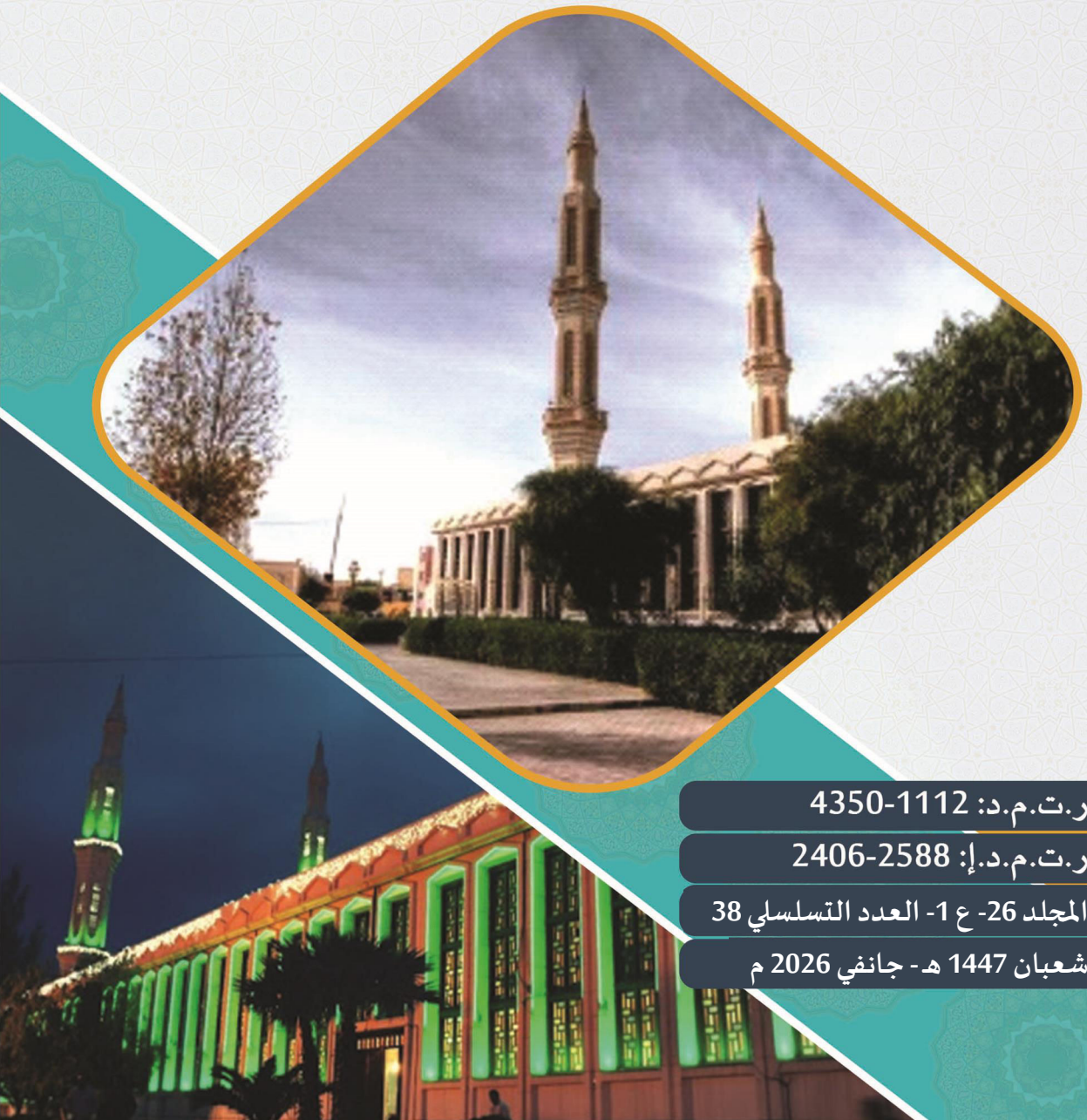
الإحياء

مجلة علمية دورية محكمة

تصدر عن كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1 - الجزائر



ر.ت.م.د: 1112-4350

ر.ت.م.د.إ: 2588-2406

المجلد 26- ع 1- العدد التسلسلي 38

شعبان 1447 هـ- جانفي 2026 م

الإحياء

مجلة علمية جامعية محكمة دولية

تصدرها كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة 1 – الجزائر

المجلد: 26 - الجزء 1- العدد التسلسلي: 38
شعبان 1447هـ / جانفي 2026م

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 مستلا من رسالة أكاديمية (ماستر أو ماجستير أو دكتوراه).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وللاتصال بالمجلة

رقم الهاتف: **96 33 25 33 (213+)**

رقم الفاكس: **95 33 25 33 (213+)**

البريد الإلكتروني للمراسلة: elihyaarevue@gmail.com

الإحياء

المدير الشرفي للمجلة

أ.د/ عبد السلام ضيف

مدير جامعة باتنة1

مديــر المجلــة

أ.د/ منصور كافي

عميد كلية العلوم الإسلامية

رئيــس التحــرير

أ.د/ نورة بن حسن

السكرتارية

ليندة محلبي

ر.ت.م.د: 1112 - 4350

ر.ت.م.د.إ: 2588 - 2406

رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الجزائرية:

1269 - 1998

المحررون المساعدون

من خارج الوطن

عبد المجيد بيرم (جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية)
خميس بن عاشور (جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية)
هشام يسري محمد العربي (جامعة أكاديميون العالمية، المملكة العربية السعودية)
عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة، قطر)
محمد عبد الحليم بيشي (جامعة قطر)
عبد القادر بخوش (جامعة قطر)
رحيمة عيساني (جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا، الإمارات العربية المتحدة)
عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة)
إيهاب النجمي (جامعة قسطموني، تركيا)
بشار القهوجي (جامعة سليمان ديميريل، تركيا)
أحمدي الشيخ التجاني (جامعة نواكشوط، موريتانيا)
يوسف ناصر (الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا)
رعد البياتي (وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق)
محمد عبد ذياب (جامعة الفلوجة، العراق)
سعاد هادي حسن الطائي (جامعة بغداد، العراق)
يوسف رحاب (جامعة بني سويف، مصر)

KORİCHİ MEDHET (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Brahim BENYOUCEF (Observatoire Espace et Société, Canada)
Ashraf SALIH (University of Ibn Rushd-Netherlands)

من داخل الوطن

عبد القادر بن حرزالله (جامعة باتنة 1)
فؤاد بن عبيد (جامعة باتنة 1)
حنيفي هلايلي (جامعة جيلالي اليابس سيدي، بلعباس)
عبد الرزاق بلعقروز (جامعة فرحات عباس، سطيف1)
أحمد معبوط (جامعة بن يوسف بن خدة الجزائر)
وسيلة خلفي (جامعة بن يوسف بن خدة الجزائر)
مصطفى حبيب شريقن (جامعة عمار ثليجي، الأغواط)
يوسف حديد (جامعة محمد الصديق بن يحي، جيجل)
حاتم باي (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة)

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس العدد 38- شعبان 1447 هـ/ جانفي 2026م

محتويات القسم الأجنبي			
Article Title	**Author**	**Affiliation Foundation**	**Page**
Anglicism in Urban Writings: The Case of Commercial Signs in the City of Batna	**Dr/ SOUAD BENHARRA**	University Batna2	**9-26**
Orality and Cultural Preservation: A Study of Imuhaɣ (Tuareg) Oral Literature and Its Enduring	**- Dr/ Wahid LAMRI - Dr/ Youcef MESSOUAF**	(CRLCA) - Bejaia	**27-50**
Ethnography in Media and Cultural Research: A Comprehensive Evolution from Cultural Study to Media Practices	**Dr/ Naziha OUAHABI**	University Blida2	**51-62**
Le récit de voyage dans l'enseignement du FLE en 4e année moyenne : Un pont vers l'exploration de l'ailleurs et la découverte de l'Autre	**Dr/ Sénia ALLAL**	Université Tlemcen	**63-72**
Inclure pour Apprendre : Vers une éducation Adaptée aux enfants autistes dans les écoles Algériennes	**Dr/ Naima MEKAOUSSI**	Université Batna2	**73-90**

الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

محتويات القسم العربي			
عنوان المقال	المؤلف	مؤسسة الانتماء	الصفحة
النقد التفسيري عند الإمام الكيا الهراسي (504هـ) من خلال كتابه أحكام القرآن	د/ رحيمة أوسيف	جامعة باتنة1	108-91
قرينة المناسبة في تفسير القرآن الكريم للإمام عبد الحميد بن باديس ودلالاتها من خلال المنظور السياقي	د/ يحيى بوعتو	جامعة علي لونيسي البليدة2	128-109
مقاصد القرآن الكريم عند الطّيب برغوث من خلال كتابه "مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلّيّة في القرآن الكريم"	- د/ فارس فروج - د/ فاتح ونجلي	جامعة أدرار	144-129
بعض إسهامات علماء توات في الدّراسات القرآنية	- محمد حفيان حاجي - أ.د/ عبد الرحمن معاشي	جامعة باتنة1	156-145
أساليب نبوية في معالجة التصرّفات المخالفة - دراسة نماذج-	- د/ محمد سمير مولى - د/ جنان صالح لخضر	جامعة الجزائر 1	182-157
إصلاحُ غلط المحدّثين؛ بيانُ ما تلحن فيه العامّة – دراسة تطبيقية على صحيح مسلم-	أ/ محمد علي محمد عوض	جامعة الأقصى – غزة - فلسطين	204-183
دور التجديد في قراءة النص الشرعي - الحديث النبوي أنموذجا-	د/ حدة عاشوري	مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة – الأغواط	216-205
التكامل المعرفي في عملية تحقيق التراث المخطوط -علوم الحديث نموذجا	أ.د/ الصالح عومار	جامعة الامير عبد القادر قسنطينة	236-217
الموضوعية في دراسات علماء المسلمين للأديان - أبو الحسن العامري نموذجا -	د/ سفيان شتيوي	جامعة باتنة1	250-237
دور أعلام الإباضية في نشر الوعي في مساجد وادي ميزاب "الشيخ إبراهيم بيوض نموذجا"	- حسان سنوسي - أ.د/ عبد الحليم بوزيد	جامعة باتنة1	260-251
التوزيع الاستثنائي للزكاة في الكوارث الطبيعية والأزمات الإنسانية	د/ عمر دوال	جامعة الجزائر 1	280-261
إلحاق ولد الزنا بنسب الزاني - دراسة فقهية مقارنة لرأي الإمام أبي جعفر الداودي الجزائري (ت402هـ) -	د/ محمد روابحية	جامعة الجزائر 1	296-281
الوكيل الإلكتروني بين الوساطة التكنولوجية والوكالة الشرعية: دراسة فقهية في المعاملات المالية	د/ أحمد أمداح	جامعة باتنة1	330-297
تاريخ التجارة الدولية عند المسلمين	- فاطمة ماوي - أ.د/ عبد الرحمن السنوسي	جامعة يوسف بن خدة الجزائر1	356-331
منهج الإمام الباجي في الاستدلال بالأدلّة الشّرعيّة المتّفق عليها من خلال كتابه المنتقى	- نصرالدين هداجي - أ.د/ عبد الكريم حامدي	جامعة باتنة1	376-357
طبيعة السّلطة في ظلّ حُكم الدّولة الرّاشدة - رؤية معاصرة -	د/ نبيل موفق	جامعة الوادي	396-377

القيمة القانونية للأهلية في عقد التأمين	**د/ ناصر دوايدي**	جامعة الجزائر1	**412-397**
تحديد الجهات الضامنة لدفع التعويض في حوادث المرور	**محمد أمين سعادي**	جامعة محمد بن أحمد وهران2	**422-413**
التحصين القانوني والتقني للعقود الإدارية الإلكترونية في التشريع الجزائري	**- فتح الله عزوز** **- د/ حساين عومرية**	المركز الجامعي– افلو	**436-423**
المسؤولية المدنية لخدمة التطبيب عن بعد في ظل الظروف الاستثنائية	**د/ صالح الدين شرقي**	جامعة باتنة1	**450-437**
دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً ...	**د/ جمال حواوسة**	جامعة 8 ماي 1945 - قالمة	**476-451**
التناول الإعلامي لعملية "طوفان الأقصى - دراسة في تحليل أطر المعالجة الموقع الإلكتروني لقناة العربية أنموذجا-	**- د/ أسماء قرشوش** **- د/ رندة هنوز**	جامعة محمد لمين دباغين - سطيف2	**498-477**
البنية الدلالية لجينيريك مسلسل عمر - مقاربة سيميولوجية -	**د/ ليلى فرشة**	جامعة الأمير - قسنطينة	**516-499**
العمارة النوميدية بولاية خنشلة ومدى تأثرها بالطبيعة والثقافة المحلية	**د/ عبد الحليم طاهري**	جامعة عباس لغرور – خنشلة	**534-517**
الحياة الثقافية في العهد الأموي (41- 132هـ / 661-749م)	**- صبرين فنير** **- أ.د/ فاطمة بوعمامة**	المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة	**552-535**
تعريب الشمال الإفريقي - نظرة في العناصر المساهمة-	**د/ فضيلة هدار**	جامعة باتنة1	**566-553**
إسهامات الحركة الإصلاحية في تثبيت الثقافة الوطنية الجزائرية خلال الفترة الاستعمارية ...	**أ.د/ الرزقي خيري**	جامعة باتنة 1	**586-567**
العماد في النحو العربي بين المصطلح والوظيفة	**أ/ عائشة حسن محمد حمد**	جامعة إفريقيا العالمية - الخرطوم - السودان	**600-587**
التكثيف الدلالي لصيغ المبالغة في القرآن الكريم -دراسة في أوزان الصيغ ووظائفها المعنوية-	**أ.د/ سليمة محفوظي**	جامعة محمد الشريف مساعدية - سوق اهراس	**614-601**
مصطلح اللسانيات العرفانية " Cognitive linguistics" وترجمته في الدرس اللساني العربي	**- د/ أمينة بوكيل** **- أ.د/ سلمى شويط**	جامعة جيجل	**624-615**
نقد الخطاب الصوفيّ عند ابن تيميّة قراءة في عتبات النّصّ لرسالته (حقيقة مذهب الاتّحاديّين) أنموذجًا	**د/ عبد الناصر درغوم**	جامعة 8 ماي 1945 - قالمة	**636-625**
الاستعارات التي نحيا بها تصوّر رمضان حمود بين الإبداع والنقد	**د/ وردة بالي**	المدرسة العليا للأساتذة – ورقلة	**648-637**
النزعة الروحيّة في الأدب المهجريّ - رواية مرداد أنموذجًا -	**م. م/ ملاك أشرف**	جامعة الكوفة – العراق	**670-649**
تمثلات الأنا والآخر في الأدب اللاجئ روايتي: - أم سعد وعائد إلى حيفا لغسان كنفاني نموذجا-	**- د/ أحلام بوزيان** **- أ/ آمال زعيم**	جامعة الجزائر 2	**680-671**

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص: 8
الترقيم الدولي: 4350-1112 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2406-2588

كلمة رئيسة التحرير

الأستاذة الدكتورة نورة بن حسن

الحمد لله الذي أودع في الفكر أنغام العقل، وفي السعي لآفاق البحث دلالات اليقين، وصلّ اللهم وسلم على من أفاض على البشرية شعاع الحق المُبين، وعلى آله الطاهرين وصحبه الميامين، وبعد:

في وقتٍ تتناغم فيه أنفاس شهر شعبان المهيب مع إشراقة رمضان الكريم بفيوضاته المباركة، وشذا نفحاته التي تُعطر النّفوس، حيث تتعانق المعرفة مع الإحسان، والفكر مع التدبر، والمثابرة مع التزكية؛ نحتفي بصدور العدد الثامن والثلاثين، من المجلد السادس والعشرين، لمجلة " الإحياء"، التابعة لكلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1، الجزائر، والذي زفّ باقة من جهود الباحثين لجامعات وطنية ودولية.

ويُعد هذا الإصدار امتدادا لمسيرة المجلة في تعزيز البحث العلمي الأكاديمي، وتطوير المعرفة الجامعية، ومناسبة تتجدد فيها رسالة المجلة في النشر، بما يُسهم في تربية العقل على التّحليل والنّقد والإبداع، وتنمية القدرة على الفهم العميق للواقع وتحدياته، والانفتاح على المستجدات في ضوء الضوابط الشرعية و المبادئ الأكاديمية.

ويترصع هذا العدد من مجلة " الإحياء" بتسعة وثلاثين مقالاً، يُمثل كل منها جهدًا فكريًا وبحثيًا، في مجالات تنتظم في فسيفساء معرفية ثرية الرؤى؛ تجمع بين العلوم الإسلامية والإنسانية والاجتماعية واللغات والآداب وغيرها، وتؤكد حرص المجلة على فتح الباب أمام الفكر النّخبوي الجامعي المستنير، وجعل المعرفة جسرًا بين النّظر والعمل، وبين العقل والضمير، وبين الإنسان ومحيطه، قصد استشراف الحلول، وفتح آفاق الحوار المعرفي بين الباحثين، ضمن بيئة علمية تتحرّى الرّصانة والدقة والموضوعية. واستنهاض العقول على آفاق التميز.

وامتنانا؛ نُعرب عن بالغ عبارات الشُكر والتقدير لجهود المراجعين، الذين صاغوا من المقالات متانة، ومن اليقظة صقلا، متوخين معايير الجودة العلمية التي تضمن مكانة المجلة، وتُمكنها من أداء رسالتها.

وإنّنا إذ نُثمن هذا الإنجاز، نرفع أسمى آيات الشكر والتوقير لسعادة مدير جامعة باتنة 1، وعميد الكلية على الرعاية السامية، فقد كانت أيديهم نبراسًا لاستمرارية المجلة وإثمارها.

ونسأل الله تعالى أن يجعل هذا العدد من مجلة " الإحياء" إضافةً نوعيةً في سجل المعرفة الأكاديمية، ورافدًا متدفقًا لإلهام الباحثين، ومصدرًا للوعي بأهميّة العلم كأداة للتّغيير الحضاري، وبناء المجتمع الرّاشد. وأن يُوفق الجميع لبلوغ شهر رمضان الفضيل، وقد تهيأت النُّفوس للطاعات، والأعمال الصالحات، ترفرف بها القلوب في أبراج السموات شوقا لفيض الرحمات، والمساعي المثمرات.

وصلّ اللّهم وسلم على سيدنا محمد ﷺ

رئيسة التحرير

El-Ihyaa Journal, Volume: 26, Issue: 38, January 2026, p-p: 9 – 26
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Anglicism in Urban Writings: The Case of Commercial Signs in the City of Batna

الإنجليزية في الكتابات الحضرية: حالة اللوحات التجارية في مدينة باتنة

Dr/ SOUAD BENHARRA
سعاد بن حارة
University Mustapha Benboulaid-Batna2
Laboratory LDIEFLE
s.benharra@univ-batna2.dz

Received in: 20/12/2024 **Accepted in: 04/11/2025**

Abstract

This contribution, which falls within the field of urban sociolinguistics, aims to reveal the influence of English on the written landscape of the city of Batna. We have sought to address our research question regarding the impact of the English language on urban writings, particularly with respect to commercial signs in the city of Batna, which is considered a space characterized by notable linguistic heterogeneity. This allowed us to clarify the role of Anglicisms in signage, taking into account their significance within multilingualism.

Through our study, which focuses on the graphic environment of the city, we attempted to understand the sociolinguistic functioning of English in the urban space through the writings on commercial signs. Additionally, we highlighted its role in influencing consumer receptiveness, considering it a marker that reflects digital advancement and socio-economic development.

Key words: Urban sociolinguistics; Urban Writings; Commercial Signs; City; English.

الملخص:

تسعى هذه المساهمة التي تندرج في مجال السوسيولسانيات الحضرية إلى كشف تأثير اللغة الإنجليزية على الكتابات في مدينة باتنة. لقد حاولنا الإجابة على إشكاليتنا، وهي تأثير اللغة الإنجليزية على الكتابات الحضرية، خاصة فيما يتعلق باللافتات التجارية في مدينة باتنة التي تعتبر فضاءً يحتوي على تنوع لغوي ملحوظ. وقد أتاح لنا ذلك توضيح دور الأنغليسية في هذه اللافتات مع الأخذ بعين الاعتبار أهميتها في التعدد اللغوي.

من خلال دراستنا التي تندرج في البيئة البصرية للمدينة، حاولنا تصميم الفهم السوسيولساني للغة الإنجليزية في الفضاء الحضري من خلال الكتابات على اللافتات التجارية، مع تسليط الضوء على دورها في استقبال المستهلكين، باعتبارها علامة تعكس النمو الرقمي والتطور الاجتماعي والاقتصادي.

الكلمات المفتاحية: السوسيولسانيات الحضرية؛ الكتابات الحضرية؛ اللافتات التجارية؛ المدينة؛ الإنجليزية.

Introduction:

Anglicism in Algeria is a growing phenomenon that reflects the dynamics of globalization and internationalization. Commercial signs, in particular, demonstrate how English is strategically used to attract a diverse clientele and convey an image of modernity and sophistication. Furthermore, Anglicism in Algeria reflects the country's openness to global influences while striving to balance its cultural and linguistic heritage.

In recent years, there has been a significant spread of English in Algeria. This phenomenon is particularly evident in urban writings, especially through commercial signs.

In this context, we ask the following question: To what extent has English influenced the written landscape of the city of Batna, particularly concerning commercial signs?

To address this question, we hypothesize that the penetration of English, as a facilitating element in individuals' professional lives, could be considered a tool for accelerating and contributing to socio-economic progress.

Our study falls within the scope of urban sociolinguistics. To carry it out, we will analyze the commercial signs in the city of Batna, regarded as a space characterized by unique linguistic heterogeneity.

1. Definition of a Commercial Sign:

A commercial sign is a specific form of communication designed to capture the attention of consumers.

In commercial law: "a sign is an external distinctive mark affixed to the facade of an establishment, enabling the identification and geographical location of a business or enterprise, and fostering customer loyalty. It may consist of a logo, a sign, or any other symbol" (BEM, 2018) (free translation) .

Commercial signs are essential indicators that can reveal the sociocultural identity of a city by reflecting the linguistic choices of merchants. Today, commercial signs play a pivotal role, especially with the transition to a market economy, where their primary aim is to attract consumers' attention.

The development of these signs has evolved alongside the growth of urban areas.

2. Historical Overview of Commercial Signs:

Commercial signs have long been considered landmarks, enabling merchants to identify themselves to their audience. Historically, merchants illustrated their trades using wooden, stone, or iron panels.

In ancient and medieval societies, signs were often symbols or icons representing the trade or products being sold. For example, a bundle of hay symbolized a miller, while a pair of scissors represented a tailor.

In Algeria, during French colonization (1830–1962), French became the administrative and commercial language. Commercial signs were predominantly in French, reflecting the dominance of the colonial language. The European architectural styles and colonial-era designs heavily influenced the aesthetics of commercial signage, with materials such as wrought iron and carved wood being commonly used.

Following independence in 1962, Algeria adopted a policy of Arabization to assert its national identity. As a result, Arabic became the primary language for commercial signs.

With globalization and increased economic openness, English began to appear on commercial signs. English is often used to attract consumers, particularly in sectors such as technology, fashion, and modern services.

Commercial signs mirror sociocultural trends, linguistic preferences, and economic influences. They contribute significantly to shaping urban identity. A well-designed sign can attract customers, increase a business's visibility, and enhance economic success. As such, the linguistic and aesthetic choices of commercial signs are often strategic, helping businesses stand out in competitive markets.

3. Operational Concepts

3.1 .Multilingualism

"Multilingualism is the condition of being able to use multiple languages, often with the ability to switch between them according to social and cultural contexts." (Fishman 1999, 402). Multilingualism refers to situations involving the interaction of multiple languages or language varieties, present in both verbal repertoires and social communication (Juillard, 2007). An individual is considered multilingual when they are proficient in at least two languages and can switch between them during verbal exchanges.

Multilingualism fosters access to other cultures, promoting openness and cultural exchange.

3.2 .Anglicism

Anglicism is the borrowing of words, phrases, or structures from English into another language. "An anglicism is any word, phrase, or construction that originates in English and is borrowed into another language, often resulting from cultural contact or global influences." (Trask 1999, 7). In addition, "anglicism refers to the use of English words or expressions in another language, either as direct borrowing or as a calque" (Baker 1992, 86).

It can manifest as semantic, lexical, or linguistic calques. Anglicisms often reflect the growing influence of English on other languages, providing insights into global sociocultural and economic dynamics driven by globalization.

Types of anglicisms:

- Lexical Anglicism: A word borrowed directly from English, e.g., "business" (affaires).
- Semantic Anglicism: A word that exists in the borrowing language but adopts its -English meaning, e.g., "supporter" for tolerate ("to support").
- Syntactic Anglicism: Structures that alter grammatical syntax, e.g., "Je vais appliquer pour ce job" ("I am going to apply for this job") instead of "Je vais postuler à ce poste".
- Orthographic Anglicism: Words directly integrated with English spelling, e.g., "email" (courriel).
- Calque: Literal translations of English expressions, e.g., "faire du sens" ("to make sense") instead of "avoir du sens".

3.3 .Sociolinguistics

Sociolinguistics is a branch of linguistics that examines the influence of society on language. "It explores various phenomena, including language functions, usage in society, language proficiency, and discourse analysis. Initially, its goal was to describe the varieties of language within a linguistic community in relation to social structures " (Baylon 1991, 35). (free translation).

Today, sociolinguistics encompasses the study of language within its sociocultural context, "emphasizing cultural identity and interactions among individuals and groups" (Blanchet, 2000: 72) (free translation).

3.4 .Urban Sociolinguistics

Urban sociolinguistics extends sociolinguistic research to urban contexts, "integrating social, linguistic, spatial, and political dimensions" (Deshayes & Vetier, 2017). (free translation). (free translation).

This field examines the emergence of new linguistic systems influenced by the specific organization of cities and studies language practices in urban contexts. "Urban sociolinguistics involves the analysis of language use in urban areas, focusing on social structures, group identities, and the dynamic relationship between language, place, and society" (Trudgill 2000, 107).

It emphasizes the role of urban space as a vital dimension in shaping social interactions and incorporates the structural and functional characteristics of urban environments into its analyses.

"Urban sociolinguistics acknowledges the multiplicity of spaces within cities, attributing meaning and value to linguistic and discursive practices that articulate these spaces" (Bulot & Veschambre) (free translation).

3.5 .The City

A city is a geographical space where diverse linguistic practices emerge from linguistic, social, and cultural divergence. It is described as a structural unit "formed by relationships, conflicts, convergences, or divergences" (Calvet 1994, 128) (free translation).

Cities are multicultural hubs where complex and diverse linguistic practices coexist. They are described "as spaces of communication, constantly reinventing themselves through writing and imagery to express identity and difference" (Vincent 1998, 26) (free translation).

Cities are characterized by linguistic heterogeneity and multiplicity, serving as "both territories and populations, material frameworks, and nodes of social relationships" (Grafmeyer & Authier 2015, 8) (free translation). Historical, social, and cultural factors further transform cities into spaces of linguistic pluralism.

3.6 .The Wilaya of Batna: Geographical and Linguistic Aspects

The city of Batna was established by decree on September 12, 1848, signed by Napoleon III. It serves as the capital of the Aurès region, located in northeastern Algeria, covering an area of 12,038 km² and comprising 53 communes. (As of December 28, 2023, Barika became a delegated Wilaya under the new administrative division).

Batna's population was estimated at 1,307,000 by the end of 2017. Geographically, it is bordered by the Wilayas of Sétif, Mila, and Oum-El-Bouaghi to the north, Khenchela to the east, M'sila to the west, and Biskra and Barika to the south.

The City of Batna: Linguistic and Urban Dynamics

The city of Batna is recognized as the nerve center of the region, composed of distinct urban areas. Among them, the downtown Batna area, located to the north, constitutes a strategic space. This center is home to two major historical monuments:

The Church of Batna, which reflects the city's religious and architectural heritage.

And the Regional Theater, located near the market square, a place for cultural and commercial gatherings.

The iconic neighborhoods include: Le Stand, Le Camp and La Gare

These areas embody historical, social, and economic aspects unique to the city.

Batna is a city marked by intense linguistic contact, creating a diverse and complex linguistic landscape. The city's linguistic repertoire includes several languages, each serving a specific function:

Tamazight (Chaoui): Representing the ancestral language of the region, it reflects the local Amazigh identity.

Algerian Dialectal Arabic: Used in everyday interactions, it is the vernacular language of the population.

Classical or Standard Arabic: The language of administration, education, and formal communication.

French: A legacy of colonization, it remains influential in the educational, scientific, and commercial spheres.

English: Its growing importance is driven by economic and technological factors.

In recent years, English has gained increasing prominence:

In Education, it is introduced in primary schools starting in September 2022.

It is adopted as the main language of university instruction from the 2023-2024 academic year. Also, English is seen as a driver of economic development and a gateway to global technological innovations.

This context illustrates how the city of Batna fits into a global dynamic while maintaining its rich linguistic and cultural heritage.

4 .Methodology of Corpus Collection

The city is an economic hub where languages coexist due to commercial exchanges. Commercial signs lead us to explore various linguistic practices within the city as part of commercial behavior. This will allow us to clarify the role of anglicism in signage while considering its significance in multilingualism.

Our corpus consists of 100 commercial signs (schools, shops, stores, and clinics) that we collected in the city of Batna. However, we selected only 40 signs due to the similarities observed between the different signs, particularly regarding the linguistic content. Our analysis is based on both descriptive and analytical methods.

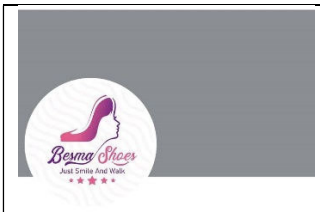
The following table shows the language and linguistic content of each commercial sign.

Commercial Sign	**Language**	**Linguistic Content**
	English	Bloom
	English	Joy /Batna
	English	Imagine center
	French	Le printemps
	French – Anglais	Boutique Miss Djana

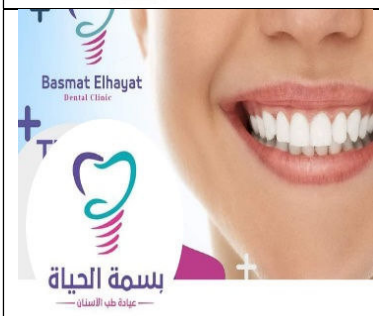
	English	Miss Elegant
	English	Lady lingerie
	English	Djo Shoes
	English	Bata shoes
	English	Tacos House
	English	Miss Radja

	English -arab	Festival city
	English	Bill jewelry
	English	Embassy Education
	French	Le Grec
	English	Mr. Yummy Fresh and tasty
	English	Pinky pyjama Batna

	English	speedy Food restaurent since 2001
	Arab	الشابة
	French	Merci cadeaux
	English	Cosmetic Iline beauty
	English	Batna beauty
	Arab	

	English	Besma shoes
	English	Princess shoes
	English	Djouri shoes
	English	Sweety shoes
	English	Mr. Price
	English	Princesse Sabrina

 Boutique the kop Batna	English	The Kop
	English	Little Boat
	Arab	دار السلطانة
 Chaimy collection	English	Chaimy collection
 Boutique la Perincesse	French	La princesses

 Excellence School Batna / اكسلانس سكول باتنة	English	Excellence school
	French	Ecole Elbail
	English	Smile Dental Clinic
	Arabe - English	Besmet Elhayat Dental clinic بسمة الحياة
	English Arab	Zouaoui Dental A reason to smile سبب الابتسامة

	English - Arab	Smile makers clinic عيادة صناع البسمة لجراحة الاسنان

5 .Analysis and Interpretation of Results

After establishing the conceptual foundations underlying this study, it is now time to reveal the methodological approach adopted to achieve its objectives. Our analytical approach is based on observing and describing the linguistic content of commercial signs in the city of Batna. Specifically, we aim to identify and describe the languages used in the signs within our corpus.

5.1 .Typology of Signs

Based on the collected data, we identified two main typologies of signs:

- Monolingual Signs: These use a single language, such as:

Bloom" (English), Le Grec" (French).

- Bilingual Signs: These employ two languages to attract a broader audience, such as: "Boutique Miss Djana" (French-English), "Zouaoui Dental/A reason to smile سبب الابتسامة/ (English-Arabic)

Bilingual signage facilitates better understanding of the services offered, promotions, and important information. Customers feel more comfortable and are less likely to encounter language barriers. Additionally, the use of two different languages on the same commercial sign is a beneficial strategy that can improve accessibility, strengthen branding, optimize communication, and deliver significant economic advantages.

5.2. Languages Used in Different Signs

The analysis of commercial signs in the city of Batna reveals a notable linguistic diversity, reflecting a phenomenon of plurilingualism. The descriptive and analytical study of these signs highlights the most commonly used languages in urban writings, particularly in commercial signage.

The following table clearly illustrates the percentage distribution of each language.

Table 1: Languages Used in Commercial Signs

Language	%
English	75%
Arabic	10%
French	10%
English-Arabic	5%

5.3 .Analysis and Interpretation of Results

The analysis of commercial signs in Batna reveals several linguistic patterns and strategies, demonstrating the dynamics of language use in the urban context **Predominance of English(%75)**

The majority of commercial signs use English, employing various structures:

Adjective + Noun: Festival City, Pinky Pyjama, Speedy Food, Little Boat.

Noun + Noun: Lady Lingerie, Tacos House, Bill Jewellery, Excellence School, Education Embassy, Chaimy Collection.

Miss + Name: Miss Djana, Miss Elegante, Miss Radja.

Princess + Shoes: Princess Shoes, Princess Sabrina.

Mr. + Name: Mr. Yummy, Mr. Price.

Noun/Adjective + Dental Clinic: Smile Dental Clinic, Smile Maker Dental Clinic.

Noun/Adjective + Shoes: Djouri Shoes, Besma Shoes, Princess Shoes, Sweety Shoes, Djo Shoes, Bata Shoes.

Noun + Beauty: Batna Beauty.

Adjective + Noun + Beauty: Cosmetic Iline Beauty.

These examples highlight English's flexibility in creating simple, memorable, and distinctive brand names, making it appealing for commercial purposes.

English-Arabic Bilingual Signs

Some signs combine English with Arabic translations or equivalents:

Smile Makers Clinic صناع البسمة لجراحة الأسنان

A reason to smile سبب الابتسامة

Using both languages in one sign enhances communication with a diverse audience. This bilingual approach caters to the linguistic needs of the local population while integrating global influences.

French Usage

French appears in 10% of signs, often reflecting the enduring influence of French culture in Algeria. Examples include: Le Printemps, Le Grec, Merci Cadeaux, La Princesse

Arabic Usage

Arabic is also present in 10% of the signs, symbolizing the region's cultural identity. Examples include: (Queen's Perfumes) عطور السلطانة - (Queen's House) دار السلطانة - (The Young Woman) الشابة.

In some signs, Arabic is used alongside its Latin transcription, e.g., Excellence School إكسلانس سكول - enhancing accessibility and aiding pronunciation for non-Latin readers.

Multilingualism and Strategic Combinations

Signs such as Besmat Elhayat بسمة الحياة - use Arabic with Latin transcription, reflecting a strategic approach to enhance accessibility and communication. This approach respects cultural heritage while accommodating diverse audiences.

So, the diversity of languages in Batna's commercial signs reflects the city's **sociocultural and economic dynamics**:

The dominance of English highlights globalization and modernization influences.

French and Arabic signs emphasize cultural heritage and linguistic diversity.

Bilingual and trilingual signs (English/Arabic/French) demonstrate an adaptive strategy to attract diverse consumers, enhance communication, and foster a multilingual urban identity.

The prevalent use of English underscores its association with modernity, technology, and globalization, potentially attracting more consumers. Simultaneously, the multilingualism observed in the signs contributes to the city's dynamic urban identity, balancing global influences with local traditions.

Conclusion:

The evolution of commercial signage in Algeria, from ancient visual symbols to modern multilingual combinations, tells the story of a country in constant transformation. Each historical period has left its mark, shaping the language, design, and function of these signs. Today, commercial signs reflect a diverse society rich in cultural heritage and open to global influences.

The use of English in Algeria is expanding rapidly, driven by globalization, labor market demands, and technological advancements. Its growing adoption in

education and business illustrates a willingness to embrace the global stage while remaining competitive internationally. However, this integration must be managed in a way that respects and values local languages and cultures, ensuring a harmonious transition to an inclusive and beneficial multilingualism.

In conclusion, through our study, which delves into the graphic environment of the city, we sought to understand the sociolinguistic dynamics of urban space through the language used in commercial signs.

The presence of English in commercial signage in the city of Batna is a complex and strategic phenomenon. It reflects not only the sociocultural and economic dynamics of the region but also the adaptation of businesses to a diverse and globalized clientele. The use of English, French, and Arabic, along with their combinations, demonstrates a society in transition—open to global influences while remaining rooted in its cultural heritage. Multilingual signage plays a key role in shaping urban identity and ensuring the economic success of businesses.

The remarkable use of English as a linguistic strategy in commercial signage in Batna highlights its appeal as a tool to attract consumer attention, symbolizing digital advancement and socioeconomic development.

We hope that our research on Anglicism in urban writings has effectively addressed the initial questions posed and opened new avenues for further exploration in various fields.

