة الثانية، فتستمر عملية التبخر، لكن دون أن يطرأ تغيير على الحجم. ويمكن القول إن كتلة من الطين ذات نسبة انكماش تقارب 10٪ قد تفقد ما يصل إلى 27٪ من حجمها الكلي أثناء التجفيف³².

يعتقد أن التشكيل السريع للأواني التذكارية، إلى جانب العديد من الأواني الجنائزية الأخرى، قد أدى إلى تقصير فترة التجفيف، وهو ما يرجح أن يكون أحد أسباب ظهور الشقوق الناتجة عن انكماش الأنية أثناء الحرق (الصورة 09). أما الشقوق الموازية للفائف الطينية، فهي تعزى إلى أخطاء في عملية التشكيل. في حين يمكن نسب الشقوق الرأسية إلى خلل في مرحلة التجفيف. وتجدر الإشارة إلى أن الشقوق الظاهرة في الأشرطة الطينية غير الملحومة لا تتوافق مع الملاحظات التي سجلت بشأن الأواني الجنائزية البدائية³³.



الصورة 09 : التشققات الناجمة عن التجفيف القصير - (تصوير الباحثين)

6- الحرق Firing:

تعد مرحلة الحرق في صناعة الفخار نقطة التحول الأساسية التي ينتقل عندها العمل من حالة شبه خام إلى منتج نهائي متماسك. خلال هذه المرحلة، تتعرض الأواني لدرجات حرارة مرتفعة تؤدي إلى تغيير خصائص الطين، مما يمنحها الصلابة واللمسة الجمالية النهائية. كما أن دقة عملية الحرق تؤثر بشكل مباشر على جودة القطع، من حيث قدرتها على مقاومة التشقق والتلف، مما يجعل هذه المرحلة حساسة ومهمة في العملية الكاملة لتصنيع الفخار.

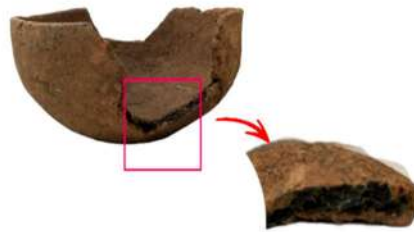
في عالم صناعة الفخار، تعتبر لحظة إخراج الأواني من الفرن هي اللحظة الحاسمة حقاً. هل نجحت عملية الحرق؟ ما هي كمية الأواني المكسورة وما جودة الأواني المتبقية؟ تعتمد نتيجة أساليب العمل على نجاح هذه العملية، التي تعتبر الخطوة الأكثر أهمية في صناعة الفخار، حيث تتعرض الأشكال للنار المباشرة في درجات حرارة مرتفعة. في هذه المرحلة الحساسة، تواجه القطع العديد من المخاطر، مثل التلف والتشقق والانكسار.

بشكل عام، يؤدي الجو المؤكسد إلى تفتيح عجائن الفخار، بينما يميل الجو الاختزالي إلى اسودادها، ويمكن أن يشمل التغيير في اللون نواة الفخار نفسه. اللون الداكن يعود إلى تشبع العجينة بالكربون، ويمكن أن يفتح بفعل الأكسدة التي تحدث أثناء التبريد. تتأثر هذه العملية أيضا بمسامية الفخار ومرونته تجاه الغازات، مما يسهل التبادل بين الأوكسجين والكربون.

إن تلون العجائن هو نتيجة لنظام الفرن المستخدم، ونسبة الحديد في العجينة، والمسامات، والتركيب الحبيبي (سواء كان عجين سيليسيا أو كربونيا). يظهر أكسيد الحديد بلون أحمر في حالته المؤكسدة، ولون رمادي إلى أسود في حالة عدم القدرة على إعادة الأكسدة أثناء التبريد³⁴.

غالبا ما تكون الفخاريات التي تم العثور عليها في المقابر الميغاليثية محروقة بشكل سيئ للغاية، مما دفع بعض علماء الآثار إلى الاعتقاد بأنها كانت مجرد مجففة تحت أشعة الشمس. يستند هذا الرأي إلى فحص سطحي للقطع، حيث إن الأواني التي تجفف تحت الشمس تفقد ماء التشكيل وتكتسب صلابة كبيرة، بينما يحتفظ الطين بماء تكوينه، مما يجعل العجين يعود إلى حالته اللينة عند تعرضه للرطوبة. للحفاظ على الأواني، يجب اتخاذ احتياطات دقيقة. ومن الخطأ القول إن الإناء الذي تحول إلى شظايا صغيرة أو أن حوافه تتفتت بسهولة لم يتم حرقه. فهذا يعني تجاهل أن عملية الحرق، من خلال تبخر ماء التكوين، تغير طبيعة المادة³⁵.

تشير الخصائص التي تم ملاحظتها إلى أن الفخار قد تعرض لظروف احتراق اختزالي ومؤكسد خلال عملية الحرق، مما أدى إلى تغييرات في اللون تعتمد على الظروف التي تم فيها حرق الفخار. في إطار البحث حول هذه الأواني الفخارية، تم توثيق بعض آثار الحرق، حيث تبين وجود اختلافات في عملية الاحتراق تتعلق بتكوين العجينة. مع زيادة نسبة المعادن في العجينة وتأثرها بالاحتراق، يحدث احتراق مؤكسد يؤدي إلى تغير لون العجينة من الداخل والخارج إلى درجات داكنة. في مجموعتنا المدروسة، تكون الألوان الناتجة عن هذا النوع من الاحتراق، والتي تعود في معظمها إلى عمليات الأكسدة، أكثر حيوية وشفافية مقارنة بتلك الناتجة عن الاحتراق الاختزالي. من بين الألوان الشائعة التي ظهرت، يبرز اللون الأحمر، الناتج غالبا عن وجود أكسيد الحديد الثلاثي (Fe_2O_3)، باعتباره الأكثر شيوعا، إلى جانب اللون البني والبني المحمر، الناتجين عن مزيج من أكاسيد معدنية متعددة، منها أيضا أكسيد الحديد الثنائي (FeO) وأكسيد الحديد المغناطيسي (Fe_3O_4) (الصورة 10).



الصورة 10: نموذج عن الحرق المؤكسد - (تصوير الباحثين)

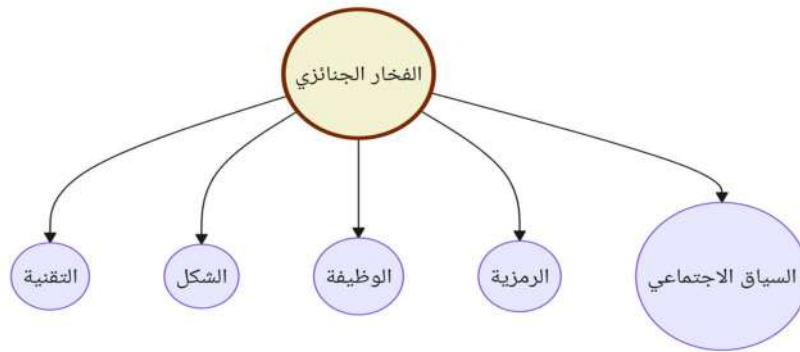
7- التصنيفات:

بعد تصنيف الفخاريات الجنائزية أحد الأدوات المركزية لفهم جوانب متعددة من المجتمعات القديمة (المخطط 1)، تميزت مجموعة الركنية بعدة معايير، حيث تعكس هذه الفخاريات من حيث الشكل الأنماط الفنية السائدة في فترة معينة، مما يكشف عن تطور الأساليب التصنيعية وابتكار الأشكال التي تتناسب مع

نُبذة حول الفخاريات الجنائزية والطقوسية المستخرجة من مدافن الركنية مجموعة متحف البارود

الاستخدامات الجنائزية. وقد تم التطرق إلى أساليب التصنيع في جزء سابق من هذا العمل، حيث تم تحليل نمط الإنتاج ومستويات الإتقان الحرفي. أما من حيث الوظيفة، فإن الأواني لا تقتصر على كونها جزءاً من المراسم الجنائزية، بل تحمل أبعاداً عملية وروحية مرتبطة بالطقوس الدينية، مثل تقديم الطعام أو الشراب للأموات.

من الناحية التقنية، يعكس أسلوب صناعة الفخار دقة الحرفية المحلية والتطور التكنولوجي للمجتمعات القديمة، حيث يمكن تصنيف الأواني وفقاً لطريقة تصنيعها، مثل القطع المدفوعة يدوياً أو المصنوعة باستخدام دولاب الفخار. أما من الناحية الرمزية، فقد تكون بعض الفخاريات مشحونة بدلالات معنوية ترتبط بالمعتقدات الروحية حول الحياة بعد الموت، ما يعكس العلاقة بين الإنسان والعالم الآخر. وفي السياق الاجتماعي، تعكس الفخاريات الجنائزية الطبقات الاجتماعية وتوزيع المهارات الحرفية داخل المجتمع، حيث يشير التنوع في الأشكال والأنواع إلى التفاوت الاجتماعي في استخدام هذه الأواني.



المخطط 1: المعايير الأساسية لتفسير الفخار في السياقات الجنائزية. (عمل الباحثين)

1.7- الفخاريات الصغيرة Micro ceramics:

1.1.7- الجنائزية والنذرية: هي أواني طقوسية صغيرة الحجم للغاية، أطلق عليها الباحث كامبس مصطلح "الميكرو سيراميك" تتكون هذه الأواني غالباً من أطباق مسطحة صغيرة، من بينها أكواب ومباخر، وقد صنعت من طين طبيعي ذي تركيبة خشنة. تعود هذه القطع إلى فترة تتراوح بين 2000 و3000 سنة، وقد استمر استخدامها بالشكل ذاته عبر الزمن. وجدت هذه الأواني بكثرة داخل المقابر الميغاليثية، وتميزت بسطح غير مستو، ما يعكس طبيعة تصنيعها البسيطة والوظيفة الطقوسية التي أعدت من أجلها³⁶، تتميز بثلاث خصائص أساسية تمكننا من التعرف على أي أنية تنتمي إلى هذه المجموعة. أولاً: أبعادها الصغيرة للغاية؛ إذ لا يتجاوز ارتفاعها 70 ملم، وغالباً ما يكون أقل من 50 ملم، في حين لا يزيد عرضها عن 90 ملم.

ثانياً: خشونة ملمسها، التي تبدو أكثر وضوحاً مقارنةً بالفخاريات الأخرى، حيث إن سطحها نادراً ما يكون أملساً، ويخلو تماماً من الطلاء.

ثالثاً: أشكالها غير المنتظمة، ويبدو أن بعضها قد تم تصنيعها بسرعة وبشكل غير دقيق. دون إضافة لفائف طينية، أو بتجويف كرة طينية من الداخل مباشرة لتشكيل الأنية.

وبوجه عام، تنسم هذه الفخاريات بطريقة تصنيع سريعة وغير دقيقة، ما يعكس طبيعتها الوظيفية المؤقتة أو الطقوسية غير الرسمية³⁷، تتجلى ميزة هذه الفخاريات في أشكالها البسيطة جداً، مثل الكؤوس

والأكواب، بالإضافة إلى أوان فخارية ذات تقنية تصنيع أقل خشونة. كما تضم هذه المجموعة أيضا مصابيح وأواني مخصصة لحفظ العطور والزيوت، غير أن هذين النوعين الأخيرين أقل شيوعاً ضمن الفخار المعاصر، الذي بقي محافظاً في الغالب على الأشكال الأقدم والأكثر تقليدية.

أ. أقداح Beakers: يوجد نمطين من الأقداح المدروسة، حيث يتميز النوع الأول بقاعدة مسطحة، بينما يميل شكله إلى الأسطواني مع جدران مائلة بشكل طفيف. أما النوع الثاني، فقد تميز بقاعدة مرتفعة وشكل مخروطي. يشترك النمطان صغر الحجم، إذ يبلغ ارتفاع كل منهما بين 45 ملم و55 ملم (الصورة 11، رقم 1 و2).

يعتقد أن وظيفة هذه الأواني كانت متمثلة في استخدامها لحرق البخور أو لحفظ الزيوت العطرية، استناداً إلى الآثار المتبقية على القطع. تنتشر الأواني من النوع الأول بشكل واسع في مواقع قاستيل والركنية، بينما وجد النوع الثاني في مدافن قاستيل التي تعود إلى القرن الأول قبل الميلاد حسب كامبس³⁸، ومع ذلك، لا يمكننا الجزم بتحديد تاريخ هذه الأواني بدقة للقرن الأول قبل الميلاد، إلا أن هذه الفرضية تظل قابلة للتنفيذ في ظل التطور المستمر للأبحاث الأثرية المتعلقة بهذه المدافن، مع إمكانية أن تكون هذه القطع أقدم بكثير مما يعتقد.

ب. قصاع صغيرة Small bowls: عادة ما تكون القصاص الصغيرة من هذا النوع قصيرة، حيث لا يتجاوز ارتفاعها 50 ملم. يبلغ قطر فوهة النوع الأول 78 ملم، بينما يصل قطر فوهة النوع الثاني إلى 65 ملم. تتميز هذه الأواني بقاعدة مسطحة، حيث يتراوح قطر القاعدة بين 35 ملم في النوع الأول و45 ملم في النوع الثاني. تتكون حواف الأواني من صف أو صفين فقط من اللفائف الطينية، ولا يتجاوز قطر الفوهة 100 ملم. يلاحظ أن النوع الأول له حافة مقوسة نحو الداخل، بينما النوع الثاني له حافة مفتوحة. نظراً لصغر حجمها، يعتقد أنها كانت تستخدم لحمل كميات من الرماد التي توضع كقرايين للميت. (الصورة 11، رقم 3 و4)



الصورة 11: أنماط الأقداح والقصاص الصغيرة الفخارية - (تصوير الباحثين)

2.7- أواني بدون إضافات:

1.2.7- جنازية شعائرية: توجد أنواع عديدة من الأواني الخالية من الإضافات الخارجية، والتي يظل استخدامها غامضاً خارج السياق الجنائزي الذي يشير إليه موقعها في القبور أو محتواها. إن غياب عناصر الإمساك وبساطة الأشكال لا يسمح بتصنيفها كفخاريات للاستعمال اليومي، إذ لا تنتمي هذه الأواني إلى أدوات المائدة المنزلية. على الأرجح، هي أواني جنازية بحتة لا يمكن فهم سبب وجودها خارج سياق الدفن.

نبذة حول الفخاريات الجنائزية والطقوسية المستخرجة من مدافن الركنية مجموعة متحف البارود

يشير كامبس إلى إمكانية تمييز أربعة أنواع بارزة ضمن مجموعة الأواني "الخالية من المقابض"، وهي: المنتفخة، والمزودة بكتف، والكأسية، وتلك ذات الشكل البيضوي. وتظهر النماذج ذات الطابع الجنائزي، ولاسيما الكأسية منها في تيديس، والبيضوية في قاستيل، زخارف متعددة رغم صغر حجمها النسبي.

تعتبر هذه الفخاريات نموذجاً للأواني الجنائزية، حيث يكشف عددها، وموقعها في الدفن، وزخرفتها عن طابع طقسي صارم. تضم هذه المجموعة أيضاً أواني من نفس النوع المعثور عليها في قاستيل ولكن بدون زخرفة، ويمكن اعتبارها أشكالاً عادية لا تثير اهتماماً كبيراً. ومع ذلك، يمثل كل نوع من هذه الأنواع مثالا واحداً أو اثنين بشكل مختلف، مما يعكس التنوع في الأشكال رغم البساطة الظاهرة.

تؤدي هذه الأواني دوراً طقوسياً في المقابر، حيث يعد وضعها في الدفن أمراً ضرورياً أو على الأقل مفضلاً. من المؤكد أن إيداع الأواني الطقوسية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بانتشار الفخاريات الصغيرة التقديرية. ورغم أن تواترها يكشف عن طابعها الطقسي، إلا أن دورها ليس دائماً محدداً بشكل واضح. في أغلب الأحيان، وجدت هذه الأواني فارغة³⁹.

أ- **أنية منحنية Globular vase**: يعد هذا النوع من الأواني الفخارية كبير بالنسبة للفخار الجنائزي، إذ يتميز بشكل مخروطي مقطوع، مع واجهة انسيابية خالية من الانحناءات أو الحواف البارزة. شهد هذا النوع انتشاراً واسعاً في مختلف المناطق، إلا أنه وجد بشكل محدود في موقع الركنية، حيث تم استخراج عدد من هذه القطع وتوزيعها على مختلف المتاحف. تتضمن دراستنا قطعة من هذا النوع، التي تميزت بشكل انسيابي خالٍ من أي انحناء، ولا تحتوي على مقابض أو قاعدة منفصلة. أما الحافة، فقد كانت مفتوحة ذات فوهة واسعة بلغ قطرها 120 ملم، دون أن تحتوي على خدود أو لفة بارزة، مما يشير إلى أن الشكل قد صنع من كتلة واحدة غير متقطعة. تميز البدن بمساحة واسعة نحو الداخل، وذلك بسبب الشكل الخارجي الأسطواني البارز للقطعة، الذي بلغ مقاسه 440 ملم. ورغم الشهرة الواسعة لهذا النوع، إلا أنه لم يتواجد في جميع المقابر. يظل استخدام هذه القطعة مجهولاً، إلا أنه يمكن الافتراض أن هذه الأواني قد تكون ذات وظيفة بديلة، أو ربما استخدمت في سياقات أخرى غير الجنائزية. هذه الفرضية تبقى مفتوحة للتحقق في ضوء تطور الأبحاث المستقبلية حول هذا النوع من الأواني (الصورة 12، رقم 1).

ب- **أنية كأسية Chalice-shaped vase**: تعتبر الأواني الكأسية الأكثر شيوعاً بين الأواني الجنائزية، حيث تتميز بطابع طقوسي واضح. وقد عرفت هذه الأواني عدة أنماط، مثل باقي الفخاريات، إلا أن الأواني الخاصة بالمجموعة المدروسة تمثل شكلاً خاصاً من الأواني الكأسية، تحمل نفس الوظيفة الطقوسية. يتميز شكلها بوجود عنق بارز وواضح يربط بين الحافة والبدن بارتفاع 25 ملم، بينما بلغ عرض العنق 330 ملم. كما تميزت بحافة مفتوحة نحو الخارج بقطر 120 ملم، وتمتلك قاعدة مستديرة بقطر 60 ملم. أما البدن، فقد كان يميل للانتفاخ نحو الخارج بدءاً من نهاية العنق وصولاً إلى بداية القاعدة. بلغ ارتفاع الأنية 106 ملم (الصورة 12، رقم 2).

لقد اختلفت هذه الأواني عن تلك التي وجدت في بونوارة ومواقع أخرى، حيث تتميز الأواني هناك بارتفاع أقل وقطر فتحة أكبر. الأواني الصغيرة ذات الشكل الكأسي من تيديس توضع داخل أواني أكبر بنفس الشكل، محاطة بالعظام التي كانت تحتويها هذه الأواني الكبيرة، إذ اعتبرت قرابين للميت. أما الأواني الموجودة في سيلا، التي تتميز بشكلها العام بطولها وعنقها الفريد، فتشير الأدلة إلى أنها كانت تؤدي دوراً مختلفاً بعض الشيء⁴⁰.



الصورة 12: أنماط الأواني الفخارية بدون إضافات - (تصوير الباحثين)

2.2.7- نسخ جنائزية وأواني مائدة منزلية: من النادر أن يدفن الوعاء الجنائزي الطقسي بمفرده داخل القبر؛ إذ غالبا ما يكون مصحوبا بوعاء أو أكثر من الفخار المنزلي، كما لاحظته كامبس في دراسته للفخار المستخرج من المدافن الميغاليثية. وقد تم العثور على العديد من هذه القطع في مدافن الركنية، حيث غالبا ما تحتوي على وعاء واحد فقط لكل فرد. ويمكن تحديد وظيفة هذا النوع من الفخار بسهولة، إذ إن أشكاله لا تزال قائمة في الفخار الريفي لشمال إفريقيا، حيث تستعمل الأكواب، والأوعية، وأواني الشرب لنقل وتقديم الطعام، كما هو الحال مع "المشرب" الذي يستخدم عادة لتقديم الفواكه أو الأطعمة المعدة بعناية. يقترح كامبس تصنيف هذه الفخاريات إلى خمسة أشكال رئيسية: الأكواب، والأوعية، الجفان، الأطباق، والكؤوس. وفي بعض الحالات، تم العثور على بعض هذه الأواني مملوءة بعظام بشرية، كما هو الحال في مدافن بونوارة، وربما لنفس الدلالة الرمزية التي تفسر وضع أجزاء من أجساد الحيوانات النيئة أو المطبوخة كقرايين للموتى، من المحتمل أن الأواني التي وضعت بعناية وبشكل مستقيم قد احتوت على ماء، رغم أن الحياة الفيزيولوجية لم تعد ضرورية للموتى، ما يثير تساؤلات حول سبب عدم تغطيتها، خاصة من طرف أفراد كانوا، حسب المؤشرات، شديدي الحرص على تفاصيل التقديم الطقوسي. من جهة أخرى، يشير الباحث غزال إلى أن دفن الأواني المنزلية لا يمكن تفسيره إلا بكونها تمثل دلالات رمزية بحتة، حيث تدفن فارغة في أغلب الأحيان. ويرجح أن انخفاض حجم هذه الأواني يفسر بكون تلك التي احتوت فعلا على قرايين غذائية، كان من الضروري أن تتخذ شكلا وحجما مماثلا للأواني المنزلية العادية⁴¹.

يبدو أن دفن الفخاريات وفقا لرؤية كامبس، بهذه الطريقة الدقيقة دون تغطيتها يحمل دلالة رمزية عميقة أكثر من كونه مجرد تصرف عملي. قد يكون الهدف من وضعها بشكل مستقيم هو خلق توازن طقوسي أو تمثيل لعملية انتقال الروح، حيث قد يكون هناك نوع من التواصل المفتوح مع العالم الآخر. عدم تغطيتها قد يشير إلى فكرة السماح للموتى بمواصلة التواصل مع البيئة المحيطة أو حتى إشارة إلى الطبيعة المؤقتة لموتهم.

أما فيما يخص الرأي الذي قدمه الباحث غزال، فإنه يبدو أكثر منطقية بشكل ملحوظ، خصوصا فيما يتعلق بالفكرة القائلة إن الأواني قد دفنت فارغة نظرا للرمزية التي تحملها هذه الأواني أكثر من وظيفتها العملية. فالعديد من الطقوس الجنائزية لا تقتصر على تقديم مواد مادية، بل تشمل أيضا دلالات رمزية تشير إلى المراحل المختلفة للحياة والموت. ورغم أن حجم الفخاريات قد يبدو صغيرا، إلا أن هذا قد يعكس

نبذة حول الفخاريات الجنائزية والطقوسية المستخرجة من مدافن الركنية مجموعة متحف البارود المحاكاة للمواد اليومية التي استخدمها الأفراد في حياتهم، وبالتالي ضمان استمرار رمزية الحياة في الموت.

احتوت المجموعة الفخارية المدروسة على جفنة تحتوي على بقايا متكلسة داخلها، ويحتمل أنها تكدسات عضوية مختلطة بالتربة (organic-soil accumulations) داخل الأنية، يرجح أنها ناتجة عن تحلل مواد غذائية واختلاطها بالتربة المحيطة عبر الزمن الجنائزي الطويل (الصورة 13)، غير أن هذا يبقى مجرد وجهة نظر تحليلية، وليست دقيقة، نظرا لعدم تمكننا من إجراء تحليل مخبري شامل (comprehensive laboratory analysis) على هذه الأنية أو المجموعة بصفة عامة، إضافة إلى نقص الإمكانيات. من جهة أخرى، لو تم اعتماد التحليل الميكروسكوبي (microscopic analysis)، الذي يعد من الأساليب المهمة في دراسة بقايا الطعام أو المواد العضوية على الأواني الفخارية، لكان ذلك سيساهم في تعزيز دقة النتائج.

فمن خلال هذا النوع من التحليل، يمكن فحص الأواني الفخارية عن كثب لتحديد أنواع المواد العضوية أو غير العضوية التي قد تكون ترسبت أو تفاعلت مع سطح الفخار عبر العصور. فعلى سبيل المثال، يمكن تحديد بقايا الألياف النباتية، أو الحبوب المطحونة، أو حتى بقايا الطعام، من خلال الفحص الدقيق باستخدام الميكروسكوب (microscope)، وكان هذا التحليل سيوفر لنا فكرة أدق حول نوعية المواد التي كانت تستخدم في الطقوس الجنائزية، كما يساهم في فهم كيفية استخدام هذه الأواني في الحياة اليومية أو ضمن السياقات الجنائزية.

من جهة أخرى، تميزت هذه الجفنة الفخارية عن غيرها من المجموعة نفسها بوجود صبغة بيضاء فاتحة على سطحها الخارجي، بينما يميل لون العجينة إلى الأحمر الأجوري الفاتح. قد يشير اللون الأبيض على السطح إلى استخدام مواد مضافة مثل الجير أو الطين الأبيض وهو ما نرجحه في تفسير هذه الصبغة، أو ربما يكون ناتجا عن تقنيات تلميع خاصة. من ناحية أخرى، يحمل اللون الأبيض دلالة رمزية قد ترتبط بالنقاء والطهارة، مما يوحي بغرض طقوسي يتصل بالانتقال الروحي أو تكريم الموتى. من الممكن أن يكون هذا اللون قد تم اختياره عمدا لتعزيز الطابع المقدس للطقوس الجنائزية، وبالتالي إضفاء بعد روحي على هذا النوع من الفخار.

بناء على ما سبق، يمكننا أن نفترض أن هذه الأواني رغم تماثلها الشكلي مع الفخار المنزلي، قد صنعت خصيصا لغرض جنائزي، ولم تكن معدة للاستخدام اليومي. ويعزز هذا الطرح صغر حجمها وعدم كفاية سعتهما لتلبية حاجات الأحياء، ما يرجح فرضية دلالتها الرمزية ووظيفتها الطقسية داخل طقوس الدفن.



الصورة 13: جفنة فخارية تحتوي على تكدسات عضوية مختلطة بالتربة - (تصوير الباحثين)

أ- **أوعية Bowls:** انتشرت الأطباق الفخارية بشكل أكثر من الأكواب في المدافن الميغاليثية، حيث عثر عليها بأعداد كبيرة في أربع عشرة مقبرة على الأقل. ويبدو أن هذه الأطباق قد أدت نفس الدور العملي الذي قامت به الأكواب، لاسيما في تقديم الأطعمة السائلة. وما يعزز هذا الطرح هو استمرار استخدام نفس هذه الأشكال حتى يومنا هذا في المناطق الريفية من شمال إفريقيا، حيث تُعرف تحت اسم "المشرب"، وتستخدم غالبا لشرب الحليب أو تناول الحساء، وتمسك عادة بيد واحدة، وهو ما قد يفسر غياب عناصر الإمساك (مثل المقابض) في كل من النماذج القديمة والمعاصرة. وبناء على هذا الامتداد في الاستخدام، يفترض كامبس أن تفضيل السكان المغاربيين للشكل المسطح للطبق على الشكل العميق للكوپ يعود إلى فترة مبكرة، وهو تفضيل ظل مستمرا دون تغيير يذكر في الذوق العام حتى الفترات اللاحقة⁴².

رغم أن كامبس يفترض أن السكان المغاربيين فضلوا منذ العصور الأولى الشكل المسطح للطبق على الشكل العميق للكوپ، إلا أنه من الممكن إعادة النظر في هذا الطرح على ضوء تنوع الأشكال الفخارية المكتشفة في مواقع متعددة، مثل بونوارة والركنية. فوجود الأكواب والأواني العميقة إلى جانب الأطباق المسطحة، وبكميات معتبرة، قد يشير إلى أن اختيار الشكل لم يكن بالضرورة نتيجة ذوق ثابت، بل ربما ارتبط بوظائف طقسية محددة أو بسياقات جنائزية معينة تختلف من موقع إلى آخر. ومن ثم، فإن افتراض تفضيل عام ومطلق للشكل المسطح قد يكون مبسطا، ويتطلب تدقيقاً أكبر من خلال المقارنة الكمية والنوعية بين مختلف الأنواع الفخارية المستعملة في السياقات الجنائزية.

تميزت المجموعة المدروسة بثلاثة أنماط رئيسية لأشكال الأوعية. النمط الأول يتسم بالسطحية النسبية، حيث يتمتع بارتفاع محدود وحافة مفتوحة بشكل واسع. على سبيل المثال، يحتوي الشكل الأول على فوهة بقطر 115 ملم وارتفاع 54 ملم. أما النمط الثالث، فيتميز بفوهة بقطر 135 ملم وارتفاع 56 ملم. في المقابل، يتميز النمط الثاني بالأوعية العميقة التي تتخذ شكل كرة مجوفة، مع قاعدة واضحة وحافة دائرية. تتراوح أقطار الأوعية في هذا النمط، وهي الأشكال الثانية والرابعة والخامسة، بين 110 ملم و130 ملم، بينما يتراوح ارتفاعها بين 60 ملم و90 ملم. نلاحظ في النمط الثالث، الذي يظهر في الشكل السادس من المجموعة، اختلافا ملحوظا حيث أن ارتفاع القاعدة في هذا النموذج يزيد بحوالي 10 ملم مقارنة بالأوعية الأخرى (الصورة 14، أرقام 1-6).

ب- **أطباق Plates:** تعد الأطباق الفخارية المكتشفة في المقابر الميغاليثية فخاريات بسيطة من حيث تقنية الصنع، إذ لا تتطلب سوى تشكيل صف أو صفين من اللفائف الطينية على قرص مسطح. وبكمن الفرق الأساسي بينها وبين الأوعية في شكلها المسطح، إذ يكون الارتفاع دائما أقل من ثلث القطر الأقصى الواقع عند الفوهة. بناء على ذلك، فإن نسب هذه الأطباق تقترب من نسب الأواني الصغيرة المسطحة، وتصنف وفق حجمها: فالأطباق التي يزيد قطرها عن 150 ملم تعد من الفئة الكبيرة، في حين تدرج تلك التي يقل قطرها عن 100 ملم ضمن فئة الأطباق الصغيرة⁴³.