List of sources and references:

- BAKER, M. In other words: A coursebook on translation. Routledge, 1992.
- BAYLON, C. Sociolinguistique. Société, langue et discours. Paris, Nathan, 1991.
-BLANCHET, P. Linguistique de terrain, Méthode et théorie, Une approche ethno-sociolinguistique. Presses Universitaires de Rennes, 2000.
-CALVET, L-J. Les voix de la ville : introduction à la sociolinguistique urbaine. Payot, 1994.
-FISHMAN, J. A.Handbook of Language and Ethnic Identity. Oxford University Press, 1999.
- GRAFMEYER, Y. et AUTHIER, J-Y. Sociologie urbaine, Paris : Armand Colin, 2015.
-TRASK, R. L. Key Concepts in Language and Linguistics. Routledge.1999.
-TRUDGILL, P. Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society, Penguin Books, 2000.

-VINCENT, L. 1998.Des écrits dans la ville : sociolinguistique des écrits urbains : l'exemple de Grenoble, Paris, L'Harmattan, 1998.

Sitographie

-BEM . Définition et protection juridiques de l'enseigne et du nom commercial. 03/01/2018. https://www.legavox.fr/blog/maitre-anthony-bem/definition-protection-juridiques-enseigne-commercial-7657.htm

-BULOT ,T. et VESCHAMBRE,V (s,d).Sociolinguistique urbaine et géographie sociale : articuler l'hétérogénéité des langues et la hiérarchisation des espaces p. 305-324
https://books.openedition.org/pur/1924?lang=fr

-DESHAYES, T. et VETIER , T Qu'est-ce que la sociolinguiste urbaine? 2017
https://www.academia.edu/51724094/Quest_ce_que_la_sociolinguistique_urbaine _

-JUILLARD, C. (2007). Le plurilinguisme, objet de la sociolinguistique descriptive. Dans Langage et société 2007/3-4 (n° 121-122), pages 235 à 245
https://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2007-3-page-235.htm&wt.src=pdf#:~:text=Les%20avatars%20sociolinguistiques%20de%20ce,Calvet%201994.

El-Ihyaa Journal, Volume: 26, Issue: 38, January 2026, p-p: 27 – 50
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Orality and Cultural Preservation: A Study of Imuhaɣ (Tuareg) Oral Literature and Its Enduring Legacy

الشّفهيّة والحفاظ على الثقافة: دراسة في الأدب الشفهي للإموهاغ (الطوارق) وإرثه المستدام

Dr/ Wahid LAMRI[1] **Dr/ Youcef MESSOUAF**
العمري وحيد **يوسف مصواف**
Centre de Recherche en Langue et Culture Amazighes (CRLCA) - Bejaia
w.lamri@crlca.dz y.messouaf@crlca.dz

Received in: 30/06/2025 **Accepted in: 11/12/2025**

Abstract:

This article explores the rich literary heritage of the Amazigh people of North Africa, emphasizing its deep roots in oral tradition. Despite historical challenges such as colonization, cultural assimilation, and language shifts, Amazigh literature has endured thanks to its integration into daily life, rituals, and social structures. From poetry and folktales to myths and sacred chants, literary expression was not limited to elite but was shared by entire communities. The article also highlights the early contributions of Amazigh figures such as Apuleius and the influence of Mediterranean and Arab cultures. While primarily oral, the Amazigh literary tradition has also been preserved through the use of the Tifinagh script and continues to play a key role in cultural identity. The discussion calls for greater recognition of Amazigh literature in global literary discourse.

Key words: Amazigh literature; Oral tradition; Cultural heritage; Literary marginalization; Poetry and storytelling.

الملخص:

تتناول هذه المقالة التراث الأدبي الغني للشعب الأمازيغي في شمال إفريقيا، المتجذّر في التقاليد الشفوية القوية. وتُبرز كيف تمكّن الأدب الأمازيغي من الصمود في وجه الاستعمار والاندماج الثقافي وتغيّر اللغة، بفضل اندماجه في الحياة اليومية والطقوس الاجتماعية. وتشمل الأشكال الأدبية فيه الشعر والحكايات الشعبية والأناشيد المقدسة، التي كانت تُتداول جماعيًا دون أن تقتصر على النخب. كما تتتبع المقالة إسهامات مبكرة لشخصيات أمازيغية مثل أبوليوس، مع الإشارة إلى تأثيرات البحر الأبيض المتوسط والثقافة العربية. وعلى الرغم من طابعه

[1] - Correspondent author.

الشفوي، فقد تم توثيق هذا التراث أيضًا بحروف التيفيناغ. لا يزال الأدب الأمازيغي يلعب دورًا محوريًا في الهوية الثقافية، وتدعو المقالة إلى الاعتراف الأوسع به في الخطاب الأدبي العالمي.

الكلمات المفتاحية: الأدب الأمازيغي؛ التقليد الشفهي؛ التراث الثقافي؛ التهميش الأدبي؛ الشعر والسرد القصصي.

Introduction:

The Amazigh people have inhabited North Africa since ancient times. Their millennia-long presence has shaped a unique cultural heritage, where linguistic and artistic diversity stands as one of the most distinctive features of this civilization, which is both Mediterranean and African. This dual identity has allowed the Amazigh to act as cultural mediators between sub-Saharan and Mediterranean worlds, a role that enriched their artistic expression and narrative traditions across time. Their continuous interaction with other Mediterranean peoples fostered a thriving cultural and artistic landscape, demonstrating a society that was dynamic and deeply engaged in intercultural exchange. As Basset points out, all Amazigh-speaking groups in North Africa undoubtedly possessed a rich and ancient literary tradition (Basset, 1920, p 30). This affirmation counters common assumptions that equate oral cultures with a lack of literary complexity. Instead, it affirms the existence of structured narrative forms and refined poetic expression deeply embedded in communal life.

One crucial historical detail that deserves special attention is that the first known novel in literary history, The Golden Ass (or Metamorphoses), was written by a Romanized Amazigh, Apuleius of Madauros (Mammeri, 1980, p 52). Far from being a mere anecdote, this fact reveals the Amazigh contribution to classical literary heritage, demonstrating that Amazigh individuals were not only participants but innovators in the literary canon of antiquity. This is not a coincidence; the literary tradition in North Africa was already well-established, nurtured by a society capable of producing and preserving a flourishing literary culture. This land has always been a cradle of poetry and storytelling, where words carried the memory of ancestors. As Jean Amrouche noted (1939, p 12), this poetic voice, transmitted from generation to generation, served not only to express emotion but to archive a collective memory absent from written records.

In all traditional Amazigh-speaking societies, literature was not confined to an elite; rather, it permeated everyday life, shaping both mundane moments and significant social events. This democratization of literary expression contrasts sharply with the hierarchical nature of classical literatures, where access to

writing and literary prestige was restricted. Among the Amazigh, the poem could belong to the shepherd, the elder, or the bride-each carrying meaning through voice. Poetry, songs, folktales, myths, and legends formed the very essence of Amazigh culture. Seasonal and annual celebrations, including religious rituals, cultural festivals, weddings, circumcisions, and funerals, were all reflected in popular poetry and sacred chants, serving as both artistic expressions and means of oral preservation (Chaker, 2006, p 13). These performances were not passive; they were dynamic and participatory, often improvisational, constantly shaped by communal response and historical context.

Literature (whether oral or written) remains a faithful mirror of the society that creates it, embodying its imagination, values, and moral order. Among the Amazigh, it has always functioned as both a means of expression and a forum for collective reflection, where social harmony and ethical balance are maintained through words. The literary act, therefore, is not merely aesthetic; it is ethical and communal, rooted in the community's need to negotiate identity and cohesion. In Tuareg society, this conception finds an even more concrete expression: poetic and narrative production becomes a pedagogical tool, a means of transmitting values, educating the young, and voicing the collective imagination. Importantly, women have traditionally played a decisive role in this process. As the primary transmitters of oral literature, they ensured its continuity across generations through highly codified practices of narration, memorization, and performance. Their agency in sustaining this literary corpus underlines the gendered dimension of cultural preservation and the vital role of women as custodians of Tuareg oral heritage.

Tuareg society, like all Amazigh societies, developed a rich literary heritage despite relying primarily on oral tradition. While their culture remained largely oral for centuries, their literary output was remarkably vibrant and multifaceted. This richness is particularly evident in the poetic form known as *aseqqal*, often performed during gatherings, which intertwines metaphor, historical allusion, and personal reflection. Several studies confirm this richness, shedding light on the diversity and depth of the oral literature of the *Imuhaɣ* (Tuareg people). In this discussion, we will explore the key aspects of this literary tradition, analyzing how it managed to survive and evolve despite the challenges of oral transmission. Crucially, oral traditions required not only

memory but a sophisticated system of education, often informal yet highly structured, where young individuals were trained to memorize, recite, and even compose literary works. The presence of various literary genres serves as strong evidence of the antiquity and depth of this cultural heritage, which was not only meant for entertainment but also played a crucial role in educating the people, preserving values, and maintaining traditional social structures.

Despite its rich and ancient literary tradition, Amazigh literature remains largely understudied in mainstream literary and historical discourse. The dominance of written literature in modern historical narratives has often led to the marginalization of oral traditions, creating a gap in the recognition and preservation of Amazigh literary heritage. This oversight has long-term consequences, not only for the academic field but for cultural preservation and identity politics. It reflects a colonial legacy that privileges alphabetic cultures while undervaluing non-written epistemologies. Given the oral nature of much of its literary output, how has Amazigh literature managed to persist across generations despite historical challenges such as colonization, cultural assimilation, and linguistic shifts?

The endurance of Amazigh literature may largely be attributed to the strength of oral transmission, where storytelling, poetry recitation, and ritualistic chants have played a crucial role in preserving knowledge and cultural identity. This mode of transmission relies on repetition, communal reinforcement, and emotional resonance, ensuring that even as words shift, the meaning and structure endure. This literary tradition persisted not only because of its artistic and narrative richness but also due to its deep integration into social, religious, and political life, making it an essential component of Amazigh cultural continuity. Although primarily oral, Amazigh literature also benefited from early writing systems such as the Tifinagh script, which contributed to the documentation and survival of certain works. Tifinagh inscriptions found across the Sahara indicate an early literacy that coexisted with oral culture, suggesting a hybrid system of memory and writing. At the same time, external influences, particularly through interactions with Mediterranean and Arab cultures, shaped Amazigh literary expression by introducing new themes and storytelling techniques, even as these influences sometimes threatened the continuity of indigenous traditions.

Understanding these dynamics is crucial not only for preserving Amazigh literary heritage but also for recognizing its rightful place in world literature. In the following discussion, we will explore the key aspects of Amazigh literary traditions, highlighting how they have endured and evolved over centuries. By doing so, we also challenge the conventional binaries of oral vs. written, local vs. universal, and ancient vs. modern, demonstrating that Amazigh literature belongs to all these categories at once.

Although the introduction establishes the historical and cultural significance of Amazigh orality, a more precise statement of the research problem is needed. This study therefore addresses the persistent underrepresentation of Amazigh oral literature (particularly Tuareg (*Imuhaɣ*) traditions) in contemporary scholarship on African and Mediterranean literary systems. The main research question guiding this paper is: How does Tuareg oral literature function as a means of cultural preservation and identity continuity within the broader Amazigh context? The study aims to contribute to a deeper understanding of orality not as a vestige of pre-literacy but as a living epistemological system that sustains collective memory, social cohesion, and artistic innovation. By articulating this aim, the paper seeks to bridge the gap between descriptive ethnographic accounts and analytical interpretations of Amazigh oral traditions, situating the Tuareg experience within the global discourse on intangible cultural heritage.

1. An Overview of Amazigh Oral Literature

Culture is not a static entity that can be grasped definitively; rather, it is a fluid and evolving construct, shaped by thought, experience, and historical processes. It takes on different forms depending on time, space, and the individuals who create and transform it. Culture is not a fixed inheritance but a process of continuous formation, as Amrouche observed (1939, p 25). This perspective invites us to view Amazigh oral literature not as a relic of the past, but as a dynamic and adaptive cultural phenomenon, constantly reconfigured in response to historical transformations and collective memory. In an anthropological sense, culture encompasses all forms of a society's production, whether material or immaterial, modest or sophisticated. It serves as a mirror of a community's worldview, reflecting its relationship with its environment and its historical trajectory (Lévi-Strauss, 1973, p 40). Through its oral literature, Amazigh society expressed its ecological intimacy with the land, its resistance to

foreign domination, and its moral compass, using language as both a tool of survival and a repository of cosmology.

This view of culture as a living process also implies that oral literature, far from being merely a form of entertainment, constitutes a vital mode of knowledge transmission and identity construction. For the Amazigh, as for many ancient societies, to speak was to create, to tell was to preserve, and to perform was to renew the collective bond. Oral literature thus became an institution of learning and moral reflection, articulating the relationship between individual creativity and collective wisdom.

For centuries, the Amazighs lived within a predominantly oral tradition, with no significant transition to writing. This aspect of their cultural history stands in contrast to neighboring Mediterranean civilizations, such as the Phoenicians, Greeks, and Byzantines, who all established strong literary traditions. This divergence underscores a deliberate epistemological path: privileging the spoken word as a vessel of truth, beauty, and knowledge, even when surrounded by cultures that fetishized the written archive. Despite their prolonged contact with these cultures, the Amazighs did not systematically develop their own written literature. This is particularly intriguing given the existence of the Tifinagh alphabet, an ancient script that dates back thousands of years (Chaker, 2006, p 10). Tifinagh's symbolic use, inscribed on stones, jewelry, and ritual objects, suggests that its primary function was sacred or emblematic, rather than administrative or literary, reaffirming the primacy of orality in the Amazigh worldview.

The symbolic presence of Tifinagh also testifies to a hybrid conception of communication, where visual and oral codes coexist. The inscription of sacred signs on material objects mirrors the inscription of knowledge in collective memory — both are durable, yet mutable, forms of preservation. This coexistence of inscription and utterance further illustrates that Amazigh thought never opposed writing to speech but regarded both as complementary channels of meaning.

Rather than adopting external writing traditions, the Amazighs chose to maintain an oral literary culture. This decision was not due to a lack of exposure to writing but rather a deliberate cultural preference. It reflects a vision of literature rooted in performativity and immediacy, where transmission occurs through voice, rhythm, and collective experience. While some efforts were made

to establish a written tradition, they remained limited in scope and impact. A few literary fragments were transcribed during the Islamic period, particularly religious poetry, in regions where literacy was more widespread. Yet, for the most part, oral expression remained the primary mode of transmission. This phenomenon was not exclusive to a single Amazigh community but rather a shared reality across North Africa, one that posed a significant challenge to the long-term survival of oral heritage (Nacib, 1993, p 39). Nonetheless, this common reliance on oral modes also fostered a regional coherence in narrative themes, poetic styles, and performative rituals.

Despite the absence of an extensive written tradition, history does reveal isolated attempts to document Amazigh literature. One of the earliest known examples is the Quran of Prophet Salah of Barghouata, an effort to transcribe religious texts in the Amazigh language. Similarly, during the Almohad dynasty, El Mahdi sought to elevate Amazigh to a more prominent literary status. However, these attempts remained marginal, as Arabic became the dominant literary language in the region (Chaker, 2004, p 6). These moments of linguistic assertion signal a political and spiritual will to inscribe Amazigh identity within broader narratives of religious and cultural legitimacy.

The reluctance to establish a written literary tradition calls for a deeper exploration of sociological, historical, and anthropological factors. The Amazighs, while influenced by Greek, Roman, and Punic cultures, did not extensively engage in written documentation. This preference for orality, rather than signaling a cultural limitation, reveals a sophisticated and deeply ingrained mode of literary expression. Through oral transmission, Amazigh societies succeeded in preserving their myths, histories, and cultural production for centuries (Mammeri, 1980, p 15). This resilience shows that orality, far from being ephemeral, constructs mnemonic architectures capable of resisting oblivion.

In this sense, the oral word functioned as an archive of collective consciousness, flexible enough to adapt to historical change, yet stable enough to ensure cultural continuity. The act of narration itself became a political gesture, asserting identity through speech in contexts where writing was either inaccessible or ideologically contested.

The vast geographical expanse of North Africa contributed to the richness of Amazigh literature. The region, encompassing modern-day Libya, Tunisia,

Algeria, Morocco, and Mauritania, has been shaped by diverse environmental influences, from the Mediterranean coastline to the depths of the Sahara (Chaker, 2004, p 16). Within this broad territory, Amazigh communities developed distinct oral traditions, each reflecting their specific sociocultural and historical contexts (Basset, 1920, p 42). This polyphonic diversity is at the heart of Amazigh literary identity, revealing a federation of voices that span mountains, oases, and steppes, yet converge around shared metaphors, rhythms, and ancestral values.

Oral literature in Amazigh society was far more than entertainment; it was a vital repository of knowledge and collective memory. While storytelling, poetry recitation, and riddles were often enjoyed during leisure time, they also served an educational function. Proverbs, folktales, and epic narratives instilled moral lessons, preserved historical accounts, and reinforced communal values. Historian Ibn Khaldun famously remarked that the Amazighs know so many stories that if one took the time to write them all down, they would fill hundreds of volumes (Adli, 2001, p 15). This observation reveals the scope of oral archives, where each tale is a stratified text encoding myth, pedagogy, and sociopolitical commentary.

As numerous ethnolinguistic studies have shown, these narratives did not only entertain but also disciplined, guided, and educated. In many cases, oral literature fulfilled the same function as formal institutions in literate societies: it produced ethical citizens and transmitted the principles of justice, solidarity, and honor.

Across Amazigh societies, a diverse array of literary genres emerged, including tales, legends, myths, adages, proverbs, and poetry composed by both men and women. These oral traditions conveyed essential messages about history, culture, and social order. Notably, women played a pivotal role as custodians of oral literature, particularly in matrilineal memory chains where song, lullabies, and ritual lamentations were key narrative forms. Their prevalence across North Africa underscores the antiquity and resilience of Amazigh literary production.

This gendered division of literary labor is especially visible in Tuareg society, where women are the principal transmitters of oral heritage to children. Through lullabies, elegies, and teaching songs, they not only preserve linguistic

beauty but also maintain the ethical and emotional architecture of the community. Literature here becomes both a feminine art and a moral institution.

One defining characteristic of Amazigh oral literature is its collective nature. Unlike written works, such as novels, essays, or plays, that are typically shaped by individual authors, oral traditions are the product of an entire community. This communal aspect forges a direct connection between literature and society, encapsulating shared experiences, beliefs, and concerns (Tabti, 2019, p 19). Such literature is co-created and co-performed, giving it a democratic texture that resists commodification and canonization.

Beyond serving as a mode of expression, oral literature also played a crucial role in shaping collective consciousness. The oral tradition ensured the continuity of communal memory, with knowledge passed down through generations. Within families and tribal structures, elders transmitted stories, wisdom, and traditions to the younger generation, reinforcing social cohesion. This transmission was not an occasional practice but rather a daily and year-round responsibility (Tabti, 2019, p 30). It was embedded in the rhythm of life, woven into agricultural cycles, seasonal migrations, and life passages, thereby ensuring its relevance and renewal.

Amazigh oral traditions were deeply integrated into both social and ceremonial life. They played a significant role in weddings, seasonal festivals marking the agricultural cycle, rain prayers, harvest rituals, and dances performed during plowing seasons. Large gatherings, particularly those centered around the tombs of revered saints, provided further opportunities for oral transmission. Women, too, played a crucial role in preserving oral literature, particularly in communal activities such as weeding, firewood collection, and textile production (Tabti, 2019, p 32). This integration reveals a literature inseparable from ritual and daily labor, where poetic expression coexists with survival practices.

The themes of Amazigh oral literature frequently referenced historical figures, mythical places, legendary heroes, deities, and pivotal events. These narratives transmitted values, beliefs, and cultural norms unique to Amazigh identity. Through myths and legends, they provided insight into the symbolic and religious foundations of Amazigh society, reflecting the cultural codes and mythological frameworks that shaped collective identity. These foundational myths did not merely describe the world, they shaped the way Amazigh

communities acted within it, preserving a cultural ecology rooted in balance, honor, and resilience.

Oral literature also fulfilled a political and ideological function, helping to structure communal imagination and respond to socio-political challenges. It reinforced societal values, played a crucial role in educating children, and served as a vehicle for preserving historical memory. Moreover, oral storytelling instilled a sense of civic responsibility, fostering an awareness of governance and social participation (Amala, 2019, p 25). In times of oppression or upheaval, it became a form of resistance and a means of imagining alternative futures.

Thus, Amazigh oral literature emerges as both archive and arsenal- a means of conserving cultural knowledge and contesting domination. It constitutes a living discourse where ethics, aesthetics, and politics intersect, ensuring that the spoken word continues to articulate freedom even in contexts of silence.

Despite its longevity, Amazigh literature remained overwhelmingly oral for centuries, while written traditions in North Africa were dominated by foreign languages. The arrival of the French in the 19th century marked a turning point, accelerating the documentation of Amazigh oral heritage. Initially, this effort was led by French military and academic figures, but it was later continued by indigenous intellectuals, including scholars such as Boulifa, Ben Sdira, and Sid Kaoui. In the 20th century, a significant literary movement emerged, seeking to transcribe Amazigh oral traditions. Figures such as Mouloud Feraoun, Taos Amrouche, and Mouloud Mammeri played instrumental roles in this transformation. Notable works like Chants berbères de Kabylie (1939), Les poèmes de Si Mohand (1960), and Le Grain magique (1966) reflect this pivotal shift from orality to written documentation (Chaker, 2004, p 6). This transition opened new horizons for Amazigh literature, ensuring its survival while sparking debates on authenticity, translation, and cultural ownership.

Among the earliest and most significant contributions to this documentation stands Adolphe Hanoteau's Essai de grammaire de la langue tamachek (1860). Beyond its grammatical purpose, this work is remarkable for including, at its conclusion, a collection of Tuareg texts (tales, proverbs, and poems) which constitute one of the first systematic attempts to record both the language and the literature of the Imuhaɣ. Despite its colonial context, Hanoteau's compilation remains an invaluable source, offering early ethnolinguistic insights into Tuareg imagination and oral aesthetics. A critical

rereading of such texts, however, must go beyond mere documentation to interrogate the power relations and interpretive biases they contain.

Methodologically, our approach follows a similar trajectory: we first examine the broader framework of Amazigh literature and its various genres, before focusing more specifically on Tuareg literary production -its imagination, its social role, and its embeddedness in daily life. This progression allows for a comprehensive understanding of Tuareg literature not as an isolated corpus, but as an organic extension of the wider Amazigh literary continuum. Finally, selected excerpts from Tuareg oral texts will be analyzed, both to illustrate the richness of this tradition and to elucidate its symbolic and sociocultural functions.

2. The Oral Literature of *Imuhaɣ*: An Ancient Culture Rooted in Oral Tradition

Following the general overview of Amazigh oral literature, the case of the Tuaregs offers one of its most complete and enduring manifestations. The Tuaregs are nomadic Amazighs inhabiting the vast Saharan expanse, spread across Algeria, Mali, Niger, Libya, Nigeria, and Burkina Faso. Their territory stretches from Djanet to Timbuktu and Agadez, passing through Tamanrasset. They are organized into several confederations, the main ones being those of Hoggar, Aïr, and Aoullimidens, and they share a common language called Tamasheq (or Tamahaq, Tamajaq, Tamajaght). The Imuhaɣ primarily inhabit oases, deriving much of their livelihood from trade with peripheral regions of the Sahara. This intermediary position between the Maghreb and sub-Saharan Africa transformed them into cultural mediators and intellectual bridges, shaping their cosmopolitan worldview and giving their oral literature a distinctly trans-Saharan character.

The colonial conquest of Tuareg lands was not fully achieved until after World War I. General Hanoteau, who had already authored the first Kabyle grammar in 1858, published the first Tuareg grammar in 1860. During this period, Tuareg prisoners captured by French troops were used as informants, providing detailed information about their language, customs, and oral traditions. Hanoteau's manual, which includes numerous poetic and narrative samples, was followed by dictionaries compiled by Masqueray (1893) and Cid Kaoui (1894, 1900). Although these works emerged from colonial projects of linguistic control, they paradoxically preserved fragments of oral heritage that

might otherwise have disappeared. A postcolonial rereading of these texts thus reveals a dual movement (appropriation and preservation) through which oral memory survived despite asymmetrical power relations.

Father Charles de Foucauld, who settled in Tamanrasset in 1905, left behind an extraordinary body of work that profoundly advanced the study of Tuareg language and literature. His posthumous writings form a vast ethnolinguistic corpus — dictionaries, poems, stories, and grammars, that remains unparalleled in scope and precision. Despite their missionary and colonial overtones, Foucauld's texts inadvertently document the poetic vitality and cosmological depth of Tuareg culture. His fascination with Tuareg spirituality, though filtered through an outsider's gaze, opened the way for later anthropological and literary studies that sought to understand rather than domesticate the Tuareg voice.

In Tuareg society, as in most traditional cultures, orality is not merely a means of communication but a structuring principle of existence. Oral literature embodies the collective soul of the community (Bounfour, 1999, p 36). The language of everyday life is simultaneously the language of poetry and philosophy, carrying tales, fables, riddles, and proverbs, many of which reveal a rich intertextuality with neighboring civilizations (Djellaoui, 2007, p 60). This hybridity of expression shows that the Tuareg oral corpus is not isolated but dialogical (it borrows, adapts, and transforms) thereby asserting a cultural intelligence rooted in exchange rather than purity. Myths and legends, at the heart of ritual and social practices, transmit cosmological and moral conceptions that ensure the harmony of the clan and the reproduction of its ethical structures. The performative act of retelling these myths renews collective identity; each performance is both a remembrance and a re-creation of the social order.

Tuareg literature is both abundant and diverse, reflecting the historical depth and moral imagination of this nomadic people. It encompasses epic poems, love songs, and heroic tales transmitted orally across generations. A contemporary extension of this tradition can be found in the works of Ibrahim Al Koni, the Libyan novelist from Ghadamès, whose allegorical prose reinterprets Tuareg mythology for modern readers. His novels, blending myth and metaphysics, demonstrate how oral imagination can survive within written modernity. Likewise, scholars such as Dominique Casajus have deepened the study of Tuareg poetry and society, showing how oral forms continue to

structure social relations and self-representation. Al Koni's work illustrates the transformation of orature into literature (he passage from the collective voice to individual authorship) while preserving the ancestral rhythms of the desert and the ethical weight of speech.

Tuareg society is founded upon a moral and symbolic order in which speech (awal) functions as both law and art. It serves as the foundation of social harmony and continuity. Poets occupy a privileged position as guardians of memory and mediators of justice. Their eloquence not only entertains but legislates: a well-chosen word can reconcile feuds, affirm honor, or condemn wrongdoing. In this sense, the poetic act assumes a juridical force, to speak is to act, to recite is to bind. This performative dimension, as theorized by Austin and later by ethnolinguists, finds a natural habitat in Tuareg culture, where the word itself is endowed with social efficacy.

The Tuareg code of conduct accords the spoken word an almost sacred status, modulated according to gender, age, and social hierarchy (Amalia, 2015, p 25). Mastery of oral performance (poetry, mythology, genealogy, or customary law) is a sign of wisdom and authority (Amala, 2019). Eloquence functions as a form of social capital, where rhetorical skill determines prestige and power. Language thus becomes an instrument for navigating social hierarchies while maintaining harmony. Indirect speech and coded expressions serve to mitigate conflict and preserve dignity — crucial in nomadic societies where interdependence ensures survival. Avoiding direct negation or verbal aggression is not mere politeness; it is a pragmatic philosophy grounded in the ethics of coexistence.

Within this system of controlled discourse, women display exceptional verbal artistry. They employ metaphor, song, and rhythm as subtle means of asserting agency. Their use of innuendo and poetic allusion enables them to express dissent without transgression. This form of linguistic resistance, often overlooked, transforms domestic speech into an aesthetic and political space. Female poets, especially through genres like izlan, convert emotion into coded expression, reaffirming the gendered dimension of oral power.

The izlan genre- (short sung poems composed of two distiches) is the most emblematic example of this aesthetic economy (Laoust, 1920, p 59). Typically centered on love or desire, izlan are performed as verbal duels between young men and women, especially during festivals, weddings, or circumcisions. Yet, if

these same verses are uttered outside their ritual context, they can provoke scandal or even violence. This ambivalence reveals the sacred boundaries of speech: language possesses transformative power but must be contained within culturally sanctioned frameworks. The poet thus operates at the threshold of creation and transgression, mastering both beauty and danger.

Tuareg tales represent another major component of their oral heritage, encapsulating their nomadic worldview, desert environment, and social values. These stories, transmitted across generations, celebrate intelligence, endurance, and moral cunning. Animal tales (featuring the jackal, the hedgehog, or the fox) valorize cleverness over brute strength, reflecting an ethos of adaptation to a harsh environment. Such narratives enact a pedagogy of survival, teaching that flexibility, prudence, and wit are superior to domination. Similarly, Tuareg riddles and proverbs serve to educate youth, preserve collective wisdom, and sharpen reasoning abilities, reinforcing the intellectual dimension of oral transmission.

The myths of creation (such as The Giant Serpent, The Legend of Hero Taznat, or The Myth of the Sacred Mountain (Pandoulfi, 1998, p 58)) express a worldview in which the cosmos, landscape, and morality are interwoven. Mountains, winds, and stars are not inert entities but active symbols mediating between the divine and the human. The desert itself functions as a text (vast, silent, and sacred) to be read through the rhythms of speech. Each legend thus transforms geography into theology, inscribing metaphysical meaning into space.

Tuareg legends, often interlaced with poetry and mystical reflection, continue to shape communal identity. They are performed during social gatherings, celebrations, and nocturnal assemblies where speech becomes both entertainment and initiation. Examples include heroic sagas and cosmological stories that explain natural phenomena or glorify ancestral virtues (Claudot-Hawad, 2000, p 60). These narratives do more than recount the past; they articulate the ethical and existential foundations of Tuareg being. To narrate is to reaffirm the link between memory, place, and destiny.

Although literary genres vary across Tuareg regions, they all share a profound connection to nature, the desert, and invisible forces. These oral expressions transmit values such as respect, courage, harmony, and wisdom, functioning as both pedagogy and philosophy. Ultimately, Tuareg orality is not a

mere cultural residue but a living epistemology, a way of knowing and inhabiting the world through speech. It remains today a vital source of spiritual and aesthetic inspiration, reaffirming that in the Sahara, words are as enduring as the dunes themselves.

3. Some Fragments of the Oral Literature of Imuhagh

This section presents a selection of excerpts from Hanoteau, A. (1896), one of the earliest and most significant works documenting both the grammar and the literary forms of the Imuhaɣ (Tuareg) language. As previously outlined in the methodology, Hanoteau's work was chosen for its dual nature as both a linguistic and literary source, providing authentic material that reflects the structural and imaginative dimensions of Tuareg oral expression.

The following analysis applies the textual and anthropological framework discussed earlier, focusing on key motifs and social functions that emerge in Tuareg oral narratives and poetry..

3.1. The Tales

3.1.1. The Lion, the Panther, the Tahouri, and the Jackal.

A lion, a panther, a tahouri, and a jackal were comrades. One day, while hunting together, they found a sheep and killed it. The lion spoke first and said, "Who among us will divide this meat?" They replied, "It will be the jackal since he is the smallest among us." The jackal then divided the meat into four portions and said, "Let each one take their share." The lion came forward and asked the jackal, "Where is my share among these?" The jackal replied, "They are all the same; take whichever you like." The lion retorted, "Jackal, you do not know how to divide properly!" Then he struck and killed him.

With the jackal dead, they needed someone else to divide the meat. The tahouri said, "I will do it." She mixed the sheep's meat with that of the jackal, divided it again, and made six portions. Seeing this, the lion asked, "We are three; why are there six portions?" The tahouri replied, "The first portion is for the lion, the second is for you, our leader, and the third is for the red eyes."

"Who taught you to divide like this?" asked the lion. "The blow that killed the jackal," replied the tahouri.

Analysis and Interpretation

The tale "The Lion, the Panther, the Tahouri, and the Jackal" vividly illustrates power dynamics and survival strategies in societies where strength dictates hierarchy. In line with our analytical framework (which combines anthropological narratology and symbolic analysis) the story reveals how violence and adaptation operate as structuring principles of social order.

From an anthropological perspective, the narrative reflects a worldview in which authority and legitimacy stem from physical dominance. The jackal, representing an egalitarian impulse toward fair distribution, is eliminated, symbolizing the suppression of equality within systems based on coercive power. Conversely, the tahouri embodies strategic intelligence, learning through observation and reinterpreting experience to ensure survival.

This interpretive approach highlights how Tuareg oral tales function as didactic models: they transmit pragmatic wisdom about navigating hierarchical relations, a motif deeply rooted in the broader Amazigh moral and social imagination. Far from being a simple animal fable, the tale operates as a sociological allegory, illustrating that intelligence and adaptability (not idealism) guarantee survival in a world governed by dominance.

3.1.2. The Goat and the Wild Boar

In the time when animals could talk, a goat, in heat during the spring season, was crying out and filling the land with the sound of its voice. A wild boar heard it and asked, “Hey! Friend Goat, why all this noise?” The goat replied, “I am calling for the goats; they usually give birth to this sound.”

“How many kids does a goat normally have?” asked the wild boar. “A fertile one can have two at a time.”

“Not more than that?” said the wild boar. “Come, I will show you my offspring.”

The goat and the wild boar went together and arrived at the place where the sows spent their days; they found five or six sows, each followed by twenty piglets.

“You see these piglets” said the wild boar, “they are all my children. I do not make noise like you, yet my offspring are far more numerous. The one who is always noisy has nothing but noise within him”.

Analysis and Interpretation

This Tuareg tale conveys a moral lesson grounded in the contrast between appearance and substance. Within our analytical framework, which integrates anthropological narratology and symbolic semantics, the tale operates as a moral allegory reflecting social perceptions of speech, restraint, and value.

The goat, through its loud cries, symbolizes individuals who seek recognition through verbal display and outward expression rather than tangible action. In contrast, the wild boar embodies silent efficiency and productive modesty, representing a culturally valorized ideal of restraint and self-control.

From an anthropological perspective, this opposition mirrors Tuareg social ethics, where measured speech (tawalt) and discretion (takarust) are esteemed traits linked to wisdom and dignity. The moral is thus not merely individual but societal: true worth is demonstrated through efficacy and continuity rather than noise or ostentation.

This interpretation aligns with a broader symbolic economy of Tuareg oral literature, where animals often embody human moral attributes and where narratives function as vehicles for transmitting ethical and behavioral norms. The tale thus transcends simple didacticism to articulate a worldview in which virtue resides in quiet mastery rather than visible assertion.

3.1.3. The Woman and the Lion

A woman had been kidnapped and taken away by enemies. She escaped along the way and encountered a lion that took her on his back and carried her to her camp. Her friends rejoiced at her return and asked who had brought her. “A lion,” she replied, “he was good to me, but his breath was foul”.

The lion, which was lying nearby, heard this and left. A few days later, the woman went to the woods and encountered a lion who said, “Take a piece of wood and strike me”.

“I will not strike you,” she said, “because a lion once did me a favor, and I do not know if it was you or another.”

“It was me,” said the lion. “Strike me, or I will eat you”.

She took a piece of wood, struck him, and wounded him. The lion then said, “Now you may go”.

Two or three months later, the lion and the woman met again. The lion asked, “Look at the spot where you wounded me; is it healed or not?”

“It is healed,” the woman replied.

"Has the hair grown back?"
"Certainly".
"A wound usually heals", said the lion, "but the harm caused by a bad word does not. I prefer a sword's blow to the wounds inflicted by a woman's tongue."
With that, he carried her away and ate her.

Analysis and Interpretation

This Tuareg tale offers a profound reflection on the ethics of speech and the social consequences of verbal transgression. Within the framework of symbolic anthropology and moral narratology, the story uses animal allegory to explore how words can disrupt the delicate balance of social and emotional bonds.

The lion, emblem of strength, protection, and masculine honor, embodies the principle of takarust, dignity and self-control central to Tuareg ethics. His initial generosity contrasts with the woman's careless speech, which violates the cultural ideal of measured expression (tawalt). Her ingratitude transforms a relationship of reciprocity into one of retribution, illustrating that in Tuareg moral thought, speech is an act of power, capable of restoring or destroying social harmony.

The lion's words, "A wound usually heals, but the harm caused by a bad word does not," encapsulate a key moral insight of Tuareg oral philosophy: the permanence of verbal injury. The tale thus transcends a simple moral fable to articulate a cultural theory of speech, where language is both a social bond and a potential weapon.

From an anthropological perspective, this narrative encodes the Tuareg worldview in which honor (asshak) and restraint in speech are essential to social order. The woman's downfall is not merely individual but symbolic, it represents the collective warning that words, once released, cannot be recalled, and that social harmony depends on disciplined language.

3.2. Poetry

3.2.1. Verses Addressed to Marshal Randon by Redda Ag Idda During His Stay in Algiers

We lived in Laghouat, we hated the soul;
Every morning sadness was within us,
I live, I wait for the Marshal,
He remains in Algiers, he governs.
His reputation I always hear, he is powerful,

Like a victorious king, he commands.
He has subdued all these lands,
Those of the plains and also those of the seas;
He assimilates, when he comes, the blind and the crippled;
When they return from him, they all leave laughing.
He is never anxious, whether he leads or follows,
Even when they come to him, when they leave, they are content.
A single word from him is in their soul.
His reputation has reached even Syria;
It has reached Morocco, it has reached the land of the Fulani,
It has traveled through all the lands of the Imouhar.
With it have gone free men and also black men.
We describe him. God knows
That it is no lie what we have always heard about him;
If we return, I will show it to all of Azger.