من بين الأطباق المعثور عليها في المجموعة المدروسة، يميز أحد الأطباق بفتحة واسعة يبلغ قطرها 147 ملم وحافة ألفت نحو الداخل، مما يضفي عليها شكلا جماليا خاصا. يتمتع الطبق بمواصفات مسطحة، حيث يبلغ ارتفاعه 40 ملم فقط. يمكن أن يشير تصميمه هذا إلى غرض طقسي أو جنائزي، حيث يتم تفضيل الشكل المفتوح لإيصال دلالة رمزية أو جمالية، في الوقت الذي يلاحظ فيه استبعاد الأبعاد الوظيفية التقليدية للأواني اليومية (الصورة 14، رقم 7).



الصورة 14: نماذج من الأوعية والأطباق الفخارية - (تصوير الباحثين)

ج- جفان Basins: تعد الجفان الفخارية أوعية ذات عمق متفاوت، تتميز دائما ببدن عريض. وهي أكثر أنواع الفخار شيوعا، حيث عثر عليها في 9 مقابر بكميات تفوق أعداد الأوعية الأخرى. وتكثر الجفان بشكل خاص في بونوارة (35%)، ركنية (27%)، وقاستيل (8.5%). تتميز هذه الفخاريات عن الأوعية بعرضها فقط، إلا أن وظيفتها متطابقة. يتم الخلط بين الأوعية والجفان في القرن الماضي، وهو ما لاحظته كامبس عند جرد هذه الأواني، حيث يطلق عليهما نفس الاسم في مختلف المناطق المغاربية مثل مشرب، غنوش، وزاعا⁴⁴. كما نلاحظ اليوم أن هذه المصطلحات مثل "مشرب" و"غنوش" لا تزال تستخدم في العديد من المناطق في الجزائر.

تميزت الجفان المدروسة ضمن هذه المجموعة بوجود أربعة أنماط رئيسية. يتخذ النمط الأول شكلا مخروطيا يضيق تدريجيا نحو القاعدة، وينفتح بحافة دائرية، وتتميز هذه الأواني بعمق داخلي وارتفاع يتراوح بين 95 ملم و120 ملم، كما يظهر في الأواني 1، 2، 3 (الصورة 15). أما النمط الثاني، فيتميز بقطع أقل ارتفاعا، يتراوح بين 50 ملم و105 ملم، ويشمل أرقام 4، 5، 6، 7، 8، 9 (الصورة 15). ويلاحظ في هذا النمط وجود حافة عريضة ووضوح في اللفة الفاصلة بين الجزأين العلوي والسفلي، حيث اتخذ الجزء السفلي شكلا مخروطيا حادا ينتهي بقاعدة مقطوعة.

النمط الثالث يتميز بصغر الحجم مقارنة ببقية الجفان، كما هو ملاحظ في الأواني 10، 13، 13 (الصورة 15)، والتي تتخذ فوهة واسعة بقطر يتراوح بين 130 ملم و190 ملم، واتساعا داخليا محدود الارتفاع، مما يضعها ضمن فئة الأواني المفتوحة. يرجح أن هذا الشكل ينتمي إلى الأواني المنزلية التي كانت ترافق المتوفى ضمن الطقوس الجنائزية. أما النمط الرابع، فيعد فريدا من نوعه، إذ تمثله قطعة واحدة فقط، تميزت بفوهة مفتوحة يبلغ قطرها 190 ملم، وقاعدة عريضة بقطر 120 ملم، ما يمنح الشكل توازنا بين جزئه العلوي والسفلي. وتظهر الأنية رقم 12 من (الصورة 15) اختلافا في شكل البدن، إذ تغيب عنها اللفة التي تميز باقي الجفان.



الصورة 15: أنماط مختلفة من الجفان الفخارية - (تصوير الباحثين)

3.7- أواني مع إضافات:

1.3.7- أواني منزلية يومية: يمكن اعتبار الأواني الفخارية ذات الإضافات أواني منزلية متعددة الوظائف، رغم أنه يظل هناك شك حول بعضها، خاصة المصابيح وبعض الأكواب التي يعتقد أنها كانت تستخدم لأغراض طقوسية، مثل المصابيح التي يعتقد أنها وضعت لإنارة القبر أو لخدمة الأحياء بطرد الشياطين. عموماً، تصنف هذه الأواني على أنها ذات استخدام يومي، لكن أشكالها تتضارب مع وظيفتها الجنائزية التي تحولت من الاستخدام الأصلي إلى أداء الطقوس الجنائزية. استخدمت بعض هذه الأواني لتقديم قربان للموتى، حيث احتوت بعض القطع على عظام جماجم تم العثور عليها في عدة مقابر، أبرزها مقبرة بونوارة.

يبقى تفسير تحويل الأواني المنزلية إلى طقوسية لغزاً، إذ كان من المنطقي إنتاج أواني مخصصة للقبر بدلاً من استخدام تلك المعدة للاستخدام اليومي. في بعض الحالات، كانت تلك المزودة بإضافات تستخدم في الجنائز على شكل نسخ مصغرة، مع أن شكلها لم يكن غريباً، فقد استمر تصنيعها في الريف المحلي لأداء نفس الدور⁴⁵. قمنا بتمييز أنواع متعددة منها في المجموعة المدروسة، بدءاً من الأواني ذات المقبض، مروراً بتلك ذات المقبضين، وصولاً إلى الأواني على شكل مرضعة والفناجين.

أ- فناجين Cups: تعتبر تسمية هذه الأواني الفخارية بـ "الفناجين" الأكثر دقة وفقاً لكمبس، حيث لا يزال هذا الاسم مستخدماً في اللغة العربية عند ترجمته. في الواقع، تختلف هذه الأواني بشكل كبير عن الشكل الذي يطلق عليه الفرنسيون نفس التسمية. فالفناجين قصيرة، ونقطة اتصالها السفلية لا تقع أبداً في النصف السفلي من بطن الأنية، بل إن انحناءها غالباً ما يتجاوز مستوى فتحة الفم في الارتفاع. وعلى عكس الأكواب، تزود الفناجين عادة بزوايا صغيرة. لكن هذه ليست الاختلافات الوحيدة بين هذه الأواني الصغيرة والأكواب؛ فهي أيضاً أطول وأعمق، وغالباً ما تأخذ شكل الكأس. يسمح تصميم الأواني الفخارية بتحديد عدة أنماط منها للشرب، بما في ذلك الأنماط ذات الشكل الأبسط ببطنه المنحني، وتلك ذات الشكل الكاسي التي يسبق فتحها انحناء أكثر أو أقل وضوحاً. جميعها لا تتجاوز ارتفاعها 100 ملم. ويشير كامبس إلى أن بعض هذه الأواني تأثرت بشكل كبير بالنماذج البونية⁴⁶.

على الرغم من أن كامبس يشير إلى وجود تأثيرات بونية واضحة في بعض الأواني، فإن هذا الطرح يستدعي شيئاً من المراجعة. فمع أن بعض الخصائص الشكلية أو الزخرفية قد تبدو مشابهة لما هو

نُبذة حول الفخاريات الجنائزية والطقوسية المستخرجة من مدافن الركنية مجموعة متحف البارود

معروف في التقليد البوني، فإن هذا التشابه لا يعد بالضرورة دليلاً حاسماً على التأثير المباشر. إذ قد تكون هذه العناصر ناتجة عن ديناميكيات محلية أو تطورات موازية داخل السياقات الإقليمية المنتجة لهذا الفخار، لاسيما في ظل غياب مؤشرات تقنية أو تركيبية تثبت صلة مباشرة بمراكز الإنتاج البونية. ومن ثم، فإن ما يعتبره كامبس تأثيراً بونياً قد يكون أقرب إلى استلهاً عام، أو حتى إلى تطور داخلي نابع من التقاليد الفخارية المحلية نفسها.

تحتوي المجموعة على واحد من هذا النوع، والذي يصنف كأواني ذات شكل مفتوح. يبلغ قطر الفوهة 104 ملم، ويتميز التصميم بوجود مقبض أحادي يستخدم للإمساك بالإصبع أثناء الشرب. يتخذ شكل المقبض انحناءة معقوفة في الطرف (الصورة 16).

ب- آواني ذات مقبضين Two-handled vases: تعد الأواني الفخارية ذات المقبضين من الأشكال النادرة نسبياً في السياق الجنائزي لشمال إفريقيا، ولاسيما في الفترات القديمة التي شهدت استعمال الفخار في طقوس الدفن. وتمتاز هذه الأواني بخصائص شكلية مميزة، إذ غالباً ما يرتبط وجود المقبضين بوظائف محددة، قد تكون طقسية أو عملية، ما يجعلها محط اهتمام خاص في الدراسات الأثرية. غير أن ندرة هذه النماذج، وصعوبة العثور على أمثلة مكتملة أو قابلة للتحديد، تعيق أحياناً إمكانية تصنيفها ضمن نمط واضح أو مقارنة دلالاتها الوظيفية والثقافية بدقة.

وفقاً لما أورده كامبس، يوجد فقط ثمان من الأواني المزودة بمقبضين ضمن الفخار المستخرج من المصاطب والبازينات في شمال إفريقيا. كما عثر على آنيتين فخاريتين من ضمن مجموعات أخرى، تعذر تحديد نوعهما بدقة وهذا يدل على أن معرفة كامبس بالأواني ذات المقبضين كانت محدودة للغاية، ونظراً لقلة النماذج المتاحة للملاحظة، كان من المتعذر، في تلك المرحلة من البحث، تحديد أنواع فخارية مميزة بشكل واضح⁴⁷.

مزهرية ذات مقبضين Two-handled vase: يعد الشكل المدروس من هذا النوع فريداً من نوعه، إذ تم العثور على نوع واحد فقط في موقع الركنية، ضمن مجموعة متحف البارود. وقد صنعت بدقة عالية باستخدام دولا ب فخاري مطور، يتماشى مع تقنيات العصور القديمة، ويفوق في جودته الأساليب المستخدمة في باقي الأواني الفخارية التي ضمتها مجموعة الركنية. تظهر بشكل مزهرية ذات فوهة دائرية تحيط بها حافة مزدوجة، يتصل بها عنق أسطواني طويل يبلغ طوله 70 ملم، يربط هذا العنق بجسم بيضوي الشكل، ينتهي بقاعدة مرتفعة شكلت بعناية فائقة (الصورة 07).

آنية ذات مقبضين نمط جرة Two-handled jar-type vase: يبدو هذا الشكل وكأنه نسخة مصغرة من الجرار الكبيرة التي استخدمت لأغراض التخزين. ويتجسد في جرة بيضوية الشكل، ذات عنق قصير يربط بين الحافة والبدن. وقد أضيف إلى الشكل مقبضان يمتدان من فوهة الحافة إلى بداية البدن، الذي بلغ قياسه 42 ملم. وقد صنعت هذه القطعة بتقنية أقل إتقاناً مقارنة بالآنية السابقة، ما يدل على تفاوت في مستوى الحرفية داخل نفس المجموعة الفخارية (الصورة 03).

ج- آنية ذات مرضعة Nipple-shaped vases: تعد هذه الآنية من الأواني الفخارية ذات الإضافة، والمزودة بمنقار. وتمتاز عن غيرها بطولها الأكبر وعنقها الضيق، إضافة إلى مقبض يأتي على الجهة المقابلة للمنقار، وليس مواجهاً له كما هو معتاد في الأواني المخصصة لصب السوائل في أواني أخرى. يشير هذا الموضع غير التقليدي للمقبض إلى أن الإناء لم يكن يستخدم لغرض السكب، بل كان مخصصاً للشرب المباشر أو لإعطاء الشراب دون الحاجة إلى وعاء ثانٍ⁴⁸.

وقد تم العثور على بعض الأواني من هذا النوع مصنوعة على دولا ب الفخار، لكنها تميزت بتصاميم مختلفة. وتعتبر الأواني ذات المنقار نادرة نسبياً، إذ لم يعثر سوى على ثلاث قطع صنعت يدوياً، إضافة إلى قطعتين تم إنجازهما باستخدام الدولا ب.

وقد حظيت هذه الأواني بشعبية واسعة ضمن طقوس الدفن، حيث عثر على نموذج منها في موقع الركنية، مصنوع بتقنية الدولا ب. ويفترض أن وظيفتها الجنائزية ارتبطت بتقطير السوائل الضرورية للموتى، وهو طقس شاع في المدافن البونية. ومع ذلك، ووفقاً لما أشار إليه كامبس، لا تزال هناك شكوك قائمة بشأن أصل هذا الشكل اليدوي الصنع في شمال إفريقيا، خصوصاً وأن نماذج مشابهة وجدت في الفخار الصقلي خلال العصر البرونزي، أي قبل وقت طويل من انتشار المنتجات القرطاجية بين النوميديين⁴⁹.

ورغم أهمية هذا الطرح، فإننا لا نتعامل مع رأي كامبس باعتباره حكماً قاطعاً، بل نعتبره فرضية مبنية على تشابه شكلي، قد تشير إلى أن هذا النوع من الأواني الفخارية ليس بالضرورة محلي الصنع، نظراً لوجود نماذج مماثلة له في مناطق أخرى من حوض البحر المتوسط. ومع ذلك، تظل هذه الفرضية قابلة للنقاش والتفنيد، ولا يمكن اعتبارها تأكيداً نهائياً حول أصل هذه الأشكال.

تضمنت المجموعة آنية فخارية من نوع "مزهريّة ذات مرضعة"، تميزت بشكلها الذي يحاكي القارورة البيضوية المغلقة، ويبلغ مقاسها 340 ملم. تحتوي هذه الأنية على عنق ضيق لا يسمح إلا بدخول السوائل، ما يشير إلى وظيفة محددة في حفظ أو تصفية السوائل. وقد زودت بمنقار مثقّب يحتوي على فتحات دقيقة، تتيح تصفية المحلول الداخلي قبل خروجه، سواء للشرب أو للسكب. وعلى الجهة المقابلة للمنقار، ثبت مقبض يستخدم للإمساك بها، كما زودت بقاعدة ثابتة تتيح وضعها بشكل مستقيم ومستقر (الصورة 01).

د- أبريق (Pitchers (Oenochoe): تعد الأباريق من الأواني الفخارية ذات الإضافات، حيث زودت بمقبض يصل العنق بالبدن. كانت تستخدم لسكب المياه أو المشروبات الأخرى. وجدت قطع بالحجم الطبيعي التي يسهل تحديد وظيفتها، ويمكن تمييز "الينوخي" عن الجرة البسيطة للمياه. كما تختلف أحجامها بشكل ملحوظ بين المقابر المختلفة، حيث نجد أن القطع من الركنية أكبر حجماً إلى حد ما، إذ يتجاوز ارتفاعها 220 ملم، بينما تكون في قاستيل أصغر بكثير، وتتراوح ارتفاعاتها بين 110 و136 ملم. يمكن تمييز نوعين من هذه الفخاريات: الأول يتميز برقبة واضحة وفتحة أضيق بكثير من البدن، وعلى الرغم من خشونتها في بعض الأحيان، إلا أنها تظهر خصائص تشبه الأواني المصنوعة على دولا ب الفخار. ومع ذلك، لا تمتلك أيمن هذه الأواني رقبة ضيقة، مما يتطلب تشكيل الفخار إلى جزئين كما هو الحال في بعض المناطق المغاربية. أما النوع الآخر فيتميز بفتحة واسعة، وله مظهر يشبه الجرة الخشنة بدون عنق، بينما يميل البدن إلى الشكل الأسطواني⁵⁰.

يعتبر الأبريق الفخاري المدروس من مجموعة متحف البارودو من النوع الثاني، حيث يتمثل شكله في وعاء ذو بدن واسع وقاعدة مقطوعة. يحتوي على عنق وفوهة عريضين بنفس المستوى، ويبلغ قطرهما 90 ملم. كما زود المقبض، الذي يبلغ طوله 80 ملم، بالربط بين حافة الإناء وبداية البدن (الصورة 06).



الصورة 16: فنجان فخاري مزود بمقبض - (تصوير الباحثين)

الخاتمة:

عند تحليل المجموعة الفخارية التي درسناها، يتبين أن الحرفي اتبع أسلوب البساطة في تقنيات صناعة الفخار الجنائزي. فقد تم استخدام تقنيات التشكيل اليدوي، كما ذكرنا سابقاً. ومن جهة أخرى، كانت تقنية الصناعة باستخدام الدولاب محدودة، مما يدفعنا للاعتقاد بأن جميع الأواني الفخارية قد تم تصنيعها محلياً. ومع ذلك، تظل الأواني المصنوعة بالدولاب محل تساؤل حول ما إذا كانت مستوردة كما أشار سينتاس أو محلية الصنع. لا يمكن استبعاد هذا الاحتمال، خاصة في ظل تشابه العجينة مع الأواني الفخارية الأخرى الخاصة بمجموعة الركنية.

بالإضافة إلى ذلك، يتضح أن الحرفي الفخاري اعتمد بشكل رئيسي على المواد الأولية المتاحة، حيث يبدو أنه استخرج الطين من المناطق القريبة من المدافن التي تم العثور فيها على القطع، على الرغم من عدم تحديد مواقع واضحة لمقالع التربة الطينية المستخدمة في صناعة هذه الأواني. ومن خلال معابنتها، نلاحظ أن معظمها كان خشناً وغير معالج بشكل جيد، مما يدل على أن هناك احتمالية تشكيلها بسرعة. حيث لم يكن الشكل النهائي هو الأهم، بل كان التركيز على الدور الوظيفي لهذه القطع.

فيما يتعلق بعمليات الحرق والتجفيف، فقد تمت باستخدام طرق تقليدية، حيث تم الاعتماد على الهواء وأشعة الشمس لتجفيف القطع، بينما يبدو أن الأفران التقليدية كانت مستخدمة في عملية الحرق. وقد تعرضت كمية كبيرة من القطع للحرق المؤكسد، مما يشير إلى وجود المعادن، وخاصة الحديد، في العجينة. وفي هذا السياق، نرى أن وجود هذه المعادن بكميات كبيرة قد يكون ناتجاً عن استخراج المواد الأولية من مناطق جبلية بدلاً من المناطق السهلية.

من خلال دراسة هذه المجموعة الفخارية، تمكنا من تحديد الأنماط المتعددة لمختلف أنواع القطع. وقد كانت لكل قطعة وظيفة معينة بحسب النوع الذي صنعت منه. أبرز الأنماط التي تم التعرف عليها تمثلت في الأواني الطقوسية والمنزلية. وقد تنوعت الأواني المنزلية لتشمل العديد من الأشكال، أبرزها الجفان، الأطباق، الكؤوس، الفناجين، الأقداح وغيرها.

قائمة المصادر والمراجع:

1. المراجع (كتب ومقالات)

1. A. Bertrand, Sur les fouilles de Roknia, Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris, II° Série. Tome 3, 1868.
2. G. Camps, La céramique des sépultures berbères de Tiddis , Libyca, premier semestre, 1956.
3. G. Camps, Recherches sur l'antiquité de la céramique modelée et peinte en Afrique du Nord, Libyca : Anthropologie Archéologie préhistorique, 1955.

4. G. Camps,(2002), Corpus des poteries modelées retirées des moments funéraires protohistoriques de l'Afrique du nord, A.M.G, paris, 1964.
5. G. Camps, (2002), Aux origines de la barbarie, monuments et rites funéraires protohistoriques, ARTS ET METIERS GRAPHIQUES, reu séguier paris, 1961.
6. G. Camps, Le style de Gastel Etude des céramiques d'une nécropole protohistorique d'Algérie, Antiquités africains, 1997.
7. H, Carré, Vers une méthode d'étude de la poterie pré et protohistorique, Bulletin de la Société préhistorique française Année,1963.
8. J R. Bourguinat,(1892), Histoire des monuments mégalithiques de Roknia, près d'Hamam Meskhoutine , CHALLAMELAINE LIBRAIRE EDETEUR, Paris, 1868.
9. L,Faidherbe, Recherches anthropologiques sur les tombeaux mégalithiques de Roknia, Bulletin de l'Académie d'Hippone, t. IV, 1867.
10. P. Cintas, (1974), La céramique punique, EDITIONS LIBRAIRIE KLINCKSIES, Paris, 1950.
11. P. Guichard et E, Hamel, Poterie rurale en Afrique du nord, article Paru dans Encyclopédie berbère, 2015 .
12. S. Gsell, (1932),Les monuments antiques de l'Algérie, ANCIENNE LIBAIRE THORIN ET FILS ALBERTS FONTIMOIN, rue le Goff, Paris, tome premier, 1901.
13. S. Gsell, (1932). Atlas archéologique de l'Algérie, ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, Paris, 1911.
14. Sghaïer, Yamen. La poterie modelée punique dans les contextes funéraires au Sahel : de la spécificité identitaire à l'affirmation d'un substrat, Actes du Deuxième Colloque International, École de Tunis d'Histoire et d'Anthropologie, 2023.
15. Sghaïer, Yamen & Dammak-Latrach, Olfa. La céramique préromaine de la nécropole du nord-ouest à Dougga : un premier aperçu, Antiquités africaines, L'Afrique du Nord de la protohistoire à la conquête arabe, 2020.

2. مذكرات وأطروحات:

16. A. Dupont Delaleuf, Styles techniques des céramiques de la protohistoire en Asie centrale: méthodologie et études de cas. Thèse de doctorant en préhistoire, Université Paris ouest la défense 2011.

3. مواقع الأنترنت:

17. Google. Google Maps, \[en ligne], Mountain View, Californie, 2025, consulté en 2025, carte interactive de localisation.
18. Google.Google Earth, \[en ligne], Mountain View, Californie, 2025, consulté en 2025, visualisation satellite des zones géographiques.
19. Ministère des Travaux Publics et des Infrastructures. "Site officiel", Ministère des Travaux Publics et des Infrastructures, [en ligne], Alger, Algérie, non daté, consulté en 2025, page d'accueil du site ::<http://www.mtpt.gov.dz>.

- ¹ - Google, Google Maps, [en ligne], 2025, disponible sur : <https://www.google.com/maps>
- ² - J R, Bourguinat, (1892), Histoire des monuments mégalithiques de Roknia, près d'Hamam Mes-khoutin. CHALLAMEL AINE LIBRAIRE EDITEUR, Paris, 1868, p 4.
- ³ - S, Gsell,(1932), Les monuments antiques de l'Algérie, ANCIENNE LIBRAIRIE THORIN ET FILS ALBERTS FONTIMOIN, rue le goff Paris, tome premier, 1901, p18-23.
- ⁴ - S. Gsell. Atlas archéologique de l'Algérie, 1911, Pl. 9, N° 115-116
- ⁵ - L, Faidherbe, Recherches anthropologiques sur les tombeaux mégalithiques de Roknia Bulletin de l'Académie d'Hippone, t. IV, 1867, p19-20.
- ⁶ - Google, Google Earth, [en ligne], Mountain View, Californie, 2025, consulté en 2025, visualisation satellite des zones géographiques.
- ⁷ - L. Faidherbe, Recherches anthropologiques sur les tombeaux mégalithiques de Roknia, (Op.Cit.), p19-20.
- ⁸ - Ministère des Travaux Publics et des Infrastructures. "Site officiel", Ministère des Travaux Publics et des Infrastructures, [en ligne], 2025, <http://www.mtpt.gov.dz>, consulté le 3 mai 2025.
- ⁹ - Google Earth, 2025.
- ¹⁰ - G, Camps, (2002), Aux origines de la berberie, monuments et rites funéraires protohistoriques de l'Afrique du nord, ARTS ET METIERS GRAPHIQUES, rue séguier paris, 1961, p 215.
- ¹¹ - S. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie, (Op.Cit.), p. 18-23.
- ¹² - G. Camps, Corpus des poteries modelées retirées des monuments funéraires protohistoriques de l'Afrique du Nord, (Op.Cit.), p. 05-90.
- ¹³ - L. Faidherbe, Recherches anthropologiques sur les tombeaux mégalithiques de Roknia, (Op.Cit.), p. 19-20.
- ¹⁴ - J.R. Bourguinat, Histoire des monuments mégalithiques de Roknia, (Op.Cit.), p. 28
- ¹⁵ - G. Camps,(2002), Corpus des poteries modelées retirées des moments funéraires protohistoriques de l'Afrique du nord, A.M.G, paris, 1964.
- ¹⁶ - A. Bertrand, Sur les fouilles de Roknia, Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris, II° Série, Tome 3, 1868,p. 628-630.
- ¹⁷ - G. Camps, Aux origines de la barbarie, (Op.Cit.), p. 215.
- ¹⁸ - Ibid, 215
- ¹⁹ - Yamen SGHAÏER, La poterie modelée punique dans les contextes funéraires au Sahel : de la spécificité identitaire à l'affirmation d'un substrat, 2023, p 329.
- ²⁰ - G, Camps , recherches sur l'antiquité de la céramique modelée et peinte en Afrique du Nord, Libya: Anthropologie Archéologie préhistorique ,1955, p 245.
- ²¹ - P, Cintas, (12 juil 197), la céramique punique, EDITIONS LIBRAIRIE KLINCKSIES, Paris, 1950, p 447.
- ²² - G, camps, aux origines de la barbarie, monuments, (Op-Cit), p 230- 231.

- ²³- Guichard et Ernest Hamel, Poterie rurale en Afrique du nord, article Paru dans Encyclopédie berbère, 2015, p 52.
- ²⁴- **ملاحظة:** في بعض الأحيان من خلال تحليل الحافة وخصائصها بدقة، يمكننا استخلاص معلومات حول أسلوب الفخار وتقنية تصنيعه واستخدامه. ومن خلال تحليل أشكال الفخار بشكل منهجي من مكوناتها وتقييم خصائصها، يمكن للباحثين اكتساب فهم عميق لهذه الألوان الفخارية. كما تسمح لنا هذه المنهجية بتحديد الأنماط المتكررة وتقنيات التصنيع والتأثيرات الثقافية، مما يساهم في تتبع تاريخ وتطور الفخار عبر الزمن.
- ²⁵- Henri Carré, Vers une méthode d'étude de la poterie pré et protohistorique, Bulletin de la Société préhistorique française Année 1963, p 237-238.
- ²⁶- **المسند:** هو عبارة عن قرص خشبي كان يستعمله الحرفي لتحكم في العجينة، لتدويرها وسهولة اقتلاعها بعد التشكيل.
- ²⁷- G. camps, la céramique des sépultures berbères de teddis, Libyca, premier semestre, p 165-167.
- ²⁸- G, camps, aux origines de la barbarie, (Op-Cit), p 231.
- ²⁹- Armance Dupont Delaleuf, Styles techniques des céramiques de la protohistoire en Asie centrale : méthodologie et études de cas. Thèse de doctorant en préhistoire. Université Paris ouest la défense. 2011, p 145-147.
- ³⁰- P, Cintas, la céramique punique, (Op-Cit), p 447-449.
- ³¹- G, camps, aux origines de la barbarie, (Op-Cit), p 236.
- ³²- Armance Dupont Delaleuf, Styles techniques des céramiques de la protohistoire en Asie centrale : méthodologie et études de cas, (Op-Cit), p 241-242.
- ³³- G, camps, aux origines de la barbarie, (Op-Cit), p 262.
- ³⁴- Yamen Sghaïer, Olfa Dammak-Latrach, la céramique préromaine de la nécropole du nord-ouest à dougga: un premier aperçu, 2020, p 217.
- ³⁵- G. Camps, Aux origines de la barbarie, (Op.Cit), p 263.
- ³⁶- G. Camps, recherches sur l'antiquité de la céramique modelée et peinte en Afrique du Nord, (Op-Cit), p 358.
- ³⁷- G. Camps. Aux origines de la barbarie, (Op.Cit), p 276.
- ³⁸- Ibid, p 277.
- ³⁹- Ibid, p 280.
- ⁴⁰- Ibid, p 285.
- ⁴¹- Ibid, p 293-295.
- ⁴²- Ibid, p 293.
- ⁴³- Ibid, p 299.
- ⁴⁴- Ibid, p 297.
- ⁴⁵- Ibid, p 303.
- ⁴⁶- Ibid, p 306.
- ⁴⁷- Ibid, p 307.
- ⁴⁸- Ibid, p 315.
- ⁴⁹- Ibid, p 316.
- ⁵⁰- Ibid, p 307.

- ⁽³⁾ Alamy, *Alamy's culture and vision*. (2024/10/10), Récupéré sur <https://www.alamy.com/https://www.alamy.com/shape-of-batna-province-of-algeria-and-its-capital-distance-scale-previews-and-labels-satellite-imagery-3d-rendering-image368224595.html>
- ⁽⁴⁾ Maphill, *Maphill s.r.o.*, (2024/10/10), Récupéré sur <http://www.maphill.com/http://www.maphill.com/algeria/batna/m-doukal/location-maps/physical-map/>
- ⁽⁵⁾ LESCHI Louis, *Centenarium quod « Aqua Viva » appellatur. Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 85^e année, N. 2. France : l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1941, p01. doi : <https://doi.org/10.3406/crai.1941.77409>
- ⁽⁶⁾ LESCHI Louis, *Centenarium quod « Aqua Viva » appellatur*, Ibid, P165.
- ⁽⁷⁾ LESCHI Louis, *Centenarium quod « Aqua Viva » appellatur*, Ibid, P170.
- ⁽⁸⁾ تايحي إبراهيم، أمدوكال واحة وتاريخ، بلدية أمدوكال، 2003، ص 06.
- ⁽⁹⁾ MALLEM Djaouadi, & ARIOUAT Ouamane, *Étude de réhabilitation du noyau traditionnel de M'Doukal - etat des lieux et diagnostique*, Op.Cit, P02.
- ⁽¹⁰⁾ تايحي إبراهيم، أمدوكال واحة وتاريخ، المرجع السابق، ص 06.
- ⁽¹¹⁾ MALLEM Djaouadi, & ARIOUAT Ouamane, (2003). *Étude de réhabilitation du noyau traditionnel de M'Doukal - etat des lieux et diagnostique*, Op.Cit, P02.
- ⁽¹²⁾ لزريف أمينة، منشآت قصر أمدوكال دراسة أثرية ومعمارية، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر 2، 2012، ص 36.
- ⁽¹³⁾ MALLEM Djaouadi, & ARIOUAT Ouamane, *Étude de réhabilitation du noyau traditionnel de M'Doukal - etat des lieux et diagnostique*, Op.Cit, P02.
- ⁽¹⁴⁾ MALLEM Djaouadi, & ARIOUAT Ouamane, *Étude de réhabilitation du noyau traditionnel de M'Doukal - etat des lieux et diagnostique*, Ibid, P02.