Analysis and Interpretation

From a textual-anthropological perspective, this poem exemplifies how Tuareg oral poetry functions as a form of historical memory and adaptive discourse within the context of colonial domination. Redda Ag Idda's verses, while apparently praising Marshal Randon, operate on multiple levels of meaning that reflect both strategic accommodation and subtle resistance.

The poem opens with images of grief and expectation "We lived in Laghouat, we hated the soul; every morning sadness was within us" evoking the despair of colonized populations after the French conquest of Laghouat (1852). Yet, this lament is immediately juxtaposed with praise: Randon is depicted as "a victorious king," "powerful," and "beloved by all." Such ambivalence is characteristic of colonial-era Tuareg poetry, which often employed double-voiced discourse, one that simultaneously acknowledges power while encoding moral distance from it.

Methodologically, the analysis draws on postcolonial hermeneutics and symbolic anthropology: the poem's language of admiration can be read as a rhetorical strategy of survival. By glorifying the colonizer, the poet affirms his own community's capacity for eloquence and diplomacy, transforming subordination into an act of cultural negotiation.

Furthermore, the geographic references ("Syria," "Morocco," "the land of the Fulani") situate the Tuareg worldview within a trans-Saharan and trans-Mediterranean imagination. The poet's awareness of distant lands underscores a cosmopolitan consciousness that transcends the local, portraying Tuareg oral culture as outward-looking rather than isolated.

In this light, the poem becomes more than an instance of colonial praise: it is an anthropological artifact of mediation, revealing how oral poetry served as a discursive tool for cultural preservation under the pressure of foreign power. Through controlled admiration and stylized reverence, the poet maintains his identity as both witness and interpreter of historical transformation.

3.2.2. Love

We have passed through spring, winter, and summer,
The violin played, Ouh! Ouh! Army! Army!
When they gathered (the armies), I do not know what they did.
They disappeared, just like the leaves of the abilkem tree.
May God despise those who think.
That this year's news is not in the next year.

Analysis and Interpretation

From an anthropological and semiotic perspective, this short Tuareg poem offers a meditation on time, loss, and emotional continuity, expressed through the natural metaphor of the seasons. The cyclical passage "spring, winter, and summer" functions as a poetic representation of the rhythmic temporality of nomadic life, where existence unfolds in correspondence with the environment. This structure reflects what anthropologist Gilbert Rouget (1980) calls "the ecology of emotion" in oral societies, where natural cycles are not only backdrops but mirrors of affective experience.

The interjection "Ouh! Ouh! Army! Army!" disrupts the lyrical flow, introducing a moment of dissonance that may symbolize the irruption of history and violence into the intimate sphere. This tension between lyricism and martial imagery situates the poem at the intersection of love and loss, revealing the fragility of human attachments in times of upheaval. Methodologically, this reading combines poetic hermeneutics with a symbolic-anthropological approach, recognizing the poem's dual nature as both aesthetic expression and social testimony.

The closing lines "May God despise those who think / That this year's news is not in the next year" encapsulate a philosophy of recurrence deeply rooted in Tuareg worldview: the past is never fully gone but reappears in transformed forms, just as seasons return. This cyclical conception of time resists linear Western historicism, emphasizing continuity over rupture.

Ultimately, the poem transcends the theme of love to articulate a broader reflection on impermanence and remembrance, suggesting that emotional and historical experiences are bound by repetition. Through its economy of words and symbolic density, this piece exemplifies the metaphorical sophistication of Tuareg oral poetry, where brevity coexists with profound philosophical insight.

3.2.3. Boukha and Daha

The people of Amegid lament
What we did to Amserha.
The daughter of Alemin has left them;
If only she had defended herself.
Lalla, I am well, Boukha is well,
And we are what Daha loves.
In vain they torment themselves with Amma.

Analysis and Interpretation

Adopting a hermeneutic and ethnopoetic approach, this poem illustrates the central themes of loss, remembrance, and resilience within Tuareg oral expression. The collective lament over Amserha may symbolize not only the mourning of an individual but also the grief over a disrupted social harmony, a recurrent motif in Tuareg poetry where emotional experience often mirrors communal imbalance. The opening line, "The people of Amegid lament / What we did to Amserha," situates guilt and sorrow within a collective frame, reflecting a culture where memory is shared and emotion is communal.

The mention of "the daughter of Alemin" introduces an emblematic feminine figure (perhaps allegorical) whose absence destabilizes the symbolic order of the poem. In Tuareg tradition, women frequently embody both cultural continuity and moral authority; thus, her departure evokes a loss of equilibrium that extends beyond personal grief to encompass a broader existential void.

The latter part of the poem shifts from mourning to affirmation: "Lalla, I am well, Boukha is well, / And we are what Daha loves." This transition from lament to reassurance embodies a movement from collective sorrow toward

individual resilience, suggesting that emotional regeneration is possible through bonds of love or solidarity. The reference to Daha and Amma anchors the text in the intimate sphere, signaling how personal relationships become sites of renewal within collective despair.

From an anthropological-literary perspective, the poem's brevity, fragmentation, and elliptical syntax are not mere stylistic features but narrative strategies rooted in orality. They compel interpretive participation from the listener, transforming poetry into a dialogic act of meaning-making. The tension between absence and endurance, loss and affirmation, encapsulates a worldview where identity persists through memory, and where poetic speech serves as both mourning and reconstruction.

Ultimately, Boukha and Daha exemplifies the poetics of reticence typical of Tuareg oral literature — a form where silence, allusion, and repetition convey emotional depth as powerfully as explicit declaration.

Conclusion

The study of Amazigh oral literature, particularly that of the Imuhaɣ (Tuaregs), reveals a cultural richness and historical depth that transcend mere storytelling. Passed down orally for millennia, this body of work represents a living archive of memory and identity, one that encodes ethical, social, and cosmological knowledge through language, rhythm, and performance.

By adopting an interpretive and semiotic analytical approach, this research has demonstrated that Tuareg oral literature functions not only as an artistic form but also as a medium of collective thought. Its narratives, poems, and proverbs articulate fundamental values such as solidarity, justice, and resilience, while reflecting a symbiotic relationship with the desert environment and the community's nomadic worldview.

However, this intangible heritage faces serious threats due to cultural assimilation, linguistic marginalization, and the decline of oral transmission in younger generations. Preserving it requires urgent and coordinated action. Beyond scholarly efforts, state authorities, particularly the Ministry of Culture and regional cultural institutions, should implement programs for the official documentation, archiving, and promotion of Amazigh oral traditions.

Furthermore, digital technologies can and should play a decisive role in this process. The creation of online repositories, audio-visual archives, and open-access databases would ensure that these oral treasures are not only preserved

but also made accessible to future generations and the global academic community.

In essence, the oral literature of the Amazigh people (and especially that of the Imuhaɣ must be recognized as a vital component of Algeria's national heritage and world cultural diversity. Safeguarding it is not merely a matter of preservation; it is an act of cultural continuity, historical justice, and a reaffirmation of humanity's plural voices.

List of sources and references:

Adli, Y. (2001). *Si Mohand ou Mhand. Errance et révolte*. Paris : Paris-Méditerranée.

Amala, D. (2015). Rêve, sang et maladie. Biographies nocturnes et diurnes de poètes touaregs. *Journal des Africanistes*, 85, 358–372.

Amala, D. (2019). Poète en morceaux, morceaux de poète. *Ateliers d'anthropologie*, (46), 1–18.

Amrouche, J. (1939). *Chants berbères de Kabylie*. Paris : L'Harmattan.

Basset, H. (1920). *Essai sur la littérature des Berbères*. Alger : Carbonel.

Bounfour, A. (1999). *Introduction à la littérature berbère*. Paris & Louvain : Peeters.

Casajus, D. (1985). *Peau d'âne et autres contes touaregs*. Paris : L'Harmattan.

Chaker, S. (2004, mai). Langue et littérature berbères. *Clio, voyages culturels*, 1–10.

Chaker, S. (2006). La langue de la littérature écrite berbère : dynamiques et contrastes. *Études littéraires africaines*, (21), 10–19.

Claudot-Hawad, H. (1990). *Touaregs, exil et résistance*. Aix-en-Provence : Edisud.

Claudot-Hawad, H. (1993). *Touaregs, portrait en fragments*. Aix-en-Provence : Edisud.

Claudot-Hawad, H. (2000). *Les Touaregs*. Paris : Edisud.

Claudot-Hawad, H. (2002). *Touaregs : Apprivoiser le désert*. Paris : Gallimard.

Djellaoui, M. (2007). *Tiwsation timensayin n tmedyazt taqbaylit*. Alger : Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA).

Galand, L. (1999). *Lettres au Marabout. Messages touaregs au Père de Foucauld*. Paris : Belin.

Hanoteau, A. (1986). *Essai de grammaire de la langue Tamachek'*. Alger : A. Jourdan.

Hawad, I. (1991). *Froisse-vent et Yacida*. Paris : N. Blandin.

Hawad, I. (1993). *Sept fièvres et une lune*. Paris : L'Aphélie.

Laoust, E. (1920). *Mots et choses berbères – Notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc*. Paris : Augustin Challamel.

Lévi-Strauss, C. (1973). *Anthropologie structurale II*. Paris : Plon.

Mammeri, M. (1980). *Poèmes Kabyles anciens*. Paris : Maspero.

Mammeri, M. (2009). *Poèmes Kabyles anciens* (rééd.). Tizi Ouzou : Éditions Mehdi.

Nacib, Y. (1993). *Anthologie de la poésie Kabyle*. Alger : Éditions Andalouses.

Pandolfi, P. (1998). *Les Touaregs de l'Ahaggar. Sahara algérien. Parenté et résidence chez les Dag-Ghâli*. Paris : Karthala.

Tabti, R. (2019). *L'énigme berbère. Étude linguistique et stylistique*. Tizi Ouzou : Université de Tizi Ouzou.

El-Ihyaa Journal, Volume: 26, Issue: 38, January 2026, p-p: 51 – 62
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Ethnography in Media and Cultural Research: A Comprehensive Evolution from Cultural Study to Media Practices

الإثنوغرافيا في بحوث الإعلام والثقافة: تطوّر شامل من الدراسة الثقافية إلى الممارسات الإعلامية

Dr/ Naziha OUAHABI
نزيهة وهابي
University of Blida2
n.ouahabi@univ-blida2.dz

Received in: 07/06/2025 **Accepted in: 17/12/2025**

Abstract:

This article examines the historical development and contemporary relevance of ethnography within media and cultural studies. It traces ethnography's transformation from early accounts by figures like Herodotus to its establishment as a core anthropological method during colonial times. Originally used to study so-called "primitive" societies, ethnography has since evolved into a dynamic tool for analyzing media consumption and cultural identity in today's globalized world.

The paper emphasizes how media ethnography enables a deep, context-rich understanding of how people engage with media across different social and spatial environments. It critiques conventional media research for often ignoring the lived, localized, and mobile nature of audience experiences- particularly in the digital era where media use is increasingly fragmented and personalized.

By incorporating theoretical frameworks such as Stuart Hall's encoding/decoding model and drawing on insights from the Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), the article highlights the audience as an active participant in meaning-making. It ultimately advocates for ethnographic approaches that are interdisciplinary, multi-sited, and inclusive, arguing that such methods are essential for capturing the complex and shifting relationships between media, identity, space, and culture in the digital age.

Key words: Ethnography; Media Ethnography; Audience Reception; Cultural Identity; media practices.

الملخص:

يتناول هذا المقال التطور التاريخي والراهنية المعاصرة للمنهج الإثنوغرافي ضمن دراسات الإعلام والثقافة. حيث يستعرض تحوّل الإثنوغرافيا من كتابات الرحّالة الأوائل مثل "هيرودوت" إلى ترسيخها كمنهج أساسي في الأنثروبولوجيا خلال الحقبة الاستعمارية. فبعد أن ارتبطت تقليديًا بدراسة المجتمعات "البدائية"، تطورت الإثنوغرافيا لتصبح أداة منهجية حيوية لتحليل استهلاك الإعلام وبناء الهوية الثقافية في عالمنا المعولم المعاصر.

يبرز المقال كيف أن الإثنوغرافيا الإعلامية توفّر فهمًا عميقًا ومُرتكزًا على السياق لكيفية تفاعل الأفراد والمجتمعات مع الوسائط الإعلامية عبر بيئات اجتماعية ومكانية متباينة. كما ينتقد الاتجاهات التقليدية في بحوث الإعلام التي غالبًا ما تهمل طبيعة التجارب اليومية المتغيرة للجمهور، خصوصًا في العصر الرقمي حيث أصبح استهلاك الإعلام أكثر تشظيًا وتخصيصًا.

من خلال توظيف نماذج نظرية مثل نموذج "الترميز/الفك الترميزي" لستيوارت هول، والاستفادة من أعمال مركز الدراسات الثقافية المعاصرة، يؤكد المقال على دور الجمهور كفاعل نشط في صناعة المعنى. ويختتم بدعوة لاعتماد مناهج إثنوغرافية متعددة المواقع وتعددية التخصصات، بوصفها أدوات ضرورية لفهم العلاقات المعقدة والمتغيرة بين الإعلام والهوية والثقافة في العصر الرقمي.

الكلمات المفتاحية: الإثنوغرافيا؛ الإثنوغرافيا الإعلامية؛ استقبال الجمهور؛ الهوية الثقافية؛ ممارسات الإعلام.

Introduction:

Ethnography, as a research methodology, has significantly influenced the fields of anthropology, cultural studies, and media studies. Rooted in the study of cultures, traditions, and social norms, ethnography evolved from early descriptive works of travelers and historians to a formalized approach in understanding communities and societies. This article explores the foundations and evolution of ethnography, tracing its historical roots and development from classical antiquity through colonial encounters to modern anthropological study. It also examines the role of ethnography in media and cultural research, focusing on how it provides critical insights into media consumption, audience behavior, and the dynamics of cultural identity in a rapidly globalizing world.

The research draws attention to the impact of ethnographic methods in understanding the relationships between media, culture, and audiences, especially in the context of new media technologies and the digital age. By focusing on media ethnography, the study underscores how different cultural and social settings shape media consumption and interpretation, while also reflecting on the significant methodological shifts within the field. These include a transition from class-based analyses to a more nuanced approach that incorporates gender, identity, and the social context of media use.

In its pursuit of examining these shifts, this article poses the central research question: How have ethnographic methodologies evolved in media studies, and to what extent do they reveal the complexities of audience

interaction with media in a globalized and digital context? This question will guide the exploration of ethnography's contribution to media research and the understanding of cultural identities in contemporary media environments.

1- The Foundations and Evolution of Ethnography: From Cultural Studies to Anthropological Exploration:

Ethnography, as a research methodology, has evolved over centuries, beginning with the study of cultures and traditions, and progressing through significant historical developments that shaped its current form in anthropology and cultural studies.

1-1 Ethnography Defined: A Study of Culture, Values, and Traditions

Ethnography is a field and analytical study of the customs, values, traditions, and norms of specific communities. This methodology was historically associated with the study of primitive peoples. (Hussein Fahim, 1986, p 14).

According to Hussein Fahim, "Ethnography is the descriptive study of the lifestyle, traditions, customs, values, tools, arts, and folklore of a specific group or community during a defined period of time" (Jack Lombard,1997, p 12).

The English anthropologist Radcliffe-Brown defines ethnography as an examination and description of cultural phenomena, especially in underdeveloped societies. Ethnography is essentially an applied study aimed at understanding how societies are organized. In other words, "it refers to the descriptive study of the lifestyle, traditions, customs, values, tools, arts, and folklore of a particular group or community over a defined period" (Adnan Ahmad Muslim, 2001, p55)

In general, ethnography is an applied, systematic, and field-based research approach aimed at studying a society's values, customs, norms, traditions, and cultural activities. Thus, ethnographic description is the first stage in research work. While ethnology and anthropology focus on interpreting customs, norms, and institutions-i.e, the stage of synthesis or composition, often achieved through the comparative method. This level of research inquiry reveals diverse techniques or approaches depending on the researchers. Some may interpret religious rituals, for instance, through their societal functions of integration and unity, while others compare settled farmers with nomadic herders to draw out contrasting cultural characteristics and psychological profiles. Each type of

interpretation belongs to a specific intellectual school. ((Jack Lombard,1997, p p 13, 14).

1-2 The Evolution of Ethnography: Tracing its Historical Roots

The historical roots of ethnography can be traced back to classical antiquity in the writings of Herodotus and Tacitus about the Egyptians, Scythians, and Germanic tribes. They were travelers like their successors in the Middle Ages, such as Marco Polo and the contemporary Muslim Ibn Battuta, who spent short periods in various locations, gathering knowledge through personal observations and local conversations. They developed a distinctive genre of travel writing that reflected a sense of awe at the social and cultural differences among humanity. (Robert Launay, 2010, p 5).

There are also references that trace the roots of ethnography, or the writing of culture, back to ancient Greece, with Herodotus, known as the "father of history." He traveled from one culture to another, documenting the traditions and political and cultural practices of the peoples of the ancient world during the 5th century BCE. Herodotus wrote a nine-part volume titled "The History," a Greek term meaning inquiry, focusing on two main themes: expressing culture and writing its political history. Specifically, Herodotus explored the Middle East as the center of the world, believing there was a clash between two distinct civilizations: Eastern and Western, Persian and Greek. (Robin Patric Clair, 2003, p p 3, 4).

The rise of science and humanity during the Renaissance encouraged a more systematic study of non-Western cultures, a methodology that preceded the work of the 14th-century historian Ibn Khaldun. He compared what different peoples and cultures proposed to scientific thinking and global classifications, as well as the appropriate research methods. The data collection guide written by the French philosopher Joseph Marie Degérando in 1800 served as a foundational text for ethnography. This guide became the basis for the French Ethnological Society's 1840 guide, as well as for inquiries and observations in anthropology in 1841, which has had multiple editions. (Antonius Robben, Jeffrey Sluka, 2015, p 178).

1-3 The Birth of Ethnography: From Colonial Encounters to Anthropological Study

Ethnography emerged in early anthropology in the 19th century, with its roots traceable to the colonization of the "New World," when anthropologists

became interested in exploring races and cultures outside of Europe. The primary focus was the study of "primitive" and non-industrial peoples and cultures using description, written records, and photography. (Ryan GS, 2017, p 3).

By the late 19th century, ethnography underwent a significant change when the quality of ethnographic data, the comparative method, and the theory of cultural evolution were questioned. Alfred Haddon's journey to the Torres Strait Islands marked this shift. The early empirical research was conducted by a multidisciplinary team of scientists who surveyed the archipelago as a single cultural area, rejected speculative comparisons between cultures, and collected local classifications in the native language, despite hardly observing them in people's daily practices. Haddon introduced the term "fieldwork" into anthropology and integrated the anthropologist's role with that of the field researcher in ethnography. (Antonius Robben, Jeffrey Sluka, 2015, p 178).

2-The Role and Impact of Ethnography in Media and Cultural Research :

Ethnography plays a pivotal role in understanding the complex relationships between media, culture, and audiences, offering valuable insights into how media shapes societal dynamics and how audiences engage with and interpret media content.

2-1 Exploring Media Ethnography: Understanding Cultural Dynamics in Media Contexts

"Media ethnography" deals with the study of cultural and behavioral interactions of individuals and communities within various media contexts. This approach focuses on how both traditional and digital media influence the shaping of social and cultural identities. It also highlights the importance of direct observation and field research to understand media dynamics and their impact on the daily lives of communities.

Media ethnography should not consider space as a fact but as a challenge: as the subject/object of critical inquiry. This requires posing new questions and thus opening the "space" to new horizons. For example, how is social change and social difference represented in space? How does space change and differ (genetically and geographically) in people's minds and their daily lives? How have media - and their social use - altered and differentiated space? To what extent does space – as conceptualized, perceived, and/or lived – create different and evolving media uses? Can these changes and differences help define different cultural identities within the so-called "information society"? How

might they contribute to a deeper understanding of the "globalization era"? (Clua, A. Anna, 2004, p 62).

Ethnographic researchers in media have only recently started to define fieldwork in terms of space. However, there has not been enough effort to consider audiences beyond their natural settings (e.g., the home). Viewing space differently (as suggested by geographer Edward Soja) involves asking new questions, thus broadening the scope of media ethnography. This also means opening up the research for more interdisciplinary understanding and practice. When conducting fieldwork, media ethnographers must also clarify "space in motion": that is, as a transformative space yet defined in terms of power, economy, history, etc. Thus, we must be able to identify and discuss the differences (and also disparities) created by space in the reception of media. The question is not whether space is global or local, public or private, rural or urban, "inside" or "outside," "here" or "there," etc., but rather, what is the ongoing friction that space reveals and shapes, and how does this friction act as a creative force? (Edgar Gómez Cruz, Elisenda Ardevol, 2013, p 29).

2-2 Reconsidering Audience Research: Ethnographic Approaches in Media Studies

Above all, there is the issue of not conceptualizing space from a holistic and/or restrictive perspective. Theoretical statements can only become practical in practice by continually questioning our position as researchers within academia and as political actors in society. Thinking about space in this way allows us to reflect on this paradox and the inadequacy of only engaging in theoretical discourse or solely conducting empirical research.

In fact, nothing prevents us from pushing further. Judy Burland and James Hi (from completely different theoretical stances) call for an "unassumed" definition of space in audience research. Hi (1996) emphasizes that "audiences are a spatial project." He points out that listening, reading, and watching occur in and around certain locations, within a socially organized, geographically structured world. But he also acknowledges that these activities simultaneously create "paths" – from one location to another – through everyday life, and these paths diverge from research methods that favor certain sites of daily life. (Clua, A. Anna, 2004, p 63).

Some audience researchers have focused on encounters between the global and the local (often better defined as "friction"). In any case, what these texts

attempt to convey is thinking about space as a problematic issue. This is precisely the reason why space is important. Soja's "postmodern geographies" can provide suggestions for media ethnographers to critically redefine the "field" in empirical work that has traditionally been situated. Fieldwork should not be described as something confined to a specific, fixed, and/or assumed space.

On one hand, fieldwork should be placed within a scenario of struggle to represent differences (as space has political significance that media ethnographers may overlook). On the other hand, media ethnographers need to position their steps in a space that is part of and contains the life paths of people (and our own lives), our history and transient biographies, our mixed identities, shifting emotions, and fleeting imaginations.

Over the past decade, cultural audience studies and critical geography have attempted to approach each other within a theoretical framework. So far, they have focused on reflecting on shared methodological issues using exactly the same terminology, sharing the same critical and non-positive stances in terms of epistemology, but at least within the academic context, media ethnography has not been developed, for example, by transcending types of boundaries (which separate departments or faculties, which separate theory from fieldwork) that are defined on the academic map. However, as Clifford (1992) said, placing ethnographic work in the field also has its limits, and this can be especially true when there are research disparities between disciplines and international differences, where cultural boundaries may also exist. To approach the issue differently, in this chapter, I tried to point to the idea that researchers, as well as any other members of the studied community, can be considered "travelers" of a sort, crossing shifting borders. This creates another kind of vision of "shared" real and imagined places. (Clua, A. Anna, 2004, p 63)

3- The Significance and Impact of Ethnography in Media and Cultural Research

3-1 The Value of Ethnography in Media and Cultural Research

The ethnographic approach in audience research has been present among researchers in the field of media and cultural studies since the 1980s. This methodological approach, inspired by anthropology, which began in Europe and North America, is common among media anthropologists and reception researchers in non-Western countries. For example, these researchers adopt this approach to study television consumption and identity politics, media and

nation-building, and the reception of soap operas and modernity. (Lily El Ferawati Rofil, 2019, p 2).

Since the 1980s, the ethnographic method has gained prominence in audience research and has intensified its use since the beginning of this century. It involves studying the communicative behavior of the audience and the possible interactions with the media messages they receive from various available media in the new communicative space, with the internet being its most important medium. This medium has become a competitor to television as a new home technology tool, and as a result, the concern of parents and educators has shifted to the potential effects of this powerful and rapidly spreading medium on various aspects of people's lives.

This new communicative space, which is essentially an extension of the space resulting from the intensive use of home technologies, generalizes the ethnographic methodological choices for the new trend in audience research. It falls under what is now known as the ethnographic methodology (ethno-methodologie) in reception studies. The ethnographic approach has been used in audience studies in light of the globalization of rapidly expanding media messages, thanks to live television broadcasting via satellites, digital systems, encrypted channels, and internet television, which is expected to replace encrypted channels within the next decade.

As Ramswamy sees it, there are two types of modern comprehensive audience studies that began in the early 2000s. The first focuses on the role of ethnic groups, a type that has revived cultural and media imperialism theses and tries to reshape them within the framework of anti-globalization movements. The second redirects research toward the role of media in shaping their perceptions of ethnic identities in their new environments. (Samira Belghithia, 2018, p 750).

According to (Alaswatari, 1999), audience ethnography is a prominent trend in the second and third generations of media reception research, which focuses on studying the relationships between media, culture, and communities. While the previous generation focused on critical inquiries about identity politics, media usage in different contexts, and the role of media in daily life, the following generation proposes "bringing media back to media studies," where both content and audience interpretation are analyzed critically. Ethnography provides a mechanism that allows media researchers to "overcome the

artificiality in mass communication research based on data that happens naturally" (Lily El Ferawati Rofil, 2019, p 3).

3-2 The Significance of Ethnography in Media Studies:

The importance of ethnography as a methodology in media and culture research lies in its core principle, which recognizes the audience as active consumers of media texts. David Morley (1992) argues that media audience research needs to shift from the "pessimistic thesis of the mass society" to a transition between "optimistic" and "pessimistic" paradigms. Furthermore, Morley (1992) suggests that communication researchers take into account "the dimensions of power and influence through which the powerful (leaders and communicators) are connected with the powerless (ordinary people and the audience)". In this way, both the content of messages that affect the audience and the social meanings produced by the audience in negotiating with the message can be analyzed in a symmetrical and simultaneous manner.

Similarly, contemporary audience ethnography offers its best approach, including both media-based and audience-based research, by analyzing and discussing media programs by both the audience and researchers, with direct experience in the field. (Lily El Ferawati Rofil, 2019, p 3).

4- Exploring the Field of Media Ethnography:

The encoding/decoding model posits that viewers adopt one of three positions (the dominant position, the negotiated position, or the oppositional position), which can be understood as the relative distance of the viewer from the preferred meaning encoded in the text. Their distance from the preferred meaning is assumed to be determined by their social class position.

The study was based on interviews with 29 groups (ranging from 5 to 10 people) including school students, students (partially or fully in higher education and vocational training), full-time and part-time union officials, and managers in banking institutions. The "Nationwide" program was shown to these groups and discussed (and recorded on tape) for about 30 minutes.

The essence of Stuart Hall's article on encoding/decoding is simple. It assumes that television has meaning at different moments: as part of production (or encoding) and as part of the reception moment (or decoding). Encoding and decoding are related but never identical. Since each is based on its own frame of knowledge and shaped by production relations and technical infrastructure, they will necessarily be different and produce meaningful and relevant discourse, but

in different contexts of production or viewing. Hall then distinguishes three hypothetical positions for viewers:

- First, the dominant-hegemonic position, where the viewer decodes the message according to the encoded signifier, thus following the "preferred reading" of the text;
- Second, the negotiated position, which contains a mixture of adaptive and oppositional elements, where the viewer does not simply accept the "preferred reading" of the text;
- Third, the oppositional position, where the viewer strongly resists or outright rejects the "preferred reading." (Joke Hermes, 2010, p06).

Morley's study of "Nationwide" showed that making the television text meaningful is actually more complex than the encoding/decoding model and its three positions suggest. For example, Morley found that groups sharing the same class position (Hall's production relations) offered different interpretations. However, the encoding/decoding model still provides the theoretical foundation for the concept of "reception analysis" (a term used to refer to media ethnography), which sees viewers as active producers of meaning. Their "readings" are a product of their social experiences and class position, as well as the extent of cultural knowledge they have access to. The "preferred" encoded meaning of the text constrains possible readings, but it does not control them entirely.

The "boom" in media ethnography occurred later in the early 1980s, partly inspired by the work of the Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), which did not originally focus on media. Reception studies began across Europe, which inspired British researchers working at the center to continue and initiate new works related to media audiences. Ian Ang's Dutch study of "Dallas" (1985) is an example of a study inspired by the Centre for Contemporary Cultural Studies and one of the key texts from that period. Another key text is "Family Television" by David Morley (1986). Another example of European work on media audiences is Kirsten Drotner's research on Danish youth and video (Drotner, 1989).

The criteria for experimental qualitative audience studies were established in this period: Unlike previous research from the Centre for Contemporary Cultural Studies and critical mass communication research in general, gender became just as, if not more, important than class position; there was a strong

focus on popular culture rather than, for example, avant-garde film (high culture), or working-class culture and folklore; the social context of media usage was seen as highly important, while the media text itself received less attention than in text-focused analysis. (Joke Hermes, 2010, p 6).

The researcher effectively highlights the significant shift in media ethnography during the 1980s, which marked a departure from traditional mass communication studies. The influence of the Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) is clearly evident, especially in its focus on reception studies and how media audiences interact with content. The mention of studies like Ian Ang's work on "Dallas" (1985) and David Morley's "Family Television" (1986) illustrates how audience research evolved, shifting the focus from a purely class-based analysis to a more nuanced understanding that includes gender, popular culture, and the social context of media consumption.

The researcher notes the increasing importance of these factors, particularly gender, over class in later studies, and emphasizes how the socio-cultural context of media usage became a central area of interest. This change represents a broader recognition that media consumption is a dynamic and multi-layered process, where personal and social identities, rather than simply class or high culture, are central to how media texts are understood. The move away from focusing exclusively on the text itself is particularly insightful, as it signals a more holistic approach to understanding media audiences.

Conclusion:

In conclusion, this article has provided a thorough analysis of the evolution of ethnography and its relevance to media and cultural research. From its origins in classical and colonial contexts to its current application in examining media practices, ethnography has proven to be a powerful tool for understanding how audiences interact with media and construct cultural meaning. The article emphasized the importance of considering not only the content of media texts but also the social and spatial contexts in which they are consumed.

By introducing the concept of "space in motion" and engaging with theories like Hall's encoding/decoding model, the study highlighted the active role of audiences in meaning-making and called for more dynamic approaches to media ethnography. Ultimately, ethnography is shown to be essential in exploring the intersection of media, identity, power, and globalization.

Based on this article, the following recommendations can be proposed:

- Broaden the methodological scope of ethnographic research.
- Adopt multi-sited ethnographic approaches.
- Promote interdisciplinary integration in media studies.
- Ensure greater inclusion of diverse and marginalized audiences.
- Examine the cultural impact of digital and social media platforms.

List of sources and references:

Books:

1. Muslim, Adnan Ahmad, Anthropology: The Science of Humanity, Al-Abikan, Riyadh, 1st ed., 2001.
2. Fahim, Hussein, The Stories of Anthropology: Chapters in the History of Anthropology**,** Knowledge Science, Cairo, 1st ed., 1986.
3. Lombard, Jack, Introduction to Ethnology, Arab Cultural Center, Casablanca, 3rd ed., 1997 (Translated by H. Qubaisi).
4. Robben, Antonius and Sluka, Jeffrey, International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, Elsevier, Amsterdam, Vol. 8, 1st ed., 2015.
5. Launay, Robert, Foundations of Anthropological Theory: From Classical Antiquity to Early Modern Europe, Wiley-Blackwell, Oxford, 1st ed., 2010.
6. Clua, Anna, Where is Audience Ethnography's Fieldwork?**,** ***in*** Global Media Studies, Routledge, London, 1st ed., 2004.

Journal:

1. Belghithia, Samira, "Using an Ethnographic Approach in Media Research", Journal of Studies and Research, University of Algiers Press, Algiers, Issue 4, Vol. 10, December 2018.
2. El Ferawati Rofil, Lily, "Media Anthropology: Studying the Life of Media Consumers through Audience Ethnography", Informaci, Institute of Communication Studies, Madrid, Vol. 49, Issue 2, 2019.
3. Gómez Cruz, Edgar & Ardevol, Elisenda, "Ethnography and the Field in Media(ted) Studies: A Practice Theory Approach", Westminster Papers in Communication and Culture, University of Westminster Press, London, Vol. 9, Issue 3, July 2013.
4. Ryan, G. S., "An Introduction to the Origins, History, and Principles of Ethnography", Nurse Researcher, RCNi Publishing, London, Vol. 24, Issue 4, May 2017.
5. Hermes, Joke, "The 'Ethnographic Turn': The Histories and Politics of the New Audience Research", Department of Media & Communication Working Papers, University of Leicester, Leicester, 2010, p. 6.
6. Clair, Robin Patric, "The Changing Story of Ethnography", in Expressions of Ethnography: Novel Approaches, SUNY Press, New York, 2003.

El-Ihyaa Journal, Volume: 26, Issue: 38, Janvier 2026, p-p: 63 – 72
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Le récit de voyage dans l'enseignement du FLE en 4e année moyenne : Un pont vers l'exploration de l'ailleurs et la découverte de l'Autre

الترحال في تدريس اللغة الفرنسية كلغة أجنبية: في السنة الرابعة متوسطة جسر إلى استكشاف الآخر واكتشاف الآخر

Dr/ Sénia ALLAL
سنية علال
Département de Français - Didactique du FLE - Université de Tlemcen
Laboratoire de recherche LLC
chaouiallal@yahoo.fr

Date d'envoi: **04/06/2025** **Date d'acceptation**: **27/01/2026**

Résumé :

Le récit de voyage a pris une place importante dans l'enseignement du français langue étrangère, permettant aux apprenants de s'ouvrir sur un «ailleurs» et de découvrir l'Autre. Ce genre exprime la différence entre l'autre et l'ailleurs, créant une base de données riche en diversité culturelle. Les enseignements issus de ces textes permettent d'explorer un monde peuplé de langues, peuples et cultures variés, réduisant ainsi les divisions et le choc culturel. L'enseignement de l'écriture de voyage favorise la création littéraire et la construction d'un monde réel, permettant aux apprenants de développer une compréhension plus profonde des cultures étrangères et de la diversité linguistique. Ce genre constitue un outil pédagogique précieux pour initier les apprenants à l'interculturel, particulièrement en 4e année moyenne.

Mots clés: récit; voyage; enseignement/apprentissage; sens; culture.

الملخص:

لقد لعبت كتابة الرحلات دورًا مهمًا في تدريس اللغة الفرنسية كلغة أجنبية، حيث مكّنت المتعلمين من الانفتاح على "الآخر" واكتشاف الآخر. ويعبّر هذا النوع الأدبي عن الاختلاف بين الآخر والآخر، مما يخلق قاعدة بيانات غنية بالتنوع الثقافي. تتيح الدروس المستقاة من هذه النصوص إمكانية استكشاف عالم تسكنه مجموعة متنوعة من اللغات والشعوب والثقافات، مما يقلل من الانقسامات والصدمة الثقافية. يشجع تدريس كتابة الرحلات على الكتابة الإبداعية والبناء الواقعي، مما يمكّن المتعلمين من تطوير فهم أعمق للثقافات الأجنبية والتنوع اللغوي. ويُعد هذا النوع الأدبي أداة تربوية قيّمة لتعريف المتعلمين بالتعددية الثقافية، خاصة في السنة الرابعة متوسطة.

الكلمات المفتاحية: السرد؛ السفر؛ التعليم/التعلم؛ المعنى؛ الثقافة.

Introduction :

L'intégration complète des divers genres du discours littéraire dans l'enseignement du français langue étrangère (FLE) est indispensable, car ils offrent non seulement une source de motivation indéniable, mais contribuent également de manière significative au développement des compétences créatives, culturelles et communicatives des apprenants. En effet, l'enseignement des genres littéraires se distingue par ses dimensions concrètes et pratiques, ce qui en fait une approche pédagogique essentielle.

Les genres discursifs regroupent toutes les œuvres orales ou écrites partageant des caractéristiques communes, facilitant ainsi leur intégration dans les projets de classe et offrant aux apprenants des activités à la fois concrètes et signifiantes.

Dans cet article, nous nous intéressons particulièrement au récit de voyage, un genre littéraire qui permet à l'auteur de dépasser la simple description des lieux en révélant ses sensations et ses émotions. La différence entre l'autre et l'ailleurs est ainsi prise en compte dans le récit de voyage, rendant leur rapport inéluctable.

L'enjeu principal de notre travail tourne autour de la question suivante : comment ce genre littéraire peut-il constituer un outil pertinent pour l'enseignement et l'apprentissage du FLE en Algérie, notamment en 4e année moyenne? Nous postulons que le récit de voyage pourrait constituer un excellent support pédagogique pour les apprenants de FLE.

Nous allons explorer dans ce qui suit le récit de voyage, ses caractéristiques, ainsi que son exploitation en classe de FLE. L'objectif principal est de démontrer comment ce genre peut être utilisé pour améliorer les compétences linguistiques et culturelles des apprenants, tout en favorisant une approche pédagogique innovante et engageante. Enfin, nous examinerons les défis et les opportunités liés à l'intégration du récit de voyage dans l'enseignement du FLE en Algérie.

Les objectifs majeurs de notre étude sont triples. Tout d'abord, nous visons à analyser les caractéristiques du récit de voyage et à explorer son potentiel pédagogique dans l'enseignement du français langue étrangère

(FLE), en mettant en lumière comment ce genre littéraire peut être utilisé pour enrichir l'expérience d'apprentissage.

Ensuite, nous souhaitons évaluer l'impact du récit de voyage sur le développement des compétences linguistiques et culturelles des apprenants, en examinant comment il peut favoriser une meilleure compréhension de la langue et de la culture françaises. Enfin, nous proposerons des stratégies d'exploitation du récit de voyage en classe de FLE, afin d'améliorer l'apprentissage et de rendre l'enseignement plus intéressant pour les élèves de 4e année moyenne.