Liste des sources et des références :

Les études (livres et articles).

1. ADJALI Samia, Habitat traditionnel dans les Aurès, Dans P. Baduel, Habitat, État, société au Maghreb, CNRS Éditions, Paris, 2002, pp. 271-280, Récupéré sur <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.817>.
2. CHAZELLES Claire-Anne; GAZZAL, Handi, Les Architectures De Terre : Principes Et Diversité Des Mises En Œuvre. Les architectures en terre du Maghreb Programme de recherches archéologiques TERMaghreb Table ronde, 68. Tazzoult, Batna, Algerie: Anr-10-Idex-001-O2 Psl Et Anr-11-Labx-0032-01 Labex Archimede, (juin 2-3-4 2015), Récupéré sur https://www.academia.edu/16194660/Les_Architectures_en_terre_au_Maghreb
3. LESCHI Louis, Centenarium quod « Aqua Viva » appellatur. Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 85^e année, N. 2. France : l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1941, doi : <https://doi.org/10.3406/crai.1941.77409>
4. MALLEM Djaouadi, & ARIOUAT Ouamane, Étude de réhabilitation du noyau traditionnel de M'Doukal - etat des lieux et diagnostique. Direction de l'urbanisme et de la construction, 2003.
5. تايجي إبراهيم، أمدوكال واحة وتاريخ، بلدية أمدوكال، 2003.
6. دباش الدراجي، الأوساط الفيزيائية في المناطق الجافة في مواجهة التصحر نحو إستراتيجية جديدة في مكافحة، دراسة حالة منطقة بيطام وأمدوكال، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2006.
7. لزريف أمينة، منشآت قصر أمدوكال دراسة أثرية معمارية، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر 2، 2012.

Les instruments de recherche.

8. Alamy. (2024, 10 10). Alamy's culture and vision. Récupéré sur <https://www.alamy.com/:https://www.alamy.com/shape-of-batna-province-of-algeria-and-its-capital-distance-scale-previews-and-labels-satellite-imagery-3d-rendering-image368224595.html>
9. Maphill. (2024, 10 10). Maphill s.r.o. Récupéré sur <http://www.maphill.com: http://www.maphill.com/algeria/batna/m-doukal/location-maps/physical-map/>

Références et marges de référence:

- ⁽¹⁾ CHAZELLES Claire-Anne & GAZZAL, Handi, *Les Architectures De Terre : Principes Et Diversité Des Mises En Œuvre. Les architectures en terre du Maghreb Programme de recherches archéologiques TERMaghreb Table ronde*, 68. Tazzoult, Batna, Algerie: Anr-10-Idex-001-O2 Psl Et Anr-11-Labx-0032-01 Labex Archimede, juin 2-3-4 2015, p12, Récupéré sur https://www.academia.edu/16194660/Les_Architectures_en_terre_au_Maghreb.
- ⁽²⁾ MALLEM Djaouadi, & ARIOUAT Ouamane, *Étude de réhabilitation du noyau traditionnel de M'Doukal - etat des lieux et diagnostique*. Direction de l'urbanisme et de la construction, 2003, p09.

empêchant l'infiltration d'eau. Les silicones sont économiquement intéressantes, tandis que les résines acryliques doivent répondre aux critères de durabilité, d'esthétique et de coût d'estimation.

Conclusion :

Cette recherche a permis de mettre en évidence l'importance historique, archéologique et culturelle du Ksar M'Doukal, tout en analysant l'environnement physique et naturel qui l'entourent, et en mettant en évidence l'impact de la dégradation des bâtiments, en l'absence d'une politique claire de préservation et de restauration de ce secteur qui est perçu comme un exemple vivant de l'ingéniosité traditionnelle Chaoui dans l'architecture islamique du désert et de son adaptation aux environnements difficiles dans lequel les causes de cette dégradation et le manque d'entretien régulier des bâtiments et des espaces ont été étudiés.

Avec l'utilisation de la technologie moderne, comme la numérisation 3D et la réalité augmentée, il serait possible de sauvegarder ce qui reste du Ksar et de récupérer les parties détruites. Grâce à ces technologies et de documenter le site avant qu'il soit endommagé.

Dans le futur, il sera également important de mettre en place des stratégies de restauration et des bâtiments afin de préserver les édifices archéologiques qui composent le Ksar.

Nous proposons, à partir des résultats obtenus, des axes de recherche à venir sur ce thème, qui portent surtout sur la protection de cet héritage humain contre l'extinction :

- Incorporer Ksar M'Doukal dans la vie sociale de la population, en impliquant les organismes civils, tels que les citoyens et l'administration, dans la responsabilité de préserver et de protéger ce patrimoine culturel, et en enseignant aux personnes intéressées les méthodes de préservation et de protection.
- Utiliser des techniques de préservation avancées pour enregistrer tous les éléments architecturaux du Ksar, tels que les drones, le scan 3D et le renforcement de la façade touristique de la ville de M'Doukal grâce à la réalité virtuelle et augmentée.
- Création d'une stratégie de développement durable pour la gestion du secteur protégé du Ksar M'Doukal.
- Promouvoir les recherches comparatives entre les kseur du désert et Ksar M'Doukal, et souligner les disparités et les similitudes artistiques, afin d'ajuster les procédures de conservation et de restauration en fonction des besoins spécifiques de chaque Ksar.

6. Propositions de protection et conservation :

La protection des bâtiments historiques du Ksar M'Doukal nécessite un ensemble d'étapes et de mesures pour préserver cet héritage culturel menacé de disparition. Parmi ces mesures, nous soulignons les suivantes :

- Détermination des propriétés des matériaux bruts et de la terre dans le patrimoine architectural du Ksar M'Doukal. Les techniques de construction ont entraîné l'utilisation de divers types de terre crue et cuite, chacun ayant ses propres caractéristiques en raison de sa composition, de ses méthodes de fabrication et d'application, ainsi que de ses propriétés physiques et chimiques. Il est essentiel de les identifier à travers des tests et des analyses en laboratoire.

- L'architecture en terre crue est considérée comme une alternative future en Algérie. La dévalorisation de cette architecture, principalement due à la généralisation des matériaux et techniques de construction industriels au cours des cinquante dernières années, empêche le soutien des populations et des décideurs locaux pour la réhabilitation du patrimoine en terre, qui constitue une part importante du patrimoine architectural algérien. C'est pourquoi le ministère de la Culture algérien a décidé de définir une stratégie nationale pour promouvoir l'architecture en terre, axée sur la réhabilitation de l'image des matériaux locaux en général et de l'architecture en terre en particulier, comme le Ksar M'Doukal. La mise en œuvre de ce plan par le Centre National de l'Architecture en Terre depuis 2009 a permis d'adopter diverses mesures en faveur de la promotion de l'architecture en terre.

- La durabilité des matériaux en terre et la recherche de stabilisants pour améliorer ce type d'architecture à M'Doukal. Le matériau terre est principalement sensible au soleil, au vent, à la pluie, à l'humidité et aux variations de température. L'importance et la combinaison de ces facteurs varient considérablement en fonction du climat, du site géographique, de l'exposition et de l'architecture du bâtiment. Au Ksar M'Doukal, la détérioration structurelle du système de construction en terre est due à des facteurs tels que l'humidité, le ruissellement, le retrait et les fissures, ainsi que certains produits nuisibles solubles dans l'eau. Le compactage par pression dynamique est la méthode la plus simple et la plus traditionnelle de tous les processus de stabilisation, où la terre humide est transformée en un système dense offrant une stabilité et une durabilité accrues. À cet effet, le traitement de la masse de terre avec des produits chimiques (ciment Portland, chaux, pouzzolane, bitume, etc.) et/ou la protection des surfaces exposées (revêtements, produits de blanchiment, matériaux hydrofuges, silicates alcalins, etc.) est nécessaire. Pour être durable, la protection ne doit pas être effectuée avec des matériaux hydrophiles même s'ils adhèrent bien au support. Il est préférable d'imprégner les surfaces exposées avec des produits

Le Ksar a subi d'importantes fissures et fissures sur les façades architecturales en raison de l'impact mécanique du sol (vibrations, contraintes du sol) et de l'impact des fuites d'eau des gouttières, qui ont créé des interstices et des canaux le long des murs.

Fig 18 : Exemple de détérioration des façades murales, (mur, portes, niches et des toits)



Source: Photo de Zineddine. B/ Saadia. B, 2022

5.4. Etat des toitures : La plupart des toitures au Ksar M'Doukel sont en mauvaise état de conservation et qui se dégrade de temps à l'autre, dans ce cas le toit s'effondre à cause des fissures résultant des fuites d'eau stagnante sur le toit, et cela est dû au manque d'attention portée à l'évacuation des eaux de précipitation et au manque d'entretien et de consolidation. C'est ce qu'on observe sur fig (19).

Fig 19 : Exemple de fissuration des toits récent en raison de l'incompatibilité des matériaux.



Source: Photo de Zineddine. B/ Saadia. B, 2022

Ksar M'Doukal, un patrimoine architectural islamique en péril

(vent, Pluit, cycle de gel et dégel), suite à la dégradation du bois utilisé pour les toitures et dans les techniques antisismique due à la colonisation biologique. Abandonne et manque d'entretien dans certaines maisons et des réaménagements en ciment dans d'autres.

Fig 16: état des façades des murs



Source : Photo de BENBERKANE. S, 2022

Figure 16 représente l'état des façades des murs du ksar et les revêtements muraux modernes qui ne sont pas compatibles avec les éléments architecturaux en raison de la méconnaissance des effets mécaniques des éléments introduits dans les bâtiments.

On observe également la corrosion des façades architecturales et effondrement de certains éléments structurels en raison de l'impact des deux types d'érosion, également, l'incorporation d'éléments modernes sans tenir compte de leur impact sur le tissu historique de l'ancien Ksar.

5.3. Principaux risques et vulnérabilités : Différents risques pourront menacer la stabilité du Ksour y compris des effondrements et perte d'un patrimoine unique et sauvegarder pendant des siècles qui pourra subir aussi le risque de perte humaine.

Le Ksour n'est malheureusement pas classée et aucune étude scientifique pour objet de protection n'a été faite et n'a pas bénéficié d'un budget de réaménagement.

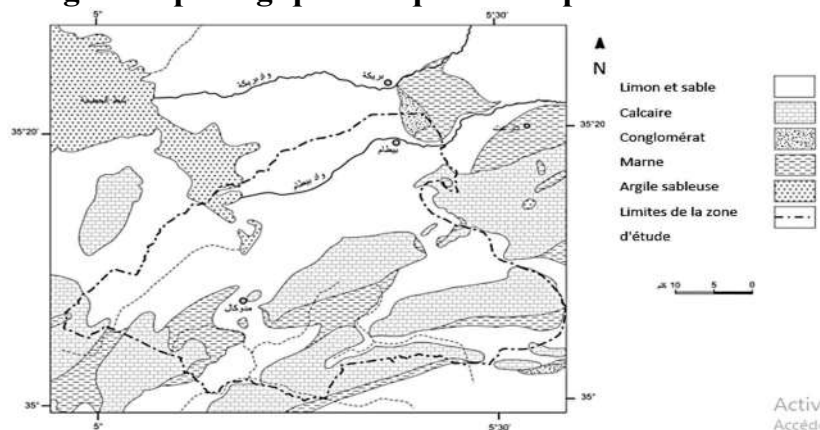
Fig 17 : Exemple d'intégration de techniques modernes dans le style architectural



Source: Photo de BENBERKANE. S, 2022

La situation du palais entre deux zones, l'une avec un sol sablonneux et limoneux et l'autre avec des pentes calcaires, le rend vulnérable à de nombreux facteurs de dommages mécaniques et physico-chimiques, qui peuvent à terme le conduire à une détérioration et à une extinction dans un court laps de temps, s'il n'est pas protégé de ces facteurs, notamment des facteurs d'érosion.

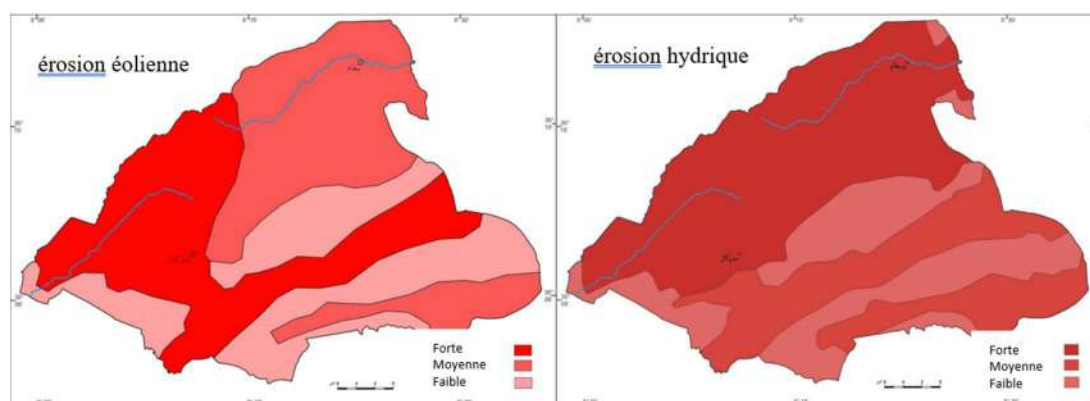
Fig 14 : Carte géomorphologique indique la composition rocheuse de la région



Source : dabāsh addarājī, 2006, P 29

L'emplacement du Ksar M'Doukal dans une zone de forte érosion hydrique et éolienne nous met dans une situation difficile pour le préserver et le protéger, et donc le recours à des opérations de restauration est considéré comme inévitable, et c'est ce que nous présenterons en décrivant les caractéristiques du Ksar.

Fig 15 : Carte de la région M'Doukal montrant la force de l'érosion hydrique et éolienne



Source: dabāsh addarājī, 2006, P P 81, 89

5.2. Types et degrés d'altération – pathologie de la pierre au Ksar : Certain maisons abandonnées du village sont menacé par plusieurs facteurs marqué par : Une dégradation (murs, toitures), effondrement, déformation des murs, présence de plusieurs fissures structurales et fractures avec une perte de matériaux, détachement des revêtements, désagrégation, Erosion abrasion subi par des facteurs climatologiques

Fig 12: Images montrant la détérioration des éléments structurels des anciens bâtiments du Ksar, suite aux différents effets de l'environnement.



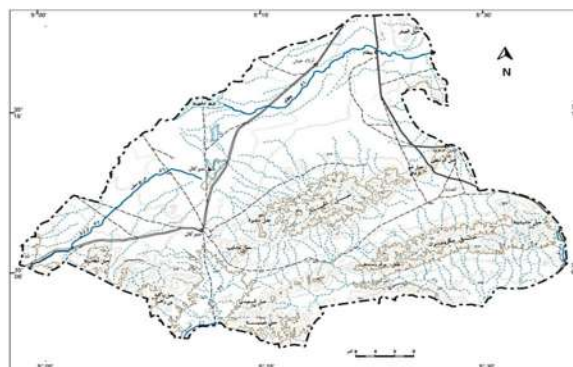
Source: Photo de BENBERKANE. S, 2022

5.1. Etude environnementale de la région d'étude « facteur environnement) :

L'étude du terrain et de l'environnement est considérée comme un facteur essentiel pour trouver des solutions efficaces afin de protéger les bâtiments du Ksar de la détérioration et de l'extinction. La présence du Ksar M'Doukal dans une zone basse dont la hauteur ne dépasse pas 500 mètres d'altitude, avec la présence de canaux de collecte d'eau riches en chlorure de sodium à proximité du site du Ksar entraîne un impact négatif et l'activation des processus d'érosion des sols, la dégradation des terres et la désertification.

D'après la carte hydrographique ci-jointe, il est clairement évident que les rivières sont limitées à la zone où se trouve le Ksar. Cela est principalement dû à la faible pente et à l'abaissement du palais par rapport au reste des deux côtés Sud et Est, ce qui le rend plus étroit la zone vulnérable aux risques de forte érosion hydrique et éolienne, ainsi qu'à la sédimentation.

Fig 13 : Carte topographique du site M'Doukal, et le réseau hydrographique.



Source : dabāsh addarājī, 2006, P12

Fig 11 : Représentation de l'organisation des habitations Selon le style des passages couverts Skifa



Source : Photo de BENBERKANE. S, 2022

5. Diagnostique de l'état de conservation du Ksra M'Doukal :

Le diagnostic est considéré comme étape indispensable pour toute étude de réaménagement de l'héritage culturel, édifices, monuments historiques, des ensembles urbain et ruraux... etc, quel que soit leur style. C'est à partir de là qu'un spécialiste pourra réaliser une étude préliminaire pour un projet de protection. L'état de conservation du ksar est actuellement dégradé, en raison de nombreuses dégradations et négligences, dues à divers facteurs d'usure, qu'ils soient d'origine humaine ou naturelle. Cela a conduit à de nombreuses fissures, à la désintégration des matériaux de terre crue liant les structures, ainsi qu'à l'effondrement de nombreuses parties principales du ksar, ce qui pourrait entraîner un risque d'effondrement et la perte de ce style architectural unique dans la région.

Ksar M'Doukal est en mauvaise état de conservation, Juste durant les années dernières une grande dégradation a touché presque la totalité des Ksour, et qui nécessite une intervention curative. Dont elle a marqué de nombreuses fissures, fractures, et désagréations, des effondrements des grands partis du Ksour.

En dessous quelques témoignages de l'état catastrophique du Ksar, qui pourrait mener à la disparition de cet héritage culturel précieux, tant sur le plan architectural que du mode de vie traditionnel qui y prévaut.

Quant aux murs, ont des fondations en pierre et sont construits en partie supérieure en briques ou en pisé, avec des façades murales entièrement en pierre étant rares. Les murs sont souvent recouverts d'une couche de terre, de chaux ou de mortier. Les techniques de construction comprennent l'utilisation de pierres non taillées et la technique des *madamek* (ou couches horizontales de construction).

L'élément des toits est également très important dans l'architecture du ksar, car il conserve un style architectural distinct. Les toits sont constitués de bois, de feuilles de palmier et d'une couche de terre et d'herbes sèches. Récemment, certains foyers privés ont remplacé ces toits traditionnels par des toits modernes en béton, mais ces derniers sont en très mauvais état en raison de l'incompatibilité entre les matériaux traditionnels et les nouveaux matériaux (**Fig 09**).

Fig 9 : Représente un exemple de toits en bois



Fig 10 : Exemple du type de marches présentes dans le Ksar M' Doukal



Source : Photos de BENBERKANE. S, 2022

Les escaliers sont également un élément architectural important et varié dans le Ksar M'Doukal, indispensable dans les bâtiments à plusieurs étages, et se trouvent généralement à l'intérieur du bâtiment, en plus des arcs de différents types (**Fig. 10**).

On trouve également de nombreux éléments décoratifs dans l'architecture du ksar, parmi lesquels les ornements symboliques tels que les décorations en forme de paume, le croissant et l'étoile, ainsi que des motifs géométriques. En outre, les éléments architecturaux qui soulignent le caractère esthétique de l'architecture locale du Ksar M'Doukal incluent les fenêtres, les niches, les arcs et les supports, les balcons et les passages couverts.

4. Matériaux et techniques de construction :

Les ksour se distinguent également par un style architectural local, utilisant des techniques de construction en terre crue, connues de nos ancêtres depuis les débuts de la civilisation islamique. Ce style lui confère un caractère authentiquement local. Parmi les caractéristiques architecturales du ksar, nous pouvons citer.

4.1. Les matériaux de construction: La construction du ksar a reposé sur l'utilisation de matériaux locaux, tels que diverses pierres, brute et taillée (le calcaire, le schiste, le grès), disposées sur des fondations très régulières, qui sont en pierres de grande taille avec des freins en bois installés horizontalement sur chaque 1 à 2 m de hauteur dont les maisons présentent toutes les mêmes techniques de construction, selon des principes antisismiques empiriques. Les mortiers de terre et paille ont également été utilisés, ainsi que divers usages du bois, notamment pour la construction des toitures, l'installation de techniques antisismiques, et la fabrication des portes et fenêtres, entre autres. L'élément principal reste la terre crue, matériau de base pour toutes les constructions traditionnelles de la période islamique et des époques parallèles dans différentes régions du monde, en particulier dans les pays arabes fortement influencés par la civilisation islamique. D'autres matériaux de soutien, comme la chaux, le fer et le mortier utilisé comme liant entre les pierres, sont également présents.

4.2. Les techniques de construction: L'architecture en terre crue présente des caractéristiques antisismiques, ce qui la distingue et en fait un modèle de durabilité architecturale actuelle. Les fondations sont créées sous le bâtiment à une hauteur ne dépassant pas 1 mètre, en utilisant de grandes et moyennes pierres disposées en rangées alignées, reliées par une couche de mortier ou de terre. Les supports aux coins principaux du bâtiment sont constitués d'un entrelacement de pierres et de briques formant les deux murs perpendiculaires à chaque angle. À l'intérieur du bâtiment, les supports sont en bois provenant de troncs de palmier ou d'arbres présents dans la région de M'Doukal. Parfois, des supports en briques ou en pisé sont utilisés pour soutenir le toit.

Fig 8 : Exemple de supports utilisés dans la construction du ksar



Source : Photo de BACHI. Z, 2016

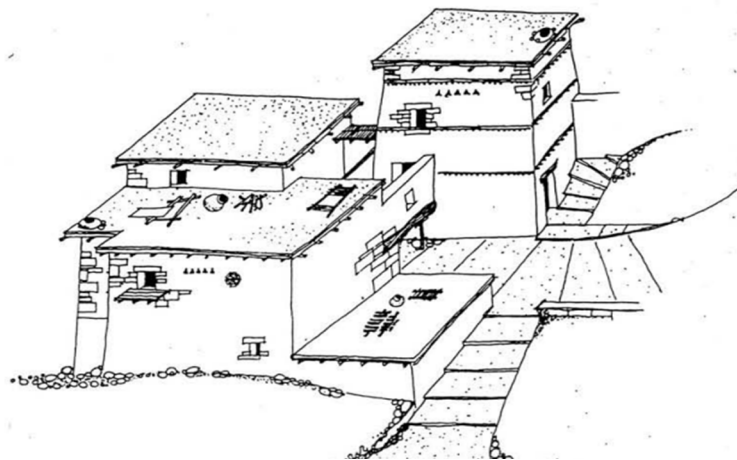
La structure est donc répartie en routes principale et petites ruelles individuelles. Il possède 639 maisons traditionnelles à patio¹³.

Comme toute tradition Chaoui les maisons sont organisées sur des ruelles, des skifa. La majorité des maisons ont deux niveaux et donnent directement sur les ruelles. Il est constitué ainsi des écoles coraniques, un grand marché, des mosquées: (El Djomouaa fondé vers 3 Hidjer, mosquées sidi El-Hadj, Sidi Omar, El Atik), des places publiques, des sources d'eau, des jardins dont il occupe un secteur d'agriculture à un réseau d'irrigation qui est considéré l'un des sources de vie économique du noyau.

3.4. Les caractéristiques architecturales du Ksour M'Doukal: Ksar M'Doukal se distingue par de nombreuses caractéristiques architecturales qui en font un modèle unique en son genre. La structure du ksar se compose principalement de cinq portes principales portant des noms différents. Ainsi, l'ensemble est divisé en grandes voies principales et en petites rues individuelles. Il comprend 639 habitations traditionnelles¹⁴.

Comme pour toute construction traditionnelle caractéristique de la région des Aurès, les maisons sont organisées le long des ruelles et des passages couverts. La majorité des maisons sont à deux étages et donnent sur les rues. Le ksar comprend également des écoles coraniques, un grand marché, des mosquées (la mosquée du vendredi, fondée vers le 3^{ème} siècle de l'Hégire, ainsi que les mosquées Sidi El-Hadj, Sidi Omar, et l'ancienne mosquée), des places publiques, des sources d'eau, des jardins, dont une partie est dédiée à l'agriculture. Le système d'irrigation est l'une des sources vitales de l'économie locale. Le schéma suivant illustre un modèle de maison traditionnelle de la région.

Fig 7 : Représente le style de construction traditionnelle en terre crue dans la région des Aurès



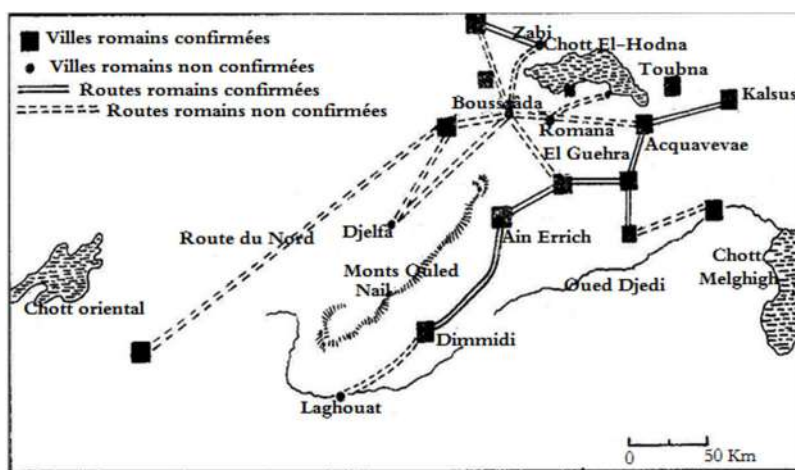
Source : Adjali Samia, 2002, P273¹⁵

Ariwat et de *Younes* ont été construits en utilisant des techniques et des matériaux romains.

La deuxième théorie soutient que M'Doukal n'a jamais été une ville romaine. Elle aurait été fondée par la reine Dihia, qui aurait également construit l'emplacement de Ras el-Aïn. Son histoire remonte à l'Antiquité, au III^e siècle après J.-C. Avant cela, il n'existe pas de sources écrites confirmant l'existence ancienne de cette ville. Après le Xe siècle, M'Doukal est devenue une ville importante dans la région de l'El-Hadna, comme le confirment les historiens al-Wartilani, Ibn Khaldoun, et d'autres, ainsi que les récits des habitants locaux de la région¹⁰.

Ksour M'Doukal est donc considéré comme la capitale de la région d'El-Hadna, où il est surnommé « *Aquaviva* » en raison de son style architectural traditionnel, centré sur la région des Aurès et d'El-Hadna¹¹.

Fig. 6 : Les centres de présence romaine dans l'El-Hodna orientale



Source : lazrîf Amina, 2012, p116, traduit par l'auteur

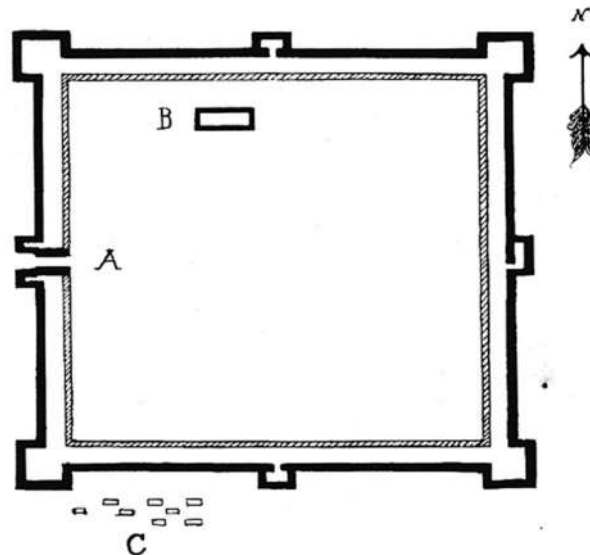
Ksour M'Doukal, selon les études typologiques, est classé dans le premier type. Il comprend des couloirs étroits et sinueux se terminant souvent par des ruelles abruptes, datant du Ve siècle de l'Hégire (XI^e siècle). Les caractéristiques de ce type correspondent parfaitement au Ksour M'Doukal¹².

3.2. Le rôle sociaux économique du Ksar M'Doukal: Ksour M'Doukal joua un rôle important dans la société Aurésienne, il est considéré non seulement un lieu de lecture, du tourisme et de l'histoire, mais aussi d'architecture et d'une tradition vivante. A une valeur archéologique, architecturale, historique et sociale dont il dispose de tous les atouts d'intérêt culturel et touristique.

3.3. La structure architecturale: La structure de l'ancien Ksar M'Doukal est constituée principalement de cinq portes principales à des dénominations différentes.

Le fort prend une forme presque carrée, ses dimensions sont estimées à 86,80 m x 85,90 m, avec une hauteur des murs allant de 3,80 m à 4,40 m. Il possède une entrée sur la façade Ouest qui mesure 2 m de large. 1,30 m pour des raisons de sécurité dans les périodes ultérieures⁷ (**Fig 5**).

Fig. 5 : Le plan de centenarium Aqua Viva de Naïmia« Aqua viva ».



Source : Leschi Louis, 1941, P171

Selon les informations circulant sur l'histoire de la région, le site M'Doukal remonte à une époque antérieure à l'ère romaine. Pendant la période romaine, il est devenu un centre de transmission des sciences, notamment par le cheikh Al-Zawi (760-839 H). Il est également mentionné que la Kahina aurait fait jaillir la source actuellement connue sous le nom de Ras el-Aïn pour pratiquer l'agriculture. Les vestiges romains encore visibles dans la région se limitent à quelques murailles de la ville situées dans la zone de Naïmia⁸.

Les ksour M'Doukel sont donc considérés comme le noyau initial de la région depuis plus de 16 siècles, avec la présence de l'ancienne cité de Toubna et Thagoura. Deux théories ont été avancées concernant l'histoire de ces ksour⁹.