Cette approche vise à enrichir l'expérience d'apprentissage des apprenants en FLE en Algérie, en leur offrant un cadre interactif et stimulant pour explorer la langue et la culture françaises à travers le prisme du récit de voyage.

1. Les traits distinctifs du récit de voyage :

Le récit de voyage, en tant que genre littéraire, se distingue par sa capacité à captiver les lecteurs en les transportant vers des mondes différents, tout en les incitant à réfléchir sur la différence entre l'Autre et l'ailleurs. Ce type de récit combine aventure, exploration et découverte, tout en intégrant des fonctions narratives et descriptives. Il dépeint des lieux, des cultures et des expériences uniques à travers le regard subjectif du voyageur, mêlant mémoire, autobiographie, réalité et fantastique.

Reconnu pour sa richesse éducative, le récit de voyage offre une multitude d'informations pluridisciplinaires (histoire, géographie, culture) et permet aux apprenants de développer leurs compétences interculturelles. Par ses descriptions détaillées des coutumes, pratiques artistiques et religieuses, gastronomie ou encore faune et flore, il constitue un outil précieux pour enrichir les connaissances des apprenants en classe de FLE. En outre, il encourage la réflexion sur l'identité et l'altérité, tout en favorisant une prise de conscience critique des préjugés.

En tant qu'espace privilégié d'interculturalité, le récit de voyage initie les apprenants à la diversité culturelle et linguistique. Il leur permet de découvrir l'autre tout en renforçant leur propre identité. Ce genre littéraire

contribue ainsi à structurer la personnalité des apprenants et à élargir leurs perspectives grâce à une immersion dans des univers culturels distincts. Les descriptions itinérantes offrent au lecteur la possibilité de découvrir des lieux inconnus, tout en explorant les événements historiques ou légendaires associés à ces endroits.

L'authenticité des connaissances partagées dans le récit de voyage est soulignée par la véracité de l'expérience directe du voyageur, ce qui justifie son classement parmi les textes à visée référentielle. En outre, ce genre est perçu comme un espace privilégié où se déploie l'interculturalité, encourageant l'apprenant à s'ouvrir à d'autres cultures tout en conservant sa propre identité et subjectivité.

Le rôle pédagogique des récits de voyage est indéniable et constitue l'une des spécificités les plus marquantes de ce genre littéraire. En effet, ces récits offrent un potentiel éducatif considérable, notamment en raison de leur capacité à transmettre une grande variété d'informations sur l'histoire, la géographie, la culture, et bien d'autres domaines. Selon plusieurs chercheurs, tels que Magri-Mourgues (2005) et Guyot (2006), l'intérêt pédagogique des récits de voyage réside dans leur richesse de contenus, qui permettent aux apprenants d'acquérir des connaissances approfondies sur diverses matières.

Lorsqu'un auteur explore un univers visité, il s'attache à décrire de manière détaillée toutes les caractéristiques culturelles, incluant les coutumes, les pratiques artistiques et religieuses, la gastronomie, les infrastructures, l'architecture, ainsi que la faune et la flore. Cela permet aux apprenants non seulement d'enrichir leurs connaissances sur ces sujets, mais également de s'instruire de manière globale. Par exemple, les narrations étiologiques et les projets d'écriture soutenus par les auteurs, comme le souligne Roumier (2014), aident le lecteur à appréhender l'étranger et son histoire à travers des descriptions détaillées et une multitude de contenus pédagogiques.

Les descriptions itinérantes offertes dans les récits de voyage donnent au lecteur l'opportunité de découvrir des lieux inconnus tout en explorant

les événements historiques ou légendaires associés à ces endroits. L'authenticité des connaissances partagées est également importante, car le récit de voyage « se fonde sur la véracité de l'expérience directe du voyageur » (Magri-Mourgues, 2009: 2), ce qui justifie son classement parmi les textes à visée référentielle.

En outre, le genre viatique est perçu « comme un espace privilégié où se déploie l'interculturalité » (Cuq et Gruca, 2003: 413). Sa fonction principale est d'encourager l'apprenant à s'ouvrir à d'autres cultures, tout en favorisant une meilleure compréhension de soi et de l'autre. Les récits de voyage présentent de nombreux exemples de communication interculturelle, décrivant les interactions entre personnes issues de cultures différentes et les représentations liées aux expériences individuelles. Ces interactions peuvent parfois être marquées par des décalages culturels et tensions, soulignant que l'interculturel ne se résume pas toujours à une vision binaire simple (Demorgon, 2002).

Le choix du récit de voyage devrait inciter les apprenants à s'ouvrir à la diversité et à l'altérité tout en leur permettant de conserver leur identité et leur subjectivité. Grâce au regard critique que l'auteur porte sur l'autre, ainsi que sur lui-même, ce genre littéraire favorise la connaissance de l'autre tout en permettant une meilleure compréhension de soi. Cela «permet [donc] de réfléchir sur la thématique de l'identité/l'altérité» (Magnard, 2006: 117).

Enfin, le récit de voyage présente une organisation discursive spécifique et utilise divers éléments linguistiques pour encourager la découverte d'un univers culturel et linguistique distinct de celui d'origine. Il contribue à la prise de conscience des préjugés et des idées préconçues, tout en aidant à s'en libérer. Comme le souligne Grandidier, cité par Cintrat, le voyage est un moyen de structurer la personnalité, d'apprendre à vivre et de découvrir autrui, car le voyage fait mieux apprécier la patrie, rectifie et agrandit les idées, dissipe les préjugés et donne de l'expérience.

En somme, le récit de voyage constitue une précieuse source de connaissances et de savoirs en raison de la richesse de ses contenus

pluridisciplinaires et interculturels. L'introduction de ce genre en classe de FLE, particulièrement en 4e année moyenne permettrait à l'apprenant d'acquérir des connaissances et des compétences tout en s'ouvrant à des univers culturels différents du sien. Cela va contribuer fortement à la formation de sa personnalité et son identité.

2. L'intégration du récit de voyage dans l'enseignement du FLE en Algérie :

Après avoir mis en lumière l'intérêt pédagogique du genre viatique, il est essentiel de se pencher sur son accompagnement, son application et sa performance dans les programmes de français langue étrangère en Algérie. Les manuels scolaires, qui constituent une source primordiale pour comprendre les méthodes employées et les pratiques adoptées, mettent également l'accent sur les objectifs de l'enseignement des langues. Nous nous intéressons particulièrement à la place qu'occupe le récit de voyage dans les manuels scolaires algériens, cas de 4e année moyenne et à l'intérêt de l'exploiter en classe de FLE.

Les textes authentiques présentés dans les cours de FLE doivent être sélectionnés en fonction de leur adéquation au contenu et aux objectifs recherchés par l'enseignement. La sélection de ces documents est également motivée par le désir de modifier le contexte socioculturel des lieux des récits de voyage. Ainsi, l'apprenant algérien sera exposé à des endroits appartenant à son propre environnement socioculturel, ainsi qu'à d'autres lieux appartenant à des environnements socioculturels étrangers et divers. Par conséquent, à travers ce contexte diversifié et riche, va émerger la diversité culturelle, permettant aux apprenants de développer une compréhension plus approfondie des nuances culturelles et de leur impact sur la communication.

L'utilisation de ces supports va alors permettre de développer diverses compétences, notamment la compréhension de l'écrit, la reconnaissance, la localisation, la classification, ainsi que la création écrite. Les propositions sont présentées selon une logique d'intégration progressive, en commençant par l'observation, ensuite le repérage, l'appropriation et enfin

le transfert. Il incombe à l'enseignant de mettre en œuvre ces diverses activités en fournissant les instructions que les apprenants doivent respecter, tout en encourageant une participation active et créative.

Pour en témoigner, nous proposons un exemple d'activité en classe de 4e année moyenne mettant l'accent sur l'importance et nécessité du genre viatique dans l'enseignement/apprentissage du FLE.

Exemple d'activité en classe de 4e année moyenne : Prenez un extrait court d'un récit authentique comme Voyage en Orient de Lamartine (description de Beyrouth, 1 page adaptée).

- **Phase 1 (observation, 10 min) :** Lecture collective à voix haute ; les élèves notent 3 mots nouveaux (ex. : « minaret », « souk », « épices ») et localisent sur une carte.
- **Phase 2 (repérage, 15 min) :** Questions : « Quelles sensations exprime l'auteur ? (chaleur, odeurs) Comment décrit-il l'Autre (marchands, habits) ? » Groupe : classer en catégories (lieux, personnes, émotions).
- **Phase 3 (appropriation/production, 20 min) :** Écriture guidée :

« Raconte ton 'voyage' au marché de Tlemcen : décris 3 lieux, 2 sensations, 1 rencontre. » Partage oral en petits groupes.

Cette séquence (45 min) intègre lexique (toponymie, adjectifs sensoriels), grammaire (passé composé) et culture, favorisant motivation et compétences.

L'utilisation du récit de voyage comme document authentique dans le cadre de l'enseignement et de l'apprentissage du français langue étrangère chez les élèves de 4e année moyenne représente une option très bénéfique pour améliorer les compétences linguistiques, discursives et communicatives de l'apprenant.

Ce type de littérature, par sa dimension socioculturelle et interculturelle, encourage l'ouverture à l'autre et à l'altérité, à laquelle nous aspirons aujourd'hui autant. En effet, le récit de voyage permet de dépasser les frontières géographiques et culturelles, favorisant ainsi une compréhension plus large du monde et de ses diversités.

Il serait donc extrêmement avantageux pour l'apprenant de s'intéresser aux textes du voyage, cependant ce type de discours est souvent relégué au second plan et négligé par les concepteurs de manuels. Il est question alors de proposer des contenus didactiques qui favoriseraient le développement des différentes compétences telles que la lecture et l'écriture.

Mais aussi, de travailler sur le traitement de divers contenus qui peuvent être lexicaux, grammaticaux, discursifs et enfin culturels afin de favoriser l'enseignement et l'apprentissage du FLE. En intégrant ces éléments, les apprenants pourront développer une maîtrise plus complète de la langue et une compréhension plus profonde des contextes culturels.

Le récit de voyage est un genre littéraire en soi et non une sous-littérature. Il peut prendre de nombreuses formes, s'appuyant sur divers genres de discours et même sur de multiples esthétiques. En somme, ce genre littéraire, souvent considéré comme «mineur», malgré son aspiration à être une synthèse de tous les genres, ne peut être réellement défini, offrant ainsi un large champ de manœuvre pour l'exploration pédagogique.

Cette flexibilité permet aux enseignants de l'adapter à divers niveaux d'apprentissage et à différentes approches pédagogiques, rendant ainsi l'enseignement plus dynamique et interactif.

L'intégration du récit de voyage dans l'enseignement du FLE en Algérie, notamment en 4e année moyenne pourrait être donc un pas vers une approche plus innovante et plus engageante pour les apprenants. En valorisant ce genre littéraire, les enseignants peuvent créer un environnement d'apprentissage plus riche et plus stimulant, où les étudiants pourront explorer non seulement la langue, mais aussi les cultures et les perspectives diverses qu'elle reflète.

Conclusion :

Le récit de voyage se présente comme un document authentique et polyvalent au sein d'un cours de langue, créant ainsi un espace privilégié pour favoriser la rencontre de l'autre et traverser différentes cultures. Ce genre littéraire associe des éléments narratifs à des observations, des réflexions et des impressions souvent subjectives des lieux visités, mettant en avant la présence d'une voix narrative personnelle, l'expression des émotions et le portrait de l'écrivain.

Le récit de voyage prône également le désir de partager une expérience unique et exceptionnelle avec le lecteur, ce qui en fait un outil pédagogique précieux en classe de français langue étrangère.

En tant que support pédagogique, le récit de voyage nous offre la possibilité de nous concentrer spécifiquement sur les événements culturels qu'il véhicule et transmet. Il joue un rôle prépondérant dans la formation des étudiants en langue, permettant de dépasser les apprentissages linguistiques traditionnels. En effet, il confronte l'apprenant à la différence de l'ailleurs avec une grande précision, grâce à sa charge informationnelle principalement axée sur la faune, la flore, la géographie, la toponymie, le langage et l'architecture d'une communauté donnée.

Le récit de voyage est particulièrement efficace pour initier les apprenants de FLE en 4e année moyenne à l'interculturel, car il transmet des représentations et des images authentiques de l'autre dans ses multiples dimensions. Il constitue ainsi l'un des moyens les plus performants et accessibles pour favoriser l'ouverture à l'autre et à l'altérité, valeurs essentielles dans un monde de plus en plus globalisé. En intégrant le récit de voyage dans l'enseignement du FLE, les enseignants peuvent créer un environnement d'apprentissage riche et stimulant, où les étudiants pourront explorer non seulement la langue, mais aussi les cultures et les perspectives diverses qu'elle reflète.

Références bibliographiques :

Cuq, Jean-Pierre et Gruca, Isabelle, Cours de didactique du français langue étrangère et seconde, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 2003.

Lejeune, Philippe, Le pacte autobiographique, Seuil, Paris, 1996.

Magri-Mourgues, Véronique, Le récit de voyage ou les ruses d'un simulacre. Première rencontre de jeunes linguistes, Dunkerque, France, 1995.

Michel, Franck, Désir d'ailleurs : essai d'anthropologie des voyages, Armand Colin, Paris, 2000.

Montalbetti, Christine, Le Voyage, le monde et la bibliothèque, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

Roumier, Julia, « Traces, preuves et sources : autoriser le récit sur l'ailleurs et le passé dans les récits de voyages hispaniques de la fin du Moyen Âge », e-Spania, Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes, sous la direction de Frédéric Alchalabi et Hélène Thieulin-Pardo, n° 19, octobre 2014.

El-Ihyaa Journal, Volume: 26, Issue: 38, Janvier 2026, p-p: 73 – 90
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Inclure pour Apprendre : Vers une éducation Adaptée aux enfants autistes dans les écoles Algériennes

الإدماج من اجل التعلم: نحو تعليم مكيف للأطفال المصابين بالتوحد في المدارس الجزائرية

Dr/ Naima MEKAOUSSI
نعيمة مقاوسي
Université Batna2
Laboratoire d'appartenance: LDIEFLE
n.mekaoussi@univ-batna2.dz

Date d'envoi: 22/07/2025 Date d'acceptation: 21/01/2026

Résumé:

L'éducation inclusive pour les enfants autistes en Algérie demeure un défi majeur, malgré les engagements internationaux en faveur de l'égalité des chances. Ce travail explore les stratégies nécessaires à l'inclusion scolaire des enfants autistes, en mettant en lumière les obstacles existants tels que le manque de formation des enseignants, de ressources adaptées et d'infrastructures adéquates. Il propose également des solutions pour surmonter ces défis, notamment à travers une formation continue des enseignants, l'adaptation des espaces scolaires et la mise en place de ressources pédagogiques spécialisées.

Enfin, le travail souligne l'importance de la sensibilisation de la société et des acteurs éducatifs pour favoriser l'intégration des enfants autistes dans les écoles classiques, et recommande une collaboration étroite avec des associations spécialisées et un suivi personnalisé pour chaque enfant.

Mots clés : éducation inclusive; autisme; stratégies pédagogiques; sensibilisation.

الملخص:

تظل التربية الشاملة للأطفال المصابين بالتوحد في الجزائر تحديًا كبيرًا، على الرغم من الالتزامات الدولية تجاه تكافؤ الفرص. تستكشف هذه الدراسة الاستراتيجيات الضرورية لدمج الأطفال المصابين بالتوحد في المدارس، مع تسليط الضوء على العقبات القائمة مثل نقص تدريب المعلمين، والموارد المناسبة، والبنية التحتية الملائمة. كما تقترح حلولًا لتجاوز هذه التحديات، بما في ذلك التدريب المستمر للمعلمين، وتكييف المساحات المدرسية، وتوفير موارد تعليمية متخصصة.

وأخيرًا، تؤكد الدراسة على أهمية توعية المجتمع والجهات الفاعلة في مجال التعليم لتسهيل دمج الأطفال المصابين بالتوحد في المدارس العادية، وتوصي بتعاون وثيق مع الجمعيات المتخصصة ومتابعة شخصية لكل طفل.

الكلمات المفتاحية: التربية الشاملة؛ التوحد؛ الاستراتيجيات التعليمية؛ التوجيه.

Introduction

L'éducation inclusive, fondée sur les principes de justice sociale et d'égalité des chances, constitue aujourd'hui un impératif mondial pour garantir le droit à l'éducation pour tous. Selon l'article 24 de la Convention relative aux droits des personnes handicapées des Nations Unies, ratifiée par l'Algérie en 2009, «les États doivent assurer un système éducatif inclusif à tous les niveaux, visant à développer pleinement le potentiel humain et le sens de la dignité des personnes handicapées». Cependant, pour les enfants atteints de troubles du spectre autistique (TSA), ce droit reste souvent théorique, confronté à des défis pratiques et structurels considérables.

En Algérie, les efforts pour intégrer les enfants autistes dans les écoles publiques sont encore embryonnaires. Bien que l'éducation soit considérée comme un droit universel, de nombreux enfants autistes se trouvent exclus des établissements scolaires ordinaires, faute de dispositifs adaptés, de personnel formé et d'une sensibilisation suffisante. À cela s'ajoute un manque criant de ressources spécialisées et de politiques publiques clairement définies pour l'inclusion scolaire des enfants avec des besoins spécifiques.

L'autisme, bien que de plus en plus reconnu par la société, demeure un sujet entouré de préjugés et de méconnaissances. Comme le souligne Temple Grandin, une figure emblématique de la communauté autiste, «l'autisme n'est pas un mur, mais un pont vers une vision différente du monde». Cette citation illustre l'idée qu'avec des stratégies pédagogiques adaptées et un environnement bienveillant, les enfants autistes peuvent non seulement apprendre, mais aussi enrichir leurs pairs et leurs enseignants par leur singularité.

La situation actuelle en Algérie soulève plusieurs questions cruciales: comment adapter les structures scolaires pour répondre aux besoins spécifiques des enfants autistes ? Quels sont les obstacles majeurs à leur inclusion, et comment les surmonter ? Enfin, quelles stratégies et quelles

ressources doivent être mobilisées pour garantir une éducation équitable et inclusive pour tous ?

Problématique

En dépit des engagements nationaux et internationaux en faveur de l'éducation inclusive, l'Algérie reste confrontée à des défis importants pour intégrer les enfants autistes dans les écoles classiques. La problématique de cette recherche peut donc être formulée ainsi : Comment l'inclusion scolaire des enfants autistes peut-elle être renforcée dans le contexte algérien, et quels dispositifs spécifiques doivent être mis en place pour répondre à leurs besoins éducatifs particuliers ?

Pour répondre à notre problématique, nous avons émis les hypothèses suivantes : la formation insuffisante des enseignants constitue l'un des principaux freins à l'inclusion des enfants autistes dans les écoles algériennes, s'ajoute à ça aussi le manque de ressources pédagogiques adaptées, qui limite considérablement les possibilités d'apprentissage pour ces enfants.

La sensibilisation accrue des acteurs éducatifs et de la société civile pourrait améliorer l'accueil des enfants autistes en milieu scolaire.

L'objectif de ce travail est : identifier les principaux obstacles à l'inclusion scolaire des enfants autistes en Algérie, proposer des solutions concrètes pour renforcer les pratiques inclusives dans les écoles et surtout sensibiliser les acteurs éducatifs et la communauté sur l'importance de l'éducation inclusive pour les enfants autistes.

I. Les Défis du diagnostic précoce et leur impact sur l'éducation

Le diagnostic précoce des troubles du spectre autistique (TSA) joue un rôle fondamental dans le développement et l'intégration éducative des enfants concernés. Il permet d'identifier les besoins spécifiques de l'enfant et de mettre en place des interventions adaptées dès les premières années de vie, période cruciale pour le développement des compétences cognitives, sociales et communicationnelles. Cependant, en Algérie, ce processus se heurte à plusieurs défis majeurs qui limitent l'efficacité des initiatives éducatives et inclusives.

1. La méconnaissance et le manque de sensibilisation

Dans de nombreux cas, les parents et les professionnels de la santé manquent d'informations sur les signes précoces de l'autisme. Ces derniers incluent des difficultés dans la communication verbale et non verbale, un comportement répétitif, et une interaction sociale limitée dès les premières années. Cette méconnaissance conduit à un retard considérable dans le diagnostic. Comme l'indiquent Farhat et al. (2021), « dans les régions du Maghreb, le manque de sensibilisation et l'absence de campagnes de dépistage systématique retardent souvent l'identification des TSA, ce qui impacte directement la prise en charge éducative des enfants ».

2. Le manque de professionnels formés

Le diagnostic de l'autisme nécessite l'intervention d'une équipe multidisciplinaire comprenant des psychologues, des psychiatres, des orthophonistes et des éducateurs spécialisés. En Algérie, ces professionnels sont en nombre limité, particulièrement dans les zones rurales. Une étude réalisée par Harrat (2022) souligne que « près de 70 % des familles vivant en dehors des grandes villes algériennes n'ont pas accès à des services de diagnostic adaptés ». Cela entraîne un retard important dans la mise en place des programmes éducatifs spécifiques.

3. Les barrières culturelles et sociales

Dans certaines communautés, les troubles du spectre autistique sont encore entourés de stigmatisation. Les familles hésitent parfois à consulter par peur d'être jugées ou d'étiqueter leur enfant comme "différent". Cette stigmatisation est un frein majeur au diagnostic précoce. Un parent interviewé dans le cadre de cette recherche déclare : « Nous avons attendu longtemps avant de consulter, car nous avions peur que les gens disent que notre fils est malade ou anormal. »

4. L'absence de programmes de dépistage systématique

Contrairement à de nombreux pays où des outils standardisés, tels que le M-CHAT (ModifiedChecklist for Autism in Toddlers), sont utilisés pour dépister l'autisme dès l'âge de 18 mois, l'Algérie ne dispose pas encore de programmes nationaux de dépistage précoce. Ce manque d'outils empêche

d'identifier les enfants à risque à un âge où les interventions pourraient avoir un impact maximal.

II. Analyse des politiques éducatives Algériennes en matière d'éducation inclusive

L'éducation inclusive est aujourd'hui au cœur des préoccupations internationales en matière de droits humains et de justice sociale. En Algérie, bien que des engagements aient été pris pour promouvoir une éducation équitable et accessible à tous, la mise en œuvre effective de politiques éducatives inclusives reste encore limitée, notamment en ce qui concerne les enfants atteints de troubles du spectre autistique (TSA). Cette analyse vise à évaluer les forces, les faiblesses, les opportunités et les défis des politiques éducatives algériennes dans ce domaine.

1. Cadre législatif et institutionnel

L'Algérie a ratifié plusieurs conventions internationales qui plaident pour une éducation inclusive, notamment la Convention relative aux droits des personnes handicapées (2009). Cette ratification reflète un engagement politique en faveur de l'éducation inclusive. En outre, la loi n° 08-04 sur l'éducation nationale (2008) prévoit une éducation gratuite et obligatoire pour tous les enfants âgés de 6 à 16 ans, sans distinction.

Cependant, bien que ces textes législatifs soient inclusifs dans leur formulation, leur mise en œuvre pose des défis majeurs. Le système éducatif ne dispose pas encore d'un cadre réglementaire spécifique pour intégrer les enfants autistes dans les écoles ordinaires. En l'absence de directives claires, les établissements scolaires et les enseignants sont souvent livrés à eux-mêmes.

2. Formation des enseignants

L'un des aspects les plus critiques des politiques éducatives inclusives concerne la formation des enseignants. En Algérie, la formation initiale des éducateurs dans les écoles normales ne comprend généralement pas de modules spécifiques sur les besoins des élèves en situation de handicap, et encore moins sur les TSA.

Selon une étude menée par Khaldi et al. (2020), 80 % des enseignants en Algérie déclarent se sentir insuffisamment préparés à gérer des élèves ayant des besoins spécifiques, y compris les enfants autistes. Cela se traduit par une méconnaissance des approches pédagogiques adaptées, telles que les thérapies comportementales appliquées (ABA) ou les techniques visuelles comme le TEACCH.

3. Accessibilité et ressources pédagogiques

L'accessibilité des infrastructures scolaires aux enfants ayant des besoins spécifiques est un autre défi majeur. Beaucoup d'écoles manquent d'aménagements adaptés, comme des rampes pour les enfants ayant des troubles moteurs ou des salles de classe avec un environnement sensoriel contrôlé pour les élèves autistes.

De plus, les ressources pédagogiques adaptées sont rares. Les supports visuels, les outils numériques spécifiques, et les matériels éducatifs nécessaires au développement des compétences sociales et communicationnelles des enfants autistes ne sont disponibles que dans un nombre limité d'établissements. Cette situation aggrave les inégalités d'accès à l'éducation pour ces enfants.

4. Initiatives et efforts récents

Malgré ces limites, certaines initiatives montrent un début de prise de conscience et d'action :

Centres spécialisés : Des centres éducatifs pour enfants autistes ont été ouverts dans certaines grandes villes comme Alger, Oran et Constantine. Bien qu'ils soient encore insuffisants, ils offrent un modèle d'intervention précoce et spécialisée.

Partenariats avec des ONG : Des associations comme "Autisme Algérie" militent pour une meilleure inclusion et travaillent en collaboration avec le gouvernement pour sensibiliser les enseignants et les parents.

Formation continue : Quelques initiatives de formation continue pour les enseignants, axées sur l'inclusion des enfants en situation de handicap, ont été mises en place, bien qu'elles restent ponctuelles.

5. Défis persistants

Malgré ces efforts, plusieurs défis subsistent :

Absence de données fiables : Le manque de statistiques sur le nombre d'enfants autistes en Algérie complique la planification et la mise en œuvre de politiques adaptées.

Surpopulation scolaire : Avec des classes pouvant dépasser 40 élèves, il est difficile pour les enseignants d'accorder une attention individuelle aux enfants ayant des besoins spécifiques.

Insuffisance de collaboration intersectorielle : Les politiques éducatives inclusives nécessitent une coordination entre les secteurs de l'éducation, de la santé et de la protection sociale. Or, cette collaboration reste limitée en Algérie.

Stigmatisation sociale : Les mentalités autour du handicap, et en particulier de l'autisme, freinent les initiatives d'inclusion.

III. Stratégies pour une Éducation Inclusive dans les Écoles Algériennes

Il est essentiel que les écoles favorisent l'inclusion des enfants autistes pour leur développement et leur épanouissement. Cela peut être réalisé grâce à la mise en place de programmes d'intervention précoce, à un soutien individualisé et à la formation des enseignants à l'adaptation pédagogique. De plus, il est crucial de sensibiliser davantage la communauté scolaire à l'autisme afin de promouvoir un environnement inclusif où tous les enfants se sentent acceptés et intégrés. En Algérie, bien que des efforts aient été entrepris pour intégrer les enfants en situation de handicap, les défis restent importants, particulièrement pour les enfants atteints de troubles du spectre autistique (TSA). Pour assurer une éducation inclusive véritablement efficace et accessible à tous les élèves, des stratégies doivent être mises en place à différents niveaux : politique, éducatif et social.

1. Renforcer la formation des enseignants et du personnel scolaire

1.1. Formation Initiale et Continue des Enseignants

La formation des enseignants est l'un des piliers essentiels de l'inclusion scolaire des enfants autistes. Il est crucial que les enseignants reçoivent une formation spécifique sur les troubles du spectre autistique dès le début de leur formation professionnelle. Cette formation doit comprendre :

- ✓ La reconnaissance des signes précoces de l'autisme.
- ✓ Les approches pédagogiques adaptées, telles que la méthode TEACCH[1], les interventions comportementales et la gestion des comportements.
- ✓ L'adaptation des stratégies d'enseignement à la diversité des élèves.

Une formation continue est également nécessaire pour permettre aux enseignants de rester informés sur les dernières recherches et approches pédagogiques concernant l'autisme.

1.2. Formation Spécialisée des Enseignants de Soutien

Dans les écoles inclusives, certains élèves peuvent nécessiter un accompagnement individualisé. C'est pourquoi des enseignants spécialisés doivent être formés pour travailler directement avec les enfants autistes. Ces formateurs devraient être spécialisés dans l'accompagnement des élèves ayant des besoins spécifiques et être en mesure de collaborer avec les enseignants pour garantir l'adaptation des pratiques pédagogiques.

2. Sensibilisation des acteurs éducatifs et de la Société

2.1. Sensibilisation dans les Écoles

L'inclusion des enfants autistes nécessite la coopération et la compréhension de tous les acteurs éducatifs. Une stratégie efficace de sensibilisation peut inclure :

Des formations et ateliers de sensibilisation pour tous les personnels éducatifs : enseignants, administrateurs, et aides-éducateurs.

Des séminaires sur l'autisme destinés aux élèves, afin de réduire la stigmatisation et promouvoir une culture du respect et de l'inclusion. Ces formations doivent aborder les spécificités de l'autisme et les méthodes d'intégration en classe.

2.2. Sensibilisation auprès de la Communauté et des Parents

Il est essentiel de renforcer la sensibilisation au sein de la société algérienne concernant les enfants autistes et les bienfaits de leur inclusion. Cela peut passer par :

Des campagnes médiatiques pour lutter contre les stéréotypes et tabous liés à l'autisme.

Des réunions avec les parents pour discuter de l'importance de l'éducation inclusive, des méthodes d'accompagnement à la maison et des stratégies de collaboration entre parents et enseignants.

3. Amélioration des Infrastructures Scolaires

3.1. Réaménagement des Espaces Scolaires

Les écoles doivent être équipées pour accueillir les enfants ayant des besoins spécifiques, notamment ceux atteints de troubles du spectre autistique. Cela inclut :

Des aménagements spécifiques dans les salles de classe, comme des espaces calmes où les enfants peuvent se retirer lorsqu'ils sont surchargés.

Des ressources pédagogiques adaptées : supports visuels, objets sensoriels, outils numériques adaptés.

3.2. Accessibilité physique et sensibilisation à l'accessibilité Universelle

L'accessibilité physique dans les établissements scolaires est cruciale pour une inclusion efficace. Les écoles doivent garantir que tous les élèves, y compris ceux en fauteuil roulant ou ayant des troubles sensoriels, puissent accéder à toutes les installations. Cela peut inclure :

Des rampes d'accès pour les élèves en situation de handicap moteur.

Des aménagements de salles de bain adaptées.

Des équipements adaptés pour les élèves ayant des troubles sensoriels (éclairage doux, acoustique adaptée).

4. Développement des Ressources Pédagogiques et Technologiques

4.1. Outils Pédagogiques Spécialisés

L'élaboration de supports pédagogiques spécialisés pour les enfants autistes est essentielle. Cela comprend :

Des visuels et des tableaux de comportement pour aider à la communication et à l'organisation de la journée.

Des outils multisensoriels pour stimuler les différentes compétences (par exemple, des jeux interactifs ou des ressources numériques).

4.2. Technologies d'Assistance

L'usage des technologies d'assistance peut faciliter l'apprentissage des enfants autistes. Ces technologies incluent :

Des applications éducatives qui aident à la communication (tablettes avec applications de communication, applications pour le développement du langage, etc…).

Des logiciels spécialisés qui s'adaptent au rythme de chaque enfant et offrent une approche personnalisée de l'apprentissage.

5. Collaboration avec les Institutions et Associations Spécialisées

Une collaboration forte entre les écoles, les associations spécialisées, les professionnels de la santé et les services sociaux est nécessaire. Cela permet d'assurer une approche holistique pour chaque enfant, où l'éducation scolaire se combine avec des soins médicaux et psychologiques appropriés. La mise en place de réseaux de suivi permettra d'ajuster continuellement les pratiques pédagogiques et d'améliorer l'intégration des enfants autistes dans les classes.

6. Evaluation et Suivi des Pratiques Inclusives

Pour garantir l'efficacité de l'inclusion scolaire, il est crucial de mettre en place des mécanismes d'évaluation réguliers des pratiques éducatives :

Évaluations périodiques des progrès des élèves autistes.

Bilans de compétence pour évaluer l'adaptation des pratiques pédagogiques et des dispositifs d'inclusion.

IV. Méthodologie et Analyse des Résultats

La démarche pratique de cette étude sur les besoins spécifiques des enfants autistes dans le contexte de l'éducation en Algérie repose sur une approche mixte, combinant des enquêtes quantitatives et qualitatives. Cette méthodologie vise à recueillir des données empiriques sur les perceptions et les pratiques des enseignants, des parents et des responsables éducatifs

concernant l'inclusion des enfants autistes dans les écoles algériennes. En outre, une analyse approfondie des besoins spécifiques des enfants autistes dans le système éducatif sera effectuée afin d'enrichir les connaissances sur les défis rencontrés et les meilleures pratiques en matière d'inclusion.

1. Le Corpus

Le corpus de cette étude se compose de plusieurs groupes cibles, chacun ayant des rôles différents dans le processus éducatif des enfants autistes.

Enseignants: 50 enseignants du primaire et du secondaire dans plusieurs établissements scolaires de la wilaya de Batna, choisis pour leur diversité en matière d'expérience pédagogique et de formation.

Parents d'enfants autistes : 30 parents d'enfants autistes scolarisés dans des écoles inclusives ou spécialisées de la région de Batna.

Responsables éducatifs et éducateurs spécialisés : 10 responsables de centres spécialisés et d'éducateurs formés aux troubles du spectre autistique (TSA).

La taille de l'échantillon est volontairement limitée pour permettre une analyse approfondie et une collecte de données détaillées. Le critère de sélection repose sur la disponibilité des participants à répondre aux questions sur l'inclusion scolaire des enfants autistes.

2. Méthodologie de Collecte des Données

La collecte des données se fait par le biais de deux outils principaux :

Questionnaire structuré : Administré aux enseignants et aux parents pour recueillir des données quantitatives sur leurs perceptions, expériences et besoins en matière d'éducation inclusive pour les enfants autistes.

2.1- Entretiens semi-directifs :

Menés avec les responsables éducatifs et les éducateurs spécialisés pour recueillir des informations qualitatives sur les pratiques et les défis rencontrés dans l'inclusion des enfants autistes.

2.2- Questionnaire pour les Enseignants et Parents

Le questionnaire est composé de questions à choix multiples, d'échelles de Likert (évaluation des perceptions sur une échelle de 1 à 5) et de questions ouvertes. Voici un extrait des questions :

Exemple de questions pour les enseignants :

Avez-vous suivi une formation spécifique sur les troubles du spectre autistique ? (Oui/Non)

Estimez-vous que l'infrastructure de votre école est adaptée aux besoins des enfants autistes ? (1 = Pas du tout, 5 = Tout à fait)

Rencontrez-vous des difficultés à enseigner à des enfants autistes ? (1 = Pas du tout, 5 = Beaucoup)

Quels types de ressources pédagogiques utiliseriez-vous pour mieux répondre aux besoins des enfants autistes ? (Réponse ouverte)

Exemple de questions pour les parents :

Votre enfant reçoit-il un soutien éducatif adapté dans son école ? (Oui/Non)

L'enseignant de votre enfant est-il formé pour gérer les besoins spécifiques de votre enfant autiste ? (1 = Pas du tout, 5 = Totalement)

Quelles sont les principales difficultés que vous rencontrez dans le cadre de l'inclusion scolaire de votre enfant ? (Réponse ouverte)

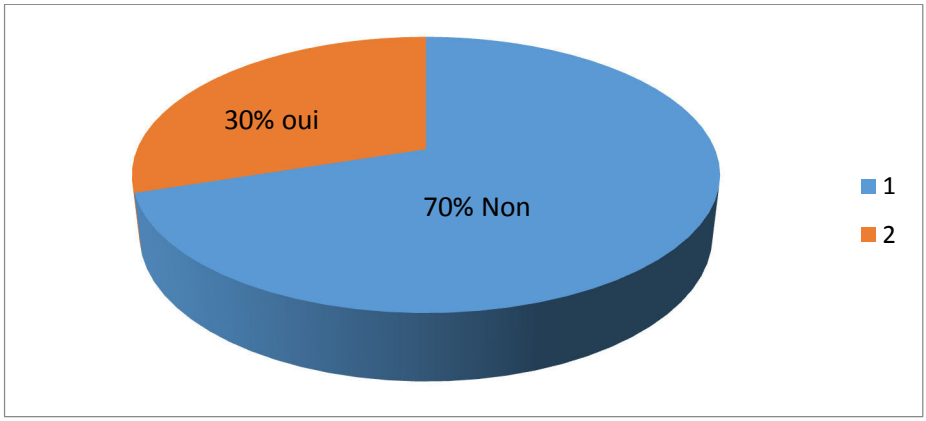
2-3. Analyse Quantitative des Résultats

Après la collecte des questionnaires, les données sont analysées statistiquement pour identifier les tendances et les relations.

Question : Avez-vous suivi une formation spécifique sur les TSA ?

70% des enseignants répondent Non.

30% des enseignants répondent Oui.



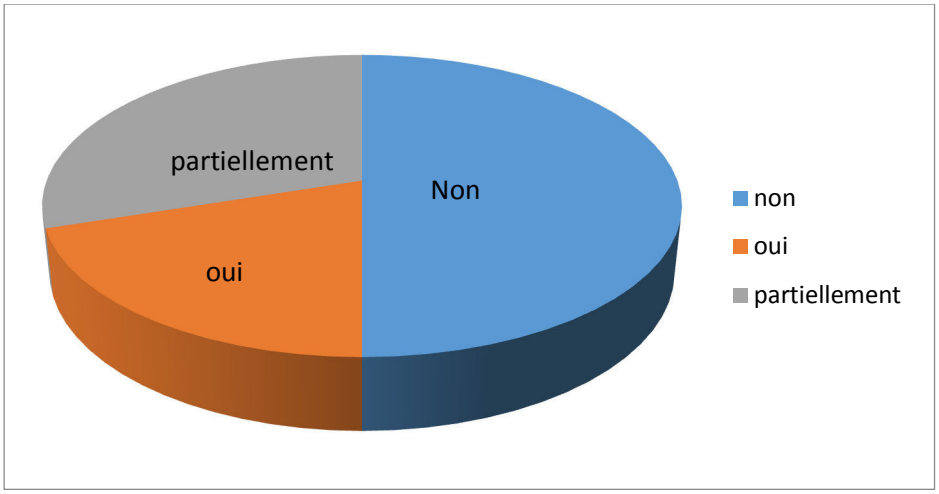
Cette première analyse indique que la majorité des enseignants n'ont pas reçu de formation spécifique sur les TSA, ce qui constitue un obstacle important à une prise en charge adéquate des enfants autistes.

Question : Estimez-vous que l'infrastructure de votre école est adaptée aux besoins des enfants autistes ?

50% des enseignants répondent Non.

30% des enseignants répondent Partiellement.

20% des enseignants répondent Oui.



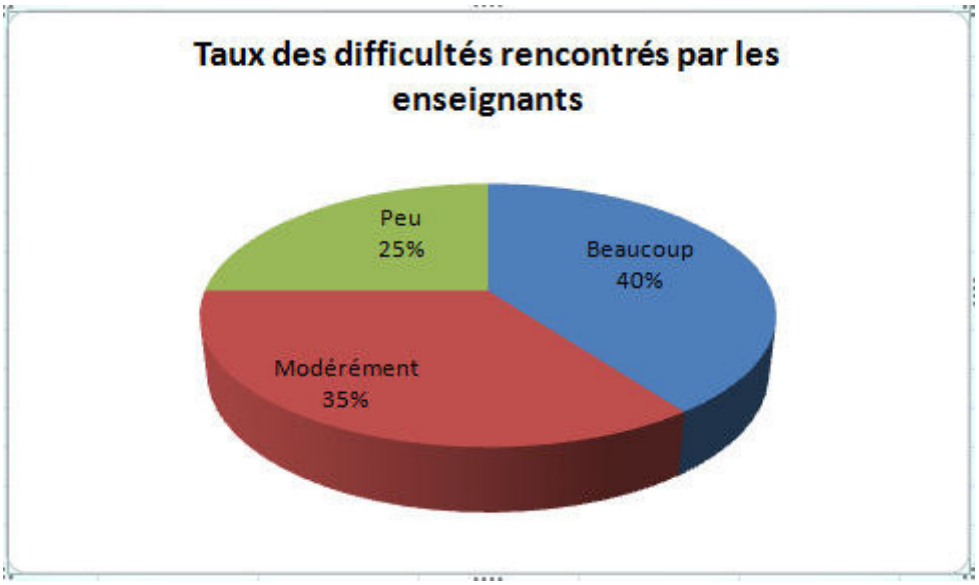
Cela montre que, dans la majorité des cas, les infrastructures ne sont pas adaptées aux besoins des enfants autistes, ce qui nécessite une révision des conditions matérielles dans les établissements scolaires.

Question 3: Rencontrez-vous des difficultés à enseigner à des enfants autistes ?

40% des enseignants répondent Beaucoup.

35% des enseignants répondent Modérément.

25% des enseignants répondent Peu.



Cette question met en évidence que la majorité des enseignants rencontrent des difficultés à enseigner à des enfants autistes, ce qui souligne le besoin urgent de formations spécifiques et de soutien pédagogique.

3. Analyse Qualitative des Résultats

Les entretiens avec les responsables éducatifs et les éducateurs spécialisés révèlent plusieurs points clés :

Manque de coordination entre les secteurs éducatif et médical : de nombreux responsables éducatifs soulignent le manque de collaboration entre les écoles et les institutions médicales, ce qui entrave la mise en place d'une prise en charge globale pour les enfants autistes.

Besoin de formations continues : Les éducateurs spécialisés insistent sur l'importance de programmes de formation continue pour les enseignants afin de les sensibiliser aux particularités des enfants autistes et de les aider à adopter des méthodes pédagogiques adaptées.

Déficit d'infrastructures adaptées: La plupart des éducateurs confirment que les écoles manquent d'aménagements spécifiques pour répondre aux besoins sensoriels et comportementaux des enfants autistes, ce qui limite leur intégration.

4. Discussion des Résultats

Les résultats indiquent plusieurs difficultés majeures rencontrées par les enseignants, les parents et les responsables éducatifs. Tout d'abord, le manque de formation spécifique pour les enseignants ressort comme un obstacle majeur à une inclusion réussie. Ensuite, les infrastructures scolaires inadaptées, ainsi que le manque de ressources pédagogiques spécifiques, constituent d'importants défis pour l'inclusion scolaire des enfants autistes en Algérie.

De plus, bien que les parents soient globalement satisfaits de l'accompagnement de leur enfant dans les établissements spécialisés, ils signalent des lacunes importantes dans les écoles ordinaires en termes de soutien adapté. La prise en charge reste inégale et les besoins des enfants autistes ne sont pas toujours pris en compte dans les dispositifs pédagogiques actuels.

5- Synthèse

Les résultats des questionnaires et des entretiens montrent que l'inclusion scolaire des enfants autistes en Algérie est encore largement entravée par des lacunes dans la formation des enseignants, des infrastructures scolaires inadaptées, et un manque de ressources pédagogiques spécialisées. Si des efforts ont été déployés pour intégrer les enfants autistes dans le système éducatif, des progrès sont nécessaires pour rendre cette inclusion plus effective et équitable.

Conclusion

L'éducation inclusive, en particulier pour les enfants autistes, est un défi complexe et multidimensionnel qui nécessite des efforts soutenus à tous les niveaux de la société et du système éducatif. En Algérie, bien que des progrès aient été réalisés pour intégrer les enfants en situation de handicap, l'inclusion des enfants autistes reste encore insuffisante. À travers l'analyse des stratégies proposées, il est évident qu'une approche holistique et intégrée est essentielle pour garantir l'égalité des chances à tous les enfants, y compris ceux atteints de troubles du spectre autistique (TSA).

Les défis liés à la formation des enseignants, au manque de ressources pédagogiques adaptées, ainsi qu'aux infrastructures scolaires non optimales sont des obstacles majeurs à une inclusion effective. En outre, la sensibilisation insuffisante des acteurs éducatifs et de la société en général est un facteur limitant qui empêche la pleine acceptation et intégration des enfants autistes dans les écoles classiques.

Il est primordial de renforcer la formation initiale et continue des enseignants, de mettre en place des dispositifs d'accompagnement spécialisés, d'adopter des méthodes pédagogiques différenciées et de développer des technologies d'assistance pour répondre aux besoins spécifiques de ces enfants. Ces mesures doivent être complétées par des initiatives de sensibilisation pour éradiquer les stéréotypes et les préjugés autour de l'autisme et pour promouvoir une culture d'inclusion.

De plus, la collaboration entre les institutions scolaires, les associations spécialisées et les services médicaux est essentielle pour assurer un suivi optimal et une prise en charge complète des enfants autistes, dans le respect de leurs besoins éducatifs, psychologiques et sociaux.

Recommandations

- Renforcer la formation des enseignants : mettre en place des programmes de formation continue sur les troubles du spectre autistique et les pratiques pédagogiques adaptées. Ces formations devraient inclure des stratégies spécifiques pour l'intégration scolaire des enfants autistes et la gestion de leurs besoins particuliers en classe.
- Créer des ressources pédagogiques spécialisées : développer et diffuser des supports pédagogiques adaptés aux besoins des élèves autistes, tels que des outils visuels, des supports sensoriels et des applications éducatives.
- Améliorer les infrastructures scolaires : adapter les espaces scolaires aux besoins des enfants autistes, avec des zones calmes, des équipements adaptés et des salles de classe flexibles permettant l’apprentissage différencié.

- Sensibiliser la communauté : mettre en place des campagnes de sensibilisation dans les écoles et dans la société afin de réduire la stigmatisation des enfants autistes et d'encourager une culture d'acceptation et d'inclusion.
- Développer des partenariats avec des associations spécialisées : collaborer avec des associations locales et internationales qui travaillent avec des enfants autistes pour partager des connaissances, des ressources et des bonnes pratiques.
- Assurer un suivi personnalisé pour chaque enfant : établir un suivi pédagogique et médical pour chaque enfant autiste, en partenariat avec des psychologues et des éducateurs spécialisés, afin d'adapter les stratégies d'enseignement à leur évolution.
- Évaluer régulièrement les pratiques inclusives : mettre en place un système d'évaluation continue des pratiques pédagogiques, avec une attention particulière à l'adaptation des méthodes d'enseignement aux enfants autistes, afin de garantir une éducation de qualité et équitable.

En mettant en œuvre ces recommandations, l'Algérie pourra non seulement améliorer l'intégration des enfants autistes dans les écoles, mais aussi faire un pas important vers une société véritablement inclusive, où chaque enfant, indépendamment de ses différences, pourra bénéficier d'une éducation de qualité et s'épanouir pleinement.

Bibliographie

- Grandin, T. (2010).*The Autistic Brain :Helping Differen tKinds of Minds Succeed.* Houghton Mifflin Harcourt.
- Khaldi, R., et al. (2020).*L'intégration des élèves autistes dans le système éducatif algérien : Enjeux et défis.* Revue des Sciences de l'Éducation, 12(2), 145-160.
- UNESCO (1994).*Déclaration de Salamanque et cadre d'action sur l'éducation inclusive.*
- TEACCH (2019).*Approche de l'éducation des enfants autistes : Un modèle structuré et personnalisé.*
- Piven, J., et al. (2017).*Autism Spectrum Disorders: From Theory to Practice.* Oxford University Press.

- Silliman, M. L., et al. (2016).*Autism and Education: A Guide for Educators and Parents.* Cambridge University Press.

Références et marges de référence:

[1]- Le programme Teacch a été développé dans le cadre d'un projet de recherche durant les années 1960-70 par le professeur Eric Schopler et ses collègues de l'Université de Caroline du Nord, aux États-Unis. C'est l'une des premières alternatives à la prise en charge des enfants autistes .L'objectif de la méthode Teacch est d'améliorer l'autonomie et la communication, de faciliter les apprentissages et de réduire les comportements inappropriés, en augmentant la prévisibilité de l'environnement

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 91 - 108
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

النقد التفسيري عند الإمام الكيا الهراسي (504هـ) من خلال كتابه أحكام القرآن

Exegetical Criticism of Imam al-Kiyā al-Harrāsī (d. 504 AH) In *Aḥkām al-Qur'ān*.

د/ رحيمة أوسيف
Rahima OUCIF
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر الفقه الإسلامي ومستجدات العصر
rahima.oucif@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2025/10/30 تاريخ القبول: 2026/01/29

الملخص:
من الأمور الأساسية التي لا يَستغني عنها أيّ علم من العلوم؛ قضية النقد، وهو مرحلة ضرورية لكل علم، لبيان المسائل الصحيحة من غيرها، ولإبراز الفوائد العلمية، وعلم التفسير كان له الحظ الأوفر من العملية النقدية، نظرا لتنوع واختلاف الآراء التفسيرية، سواء على المستوى التفسيري أو العقدي أو الفقهي أو غير ذلك، ومن المفسرين الذين بروزا وتميزوا في ميدان علم التفسير الإمام الكيا الهراسي صاحب تفسير "أحكام القرآن"، وهذا الأخير هو محور هذه الدراسة التفسيرية النقدية، ورغم أن هذا التفسير ذو اتجاه فقهي إلا أنه يتضمن مباحث الأخرى؛ كمباحث علوم القرآن، وبعض المباحث اللغوية، إلى جانب طبعا مباحث أصول الفقه، والسمة النقدية في هذا التفسير بارزة جدا، أتبعها الإمام الكيا الهراسي بترجيحات واختيارات مستدلا بالقرآن والسنّة، وفي هذا البحث سنبرز بعض المسائل التي نقدها الإمام الكيا الهراسي في تفسيره، ومما يظهر أهمية هذه الدراسة أنها متعلقة بمفسّر موسوعي، له باع واسع في مختلف العلوم، فمعرفة نظرته النقدية يقدم لنا نظرة واضحة ودقيقة عن النقد التفسيري، ومن أهم الأهداف المراد تحقيقها في هذه الدراسة؛ بيان مفهوم النقد التفسيري، وبيان أهم المسائل التي نقدها الإمام الكيا الهراسي في تفسيره، وأهم الاعتبارات التي استند عليها في النقد التفسيري.
الكلمات المفتاحية: النقد التفسيري؛ أحكام القرآن؛ الكيا الهراسي؛ علوم القرآن؛ الفقه.

Abstract:
Criticism constitutes a fundamental component of all scholarly disciplines, serving to distinguish sound interpretations from unsound ones and to clarify academic value. Qur'anic exegesis (***tafsīr***) has witnessed extensive critical engagement due to the diversity of interpretive, theological, and juristic perspectives. Among the prominent exegetes in this field is **Imam al-Kiyā al-Harrāsī**, the author of ***Aḥkām al-Qur'ān***, which forms the focus of this critical study.

Although primarily juristic in orientation, this tafsīr incorporates discussions from the sciences of the Qur'an, linguistic analysis, and the principles of Islamic jurisprudence. Its critical dimension is evident in al-Kiyā al-Harrāsī's evaluative judgments and methodological preferences grounded in evidence from the Qur'an and the Sunnah. This study aims to clarify

the concept of exegetical criticism, highlight key issues critiqued by al-Kiyā al-Harrāsī, and identify the main criteria underlying his critical approach.
Keywords: Interpretive Criticism; Aḥkām al-Qurʾān; al-Kiyā al-Harrāsī; Qurʾānic Sciences; Fiqh.

مقدمة:

تُعد عملية النقد من المراحل الأساسية والضرورية في شتى العلوم، التي من شأنها أن تُثوّر أفكارها، وتكشف عن دقائقها ومكنوناتها، فيُعرف من خلالها الصحيح من السّقيم، وتتجلى مضانّ الترجيح، وغيرها من الفوائد العلمية التي لا يستغني عنها أي علم من العلوم في كل التخصصات.

وعلم التفسير كان له الحظ الأوفر من العملية النّقدية؛ منذ بداية نشأته في العهد النبوي، من خلال تفسير السلف، ومع توالي التصانيف في علم التفسير وتنوّع المناهج ازدادت وتوسّعت العملية النقدية وغدت محور أساسي في أغلب التصانيف.

ومن العلماء الأفذاذ في ميدان التفسير والفقه وأصوله؛ الإمام الكيا الهراسي الشافعي، صاحب التفسير الشهير الموسوم بـ "أحكام القرآن"، والمطّلع على تفسيره يلاحظ من الوهلة الأولى تبحّر الإمام في هذا العلم الجليل، ودقته العلمية، فنراه يُفسر ويُبين المعاني ويَعرض الآراء المخالفة وينقدها؛ ونقده لمخالفيه شَمل مجالات متعددة؛ أهمها علوم القرآن، وأصول الفقه، والفقه، وكان غرضه الوصول إلى الصواب من القول، ومن هنا جاءت الإشكالية، والمتمثلة فيما يلي: ما أهم المسائل التي ظهر من خلالها النقد التفسيري عند الإمام الكيا الهراسي؟ وما الاعتبارات التي وظفها في العملية النقدية؟

وتتجلّى أهمية الدراسية في كون الإمام الكيا الهراسي من العلماء الموسوعيين؛ الذين اهتموا بميدان التفسير والفقه وأصوله، فمعرفة نظرته النقدية يُكَوّن لدينا رؤيا واضحة عن موضوع التفسير النقديّ، خاصة أن تفسير "أحكام القرآن" من الكتب الجديرة بالدراسة لقيمته العلمية.

وبالنسبة للدراسات السابقة في هذا الموضوع، فلم أجد دراسة حول التفسير النقدي عند الإمام الكيا الهراسي من خلال تفسيره، ولكن وجدت بعض الدراسات التي تناولت الموضوع من جوانب أخرى، منها: (**منهج الإمام الكيا الهراسي الطبري في كتابه أحكام القرآن**)، للباحث محمد منظور بخش، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجيستير بفرع الكتاب والسنة، 1407هـ/1986م، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

ويهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم التفسير النقدي، هذا من جهة، وأيضا بيان أهم المسائل التي ركّز عليها الإمام الكيا والتي تضمنت العملية النقدية، وأهمّ الاعتبارات التي استند عليها في نقده.

المبحث الأول: مفهوم النقد التفسيري وأهميته

بيان مفهوم النقد من الناحية اللغوية والاصطلاحية ضَروري للوصول إلى ماهيته، وإعطاء الفكرة الشاملة له، وذكر أهميته يُساعد على بيان التسلسل المعرفي والفكري المُتعلق به والذي سيوصلنا إلى معرفة أعمق وأدق بالمسائل التي سنتناولها في العملية التفسيرية النقدية عند الإمام الكيا الهراسي.

المطلب الأول: مفهوم النقد التفسيري

الفرع الأول: لفظ "نقد" لغة واصطلاحا

أولا ـ لغة: قال الفراهيدي (ت 170): "النقد: تمييز الدراهم وإعطاؤها إنسانا آخر. والانتقاد والنقد: ضرب جَوزة بالإصبع لَعبا، ويقال: نقد أرنبته بإصبعه إذا ضربها... والإنسان يَنقُد بعينيه إلى الشيء وهو مداومته النظر واختلاسه حتى لا يـُفطن له..."[1].

وقال الأزهري (ت370): "قال الليث: النقد: تمييز الدراهم. وإعطاؤها إنسانا وأخذها...وفي حديث أبي الدرداء أنه قال: إن نقدت الناس نقدوك، وإن تركتهم لم يتركوك، معنى نقدتهم: أي عبتهم واغتبتهم"[2].

من خلال ما سبق تبيّن أنّ المعنى اللغوي لكلمة "نقد" يتمثل في التمييز ومداومةُ النظر وإيجاد عيوب الناس.

ثانيا- اصطلاحا: هناك عدّة تعاريف للفظ "النقد"، نذكر منها:

- عرّفهُ الشيخ فريد الأنصاري بأنه: "عملية تقويم، للتصحيح والترشيد، ولذلك فإنه لا يكون بمعنى النقض الذي هو الهدم الشامل، بل هو مُحاكمة إلى قواعد مُتفق عليها، أو إلى نَسق كلي، لبيان الخطأ من الصواب"[3].

- وعرّفوهُ أيضا بأنه: "عملية مُشتركة تبدأ بالنظر والتمييز، وتنتهي ببيان الجيد من الرديء، والصّحيح من الفاسد، وهو مُستعمَل في أكثر العلوم بهذا المعنى"[4].

الفرع الثاني: لفظ "التفسير" لغة واصطلاحا

أولا- لغة:

قال الأزهري (370هـ): (وقوله عز وجل: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ (الفرقان: 33)، الفسر: كشف المغطى)[5].

وقال الفيروز آبادي (817هـ): (الفسر: الإبانة وكشف المغطى. ثم قال: التفسير والتأويل واحد، أو هو كشف المراد عن المشكل، والتأويل: رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر)[6].

مما سبق تبين لنا أنّ التفسير من الناحية اللغوية يُراد به الكشف والإبانة.

ثانيا- اصطلاحا: هناك عدّة تعاريف للفظ "التفسير" من الناحية الاصطلاحية، نذكر منها:

قال أبو حيان الأندلسي (745هـ): (هو علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها، حالة التركيب وتتمات ذلك)[7].

وقال الزركشي (794هـ): (التفسير علم يُعرف به فهم كتاب الله، المُنزّل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والصرف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويَحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ)[8].

وقال ابن عاشور (1393هـ): (هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع)[9].

فنجدُ أنّ أبا حيان الأندلسي قد عرّف علم التفسير استنادا إلى الأدوات التي يَحتاج إليها المفسر؛ كأسباب النزول، والقصص القرآنيّ، والنسخ...إلخ. وأما ابن عاشور فعرّف علم التفسير بشيء من الاختصار.

ولعلّ التعريف المناسب لعلم التفسير هو تعريف الإمام الزركشيّ - والله أعلم-؛ لتضمنه بعض أدواته وكذا استمداده والغاية منه.

الفرع الثالث: مفهوم النقد التفسيري كمُركب

عرّف بعض الباحثين نقد التفسير بأنّه: (تمييز التفسير بمجالاته المختلفة؛ مناهج ورجال، ومرويات وأقوال، وبيان الصّحيح من الضّعيف)[10].

ومن خلال هذا التعريف تتبين حدود دراستي لهذا الموضوع؛ وهو كونه محصورا في مجال الأقوال لا غير، مع إبراز صحيحها من ضعيفها، حسب الرؤية النقدية للإمام الكيا الهراسي.

وهناك من عرّف نقد التفسير بأنه: (الطريقة البيّنة، والخُطّة المُتّبعة، في نقد ما يَرِدُ من تفاسير مختلفة ببيان نقاط الضّعف، والصحة والخطأ فيها، بُغية الاقتراب من المعنى المراد من الآيات)[11].

ونُلاحظ في هذا التعريف أنه ركز أكثر على البيان التعريفي المنهجي أكثر من الضمني، ومع ذلك فإنه تعريف واضح، خاصة أنه ذكر الغاية من النقد التفسيري وهي الوصول إلى المعنى الصحيح للآيات القرآنية.

المطلب الثاني: أهمية النقد التفسيري

يُمكن بيان أهمية[12] النقد التفسيري على اعتبارين؛ العام و الخاص:

أما الاعتبار العام فهو: الدفاع عن كتاب الله تعالى، وبيان مُختلف وجوه الخطأ في التفسير، بُغية الوصول للمعني الصحيح المراد.

وأما الاعتبارات الخاصة، فهي كثيرة، ويمكن ذكر أهمّها، كما يلي:

- التمييز بين الأقوال الصحيحة والمقبولة، والضعيفة والمردودة.
- معرفة الأقوال الراجحة والمرجوحة في تفسير الآية، وأدلة القائلين بكل قول والاعتراضات عليها.
- تقعيد القواعد وبناء الأصول والضوابط العلمية المُنضبطة لتفسير القرآن الكريم.
- إبراز جهود العلماء والمفسرين وبيان مكانتهم وعلوّ كعبهم في تدقيق الآراء وتحري الصحيح، لا كما يَظن البعض أنهم مُجرد نقلة للأخبار والمرويات والأقوال دون نظر ولا تدقيق.
- النقد التفسيري كان سببا لكثرة التصانيف النافعة، من مختصرات وحواشي، وغيرها.

المبحث الثاني: ترجمة الإمام الكيا الهراسي والتعريف بكتابه أحكام القرآن

من الأهمية بمكان معرفة ترجمة العلامة الإمام الكيا الهراسي، وعرض أهم تفاصيل نشأته وحياته العلمية، لنتعرف على هذا العالم الموسوعي المدقق، ومن جهة أخرى نُقدم نظرة عامة حول كتابه "أحكام القرآن"، ومنهجه فيه، لفهم الأسس والضوابط التي استند عليها، وتحديد اتجاهه الفكري.

المطلب الأول: ترجمة الإمام الكيا الهراسي

الفرع الأول: اسمه ونسبه ومولده

أولا- اسمه ونسبه: هو أبو الحسن عليّ بن محمد بن علي الطبريّ، المُلقب بـ "عماد الدين"، المعروف بإلكيا الهرّاسي، الفقيه الشافعي، كان من أهل طُبرستان، وخرج إلى نيسابور وتفقه على إمام الحرمين أبي المعاليّ الجوينيّ مُدة إلى أن برع،... [13].

ثانيا- مولده: كانت ولادة الكيا الهراسي في ذي القعدة سنة خمسين وأربعمائة[14]، الموافق سنة ثمان وخمسين بعد الألف الميلادية، ولكن اختلفوا حول مكان مولده طبرستان، هل نشأ فيها أم كانت مسقط رأسه فقط[15]، ولعلّ الصحيح أنه ولد في خراسان، ونشأ فيها، ثم ارتحل إلى بغداد حتى توفي فيها.

الفرع الثاني: نشأته وطلبه للعلم

أولا- نشأته: لم تَذكر كتب التراجم الطريقة التي نشأ عليها الإمام إلكيا في طبرستان، وخاصة مع أسرته، ولكن عندما نرى مكانة الإمام رحمه الله العلمية من خلال مُصنفاته، نتيقن أنه أخذ العلم منذ الصغر، بداية بحفظ القرآن الكريم، وتلقي المبادئ الأساسية في علوم اللغة والفقه والحديث، من العلماء الذين كانوا في تلك الحقبة من حياته.

ويُمكن أن نذكر من عاصرهم الإمام إلكيا، وهو الوزير "نظّام الملك" المتوفي سنة 485هـ[16]،

أصله من نواحي طوس، اتصف بالحزم وعلو الهمة، تأدب بآداب العرب، وسمع الحديث، واشتغل بأعمال السلطان، وجعله السلطان "ألب أرسلان" وزيرا له، وحَسُن أمره في ذلك.

وهنا يُمكن أن نستنتج أن عدم ذكر أُسْرة الإمام إلكيا في كتب التراجم أنها لم تكن ذات مكانة علمية، ولكن مع وجود هذا الوزير، حَرصت على تعليم إلكيا، ليكون له مكانة علمية في الدولة.

ثانيا- طلبه العلم: قال الذهبي: "العلامة، شيخ الشافعية، ومُدرس النّظاميّة، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الهراسي. رحل، فتفقه بإمام الحرمين، وبرع في المذهب وأصوله، وقَدم بغداد، فولي النظامية سنة 493ه إلى أن مات. قال صاحب "وفيات الأعيان": (وكان حَسَنَ الوجه جَهُوريّ الصوت فصيح العبارة حلو الكلام،..."[17].

تخرّج به الأئمة، وكان أحد الفصحاء، ومن ذوي الثروة والحشمة، له تصانيف حسنة. حدّث عن زيد بن صالح الآملي وجماعة. روى عنه سعد الخير، وعبد الله بن محمد بن غالب، وأبو طاهر السلفي. قال السلفي: "سمعتُ الفقهاء يقولون: كان الجويني يقول في تلامذته إذا ناظروا: التحقيق للخوافي، والجريان للغزالي، والبيان للكيا"[18]. وكان مُحدثا يَستعمل الأحاديث في مناظراته ومجالسه. ومن كلامه: "إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح، طارت رؤوس المقاييس في مهاب الرياح"[19].

ثالثا- المناصب التي تقلدها: تولّى التدريس ببغداد، قال صاحب وفيات الأعيان: (ثم خرج من نيسابور إلى بيهق ودرس بها مدة، ثم خرج إلى العراق وتولّى تدريس المدرسة النظامية ببغداد إلى أن توفي)[20].

وكان قاضيا، قال صاحب وفيات الأعيان: (كان من رؤوس معيدي إمام الحرمين في الدرس، وكان ثاني أبي حامد الغزالي، بل آصل وأصلح وأطيب في الصوت والنظر، ثم اتصل بخدمة مجد الملك "كياروق" بن ملك شاه السلجوقي، وحَظي عنده بالمال والجاه وارتفع شأنه، وتولى القضاء بتلك الدولة، ...)[21].

رابعا- مصنفاته: أكيد أنّ الإمام الكيا صنّف الكثير من الكتب، ولكن مُعظمها اندثر، وحتى في مخطوطات المكتبات العالمية غير موجودة، ولا نجد أسماء هذه المصنفات إلا في بعض كتب التراجم، أو يذكرها الإمام في مُصنفاته التي وصلتنا مثل كتاب "أحكام القرآن"، ومن هذه الكتب:

- أحكام القرآن – وهو محل دراستنا-.
- شفاء المسترشدين في مباحث المجتهدين[22].
- نقد (أو نقض) مفردات الإمام أحمد[23].
- لوامع الدلائل في زوايا المسائل[24].
- التعليق في أصول الفقه[25].

خامسا- محنته ووفاته: من المحن التي عاشها الإمام الكيا اتهامهُ بانتمائه للباطنية، قال الذهبي: "مات الكيا في المحرم سنة أربع وخمس مئة، وله ثلاث وخمسون سنة وشهران، وكانوا يُلقبونه شمس الإسلام. قال ابن الأثير: اتُّهم الكيا مُدرس النظامية بأنه باطني، فقبض عليه السلطان محمد، فشهدوا ببراءته، فأُطلق. قلت: وصنّف كتابا في الردّ على مفردات الإمام أحمد فلم يُنصف فيه"[26].

قال في أعيان الوفيات[27]: وتُوفي يوم الخميس وقت العصر مُستهل المحرّم سنة أربع وخمسمائة ببغداد، ودُفن في تُربة الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، رحمه الله تعالى، وحضر دفنه الشيخ أبو طالب الزيني،

وقاضي القضاة أبو الحسن بن الدامغاني، وكانا مقدمو الطائفة الحنفية، وكان بينه وبينهما في حال الحياة منافسة، فوقف أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه، فقال ابن الدامغاني متمثلا:

وما تغني النوادب والبواكي *** وقد أصبحت مثل حديث أمس

وأنشد الزينبي متمثلا أيضا:

عقـــم النساء فما يلدن شبيهه *** إن النساء بمثلـــه عقـــمُ

المطلب الثاني: التعريف بكتاب أحكام القرآن للإمام الكيا الهراسي

الفرع الأول: اسم الكتاب وسبب تأليفه

يُعدّ كتاب الإمام الكيا الهراسي الموسوم بـ"أحكام القرآن"، من أفضل التفاسير ذات الاتجاه الفقهي، على المذهب الشافعي، وقد تكلم الإمام رحمه الله عن كتابه قائلا: "ولن يَعرف قدر هذا الكتاب، وما فيه من العجب العُجاب، إلا من وفر حظه من علوم المعقول والمنقول، وتبحّر في الفروع والأصول، ثم أكب على مطالعة هذه الفصول بمسكة صحيحة، وقريحة نقية غير قريحة"[28]. ونحن نلاحظ قوة هذه الألفاظ في عبارتها، وفصاحتها، وتعبير الإمام عن إعجابه الكبير بكتابه، ويحق له ذلك، لما فيه من تحريرات نافعة، ولطائف علمية مفيدة، وأما سبب تسميته بـ" أحكام القرآن" فلم يذكر الإمام علة ذلك، في مقدمة الكتاب، ولعل هذه التسمية كانت للدلالة على مضمونه من بيان لأحكام القرآن.

لم يرد في كتب التراجم عن السَّنَة التي ألّف فيها الإمام الكيا تفسيره، وأيضا لم تُذكر المدة الزمنية التي قضاها مُصنفا لهذا الكتاب، "ولكن يُرجح أنه قد ألّفه في آخر سنين عمره، بعد أن رسخ العلم في عقله، وألف عدة مصنفات في الفقه وأصوله، وقام بتدريس الفقه الشافعي في نظامية بغداد سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة هجرية، عندئذ شعر بحاجة طلبة العلم إلى كتاب يجمع أحكام القرآن على مذهبه، فقام بتصنيف هذا الكتاب، وقد جعله في أربعة أجزاء جمع فيه آيات الأحكام، وما يُستنبط منها وفق مذهب الإمام الشافعي –رحمه الله-، ..."[29].

الفرع الثاني: المنهج العام للإمام الكيا الهراسي في كتابه "أحكام القرآن"

الحقيقة أن الكلام عن منهج الإمام الكيا في تفسيره أحكام القرآن يتطلب بحثا مستقلا ووقتا أكبر واستقراء دقيقا – ليس موضعه هذا البحث- ، نظرا لعدم وجود أي دراسة علمية جادة – في حدود اطلاعي، والذي وجدته من دراسات حول هذا الموضوع لا يَرقى إلى الدّقة والاستقراء العلمي المطلوب، ولذلك سأذكر بعض الملامح العامة فقط لهذا التفسير العظيم، من كتابات الدكتورة سميرة آل زاهب[30]، فنجد الإمام الكيا الهراسي قد افتتح الجزء الأول بمقدمة كعادة كل المصنفين، بيّن فيها سبب تأليف الكتاب، وأيضا سبب ترجيحه للمذهب الشافعي، ثم بيّن آيات الأحكام التي سيشرع في بيانها، حسب ترتيب المصحف، وهذا الجزء يبدأ بسورة الفاتحة ويُختتم بسورة البقرة، وبالنسبة للجزء الثاني، فبدأ بسورة آل عمران وانتهى بسورة النساء، فكان مطلعه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ (آل عمران: 7)، منتهيا بقوله تَعَالَى: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء: 128).

وبالنسبة للجزء الثالث، فابتدأ بسورة المائدة واختُتم بسورة الأنفال، من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: 1)، إلى قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: 75).

والجزء الرابع والأخير، يبدأ بسورة براءة، ويُختتم بسورة الفلق، من قوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: 1)، إلى قوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ (الفلق: 4).

ومن أهم ما نلاحظه على تفسير الكيا، أنه ليس مُطولا، كغيره من التفاسير الفقهية، كتفسير الجصاص وابن العربي، فقد اعتمد التوسط في الاستنباط مما يجده في آيات الأحكام، ومن جهة أخرى تفسيره لم يكن مُختصرا، كاختصار البيهقي ومقاتل بن سليمان، فخرج لنا بكتاب يتضمن الكثير من التحريرات والاستنباطات، وكذا آراء واختلاف العلماء، وردوده ونقده على بعضهم، كما سيأتي في العنصر الموالي.

المبحث الثالث: مجالات النقد عند الامام الكيا الهراسي من خلال كتابه أحكام القرآن

تنوّعت مجالات النقد عند الإمام الكيا الهراسي في تفسيره، وسأذكر أهم النماذج التي استوقفتني في تفسيره، من خلال ما يلي:

المطلب الأول: النقد في علوم القرآن

هناك بعض المباحث في علوم القرآن التي أوْلاها الإمام الكيا أهمية بالغة من خلال ردوده ونقده لبعض المسائل فيها؛ كقضية تخصيص عموم كلام الله تعالى بالسّنة، وقضية النسخ أيضا؛ وهما من المباحث المهمة في علوم القرآن، قال الإمام السيوطي في النوع الخامس والأربعون – في عامّه وخاصّة-: "ومن أمثلة ما خُصّ بالحديث قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275)، خُص منه البيوع الفاسدة، وهي كثيرة بالسنة،... وآيات المواريث خَص منها القاتل والمخالف في الدين بالسنة. وآية تحريم الميتة خص منها الجراد بالسنة..."[31].

الفرع الأول: تخصيص عموم كلام الله تعالى بالسنّة

عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ (البقرة: 173)، بيّن[32] الإمام الكيا الهراسي في هذه الآية، أنّ اللفظ دالّ على العموم؛ فيشمل السمك، والجراد وغيرهما، ثم تكلم عن اختلاف العلماء حول جواز تخصيص عموم كلام الله تعالى بالسُنّة، وأورد حديث رواه عبد الرحمان بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "أُحِلَّتْ لَنا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ، فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ: فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ: فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ"[33]، ثم ذكر ما رواه عمرو بن دينار عن جابر في قصة جيش الخبط[34]: فإن البحر ألقى إليهم حوتا، أكلوا منه نصف شهر، فلما رجعوا إلى النبي ﷺ فأخبروه، فقال: "هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْهُ شَيْءٍ تُطْعِمُونِي"[35]، وبعد ذكره لهاتين الروايتين، بيّن دلالة كل من الحديث والقرآن على العموم، وأشار إلى أنه لو وقع التنازع في الطافي، فلا يصحّ الاستدلال بعموم الخبر على عموم الكتاب.

ثم ذكر أنّ من العلماء من يَستدل على تخصيص عموم آية تحريم الميتة بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ﴾ (المائدة: 96)، وقد انتقدهم في هذا؛ لأنه ومع عمومه لا يَصلُح لتخصيص عموم تحريم الميتة، واستدلوا على ذلك بقول النبي ﷺ، من حديث صفوان بن سليمان الزّرقي عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن أبي بردة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: "هُوَ اَلطَّهُورُ مَاؤُهُ اَلْحِلُّ مَيْتَتُهُ"، وهنا بدأ الإمام الكيا في نقده؛ حيث ذكر أنّ سعيد بن مسلمة مجهول غير معروف بالثبت، وخالفه في سنده يحيى بن سعيد الأنصاري؛ فرواه عن المغيرة بن عبد الله بن أبي بردة، عن أبيه، عن رسول الله ﷺ، ثم بين موقفه من هذا الخلاف قائلا: "ومثل هذا الاضطراب في السند، يوجب اضطراب الحديث، وغير جائز تخصيص آية محكمة به"[36]، ثم أورد رواية أضعف عند أهل النقل من الأولى، وهي رواية زياد بن عبد الله البكائي، قال: حدثنا سليمان الأعمش، قال: حدثنا أصحابنا عن رسول الله ﷺ، أنه قال: "البحر الذكي

صيده، والطهور ماؤه"، وهذا الحديث لم أقف عليه، والإمام الكيا نقله من كتاب أحكام القرآن للجصاص، وقد سقط في طبعة أحكام القرآن للكيا "ابن عباس"، والتصحيح من تفسير الجصاص، وعند الجصاص لفظ الحديث مُختلف قال: قال رسول الله ﷺ: "البحر ذكي صيده، طهور ماؤه"، وبعض الرواة في هذه الرواية ضعّفهم علماء الجرح والتعديل؛ فزياد بن عبد الله البكائي لا يُحتج بحديثه، وسليمان الأعمش ثقة لكنه يُدلس، فنستنتج أنه حديث ضعيف الإسناد، ولا يُحتج به[37].