Selon la première théorie, les ksour auraient été construits sur des vestiges romains datant du III^e siècle après J.-C. ou possédaient un ancien nom, « *Aqua viva* » cité en dessous (**Fig. 6**), ce qui témoignerait de la présence de cette civilisation. On retrouve des éléments de construction romaine dans la partie ancienne de la ville, comme dans la mosquée ancienne de « *Jumua* » daté de 1060. Il existe également des vestiges romains derrière la mosquée « *Sidi Omar* », ainsi que des tombes circulaires dans le cimetière de *Bab El-Sour* et des méthodes de sépulture. Les quartiers d'*El-*

2. Le rôle du ksar M'Doukal dans la société des Aurès :

Le ksar a joué un rôle important dans la société des Aurès en raison de ses caractéristiques architecturales, qui revêtent une importance culturelle, architecturale, sociale et traditionnelle locale. Cela a fait du ksar un centre dynamique, animé par les diverses installations qu'il abrite, répondant aux besoins essentiels de l'époque.

Il présente un style architectural unique ainsi que des traditions ayant une valeur historique, architecturale et sociale significative, englobant tous les éléments importants d'un point de vue culturel et touristique. De plus, il a joué un rôle social fondé sur la culture anthropologique, reposant principalement sur l'artisanat traditionnel, notamment en ce qui concerne la vie quotidienne des femmes chaouies, leur habillement traditionnel et leurs bijoux.

3. Etude du noyau traditionnel de Ksar M'Doukal :

Ksour M'Doukal, désigné comme le seul Kseur de la Wilaya de Batna, anciennement appelé « Acquaviva »⁵, se distingue par un modèle architectural traditionnel caractéristique. Il se compose d'habitats construits à partir de matériaux locaux tels que des pierres en calcaire brut et taillé de diverses dimensions, disposées sur des assises régulières, de la paille, du bois et principalement de la terre. Les ouvertures rectangulaires comprennent des fenêtres de forme carrée ou rectangulaire, ainsi que des jours situés en partie haute des murs.

3.1. Aperçu historique: Ksour M'Doukal c'est le premier noyau de la région depuis plus de 16 siècles d'existence avec Toubna et T'houda. En raison du manque de sources sur l'occupation humaine dans la région de M'Doukal, il est difficile de dater le site ou de retracer ses étapes historiques. Grâce à des photographies aériennes prises pendant la période coloniale en 1937 après JC, un fort a été découvert dans la région de Naimiya, à environ 6 km au sud de l'oasis de M'Doukal, sous le nom (*Centenarium Aqua Viva*), où une inscription latine a été trouvée à l'entrée du fort remonte au règne de Dioclétien et Maximien en 303 après JC⁶ (*Fig. 4*).

Fig 4 : Une image de l'écriture latine découverte au centenarium quod Aqua Viva

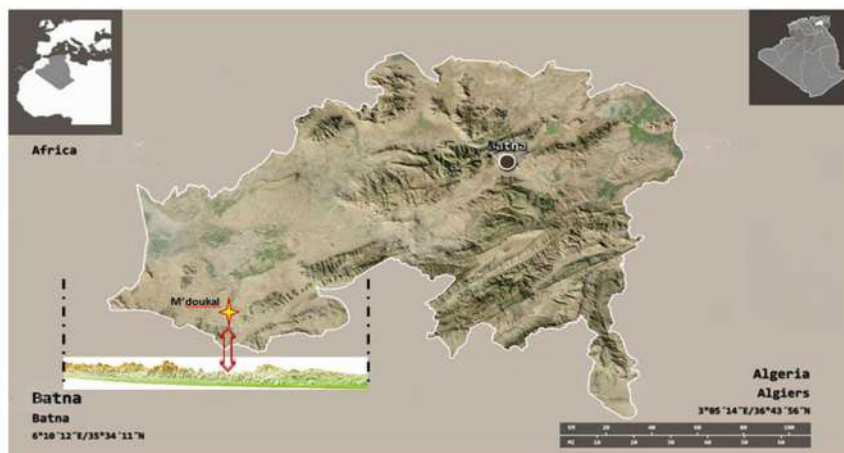


Source : photos de Leschi Louis, 1941, P166

Ksar M'Doukal, un patrimoine architectural islamique en péril

La région des Aurès, comme d'autres zones montagneuses en Algérie, est connue par ses nombreux villages construits en terre crue, qui présentent un caractère architectural authentique. Cependant, le style des ksour se limite au Ksar M'Doukal, qui est unique en son genre. Il est situé dans une zone particulière de la wilaya de Batna, parmi les territoires des oasis, faisant de ce ksar le seul au niveau de la wilaya. il se trouve à environ 35 km au sud de la ville de Barika et 122km au sud-ouest de la Wilaya entre 3 grands zones : El-Hodna, Aurès et Ziban, c'est l'un des tissus traditionnelle de type Oasis. Il s'étale sur une superficie de 25214 hectares, 7514 habitants en 1998² (Fig 2).

Fig 2 : Carte géo-topographique du Ksar M'Doukal - Wilaya de Batna



Source : (Alamy, 2024)³ et (maphill, 2024)⁴, Adapté par l'auteur

Fig 3 : Vue générale d'une partie du Ksar M'Doukal



Source : Photo de Benberkane. S, 2022

après plus de trente ans de recherche sur ce sujet, ils ont découvert que ces techniques renferment des informations sur les contextes techniques, culturels et sociaux. Elles reflètent parfois le transfert de connaissances et fournissent des données sur l'organisation sociale de la région, offrant ainsi une perspective historique large qui aide à comprendre les processus d'évolution du site. Cela permet également de distinguer ces savoir-faire acquis de ceux empruntés à d'autres environnements culturels.

La construction en terre crue a été utilisée dans de nombreux types de bâtiments, qu'ils soient défensifs ou publics. Cette technique est connue au Moyen-Orient depuis des millénaires et a été introduite en Afrique du Nord, en Espagne et dans le sud de la France par les colons phéniciens et grecs entre les VIII^e et VI^e siècles avant J.-C.

Au Moyen Âge, les techniques de construction en terre crue ont connu un essor notable au Maghreb et dans la péninsule ibérique, et dans une moindre mesure en France, sans pour autant abandonner l'utilisation de la brique. De nouvelles variétés de ces techniques sont apparues, et une fois les bâtiments achevés, la terre crue était omniprésente dans les travaux de finition, remplissant divers rôles dans les toitures, les enduits, les finitions, les décorations, etc.

Elle était également utilisée en remplacement de la chaux dans les contextes romains ou médiévaux, en partie pour des raisons économiques, comme pour la construction des murs. Cependant, il est certain que ses qualités spécifiques ont également motivé ce choix¹.

Fig 1 : Une image interprète l'utilisation intensive d'éléments d'argile et de terre dans les structures architecturales du Ksar M'Doukal



Source : Photo de BACHI.Z Mars 2011

son environnement, transformant les matériaux naturels en structures d'une beauté inégalée.

Cette recherche vise ainsi à explorer certaines interrogations sur Ksar M'Doukal, en combinant une approche historique, architecturale, et technologique pour offrir une vision globale des solutions potentielles pour assurer une conservation d'un site en péril face aux défis contemporains. Quelles sont les caractéristiques architecturales présentées au niveau du Ksar M'Doukal ? Quel est son état actuel ? Comment peut-on préserver le Ksar tout en respectant son intégrité architecturale et culturelle et quelles sont les perspectives qui pourraient en faire un modèle vivant de la culture de nos ancêtres, une culture qui semble aujourd'hui en voie de disparition, d'autant plus que ce ksar a été construit sur les vestiges d'une civilisation romaine ?

En retraçant les études spécialisées antérieures sur Ksar M'Doukal, nous trouvons à la fois Leschi Louis, le chercheur français, qui a présenté une étude sur le site pendant la période antique sous le titre « Centenarium quod « Aqua Viva » appellatur », en 1941, ainsi que par le chercheur Raoul Grange, dans son livre Monographie de Tobna, ces deux études ont été réalisées en 1901 pendant la période de l'occupation française de l'Algérie. Puis on retrouve également un mémoire de maîtrise du chercheur Lazrif Amina sur « Les installations du Ksar M'Doukal, une étude archéologique et architecturale », 2012. Quant aux études scientifiques dans d'autres spécialités, on retrouve le chercheur Mohamed T. Benazzouz, auteur de l'article Etude des interactions, reliefs-migrations, sable dans la région de M'Doukal (Algérie), 1994. Ces études sont considérées comme très rares en termes de bibliographie historique, archéologique ou architecturale, mais elles nous donnent une image réaliste de l'histoire matérielle du Ksar M'Doukal, tant en termes de découvertes archéologiques ou architecture traditionnelle du Ksar.

Le thème de recherche serait structuré autour de plusieurs axes théoriques centrés sur les stratégies de la préservation du patrimoine architectural traditionnel dans lesquels on a adapté la théorie de la conservation du patrimoine ce qui examine les principes de préservation en mettant l'accent sur les monuments historiques islamo-berbères comme le Ksar M'Doukal, un approche architectural et historique pourrait également analyser les caractéristiques de l'architecture islamique traditionnelle dans le contexte nord-africain en étudiant les matériaux de construction locaux (terre crue, pierre, bois), aux techniques constructives ancestrales, ainsi qu'à l'évolution historique du site, depuis sa fondation jusqu'à son état actuel de dégradation.

1. La construction en terre crue dans la région des Aurès, cas du Ksar M'Doukal:

Les techniques de construction en terre crue n'ont pas suscité une grande attention de la part des chercheurs occidentaux jusqu'aux années 1980. Cependant,

الملخص:

تتخذ منطقة الأوراس بالعديد من المعالم التاريخية والأثرية التي أمست في طريق الزوال والانقراض، بسبب الإهمال وغياب الحماية والترميم، ومن بين أهم هذه المواقع المنسية قصر أمدوكال الذي يعتبر أحد أهم الأنماط المعمارية النادرة للبناء بالطين والذي تشتهر به المنطقة، بحيث يعكس نمطا معماريا يعتمد في بنياته أساسا على مواد محلية موجودة في الطبيعة، كما يحمل في تفاصيله العديد من رموز الفكر التقليدي الفني الشاوي، ويأبى قصر أمدوكال إلا أن يصمد أمام عوامل التلف التي يتعرض لها على مر الزمن.

فبعد الصيرورة التاريخية والزخم الحضاري الذي شهده القصر، يعيش اليوم أسوأ مراحل نتيجة تأثيرات طبيعية وبشرية أدت إلى اندثار أجزاء كبيرة منه، بالإضافة إلى نسيانه من الذاكرة الاجتماعية ما أفقده قيمته التاريخية والمعمارية، فكيف يمكن رد الاعتبار لهذا القصر كقطاع محفوظ وإدراجه ضمن الخريطة السياحية الوطنية؟

لقد أصبح من الضروري الإسراع في اتخاذ كافة الإجراءات الإدارية والتقنية، وتفعيل مخطط الحماية والاستصلاح لإنقاذ ما يمكن إنقاذه والحفاظ عليه في الذاكرة الشعبية، وهذا ما سنحاول الإجابة عليه في ورقتنا البحثية.

الكلمات المفتاحية: قصر أمدوكال؛ العمارة المحلية؛ عوامل التلف؛ حفظ.

Introduction :

Ksar M'Doukal est considéré un patrimoine architectural islamique situé dans la région des Aurès, en Algérie. Représentant un témoignage précieux de l'architecture islamo-berbère, qui est Parmi les événements les plus significatifs de la vie de nos ancêtres. Ils incarnent un style de vie en parfaite symbiose avec l'environnement naturel, tout en portant en eux l'histoire et la culture des peuples anciens dans le domaine de l'architecture et de la construction en terre crue. Ces ksour, souvent conçus selon un plan uniforme, représentent une technique ancienne qui se distingue par sa solidité, sa beauté et sa durabilité. Ils constituent une part essentielle de l'héritage de nos ancêtres.

Ce site historique est aujourd'hui en péril en raison de divers facteurs de dégradation, notamment l'abandon, l'érosion naturelle, et l'absence de politiques de conservation adéquates. Ce patrimoine, qui porte en lui une riche histoire culturelle et sociale, fait face à une dégradation accélérée qui met en danger son existence même.

L'étude du Ksar M'Doukal, cherche à dresser un diagnostic précis de l'état actuel du site, à analyser les causes de sa détérioration, et à proposer des solutions concrètes pour sa préservation et sa mise en valeur. En présentant un aperçu des techniques architecturales traditionnelles utilisées par les communautés anciennes. Dont la préservation des anciens ksour en terre crue représente un véritable défi, leur entretien et leur restauration nécessitent des connaissances spécialisées et des efforts constants pour sauvegarder notre patrimoine architectural culturel. Ces ksour revêtent un grand témoignage des civilisations anciennes qui reflète la capacité de l'homme à s'adapter à

Ksar M'Doukal, un patrimoine architectural islamique en péril : Etat des lieux et perspectives

قصر أمدوكال، تراث معماري إسلامي في خطر: الواقع والآفاق

Zineddine BACHI¹

زين الدين باشي

Saadia BENBERKANE

سعدية بن بركان

Université de Batna1

zineddine.bachi@univ-batna.dz

saadia.benberkane@univ-batna.dz

Date d'envoi : 21/10/2024

Date d'acceptation: 25/05/2025

Résumé :

La région des Aurès regorge de nombreux monuments historiques et archéologiques qui ont connu la voie de disparition en raison de la négligence et du manque de protection. Ksar M'Doukal, est considéré comme l'un des plus importants modèles architecturaux bâtie en terre cuite adaptés au climat et aux conditions géographiques et qui reflète un héritage historique construit principalement avec des matériaux locaux et portant de nombreux symboles témoigne du savoir-faire traditionnel Chaoui, et malgré sa richesse culturelle, aujourd'hui il fait face à une dégradation accélérée en raison de différents facteurs tels que l'érosion naturelle, l'abandon et le manque de protection et de maintenance. Nous allons établir dans cette étude un état des lieux de la situation actuelle du Ksar M'Doukel et son histoire, en analysant les principales causes de sa détérioration qui a conduit à l'érosion de grandes parties du Ksar et à sa perte de valeur historique et architecturale du point de vue social. On souligne également l'urgence à préserver ce patrimoine en péril, ce qui permet d'établir les exigences et perspectives de conservation, en s'appuyant sur des approches techniques, en intégrant les communautés locales et en adoptant des politiques de conservation durable.

Mots clés : Ksar M'Doukal; vernacular architecture; alteration; preservation.

¹ - Auteur correspondant.

- World, Eleventh to Eighteenth Centuries* (Maribel Fierro, Ed.; Vol. 2). 633 – 647. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521839570>
- 7- Embassy of Algeria, *Algeria's History*. (n.d.).
<https://www.algerianembassy.co.in/news/algeriahistory/>
 - 8- Encyclopedia.com. *Algeria*, (n.d).
<https://www.encyclopedia.com/places/africa/algerian-political-geography/algeria>
 - 9- Fromherz, A. (December 22, 2021). The Maghrib and the Medieval Mediterranean. *Oxford Research Encyclopedia of African History*. Retrieved 20 Jun. 2024, from <https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-324>
 - 10- Holsinger Donald C. (1980). Trade routes of the Algerian Sahara in the XIXth Century. In : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*. Vol. 30 (1), 57-70.
<https://doi.org/10.3406/remmm.1980.1889>
 - 11- Idriss Sherif, (February 7, 2016). “Al-Tafaoul Bayn Al-Islam Wa Al-Amazighiya Fi Al-Jazayir” [Interaction between Islam and Amazigh in Algeria]. <https://aja.me/29d3p>
 - 12- IWGIA, *Indigenous peoples in Algeria*, <https://www.iwgia.org/en/algeria/708-indigenous-peoples-in-algeria>
 - 13- Maddy-Weitzman, B. (2011). The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States. University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/725874>
 - 14- Ninouh, T. & Rouili, A. (2013). The Protection and Enhancement of the Roman Roads in Algeria. *World Academy of Science, Engineering and Technology International Journal of Social Science and Engineering*, 7(12), 3049-3052.
<https://zenodo.org/records/1089158>
 - 15- Ouzaid Belhadj & Bouslim Salah (2017). Tijaret Al-Qawafil Bayn Al-Jazayir Wa Ifriqyq Djanoub Al-Sahara Fi Al-Ahd Al-Othmani Wa Dawroha Al-Hadhari [convoys trade between Algeria and sub-Saharan Africa in the Ottoman era and its civilizational role], *Rawafid for Research and Studies*, Volume 2, (1), 93-126.
<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/169611>
 - 16- Raddato, C. (March 02, 2023). The Splendours of Roman Algeria. *World History Encyclopedia*. Retrieved from <https://www.worldhistory.org/article/2179/the-splendours-of-roman-algeria/>
 - 17- StudyCountry.com, A Short History of Algeria. (n.d.).
<https://www.studycountry.com/guide/DZ-history.htm>
 - 18- Zeghal, M. and Waldman, Marilyn R. (2024, June 7). *Islamic world. Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Islamic-world>

economic vibrancy greatly affected its historical character. This synthesis emphasizes the need of taking into account both the favorable and bad sides of historical development in order to have a complete awareness of Algeria's rich and complicated past and so position the area as a major actor in regional and worldwide historical narratives.

Conclusion

Algerian economic ties were significantly shaped by the sociocultural conditions there before the Ottoman Empire conquered the country. The atmosphere that sprang from the cohabitation of many cultures, efficient social systems, and oral information transmission was stable, accepting, and inclusive. This kind of environment could support cross-cultural communication and solid commercial relationships. Algeria is mainly a major contributor to regional and global economic networks because of the cultural integration of its dynamic society. Included social and cultural aspects have improved the adaptability and resilience of Algeria and its cultural history. Algeria is particularly important historically since the above-mentioned elements were crucial in establishing the historical course of North Africa and the Mediterranean.

List of sources and references

- 1- Algerian Embassy, (2022, February 14). *History of Algeria - ALGERIAN EMBASSY TO THE HAGUE*. ALGERIAN EMBASSY TO THE HAGUE -. <https://www.embalgeria.nl/history-of-algeria/>
- 2- Bouherk Karima, (2017). Al-Binaa Al-Ijtimaai Al-Jazaari Al-Amazighi: Roaya Socio-Anthropolojiya [Algerian Amazigh Social Construction: Socio-Anthropological Vision]. *Review of Human Sciences*, Volume 17, (2), pp. 399-407. , <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/88334>
- 3- Bousalim Salah (2018). *Tijarat Al-Qawafil Al-Sahrawiya Bayn Al-Jazayer Wa Trabols Al-Gharb Ala Al-Ahd Al-Othmani* [The Saharan caravan trade between Algeria and Tripoli West over the Ottoman era]. *Afak For Sciences Journal*, Volume 3(1), 331-342. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/32827>
- 4- Chouichi, Zahia, (2019, December 31). *Al-Itijahat Al-Nadhariya Wa Dirasset Al-Khasais Al-Tarikhiya Li Al-Imara Al-Madaniya Fi Itar Al-Mahaliya Fi Al-Tarikh* [Theoretical Trends and The Study of The Historical Characteristics of Civil Architecture within the Local Framework Through History]. *Madarat Tarikhia Review*, 1(5), 335–361. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/124180>
- 5- Commisceo-global, *Algeria - Language, Culture, Customs and Etiquette*. (n.d.). <https://www.commisceo-global.com/resources/country-guides/algeria-guide>
- 6- Constable, Olivia Remie. (March 28, 2011). 'Muslim trade in the late medieval Mediterranean world' in *The New Cambridge History of Islam, The Western Islamic*

and close family networks. Moreover, the Algerian society developed on a hierarchical framework. This resulted from the fact that various groups were more prone to interact with one another. Urban elites, tribal leaders, and municipal officials all kept significant degree of authority at the same time they were accountable for preserving social order and promoting cultural and economic development. Encouragement of loyalty and cooperation among several groups of people with varied backgrounds helped the clientage system to establish social bonds (Raddato, 2023).

Due to its perfect location on the Mediterranean coast, Algeria has developed into a major commercial center acting as a link between Europe, Africa, and the Middle east. The actions carried out at the ports of Algiers, Béjaia, and Oran significantly helped to build strong commercial networks. These networks not only made it simpler for people from many cultural backgrounds to interact with one another among themselves, but they also directly helped the local economy grow—a direct outcome of their facilitation. Through these ports, traders from all around the Mediterranean could exchange a great range of goods including silk, spices, rare minerals, and agricultural products. They could also be exchanging technologies and ideas. These ports were important sites for the information flow. Algeria's involvement in regional and international trade networks become ever more significant throughout its economic integration. This helped the country build a civilization that is not only vibrant but also varied (Allen Fromherz, 2023).

The lines of transportation across the Sahara served to underline even more Algeria's economic relevance. Through trade of goods, people, and ideas over the Sahara Desert, Algeria was linked to West Africa and helped to increase cultural variety and economic growth. Thanks to camel caravans, which could cross the difficult desert terrain, valuable items including gold, ivory, and salt could be traded, therefore stimulating the local economy. On the other hand, the trans-Saharan trade connected to the horrible institution of slavery had significant consequences on the social and demographic scenes on both sides of the Sahara. Notwithstanding these drawbacks, the trans-Saharan trade routes were essential in the spread of Islam and other cultural traditions, so repeating the integrated function that trade performed in the evolution of Algeria's identity (D. Holsinger, 1980).

It is clear from combining these socio-cultural and commercial elements that the several ethnic backgrounds, religious dynamics, and large trade networks taken together helped to define the unique regional character of pre-Ottoman Algeria. The theory is mainly validated: these elements were absolutely important in determining Algeria's economic and cultural growth. According to the data, Algeria's capacity to combine and adjust to many cultural influences while preserving social stability and

exchange of ideas, knowledge, and religious beliefs between West Africans and North Africans .

The commercial paths over the Sahara assisted Islam's spread throughout West Africa as Muslim traders and Sufi missionaries encouraged and spread its beliefs among the local populace (D. Holsinger, 1980). A sophisticated and diverse network, pre-Ottoman Algerian trans-Saharan trade connected North and West Africa and profoundly changed the social, cultural, and economic landscape of the region. The camel caravans across the Sahara Desert made feasible by the selling of rare commodities like gold, ivory, and salt greatly advanced the economic development of the civilizations in North and West Africa. Trans-Saharan trade was a further significant factor in the development of religious beliefs, intercultural communication, and cultural variety. Still, trading had serious disadvantages; the main one affected the north and south of the Sahara, and was the slave trade. Trans-Saharan trade showed the people of North and West Africa's persistence and flexibility by enabling them to form ties and close transactions that profoundly affected the region's historical development.

3- Examining Pre-Ottoman Algeria's Socio-Cultural Integration and Trade Networking

The main elements influencing Algeria's unique character and historical path were the socio-cultural dynamics and trade connections existing before to the Ottoman period. Among the different ethnic groups who helped to create a culturally sophisticated mosaic capable of resisting many outside influences were Berbers, Phoenicians, Romans, Byzantines, and Arabs. Algerian identity and Berber culture have a long-standing link marked by rituals, dialects, and social structures. The immigration of Phoenician people, the territory expansion of Romans, the artistic attempts of Byzantines, and the invasions of Arabs and Muslims also helped to create the rich cultural fabric. Christians and Muslims all lived together and interacted with each other all the time. This made it possible for many faith groups to form. It was around the seventh century CE that Islam began to spread around the world. This led to the Arabization process, which made Arabic the most common language today. Even though these improvements were made, practices from before Islam and Christianity kept going on. These events led to the creation of a society that mixed Islamic and Berber customs.

Moreover, social institutions were very important in preserving stability and encouraging integration among the several people living in this society and the different population it included. In the pre-Ottoman Algerian culture, which was built on a hierarchical framework, it was more possible for different groups to engage well with one another. This resulted from the existence of urban centers, tribal institutions,

By its Mediterranean commercial routes, pre-Ottoman Algeria played a vital role in creating links between Europe, the Middle East, and North Africa. A thriving network of commerce and cultural interchange so emerged. Algeria's excellent location on the Mediterranean coast, together with its bustling ports of Algiers, Béjaia, and Oran, made it an essential link in the marine trade network. Along these paths, commerce of goods and cultural interactions enhanced Algeria's historical importance and cultural legacy, therefore generating an ongoing past that currently shapes the present state of the country.

2-2- Saharan Trade

Algeria's favorable southern edge of the Mediterranean Sea location helped it to be rather important in both maritime trade and the trans-Saharan economic network. The vast Sahara Desert, spanning across southern Algeria, served as both a daunting obstacle and a pathway connecting North and West Africa. The Trans-Saharan trade routes facilitated the exchange of valuable commodities, cultural concepts, and technological advancements, contributing significantly to the prosperous economy and diverse culture of the region (D. Holsinger, 1980).

Camel caravans were well-suited for navigating the challenging and unwelcoming desert landscape, and their main purpose was to enable trans-Saharan trade. The convoys consisted of skilled merchants and escorts who traveled through the vast desert, enduring harsh conditions and extreme temperatures to successfully carry out lucrative business expeditions. Caravan routes crisscrossed the Sahara, linking significant trading cities in North Africa such as Tlemcen, Ghadames, and Gao in present-day Mali. Slavery was a distressing component of the trans-Saharan trade (Ouzaid & Bouselim2017). While slavery existed in various communities prior to the trans-Saharan trade, the need for enslaved laborers increased with the expansion of trade routes. Enslaved individuals were acquired from different regions of West Africa and transported to the north to be traded in North African and Mediterranean marketplaces. The abhorrent trafficking of human beings has significant and wide-ranging social and demographic consequences in both regions of the Sahara (Salih, 2018).

The economic expansion of the region was greatly impacted by Trans-Saharan commerce. It facilitated the growth of urban areas and the establishment of prominent commercial cities like Ghadames and Gao, which played vital roles as central points along trade routes. Being centers of commerce and culture, these cities grew and promoted the exchange of ideas, languages, and beliefs (Salih, 2018). Intercultural contact and cultural diversity were also much enhanced by trans-Saharan trade. Bringing scholars, traders, and spiritual leaders, the caravan travelers encouraged the

Algeria was a major part of this busy system because of its flourishing harbors. Through the Mediterranean trading lanes, different commodities, ideas, and civilizations could be exchanged between Europe, the Middle East, and North Africa. Traders and merchants from far places were drawn to the Algerian coast because of its rich natural harbors and protected bays, which offered the perfect environment for nautical activities.

Algeria's seaborne trade was greatly influenced by its vibrant harbors, of which Algiers was a major center. Because of its strategic position and robust defense system, Algiers developed into a major center for trade, diplomacy, and power exercise. Trade from various Mediterranean countries, including Spain, Italy, the Levant, and other places, was drawn to the city because of its reputation as a major harbor. Through the exchange of many priceless goods via these maritime routes, the Mediterranean civilizations displayed their splendor. Spices, silk, rare minerals and unusual fabrics brought from the Far East and the Indian subcontinent were among the many priceless items on display in the Algiers flea markets. Because these expensive items were linked to wealth and social status, European merchants and privileged consumers wanted them (Olivia Constable, 2011) .

The main agricultural goods Algeria exported were wheat, fruits, wine, and olive oil. Rich soils and a mild climate in the area made agriculture a thriving business that supplied commodities for international trade in addition to meeting home requirements. In textiles, ceramics, and metalwork, Algeria saw a blossoming of artistic skill that increased the variety of products that could be bought. From Algiers, there were Mediterranean trade lines to Béjaia and Oran, among other Algerian ports. Once called Saldae in the Roman Empire, Béjaia was a major commercial center that competed with Algiers.

Given its prime beachfront location, it provided traders travelling to and from the Western Mediterranean with a handy place to stop. With so many products available, the lively metropolitan markets drew traders from Italy, Spain, and other far-off countries. Comparably, the port of Oran, located in north-west Algeria, was essential to the area's maritime trade. Being so near to the Balearic Islands and the Iberian Peninsula, it was an important connection in the commercial lines that connected North Africa to the Mediterranean. Moreover, the preservation of safe sea routes and efficient government was essential to the security and success of Algeria's maritime trade. Urban areas and municipal governments were essential in managing commerce, ensuring fair commercial conduct, and defending traders' interests. As a result, urban areas grew, organizations were founded, and intellectual and artistic pursuits were supported by the riches that was amassed via trade (Allen Fromherz, 2023) .

These rulers handled the administration of justice, trade restrictions, and taxation, ensuring that urban life ran smoothly. The urban elite, which included merchants, intellectuals, and artisans, exerted power and contributed to the advancement of the arts, sciences, and education. Urban regions thrived as hubs of trade and intellectual pursuits, while rural areas were characterized by agricultural practices and pastoralism which formed the foundation of pre-Ottoman Algerian culture. Rural areas relied heavily on agriculture as their primary economic activity, encompassing the cultivation of grains, olives, and fruits. Apart from providing food for the local population, this agricultural industry was essential in producing commodities for trade (Raddato, 2023) .

In Algerian society prior to the Ottoman conquest, the family was highly important. The core of social order was the extended family, commonly known as the clan, and kinship ties were necessary to form familial alliances and obligations. Family greatly influenced one's sense of self and obligations to society at large (Algeria - Language, Culture, Customs and Etiquette, n.d.). Moreover, Algeria's social structure was formed prior to the Ottoman Empire's founding by a clientage system that let people make contacts with influential people or tribes in exchange for safety and assistance. Two objectives of this system were to promote loyalty and involvement of society as well as equitable allocation of resources. The pre-Ottoman Algerian social system changed to suit the changing economic and cultural conditions brought about by the growing commercial links. It was dynamic since the social order was made possible by exchanges among tribes, towns, and international trade (Raddato, 2023) .

Pre-Ottoman Algeria was a society with hierarchical tribal systems, big metropolitan regions, and a strong family structure. Stability and coherence of the culture were greatly influenced by the complex interactions among the urban elite, regional authority, and tribal people. Even if the clientage system guaranteed mutual cooperation and safety, the family always made one feel a part of the community and at home. Deep and intricate social networks there created the distinctive personality and historical trajectory of Algeria before the Ottoman conquest.

2- Trade Interactions

2-1- Mediterranean Trade

Algeria's strategic Mediterranean coast location gave it a vital role in the networks of pre-Ottoman maritime trade. As a thriving center that linked the Eastern and Western hemispheres, the area saw tremendous trade, cross-cultural interaction, and technological spread. Called the "Mare Nostrum" in Roman times, the Mediterranean Sea was essential in bridging the many cultures that surrounded it.

Africa as Islam absorbed parts of the Berber traditions. One of the main components of Algerian identity Islamic doctrine combined with cultural aspects created a special and syncretic form of Islam. Religion had a complex influence when the Ottoman Empire ruled over Algeria; Islam coexisted with pre-Islamic Berber customs and Christianity before Islam gradually replaced Christianity as the predominate system of belief (Sherif, 2016). The presence of many religions in the region enhanced the cultural milieu by adding complexity and encouraging mutual development, tolerance, and diversity. Honoring its customs along with these different theological viewpoints contributed to the development of a unique Algerian identity that also incorporated concepts from the wider Islamic community. Before the Ottoman Empire was founded, Algerians practiced a great range of beliefs. Long-lasting effects of the smooth blending of several traditions are seen in the nation's religious and cultural legacy.

1-3- Social Structure

The complex hierarchical structure of pre-Ottoman Algeria influenced the functioning of society tremendously. The region is unique among ethnic groups with different social traditions and institutions, such as Arab Muslims, local Berbers, and other well-established cultural backgrounds. Understanding the complexity of this social organization as a whole helps one to get important fresh insights on the social structure of Algerian society before the Ottoman invasion .

The great impact of the tribal clans on daily life of the people makes them essential to the social framework (Society for Algerian Studies & Frank Cass, 1996). Separated into distinct tribes, each unique in their own right based on their own ancestry, customs, and systems of government were the original Berber people. Tribal relationships were vital since they gave one a feeling of identity and belonging and helped them to fit in society. The ultimate power of the tribe came from the amghars, the tribal chiefs. Acting as leaders and dispute arbitrators as well as preservers of tribe customs and knowledge, they had political and spiritual impact. The leadership of the amghars was vital in safeguarding tribal cohesiveness and stability as well as in defending community interests. (Indigenous Peoples in Algeria, 2011) .

Apart from tribes, pre-Ottoman Algerian society was arranged around local leaders and cities. As trade grew in the area, cities including Algiers, Tlemcen, and Constantine developed as vibrant hubs of business and culture. These metropolitan areas drew individuals from all walks of life, providing an environment of multicultural contact and intellectual advancement. Local rulers administered their domains with varied degrees of autonomy inside urban centers, generally nominated by central authority or by hereditary succession.

1-2- Religion and Belief Systems

Religion was a major and complex component in the building of Algeria's sociocultural fabric prior to the Ottomans' takeover. The arrival of Islam brought about a major change in the area since it progressively grew in influence and took front stage in the religious scene over the 7th century CE. This phenomenon helped to explain the sharp change that took place. The spread of Islam was closely linked to Arab-Muslim conquests, which changed Algeria's identity and relations to the more extensive Islamic world spanning a very long period. (Algeria | Encyclopedia.com, n.d.). As Islam spread, the Arabization process started, and the Arabic language rose to prominence as a medium of religious expression, government, and trade. Arabic's growth not only enabled communication but also contributed to a sense of solidarity across disparate ethnic groups, forging a common linguistic thread that transcended tribal connections. Despite the Arabization process, Berber languages survived in local communities, demonstrating the persistence of indigenous cultures (Sherif, 2016).

Islam was a uniting influence in pre-Ottoman Algeria, producing a shared spiritual identity among the region's population. The Islamic faith not only offered a moral and ethical framework for daily living, but it also served as a unifying factor, encouraging a sense of belonging and shared ideas. Mosques and religious facilities evolved into major social and cultural gathering places, where people met for prayer, education, and social interaction. While Islam evolved to be the dominant religion, traces of pre-Islamic belief systems coexisted in Algerian culture. Traditional Berber customs based on spiritism and ancestral worship continued in many localities, particularly in distant rural areas (Sherif, 2016). These pre-Islamic beliefs and customs were strongly embedded in the local culture and were inextricably linked to agricultural techniques, harvest rites, and communal festivities.

Along with Berber traditions, Christianity left an unmistakable imprint on Algeria's religious terrain. Christianity's growth may be traced back to the early centuries CE, when Roman and Byzantine influences brought the faith to the region. Christian and Islamic civilizations thrived simultaneously, and archeological findings indicate the existence of ancient Christian churches and religious artifacts in locations such as Timgad and Tipasa. The presence of Islamic, Berber, and Christian religious ceremonies in the region demonstrated its religious diversity, which was embraced rather than opposed. The diverse range of religious practices enriched the fabric of beliefs, rituals, and cultural customs, fostering an atmosphere of comprehensiveness and mutual veneration (Raddato, 2023).

Moreover, the religious atmosphere in pre-Ottoman Algeria was lively and progressive. Many Islamic ceremonies and spiritual manifestations spread over North

each with its own set of customs, dialects, and social systems (Bouherik, 2017). Their existence may be traced back to prehistoric times, and their ancestors have a long history that precedes the entrance of outside influences. The cultural richness of the Berber people was reflected in their numerous customs, oral literature, and creative forms (Indigenous Peoples in Algeria 2011). Diverse Berber dialects and languages thrived throughout diverse locations, each maintaining its history, mythology, and collective memory via storytelling, poetry, and proverbs (Maddy-Weitzman, 2011).

The unchanging oral tradition was crucial in passing down information from generation to generation, contributing to the durability and preservation of Berber culture in the face of different external pressures. In addition to the Berbers, the entrance of various ancient Mediterranean civilizations expanded the cultural environment of pre-Ottoman Algeria. The Phoenician colonizers were among the first, establishing coastal commercial outposts (Algerie, 2022), most notably Carthage, as early as the 9th century BCE. Their presence brought not just commercial activity, but also parts of their own culture, including writing systems, art forms, and religious traditions (A Brief History of Algeria, n.d.). Around the 2nd century BC, following the loss of Phoenician power in the Mediterranean, the Romans expanded their empire into North Africa, including present-day Algeria. The Roman influence pervaded the region's culture and architecture, leaving an enduring legacy seen in the ruins of ancient cities like Timgad and Djemila, which stand as testaments to their grandeur. Language, legislation, and urban design were all impacted by Romanization (Raddato, 2023), while Roman road networks offered up new opportunities for trade and cultural interchange (T, & A, 2013) .

After the Roman Empire fell, the Byzantines captured North Africa, fundamentally changing the fabric of Algerian culture. The Byzantine influence was especially evident in art and architecture as beautifully created mosaics cover public areas and places of worship (Shouishi, 2019). Furthermore, the entrance of Arab Muslims in Algeria in the 7th century CE signified a basic change in the social situation of the country. Arabization began to take root as the Arabic language and Islamic practices became well-known with the spread of Islam via Arab victories. Language, religion, government, and the arts were among the significant changes Arab Muslims brought into Algerian culture brought about (Algeria's History, n.d.). Along with a tool of assimilation, the Arab-Muslim presence in Algeria acted as a catalyst for cross-pollination and cultural exchange. The interaction of Arab Muslims and indigenous Berbers produced a unique form of cultural identity known as Amazigh-Islamic culture by combining customs. Particularly clear in the domains of language and religion was this connection (Islamic World | History, Population, & Map, 2024).

الملخص:

تُحلل هذه الدراسة الأهمية التاريخية للجزائر كنقطة التقاء الحضارات من خلال دراسة هياكلها الاجتماعية واتصالاتها التجارية خلال الفترة التي سبقت الحكم العثماني. وتعتمد الدراسة على منهج البحث التاريخي لفحص المصادر الأولية والثانوية بشكل منهجي، مع تقييم التفاعلات بين التنوع العرقي، والديناميكيات الدينية، والشبكات التجارية منذ القرون الأولى للميلاد وحتى أوائل القرن السادس عشر.

تشير النتائج إلى أن التكوين العرقي المتعدد في الجزائر، والذي يتكون أساسًا من الأمازيغ إلى جانب الفينيقيين والرومان والبيزنطيين والعرب، قد ساهم في خلق بيئة ثقافية غنية ومتنوعة. وبالمثل، برز الإسلام كعامل موحد يعزز الهوية الجماعية، رغم استمرار العادات المسيحية وما قبل الإسلامية في العديد من المناطق. وتسلط الدراسة الضوء على المؤسسات الاجتماعية الأساسية، مثل الوحدات العائلية والنظم القبلية والمراكز الحضرية، باعتبارها عناصر حاسمة في الحفاظ على التماسك الاجتماعي.

أما من الناحية الاقتصادية، مكّن الموقع الاستراتيجي للجزائر من ازدهار التجارة عبر الصحراء الكبرى والبحر الأبيض المتوسط، مما جعلها نقطة اتصال حيوية بين شمال إفريقيا وأوروبا والشرق الأوسط. وتؤكد هذه النتائج التأثير الكبير للعوامل الاجتماعية والثقافية على الشبكات التجارية التاريخية للجزائر وعلاقاتها مع الحضارات المجاورة.

الكلمات المفتاحية: التنوع العرقي؛ التجارة في البحر الأبيض المتوسط؛ الفترة التي سبقت الحكم العثماني؛ التكوين العرقي المتعدد؛ التجارة عبر الصحراء الكبرى.

Introduction

Algeria's advantageous geographical position on the Mediterranean coast of North Africa has made it a vital hub for several civilizations throughout history. This has facilitated extensive cultural and economic interactions, promoting a fusion of diverse influences. Despite the significant contribution of Algeria, there is limited knowledge regarding the impact of socio-cultural dynamics and commercial relations on Algeria's identity before the Ottoman conquest. This article addresses the lack of impact foundation by analyzing the relationships between society, culture, and commerce from the first centuries CE until the early 16th century. The concept posits the idea that the varied ethnic backgrounds, religious dynamics, and significant business relationships in pre-Ottoman Algeria together influenced Algeria's subsequent cultural and economic development by fostering the creation of a distinct regional character. The research employs a historical analytical methodology to investigate secondary sources and scrutinize the historical record. It aims to uncover the intricate ways in which networks of trade, cultural practices, and societal institutions influenced the distinct identity of pre-Ottoman Algeria.

1- Socio-Cultural Aspects

1-1- Ethnic and Cultural Diversity

Pre-Ottoman Algeria was a melting pot of many nationalities, creating an enthralling tapestry of cultures and customs that characterized its identity. The indigenous Berber people, who constituted the backbone of the areas across Algeria,

The Socio-Cultural Dynamics and Commercial Relations of Pre-Ottoman Algeria

الديناميكيات الاجتماعية والثقافية والعلاقات التجارية في الجزائر ما قبل التواجد العثماني

Doctorant Fady BENMERZOUG¹

Pr/ Smaïne KHALKI

فادي بن مرزوق

خالقي سماعيل

University of Béchar - Tahri Mohammed

Laboratory of Saharan Studies Algeria

benmerzoug.fady@univ-bechar.dz

khalki.smaïne@univ-bechar.dz

Received in: 22/10/2024

Accepted in: 08/04/2025

Abstract:

This article analyzes Algeria's historical significance as a crossroads of civilizations by investigating its social structures and trade contacts throughout the pre-Ottoman period. This study utilizes a historical research method to methodically examine primary and secondary sources, evaluating the interactions among ethnic variety, religious dynamics, and commercial networks from the first centuries CE until the early 16th century.

The results indicate that Algeria's multiethnic composition predominantly Berbers, alongside Phoenicians, Romans, Byzantines, and Arabs has fostered a rich and diversified cultural environment. Likewise, Islam arose as a cohesive influence, cultivating a collective identity, although Christian and pre-Islamic customs persisted in numerous areas. The study highlights essential social institutions, such as family units, tribal systems, and urban centers, as crucial for sustaining social cohesiveness. Economically, Algeria's advantageous location enabled significant trans-Saharan and Mediterranean trade, connecting North Africa with Europe and the Middle East. These findings highlight the significant influence of sociocultural elements on Algeria's historical trade networks and its connections with adjacent cultures.

Key words: Ethnic variety; Mediterranean trade; Pre-Ottoman period; multiethnic composition; Trans-Saharan trade.

¹ - Correspondent author.

- 7- Larousse Dictionary, <https://www.larousse.fr/françaisdefinitionincapacité>.
- 8- Medical Dictionary, 6th edition, Elsevier Masson, France, 2009.
- 9- Disability under the laws governing social security in Algeria, Khaled Touati, 05/04/2012, <https://www.village.justice.com>>, accessed on 14/05/2023 at 8:26 PM.
- 10- Social Insurance Risk Coverage, <https://saudi.lawyers.net>, accessed 16/05/2023 at 08:12 AM.
- 11- Disability under the laws governing social security in Algeria, Khaled Touati 05/04/2012, <https://www.village.justice.com>>, accessed on 14/05/2023 at 8:26 PM.

Section II: The basis for calculating the disability pension

The disability pension payable to the insured is calculated on the basis of remuneration and is calculated by reference to:

- The last annual salary received and subject to social security contributions.
- With regard to the average annual wage during the 30 years most advantageous to the insured during his life, and when the beneficiary has completed the 30 years of disability insurance, the disability pension is calculated, the average annual wage is calculated appropriate for the periods of work performed.

Conclusion:

Social insurance is a compulsory system for taxpayers and members of social security bodies, and the management of this system and the management of its expenses are based on State bodies whose main objective is to achieve the public benefit, which is primarily represented in achieving economic and social security for those subject to the provisions of this law.

Social security legislation makes membership compulsory in order to benefit from the benefits provided by these bodies in terms of in-kind and monetary performances, in addition to covering some risks that threaten the life of the person in his being and health (illness, death, disability, old age, ...).

Thus, the main objective of social insurance in general is to ensure an adequate standard of living for the socially insured and for his family when he loses the ability to earn.

References :

- 1- Tayeb Samati, Social Insurance in the Field of Social Security in accordance with the New Law, Dar El-Houda, 2014, p 174.
- 2- Yahia Benyala , Forensic expertise , Amar Kerfi printing press, without edition year, p 19.
- 3- Publications of the National Social Insurance Fund for Wage Earners entitled Disability Insurance, 1997, p 08.
- 4- Lamich Ghezala, Legal basis for Disability Insurance, Nazra Journal of Social Law, vol. 03, No. 01, Abdul Hamid Ibn Badis University , Mostaganem, 2013.
- 5- Law No. 83-11 of 2 July 1983 on Algerian social insurance.
- 6- Decree No. 84/27 dated on 11/02/1998 laying down the modalities for the application of Title II of Law 83/11 on Algerian social Insurance, OG N°7 dated on 14/02/1984.

Second: The declaration of the work accident by the employer

Article 13/02 of Law 83/11: “The employer shall declare the accident to the Social Security Authority within 48 hours from the date of receipt of the report to his place of work without counting the holidays”.

For its part, the Social Security Authority shall immediately notify the labor inspector supervising the institution or the employee exercising his powers under special legislation. In the event of failure to permit within the time limits, the injured person, his or her rights holders, the trade union organization or the labor inspectorate may permit the work accident to be declared within 40 years from the date of the accident, in accordance with article 14 of Law No. 83/13.

Third: Authorization of the work accident by the Social Security Authority

Article 13/3 of Law No. 83/13 stipulates that: “The work accident must be declared by the Social Security Authority immediately to the labor inspector supervising the institution or to the employee exercising his powers under special legislation”.

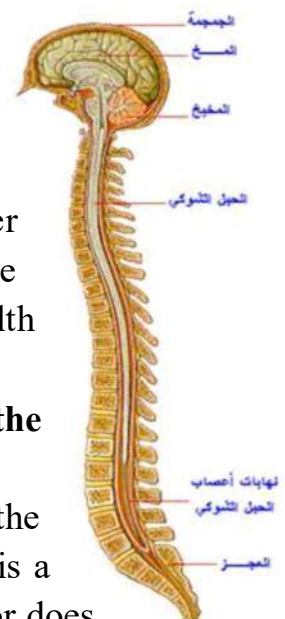
The Social Security Authority has the power to declare an accident at work, as the employer failed to perform his duty to declare the work accident, the injured person submits the work accident to the Social Security Authority, which in turn investigates and interrogates the incident.

The sixth pillar: Assessment of the deficit

The disability is assessed by a attending physician, and after the expiry of the period of insurance compensation for the disease, the disease is estimated based on the patient's health condition.

Section I: Assessment of disability after completion of the period of sickness insurance

The assessment of the disability is made after the expiry of the period of compensation for the sickness insurance , whether it is a short-term holiday or a long-term holiday, the Algerian legislator does not assess the disability pension until a period of time has elapsed during which sickness insurance payments or compensation are granted. The Social Security Authority automatically considers the rights arising from disability insurance without the insurer submitting the application. This is based on article 35 of Law 83/11.



As far as occupational diseases are concerned, I consider them: “Those diseases resulting from poisoning, rotting and illness caused by an occupational source”.

The fifth pillar: Disability insurance procedures

The declaration of an accident is the first action taken by an employee in the event of a work accident; The Algerian legislature has set out the measures to be taken in the event of a work accident, whether occurring at or outside the workplace, such as road injuries or injuries during the period of assignment: “the work accident must be declared by the injured person or on his behalf to the employer within 24 hours, except in cases of force majeure and holidays are not counted”, the employer as of the date of receipt of the incident to his work for the Social Security Authority within 48 hours and the working days are not counted. the Social Security Authority shall inform the labor inspector supervising the institution or the employee exercising his powers with special urgency.

First, the work accident is authorized by the injured

The victim must declare the accident to the employer within 24 hours of the date of the accident except in cases of force majeure according to Article 13 of the Law 83/11, the legislator excludes the event of the coincidence of the accident with the arrival of a holiday.

The permit method is personal if the accident occurs at the workplace, while in other cases, such as outside the workplace, the permit is either written notice or a letter of guaranteed access.





The fourth theme: Causes of disability:

The inability to work is the result of a long-term illness, an accident at work or an occupational disease

1- **for long-term illness:** The Algerian legislature has imposed two conditions; the first is to account for long-term diseases represented by two conditions.



The first condition: Neurological and psychological diseases, cancer, blood diseases, lymphatic abscess, malignant hypertension, cardiovascular diseases, muscular diseases, brain diseases, kidney disease, chronic inflammatory joint diseases, serious leg polio.

The second condition is to determine its maximum duration (03 years) based on Article 16 of the aforementioned Law No. 83/11.

2- **Disability resulting from an occupational accident or illness:** It is defined as: “Every accident that results in a physical injury resulting from a sudden and external cause that occurs in an accident outside the workplace or the so-called track accident or that occurs between the workplace and the place of work”.

Special conditions:

A-The deficit must go to half the worker's ability to work, i. e. 50%.

B- Age requirement, the application for disability pension shall not be accepted unless the socially insured has not reached the age of retirement.

C- The insured undergoes the examinations required by the social security authorities.

D- The insured shall not engage in any paid or unpaid activity for the second and third categories.

E-The disability suffered by the insured shall not be the result of illness, beatings and physical wounds subject to special legislation.

For unpaid workers, the socially insured is required to benefit from the disability pension to be exposed to a total and final disability that makes him absolutely unable to practice any professional activity and the pension is calculated on the basis of 80% of the annual income subject to the requirement of tax on income declared by the insured.

The amount of the pension may also be reviewed according to the development of the health condition of the insured and the change in the state of disability, so the social security bodies may review the amount of the pension by adjusting it or raising its value if it is found that his health condition has changed according to medical examinations, whether by recovery or relapse.

It may also suspend its payment if it is proved that the beneficiary's ability to work exceeds 50%, and the right to retain the disability pension shall be forfeited in the case of practicing a professional activity, as the disability benefits paid to social insurers of the second and third categories shall be canceled at the end of the month of entitlement practiced during the paid or unpaid activity.

As for the benefit of the category of unpaid workers from the payments due for disability insurance, they are mainly represented in:

- The unpaid worker suffers a total and final disability (class 3).
- A period of 06 months must elapse from the date of the first medical examination.
- He must not have reached the age that entitles him to retirement.
- The applicant must be registered for at least one year at the date of the first medical examination.

Artificial Orthopedic Center Indecapla Setif



The percentage of disability is estimated by the treating physician (general health condition, age, ability of the insured to work, mental and physical strengths, qualifications...).

The state of disability shall be assessed without distinction between illness or work accident that caused such disability, even if these factors or some of them precede the date from which the right to disability insurance begins.

Third Theme: Conditions for benefiting from the due payments from disability risk insurance

There are conditions required by law in order for the insured to benefit from disability risk insurance, and with reference to the Algerian Insurance Law to be entitled to disability pension, some conditions must be met, mainly represented in:

General conditions: mainly represented in:

- a. Affiliation with one of the social security funds, i.e. the incapacitated person has the capacity of (insured) in addition to paying annual contributions regulated by law.
- b. Mandatory medical observation.
- c. The condition of the period of work specified by law.
- d. Non-combination of performances.

Practicing the professional activity in order for the insured to obtain a disability pension to prove on the date of inspection that he is practicing a professional activity that entitles him to the right to receive a wage.

2- Partial disability (non-permanent):

This type of disability results in the inability of the worker to work, as it is a disability that weakens the worker's production, and the difference between permanent disability and partial disability is due to the limited ability of the injured worker to work part-time.

Section II: Classification and Assessment of Disability

The Algerian legislator classified disability into three categories, based on the amount of the pension granted to the incapacitated insured is estimated, with reference to the text of article 36 of the aforementioned Law 83/11.

Table showing the types of disability in light of the Social Insurance Law

Legal basis	Disability rate	Disability	Category
According to social security laws	60% of the average annual wage subject to deduction	The percentage of incapacity for work reaches less than half and the incapacitated is unable to wage work	Category 1
According to social security laws	80% of the average annual wage subject to deduction	A helpless person can never do paid work.	Category 2
According to social security laws	80% of the average annual wage subject to deduction, plus 40% for the assistant person	The disabled cannot practice any activity and needs the help of others to do daily chores	Category 3

Category 3	Category 2	Category 1
Falls into this category every person who is absolutely impossible to carry out any paid activity and needs the help of others to carry out daily and necessary work	Any person who is unable to perform any paid work falls into this category.	This category includes disabled persons whose ability to work is half possible.

The Algerian legislator, in order to protect this category, has issued laws to cover these laws by benefiting from in-kind and monetary payments when they stop practicing work or activity.

« Invalidity is defined as the condition of a natural person who is reduced in his capacity to work as a result of an accident at work or a non-occupational disease and which makes it possible to allocate social insurance coverage to the insured person by the social security institution».

Batna University Hospital Center



The second axis: Forms of disability, its classification and assessment in the Algerian Social Insurance Law

Section I: Forms of Disability

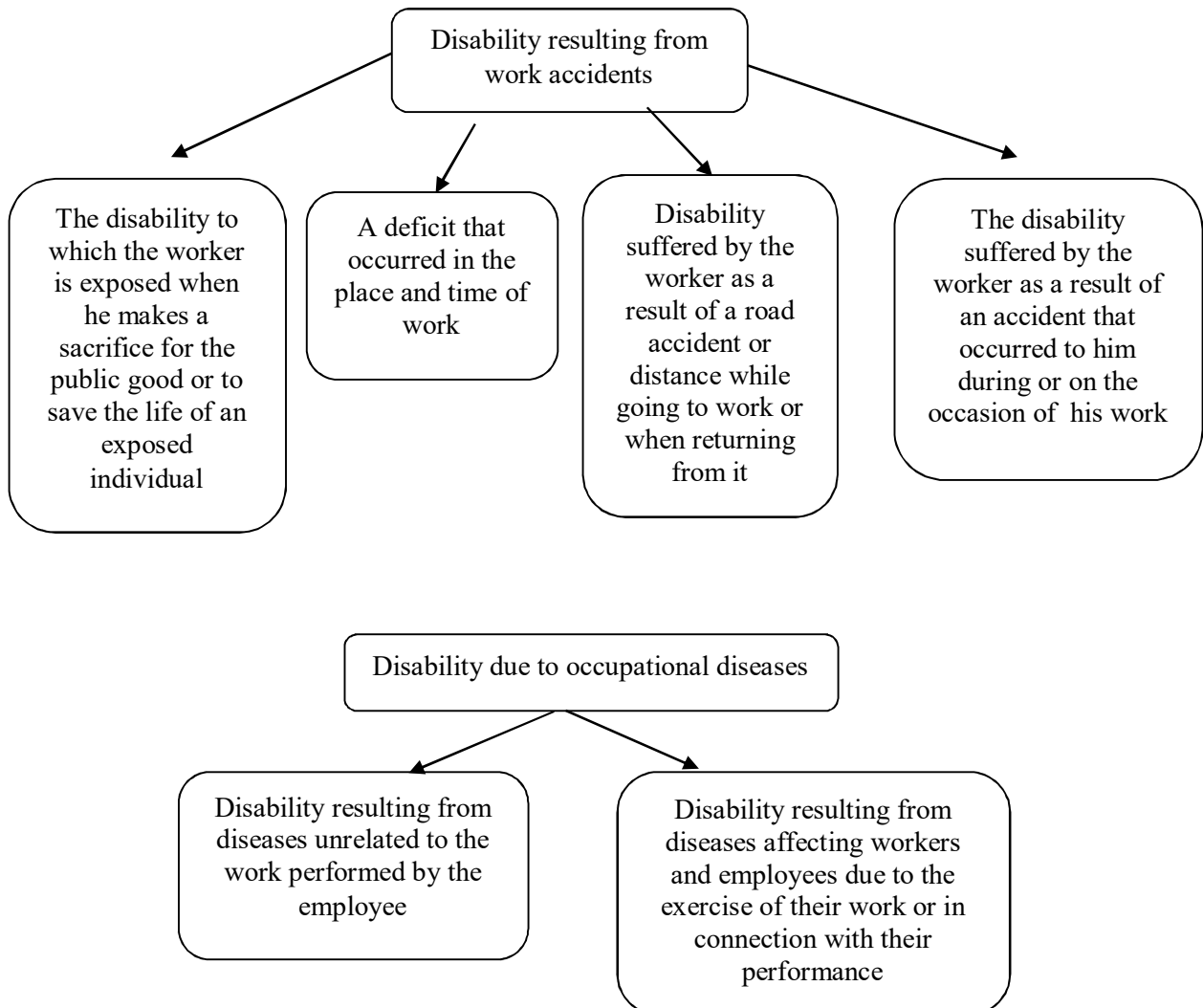
There are many forms of disability in the Algerian social security law, and the social insurance legislation differentiates between:

as follows: {
Total disability
Partial disability

1- Total disability: total or permanent

It is the disability that permanently prevents the insured from practicing any profession from which he receives income. Total disability leads to the loss of the insured ability to earn, and it also means the injury of one of the mental or psychological diseases or incurable chronic diseases that are determined by regulation, and the entitlement to the total disability pension is required that no other work of the worker is proved.

The reasons for disability are as follows:



Secondly: Definition of Medical Disability

Deficit in the medical concept: "A health condition or illness that affects a person in his physical integrity, affecting his physical strength and hindering him from carrying out work permanently or temporarily."

The medical dictionary defined it as: "Any person who is unable to engage in a normal professional activity due to illness, accident or disability."

Thirdly: Definition of disability legally

Disability is defined in the legal terminological concept: "inability to work, which is a condition that results in a person's entitlement to compensation on the shoulders of specialized guarantee funds", and disability is that illness that loses the injured person the way to earn in general and reduces his ability to work.

The first axis: the nature of disability

Disability is a condition that leads to the loss of earning capacity, so that the disabled person and his family are exposed to destitution and need due to his interruption of work and deprivation of his income and source of livelihood.

A person is considered in a state of disability when his condition stabilizes, and there is no development and the period of stability of the disability is prolonged, so most legislation goes to consider a person in a state of inability to work at the end of a period of time.

The Algerian legislator has adopted the same approach, since the state of disability is assessed at the end of the period during which the insured benefits from cash payments under sickness insurance.

Disability is a condition that affects a person in his physical integrity and affects his physical strength, and the extent of disability is estimated by tables to determine the physical injury and the percentage of disability corresponding to it.

The Algerian legislator refers to disability as "a situation that reduces at least half of the capacity of the insured so that he is unable to obtain in any profession a wage exceeding half the wage of a worker of the same category in the profession he was practising, whether on the date of the treatment he received or on the date of the medical examination of the accident".

First: Linguistic Definition

Disability in arabic is the opposite of determination.

Disability refers to inability to do something, weakness of a person,

Disability to work: working capacity is reduced.

Example: A woman's disability: she grew old.

The concept of disability insurance in Algerian law

تحديد مفهوم التأمين عن العجز في القانون الجزائري

Dr/ Aoussat TAKLIT

عوسات تاكليت

Univesity Ziane Achour of DJELFA

aoussattaklit@gmail.com

Received in: 14/03/2024

Accepted in: 08/04/2025

Abstract:

A person may be exposed in his life to risks that threaten his being, affect his daily income, and cause him to lose his source of livelihood.

This health condition falls within the scope of diseases determined by the legislator, which is the state of disability that limits the ability of the employee or self-employed worker to perform his work normally.

Disability cases vary according to the different social security systems (public system, self-employed system), and the disability cases applicable to the category of workers and employees constitute the first and second categories (the general system while the third category applies to the self-employed), the law requires that the disability be total and permanent.

Keywords: types of disability; health risks; social security.

الملخص:

قد يتعرض الشخص في حياته لمخاطر تهدد كيانه، وتؤثر على دخله اليومي، وتتسبب في فقدانه لمصدر رزقه. تقع هذه الحالة الصحية في نطاق الأمراض إلي يحددها المشرع، وهي حالة العجز التي تحد من قدرة الموظف أو العامل لحسابه الخاص على أداء عمله بشكل طبيعي.

تختلف حالات العجز باختلاف أنظمة الضمان الاجتماعي (نظام عام، نظام للعاملين لحسابهم الخاص)، وتشكل حالات العجز المطبقة على فئة العمال والموظفين الفئتين الأولى والثانية (النظام العام بينما تنطبق الفئة الثالثة على العاملين لحسابهم الخاص)، يشترط القانون أن يكون العجز كلياً ودائماً.

الكلمات المفتاحية: أنواع العجز؛ المخاطر الصحية؛ الضمان الاجتماعي.