والذي يظهر لنا من الوهلة الأولى، أنّ الإمام الكيا رحمه الله لا يُجيز تخصيص عموم القرآن بالسّنة، ولكن الصواب عكس ذلك؛ والدليل ما ذكره عند تفسير قوله تعالى:﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: 2)، قال: "المراد بالآية البكران، فأما الثيبان المحصنان فحدهما الرجم، وقد رجم رسول الله ﷺ ماعزا ولم يجلده، ولذلك تخصصت الآية بخبر عبادة، حيث روى: "الثيب بالثيب جلد مائة، والرجم"[38]"[39].

فالإمام رحمه الله انتقد الرواية الأولى والثانية، لأنها هي أيضا تدل على العموم، فلا يصح تخصيص عموم القرآن بعموم الحديث، وانتقد الرواية الثالثة لأن سندها ضعيف، كما تقدم بيان ذلك، وذكره للرواية الرابعة الضعيفة السند أيضا؛ ليؤكد على موقفه من أنه لا يجوز تخصيص عموم القرآن الكريم بروايات ضعيفة.

ومن هنا نستنتج أن اختلاف علماء الأصول في جواز تخصيص عموم القرآن بالسنة، يرجع سببه إلى مدى قوة الدليل المخصّص؛ -وهو الأمر الذي قرره الإمام الكيا في الآية السابقة-، من حيث صحة وصوله إلينا عن طريق النقل الصحيح أو غير الصحيح، فاتفقوا على تخصيص السنة المتواترة لعموم كلام الله تعالى، ومن جهة أخرى اختلفوا في تخصيص عموم القرآن بالسنة الآحادية[40].

الفرع الثاني: النسخ[41]

عند تفسير قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: 142)، استدلّ[42] الإمام الكيا الهراسي على جواز النسخ عموما بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ (البقرة: 115)؛ لأن الذوات أو المحسوسات ليست هي المقصودة بالعبادة، بل الله وحده سبحانه؛ وهو مالك المشرق والمغرب ومدبرهما، كما فسر ذلك الإمام الطبري[43]. وهنا للتنبيه فقط فإنّ الإمام الكيا لم يُشر لمنكري النسخ في القرآن في هذا الموضع، ولا على ماذا استدلوا في إنكارهم للنسخ، ولم يُصرح بنقده لهم بشكل مباشر، بل اكتفى ببيان موقفه من النسخ عموما، فمن المتقدّمين ممن أنكر النسخ؛ أبو مسلم الأصفهاني[44]، ولمزيد فائدة نذكر بعض المعاصرين الذي يقولون بعدم وجود النسخ في القرآن الكريم؛ منهم: محمد رشيد رضا[45]، والأستاذ عبد المتعال محمد الجبري[46]، وغيرهم.

وبنفس الآية استدل الإمام الكيا[47] على جواز نسخ السّنة بالقرآن؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بمكة إلى بيت المقدس، والقرآن الكريم لم يذكر ذلك، ثم نسخ، وفي هذا الموضع ذكر الإمام الكيا موقف من ينكر نسخ السنة بالقرآن، قال: "ومن يأبى ذلك يقول: قد ذكر ابن عباس أنه نسخ قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: 115)، وكان التوجه إلى حيث كان من الجهات في مضمون الآية، ثم نسخ بالتوجه إلى الكعبة. ولما نسخت القبلة إلى بيت المقدس وصل الخبر إلى أهل قباء في صلاتهم، فاستداروا، ففُهم منه أن الأمة إذا عتقت وهي في الصلاة أنها تأخذ قناعها وتبني، وهذا أصل في قبول خبر

الواحد في أمر الدين. ويدل على جواز ثبوت نسخ بقاء الحكم بعد الأمر الأول بقول الواحد، وأن الدليل الموجب للعلم بثبوت الحكم غير الدليل المبقي، ولذلك صح ثبوت النسخ بقول الواحد. ويمكن أن يُفهم منه أن المتيمم إذا رأى الماء في خلاء الفلاة يتوضأ ويبني"[48].

وأيضا ما تعلق بنسخ القرآن بالسنة، نقد الإمام الكيا الهراسي ووصف من ينكر ذلك بـــ "المتوهّم"، في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (الأعراف: 3)، قال: "واعلم أنّ الذي أنزله الله علينا ينقسم إلى ما يتعلق بالتلاوة، وإلى ما يتعلق بالأحكام دون التلاوة، والكل من عند الله حتى لا يتوهم متوهم منع نسخ القرآن بالسنة"[49].

وأيضا عند قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾ (الأحزاب: 52)، قال: "ولا شك أن ظاهر الآية يقتضي تحريم سائر النساء على رسول الله صلى الله عليه وسلم، سوى من كن عنده حتى حلّ له النساء، وهذا يوجب نسخ الآية، وليس في القرآن ما يوجب نسخها فهي منسوخة بالسنة. ويُحتج به على جواز نسخ القرآن بالسنة"[50].

وما نلاحظه على كلام الإمام الكيا فيما يتعلق بقضية النسخ ونقده للمانعين له، أنه لم يذكر واحدا بعينه ممن أنكر النسخ، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أنه يخالف مذهب الإمام الشافعي، الذي قال: "فإن قال قائل: هل تنسخ السنة بالقرآن؟ قيل: لو نسخت السنة بالقرآن، كان للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس، بأن الشيء يُنسخ بمثله"[51]. وعلى هذا يمكن أن نقول - والله أعلم- أن الإمام الكيا كان مُتلطفا في نقده واكتفى ببيان القول المخالف تأدّبا مع الإمام الشافعي رحمه الله، الذي بنى تفسيره هذا على مذهبه كما بيّـــن ذلك في مقدمة كتابه.

المطلب الثاني: النقد في الفقه

يُعد الإمام الكيا الهراسي من فقهاء الشافعية، وقد تميّز تفسيره ببُعد فقهي عميق، وبلغ درجة عالية من الاجتهاد والأسلوب النقدي المتميز في هذا الاتجاه، وفي هذا العنصر سنبرزُ المنهج النقدي في تفسير الإمام، من خلال مسألتين فقهيتين، تعرض لهما في تفسيره، وهذا بيان ذلك:

الفرع الأول: نكاح الأمَة مع وجود الطّول

عند قوله تعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ (البقرة: 221)، نقد الإمام الكيا الهراسي في هذه الآية من أجاز من الفقهاء نكاح الأمَة مع وجود الطّول[52]، وخالف الإمام أبو حنيفة - رحمه الله- فأجاز نكاح الأمَة الكافرة، وأجاز نكاح الإماء لمن عنده طَول ينكح به الحرائر؛ لأنه لا يعتبر مفهوم المُخالفة كما عُرف في أصوله –رحمه الله-[53]، قال الإمام الكيا: "وهذا غلط من الكلام، فإنه ليس في قوله: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾ ذكر نكاح الإماء في تلك الحال، وأنه لا خلاف في أن نكاح الإماء مكروه مع القدرة على طَول الحرّة، وإنما ذلك تنفير عن نكاح الحرّة المُشركة، فإن العرب كانوا بطباعهم نافرين عن نكاح الإماء، فقال: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾ فإذا نفرتم عن نكاح الأمة المسلمة فإن المشركة أولى بأن تكرهوا نكاحها"[54].

فالذي يظهر أنّ الخلاف هنا بدأ من فهم هذه الآية، فمن أجاز من الفقهاء نكاح الأمَة؛ وهم جلّ العلماء باستثناء الأحناف، استدلّ بهذه الآية؛ بأن نكاح الأمة أفضل من نكاح المشركة، ولكن الإمام اعتبر أن هذه الآية تُعبر عن مقصود آخر، وهو بيان حال الأمَة المؤمنة في مقابل الكافرة، وليس الأمَة المؤمنة مع الحرّة، فكونها في هذه الآية خير من المشركة لا يعني جواز نكاحها مع وجود طَول الحرّة، وأكّد الإمام الكيا أن المقصود من هذه الآية هو ترغيب العرب في نكاح الإماء المؤمنات، وترك المشركات.

وأيضا الخلاف بين العلماء في نكاح الأمَة مع وجود الطّول هو بمثابة أثر لاختلافهم في قاعدة الاحتجاج بمفهوم المخالفة[55]، كما سبق وأشرنا في كلامنا عند حديثنا عن أبي حنيفة –رحمه الله-.

الفرع الثاني: النية في الوضوء

عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: 6)، بيّن[56] الإمام الكيا أن ظاهر الآية يُعلّق الوضوء بالقيام إلى الصلاة، وأشار إلى أن هذا الأمر ليس كذلك على الإجماع، كما صرّح بذلك الصابوني[57]؛ فالوضوء مُقيد بالحَدَث، وليس بالقيام إلى الصلاة، فتكرير العلة هو الذي يقتضي تكرير الحكم، والقيام إلى الصلاة ليس شرطا ولا علّة.

ومسألة أخرى أشار إليها في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾، حيث ذكر[58] أنّ أصحاب الإمام الشافعي –وهم الحنابلة- الذين يوجبون النيّة في الوضوء، يَرَوْن أنه لما أوجب الوضوء عند القيام إلى الصلاة؛ دلّ ذلك على أنه أوجبه من أجل الوضوء، وأنه أوجب له قصد النية، وأثبته بسببه. وهنا نَقَدَهُم الإمام الكيا الهراسي؛ وبيّن أنّ قولهم ليس صحيح؛ لأن إيجاب الله تعالى للوضوء لأجل الحدث، لا يعني ذلك إيجابه للنية فيه كما قالوا، بل يجوز أن يجب الوضوء لأجله، ولكن دون تعليق الطهارة بالصلاة، ودون أن تكون هناك نية قبل الوضوء من أجل الصلاة.

ثم أورد موقف الإمام الجصّاص الرازي، واصفا له بقلّة التّحصيل، قال: "وذكر الرازي في أحكام القرآن على هذا، كلاما دلّ به على قلة تحصيله، فقال: ولم تُجعل شرطا لغيرها، فأما ما كان شرطا لصحة فعل آخر فلا يجب ذلك فيه بنفس ورود الأمر، إلا بدلالة تقارنه، والطهارة شرط للصلاة، فإن من لا صلاة عليه فليس عليه فرض الطهارة، كالحائض والنفساء"[59]. ثم نقد الكيا مقالة الجصاص، ووصفها بالبطلان، قائلا: "وهو الذي ذكره باطل، فإن كونه شرطا لغيره، معناه توقف وجوبه على وجوب فعل آخر، وذلك لا يدل على عدم وجوبه، ووجوب فعله، وقصد الامتثال به. نعم، وجوبه لغيره، يدل على أنه إذا نوى ما قد وجب لأجله كفاه، مثل أن ينوي الطهارة للصلاة أو لمس المصحف"[60].

فإذن حكم النيّة في الوضوء[61] مسألة خلافية؛ واشتراط النية في الوضوء هو مذهب الحنابلة، وذهب الشافعية والمالكية إلى أنها ركن في الوضوء، أما الحنفية فقالوا بأنها سنّة في طهارة الماء، وإنما تُشترط في التيمم.

المطلب الثالث: النقد في أصول الفقه

علم أصول الفقه يهتم أساسا بوضع قواعد عامة لاستنباط الأحكام الشّرعية من أدلتها التفصيلية، فهو ضروريّ؛ لأنه يُعيننا على فهم وتطبيق الشريعة بشكل صحيح، ومن أهمّ مباحثه؛ الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص؛ اللذان كانا من المباحث التي ركز فيها الإمام الكيا نقده التفسيري، كما سيأتي بيان ذلك.

الفرع الأول: الحقيقة والمجاز[62]

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (البقرة: 228)، ذكر[63] الإمام الكيا في هذا الموضع أنّ الصحابة رضي الله عنهم وعلماء السلف، قد اختلفوا في لفظ "ثلاثة قروء"؛ على قولين، الأول أن المقصود هو ثلاث حيضات، فإذا لم تغتسل المرأة من الحيض فزوجها أحقّ بها، والثاني وهو قول عائشة قالت: إذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها، فيراد بها "ثلاثة أطهار".

وبيّن أنّ اسم (الأقراء) يتناول الحيض والطُّهر جميعا، وأيضا اختلفوا في كون لفظ (القرء) حقيقة فيهما، أو مشتركا اشتراكا لا يظهر رُجحان أحد المعنيين على الآخر، فذهب الفريق الأول إلى أن (القرء) حقيقة في الحيض ومجاز في الطّهر، وهنا وقع خلاف بينهم في موضع الاشتقاق؛ فمنهم من يرى أن القرء مشتق من الوقت، وذهب فريق إلى أنه مشتق من الجمع والتأليف، وكلا القولين له شواهد من اللغة، وإن كانت حقيقة (القرء) هي الوقت، كما ذهب إلى ذلك الفريق الأول، فبعض من أصحاب أبي حنيفة يرى أن الحيض أولى به؛ لأن الوقت نحكم عليه من خلال ما يحصلُ فيه، والذي يحدث فيه هو الحيض وليس الطهر. وقد انتقد[64] الإمام الكيا قول أصحاب أبي حنيفة هذا، واعتبره قولا منافيا للصحّة؛ لأن الحيض والطهر وصفان متداولان على المرأة، وكل واحد منهما له وقت معلوم خاص به.

وأيضا يقول أصحاب أبي حنيفة أن حدّ الحقيقة موجود في الحيض وليس الطّهر؛ لأن اسم القرء لا ينتفي عنه أصلا، بخلاف الطهر؛ لأنه يوجد طهر ولا يسمى قرءا مثل طهر الآيسة والصغيرة، فيمكن أن يقال أن الطهر يمكن أن يُسمى قرءا لمجاورته الحيض فقط، فالحيض أولى بتسميته قرءا.

ثم بيّن أنّ قولهم القرء في الطّهر مجاز، بحكم الشواهد اللغوية؛ المتعلقة بالاشتقاق، لا يصحّ، قال: "... الذي ذكره هؤلاء من مواضع الاشتقاق، لا يصح التعويل عليه في هذا الباب،..."، ثم علّل نقده، قال: "فإنه لو قُدّر التصريح بمحالّ الاشتقاق على ما قالوه، لم ينتظم الكلام. وإذا كان الاسم مشتقا من شيء، فيجب أن يكون بحيث لو صَرّح بموضع الاشتقاق يستقيم معنى الكلام، مثل قول القائل في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ (النور: 2)، والزاني مُشتق من الزنا، فلو ذكر موضع الاشتقاق وعلّق عليه الحدّ، يستقيم معنى الكلام، وهاهنا إن كان اشتقاق القرء من الوقت، فإذا ذكر الوقت في نفسه، أو الضم بلفظ الثلاث، لم يكن الكلام مستقيم النظم ..."[65].

وقد ذكر الإمام الكيا الهراسي[66] التوجيه الصحيح لقضية الاشتقاق فيما يتعلق بلفظ (القرء)، قال: "نعم إنما يستقيم النظر إلى موضع الاشتقاق من وجه آخر، وهو أن يجعل (القرء) مُشتقا من الانتقال من حال إلى حال، فعلى هذا يستقيم الكلام، إذا ذكر موضع الاشتقاق، فإنه إذا قيل: معنى الكلام: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة أدوار، أو ثلاثة انتقالات، فهي متصفة بحالتين فقط. فتارة تنتقل من طهر إلى حيض وتارة تنتقل من حيض إلى طهر، فيستقيم معنى الكلام في دلالته على الحيض والطهر جميعا، فيصير الاسم مُشتركا، ..."[67].

وعلى هذا فإن الإمام الكيا يرى أن لفظ (القرء) دال على الانتقال من الطهر إلى الحيض، فتكون عدتها ثلاثة انتقالات؛ أولها الطهر، وعلى هذا يمكن استيفاء ثلاثة أقراء كاملة، في حالة ما إذا كان الطلاق في حالة الطهر، فلا يُحمل على المجاز، وهذا اختيار المذهب الشافعي.

فهذه المسألة الخلافية مردّها إلى خلاف العلماء حول استعمال المشترك المفرد في معانيه على الجمع[68]، فمذهب الشافعي والقاضي أبو بكر رضي الله عنهما والجبائي والقاضي عبد الجبار بن أحمد الجواز، ومَنَع ذلك آخرون؛ كأبي الحسين البصري والكرخي.

وزيادة على ما سبق نقول أن لفظ (الأقراء) يُراد به الحيض، وهو مذهب الخلفاء الراشدين وأبي الدرداء رضي الله عنهم، وعند الشافعي المراد بها الأطهار، وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم[69].

الفرع الثاني: العموم والخصوص[70]

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (المائدة: 6)، ذكر[71] الإمام الكيا في مَعرض تفسيره لهذه الآية، أنّ من العلماء من أوجب المضمضة والاستنشاق من قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (المائدة: 6)، لأن لفظ (فاطهروا) يُفيد العموم، وممن قال بهذا الإمام أبي بكر الجصاص الرازي (370هـ)[72]، وهذا الأخير اعتبر أن من اغتسل ولم يتمضمض ولم يستنشق، فإنه حسب هذه الآية لم يتطهر بشكل كامل، بل يُعتبر مُطهّرا لبعض جسده فقط، فيكون حسب الإمام الجصاص قد خالف ما يوجبه عموم اللفظ في هذه الآية، واستدل بقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة5)، بأنه عموم في سائرهم، وإن كان الاسم قد يتناول ثلاثة منهم؛ والمقصود أنّ هذا العموم لا يحدد عدد أفراده؛ فهو شامل للجميع، وهو نفس الأمر في هذه الآية، فلفظ "فاطهروا"، يدل على عموم في سائر البدن، ولا يجوز الاقتصار على جزء منه وترك جزء.

وواصل الإمام الرازي استدلاله[73] بقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ (النساء: 43)، فذكر أنه لو قال قائل: قوله "ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا" يقتضي جوازها مع تركها؛ بمعنى جواز الصلاة مع ترك المضمضة، لوقوع اسم الْمُغْتَسِلِ عليه، نقول هنا: إذا كان لفظ "فاطهروا" يوجب تطهير داخل الفم والأنف، فالواجب والأصح استعمال الآيتين على أعمهما حكما وأكثرهما فائدة، ولا يجوز الاقتصار فيهما على أخصهما حكما؛ لأن ذلك يدل على تخصيص بلا دلالة، فالذي يتمضمض ويستنشق يعتبر مُغتسلا أيضا، فليس في ذكر الاغتسال نفي لمقتضى قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (المائدة: 6).

لم يستسغ الإمام الكيا الهراسي[74] ما قاله الجصاص في هذه المسألة الفقهية، ونقده بشدة، ووصف ما ذكره أنه باطل عنده قطعا، لأن صيغ جموع الكثرة حقيقة في الاستغراق، وهي فيما دونه مجاز، لأن الوضع الأصلي فيها هو الاستغراق، وقوله: تطهّر فلان، ليس حقيقة في قدر دون قدر، فإن غَسَلَ أي موضع غُسل من بدنه فقد تطهّر، والله سبحانه وتعالى لم يذكر أصلا موضع الطهارة، لا بلفظ يقتضي عموم البدن، ولا بما يُخالفه، بل قال: "فاطّهروا" فقط، وليس في اللفظ ما يوجب العموم أو الخصوص، فهو مبين فقط لما يسمى طهارة أو إطهارا، ولا يمكن أن نقول: أنّ من غسل بدنه ولم يغسل داخل فمه وأنفه أنه لم يتطهر حقيقة، فلفظ الإطهار في هذا القدر مجاز، والاستغراق فيما دونه مجاز، وهذا أمر يتبينه العاقل الناظر لمثل هذا. ثم نقد الجصّاص في استدلاله بآية الاغتسال في سورة النساء، بأن الصلاة تجوز مع ترك المضمضة، لوقوع اسم المغتسل عليه، فإن اسم المغتسل يقع حقيقة في حق من لم يتمضمض، واسم المتطهّر يقع حقيقة في حق من لم يتمضمض، فما قاله الجصّاص لا حاصل له، حسب رأي الإمام الكيا.

خاتمة:

بعد دراسة هذا الموضوع تمّ الوصول للنتائج الآتية:

- التفسير النقديّ هو بيان الصحيح من الخطأ في مختلف المجالات التي تتصل بالتفسير؛ كعلوم القرآن، وأصول الفقه، والفقه، وغيرها، ونقد الأقوال المخالفة، وبيان القول الصواب بالأدلة، والذي يتناسب مع مراد الآيات القرآنية.

- تتجلّى أهمية التفسير النقديّ في صور كثيرة؛ أهمها: التمييز بين الأقوال الصحيحة والمردودة، تقعيد القواعد وبناء الضوابط العلميّة لتفسير القرآن الكريم، إبراز جهود العلماء والمفسرين في تحري الأقوال الصحيحة.
- يُعد الإمام الكيا الهراسي من علماء الشافعية المدققين المتبحرين والموسوعيين، وله مكانته التفسيرية والفقهية والأصولية التي تميز بها، ويظهر ذلك جليا من خلال تفسيره المسمى "أحكام القرآن"، الذي كان موضوع دراستنا.
- التفسير النقدي عند الإمام الكيا الهراسي ظهر في مواطن كثيرة جدا في تفسيره، وأغلب نقده كان متعلقا بميدان علوم القرآن، وأصول الفقه، والفقه.
- ميدان علوم القرآن الذي كان محلّ الدراسة النقدية في تفسيره شمل مسألتين انتخبتهما؛ تخصيص عموم كلام الله سبحانه وتعالى بالسّنة، وهنا نقد العلماء الذي استندوا على روايات ضعيفة لتحرير هذه المسألة، والصحيح اعتماد الروايات الصحيحة، والمسألة الثانية هي النسخ؛ حيث نقد من يُنكر نسخ القرآن بالسنة، ونسخ السنة بالقرآن، مستدلا بالأحاديث الواردة في هذا الباب.
- ثم الفقه والذي كان محلّ الدراسة النقدية في تفسيره، والذي شمل مسألتين انتخبتهما؛ نكاح الأمَة مع وجود الطّول، فنقد من أجاز نكاح الأمة مع وجود الطّول؛ لأن مدلول الآية يُخالف ذلك، ومسألة النية في الوضوء، حيث نقد الجصاص الذي اشترط النية، وهذه المسألة خلافية، والجمهور على عدم اشتراطها.
- وأخيرا أصول الفقه التي كانت محلّ الدراسة النقدية في تفسيره شملت أيضا مبحثين انتخبتهما؛ الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، حيث نقد في مسألة الحقيقة والمجاز أصحاب أبي حنيفة، مستندا في نقده على قضة الاشتقاق للفظ "القرء"، وتوجيهها اللغوي الصحيح، على غرار ما ذهب إليه الأحناف، وفي مسألة العموم والخصوص، وجّه نقده للإمام الجصاص، لمخالفته قاعدة صيغ جموع الكثرة، وقوله بدلالة العموم، وأنّ التوجيه الصحيح أنها حقيقة في الاستغراق وفيما دونه مجاز، كما فصّل في ذلك الإمام الكيا الهراسي.
- في ختام هذه النتائج يمكن استنتاج بعض الضوابط المتعلقة بمنهج النقد التفسيري عند الإمام الكيا الهراسي، كما يلي: ضرورة الاستناد على الروايات الصحيحة سندا ومتنا لتحرير المسائل، الأصل الأخذ بدلالة الآية في تقرير المعنى ولا يُوجّه المعنى بحسب ما يتلاءم والمذهب الفقهي، الاستناد على قواعد اللغة الصحيحة لتقرير معاني الألفاظ القرآنية.

التوصيات:

بعد ذكر النتائج لابد من ذكر التوصيات، وأهمها:

- العناية بكتب المفسرين المتقدمين والمعاصرين ودراستها ببيان مواطن النقد فيها عن طريق الاستقراء التام، لتكوين تصور دقيق وشامل.
- تكثيف البحوث والدراسات التفسيرية النقدية وبيان منهج كل مفسر في عرض العملية النقدية، والاعتبارات التي استند عليها في مختلف العلوم المرتبطة بالدراسات الإسلامية القديمة والمعاصرة.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1- الأزهري، أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، (د س)، (د ط).

2- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (170هـ)، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

3- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد (817هـ)، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1978م.

4- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن (794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة مكتبة التراث، بيروت، لبنان، (د ط)، (د س).

5- الزركلي، خير الدين بن محمود (1396هـ)، الأعلام، طبعة دار العلم للملايين، لبنان، ط5، 2002م.

6- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (756هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1413هـ.

7- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله (748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر التدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، ط2، 1413هـ.

8- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط4، 1406هـ.

9- السيوطي، جلال الدين (911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة وزارة الشؤون الدينية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعوديةّ، (د ط)، (د س).

10- البخاري، محمد بن أسماعيل الجعفي (194هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه،، تحقيق: محمد الناصر، دار طوق النجاة، لبنان، ط1، 1422هـ.

11- الدّبوسيّ، أبو زيد عبد الله الحنفي (430هـ)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1421هـ.

12- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (204هـ)، الرسالة، مكتبة الحلبي، لبنان، ط1، 1358هـ.

13- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د ط)، 1405هـ.

14- الباقلاني، محمد بن الطيب أبو بكر المالكي (403هـ)، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، 1418هـ.

15- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، إشراف: بكر بن عبد الله بوزيد، طبعة دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، السعودية، (د ط)، (د س).

16- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (684هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل الموجود، وعلي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط1، 1995م.

17- الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (310هـ)، تحقيق: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، ط1، 2001م.

18- الصابوني، محمد علي، روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، مكتبة الغزالي، سوريا، ط3، 1980م.

19- الكيا الهراسي، عماد الدين بن محمد الطبري (504هـ)، أحكام القرآن، ضبطها وصححها: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1403هـ.

20- إحسان الأمين، منهج النقد في التفسير، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.

21- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (745هـ)، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ.

22- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدمة تفسير التحرير والتنوير، طبعة الدار التونسية للنشر، تونس، (د ط)، 1984م.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي المكارم (630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1417هـ.
23- ابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر بيروت، لبنان، 3(د ط)، (د س).
24- ابن ماجه (273هـ)، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة (رقم 3314)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية –فيصل عيسى البابي الحلبي-، مصر، (د ط)، (د س).
25- أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل (241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، (رقم 5723)، تحقيق: أحمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1995م.
26- ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف، مصر، (د ط)، (د س).
27- الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد (356هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، (د ط)، (د س).
28- الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي (478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، الوفاء، المنصورة، مصر، ط4، 1418هـ.
29- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبعة مكتبة المثنى، بغداد، (د ط)، 1941م.
30- خديجة باجبع، مفهوم النقد ونشأته في التفسير، المجلة العربية للدراسات الإسلامية والشرعية، الناشر: المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب، مصر، العدد 15، مج 5، أفريل 2021م.
31- عبد السلام الجار الله، نقد الصحابة والتابعين للتفسير، دار التدمرية، الرياض، السعودية، ط1، 2008م.
32- عدنان بن محمد أبو عمر، تخصيص السنة لعموم القرآن دراسة أصولية تفسيرية حديثية، مجلة الصراط، الناشر: كلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر1، العدد38، المجلد 21، جويلية 2019م.
33- عبد المتعال محمد الجبري، الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي، مكتبة وهبة، مصر، ط2، 1978م.
34- عبد الله الطيار، عبد الله المطلق، محمد الموسى، الفقه الميسر، مدار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، ط2، 2012م.
35- عبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
36- سميرة آل زاهب، مسائل من علوم القرآن عند الكيا الهراسي في تفسيره أحكام القرآن، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، الناشر: الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه "تبيان"، السعودية، العدد 50، فبراير 2025/ 1446هـ.
37- صالح بن فريج البهلال، الأحاديث والآثار الواردة في أحكام القرآن للكيا الهراسي – تخريجا ودراسة- من أول الكتاب إلى نهاية الآية ذات الرقم (234) من سورة البقرة، رسالة ماجيستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1425هـ.
38- عادل نويهض، معجم المفسرين، قدّم له: حسن خالد، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، لبنان، ط3، 1409هـ.
39- فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997م.
40- مسلم بن الحجاج، أبو الحسن النيسابوري (261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د ط)، (د س).
41- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د ط)، 1999م.
42- مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط3، 1972م.
43- يحيى أبو العزم، قضية النسخ بين أبي مسلم الأصبهاني والفخر الرازي "دراسة تفسيرية مقارنة"، مستلة من حولية كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر، مصر، العدد 35، 2016م.

الهوامش:

[1]- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (170هـ)، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، 255/4.

[2]- الأزهري، أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، (د س)، (د ط)، 36/9-37.

[3]- فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997م، ص191.

[4]- عبد السلام الجار الله، نقد الصحابة والتابعين للتفسير، دار التدمرية، الرياض، السعودية، ط1، 2008م، ص16.

[5]- نفسه، 407/12.

[6]- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد (817هـ)، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1978م، 108/2.

[7]- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (745هـ)، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 115/1.

[8]- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن (794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة مكتبة التراث، بيروت، لبنان، (د ط)، (د س)، 13/1.

[9]- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدمة تفسير التحرير والتنوير، طبعة الدار التونسية للنشر، تونس، (د ط)، 1984م، 11/1

[10]- عبد السلام جار الله، نقد الصحابة والتابعين، ص16.

[11]- إحسان الأمين، منهج النقد في التفسير، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ص15.

[12]- خديجة باجبع، مفهوم النقد ونشأته في التفسير، المجلة العربية للدراسات الإسلامية والشرعية، الناشر: المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب، مصر، العدد 15، مج 5، أفريل 2021م، ص105-106.

[13]- ابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر بيروت، لبنان، (د ط)، (د س)، 286/3، السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (756هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1413هـ، 231/7.

[14]- ابن خلكان، وفيات الأعيان، (م. ن)، 289/3.

[15]- الزركلي، خير الدين بن محمود (1396هـ)، الأعلام، طبعة دار العلم للملايين، لبنان، ط5، 2002م، 329/4، عادل نويهض، معجم المفسرين، قدّم له: حسن خالد، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، لبنان، ط3، 1409هـ، 376/1.

[16]- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله (748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر التدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، ط2، 1413هـ، 313/10 /ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي المكارم (630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1417هـ، 50/8.

[17]- ابن خلكان، وفيات الأعيان، 286/3.

[18]- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط4، 1406هـ، 19/ 350-351.

[19]- ابن خلكان، وفيات الأعيان (م. ن)، 287/3.

[20]- ابن خلكان، وفيات الأعيان (م. ن)، 286/3.

[21]- ابن خلكان، وفيات الأعيان (م. ن)، 287/3.

[22]- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبعة مكتبة المثنى، بغداد، (د ط)، 1941م، 1056/2.

[23]- الذهبي، سير أعلام النبلاء، 456/5.

[24]- الزركلي، الأعلام (م. ن)، 236/7.

[25]- الكيا الهراسي، عماد الدين بن محمد الطبري (504هـ)، أحكام القرآن، ضبطها وصححها: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1403هـ، 393/1.

[26]- الذهبي، سير أعلام النبلاء (م. ن)، 351/19-352.

[27]- ابن خلكان، وفيات الأعيان (م. ن)، 289/3-290.

[28]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. ن)، 3/1.
[29]- سميرة آل زاهب، مسائل من علوم القرآن عند الكيا الهراسي في تفسيره أحكام القرآن، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، الناشر: الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه "تبيان"، السعودية، العدد 50، فبراير 2025/ 1446هـ، ص182.
[30]- سميرة آل زاهب، مسائل من علوم القرآن عند الكيا الهراسي في تفسيره أحكام القرآن (م. ن)، (بتصرف)، ص182-183.
[31]- السيوطي، جلال الدين (911ه)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة وزارة الشؤون الدينية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعوديةّ، (د ط)، (د س)، 48/3.
[32]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. ن)، 32/1.
[33]- أخرجه أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل (241ه)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، (رقم 5723)، تحقيق: أحمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1995م، 5/212، وابن ماجه (273هـ)، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة (رقم 3314)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي-، مصر، (د ط)، (د س)، 1102/2.
[34]- جيش الخبط: سمو بذلك؛ لأنهم قد أصابهم الجوع الشديد حتى أكلوا الخبط، وهو بفتح المعجمة والموحدة بعدها مهملة: ورق السلم، والسلم: نوع من العضاة، ليس له خشب وإن عظم، وله شوك دقاق طوال، وورقه القرظ الذي يدبغ به الأديم، انظر: ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف، مصر، (د ط)، (د س)، مادة (سلم) 2081/3.
[35]- أخرجه البخاري، محمد بن أسماعيل الجعفي (194هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، في كتاب المغازي، باب غزوة سيف البحر، (رقم 4362)، بلفظ: (كلوا رزقا أخرجه الله أطعمونا إن كان معكم)، تحقيق: محمد الناصر، دار طوق النجاة، لبنان، ط1، 1422هـ، 167/5.
وأخرجه مسلم بن الحجاج، أبو الحسن النيسابوري (261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، في كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة ميتات البحر، (رقم 1935)، بلفظ: (هو رزق أخرجه الله لكم فهل معكم من لحمه شيء فتطعمونا؟)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د ط)، (د س)، 1535/3.
[36]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن، 33/1.
[37]- صالح بن فريج البهلال، الأحاديث والآثار الواردة في أحكام القرآن للكيا الهراسي – تخريجا ودراسة- من أول الكتاب إلى نهاية الآية ذات الرقم (234) من سورة البقرة، رسالة ماجيستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1425هـ، (بتصرف)، ص106.
[38]- الإمام مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنى، ح1690.
[39]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. س)، 290/4.
[40]- عدنان بن محمد أبو عمر، تخصيص السنة لعموم القرآن دراسة أصولية تفسيرية حديثية، مجلة الصراط، الناشر: كلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر1، العدد38، المجلد 21، جويلية 2019م، ص22.
[41]- الدّبوسيّ، أبو زيد عبد الله الحنفي (430ه)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1421هـ، ص228.
[42]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. س)، 20/1-21.
[43]- الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (310هـ)، تحقيق: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، ط1، 2001م، 449/2.
[44]- يحيى أبو العزم، قضية النسخ بين أبي مسلم الأصبهاني والفخر الرازي "دراسة تفسيرية مقارنة"، مستلة من حولية كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر، مصر، العدد 35، 2016م، ص75.
[45]- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د ط)، 1999م، 246/2 – 429/10.
[46]- عبد المتعال محمد الجبري، الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي، مكتبة وهبة، مصر، ط2، 1978م، ص199.
[47]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. س)، 20/1.
[48]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. ن)، 20/1-21.
[49]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. ن)، 132/3.
[50]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. ن)، 349/3.

[51]- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (204ه)، الرسالة، مكتبة الحلبي، لبنان، ط1، 1358هـ، 110/1.
[52]- الطَّول: كناية عما يُصرف إلى المهر والنفقة، انظر: الراغب الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد (356هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، (د ط)، (د س)، ص407.
[53]- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، إشراف: بكر بن عبد الله بوزيد، طبعة دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، السعودية، (د ط)، (د س)، 383/1-384.
[54]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. س)، 134/1.
[55]- مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط3، 1972م، ص184.
[56]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. س)، 31/3.
[57]- الصابوني، محمد علي، روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، مكتبة الغزالي، سوريا، ط3، 1980م، 537/1.
[58]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. س)، 32/3.
[59]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. ن)، 33/3.
[60]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. ن)، 33/3.
[61]- عبد الله الطيار، عبد الله المطلق، محمد الموسى، الفقه الميسر، مدار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، ط2، 2012م، 79/1.
[62]- الباقلاني، محمد بن الطيب أبو بكر المالكي (403هـ)، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، 1418هـ، 352/1.
[63]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. س)، 152/1.
[64]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. ن)، 153/1.
[65]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. ن)، 154/1.
[66]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. ن)، 154/1.
[67]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. ن)، 154/1-155.
[68]- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (684هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل الموجود، وعلي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط1، 1995م، 715/2.
[69]- عبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، 124/1.
[70]- الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي (478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، الوفاء، المنصورة، مصر، ط4، 1418هـ، 220/1.
[71]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. س)، 46/3.
[72]- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د ط)، 1405هـ، 376/3.
[73]- الجصاص، أحكام القرآن (م. ن)، 376/3.
[74]- الكيا الهراسي، أحكام القرآن (م. س)، 46/3-47.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 109-128
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قرينة المناسبة في تفسير القرآن الكريم للإمام عبد الحميد بن باديس ودلالاتها من خلال المنظور السياقي

The evidence of the presumption in the intrepretation of the noble -Quran by the Imam Abd al Hamid bin badis and its implications through the contextual Perspective

د/ يحيى بوعتو
Yahia BOUATTOU
جامعة البليدة2 علي لونيسي
yahiabouattou@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2024/10/20 تاريخ القبول: 2026/01/30

الملخص:
قد يعتري الكلام غموض وتعميّة فيصعب إدراك المقصد منه والمراد؛ أو تتزاحم معانيه وتتداخل دلالاته في الظاهر فيلج بذلك نفق التعقيد، فلعلّ السبيل لبيانه هو توظيف القرائن اللّغويّة - وخاصة إذا كانت متضافرة - فهي الأقدر على دفع الغموض ورفع اللبس عن الكلام، وبها تترجح معانيه المقصودة.
وقرينة المناسبة هي واحدة من بين القرائن الهامة في كشف دلالات الكلام، ولاسيما إذا ما تعلّق ذلك بكلام الله تعالى، فمن علمائنا الذين اهتموا في دراستهم القرآنيّة بتوظيف قرينة المناسبة السياقية في تفسير آي القرآن الكريم - الإمام عبد الحميد بن باديس.
إذ تهدف هذه الورقة البحثية إلى إبراز إسهامات الشيخ في هذا الصدد، وتبيين منحى تفسيره للقرآن الكريم من خلال طرح تساؤل:هل توظيف قرينة المناسبة في تفسير القرآن الكريم للشيخ عبد الحميد بن باديس رسمت منحى تفسيريّا متميّزا في كشف دلالات القرآن الكريم ومعانيه بنظرة سياقية شمولية ؟
فكانت أهم نتائج هذا البحث بأنّه يبرز اهتمام عالم من علماء الجزائر - الشيخ عبد الحميد بن باديس- وإسهاماته في هذا العلم الدقيق، وتوظيفه في استنباط الدلالات القرآنيّة من خلال المزاوجة بين الدرس القرآني والدرس اللّغوي. كما يشير إلى أنّ المناسبة القرآنيّة حقل ثرّ، ومجال مفتوح أمام اجتهادات الباحثين لاستثارة دلالات القرآن ومعانيه، لأنّ القرآن العظيم لا تنقضي عجائبه، ومباحثه متجددة وممتدّة.
الكلمات المفتاحية القرينة؛ المناسبة؛ الدلالة؛ القرآن؛ السياق.