- ²³ - Rawiya Abdul Moneim Abbas, John Locke the Imam of Experimental Philosophy, Dar Al-Nahda Al-Arabiya for Printing and Publishing, Beirut, 1996, p 17.
- ²⁴ - Farouk Abdel Moeaty, John Locke, the first edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, Beirut, 1993, pp 9-11.
- ²⁵ - Francis Fukuyama, Op. Cit, p 55.
- ²⁶ - Hasan Mohammed Shafiq Al-Aani, Comparative Political and Constitutional Systems, Ministry of Higher Education and Scientific Research, University of Baghdad, University of Baghdad Press, College of Law and Politics, 1986, p 29.
- ²⁷ - Hassan Mohammed Shafiq Al-Aani, Op. Cit, p 29.
- ²⁸ - John Locke, Op. Cit, p h.
- ²⁹ - Rawiya Abdel Moneim Abbas, former reference, p 25.
- ³⁰ - Muhammad al-Mukhtar al-Shanqiti, The Constitutional Crisis in Islamic Civilization, 1st edition, Arab and International Relations Forum, Qatar, 2018, p 175.
- ³¹ - Muhammad al-Mukhtar al-Shanqiti, Ibid, p 221.
- ³² - Farouk Abdel Moeaty, Op. Cit, p 15.
- ³³ - David Robinson and Oscar Zareit, translation: Imam Abdul Fattah Imam, Rousseau, Supreme Council of Culture, Cairo, 2005, pp 11-35.
- ³⁴ - Francis Fukuyama, Op. Cit, p 56.
- ³⁵ - Muhammad Reda Mahna, in the history of political ideas and the theory of authority, the modern university office, Alexandria, 1999, p 305, 306.
- ³⁶ - Muhammad Reda Mahna, Ibid, p 306.
- ³⁷ - Instead of the lemon, Op. Cit, p 65.

16. Robert M. MacIver, *The Formation of the State*, translated by Hassan Saab, Dar Al-Ilm for Millions, Second Edition, Lebanon, 1984.

Références et marges de référence:

- ¹- Ahmad Wafiq, *State Science*, Vol. 1, Cairo, El-Nahda Press, 1934, p 134.
- ²- Francis Fukuyama, translated by Majab Al-Imam and Mu'in Al-Imam, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*, Vol. 1, Arab and International Relations Forum, 1st edition, 2016, Qatar, pp 53-54.
- ³- Francis Fukuyama, *Op.Cit*, p 128.
- ⁴- Substitute for Lemon, *Conciseness in Political Systems and Constitutional Law Principles*, Dar Wael Publishing House, Second Edition, Jordan, 2016, p 60.
- ⁵- Robert M. MacIver, *The State Formation*, translated by Hassan Saab, Dar Al-Ilm Lil-Malayin, Second Edition, Lebanon, 1984, p 24.
- ⁶- Muhammad Kamil Layla, *Political Systems: The State and the Government*, Dar Al-Nahda Al-Arabiya for Printing and Publishing, Lebanon, 1969, p 478.
- ⁷- Imam Abdul Fattah Imam, *Ethics and Politics: A Study in the Philosophy of Governance*, Supreme Council of Culture, Cairo, Without a year of publication, p 266.
- ⁸- Francis Fukuyama, *Op. Cit*, p 54.
- ⁹- Thomas Hobbes, translated by Diana Harb and Bushra Saab, *The Leviathan*, Abu Dhabi Authority for Culture and Heritage and Dar Al-Farabi, United Arab Emirates, 2011, p176.
- ¹⁰- Thomas Hobbes, *Ibid*, p 176.
- ¹¹- Thomas Hobbes, *Ibid*, p 179, 180.
- ¹²- Thomas Hobbes, *Ibid*, p 183.
- ¹³- Thomas Hobbes, *Ibid*, p 187-189.
- ¹⁴- Abdul Razzaq Ahmed El-Sanhouri and Ahmed Hashmat Abu Sitit, *Principles of Law*, Committee for Authorship, Translation, and Publishing Press, Cairo, 1950, p 30.
- ¹⁵- Francis Fukuyama, *Op.Cit*, p 128.
- ¹⁶- Francis Fukuyama, *Op. Cit*, p 137-138.
- ¹⁷- Nassif Youssef Hatta, *Theory in International Relations*, First Edition, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1985, p 76.
- ¹⁸- Thomas Hobbes, *Op. Cit*, p 193.
- ¹⁹- Muhammad Kamil Layla, *Op. Cit*, p 478.
- ²⁰- Imam Abdul Fattah Imam, *Op. Cit*, p 278.
- ²¹- Ali Aboud Al-Mohammadawi and others, *Contemporary Political Philosophy*, Dar Al-Rawafid Al-Thaqafiya, Beirut, 2012, p 23.
- ²²- John Locke, in *Civil Government*, translated by Majid Fakhri, International Committee for Translating Masterpieces, Beirut, 1959, p A.

- Despite **Rousseau's** agreement with **Hobbes** and **Locke** that the state was established by the contract ; he differed from **Hobbes** in describing the state of the first nature and in the content of the contract and its consequences, which also differs from **Locke**, despite his agreement with him on the nature of life in the first nature.

List of sources and references:

1. Abdel Razek Ahmed Al-Sanhouri and Ahmed Hashmat Abu Sitit, Principles of Law, Committee for Compilation, Translation, and Publishing Press, Cairo, 1950.
2. Ahmed Wafik, State Science, Vol. 1, Cairo, El-Nahda Press, 1934.
3. Ali Aboud Al-Mohammedawi and others, Contemporary Political Philosophy, Dar Al-Rawafid Al-Thaqafiya, Beirut, 2012.
4. Awad Al-Laymoon, Concise in Political Systems and Principles of Constitutional Law, Wael Publishing House, Second Edition, Jordan, 2016
5. David Robinson and Oscar Zareit, translated by Imam Abdel Fattah Imam, Rousseau, Supreme Council of Culture, Cairo, 2005.
6. Farouk Abdel Maati, John Locke, First Edition, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, Beirut, 1993.
7. Francis Fukuyama, translated by Majab Al-Imam and Mu'in Al-Imam, The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution, Vol. 1, Arab and International Relations Forum, 1st edition, Qatar, 2016.
8. Hassan Mohamed Shafik Al-Ani, Comparative Political and Constitutional Systems, Ministry of Higher Education and Scientific Research, University of Baghdad, University of Baghdad Press, College of Law and Politics, 1986.
9. Imam Abdel Fattah Imam, Ethics and Politics: A Study in the Philosophy of Governance, Supreme Council of Culture, Cairo.
10. John Locke, On Civil Government, translated by Majid Fakhry, International Committee for Translating Masterpieces, Beirut, 1959.
11. Mohamed Al-Mukhtar Al-Shanqiti, The Constitutional Crisis in Islamic Civilization, First Edition, Arab and International Relations Forum, Qatar, 2018.
12. Mohamed Kamil Layla, Political Systems: State and Government, Dar Al-Nahda Al-Arabiya for Printing and Publishing, Lebanon, 1969.
13. Mohamed Reda Mahna, On the History of Political Ideas and the Theory of Power, Modern University Office, Alexandria, 1999.
14. Nasseif Youssef Hatta, Theory in International Relations, First Edition, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1985.
15. Rawiya Abdel Moneim Abbas, John Locke: The Leader of Empirical Philosophy, Dar Al-Nahda Al-Arabiya for Printing and Publishing, Beirut, 1996.

sovereign not being a party to it. They agreed to relinquish their natural freedoms to the sovereign in order to establish order among them, granting the sovereign absolute authority over them, as his despotism was preferable to returning to chaos and its evils. **Locke**, on the other hand, saw the contract as being between the people and the sovereign, with individuals surrendering a portion of their natural freedoms to enable them to enjoy the rest. If the sovereign violated his commitment to enable them to enjoy the remaining portion of their natural freedoms, the people had the right to dissolve the contract and depose him, making revolution legitimate if the sovereign clung to his position. **Rousseau**, on the other hand, believed that the social contract was made among all individuals of the people, with them relinquishing their natural freedoms to the people themselves, as there was no sovereign other than the people. They replaced these natural freedoms with civil ones, entrusting the supervision of them to an agent of their choosing, with the right to depose him if he failed in his duties.

The weakness in these theories does not stem from their being hypothetical, as they assumed the existence of a social contract that history has not proven to exist. None of them asserted it as a historical fact, but rather as a reasonable explanation of how social bonds were formed. The real weakness lies in the assertion that they previously lived in a state of nature without forming a human community or society. This is incorrect; since the beginning of human existence, individuals have always been part of a community.

Conclusion:

At the end of this study, in which we have reviewed the three most important theories in social contract, which are the theories of **Hobbes**, **John Locke**, and **Jean-Jacques Rousseau**, respectively, we have reached a set of conclusions, summarized as follows:

- According to **Hobbes**, man first emerged from a state of nature, which he calls the first nature, into a state of society, or civil society, and then created and shaped the political community, led by the "Leviathan" state, through the establishment of a "social contract" law that binds itself.
- The state, according to **Hobbes**, was a project of society and its political tool to emerge from the crisis of chaos and perpetual war, the war of all against all.
- The state, according to **Locke**, emerged within a societal project to maintain public peace, improve living conditions, and achieve justice and equality among people.

asserting that society was a result of the contract, meaning it emerged after the contract, which is a glaring contradiction.

B) Advantages :

- These theories had a significant impact on enlightening minds and stimulating debate on the issue of governance in human societies.
- They made a great contribution to the dominance of the democratic principle.
- The importance of social contract theories lies in the significant role they played in explaining the basis of the origin of political power, which was relied upon by the men of the French Revolution in adopting the theory of popular sovereignty in the subsequent constitutions following the revolution. They are also considered one of the sources of the individualistic "liberal" doctrine, which is essentially based on the sanctification of the rights and freedoms of individuals, thus greatly contributing to the promotion and deepening of democratic principles in the West³⁷.

Rousseau brilliantly hit upon some of his observations, such as his belief that the origins of human differences can be traced back to the development of mining and agriculture, and above all else individual property rights ; however, he erred, along with **Hobbes** and **Locke**, at a crucial point, as the three thinkers viewed humans in a state of nature as isolated individuals who consider society an "artificial" state. According to **Hobbes**, primitive humans were bound together by fear, envy, and conflict. **Rousseau's** primitive man was more isolated because sex was natural to him, but the family was an unnatural institution. Mutual dependence among humans arises almost incidentally, as a result of technological innovations that require greater cooperation, such as agriculture, for example. For both of them, human society appears exclusively with the passage of historical time, necessitating decisive adjustments with natural freedom.

In conclusion, we can say that the pioneers of the social contract theory, **Hobbes**, **Locke**, and **Rousseau**, all agreed on the following :

Firstly, people used to live in a state of nature before organizing into a society or human community.

Secondly, as it was difficult to remain in this state, people entered into a social contract, through which they transitioned from the state of nature to the era of order.

However, they differed in defining the parties to the contract and its impact. **Hobbes** believed that the contract was made among all individuals, with the

domination, individuals thought of establishing the contract to organize life and achieve security and justice for all.

Secondly: The Contract according to Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau decides, contrary to his predecessor **Locke**, and somewhat in agreement with **Hobbes**, that the ruler, or king, is not a party to the contract; rather, he is an agent of the nation. Therefore, he is obliged to fully adhere to the instructions and directives of his principal, "the nation". He is required to work solely for its benefit, not according to his own will and interests. The nation has full right to dismiss and remove him whenever it wishes to do so. The ruler is nothing but a servant to the nation. Hence, **Jean-Jacques Rousseau** was the first to conceive the idea of agency as the basis for exercising power in Western political thought³⁶.

John Jacques Rousseau asserts that individuals, by virtue of the contract, have relinquished all their natural freedoms and, in exchange, have acquired organized civil rights and liberties granted to them by the civil community they have established, which everyone enjoys equally. **Rousseau** also affirms that individuals have relinquished, entirely, all their rights, not to a person or group, but to their collective, or what **Rousseau** calls "THE GENERAL WILL." Thus, **John Jacques Rousseau** decides that the will of individuals has ceased permanently through contracting, and an alternative has emerged in the form of a general will, which is the will of the community; that is, the nation as a legal entity, has become the sole possessor and repository of sovereignty, which no one should dispute.

Thirdly: Evaluation of John Jacques Rousseau's theory

Our evaluation of **Rousseau's** theory will focus on enumerating its drawbacks (A) and advantages (B):

A) Drawbacks :

- The theory is fictional; there is no practical evidence of this contract being established in those distant times.
- The idea of everyone agreeing on a certain issue is illogical ; consensus is impossible.
- It is based on erroneous assumptions, such as the notion that humans lived in isolation before the formation of society, which is contradicted by science and reality; humans are inherently social beings.
- The theory is contradictory; it claims that society was the one that made the contract, meaning it existed before the contract was formed, while also

the contract, then the clauses of the contract (**second**), and finally, we will attempt to provide an evaluation of it (**third**).

First : John Jacques Rousseau's view of man before the contract

Rousseau strongly criticized **Hobbes**, as he said in his book *A Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men* (1754) :

"Let us, before anything else, exercise caution in concluding with **Hobbes** that man, lacking the idea of goodness, must be evil by nature; that he is bad because he does not know the nature of virtue; that he always refuses to do any service for his fellow men, believing that none deserve it; and that, based on his claim to a justified right to obtain everything he desires, he foolishly sees himself as the master of the entire universe". It is clearly that **Rousseau** asserts that **Hobbes** knows nothing about natural man, for the violent being **Hobbes** spoke of in "**Leviathan**" is actually a product contaminated by centuries of social evolution, which distorted the image that man had in his original nature. Natural humans are indeed solitary creatures; but they are shy and fearful, and it is more likely that they do not fight, but one flees from the other, and primitive man's desires do not exceed his bodily needs, as he knows of no blessings other than food, females, and comfort, and he fears pain and hunger, so the emergence of the political community does not represent man's salvation from war, but rather it signifies his connection with other humans through relationships of mutual dependence³⁴.

Rousseau believes that the reason for the emergence of the social contract is not the exit from the state of "**war of all against all**", as his predecessor **Hobbes** claimed, but rather the natural human desire to develop his life and improve his living conditions through the development and strengthening of mutual dependence relationships with others of his kind. Despite **Rousseau's** agreement with **Hobbes** and **Locke** that the contract is a means of establishing political power that governs society, and thus the state; he differed with **Hobbes** in describing the state of nature and also in the content of the contract and consequently in its consequences, in which he also differs from **Locke**, despite his agreement with him on the nature of life in the state of nature; where they both agree that natural man was living a happy life; in fact, it was the happiest period known to man³⁵. However, due to the multiplicity of individual interests, their occasional conflicts, the increasing intensity of competition among individuals, and the emergence of evil tendencies in them driven by selfishness and the insatiable desire for wealth, control, and

1. Establishing rules for absolute rule, independent of religious authority, and subjecting it to the authority of the ruler.
2. Considering the state an artificial entity created by human will.
3. Identifying democracy as the mechanism for selecting the ruler, although the exercise of governance is not necessarily democratic.
4. The objective of creating the state is to achieve peace and security, and to realize justice under the civil human law rather than natural law.

According to **Locke**, the state emerged within the framework of a communal project aimed at preserving public peace, improving living conditions, and achieving justice and equality among people.

In conclusion, John **Locke's** theory significantly impacted Western political philosophy. It departed from previous conceptions, advocating for limited monarchy and emphasizing the importance of individual rights, democracy, and the rule of law. His ideas continue to influence political thought and have played a crucial role in shaping modern democratic societies.

The third axis: Jean-Jacques Rousseau's Theory (1712-1778)

Rousseau, by consensus among experts, was one of the inspiring sources of the French Revolution. The revolutionaries often carried his books, "The Social Contract" and "Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men," in their demonstrations, along with their other slogans. This reflects the extent of their influence by his ideas and their strong desire to embody them in reality.

Rousseau was born in Geneva in 1712, and his mother died shortly after his birth. His father, a distinguished watchmaker, lived for a period in Constantinople and encouraged his son to read and study. **Rousseau** left Geneva and settled in the city of Bossey for a while before traveling the world, visiting Lyon, Lausanne, Neuchâtel, Paris, and other places with a group of friends. He initially worked as a music teacher and later as a secretary to the French ambassador in Venice³³.

Despite being a latecomer to the theory of the social contract, **Rousseau** is the most famous proponent of it. His ideas played a pivotal role in refuting the foundations of the divine right theory promoted by the Christian Church, thus paving the way for the French Revolution. His book "The Social Contract," in which he explained his vision of the contract upon which states are formed, became the gospel of the French Revolution that erupted in 1789, leading to the overthrow of the "sacred" monarchy.

We will explore **Rousseau's** theory in explaining the origin of the state and the emergence of political authority by reviewing (**first**) his view of humans before

not provide justice to them. Hence, according to him, it is worse than the state of natural chaos, and therefore warrants revolution against it, even if it necessitates a return to the state of nature³⁰.

In **Locke's** view, political authority is delegated to the governor; he is an agent or representative appointed by the community based on trust, and it is not surrendered to him, unlike what **Hobbes** proposed. If the trust between him and the people is lost, then he loses his legitimacy.

John **Locke** considered public office as a trust and a fiduciary authority, which the appointee can reclaim from the appointor whenever they wish or according to agreed-upon conditions, especially if it becomes clear that the appointee is unworthy of holding the trust. This constitutional principle, established by **Locke**, has become entrenched in Western constitutional thought and is considered a legal and political axiom. **Locke** states: "Every power that is given for the purpose of achieving something is linked to that purpose. If that purpose is neglected or explicitly violated, the trust is void, and the power reverts back to those from whom it originated. Thus, the nation always retains an absolute power, the power to free itself from the control of anyone whose incompetence or ill will endangers its safety and security. If the abuse or misuse of power reaches the point where it threatens the freedoms and properties of the people, then the nation has the right to take back that power"³¹.

Thirdly: Evaluation of John Locke's Theory

John **Locke's** theory marks a significant advancement in modern political philosophy. His theory diverges from previous attempts to establish the ideal city-state, as well as from religiously driven societal analyses aiming to establish a "state of believers" envisioned by the Church. Instead, **Locke's** theory delves into the realities and problems faced by people. The context in which **Locke** lived greatly influenced his theory, as he witnessed a tumultuous civil war in England lasting seven years, characterized by chaos and turmoil. This prompted him to seek a means to prevent the recurrence of such turmoil, which had caused insecurity and loss among the people. He found the solution in establishing a strong political authority that would enforce laws binding all individuals to respect the rights of others and live peacefully together. Therefore, some have remarked that **Locke's** theory is the most magnificent edifice, unparalleled in comparison, produced during the English Civil Wars³².

Moreover, **Locke's** perspective on social contract theory is based on the following pillars:

themselves and others, and the power to enforce penalties against those who violated the laws of nature and sought retribution from aggressors²⁶.

Secondly: Terms of the Contract according to John Locke

Locke asserts that in order to transition from the state of nature to civil society, individuals formed a legislative authority to enact laws that safeguarded individuals and the community first. Subsequently, they established an executive authority, the government/state, to monitor the enforcement of those laws by the community and individuals²⁷. The purpose of the political or civil society that the individuals sought to establish was to preserve the life, natural freedoms, and property of the individual and repel the aggression of others. Those who wished to join this new society must relinquish their natural right to retribution against those who wronged them to the community. Thus, the community becomes the sole arbiter in disputes arising between individuals, with the exclusive authority to enforce the law and impose penalties on criminals. From this general authority acquired by the community, the two fundamental powers in the state branch out : legislative authority and executive authority²⁸.

The king or ruler, the executive authority, is a party to the contract and enjoys limited rights like other members of the society. Power and governance are delegated to him based on trust in his capabilities and capacities. He must be just, working to safeguard the interests and happiness of the people. Moreover, he should involve them in the management of their affairs and periodically provide them with an account of his actions and activities during their absence.

In this contract, individuals only relinquish a portion of their rights, while the remaining portion constitutes public liberties and fundamental rights of citizens. It is never permissible for the ruler to infringe upon these rights, and if he does so, he would have violated the terms of the contract and betrayed the trust upon which he was appointed as ruler²⁹. In such a case, it is justified for individuals to revolt against him, remove him from power, establish a new contract with someone else, or revert to their original state before the contract. They are the sovereign free individuals.

It is evident that **Locke** views the social contract as a procedural concession by individuals regarding the exercise of their rights, rather than a relinquishment of their rights themselves, as **Hobbes** suggested. Instead, it is an endeavor to secure those rights in a more organized and disciplined manner. Therefore, the state alone is entrusted with the legitimate use of coercion. As for despotism, **Locke** abhors it because it deprives individuals of the direct recourse against oppressors, and it does

Republic (The Commonwealth), erupted, overthrowing King Charles I and bringing Oliver Cromwell to power, who ruled England with an iron fist for 10 years²². **Locke** remembered from his life that his conservative upbringing, received from his religious family, especially his father, who raised him as a motherless child, instilled in him traits of firmness, conscientiousness, and moderation of character. It also taught him caution and self-reliance. His ideas advocating political freedom and human rights are among the good effects of that good upbringing²³.

Locke experienced persecution, displacement, and hardship, especially after his close friend Lord Shaftesbury was accused of high treason, prompting **Locke** to flee to the Netherlands, where he eventually passed away. Feeling that staying in England had become dangerous, **Locke** decided to immigrate to the Netherlands as a refugee in 1683. He remained there in hiding for some time, fearing extradition to his home country. He only returned to England after the success of the British Revolution in 1688, in which his ideas played a significant role. **Locke** became a prominent figure in England, considered the philosopher of the revolution and its spiritual father. He was offered various political positions, accepting some and rejecting others, citing his health conditions as a reason²⁴.

We examine **Locke's** theory in explaining the origin of the state, through reviewing (**first**) his view of pre-contract man; then the terms of the contract (**second**), and (**third**) finally we attempt to provide an evaluation of it.

First: John Locke's View of Humanity Before the Contract

Locke adopts a less harsh view compared to his predecessor **Hobbes**, believing that humans in their natural state were less inclined to conflict and more concerned with private property. Unlike **Hobbes**, **Locke** acknowledges that natural law protects not only the right to life but also rights to health, freedom, and property. He believes that unregulated freedom in the state of nature leads to conflict and strife, similar to **Hobbes**, thus emphasizing the necessity of a social contract to preserve the rights of freedom and natural property. Despite emphasizing the importance of the state, **Locke** considers that it might violate natural rights, justifying the legitimacy of revolution against oppressive authority as a means of rightful change²⁵.

Locke differs from **Hobbes** in that social life before the emergence of the social contract was deemed good, where people enjoyed numerous natural rights and freedoms governed by the rules of natural law. The idea of the social contract came to improve this life further. He views that the state was founded on consent, and individuals possessed two powers: the power to take action to preserve

desired to assemble, the state is democratic or popular ; and when it consists of only a part of them, the state is aristocratic. Some have argued that **Hobbes** presented the social contract theory in a particular manner that leads inevitably to a conclusion he had preconceived, namely, endorsing absolute sovereignty for the ruler¹⁸. Instead of constraining the ruler's powers through the contract, he turned it into unconditional support for them¹⁹.

Hobbes' theory represents an important development in Western political philosophy. Unlike previous political thinkers who attempted to build an ideal city or approached society from a religious perspective with the aim of establishing a "state of believers" as envisioned by the Church, **Hobbes'** theory focused on studying the reality people lived in with its inherent problems. The reality that **Hobbes** experienced had a significant impact on his theory. He witnessed a devastating civil war that lasted seven years, during which Britain suffered from chaos and turmoil. This experience led him to search for a means to prevent the recurrence of such turmoil, which ground people down and robbed them of their security and wealth. He found the solution in establishing a strong political authority that could impose itself on people through laws binding them all to respect the rights of others and live with them in peace. It has been said that "**Hobbes'** theory is the most magnificent structure, incomparable, produced during the period of the English Civil Wars²⁰".

From the foregoing, it is clear that **Hobbes'** idea of the social contract rests on the following pillars:

1. Establishing rules for absolute rule, separate from religious authority (the Church), and subjecting it to the authority of the ruler.
2. The state is an artificial entity, not natural, created by human will.
3. Democracy is the mechanism by which the ruler is chosen, but the exercise of power by the ruler is not democratic.
4. The goal of creating the state is to achieve peace and security, and to achieve justice under the shadow of civil human law, not natural law²¹.

The second axis: John Locke's theory (1632-1704)

Locke grew up in an environment characterized by intense conflict between the British Parliament and the king. **Locke** sided with Parliament, which he saw as the legitimate representative of authority in the country, unlike the king, who based his legitimacy on the theory of divine rule. Due to his strong support for Parliament, **Locke** joined its ranks against the king's army during the English Civil War. He was not even 10 years old when this revolution, which declared the

the extent that those who are punished or killed in an attempt to revolt against the state bear responsibility, as per the founding agreement, for all the actions of the absolute ruler, the Leviathan¹².

The Leviathan is the product of the social contract that was made among all individuals. Therefore, it possesses absolute authority that cannot be divided, relinquished, or interfered with. The public persona, the state, holds all the powers of administering society. It appoints judges to arbitrate disputes, selects advisors and officials, raises armies and chooses their leaders, decides on war or peace with other nations, establishes all legal rules governing people's relations, ensures their enforcement, and monopolizes the coercive force, the "public sword", to deter those who deviate from the public will. The "civitas" (state in Latin) is even responsible for people's beliefs and ideas as a necessary measure to avoid disputes and civil wars¹³. Hence, **Hobbes** defined law as "a command of obedience, from one who has the right to be obeyed, to one who owes obedience¹⁴".

According to **Hobbes**, the fundamental agreement upon which the state is built is its commitment to providing security and safety for all citizens through its exclusive use of force, in exchange for citizens relinquishing their right to do as they please. Additionally, the state may provide other public benefits such as property rights, road construction, and defense against external aggression, as well as any other activities that individuals cannot achieve on their own. In return, citizens give the state the right to impose taxes, conscript for the army, and demand any other measures they deem necessary for the state's survival¹⁵.

Hobbes affirmed that the state emerged as a result of a rational contract among individuals who sought to solve the problem of pervasive violence among them and to end the state of perpetual war. However, it is noteworthy that the Leviathan did not permanently resolve the issue of violence ; rather, it merely elevated it to a higher level. Instead of tribes or clans fighting amongst themselves, it became states that engaged in warfare¹⁶.

Third: Evaluation of Hobbes' Theory

It appears that **Hobbes'** theory inevitably leads to giving unchecked power to the ruler and justifying their tyranny, under the pretext that the existence of sovereign authority remains less harmful than its absence¹⁷. **Hobbes** did not believe in the principle of separation of powers ; rather, the absolute ruler he advocated for held all powers - legislative, executive, and judicial - in their hands. Therefore, according to him, the form of the state takes three shapes : when the public person is an individual, the state is monarchical ; when it is a collective of those who

Hobbes, contracts that are not protected by swords do not ensure protection for anyone but remain mere empty words, devoid of substance, and lifeless¹⁰.

So according to **Hobbes**, before the emergence of the state, there was a lack of security, and the strong preyed upon the weak. This condition instinctively drove people to seek a means of escaping this perpetual misery. Hence, the idea of the social contract became their tool and means to solve this lasting crisis. They searched for a powerful figure, whom they appointed as their king, relinquishing to him all their rights and freedoms without restriction or condition, so that he could control them all. Consequently, he could prevent injustice and eliminate the chaos that threatens their lives, sparing them from facing death at every moment and turn.

Secondly: Terms of the Social Contract According to Hobbes

According to **Hobbes**, the individuals in the gathered society, known as the "political community", agreed that the protective force of the community, the "state" should be formed by consolidating all their power and capabilities into the hands of one person or a group of people who can, by majority vote, concentrate all their will into one will. This is a kind of unity of everyone, actualized in one person, formed by the agreement of each individual with every other individual, as if each person were saying to the other : "I authorize you to represent me, or the group, and I relinquish my rights to you, consenting to be governed by you, on condition that you relinquish your rights to him or her, and permit his or her actions in the same manner".

In this manner, the political community is formed, represented by one person, which is the state, the "**The Leviathan**", the mortal god to whom individuals owe peace and security. This is because it possesses the power of terror and deterrence, enabling it to eliminate chaos, instability, and the spread of killing among all, thus establishing order and peace within. Moreover, the same person, the "**The Leviathan**", is responsible for rallying the people and urging them to cooperate diligently to fend off and defeat external enemies if they attempt to attack the homeland, invade it, or occupy it¹¹.

After contracting with the state, the "person of everyone", individuals do not have the right to enter into another contract with any other person or group, nor to return to the original state of nature, except with the consent and agreement of the Leviathan. Likewise, the Leviathan cannot resign or terminate the contract by its sole will. It does not bear responsibility for any failure or harm inflicted upon them ; on the contrary, its actions are considered their own actions. Therefore, it is not permissible under any circumstances to accuse the ruler of injustice or failure, to

First: Hobbes's View of Humanity Before the Social Contract : "The State of Nature : Misery in the Absence of the State"

Hobbes began "**The Leviathan**" with an extensive exposition of various natural human inclinations, emphasizing that the deepest of these is the fear of death. From this, he deduced a fundamental natural right: the right of every individual to preserve their own life. He identified three causes of conflict among humans: the desire for competition, lack of self-assurance, and the pursuit of glory. The first compels people to invade for gain, the second drives them to seek security, while the third motivates them to seek fame. Consequently, the state of nature was characterized by a "war of every man against every man". To avoid this perilous situation, humans agreed to relinquish their natural freedom to do as they please in exchange for others' respect for their right to life.

The state, or "**The Leviathan**", is keen on enforcing these mutual obligations among members of society in the form of a social contract that protects natural rights. The state ensures individuals' right to life by guaranteeing peace and public security⁸. The state, thus, is the mechanism or institution produced by the social contract to transition from a state of perpetual conflict to a state of security and peace.

According to **Hobbes**, humans first transitioned from the state of nature to the civil society or community, and then subsequently created the political society, led by the state "**The Leviathan**", through the establishment of the social contract law to which it bound itself.

Hobbes also asserts that people, in fleeing from a state of perpetual war, decided to impose restrictions on their individual desires. This decision stemmed directly from the natural inclinations that guide humans when there is no effective force regulating their lives and compelling them to respect and fulfill their commitments, which they agreed upon out of fear of punishment. According to **Hobbes**, contracts that are not protected by swords do not ensure protection for anyone but remain mere empty words, devoid of substance and unable to satisfy one's needs⁹.