Abstract
Speech may at times be ambiguous or obscure, making its intended meaning difficult to perceive, or its apparent meanings may overlap, leading to complexity. In such cases, linguistic clues—especially when combined—play a crucial role in clarifying meaning, removing ambiguity, and determining the intended sense of discourse.Among the most important of these clues is ***contextual appropriateness***, particularly in relation to the interpretation of the Qurʾan.

One of the scholars who paid notable attention to employing this contextual clue in Qurʾanic exegesis is the Algerian scholar Imam ʿAbd al-Ḥamīd Ibn Bādīs. This study seeks to highlight his contributions in this field and to examine his exegetical approach through the following question: Did Ibn Bādīs's use of contextual appropriateness establish a distinctive interpretive method that reveals the meanings and indications of the Qurʾan through a comprehensive contextual perspective? The study concludes that Ibn Bādīs made significant contributions by integrating linguistic analysis with Qurʾanic interpretation. It also shows that Qurʾanic contextual coherence remains a rich and open field for scholarly inquiry, as the meanings of the Qurʾan are continually renewed and its wonders never cease
Key words: clue (indicator); appropriateness presumption; connotation; context.

مقدّمة:

إذا كانت الوظائف الأساسية للّغة هي التواصل والتبليغ؛ أو التعبير عن الأغراض؛ أو الإبانة؛ أو نقل الأفكار؛ أو نقول هي حالة اجتماعية... فإنّ الوقوف على معاني الكلام المنجز، والتقاط دلالاته وتصيّدها هو الغرض المطلوب، والمقصد المراد من رصف وحداته اللّغويّة، فلا سبيل إلى إدراك ذلك وبلوغ المراد إلّا بتوظيف القرائن اللّغويّة، وغير اللغويّة، اللّفظيّة منها والحاليّة، ولعلّ من بين القرائن الهامّة في استنباط دلالات الكلام ومعانيه قرينة (**المناسبة**)، وبخاصة إذا ما تعلّق الأمر بكلام الله تعالى، قال ولي الدين الملوي :" قد وهم من قال: لا يطلب للآي الكريمة مناسبة، لأنّها على حسب الوقائع المفرقة، وفصل الخطاب أنّها على حسب الوقائع تنزيلا وعلى حسب الحكمة ترتيبا وتأصيلا"[1]، وهذا بالنظر إلى السياق القرآني، إذ القرآن وحدة كبرى متناسقة مترابطة يفسر بعضه بعضا، لأنّ سوره وآياته متعالقة بعضها آخذ برقاب بعض في نظم محكم دقيق، ورصف عجيب بديع.

وعلى هذا المنحى السياقي سار العلامة ابن باديس في تفسيره المتميّز للقرآن الكريم، معتمدا في منهجه التفسيري لكلام الله تعالى الموسوم بـ (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير) على تضافر القرائن، ومنها توظيف السياق اللّغوي (القرآني)، ومن بين قرائنه قرينة المناسبة، بالإضافة إلى السياق غير اللّغوي كأسباب النزول والسيرة النّبويّة، وأقوال الصحابة رضي الله عنهم قصد فهم الآيات القرآنيّة، واستنباط دلالاتها، والوقوف على معانيها وأسرارها.

فالملاحظ أنّ قرينة المناسبة أكثر توظيفا وحضورا عند ابن باديس في تفسيره للقرآن الكريم، في حين تتفاوت التفاسير المشهورة في توظيف هذه القرينة واستعمالها، وإن وظّفت وبقوة كما هو الحال في التفسير الكبير للإمام الرازي من الأوائل، وتفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من المحدَثين المعاصرين للشيخ ابن باديس نجد تفاوتا في فهم دلالات المناسبة في الآية الواحدة، وفي خواتم ومطالع السور...

فكان هذا من دواعي اختيار هذه الورقة البحثيّة الموسومة بـ (قرينة المناسبة في تفسير القرآن الكريم للإمام عبد الحميد بن باديس ودلالاتها من خلال المنظور السياقي).

إذ تهدف هذه الدراسة أساسا إلى إبراز إسهامات الشيخ المتميّزة في المزاوجة بين الدرس القرآنيّ والدرس اللّغوي في فهم الخطاب القرآني، وإدراك معانيه ودلالاته الإيحائية.

الإشكالية المطروحة: هل توظيف قرينة (المناسبة) في تفسير القرآن الكريم للشيخ عبد الحميد بن باديس من خلال المنظور السياقي رسمت منحى تفسيريا متميّزا في كشف دلالات القرآن الكريم ومعانيه بنظرة شمولية؟

ولمعالجة هذه الورقة البحثية اعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي لتوضيح الإشكالية وبسطها وفق خطة؛ أو بنية مكوّنة **من** مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة:

- **المطلب الأول**: المناسبة والسياق
- **المطلب الثاني**: المناسبة والدلالة
- **المطلب الثالث**: نماذج مختارة من توظيف المناسبة ودلالاتها في تفسير ابن باديس.

المطلب الأول: المناسبة والسياق

"فمن محاسن الكلام أن يرتبط بعضه ببعض لئلا يكون منقطعا"[2]، وهذا ما يمتاز به كلام الله تعالى، بل من سمات القرآن الحكيم ترابط آياته وانسجامها، ودقة رصف كلماته وألفاظه، وإعجاز نظمه، وروعة بلاغته، وذروة فصاحته، قال الرازي: "فارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني منتظمة المباني علم عظيم"[3].

ومن أوصاف القرآن "ما يلاحظ من تناسب وترابط متين بين سور الكتاب في ترتيبها الثابت في المصحف الإمام، فإنّ بعضها آخذ برقاب بعض في نظم عجيب معجز"[4]، حتى قيل بأنّ: "أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط"، وهذا ممّا حفز لفيفا من العلماء على تتبع هذه اللطائف، وإبراز كثير من دلالات آي القرآن الكريم وسوره لرابط بينها.

وكلّ هذا بفضل توظيف قرينة المناسبة، وإن كان بعضهم تخلّى عن هذا العلم لدقته وعدم الإقبال عليه كما روي عن ابن العربي المالكي أنّه قال: "ثمّ فتح الله لنا فيه، فلمّا لم نجد له حملة ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ختمنا عليه، وجعلناه بيننا وبين الله، ورددناه إليه"[5]، أو لِما يفضي إليه في الظاهر من التكلف في تتبع الدلالات الخفيّة لبعض أوجه المناسبة بين الآيات والسور، غير أنّ هذه القرينة لها فوائد جليلة كما قال صبحي صالح: "والحق أنّ الذي ينبغي التنقيب عنه والاستيثاق من نتائجه هو بالمقام الأول وجه المناسبة بين الآيات..."[6]، وقال محقق كتاب البرهان في تناسب سور القرآن: "وكيفما تكن مواقف العلماء من المناسبة بين الآي والسور ومهما يتسم به توجيههم للمناسبة من طبع أو تكلف فإن ما قاموا به قد أثمر فوائد جمّة، فقد ساعد على إبراز ما بين أجزاء القرآن من لحمة متينة، فإنّ بعضه آخذ بأعناق بعض في تأليف محكم حاله حال البناء المتين المتلائم الأجزاء، وكالكلمة الواحدة متسق المعاني منتظم المباني، ومن محاسن الكلام عند الأئمة أن يرتبط بعضه ببعض"[7].

وبما أنّ قرينة المناسبة لها علاقة وطيدة بالسياق وخاصة السياق اللّغوي، بل هي قرينة من قرائنه في إضافة معنى من معاني الكلام الذي يقتضيه السياق؛ أو ترجيح المعنى المراد منه يمكن أن نُعرج على مفهوم السياق وتعريفاته.

الفرع الأول: تعريف السياق

أولا: السياق لغة: قال أحمد بن فارس: "السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدّ الشيء، يقال ساق يسوق سوقا ما استيق من الدواب، ويقال سقت إلي امرأتي، أي صداقها... والجمع: أسواق، والساق

للإنسان وغيره، والجمع: سُوق، وإنّما سميت بذلك لأنّ الماشي ينساق عليها"[8]، وقال ابن منظور: "السوق معروف: ساق الإبل وغيرها، يسوقها سوقا وسياقا... والمساوقة المتابعة، كأنّ بعضها يسوق بعضا ..."[9]، وفي القاموس المحيط: "السياق ككتاب المهر... والمنساق التابع والقريب... وتساوقت الإبل تتابعت... والغنم تزاحمت في السير"[10].

فالملاحظ أنّ المعاجم العربيّة من خلال ما أوردناه أشارت إلى المعنى الغالب للسياق لغويا وهو التتابع.

كما نجد دلالات متقاربة لهذه المعاني في القرآن الكريم، ففي قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَومَئِذٍ ٱلمَسَاقُ﴾ (القيامة: 30)، قال الطاهر ابن عاشور: "المساق: مصدر ميمي لـ(ساق) وهو تسيير ماش أمام مسيره إلى حيث يريد، وهو هنا مجاز مستعمل في معنى الإحضار والإيصال إلى حيث يلقى جزاء ربّه"[11].

وفي أواخر سُورَة السجدة قال تعالى: ﴿أَوَ لَم يَرَواْ أَنَّا نَسُوقُ ٱلمَآءَ إِلَى ٱلأَرضِ ٱلجُرُزِ فَنُخرِجُ بِهِۦ زَرعا تَأكُلُ مِنه أَنعامُهُم وَأَنفُسُهُم أَفَلَا يُبصِرونَ﴾، نسوق: إزجاء الماشي من ورائه، والماء ماء المزن، وسوقه إلى الأرض هو سوق السحاب الحاملة إياه بالرياح التي تنقل السحاب من جو إلى جو، فشبهت هيئة الرياح والسحاب بهيئة السائق للدابة"[12].

وفي قوله تعالى: ﴿وَسيقَ الذينَ اتقَوْا رَبَّهُم إلى الجَنَّةِ زُمَرًا﴾ (الزمر: 73)، قال في حاشية الصاوي: "وفي المعنى: سوق المؤمنين سوق مراكبهم، لأنّهم يذهبون راكبين، فيسرع بهم إلى دار الكرامة والرضوان... زمرا: أي جماعات عل حساب قربهم ومراتبهم"[13].

أمّا في دائرة المعارف فذكرت: "سياق الكلام: أسلوبه، وجاءت هذه الكلمة في سياق الكلام أي في ضمنه"[14].

ثانيا: السياق اصطلاحا: الباحث في موروثنا اللّغوي الزاخر يجد بعض الإشارات لمفهوم السياق وتعريفاته اللّغويّة وغير اللّغويّة منطوية بين ثناياه وتضاعيفه نحو تعريف أبي محمد السجلماسي (ت 704هـ) قال: "السياق: هو ربط القول بغرض مقصود على القصد الأول"[15].

وقريب من هذا التعريف ما جاء في حاشية العطار لحسن العطار "قرينة السياق هي: ما يؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه"[16].

كما نجد أن ابن قيّم الجوزيّة (ت 751هـ) أشار إلى أهمية قرينة السياق في تعيين المراد من الكلام وتبيينه، وتقييد مطلقه وتخصيص عامه من بين الاستعمالات المتزاحمة، وكشف دلالاته المتنوعة ومعانيه المتقاطرة، وقال في كتابه بدائع الفوائد: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد والتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته "[17].

وكذلك الإمام الشاطبي (ت 790هـ) صاحب الموافقات قد تطرّق إلى قيمة السياق من خلال تفريقه بين "ألفاظ وعبارات دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية تشترك فيها جميع الألسن، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، وألفاظ وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة التي يختص بها لسان العرب"[18].

فالأولى (معاني مطلقة) تفهم من السياق الذي لا يحتاج إلى جهد كبير لإدراكها، وهذا كما عبر عنه الشاطبي بقوله: "فإنّه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتي له ما أراد من غير كلفة، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين

ممن ليسوا من أهل اللّغة العربيّة، وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها، وهذا لا إشكال فيه"[19].

أمّا الثانية (المعاني المقيدة) فهي التي تبرز قيمة السياق وأهميته في تحديد معاني الكلام وترجيحها، وهذا ما أشار إليه الشاطبي في قوله: "وأمّا الجهة الثانية : ألفاظ وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة وهي الدلالة التابعة فهي التي يختص لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإنّ كلّ خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به، ونفس الأخبار في الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك، وذلك أنّك تقول في ابتداء الإخبار (قام زيد) إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت (زيد قام)، وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة (أنّ زيدا قام)، وفي جواب المنكر لقيامه (والله إنّ زيدا قام)...وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها"[20].

إضافة إلى ما سبق يمكن القول بأنّ السياق اللغوي: (هو عبارة عن علاقة وحدات لغويّة معينة متواشجة فيما بينها، ومتجاورة في السلسلة الكلاميّة ضمن خطاب معين منسجم يزيح غموض الكلمة؛ أو الكلام، ويرجح المعنى المراد الذي من أجله سيقت هذه الوحدات وفق نظام لغوي محكم البنية).

فإن كانت هذه التعريفات والمفاهيم السياقية تشير في مجملها إلى السياق اللّغوي على وجه الخصوص فإنّ كثيرا من العلماء والباحثين لم يستغنوا عن السياق غير اللّغوي لأهميته الكبيرة في تحديد معنى الكلمة في سياقها وترجيحه من بين المعاني المتزاحمة، وفهم الكلام، قال محمد مبارك: "ويتعدد الاستعمال خلال العصور، وفي مختلف المناسبات، وشتى البيئات يتم للكلمة أكثر من معنى، ويجتمع لها أكثر من دلالة، ويبرز أحدهما حين استعمال الكلمة في جملة معينة، وسياق محدد من الكلام... فلا يعين أحد هذه المعاني الموجودة بالقوة في لفظ الكلمات، ولا يخرجه من حيز القوة إلى حيز الفعل إلا استعمالها في جملة من الكلام، ولهذا كان للسياق قيمة كبرى في تحديد المعاني، وفهم الكلام"[21].

فإدراك دلالة الألفاظ، وفهم معاني الكلمات لا يكون إلّا باختيار اللفظة أو الوحدة اللسانية ووضعها في مكانها المناسب، وعشها الطبيعي؛ أو في رصفها مخصوص الذي تشكله الظروف والملابسات.

قال صاحب كتاب نظرية المعنى في النقد العربي: "وفكرة القالب أو السياق هذه فكرة هامة، وخصوصا في ما يتعلق بصلتها بالكلمات، فالكلمات لا تعدو أن تكون رموزا لأشياء كليّة هامة، وحينئذ ينبغي علينا أن نبحث عن الإطار؛ أولا، ثمّ نبحث عن الكلمات ثانيا"[22]، والإطار السياقي تدلّ عليه القرائن اللفظية (وهي من السياق اللّغوي)، والقرائن الحالية.

أمّا السياق غير لغوي أو ما يطلق عليه بالسياق الخارجي؛ أو سياق الموقف المحاط بالظروف (المقامي، والعاطفي، والثقافي)؛ أو ما عبر عنه علماء البلاغة العربيةّ قديما بالمقام ومقتضى الحال فهو كما قال تمام حسان: "وكلّ ما كان وصف المقام أكثر تفصيلا كان المعنى الدلالي الذي نريد الوصول إليه أكثر وضوحا في النهاية "[23].

وقال فهمي حجازي: "وما المعنى إلّا حصيلة المواقف التي استخدم فيها الرمز اللّغوي، ولذا فالوسيلة العلمية لمعرفة دلالة كل كلمة من الكلمات؛ أو عبارة من العبارات تتلخص في بحث الظروف والملابسات التي استخدمت فيها الكلمة، فاكتسبت معناها، وقدرتها الإيحائية"[24].

أما علم المناسبة فهو علم شريف ودقيق، لا يوفق لدقائقه ونكته إلّا الراسخ في علمي القرآن الكريم والبيان، لأنّه علم خاص يهتم بارتباط آي القرآن الكريم بعضها ببعض "حتى تكون كالكلمة الواحدة متسقة المعاني، منتظمة المباني"[25]، ويزيح اللثام عن أوجه المناسبة بين اللاحق من الآيات والسابق، ويكشف حقيقة رصف وقيمة نّظم الآيات والسوّر القرآنية.

الفرع الثاني: تعريف المناسبة

أولا: المناسبة لغة: هي مصدر من ناسب يناسب مناسبة.

- قال أحمد بن فارس في مقاييس اللّغة: "النون والسين والباء كلمة واحدة قياسها اتصال شيء بشيء، ومنه النسب سمي لاتصاله وللاتصال به"[26].
- وقال الزمخشري في أساس البلاغة: "ومن المجاز: بين الشيئين مناسبة وتناسب"[27].
- وذكر الزبيدي في تاج العروس المناسبة فقال: "ومن المجاز: المناسبة: المشاكلة، يقال: بين الشيئين مناسبة وتناسب؛ أي: مشاكلة وتشاكل، وكذا قولهم: لا نسبة بينهما، وبينهما نسبة قرابة"[28].
- وفي البرهان للزركشي قال: "المناسبة في اللّغة: المقاربة والمشاكلة، وفلان يناسب فلانا أي يقرب منه ويشاكله، ومنه النسيب الذي هو القريب المتصل... ومنه المناسبة في العلّة في باب القياس التي تعني الوصف المقارب للحكم"[29].

فمن خلال التعريفات اللّغوية للمناسبة يظهر أنّ معانيها في الجملة تدور حول الاتصال والتقارب والترابط والمشاكلة والتشابك، وكلّها تتقاطع مع التعريفات الاصطلاحيّة للمناسبة كما سيأتي.

ثانيا: علم المناسبة اصطلاحا: له تعريفات كثيرة منها:

- تعريف القاضي أبي بكر بن العربي المالكي (ت 543هـ) لعلم المناسبة قال: "هو ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسقة المعاني، منتظمة المباني"[30].
- وقال البقاعي (ت 885هـ): "علم مناسبات القرآن: علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال"[31].
- أمّا السيوطي (ت 911هـ) فقال: "مناسبات القرآن العظيم هي: المعنى الذي يربط بين سوره وآياته"[32].

فترابط الكلام وتشابكه، وتعالق أجزائه وترتيبها يعتبر الشرط الأساس في علم المناسبة كما جاء في التعريفات المذكورة آنفا، وقد أشار إلى هذا الإمام عبد العزيز بن عبد السلام المشهور بالعز قال: "المناسبة علم حسن؛ ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر"[33].

فعلم المناسبة القرآني هو العلم الذي نتوصل به إلى المعاني المنطوية بين ثنايا الآي القرآن الكريم وسوره من خلال ترابط بعضها ببعض وترتيب أجزائها، وكشف أسرارها البلاغية، وهذا في إطار؛ أو حقل سياقاتها المتشابكة، قال محمد بازمول قال: "إنّ علم المناسبات هو: معرفة مجموع الأصول الكليّة والمسائل المتعلقة بعلل ترتيب أجزاء القرآن العظيم بعضها ببعض"[34].

ويمكن القول من خلال ما سبق بأنّ علم المناسبة القرآني: (هو العلم الذي به نتوصل إلى معرفة المعاني المتعالقة بين أجزاء القرآن الكريم وسوره، وترابط آياته وألفاظه المتواشجة برباط دلالي قائم، وكشف أسرارها البلاغية، وحِكمها ولطائفها).

فمن خلال ما تطرقت إليه المعاجم اللّغوية من معان للمناسبة، وما ذكر من تعريفات اصطلاحية لهذا العلم الدقيق يتبلور للعيان جليّا مفهوم المناسبة في القرآن الكريم بأنّها: "المشاكلة والمقاربة، ومرجعها

في الآيات ونحوها إلى معنى رابط بينها عام أو خاص، عقلي أو حسي أو خيالي، أو غير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم الذهني كالسبب والمسبب... والنظيرين والضدين ونحوه"[35].

وهذا العلم من أشرف العلوم وأنفعها وألطفها كما قال الإمام الزركشي في البرهان: "واعلم أنّ المناسبة علم شريف، تحرر به العقول، ويعرف به القدر الهائل فيما يقول... ولهذا قيل: المناسبة أمر معقول إذا عرض على العقول تلقته بالقبول... وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض، فيقوي بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم، المتلائم الأجزاء"[36].

فلّما كان القرآن الكريم توقيفيا من حيث ترتيب سوره وآياته فإنّنا ندرك من خلال رصف القرآن ونظمه بهذه الكيفية بأنّه ما قدمت هذه السورة على تلك وما استفتح بسورة وختمت وما قدمت آية على آية إلّا لمناسبة وحكمة قد تظهر جليّة أو تخفى لا يدركها إلّا العالمون، وفي ذلك علم جم ولطائف بديعة فيها من الإعجاز ما يبهر العقل السليم الذواق لبيان القرآن الكريم وسحره، قال الشيخ ولي الدين الملوي: "قد وهم من قال: لا يطلب للآي الكريمة مناسبة، لأنّها على حسب الوقائع المفرقة، وفصل الخطاب أنّها على حسب الوقائع تنزيلا، وعلى حسب الحكمة ترتيبا وتأصيلا... والذي ينبغي في كلّ آية أن يبحث أول كلّ شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلّة، ثمّ المستقلّة ما وجه مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جمّ، وهكذا في السور يُطلب وجه اتصالها بما قبلها، وما سيقت له"[37].

وملخص ذلك كلّه أنّ مفهوم المناسبة ما أورده السيوطي عن بعض متأخري زمانه قال: "الأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنّك تنظر إلى الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذكر الغرض من المقدمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام أو اللوازم التابعة له التي تقتضي البلاغة شفاء الغليل بدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها، فهذا هو الأمر الكلّي المهيمن على حكم الربط بين جميع أجزاء القرآن، فإذا عقلته تبين لك وجه النّظم مفصلا بين كلّ آية وآية، وفي كلّ سورة وسورة"[38].

ولهذا العلم التوفيقي أهميّة بمكان في فهم كلام الله تعالى إذ ينبني على اجتهاد الراسخين في العلم لدقته، ويحتاج إلى فهم دقيق لمقاصد القرآن الكريم، وتذوق سحر بيان الآي الكريم، وإدراك نظمه المعجز، قال الإمام البقاعي: "وتتوقف الإجادة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد معرفة المقصود من جميع جملها، فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة، وكانت نسبته من علم التفسير نسبة علم البيان من النحو "[39].

ويشترط لهذا العلم ما يشترط في تفسير القرآن الكريم بالرأي، ومن أهمها:

- أن لا تكون المناسبة متعارضة مع اللسان العربي المبين الذي نزل به القرآن العظيم.
- وأن لا تكون متعارضة مع الشرع الحكيم.
- وأن تكون المناسبة منسجمة انسجاما تاما مع السياق، والسباق واللحاق.

ويمكن القول بأنّ علم المناسبة ينضوي في باب السياق، لأنّ المناسبة لا يمكن إدراكها إلّا من خلال السياق، بل عدّ العلماء من شروط المناسبة أن تكون منسجمة مع السياق فالمناسبة القرآنيّة قرينة من قرائن السياق القرآني بحيث لا يمكن إدراك دلالات المناسبة العامة والخاصة الموظفة في فهم الكلام إلّا بمنظور سياقي.

فعلى سبيل المثال لا الحصر استنباط الشيخ عبد الحميد بن باديس لدلالات ومعاني الآية الكريمة ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ (الفرقان: 74)، فبفضل توظيفه قرينة المناسبة بين هذه الآية والآيات التي قبلها في الترتيب من خلال سياقها القرآني تكشفت لديه دلالات هذه الآية الكريمة ومعانيها قال: "المناسبة لمّا وصفهم في الآيات المتقدمة بما دلّ على أنّهم أهل خير وكمال في أنفسهم وصفهم في هذه الآية بما دلّ على محبتهم الخير والكمال لغيرهم من قرابتهم أزواجهم وذرّيّتهم ومن سواهم، وقدم الأزواج على الذرّيّة لأنّهم الألصق، ولأنّهم الأصل... فلذلك كان لزاما لتتميم وصف عباد الرحمن ذكر محبتهم الخير والكمال لغيرهم"[40].

المطلب الثاني: المناسبة والدلالة

لمّا كانت المناسبة توفيقيّة ومحلّ اجتهاد لدى العلماء والباحثين، كما أسلفنا في المطلب السابق، بحيث يتفاوت العلماء والباحثون في استنباط دلالاتها من الكلام، لدقة هذا العلم، فهو بذلك يهتم بالمعنى المتوخى من الكلام، ويبحث في دلالات ترابط وحداته اللغويّة، ووجه المناسبة بين أجزائه، وهذا من صميم الدرس الدلالي، إذ علم الدلالة "يعنى بدراسة كلّ ما يسهم في المعنى"[41].

الفرع الأول: الدلالة لغة واصطلاحا

أولا: الدلالة لغة : مشتقة من فعل (دلّ) : أي أرشد إلى الشيء وهداه إليه.

- قال الزمخشري في أساس البلاغة: "(د ل ل) دلّه على الطريق، وهو دليل المفازة، وأدللت الطريق اهتديت إليه..."[42].

- وقال في القاموس المحيط: "ودلّه عليه دلالة... وسدّده إليه"[43]، والمصدر دَلالة ودِلالة.

وقد ذكر هذا فعل (دلّ) في القرآن الكريم في مواضع كثيرة منها:

- في سورة سبأ الآية: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ: 7]، وفي السورة نفسها حكاية عن موت سليمان عليه السلام، وعدم اطلاع الجنّ والشياطين على الغيب قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ [سبأ: 14].

- وفي سورة الصف الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الصف: 10].

- وأيضا في سورة طه الآية: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى﴾ [طه: 40].

فالملاحظ أنّ لفظة (دلّ) في الآيات الكريمات تدور معانيها حول الإرشاد والهداية والتوجيه.

- ويقال أيضا: "دُلُّولة: أي ما يتوصل به إلى معرفة الشيء، من مثل دلالة الألفاظ على معانيها، والرموز أو الإشارات على ما تحيل إليه، وكل ذلك قائم في مختلف أنواع الأنساق الدالة، سواء كانت تلك الدلالة عن قصد ونية ممن كانت منه الدلالة؛ أو لم تقترن بقصد مبيّت"[44].

فدلالة اللّفظ هي "هدايته إلى معناه وتوجيهه إليه ... وهي بهذا المعنى لا تخرج لغة عن إبانة الشيء وإيضاحه، والإرشاد إلى معناه والهداية والبيان"[45].

ثانيا: الدلالة اصطلاحا

ـ عرّف الراغب الأصفهاني (ت 502هـ) الدلالة بقوله: "الدلالة ما يتوصل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالات الإشارات والرموز والكتابة، والعقود في الحساب، وسواء أكان ذلك بقصد من يجعله دلالة أو لم يكن بقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنّه حيّ، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ [سبأ: 14]"[46].

ـ وعرّفها الشريف الجرجاني ـ صاحب التعريفات ـ (ت 816 هـ) الدلالة بقوله: "هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول"[47].

يفهم من هذا التعريف أنّ الدلالة هي تلازم حاصل بين الدال (الشيء الأول)، والمدلول (الشيء الثاني)، بحيث تعلم حالة المدلول من حالة أخرى، وهي (الدال) عليها، فهي ـ إذا ـ لا تخرج عن تضافر الدال والمدلول، حيث تصبح للكلمات والعلامات اللّغويّة معان ودلالات، يصطلح على مدلولها"[48].

ثالثا: أمّا علم الدلالة (هذا المركب الإضافي): فهو من العلوم الحديثة يشمل حقولا لغويّة متعددة ـ فقد تباينت تعريفاته وتعددت عند الباحثين المختصين إلى ما يقارب خمسين تعريفا أو يزيد ومن أشهرها:

ـ علم الدلالة هو "العلم الذي يهتم بدراسة معاني الكلمات"[49]؛ أو هو "العلم الذي يهتم بدراسة معنى الكلمة "[50].

ـ ولعلّ من أوسع التعريفات في هذا المنحى الذي يشارك التعريفين السابقين في تخصيص المعنى بالدراسة بالإضافة إلى اتساعه لتحديد العلاقة بين علم الدلالة واللسانيات التعريف القائل بأنّ علم الدلالة هو: "فرع من علم اللّغة يدرس العلاقة بين الرمز اللّغوي ومعناه، ويدرس تطور معاني الكلمات التاريخيّة، وتنوع المعاني والمجاز اللّغوي، والعلاقات بين كلمات اللغة"[51].

وما نلحظه على هذه التعريفات أنّها قصرت هذا العلم ـ علم الدلالة ـ على دراسة الرمز اللغوي الدال على معنى أو معان مخصوصة، بيد أنّ هناك من الباحثين في هذا المضمار من يرى بأنّ علم الدلالة هو العلم الذي يهتم بنظريّة المعنى من غير قيد، ودون تخصيص الرمز اللّغوي الدال على معنى بالدراسة، إنّما كلّ رمز على إطلاقه مهما كان نوعه يفضي لمعنى معين أو يدلّ عليه هو حقل من حقول علم الدلالة.

فالجانب الدلالي في الدرس اللّغوي "يختص بدراسة المعنى الذي تخلص إليه المستويات الأخرى، وبذلك فهو يتناول معاني الكلمات"[52]، فلا يمكن استساغ تركيب لغوي من دون أبنيّة أو وحدات دالة، فالدلالة اللغويّة امتداد طبعي للتركيب، ودلالة الألفاظ والتراكيب تخضع للاستعمال، وبعبارة أخرى تتغير الدلالة بتغير الاستعمال فهي غير قارة، كما أنّها موقوفة؛ أو تتوقف في الأصل على مستويات اللّغة الثلاثة القارة (الصوتي والصرفي والتركيبي بشقيه الثابت والمتغير).

فلا يمكن البتة إدراك دلالة الكلام ومراده إلّا من خلال هذه المستويات، مع أنّه لا يمكن الفصل بين هذه المستويات اللّغويّة والجوانب الدلاليّة والتداوليّة، لأنّ نظام اللّغة نظام اتصالي يقوم على استدعاء هذه المستويات جميعا وتضافرها في عملية التواصل والتبليغ، والدلالة في حقيقتها هي غاية هذه المستويات جميعا، بل لا يتجلى بوضوح مستوى من مستويات اللّغة إلّا بالدلالة.

ويظهر هذا بوضوح ـ مثلا ـ في ما ذكره ابن جني في الخصائص باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني قال: "اعلم أنّ هذا موضع شريف لطيف وقد نبه إليه الخليل وسيبويه وتلقته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته... وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفَعَلان، إنّها تأتي للاضطراب

والحركة، النّقزان والغليان والغثيان، فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال، ووجدت أنا من هذا الحديث أشياء كثيرة على سمت ما حدّاه، ومنهاج ما مثلاه، وذلك أنّك تجد المصادر الرباعيّة المضعّفة تأتي للتكرير نحو: الزعزعة والقلقلة والصلصلة والقعقة والصعصعة والجرجرة والقرقرة، ووجدت أيضا (الفعلى) في المصادر والصفات إنّها تأتي للسرعة نحو: البشكى والجمزى والولقى ... ومن ذلك أنّهم جعلوا (استفعل) في أكثر الأمر للطلب، نحو : استسقى واستطعم ... "[53].

فدلالات المناسبة قد تكون ظاهرة في متناول الباحثين والمهتمين، وقد تدق لا تكاد تعلم وخاصة إذا ما كانت الألفاظ تحمل دلالات إيحائية، لأنّ الألفاظ حاملة للمعاني مهما كان نوعها؛ أو هي أوعية للمعاني على حد تعبير إمام البلاغة عبد القاهر الجرجاني، بيد أنّها متغيرة وكثير من الكلمات لا تثبت على معناها الأول بسبب تغير استعمالاتها الخاضعة للتطور الاجتماعي والثقافي والسياسي واللّغوي... فكان لزاما تتبع تغيرات المعاني وإدراك أنواعها قصد الوقوف على دلالات المناسبة وإدراك معانيها المتوخاة من سياقها.

ولقد أحصى علماء الدلالة للمعنى خمسة أنواع نجملها على النحو التالي:

- **المعنى الأساسي** أو المركزي أو الأولي وهو أصل الاتصال يتسم بالثبوت.
- **المعنى الإضافي** أو العرضي يضاف للمعنى الأساسي ويكون مفتوحا على الاستعمال، فضلا عن إمكان تغيّره.
- **المعنى الأسلوبي**: وهو معنى آخر يتجاوز المعنى الأساسي، ويحكمه إمّا الاستعمال، وإمّا الاختلاف البيئي، وإمّا اختلاف أساليب التواصل يكشف لنا عن طبيعة مستخدم اللّغة.
- **المعنى النفسي**: هو معنى يخصّ الأفراد كلّا على حدة، فهو فردي ذاتي خاص، بمعنى في حديث كلّ فرد معنى نفسي قد يبدو للعيان ظاهرا، وقد يخفى إلّا للباحث الدارس المتأمل.
- **المعنى الإيحائي**: وهذا النوع من المعنى لا يرتبط بالأفراد، وإنّما يرتبط بكلمات خاصة وليس كلّ الكلمات، ويتضح في الألفاظ التي توحي بمعانيها وكأنّها شفافة..."[54].

المطلب الثالث: نماذج مختارة من توظيف المناسبة وإبراز دلالاتها في تفسيرابن باديس

وللإشارة يحتوي سفر تفسير القرآن الكريم للعلامة عبد الحميد بن باديس الموسوم (بمجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير) على ما يربو عن مائة وأربع وعشرين آية من سور متفرقة وسورتي المعوذتين - جمعت في الأصل من أعداد مجلة الشهاب؛ لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - نقتصر على بعض النماذج المناسبتيّة، حفاظا على الإطار المحدد لهذه الورقة البحثيّة.

الفرع الأول: المناسبة الداخليّة

وهي انسجام آيات وألفاظ قرآنيّة وترابطها برابط خاص أو عام يجمعها في رصفها الذي هي منه، وفي سورة قرآنيّة التي هي جزء من بنيتها.

أولا: مناسبة الآيات الكريمة من خلال اللاحق والسابق مع ضميماتها في السياق

ومن أمثلة ذلك قول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾ (الإسراء: 12)، يربط ابن باديس هذه الآية الكريمة بما تقدمها من الآيات في الترتيب، ويبحث عن وجه المناسبة القائم بينها وبين سابقاتها من الآيات الكريمات، وعن الرابط الدلالي من خلال المنظور السياقي للآيات قصد الفوز بدلالة الآية الكريمة ومعناه العام بنظرة شموليّة، قال: "ولمّا ذكر تعالى آيته ونعمته بالقرآن: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: 9)، ذكر آيته ونعمته بالليل والنهار المتعاقبتين على هذا الكون الأعظم فقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾"[55].

وأضاف ابن عاشور معنى آخر فقال: "والمناسبة: أنّ جملة (ويَدْعُو الإنسان) تتضمن أنّ الإبطاء تأخير الوعد لا يرفعه، وأنّ الاستعجال لا يجدي صاحبه، لأنّ لكل شيء أجلا، ولمّا كان الأجل عبارة عن أزمان كان شاملا عن ليل ونهار متقضيين، وهذا شائع عند النّاس في أنّ الزمان منقض وإن طال"[56].

ولم يتوقف ابن باديس ههنا في ما أسلفت، بل راح يمعن النظر في رصف الآية الكريمة ونظمها البديع وبلاغتها العجيبة من خلال ترابط وحداتها بطريقة محكمة بلغت حدّ الإعجاز، فقال: "فإنّ لفظ (آيتين) صادق على الليل والنهار، ولفظ (آية الليل وآية النهار) صادق على الشمس والقمر، وعليه يكون تقدير الآية هكذا ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾، وهذا تقدير صحيح لا معارض له من جهة اللفظ، ولا من جهة المعنى، وسالم من دعوى تقدير محذوف، ومفيد لكثرة المعنى بأربع آيات، بالليل وقمره والنهار شمسه... وليس محو القمر وإبصار الشمس متأخرا عن الليل والنهار، وكيف ؟، وما كان الليل والنهار إلّا باعتبار إضاءة الشمس لجانب وعدم إضاءتها لمقابله، فليست الفاء في (فمحونا) للترتيب في الوجود، وإنّما هي للترتيب في الذكر، وللترتيب في التعقل، فإنّ القمر والشمس بعض من آيات الليل والنهار، والجزء متأخر في التعقل عن الكلّ"[57].