Hobbes emphasizes that all people, when they come together, have decided to impose restrictions on their individual desires in order to end the state of perpetual war. They recognized by their nature that these natural inclinations that guide humans are the direct and sole cause of that unending war when there is no effective force regulating their lives and compelling them to respect and fulfill their commitments, which they agreed upon out of fear of punishment. According to

works of **Hobbes**, **John Locke**, and **Jean-Jacques Rousseau**. Despite this, its historical roots can be traced back to **the Greeks**. Philosophers of antiquity, foremost among them **Aristotle**, differed significantly from **Hobbes**, **Locke**, and **Rousseau** in a crucial aspect. **Aristotle** asserted that humans are inherently political beings, and their natural capacities impel them to live within human communities to achieve progress and prosperity. In contrast, the latter three philosophers viewed humans as individualistic by nature, inclined towards solitude, self-sufficiency, and the pursuit of their own needs and living requirements. They saw society as an artificial entity that enables individuals to achieve what they cannot accomplish alone².

The aim of proponents of the social contract theory, namely **Hobbes**, **Locke**, and **Rousseau**, through their significant intellectual efforts, was to comprehend the foundation upon which the legitimacy of political authority rests ; that is, the basis upon which the obedience of people to their rulers can be justified³. Social contract theories attribute the origin of the state to popular will, as a substitute for the divine will traditionally represented by the Church. We will explore these theories through three axes: **Hobbes' theory (first axis)**, **John Locke's theory (second axis)**, and **Jean-Jacques Rousseau's theory (third axis)**.

The First Axis : Thomas Hobbes' Theory (1588-1679)

Thomas Hobbes was born into poverty in England, living as an atheist despite his father being a Protestant clergyman⁴. Regarded as one of the foremost philosophers of the 17th century in England, particularly in the legal realm, alongside his interests in philosophy, ethics, and history, he was also a prominent legal scholar. He contributed significantly to crystallizing numerous propositions that distinguished his century politically and legally, notably the concept of the social contract. **Hobbes** formulated a simple and novel concept of the social contract⁵, rejecting the notion of dual social contracts as previously believed, emphasizing instead the existence of a single contract⁶. This concept was outlined in his work "**The Leviathan**", published in 1651. Through "**The Leviathan**", **Hobbes** aimed to establish the political structure of the state on firm rational grounds, free from the vestiges of Christian doctrine and church customs. He endeavored to develop a political theory reaching the certainty of theories in empirical sciences, such as mathematics and physics, earning him the moniker "Euclid of political science"⁷.

Furthermore, we found that the state emerged within the framework of an integrated societal project aimed at achieving three primary objectives : maintaining public peace, improving living conditions, and ensuring justice and equality among people.

Key words: The state; political legitimacy; social contract; political society.

الملخص:

تفسر نظريات العقد الاجتماعي، كيفية ظهور الدولة، كتنظيم اجتماعي وسياسي، وتعد في مضمونها تطورا مهما في مواضيع الاجتماع السياسي؛ حيث أنها أرجعت، لأول مرة، أصول السلطة السياسية إلى الإرادة الشعبية، بعدما كانت، ولعقود طويلة، تحكمها النظريات التيقراطية، التي كانت تعبر عن رأي الكنيسة، والتي تجعل من الإرادة الإلهية مصدرا للحكم، وأساسا وحيدا للشرعية السياسية؛ فقد أجمع كل من هوبز، وجان لوك، وجون جان روسو على أن نشأة الدولة ترجع إلى عقد اجتماعي، أبرمته المجموعات البشرية الأولى فيما بينها؛ لتحسين أوضاعها المعيشية؛ إلا أنهم اختلفوا حول وصف الحياة الطبيعية للأفراد قبل إبرامهم لهذا العقد، وعلى تحديد الأطراف المشاركة في هذا العقد، مما أدى إلى اختلاف النتائج التي توصل إليها كل منهم.

اعتمدنا في هذه الدراسة المركزة، لأهم النظريات المفسرة لظهور السلطة السياسية، المنهج الوصفي التحليلي، وقد توصلنا من خلالها إلى أن نظريات العقد الاجتماعي قد انتهجت، لأول مرة، التفكير العلمي المنطقي، في محاولة للتخلص من الإرث الكنسي المهيمن، ومن ثمة استطاعت، وبخاصة نظرية جون لوك، أن تضع أساسا مقبولا للشرعية السياسية، لا يتناقض مع الرؤية الإسلامية في تنظيم الاجتماع السياسي، مما حفزنا للشروع في كتابة دراسة نشرح فيها النظرية الإسلامية في تكوين الدولة وتأسيسها، على ضوء التجربة النبوية في المدينة المنورة. كما تبين لنا أن الدولة قد ظهرت في إطار مشروع مجتمعي متكامل، من أجل تحقيق أهداف ثلاثة: المحافظة على السلم العام، وتحسين الأوضاع المعيشية، وتحقيق العدل والمساواة بين الناس.

الكلمات المفتاحية: الدولة؛ الشرعية السياسية؛ العقد الاجتماعي؛ المجتمع السياسي.

Introduction:

Since studying constitutional law during my undergraduate studies, I have been deeply intrigued by the subject of political authority. I began collecting every book I could find on the topic. Later, when I was assigned to teach this subject, I made a promise to myself to write about it. This article stems from that commitment, aiming to answer the following question: How did the first political authority, "**the state**", emerge to govern human beings? In other words, how did the first human being manage to rule over another like himself?

Through research and investigation, I found that proponents of social contract theories provide a reasonable explanation. They unanimously agreed that the emergence of the state can be attributed to a social contract made between human groups to improve their living conditions. However, they differed in describing the natural state of individuals before this contract was established and in defining the parties involved in the contract. These differences ultimately led to varying conclusions among them.

The concept of the social contract is commonly attributed to the Swiss philosopher, **Althusius** (1557-1637)¹, although it gained prominence through the

Theoretical Frameworks Explaining the Emergence of the State Social Contract Theories as a Paradigm

النظريات المفسرة لنشأة الدولة
نظريات العقد الاجتماعي نموذجاً

Dr/ Bouzid SERAGHNI

بوزيد سراجني

Constantine 1 - Frère Mentouri University

Laboratory for Studies and Research on Morocco and the Mediterranean
Sea

bouzid.seraghni@umc.edu.dz

Received in: 16/03/2024

Accepted in: 11/06/2025

Abstract:

The theories of social contract explain the emergence of the state as a social and political organization, constituting a significant development in the field of political sociology. They attributed, for the first time, the origins of political power to popular will, after it had been governed, for long centuries, by theocratic theories, which made divine will the only source of authority. **Hobbes**, **Locke**, and **Rousseau** all agreed that the formation of the state can be traced back to a social contract. However, they differed in describing the natural state of individuals before entering into this contract, and in identifying the parties involved, which led automatically to the differences in the conclusions each of them reached.

We relied in this focused study on the most important theories explaining the emergence of political authority, using the descriptive-analytical method. Through this, we have concluded that the social contract theories have that the theories of the social contract, for the first time, adopted a logical and scientific approach in an attempt to break free from the dominant ecclesiastical legacy. Consequently, these theories, particularly **John Locke's** theory, succeeded in establishing an acceptable foundation for political legitimacy that does not contradict the Islamic perspective on organizing political society. This has motivated us to embark on writing a study to explain the Islamic theory of state formation and establishment in light of the Prophet's experience in Medina.

- ¹⁴- El-Ifa, Djamel. Personal Communication in the Era of Social Media Networks: A Social Necessity in a Changing World, Journal of Human and Social Sciences, Issue 10, June 2014, p 294.
- ¹⁵ - Azzie, Abdul Rahman. Studies in Communication Theory: Towards a Distinctive Media Thought, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1st edition, 2003, p. [please add page if applicable].
- ¹⁶ - Azzie, Abdul Rahman. Studies in Communication Theory: Towards a Distinctive Media Thought, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1st edition, 2003, p. [repeat if same page or update].
- ¹⁷ - Hamash, Saed. Social Networks and Their Impact on the Individual and Society from a Value Perspective, University of Hadj Lakhdar Batna, p 10.

List of sources and references:

- ¹ - Bouali, Nacer. Concepts of the Theory of Value Determinism in Media According to Abdul Rahman Azzi: A Critical Approach, *Al-Mustaqbal Al-Arabi Journal*, United Arab Emirates, p 90.
- ² - Makawy, Emad & El-Sayed, Laila. *Communication and Its Contemporary Theories*, Egyptian-Lebanese House, Cairo, 1st edition, p 30.
- ³ - Yahiaoui, Ibrahim. *The Impact of Information and Communication Technology on the Educational Process in Algeria*, Al-Yazouri Publishing and Distribution, Amman, 1st edition, p 22.
- ⁴ - Hamash, Saed. *Social Networks and Their Impact on the Individual and Society from a Value Perspective*, University of Hadj Lakhdar Batna, p 5.
- ⁵ - Danesi, Marcel. *The Semiotics of Emoji: The Rise of Visual Language in the Age of the Internet*, Bloomsbury Publishing, London, 1st edition, 2016.
- ⁶ - Barthes, Roland. *Image, Music, Text* (Translated by Stephen Heath), Hill and Wang, New York, 1977.
- ⁷ - Awalemia, Mohamed. *The Theory of Value Determinism: A Simplified Reading of the Context, Justifications, and Methodology*, *Journal of Human Sciences*, Algeria, 2004, p 198.
- ⁸ - Bouali, Nacer. Concepts of the Theory of Value Determinism in Media According to Abdul Rahman Azzie: A Critical Approach, *Al-Mustaqbal Al-Arabi Journal*, United Arab Emirates, p 91.
- ⁹ - El-Abdi, Kheira. *The Theory of Value Determinism and the Tool of Binary Opposition (Positive and Negative Effects): Binary Opposition as a Method for Studying the Influence of Media on the Audience from the Perspective of Value Determinism*, *International Journal of Social Communication*, Abdelhamid Ben Badis University – Mostaganem, Issue 1, Algeria, 2017, p 58.
- ¹⁰ - Oussef, Ferial. *A Reading in the Theory of Value Determinism in Media*, 2017. Available at: [You may provide the detailed URL here], accessed on [insert access date].
- ¹¹ - El-Ifa, Djamel. *Personal Communication in the Era of Social Media Networks: A Social Necessity in a Changing World*, *Journal of Human and Social Sciences*, Issue 10, June 2014, p 286.
- ¹² - Abu Al-Saeed, Ahmed Al-Abed & Abed, Zohair. *Communication Skills and the Art of Dealing with Others*, Al-Yazouri Publishing and Distribution, Amman, 1st edition, 2014, p65.
- ¹³ - El-Ifa, Djamel. *Personal Communication in the Era of Social Media Networks: A Social Necessity in a Changing World*, *Journal of Human and Social Sciences*, Issue 10, June 2014, p 290.

	Crying face	Expresses sadness or empathy. Indicates emotional vulnerability or solidarity in difficult situations.	Context-dependent (positive or negative)
	Pile of poo (smiling)	Symbol of insult or strong mockery; perceived as offensive or disrespectful in Algerian culture. Reflects contempt or devaluation.	Negative

To explore the relationship between value determinism and personal digital communication, this study conducted a semiotic analysis of six commonly used emojis within Algerian social media interactions. Drawing on Roland Barthes' two-level model of denotation and connotation, the analysis revealed that emojis are not merely decorative or expressive tools but carriers of implicit cultural and moral values. For instance, (red heart) and (folded hands) conveyed positive values such as affection, gratitude, and spiritual humility. In contrast, (angry face) and (pile of poo) expressed negative connotations tied to aggression, disrespect, and symbolic violence. Interestingly, (laughing face) and (crying face) showed context-dependent meanings, oscillating between emotional relief and social tension. These findings support the premise of value determinism theory, which posits that communication technologies transmit embedded values- positive or negative- through everyday digital practices.

Conclusion:

In conclusion, this study demonstrates that personal digital communication through emojis is far from being a neutral or purely expressive practice. By applying the Theory of Value Determinism and Roland Barthes' semiotic framework, it becomes evident that emojis act as cultural signs that convey implicit value-laden messages. The distinction between positive and negative values, as reflected in commonly used emojis, affirms the role of digital tools as agents of moral and cultural influence. These findings highlight the importance of integrating value-based theoretical models when analyzing everyday digital communication practices, especially in culturally specific contexts such as Algeria. Future studies may expand this approach to explore broader digital behaviors and their alignment with societal and ethical values.

Furthermore, individuals on social networks often form virtual friendships and communication groups, leading to a kind of disconnection between reality and the virtual world. This creates feelings of depression, anxiety, and psychological crises, especially when attachment to these networks and the relationships they contain becomes intense¹⁷.

- Media focuses on the sense of sight, as this sense plays a fundamental role in receiving the content of its messages. With the dominance of visual media, the eye submits and becomes confined to the requirements of the medium, which weakens the process of critical thinking. Value was historically associated with the spoken word, which involves effort to elevate to the highest possible meanings, whereas images tend to embody and narrow meaning.

5- Semiotic Analysis of Emojis in Personal Communication on Social Media (Based on Roland Barthes' Model):

Emoji	Denotation	Connotation	Value Type
	Red heart	Expresses love, appreciation, gratitude; in Algerian context, often directed to family, friends, or respected figures. Symbolizes emotional warmth and social connection.	Positive
	Face laughing with tears	Used in humorous or sarcastic contexts; may reflect joy or ridicule depending on tone and situation. Can reduce social tension or express irony.	Mixed
	Two hands pressed together	Represents prayer, respect, or gratitude; in Algerian culture often used in spiritual or thankful expressions. Sign of humility and positive regard.	Positive
	Angry red face	Conveys anger, frustration, or rejection. May imply dominance or emotional overflow in conflictual exchanges.	Negative

- Media contributes to diminishing local issues while expanding global concerns by encouraging the audience to focus on external events at the expense of matters related to their lived reality. This prevents individuals from critically reflecting on and changing themselves and leads to neglect in addressing their own circumstances. Media distracts the audience from paying attention to their immediate reality and attempting to reform or change it, diverting their attention to secondary issues at the expense of what is happening in their surroundings.

- Media and communication tools weaken the fabric of social communication and promote social disintegration, as the time the audience spends with these tools comes at the expense of genuine, direct social interaction. This results in the social isolation of the audience and relieves them of their social responsibilities toward others.

- Media encourages the audience to adopt the roles of cinematic stars and characters created by advertising. The audience observes and participates in the experiences of others, using them as models for their own behavior. The influence stems from the role model if their qualities are valuable or otherwise.

- Media blends the symbolic with the real; the content of the medium does not represent reality but rather expresses it. Negative effects occur when these two aspects are intertwined, causing the symbolic to be perceived as reality by the audience.

- Media weakens sensitivity toward cultural taboos, as some content undermines values and, over time, diminishes the level of emotional response or resistance that accompanies such content. Some researchers argue that the verbal expression of violence is the beginning of violence itself. Moreover, the repetition of messages leads to a weakening of sensitivity, making it difficult for the audience to critique or question the message.

- Media contributes to the audience's addiction to its content, as the intensity of this connection often comes at the expense of social responsibilities, resulting in reduced direct social interaction and weakened social ties. Most field studies on the use of social media networks have shown that users spend enormous amounts of time in front of computers, delving into the depths of these networks. In fact, individuals may spend more time on these networks than they do with their family members. Additionally, the continuous addiction to these networks makes it difficult for users to detach from them, even for short periods, distracting them from duties and rights that may be more important in their lives.

- Media works to justify the status quo and uproot values from their contexts in a manner that reinforces and entrenches narrow interests, preventing individuals from achieving their moral and material selfhood. This imaginary system imposes a set of incentives and prohibitions that hinder personal development and the realization of individual identity, while also obstructing the possibility of changing the situation.

- Communication tools confine individuals and society within a framework of unidimensionality, uniformity, and consumerism. Media reinforces values of conformity and promotes materialism by directly advertising goods and services or indirectly through the lifestyles depicted in films and television series. This results in a type of individual who plays a passive role in society, adhering to prevailing expectations without actively participating in changing the existing social structure.

- Media drives the audience to the brink of self-destruction, manifested in resorting to an imaginary system based on illusions that distanced them from reality and is not associated with any subordinate or non-essential imagination. This destruction is not necessarily material; in many cases, it is psychological.

- Media works to neutralize and exclude values, particularly in entertainment content, which does not adhere to a value system but instead adopts the principle of what can be marketed to a wide audience. When we consider that audience desires and tastes are often products of what communication tools present, the process of excluding values in content becomes circular. Communication tools showcase what the audience wants, and this audience becomes connected to the media that fulfill and satisfy their desires. This has led to the proliferation of content related to violence, sex, and other themes.

- Media works to popularize culture through simplification and distortion in order to attract a wide audience, which affects the audience by creating either false or genuine needs. Media is influenced by commercial factors aimed at appealing to and satisfying the audience, regardless of the nature of the content, which often caters to immediate desires and instincts.

- Media and communication tools narrow the social environment, distancing individuals from one another. Consequently, these tools drive a community rich in lived culture and social relationships toward impoverishment in these areas, pushing the audience into social isolation and reducing cultural connections.

through these means has made the audience more informed and better equipped to handle this situation.

- Social media networks encourage the audience to critically engage with reality by employing speculation, hinting, and using indirect expressions when direct criticism is not permitted. These imaginative approaches help the audience vent their frustrations. Dialogue and discussion platforms provided by modern communication tools offer an opportunity for expression through the sharing of ideas, especially when conducted within groups that share similar concerns. Free expression aids in alleviating anxiety, tension, and frustration.

- Social media networks contribute to enabling the audience to view themselves and their community from an external perspective. Communication tools provide an additional experience that may not be available locally, allowing individuals to transition from one culture to another simply by browsing applications, search engines, and social networks, as well as discussion platforms. The cultural and civilizational openness afforded by modern communication tools transcends the boundaries of time and geography, opening up opportunities for the audience to continuously engage in diverse cultural and social experiences.

- Social media networks contribute to the audience's self-critique and transformation, fostering self-awareness and their relationship with others. The symbolic experiences presented by these media prompt the audience to adjust their opinions, positions, and behaviors based on what they perceive as valuable phenomena and events. This process includes temporarily living in a symbolic world before returning to the self once again.

- Media plays a significant role in expanding the audience's access to culture and disseminating knowledge across a wide spectrum of society. The culture experienced in reality broadens when it is transferred to communication tools.

4.2 Negative Effects of Modern Communication Tools from the Perspective of Value Determinism¹⁶:

- Media is considered a symbolic text tightly linked to political and commercial entities, thus it is almost devoid of value capital despite the widespread presence of religious discourse. When a separation occurs between the media sphere and the value sphere, this division pushes the media towards paths that diverge from truth and ethics.

they belong. This, in turn, strengthens social relationships in virtual reality. The reinforcement or neutralization of values is at the core of the process of influence and response according to the value determinism theory, which serves as a basis for assessing the various effects and implications resulting from the interaction of the message, the medium, and the audience. Social media, in general, has transformed the vastness and enormity of the world into a small village where opinions, files, and information can be exchanged with the mere press of a button.

- Media allows individuals to experience multiple imaginary worlds and transports the audience across time and space, enriching and elevating the human experience beyond its current state. Communication tools enable individuals to enter various symbolic and imaginary realms, allowing the audience to escape the burdens of reality and find solace within this symbolic and imaginary framework. Social media networks offer the audience even more; the diversity of content, individualized usage, and browsing freedom, combined with the assurance of privacy, create a personal virtual world where they can express an independent identity and achieve social compensation, helping them overcome shyness and feelings of isolation. Additionally, these networks contribute to engagement in the global community.

- Modern communication tools provide the audience with a sense of harmony and strengthen their social connections, as media fosters a feeling of belonging to a community defined by shared traits such as values, culture, language, and history, thus supporting and enhancing social mobility. Social media networks have achieved a sense of social belonging through the feature of friendship groups that individuals can create or join according to their interests, specialties, or inclinations. In this way, they find themselves belonging to interactive groups that fulfill their need for belonging.

- Modern communication tools enhance awareness of the outside world and expand the social sphere, contributing to the internal connection among community members and generating interest in external events. The content provided by modern communication tools serves as a refuge for individuals during times of crisis and tension. The diverse information and ease of access offered by social media networks aid in crisis management and contribute to social cohesion and solidarity. The management of the COVID-19 health crisis

- With advances in modern communication technologies, visual communication through these means can now closely mimic personal communication¹³.

3.3 The Ability of Personal Communication to Change Attitudes and Behaviors: There is no doubt that changing attitudes and behaviors is of utmost importance, and personal communication plays a significant role in this area. Wilbur Schramm, the father of direct, person-to-person communication, emphasizes that even in the most advanced countries, personal communication holds precedence over mass media. This is because decision-making often requires fundamental changes in the attitudes, beliefs, and social norms held by individuals.

In certain cases, the language used in personal communication between two parties reflects their intentions, conveying impressions of the individual's emotions and ability to handle the situation. Some experiments suggest that in-person communication has a stronger impact on social interaction than other forms of communication. Similarly, some scholars believe that personal communication influences individuals not only through what is said but also through personal influence, especially when the source of guidance is as important as the message itself¹⁴.

4. The Effects of Social Media on the Practice of Personal Communication from a Value-Driven Determinism Perspective:

In his book, *Studies in Communication Theory Towards a Distinctive Media Thought* (2003), Azzi Abdel Rahman addresses the impact that media can have on the recipient when its content aligns with certain value principles. He classifies these impacts as positive or negative, depending on their proximity to or distance from these values. In this humble analysis, we aim to examine the effects of social media - as an active environment for practicing personal communication - from the same perspective¹⁵.

4.1 The Positive Effects of Social Media on Personal Communication from the Perspective of Value Determinism:

- Media contributes to enhancing the values of the audience and solidifying their prior positions, as the concept of reinforcement plays a crucial role in understanding the effects of media on the audience. Modern communication tools also play an important role in reinforcing the audience's values, especially if the communicative environment in which the audience engages in the reception process is saturated with the cultural and civilizational values to which

- Communication should consistently carry cultural and spiritual values that motivate individuals and society toward elevation and growth¹⁰.

3. Personal Communication:

3.1 Elements of Personal Communication: Personal communication consists of three essential components and takes place within the social environment that surrounds and influences it, remaining closely tied to various social contexts.

- **Individuals:** (Senders and receivers) who hold attitudes, beliefs, values, perceptions, and self-evaluations.
- **Means of Communication:** Both verbal and non-verbal.
- **Environment:** This includes all institutions and social settings, along with the culture that influences personal communication dynamics¹¹.

3.2 Characteristics of Personal Communication: Personal communication is one of the most impactful and persuasive types of communication for the following reasons:

- Personal communication is bidirectional, functioning as an interactive process that allows participants to exchange or share roles as sender and receiver, achieving the intended communication goal.
- Responses in personal communication are immediate and direct, enabling the sender to evaluate the communication and gauge its effectiveness.
- It provides participants the opportunity to define their shared objectives and refine or adjust their messages by adding, removing, or discovering new, valuable information¹².
- Flexibility is a hallmark of personal communication, as the feedback loop is highly significant. Feedback plays a critical role, informing the sender that their message has been interpreted and facilitating harmony between sender and receiver, giving the sender the chance to modify their message, thereby increasing the effectiveness of this communication mode in achieving a high level of persuasion.
- Personal communication is more effective in countering opposition or aversion toward a new idea on the part of the receiver, unlike impersonal or mass sources, which are easier for people to avoid or ignore.
- Personal communication relies on the participant's awareness and their assessment of issues involved.

thought through certain explorations into the civilizational thinking of Malek Bennabi⁸.

The Theory of Value Determinism is not only concerned with guiding media and communicative behavior; it also serves as a foundational principle for social behavior, as it addresses the issue of rectifying value distortions within recipients' actions, turning them into effective agents within the cultural and civilizational field. Value does not succumb to distortions of reality and transcends the boundaries of time and geography, remaining independent of situational variables and adopting universal human dimensions⁹.

2.3 Key Principles of the Theory of Value Determinism: In one of his studies, Professor Nasser Bouali presented what he called the 'Key Principles of the Theory of Value Determinism,' which are as follows:

- **Primacy of the Theory as a Whole Over Its Parts:** Bouali considers the theory as a comprehensive entity composed of the studies and research of Dr. Abdul Rahman Aziz, which cannot be fully understood without a familiarity with various studies by Aziz. These studies stem from the problem of understanding and interpreting the communicative and media phenomenon from a value-based and civilizational perspective.
- **Primacy of Relationship Over Individual Parts or Specific Values:** This aspect of the theory becomes clearer when examining the relationship governing Dr. Abdul Rahman Aziz's research. This approach delves deeply into the inner structures and generates profound meanings within the theory. Here, value functions as the structural link that binds the thinker's research, forming the core and nucleus of the theory.
- **Contextual Perspective of the Theory:** This involves understanding the theory within a broad context that requires the presence of social, cultural, civilizational, and historical factors.

2.4 Principles of Value Determinism:

- Communication should originate from and reflect the cultural and civilizational dimensions to which the society belongs.
- Communication should involve conscious participation by the receiving audience, rather than being one-sided and authoritarian.
- Communication should be integrative, encompassing audiovisual, written, and personal oral communication, with an emphasis on written communication as a foundational element of civilization.

- **Connotation** – the cultural, emotional, or ideological meanings associated with the sign in specific contexts.

This method is used to interpret how meaning is embedded in media, texts, and visual symbols, and how these reflect broader cultural values⁵.

1.6. Emoji: Emojis are digital pictograms used in online communication to visually represent emotions, actions, objects, or ideas. They function as part of a new visual language and serve to enhance or clarify textual messages. In semiotic terms, emojis are seen as signs that convey not only affective content but also social and cultural meanings based on their use in different contexts.

Marcel Danesi considers emojis to be semiotic tools that form a new symbolic system in digital communication, reflecting shared values and communicative norms⁶.

2. Key Approaches of the Theory of Value Determinism

2.1 Naming the Theory: When Professor Abdul Rahman Aziz initially announced the theory as a new explanation of the communicative phenomenon, he named it the Theory of Theoretical Value Determinism. Later, Dr. Nasser Bouali added a new term, calling it Media Value Determinism, and then researcher Hind Azouz suggested a third name, Value Determinism, which eventually led to the consensus of calling it the Theory of Value Determinism. Professor Nasser Bouali reviewed these different names, justified them, and explained the connections among them, situating the theory within the field of communication theories.

After reviewing the history of its naming, he pointed out that Professor Aziz's name leans toward what should ideally be, while his own title aimed to clarify the theory's connection to media. He later explained that the theory could be named according to communication theories, for instance, as Value Determinism in Media based on influence, or as Value-Based Media akin to liberal media. It could also be named after the model, as in the Abdul Rahman Aziz Model, which encompasses both the Lasswell and McLuhan models, adding to them the social system and civilizational dimension⁷.

2.2 The Intellectual Framework of the Theory of Value Determinism: The intellectual framework of this theory integrates four main components: Arab and Islamic heritage, the epistemology of communication and media, contemporary Western philosophical and social thought in the twentieth century represented by the following social schools: structuralism, phenomenology, symbolic interactionism, and critical hermeneutics, as well as value-based media

2. What are the semiological meanings conveyed by emojis according to Roland Barthes' analytical model?
3. Does the value embedded in emojis during personal communication align with the core principles of the Theory of Value Determinism?

1. Study Concepts:

1.1. Value: In the Theory of Value Determinism in media, value refers to elevation, meaning what transcends in significance. Value is moral, and individuals strive to practically embody it whenever their actions (behaviors) and intellect rise to a higher status. In language, value means the name of the type of action, as in 'he stood', meaning to stand upright¹.

1.2. Personal Communication: Personal communication refers to direct or face-to-face interaction where we can utilize our five senses. This type of communication allows for interaction between two or more individuals on a shared topic, resulting in friendships and intimate relationships among people. Face-to-face communication provides an immediate and direct opportunity to recognize the impact of the message, allowing the communicator to adjust and direct their message to make it more effective or persuasive².

1.3. Influence: Influence is what the media message evokes in the recipient. The more the recipient responds to the message, the greater the influence. Influence is the result of the real interaction between the characteristics of the media messages and the characteristics of the recipients³.

1.4. Modern Communication Media: Modern communication media refers to web pages that facilitate active interaction among members participating in existing social networks on the internet. These platforms aim to provide various means of engagement that foster interaction among members. This can include instant messaging, video, chatting, file sharing, discussion groups, email, and blogs⁴.

In this study, social media networks refer to those platforms where personal communication takes place between individuals and groups of friends, allowing for the easy exchange of symbols, information, and files in both image and audio formats.

1.5. Semiological Analysis (Semiotics): Semiological analysis is the study of signs, symbols, and how meaning is constructed and communicated. Roland Barthes' semiotic approach identifies two levels of meaning:

- **Denotation** – the literal, explicit meaning of a sign.

of values leads to ambiguity in ethical discernment, weakening the audience's ability to distinguish right from wrong.

Value determinism thus employs normative tools to evaluate media phenomena as desirable or undesirable. It considers how media either reinforces or erodes the social value system. Media, although a potential driver of positive change, can also become a source of fragmentation and cultural distortion if its elements contradict or lack value.

In the digital era, technological developments have reshaped communication structures, impacting social behavior, identity, lifestyles, and learning patterns. These transformations have fostered the creation of a virtual society that mirrors real life while developing its own values and norms. One of the most dynamic expressions of this change is personal communication via social media, which is constantly evolving due to the unique characteristics of the digital environment-such as audience autonomy, credibility verification, user participation in content creation, and varied semiotic expressions.

Studying the influence of digital media on personal communication from a value-based perspective requires examining the relationship between the embedded values in digital content and how these values impact communication practices. A strong alignment between the values of the communicator and the media content typically leads to positive influence, while dissonance can result in value erosion and cultural disintegration.

This research paper aims to explore how social media content influences personal communication practices through the framework of the Theory of Value Determinism. It addresses whether the content transmitted via social networks is desirable or undesirable, from a normative lens grounded in religion, culture, and identity.

To apply this framework, the paper includes a semiotic analysis of a sample of commonly used emojis in Algerian digital communication. Emojis function as symbolic visual signs that convey culturally embedded meanings and emotional nuances. Using Roland Barthes' semiotic model (denotation and connotation), the study analyzes how emojis can reflect or contradict value systems, thus acting as vehicles for value transmission-even in informal personal exchanges.

Accordingly, the study raises the following general research question:

How does the Theory of Value Determinism explain the expression and transmission of values through personal communication practices on social media, particularly through the symbolic use of emojis?

And three sub-questions:

1. What types of values are embedded in the emojis used in personal communication?

Introduction:

The relationship between media, communication, and audiences has occupied the attention of communication scholars since the 1930s. Their focus has been on the effects of media content on audiences, providing a scientific and theoretical legacy for interpreting how media influences audiences across generations. These interpretations have ranged from theories of strong effects to selective and then moderate effects.

A shared limitation among these theories is that they often describe media and communication phenomena as observable structures rather than as meaningful constructs embedded in cultural contexts. They lack clear intellectual or philosophical dimensions, mainly due to the absence of a fundamental reference framework. As a result, and in light of this absence in Western media theories, Arab research has split into two major currents. The first adopts Western theories, using their tools and methodologies for knowledge production, often overlooking their incompatibility with the unique characteristics of Arab-Islamic societies. The second current seeks to "Islamicize" media theory, rejecting Western frameworks without offering alternative methodologies.

Within this context, a new line of thought has emerged—the Theory of Value Determinism—which posits "value" as the central variable in interpreting communication phenomena. This theory challenges the neglect of value in most Western studies, where value is seen as central to understanding societal perspectives and phenomena.

The Theory of Value Determinism offers a conceptual framework that explains communication through the lens of social conditions and emphasizes value as the key interpretative lens. All media phenomena are understood in terms of their proximity to or deviation from value, while other variables (social, economic, political, historical) are considered secondary. This distinguishes value determinism from other forms like technological determinism (e.g., McLuhan's idea that "the medium is the message") by asserting instead that "the message is value," as proposed by Azzi Abdul Rahman.

According to Abdul Rahman Azii, value transcends the material and is deeply rooted in religious meaning, as illustrated by Qur'anic references: "This is the right religion" (Surah Yusuf, Ayah 40), and "In it are valuable scriptures" (Surah Al-Bayyina, Ayah 3). From a media perspective, he argues that media influence cannot be assessed without referencing value: the more a media message aligns with core values, the more positive its influence; conversely, deviation from values results in negative influence.

The theory is built around binary oppositions (positive vs. negative), emphasizing that moral judgment is derived from contrasting poles. The absence

Value Determinism and Personal Communication Practice in the Algerian Digital Context -A Semiotic Analysis of Selected Emojis

الحتمية القيمية وممارسة الاتصال الشخصي في السياق الرقمي الجزائري
تحليل سيميولوجي لعينة من الرموز التعبيرية - الإيموجي -

Dr/ Asma CHEURFA

أسماء شرفة

University of Badji Mokhtar – Annaba

asma.cheurfa@univ-annaba.dz

Received in: 28/10/2024

Accepted in: 02/07/2025

Abstract:

This study explores the intersection of value determinism theory and personal communication practices in the Algerian digital context. Using Roland Barthes' semiotic model of denotation and connotation, it analyzes a selected set of emojis frequently used in personal interactions on Social media. The findings reveal that emojis convey implicit cultural and moral values—both positive and negative—that shape interpersonal communication. Symbols such as the red heart and folded hands express values like love, gratitude, and humility, while others like the angry face and pile of poo reflect aggression, disrespect, and symbolic tension. The study confirms that even everyday digital symbols are embedded with meanings that align-or conflict-with the core assumptions of value determinism, offering insight into how digital communication reflects and influences societal value systems.

Key words: Value Determinism; Personal Communication; Semiotic Analysis; Emojis

الملخص:

تستكشف هذه الدراسة التقاطع بين نظرية الحتمية القيمية وممارسات الاتصال الشخصي في السياق الرقمي الجزائري. وباعتماد على نموذج رولان بارث السيميولوجي في التحليل الدلالي والضمني، قامت بتحليل مجموعة مختارة بطريقة قصدية من الرموز التعبيرية (الإيموجي) الشائعة الاستخدام في التفاعلات الشخصية عبر وسائل التواصل الاجتماعي. وقد كشفت النتائج أن هذه الرموز تنقل قيماً ثقافية وأخلاقية ضمنية، سواء إيجابية أو سلبية، تسهم في تشكيل الاتصال بين الأفراد. فمثلاً، تعبر رموز مثل القلب الأحمر واليدين المطويتين عن قيم المحبة والامتنان والتواضع، في حين تعكس رموز مثل الوجه الغاضب وكومة البراز دلالات سلبية ترتبط بالغضب وقلة الاحترام والتوتر الرمزي. وتؤكد الدراسة أن الرموز الرقمية اليومية تحمل معاني تنسجم أو تتعارض مع الفرضيات الجوهرية لنظرية الحتمية القيمية، مما يوفر فهماً أعمق لكيفية تجسيد الاتصال الرقمي لمنظومة القيم الاجتماعية وتأثيره عليها.

الكلمات المفتاحية: الحتمية القيمية؛ الاتصال الشخصي؛ التحليل السيميولوجي؛ الإيموجي.

13. Would you recommend using digital note-taking apps to other EFL students?

- Yes
- No
- Unsure

14. Do you have any additional comments or recommendations regarding digital note-taking apps and EFL writing skills?

Thank you for your valuable participation!

Section 3: Perceptions and Usage

6. On a scale from 1 to 5, how helpful do you find digital note-taking apps for organizing your ideas and thoughts for writing?
(1 = Not helpful at all, 5 = Very helpful)
1 ☐ 2 ☐ 3 ☐ 4 ☐ 5 ☐
7. Do you feel that your writing skills have improved by using digital note-taking apps?
- Yes
 - No
 - Unsure
8. Which features of digital note-taking apps have been most helpful to you when writing in English? (Select all that apply)
- ☐ Spelling and grammar checks
 - ☐ Easy organization and rearrangement of ideas
 - ☐ Multimedia integration (images, audio, video)
 - ☐ Collaboration tools (sharing, commenting)
 - ☐ Other (please specify): _____
9. Have you experienced any difficulties using digital note-taking apps for writing?
- Yes
 - No
 - Unsure

If yes, please describe:

10. If you had to choose, would you prefer digital note-taking or traditional pen-and-paper methods for writing tasks? Please explain your choice.
11. Do you think digital note-taking apps will replace traditional note-taking methods in the future for EFL writing?
- Yes
 - No
 - Unsure
12. What improvements would you like to see in future digital note-taking apps to better support EFL writing?

Appendix: Students' Questionnaire on the Impact of Digital Note-Taking Apps on EFL Students' Writing Skills

Dear Participant,

Thank you for agreeing to participate in this survey. Your honest responses will help us understand how English as a Foreign Language (EFL) students perceive and use digital note-taking applications to support their writing skills. All answers will be kept confidential and used only for research purposes.

Section 1: General Information

1. **Age:** _____
2. **Gender:**
 - Male
 - Female
 - Prefer not to say
3. **How many years have you been learning English?**
 - Less than 1 year
 - 1–2 years
 - 2–3 years
 - More than 3 years

Section 2: Experience with Digital Note-Taking Applications

4. Have you ever used a digital note-taking app for English writing assignments?
 - Yes
 - No

If yes, please specify which app(s) you use:

5. How often do you use digital note-taking apps for your English writing tasks?
 - Daily
 - Several times a week
 - Once a week
 - Rarely
 - Never

(2025). The preference by 30% for traditional methods highlights the importance of maintaining blended approaches catering to diverse learning styles.

Overall, this study underlines the potential of digital note-taking apps in EFL contexts while emphasizing the need for app developers and educators to address usability issues and support balanced integration.

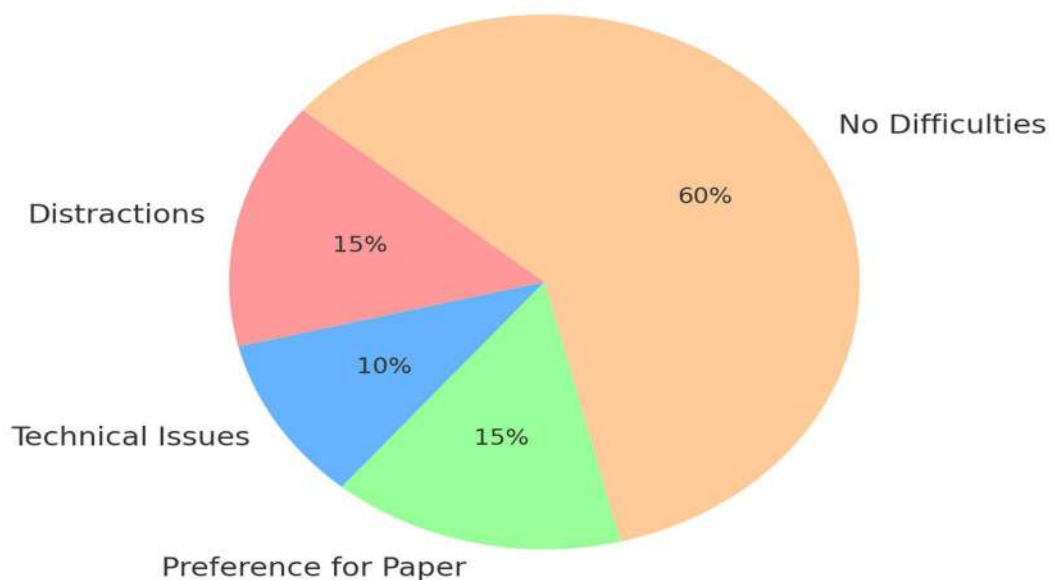
Conclusion

EFL students at Amar Thelidji University demonstrate positive attitudes toward Notion, Evernote, and Microsoft OneNote for improving their writing skills, especially grammar and idea organization. While a majority favor digital note-taking, some prefer traditional methods, indicating the need for flexible instructional approaches. Challenges reported call for continuous app improvement and user training. Future research should complement perception surveys with objective assessments of writing outcomes to fully understand the impact of digital note-taking on EFL writing proficiency.

References

- 1- Arnold, N., Ducate, L., & Kost, C. (2012). Technology and writing: An overview. In M. Levy & S. Hubbard (Eds.), *Teaching and learning in the digital age* (pp. 53–69). Routledge.
- 2- Benson, P. (2011). *Teaching and researching autonomy in language learning* (2nd ed.). Routledge.
- 3- Bitchener, J., & Ferris, D. R. (2012). *Written corrective feedback in second language acquisition and writing*. Routledge.
- 4- Cumming, A., & Rodríguez, C. (2018). Digital literacies and writing in higher education: A global perspective. *Journal of Writing Research*, 10(2), 347–375.
- 5- Flower, L., & Hayes, J. R. (1981). A cognitive process theory of writing. *College Composition and Communication*, 32(4), 365–387.
- 6- Hyland, K. (2019). *Second language writing* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- 7- Hyland, F., & Hyland, K. (2006). Feedback on second language students' writing. *Language Teaching*, 39(2), 83–101.
- 8- Lantolf, J. P., & Thorne, S. L. (2006). *Sociocultural theory and the genesis of second language development*. Oxford University Press.
- 9- Mangan, A., Walgermo, B. R., & Brønnick, K. (2013). Reading linear texts on paper versus computer screen: Effects on reading comprehension. *International Journal of Educational Research*, 58, 61–68.
- 10- Nguyen, T. (2015). The effectiveness of self-regulated learning strategies in EFL writing. *TESOL Quarterly*, 49(3), 501–524.
- 11- Warschauer, M., & Ware, P. (2006). Automated writing assessment in the classroom. *Language Learning & Technology*, 10(3), 1–14.

Reported Difficulties with Digital Note-Taking Apps



Reported Difficulties with Digital Note-Taking Apps

Table 4 and the related pie chart provide insight into the challenges EFL students face when using digital note-taking apps. Approximately 40% of respondents reported some form of difficulty, including distractions (15%), technical issues (10%), and a preference for traditional pen-and-paper methods (15%). The majority, however, did not report significant problems. This pattern suggests that while digital tools offer considerable advantages, a notable portion of students encounter barriers that could impede their effective use. These obstacles underscore the importance of user-friendly app design, digital literacy training, and the continued availability of traditional methods to accommodate diverse learner needs.

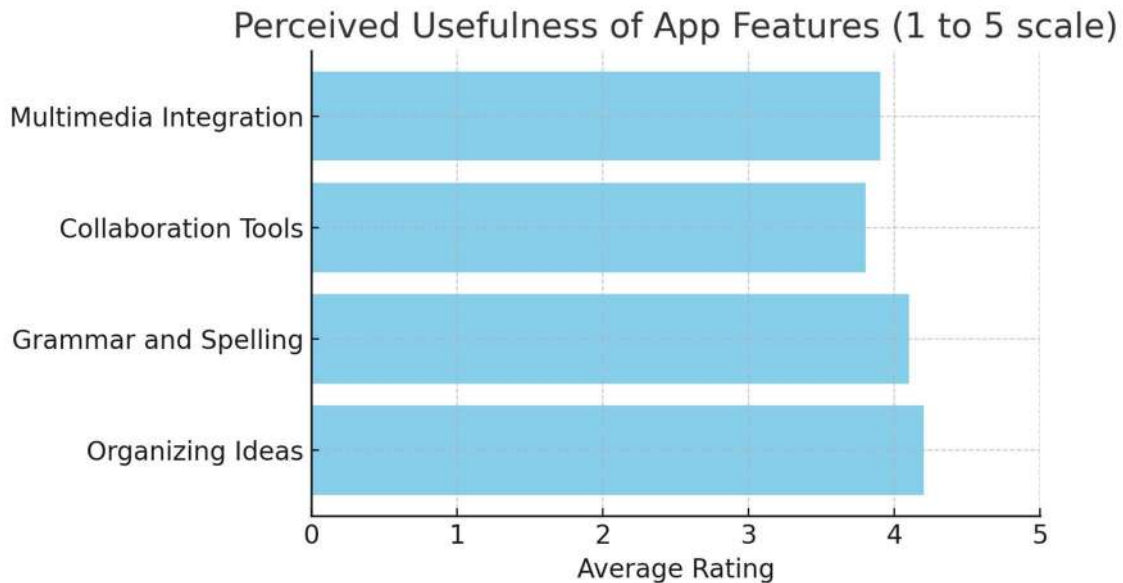
3- Discussion of the Results

Findings confirm that EFL students widely use and positively perceive Notion, Evernote, and Microsoft OneNote as effective tools to enhance writing, particularly for grammar accuracy and idea organization. These results are consistent with Novak and Johnson (2024), who reported increased engagement and writing quality through digital note-taking. Similarly, Lee and Tan (2024) emphasize the value of collaborative features, reflected in our participants' appreciation of teamwork tools.

Despite positive perceptions, 40% of students reported challenges, such as digital distractions and technical difficulties, echoing concerns raised by Johnson et al.

Table 3: Perceived Usefulness Ratings (Scale 1 to 5)

Writing Aspect	Average Rating
Organizing ideas	4.2
Grammar and spelling	4.1
Collaboration tools	3.8
Multimedia integration	3.9



Perceived Usefulness Ratings of App Features

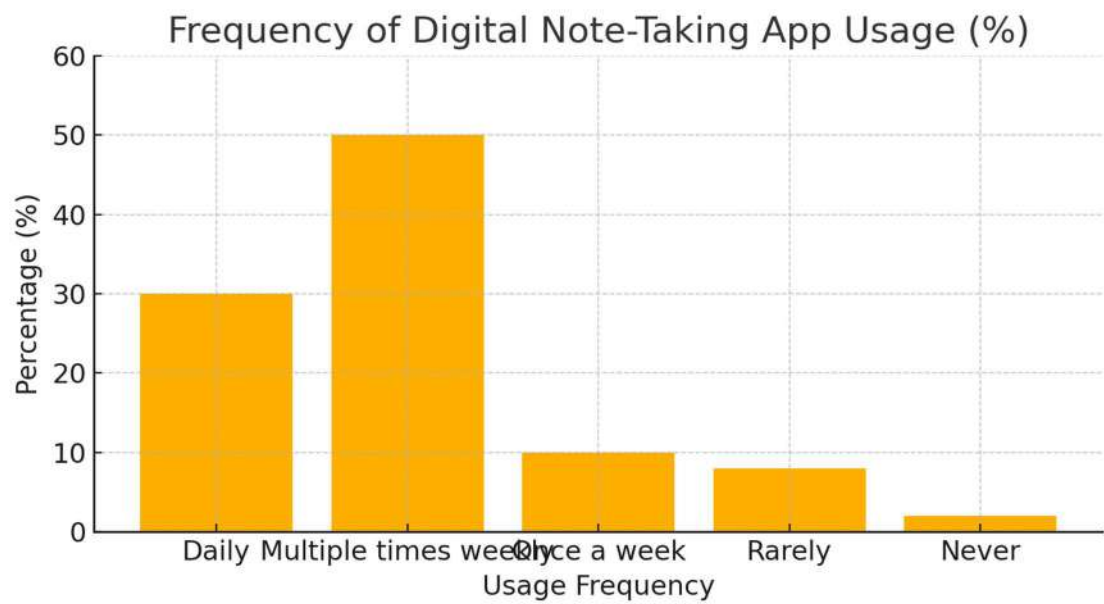
As shown in Table 3 and Figure 2, students rated the usefulness of various app features on a scale from 1 (not helpful) to 5 (very helpful). Organizing ideas received the highest average rating of 4.2, closely followed by grammar and spelling checks at 4.1. Multimedia integration and collaboration tools were slightly less valued but still rated favorably with scores of 3.9 and 3.8, respectively. These findings suggest that the primary benefits students perceive are related to cognitive organization and language accuracy, essential components in writing development. Collaboration and multimedia features, while appreciated, play a complementary role in enhancing the overall writing experience.

Table 4 : Reported Difficulties (%)

Difficulty Type	Percentage of Respondents
Distractions	15%
Technical issues	10%
Preference for paper	15%

Table 2: Frequency of App Usage (%)

Frequency	Percentage of Respondents
Daily	30%
Multiple times weekly	50%
Once a week	10%
Rarely	8%
Never	2%



Frequency of App Usage

Table 2 and the accompanying bar chart display the frequency with which students use digital note-taking apps for their English writing assignments. The data show that 80% of students engage with these apps at least multiple times per week, with 30% using them daily and 50% several times weekly. Only a small minority (10%) use them once weekly or less. These results highlight the integral role of digital note-taking apps in the writing habits of EFL learners, indicating that the majority rely heavily on these tools to support their writing process consistently.

2- Methodology and Data Analyses

2.1- Research Design: This study used a descriptive survey design focused on students' perceptions and self-reported use of digital note-taking apps.

2.2- Participants: Fifty third-year LMD students (age 18–30) from Amar Thelidji University participated. Gender distribution was 40% male, 58% female, and 2% unspecified. The majority (65%) had studied English for 2–3 years.

2.3- Instrument: A 14-item questionnaire was developed covering:

- App usage frequency (Notion, Evernote, Microsoft OneNote, others).
- Perceived usefulness on grammar, organization, and coherence.
- Valued features (grammar checks, multimedia, collaboration).
- Difficulties encountered (distractions, technical issues).
- Preferences between digital and traditional note-taking.

Responses used Likert scales, multiple-choice, and open-ended questions.

2.4- Data Collection and Analysis: The survey was administered during the academic year of 2023–2024. Data were analyzed descriptively, with results presented in tables and graphs.

2.5- The Results: As for the main results about the use of the apps, the data gathered revealed the following results are shown in the following tables and graphs:

Table 1: Distribution of Most Used Digital Note-Taking Apps (%)

Application	Percentage of Users
Notion	25%
Evernote	20%
Microsoft OneNote	15%
Google Keep	10%
Others	12%

Table 1 illustrates the distribution of digital note-taking applications used by the participating EFL students. Notion emerged as the most popular app, used by 25% of respondents, followed by Evernote at 20%, and Microsoft OneNote at 15%. Google Keep and other apps accounted for smaller portions of use. This distribution indicates a clear preference among students for feature-rich apps that support flexible note organization and multimedia integration. The diversity of app usage also reflects varied learner preferences and suggests that multiple platforms currently contribute to EFL writing support.

Digital note-taking apps such as Notion, Evernote, and Microsoft OneNote provide multifaceted functions including idea organization, multimedia integration, collaborative editing, and automated grammar and spelling correction. These features support not only the mechanical aspects of writing but also higher-order skills such as idea development and critical revision (Arnold, Ducate, & Kost, 2012; Cumming & Rodríguez, 2018). Their affordances align with the pedagogical shift towards learner autonomy, which Benson (2011) defines as the capacity of learners to take charge of their learning, a process these apps facilitate by allowing personalization and self-regulated learning.

The role of feedback, especially in second language writing, is critical to learners' progress. Bitchener and Ferris (2012) emphasize that timely and targeted corrective feedback promotes linguistic accuracy, which digital tools can provide instantly through grammar and spelling checks. Similarly, Hyland and Hyland (2006) recognize collaborative feedback as essential to improving writing quality, a process digital note-taking apps can enhance through real-time sharing and commenting features.

From a sociocultural perspective, Vygotsky's (Lantolf & Thorne, 2006) theory underscores the importance of social interaction and mediated learning. Digital tools extend the Zone of Proximal Development by enabling learners to collaborate and receive scaffolding beyond the physical classroom. Such interaction is foundational for developing writing skills and is supported by the collaborative affordances of digital note-taking apps.

Research also indicates that reading and writing on digital devices affects cognitive processing differently than traditional methods. Mangen, Walgermo, and Brønnick (2013) found that reading linear texts on paper enhances comprehension compared to screens, suggesting that digital writing tools should be designed to reduce cognitive load and screen fatigue to optimize learning.

Furthermore, Nguyen (2015) highlights the importance of self-regulated learning strategies in EFL writing, noting that technology-mediated environments empower learners to plan, monitor, and evaluate their writing independently. The capabilities of digital note-taking applications to support these metacognitive activities may contribute to improved writing outcomes.

Finally, Warschauer and Ware (2006) discuss how automated writing assessment tools integrated into digital environments facilitate formative feedback and iterative revision, which are crucial for language learners' writing development. Such insights affirm the potential of digital note-taking applications as valuable adjuncts in EFL writing instruction.

2. To examine students' perceptions of the effectiveness of these apps in improving grammar accuracy, idea organization, and writing coherence.
3. To determine which app features (e.g., grammar checking, multimedia integration, collaboration) are most valued by students.
4. To explore difficulties encountered when using digital note-taking apps.
5. To investigate students' preferences between digital and traditional note-taking methods.
6. To provide practical recommendations for EFL educators and app developers to enhance writing instruction and tool usability.

By reaching these objectives, the study hopes to provide light on how digital note-taking apps fit into English as a foreign language (EFL) writing classes, which will help teachers and programmers make more educated choices about how to best assist EFL students in the modern digital era.

Research Questions

These were the questions that the study set out to address:

1. How do EFL students use and perceive the effectiveness of specific digital note-taking apps (Notion, Evernote, Microsoft OneNote) in improving key writing skills such as grammar accuracy and idea organization?
2. Which features of these digital note-taking applications do EFL students find most beneficial, and what challenges do they encounter when using them for writing tasks?
3. What are EFL students' preferences regarding digital versus traditional note-taking methods, and how might these preferences influence the integration of digital tools in writing instruction?

Hypothesis of the Study

EFL students will report favorable perceptions of Notion, Evernote, and Microsoft OneNote as tools that assist in improving their writing skills, particularly grammar accuracy and idea organization.

1- Literature Review

The integration of digital technologies in language education has significantly transformed the ways in which writing skills are developed, especially among English as a Foreign Language (EFL) learners. Writing, being a complex cognitive task involving organization, grammar, and coherence (Hyland, 2019), benefits from technological scaffolding that facilitates planning, drafting, and revising processes. Flower and Hayes' (1981) cognitive process theory of writing highlights the recursive nature of writing and the need for tools that support flexibility and reflection—features increasingly found in digital note-taking applications.

الضوء على الدور المتنامي لأدوات تدوين الملاحظات الرقمية في كتابة اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية، ويدعو إلى إجراء المزيد من البحث، بما في ذلك التقييم المباشر لأداء الكتابة
الكلمات المفتاحية: الكتابة باللغة الإنجليزية كلغة أجنبية؛ تدوين الملاحظات الرقمية؛ تصور؛ مهارات الكتابة؛ إدراك الطلاب؛ Notion؛ Evernote؛ OneNote.

Introduction:

Because it provides a platform for the expression of ideas and the comprehension of different topics, writing is an essential part of learning English as a foreign language. The way writing is taught and learned might be completely transformed with the use of technology in the classroom, especially with digital note-taking apps. Finding out how these apps affected the writing skills of Northern Star University's English as a Foreign Language (EFL) students is the primary goal of this research.

Especially in the field of English as a foreign language (FL), new opportunities have arisen in the dynamic field of language instruction as a result of the incorporation of technology into the classroom. Out of all these innovations in technology, digital note-taking apps have the most promise to completely alter how EFL students work on improving their writing abilities. The purpose of this research is to examine the ways in which these apps are perceived by EFL students in order to determine the extent to which they impact their writing skills. The project aims to shed light on the potential of digital note-taking to enhance writing proficiency by investigating the relationship between technology and language learning. This will provide a modern viewpoint on EFL teaching in the digital era.

Statement of Problem

The rise of digital technologies has transformed educational practices, with digital note-taking applications offering new opportunities for EFL students to improve writing. Features such as automated grammar correction, easy rearrangement of ideas, and collaborative functions are thought to facilitate the writing process. However, few studies have empirically examined students' perspectives on the effectiveness of these apps in EFL contexts, nor addressed potential challenges such as digital distractions or usability issues.

Understanding how students use and perceive these apps is essential for educators and developers to tailor instructional strategies and improve tool design. This study seeks to explore EFL students' usage patterns, perceived benefits, difficulties, and preferences related to Notion, Evernote, and Microsoft OneNote, focusing on their impact on writing skills.

Objectives of the Study

The main objectives of this study were put as follows:

1. To identify the prevalence and frequency of use of Notion, Evernote, and Microsoft OneNote among EFL students for writing tasks.

Digital Note-Taking Apps Impact on EFL Students' Writing Skill

تأثير تطبيقات تدوين الملاحظات الرقمية على مهارة الكتابة لدى طلاب اللغة الإنجليزية
كلغة أجنبية

Dr. Samia CHERFAOUI

سامية شرفاوي

Department of English - Amar Thelidji University- Laghouat

Laboratory: Approches Interdisciplinaires et Langues Étrangères (AILE)

s.cherfaoui@lagh-univ.dz

Received in: 06/03/2024

Accepted in: 11/06/2025

Abstract

This study investigates the perceptions of English as a Foreign Language (EFL) students on the use of specific digital note-taking applications such as Notion, Evernote, and Microsoft OneNote, and their self-reported impact on key writing skills, including grammar accuracy, idea organization, and writing coherence. Fifty third-year LMD students at Amar Thelidji University participated in answering a questionnaire during the academic year 2023–2024. The questionnaire consisted of 14 items measuring frequency of app use, perceived benefits, challenges faced, and preferences between digital and traditional note-taking. Results show that a majority of students positively view these apps as helpful tools to enhance their writing process, especially for grammar checking and idea organization, though some reported distractions and technical difficulties. This research highlights the growing role of digital note-taking tools in EFL writing and calls for further investigation including direct assessment of writing performance.

Keywords: EFL Writing; Digital Note-Taking; Writing Skills; Student Perception; Notion; Evernote; OneNote.

الملخص:

تبحث هذه الدراسة في آراء طلاب اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية EFL - وتأثيرها المُبلَّغ عنه ذاتيًا على مهارات الكتابة الأساسية، بما في ذلك دقة القواعد، وتنظيم الأفكار، وتماسك الكتابة. شارك خمسون طالبًا من طلاب السنة الثالثة خلال السنة الدراسية 2023-2024 في قسم اللغة الإنجليزية بجامعة عمار ثلجي. بما في ذلك معدل استخدام التطبيق، والتحديات التي واجهوها، والتفضيلات بين تدوين الملاحظات الرقمي والتقليدي. أظهر النتائج أن معظم الطلبة ينظرون بإيجابية إلى هذه التطبيقات كأدوات مُفيدة لتحسين عملية الكتابة لديهم، وخاصةً لتدقيق القواعد وتنظيم الأفكار، على الرغم من أن بعضهم أفاد بوجود مُشتتات وصعوبات تقنية. يُسلط هذا البحث

In the name of God the Merciful

Index

Digital Note-Taking Apps Impact on EFL Students’ Writing Skill	Dr. Samia Cherfaoui	University Laghouat	595-606
Value Determinism and Personal Communication Practice...	Dr/ Asma Cheurfa	University of Annaba	607-622
Theoretical Frameworks Explaining the Emergence....	Dr/ Bouzid Seraghni	Constantine 1 University	623-640
The concept of disability insurance in Algerian law	Dr/ Aoussat Taklit	Univesity of Djelfa	641-652
The Socio-Cultural Dynamics and Commercial...	-Fady Benmerzoug -Pr/ Smaine Khalki	University of Béchar	653-664
Ksar M'Doukal, un patrimoine architectural islamique en péril...	Dr/ Zineddine BACHI Dr/ Saadia Benberkane	Université de Batna1	665-684

ASSOCIATE EDITORS

Abdelhak Hamiche (Khalifa Bin Hamad University – Qatar)

Abdelazize Dakhane (Sharjah university – Emirates)

Rahima Aissani (Al Ain University, UAE)

Abdelkader Bekhouche (Qatar University)

Hichem Elarabi (Najran University - Saudi Arabia)

Abdelhalim Gaba (Algiers university)

Abdelmadjid Birem (Algiers university)

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 Ihya

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-apers 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-he 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 Ihya

A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal

Published by the Faculty of Islamic Sciences

Batna (1) University, Algeria.

Vol 25 – Part One - Issue 36

Safar 1447 A. H – July 2025 A.D

Editorial address:

EL Ihya 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**



I.S.S.N: 1112-4350

E.I.S.S.N: 2588-2406

Vol: 25 Part: 2 Issue: 37

Safar 1447 A.H- Jauly 2025 A.D