والذي ذهب إليه ابن باديس بأنّ آية الليل هي القمر، وآية النهار هي الشمس يستفاد من سياق الآية نفسها، ومن سياق القرآن الكريم ككلّ، لأنّ القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا، فكلمة (فمحونا) مرتبطة بمفعولها (آية الليل)، ودالة على معناه الذي يصدق على القمر "الذي زال ضوءه بفعل المحو ... وهذا يقتضي أنّه كان فيها ضوء ثمَّ أزيل، فتفيد الآية من سياقها أنّ القمر كان مضيئا ثمّ أزيل ضوءه فصار مظلما"[58]

"ويجوز أن تكون (آية الليل) الآية الملازمة له وهي القمر، و(آية النهار) الشمس، فتكون إعادة لفظ (آية) فيهما تنبيها على أنّ المراد بالآية معنى آخر، وتكون الإضافة حقيقية ويصير دليلا آخر على بديع صنع الله تعالى ... ويكون معنى المحو: أنّ القمر مطموس لا نور في جرمه، ولكنه يكتسب الإنارة بانعكاس شعاع الشمس على كرته، ومعنى كون آية النهار مبصرة أنّ الشمس جعل ضوءها سبب إبصار النّاس الأشياء، فـ(مبصرة) اسم فاعل (أبصر) المتعدي، أي جعل غيره باصرا، وهذا أدق معنى، وأعمق في إعجاز القرآن بلاغة وعلما، فإنّ هذه الحقيقة من علم الهيئة، وما أعيد لفظ (آية) إلّا لأجلها "[59]. "فإضافة الآية إلى الليل والنهار دليل على أنّ الآيتين المذكورتين لهما لا هما أنفسهما"[60].

كما يقوي هذا المعنى ما سيق من آيات عقب قوله تعالى: ﴿فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ﴾ ترشد إلى كيفية معرفة السنين والحساب، وهذا في السياق السورة نفسها قوله تعالى: ﴿وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾، والسنون أو السنين والحساب لا تعلم ولا تحدد بصفة أدق إلّا بآيتي الشمس والقمر، وبالقمر أظهر قال ابن عاشور: "وهي في آية الليل أظهر، لأنّ جمهور البشر يضبط الشهور والسنين بالليالي، أي حساب القمر"[61].

ولقد سيقت آيات في مواضع من القرآن العظيم تؤكد هذا منها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلموا عَدَدَ السِّنِينَ وَالحِسَابَ﴾ (يونس: 5)، وفي سورة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالحَجّ﴾ (البقرة: 188).

والمناسبة العامة بين هذه الآيات الكريمات من خلال ترتيبها المحكم، ونظمها المعجز وتقديم آية عن ضميماتها من الدلالات المبهرة التي تثير العقول، ولا يتفطن لإيحاءاتها إلّا الراسخون في العلم. منها ما أشار إليها ابن باديس في قوله: "ذكر تعالى الليل والنهار وآيتهما استدلالا على الخلق ليعرفوه، وذكر ما فيها من النعمة عليهم ليشكروه ويعبدوه، فكانت فائدة خلقها على هذا الوجه راجعة للعباد ليبتغوا ويطلبوا

فضلا من ربهم بالسعي لتحصيل المعاش، وأسباب الحياة، ووجوه المنافع، وليضبطوا أوقاتهم بعلم عدد السنين الشمسيّة والقمريّة"[62].

وفي مثال آخر قال تعالى: ﴿لا تَجْعَل مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولاً﴾ (الإسراء: 22)، يتجلى لنا بوضوح اعتماد ابن باديس على توظيف قرينة مناسبة هذه الآية الكريمة باللاحق والسابق من الآيات في إطار سياقها الذي سيقت فيه، بعد أن أشار إلى أنّ أصول الهداية الإسلاميّة مجتمعة في ثمان عشرة آية محصورة بين هذه الآية: ﴿لا تَجْعَل مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولاً﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ﴾ (الإسراء: 39)، قال ابن باديس: "فهذه ثمان عشرة آية من سورة الإسراء قد أتت في إيجاز ووضوح على أصول الهداية الإسلاميّة، وأحاطت بأسباب السعادة في الدارين من جميع وجوهها، وهي فوق بلاغتها التي عرف العرب إعجازها بسليقتهم وأدركه علماء البيان بعلمهم قد جاءت معجزة للخلق من أيّ جنس كانوا، وبأيّ لغة نطقوا، بما جمعت من أصول الهداية التي تدركها الفطرة، وتسلمها العقول"[63].

فذكر بعد ذلك دلالة هذه الآيات - أصول الهداية - بما فيها الآية المدروسة من خلال ارتباطها وتعالقها بما قبلها في السياق فقال: "ارتباط الآيات بما قبلها: موقع هذه الآيات موقع البيان والتفصيل للسعي المشكور في قوله تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾، ووقوعها بلصق قوله تعالى: ﴿وَلَلآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً﴾ إشارة إلى أنّ التفاضل في تلك الدرجات مرتبط بالتفاضل في السلوك، والسعي المشكور المستفاد من هذه الآيات"[64].

وأشار إلى هذه المناسبة الرازي من قبل فقال: "في بيان وجه النّظم فنقول: إنّه تعالى لمّا بيّن أنّ النّاس فريقان منهم من يريد بعمله الدنيا فقط، وهم أهل العقاب والعذاب، ومنهم من يريد به طاعة الله، وهم أهل الثواب، ثمّ شرط ذلك بشرائط ثلاثة: **أولها**: إرادة الآخرة، **وثانيها**: أن يعمل عملا ويسعى سعيا موافقا لطلب الآخرة، **وثالثها**: أن يكون مؤمنا، لا جرم فصّل في هذه الآية تلك المجملات فبدأ أولا بشرح حقيقة الإيمان، وأشرف أجزاء الإيمان هو التوحيد ونفي الشركاء والأضداد، فقال: ﴿لاَّ تَجْعَل مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾، ثمّ ذكر عقبه سائر الأعمال التي يكون المقدم عليها والمشتغل بها ساعيا سعيا يليق بطلب الآخرة، وصار من الذين سعد طائرهم، وحسن بختهم، وكملت أحوالهم"[65].

ولم يتوقف ابن باديس عند المناسبة العامة بين الآيات، وإنّما تأمل كذلك في كلّ آية وما يربطها من مناسبة مع ما قبلها أو ما بعدها في الرّصف، فآية: ﴿لاَّ تَجْعَل مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ لها رابط دلالي مع الآية التي تعقبها مباشرة وهي قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾، قال ابن باديس: "وكما انتظمت هذه الجملة توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة كذلك انتظمت مع الآية السابقة التوحيد العلمي:

فالأولى: نهي عن أن تعتقد الألوهيّة لسواه، وهو يتضمن النهي عن اعتقاد ربوبيّة سواه وهذا من باب العلم.

والثانيّة: أمر بأن تكون عبادتك مقصورة عليه، لأنّه هو ربّك وحده، وهذا من باب العمل، فمن وجد الله في ربوبيّته وألوهيّته علما وعملا فقد استكمل حظّه من مقام هذا الأساس العظيم"[66].

ويمكن في هذا الصدد ذكر المناسبة بين الأمر بعبادة الله تعالى والأمر ببر الوالدين والدلالة القائمة بينهما في آية ﴿وَقَضَى رَبُّكَ﴾ كما رآها الرازي حيث قال: "وبيان المناسبة بين الأمر بعبادة الله تعالى وبين

الأمر ببر الوالدين من وجوه منها: أنّ السبب الحقيقي لوجود الإنسان هو تخليق الله تعالى وإيجاده، والسبب الظاهر هو الأبوان، فأمر بتعظيم السبب الحقيقي ثمّ أتبعه بالأمر بتعظيم السبب الظاهري"[67].

وفي مثال آخر: تعاقبت ثلاث آيات مجتمعة في رصف قرآني عجيب بديع، بحيث كلّ آية تعالج موضوعا محددا على حدة من المواضيع الهامة في بناء النسيج المجتمعي على أسس قويّة وأوتاد راسيّة رصينة، وهذه الآيات الثلاث 31، 32، 33 على الترتيب من سورة الإسراء بداية من قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ﴾، فأول ما نلمحه في دراسة الشيخ ابن باديس لهذه الآيات الكريمات نظرته إلى هذه الآيات مجتمعة بالمنظور السياقي، فاهتدى بفضل توظيف قرينة المناسبة السياقيّة - قصد افتكاك المعنى الجامع في ما بينها وتصيد رابطها الدلالي - إلى تقاطع معانيها حول الحفاظ على النفس البشريّة - وهذا مقصد من مقاصد الدين الإسلامي - وكليّة من كليّاته الخمس - يمكن اعتباره المناسبة العامة التي تجمع الآيات الثلاث، قال الشيخ في مجالسه: "هذه النّفوس البشريّة جاءت الشرائع السماويّة كلُّها بإيجاب حفظها، فكان حفظها أصلا قطعيا، وكلية عامة في الدين، وجاءت هذه الآيات في تقرير هذا الحفظ من وجوه ثلاثة، سنتكلم عليها واحدا واحدا"[68].

ثمّ ذكر مناسبة كلّ آية بما تقدمها من الآيات، وأشار إلى الوجوه الثلاثة التي قررتها الآيات الكريمة في حفظ النفس على النحو التالي:

الآية الأولى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ﴾ (الإسراء: 31): بيّن الشيخ ابن باديس وجه ارتباط هذه الآية الكريمة التي تنهى عن قتل الأولاد خشية إملاق بما تقدمها من الآيات التي بيّنت أنّ بسط الرزق وقبضه ممّا أختص به الخالق سبحانه وتعالى دون غيره، لا يشاركه فيه أحد، فأرزاق المخلوقات بيده جلّ وعلا، وعلى هذا الأساس كما قال الشيخ: "أبطل تعالى خوفهم من الفقر بقوله ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم﴾، فأخبر أنّ رزق الجميع عليه... لا فرق في ذلك بين الذكر والأنثى، والكبير والصغير ، كما أنّه تعالى هو يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر كما في الآية السابقة، فهما مرتبطان بهذه المناسبة"[69].

ولقد أشار الرازي في تفسيره الكبير إلى مناسبة نفيسة بين هذه الآية والآية المتقدمة في السياق وهي قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾، قال: "إنّه تعالى لمّا علّم كيفية البر بالوالدين في الآية المتقدمة علّم في هذه الآية كيفية البر بالأولاد"[70].

للإشارة وردت هذه الآية الكريمة في سورتي الأنعام والإسراء بصيغتين مختلفتين من حيث تنكير وتعريف بعض ألفاظها وتقديم وتأخير بعضها في الرّصف الذي هي فيه، قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُم مِّنْ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ (الأنعام: 151)، وقال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم﴾ (الإسراء: 31)، "وليست إحداهما تكرارا للأخرى، وإنّما كلّ واحدة منهما تعالج حالة معيّنة "[71]، ففي الأنعام قال: ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ بعد أن نهى عن قتل الأولاد قال (من إملاق) "لأنّ النهي متوجه أصالة إلى الآباء المعسرين، أي لا تقتلوا بسبب الفقر الموجود فيكم... فقد يجعل الله بعد عسر يسرا، ولذا قال سبحانه وتعالى: ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾، فجعل الرزق للآباء ابتداء لكي يطمئنهم سبحانه على أنّه هو الكفيل برزقهم وبرزق أولادهم"[72].

أمّا آية الإسراء ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم﴾ فقال فيها تعالى بعد النهي عن قتل الأولاد (خشية إملاق) "لأنّ النهي موجه بالأصالة إلى الموسرين الذين يقتلون أولادهم لا من فقر كائن فيهم، وإنّما من فقر هم يتوهمون حصوله في المستقبل بسبب الأولاد، ولذا قال: ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم﴾، فقدم رزق الأولاد لأنّهم

سبب توقع - في زعم آبائهم - لكي يمتنع الآباء عن هذا التوقع، ولكي يضمن للأولاد رزقهم ابتداء مستقلا عن رزق الأولاد"[73]. وقرينة الإضافة كم في ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُم﴾ للدلالة على هذا الفعل الشنيع.

قال الشيخ ابن باديس: "بين تعالى فضاعة هذا القتل بقوله (أولادكم) بإضافة الأولاد إليهم، فإنّ الأولاد أفلاذ الأكباد، وبضعة من لحم المرء ودمه...، وأي خير يرجى من قاتل ولده لغيره من النّاس بعد ما جنى أفضع الجنايات على ألصق النّاس"[74].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً﴾ (الإسراء: 32)، فاحشة الزنا من المحرمات التي نهى الله عنها لما يترتب عن هذا الفعل الشنيع من مخاطر جسام منها:

- الوقوع في ما نهى الله عنه نهي تحريم يستوجب العقوبة والإثم إلّا من تاب.
- إضاعة النسب واختلاطه.
- انتشار الأمراض الخطيرة المستعصية، وهذا ما أثبته الواقع والطب المعاصر.

والزنا نوع من أنواع القتل فهو يشبه الوأد في الإضاعة، فهذه الآية الكريمة مرتبطة بما قبلها ارتباطا وثيقا، وتتقاطع معها في مآل مخالفة النهي، والحكمة العامة وهي قتل النفس بغير حق، قال صاحب التحرير والتنوير: "عطف هذا النهي على النهي عن وأد البنات إيماء إلى أنّهم كانوا يعدّون من أعذارهم في وأد البنات الخشية من العار الذي قد يلحق من جراء إهمال البنات الناشئ عن الفقر الرامي إلى العهر، ولأنّ في الزنا إضاعة نسب النسل، بحيث لا يعرف مرجع يأوي إليه، وهو يشبه الوأد في الإضاعة "[75]، وإن كان سياق الآية الكريمة في معالجة ظاهرة الزنا المنافية للفطرة السليمة من باب تخصيص السبب إلّا أنّ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والحكم يَعُم بعموم اللفظ، كما أنّ ذكر سبب القتل في الآية لا يقتضي التخصيص لأنّه ذكر تصوير الحال الذي كانوا عليه، فالقتل حرام لأيّ سبب كان"[76].

فالمناسبة بين هذه الآية والتي سبقتها في الترتيب قال الشيخ ابن باديس: "بعد ما نهى عن قتل الأولاد نهى عن الزنا الذي هو كقتلهم، لأنّه سبب لوجودهم غير مشروع "[77].

الآية الثالثة: قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ (الإسراء: 33)، فوجه المناسبة أو الارتباط بين هذه الآية والآيتين السابقتين هو ارتباط الخاص بالعام، وفائدته تأكيد نهي وتحريم قتل النفس البشريّة إلّا بالحق، قال الشيخ ابن باديس: "جاء أسلوب هذه الآيات تدرجا من الخاص إلى العام، فقتل للنفس التي حرم الله، والزنا كالقتل للنفس كما قدمناه، وجيء هنا بالنهي الصريح عن قتل النفس، وأكد مقتضى النهي بوصف النفس بقوله (التي حرّم الله)، والتحريم هو المنع، فـ(حرّم الله) معناه: منع الله، والتقدير: حرّم الله قتلها، فحُذف لدلالة (لا تقتلوا) عليه، فالنهي عنه هو القتل، والمحرم هو القتل، فتأكّد المنع بالنهي والتحريم"[78].

ثانيا: مناسبة ألفاظ الآيات القرآنيّة

هذا النوع من المناسبات لم يغفل عنه الشيخ رحمه الله تعالى، بل فصّل فيه وأوضح أوجه التناسب والترابط بين الكلمات في رصفها القرآني، وعبر عنه الشيخ بـ (بلاغة التنويع والتنزيل)، فعلى سبيل المثال جاء في القرآن الكريم من سورة الذاريات الآيات من 47 إلى 51 كلمات متناسقة فيما بينها، لها من التناسب والترابط في رصفها السياقي ما يعجز ويبهر

- ذكرت لفظة (السماء) والسماء ثابتة يناسبها (البناء)، والبناء تناسبه (القوة)، قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾.

ـ وفي السياق نفسه ذكرت لفظة (الأرض)، والأرض متغيّرة يناسبها (الفراش والتمهيد)، قال تعالى: ﴿وَالأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾.

ـ وذكرت لفظة (الأزواج)، والأزواج مكونة من شيئين يناسبها (الخلق) الذي يدل على تكوينه، وهذه إشارة إلى أنّ كلّ المخلوقات يعتريها النقص والعجز لاحتياج كلّ زوج للآخر، قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾.

ومن وجه آخر يفهم من الآية الكريمة أنّ الله هو الواحد الأحد لا مثيل له، الخالق لكلّ شيء، المتصرف في خلقه... قال ابن باديس: "لمّا كانت السماء متلاحمة الأجزاء في العلا، ثابتة على حالة مستمرة في هذه الدنيا على البقاء ناسبها لفظ (البناء)، ولمّا كانت مظهر العظمة والجلال ناسبها لفظ (القوة)، ولمّا كانت الأرض يطرأ عليها التبديل والتغيير... ناسبها لفظ (الفراش) الذي يبسط ويطوى، ويبدل ويغير، ولمّا كانت أسباب الانتفاع الميسرة ضروريّة للحياة عليها... منها مشاهد وغير معدّ يتوصل إليه بالبحث والاستنباط ناسب ذكر التمهيد (الماهدون)، ولمّا كانت الأزواج مُكَونا بعضها من بعض ناسبها لفظ (الحلق)، ولمّا كان النظر في الزوجين هو نظر في أساس التكوين لتلك المذكورات... هو محصل للعلم الذي يحصل من النظر فيها قرن بلفظ التذكر"[79].

الفرع الثاني: المناسبة الخارجيّة

أعني بالمناسبة الخارجيّة مناسبة آية كريمة وارتباطها بآيات أُخَر خارجة عن رصفها الذي هي فيه، أي أنّ الآية مرتبطة بآية أو آيات من سور قرآنية أخر مشاكلة لها، وليس المقصود ارتباطها بآيات السورة التي هي جزء منها؛ أو ارتباط سورة بسورة... وإن كان القرآن ـ كما أسلفنا ـ كلا متكاملا يفسر بعضه بعضا.

أولا: مناسبة ارتباط آية بآية أخرى من غير سورتها

أذكر على سبيل المثال لا الحصر آية الإسراء التي أسلفنا ذكرها في تحريم قتل النفس البشريّة قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ (الإسراء: 33)، وهذه الآية الكريمة من المُجْمَل كما قال العلماء، نزلت بمكة المكرمة، والمجمل من آي القرآن الكريم من أعلى مراتب تبيينه وتفسيره أن يُفَسَر بآي أخر مشاكلة لها، إذ القرآن وحدة سياقيّة كبرى يفسر بعضه بعضا، ولقد أشار ابن القيّم إلى هذا، من خلال أهميّة السياق في الإفصاح عن معاني الكلام وتبيّنه بقوله: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته"[80].

فوجه ارتباط هذه الآية بغيرها من الآيات الخارجة عن سورتها كما قال ابن عاشور: "ولمّا كانت هذه الآيات سيقت مساق التشريع للأمة، وإشعارا بأن سيكون في الأمة قضاء وحكم فيما يستقبل أبقى مجملا حتى تفسره الأحكام المستأنفة من بعد مثل آية ـ سورة الأنعام المدنيّة ـ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا﴾"[81].

والشيخ عبد الحميد بن باديس تتبع أوجه المناسبة والرابط الدلالي بين الآية القرآنية والآيات المشاكلة لها في سور غير سورتها، فعلى سبيل المثال ذكر المناسبة بين مطلع سورة يس الآية 1، 2، 3 والآيات المرتبطة بها من سور أخر على غرار قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مرْسَلاً﴾ (الرعد: 43)، من أجل الوقوف على الرابط الدلالي الجامع بين هذه الآيات وافتكاك المعنى المقصود والغرض من الآية الكريمة فقال: "أقسم الله تعالى بالقرآن الحكيم على أنّ محمدا ﷺ من المرسلين، رداً على من قالوا:

(لَسْتَ مرْسَلاً) في حال أنّه على دين الإسلام الذي بعثه الله به ثابتا عليه في عقده وقوله وفعله وجميع أمره...، وبين تعالى أنّه كان من المسلمين لينذر الأمة العربية ، ويعلمها سوء عاقبة ما هي عليه من الشرك والضلال"[82].

ثانيا: المناسبة بين السور

المناسبة بين السور من ألطف المواضيع القرآنيّة وأدقها، لا ينبري لها إلّا العلماء الراسخون في هذا العلم الشريف لصعوبة افتكاك دلالاتها المتوخاة من ترابط السور القرآنيّة فيما بينها من حيث مناسبة سورة بسورة، أو مناسبة آخر سورة بما يعقبها من مطلع سورة مواليّة لها في ترتيب المصحف الشريف...

ذكر الزركشي عن بعض الأئمة أسرار ترابط سور القرآن الكريم والعِقد الدلالي الجامع المعجز البديع لهذه السور الكريمة المرتبة في المصحف الإمام ترتيبا توقيفيا فقال: "وسورة الفاتحة تضمنت الإقرار بالربوبية والالتجاء إليه في دين الإسلام والصيانة عن دين اليهودية والنصرانية، وسورة البقرة تضمنت قواعد الدين، وآل عمران مكملة لمقصودها، فالبقرة بمنزلة إقامة الدليل على الحكم، وآل عمران بمنزلة الجواب عن الشبهات...، أمّا سورة النساء فتتضمن جميع أحكام الأنساب التي بين النّاس...، وأمّا المائدة فسورة العقود وبها تمام الشرائع، قالوا: وبها تمّ الدين، فهي سورة التكميل، بها ذكر الوسائل كما في الأنعام والأعراف ذكر المقاصد..."[83].

والشيخ ابن باديس مِمّن له قدم راسخة في هذا الباب والكعب العالي فيذكر - مثلا - دلالات الترابط بين سورتي الفلق والنّاس وأوجه تقاطعهما بفضل توظيف السياق القرآني من خلال قرينة المناسبة، وهي المناسبة العامة المتوخاة من سياق السورتين الكريمتين قال: "والمناسبة بين السورتين يرشد إليهما اشتراكهما في الوصف، وهو التعوذ بهما من الشرور المذكورة فيهما، وفي السورة الأولى (الفلق) الاستعاذة من الشرّ العام - ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ -، ومن ثلاثة أنواع - المخصصة في السورة - ... وفي هذه السورة - أي سورة النّاس- الاستعاذة من شرّ واحد (الوسواس الخناس) لكنّه سبب في شرور كثيرة"[84].

أمّا المناسبة الخاصة أو المناسبة القريبة من السورتين كما سماها الشيخ فهي: "أنّ النّفوس ثلاثة أقسام: - قسم يصدر منه الضرر ويعمله - وقسم لا يريد الخير، فيسعى في سلبه وانتزاعه، وهي شرّ من الأول - وقسم يعمل إلى إيصال الشرّ إلى سلطان الجوارح ومالك هديّها - وهو القلب - وهذا القسم الأخير هو الذي يوسوس بكلمة السوء مُزيّنة الظاهر مغطاة القبح حتى تستنزل صاحبها إلى الهلاك، ولمّا كان هذا القسم أعظم خطرا وأكثر شرا خصص التعوذ منه بسورة كاملة"[85]، "والجامع بين الثلاثة هو اشتراكهما في الخفاء، فإنّ الغاسق ظلام تختفي فيه الشرور، والنفاثات مبني أمرهنّ على الإخفاء تخيّلا وإيهاما، والحسد داء دفين"[86].

وفي خاتمة هذا المطلب المقتضب، أردت أن يرصع بفائدة جليلة من درر العلامة عبد الحميد بن باديس، لما تتسم به هذه الفائدة من اتصال وثيق بهذا الموضوع، ولعلّها تشير إلى المناسبة العامة بين سورتي المعوذتين اللّتين ختم بهما المصحف الشريف، والسابق من السور القرآنيّة المرتبة فيه ترتيبا توقيفيا، هذا من جهة، ومن شقّ آخر تحمل بين ثناياها نصيحة ثمينة لطالب العلم والباحث في درر هذا القرآن العظيم غير المتناهية، وكنهه الذي لا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء، قال رحمه الله تعالى: "أنّ من أوتي القرآن وتفقه فيه، فقد أوتي الحكمة وفصل الخطاب، وأحاط بالعلم من أطرافه، وملك كنزه الذي لا ينفذ، وأنّ من آفات العلم اغترار صاحبه به، وقد يتمادى به الغرور حتى يُسَوّل له أنّ ما أوتيه من العلم كاف في وقايته من الأضرار، ونجاته من الأشرار، فكان من رحمة الله بصاحب القرآن ولطف تأديبه

له وحسن عنايته به أن ختم بهاتين السورتين كتابه لتكونا آخر ما يستوقف القارئ المتفقه، وينبهه أنّ في العلم والحكمة مسألة لم يفهمها إلّا الآن، وهي أنّه مهما امتدّ في العلم باعه، واشتدّ بالحكمة اضطلاعه فإنّه لا يستغني عن الله، ولابد له من الالتجاء إليه، والاعتصام به يستدفع به شرّ الأشرار، وحسد الحاسدين، وكفى بهذه التربيّة قاما للغرور، وإنّه لشرّ الشرور"[87].

خاتمة:

مجمل القول أنّ فهم كلام الله عزّ وجل هو الغاية المرجوة، وإدراك معانيه والوقوف على دلالاته وإيحاءاته المتجددة بتجدد الأزمنة هو الباعث الأساس لكلّ باحث جاد في استخراج درر هذا الخطاب الرباني الممتد الذي لا تنقضي عجائبه، وقرينة المناسبة كما أسلفت في هذا البحث من بين أهم القرائن ـ وبخاصة إذا ما تضافرت مع ضميماتها ـ ذات مقدرة على كشف دلالات القرآن الكريم وإيماءاته، إن وظفت بطريقة سلسة كما في تفسير ابن باديس، و يمكن إجمال نتائج هذه الدراسة في ما يلي:

1ـ إنّ أهمية علم المناسبة في استنباط الدلالات القرآنية وترجيح معاني الآيات من خلال ارتباط بعضها ببعض في نظم دقيق و انسجام تام، بالنظر إليها ذهابا وإيابا في صورة متكاملة الأبعاد يرسمها سياقها الذي هي فيه؛ أو ما يشاكلها من سياقات متشابهة يربطها خيط دلالي جامع؛ أو وجه مناسبة عام أو خاص تشترك فيه الآيات القرآنية، وهذا ما هو موظف في تأويل القرآن الكريم أو تفسيره عند الشيخ عبد الحميد بن باديس من خلال نماذج مختارة من الآيات القرآنية في مجالسه، إذ لا تكاد تخلو آية من الآيات المعالجة في تفسيره من قرينة المناسبة التي أضفت على تفسيره المتميّز منحى تفسيريا سياقيا للقرآن الكريم، تستنبط من خلاله المعاني والدلالات القرآنيّة بمنظور شمولي.

2ـ أنّ المناسبة قرينة سياقيّة لا يمكن الوصول إليها والظفر بدلالتها إلّا من خلال السياق.

3ـ أنّ علم المناسبة القرآني يعنى بدلالات ومعاني الآيات والسور التي يربطها جامع مشترك، فهو أدخل في الدرس الدلالي.

4ـ أنّ المناسبة القرآنيّة حقل ثرّ ومجال مفتوح أمام اجتهادات العلماء والباحثين لاستثارة دلالات القرآن العظيم ومعانيه، وهذا لأنّ القرآن العظيم لا تنقضي عجائبه، ولا تفنى غرائبه، مباحثه متجددة ممتدّة.

5ـ يبرز البحث اهتمام عَلَم من أعلام الجزائر وعلمائها ـ الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس ـ وإسهاماته في هذا العلم الدقيق (علم المناسبة)، وتوظيفه في استنباط الدلالات القرآنيّة، واستثارة المعاني العامة والخاصة لآي القرآن الكريمة وسوره من خلال المزاوجة بين الدرس القرآني والدرس اللّغوي.

قائمة المصادر والمراجع:

1 ـ جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.

2ـ بدرالدين الزركشي (ت794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، 1980م.

3 ـ أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي (ت708هـ)، في تناسب سور القرآن، تحقيق: د/ سعيد بن جمعة الفلاح، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية ط 1، 1428هـ.

4ـ صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 10، 1977م.

5ـ أحمد بن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1991م.

6ـ محمد بن عمر بازمول، علم المناسبات في السور والآيات، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط1، 2002م.

7ـ برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ط) (د.ت).

8 ـ أبو محمد السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، (د.ط)، 1401 هـ.
9 ـ حسن العطار (ت1250هـ)، حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي على متن جمع الجوامع للسبكي، دار الكتب العلمية، لبنان، (د.ط)، 1420هـ.
10ـ عبد الحميد بن باديس (ت1359هـ)، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار البعث للنشر، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1982م .
11ـ خليفة بوجادي، محاضرات في علم الدلالة، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009م.
12ـ عثمان أبو الفتح بن جني (ت392هـ)، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط) (د.ت).
1 ـ محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ) التحرير والتنوير، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، ط1، 1984م.
14ـ محمد الأمين الشنقيطي (ت1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط المملكة المغربية، (د.ط).
15ـ فخر الدين الرازي (ت606هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، (د.ط).
16ـ محمد سيد طنطاوي (ت 1431هـ)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار السعادة، مصر، 2007م.
17ـ شمس الدين بن قيّم الجوزيّة (ت751هـ)، بدائع الفوائد، تحقيق: محمد الإسكندراني وعدنان درويش، دار الكتاب العربي، لبنان، (د.ط)، 2006م.
18ـ أحمد بن محمد الصاوي، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين (المحلي والسيوطي)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، القاهرة، (د.ط).
19ـ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت، (د.ط).
20 ـ جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ط).
21 ـ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، التحقيق: جماعة من المختصين، إصدارات وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، ط 1385هـ.
22 ـ أبو زيد نواري سعودي، الدليل النظري في علم الدلالة، دار الهدى للنشر والتوزيع، عين مليلة الجزائر، ط 2007م.
23ـ الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، بيروت، والدار الشامية دمشق، ط 1، 1412هـ.
24ـ الشريف علي بن محمد بن علي الزين الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ ـ 1983م.
25 ـ إبراهيم أبو إسحاق الشاطبي اللخمي، الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق: محمد الخضر حسين، دار الفكر، (د.ط).
26ـ المبارك محمد، فقه اللّغة وخصائص العربيّة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 2، 1982م.
27ـ ناصف مصطفى، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت، ط 2، (د.ت).
28ـ عمر أحمد مختار، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ط1، 1982م،
29ـ تمام حسان، اللغة العربيّة معناها ومبناها، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1979م.
30ـ الحجازي فهمي، علم اللغة العربية، دار غريب للطباعة والنشر القاهرة، (د.ت).
31ـ مجد الدين محمد الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مراجعة: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، لبنان، ط 2008.
32ـ جمال الدين محمد أبو الفضل بن مكرم بن منظور، لسان اللسان تهذيب لسان العرب، تمّ تهذيبه بإشراف: عبد علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

الهوامش:

[1]ـ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص 471.
[2]ـ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، 1980م، 136/1.
[3]ـ بدر الدين الزركشي، البرهان، المصدر نفسه، 136/1.
[4]ـ أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي، البرهان في تناسب سور القرآن، تحقيق: د/ سعيد بن جمعة الفلاح، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1428هـ، ص 55.
[5]ـ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 470.
[6]ـ صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 10، 1977م، ص 151.

[7]- البرهان في تناسب سور القرآن، ص 70.
[8]- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة العربية، تحقيق: شهاب الدين أبي عمران، دار الفكر، لبنان، ط 2، 117/3.
[9]- جمال الدين محمد أبو الفضل بن مكرم بن منظور، لسان اللسان تهذيب لسان العرب، تمّ تهذيبه بإشراف: عبدأ علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، 639/1.
[10]- مجد الدين محمد الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مراجعة: محمد الإسكندراني، دار النتاب العربي، لبنان، ط 2008، ص 962.
[11]- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر تونس والمؤسسة الوطنية للنتاب، الجزائر، 360/9.
[12]- المرجع السابق، 21 / 241
[13]- أحمد بن محمد الصاوي، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين (المحلي والسيوطي)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد القاهرة، 636/3.
[14]- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت، 323/5.
[15]- أبو محمد السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط 1401هـ، ص 188.
[16]- حسن العطار، حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي على متن جمع الجوامع، للسبكي، دار الكتب العلمية، لبنان، (د.ط)، 1420هـ، 30/1.
[17]- شمس الدين أبو عبد الله ابن قيّم الجوزيّة، بدائع الفوائد، تحقيق: محمد الإسكندراني وعدنان درويش، دار الكتاب العربي، ط 2006، 540/4.
[18]- إبراهيم أبو إسحاق الشاطبي اللخمي، الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق: محمد الخضر حسين، دار الفكر، 44/2 .
[19]- المصدر السابق، 44/2 – 45.
[20]- المصدر السابق، 45/2.
[21]- المبارك محمد، فقه اللّغة وخصائص العربيّة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 2، 1982م، ص182-183.
[22]- ناصف مصطفى، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس بيروت، ط 2، (د.ت)، ص 161.
[23]- تمام حسان، اللغة العربيّة معناها ومبناها، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1979م، ص 346.
[24]- الحجازي فهمي، علم اللغة العربية، دار غريب للطباعة والنشر القاهرة، (د.ت)، ص13-14.
[25]- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط 3، 1980م، 1/ 136.
[26]- أحمد بن فارس، مقاييس اللّغة العربيّة، 422/5.
[27]- جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص 445.
[28]- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، التحقيق: جماعة من المختصين، إصدارات وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، ط 1385هـ، 265/4.
[29]- البرهان للزركشي 35/1.
[30]- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 36/1.
[31]- البقاعي، نظم الدرر، 1/ 6
[32]- ينظر: الإتقان في علوم القرآن، ص 471.
[33]- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 37.
[34]- محمد بن عمر بازمول علم المناسبات في السور والآيات المكتبة المكية ط1 مكة المكرمة 2002م ص 28
[35]- ينظر الإتقان في علوم القرآن، ص 471.
[36]- الزركشي البرهان في علوم القرآن، 1/ 35.
[37]- الإتقان، المصدر نفسه، ص 471.
[38]- الإتقان، المصدر نفسه، ص 473.
[39]- برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ط) (د.ت)، 1/ 6.
[40]- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار البعث للنشر، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1982م، ص316.
[41]- خليفة بوجادي، محاضرات في علم الدلالة، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009م، ص 17.
[42]- الزمخشري، أساس البلاغة، ص 134.
[43]- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص1075.
[44]- ينظر: أبو زيد نواري سعودي، الدليل النظري في علم الدلالة، ص 36 .

[45]- بوجادي خليفة، محاضرات في علم الدلالة، دار الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2009م، ص 22.
[46]- الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم بيروت والدار الشامية، دمشق، ط 1، 1412هـ، ص 316 - 317.
[47]- الشريف علي بن محمد بن علي الزين الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ-1983م، ص104.
[48]- بوجادي، محاضرات في علم الدلالة، ص 23.
[49]- عمر أحمد مختار، علم الدلالة، ص 11.
[50]- المرجع السابق، ص 11.
[51]- بوجادي، محاصرات في علم الدلالة، ص 24.
[52]- المرجع نفسه، ص 17.
[53]- عثمان أبو الفتح بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط) (د.ت)، 152/1 - 153.
[54]- محاضرات في علم الدلالة، ص 72 - 73.
[55]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 75.
[56]- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، ط1، 1984م، 43/15.
[57]- ينظر مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 76 -77 - 76.
[58]- المرجع نفسه، ص 77.
[59]- التحرير والتنوير، 44/15.
[60]- محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، المملكة المغربية، (د.ط)، 380/3.
[61]- التحرير والتنوير، 15/ 45.
[62]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 78.
[63]- المرجع نفسه مجالس التذكير، ص 94.
[64]- المرجع نفسه مجالس التذكير، ص 94 - 95.
[65]- الإمام فخر الدين الرازين التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2 ، 20/ 188.
[66]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 95.
[67]- التفسير الكبير، 185/20.
[68]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 125.
[69]- ينظر: المرجع نفسه مجالس التذكير، ص 125 - 126.
[70]- التفسير الكبير، 196/20.
[71]- محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار السعادة، مصر، ط1، 2007م، 338/8.
[72]- المرجع نفسه، 338/8.
[73]- المرجع نفسه، 338/8.
[74]- مجالس التذكير، ص 126.
[75]- التحرير والتنوير، 88/15.
[76]- مجالس التذكير، ص 126.
[77]- المرجع نفسه، ص 127.
[78]- المرجع نفسه، ص 128.
[79]- المرجع نفسه، ص 391.
[80]- شمس الدين بن قيّم الجوزيّة، بدائع الفوائد ، تحقيق: محمد الإسكندراني وعدنان درويش، دار الكتاب العربي، لبنان، (د.ط)، 2006م، 4/ 540.
[81]- ينظر التحرير والتنوير، 501/4.
[82]- مجالس التذكير، ص 365.
[83]- البرهان للزركشي، 161/1 – 162.
[84]- ينظر: مجالس التذكير، ص415.
[85]- المرجع نفسه، ص 415.
[86]- المرجع نفسه، ص 415.
[87]- المرجع نفسه، ص 403.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 129-144
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مقاصد القرآن الكريم عند الطّيب برغوث من خلال كتابه "مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلّيّة في القرآن الكريم"

The objectives of the Holy Quran according to Al-Tayeb Barghouth through his book "A Sunnah Introduction to the Map of the General Objectives in the Holy Quran"

د/ فارس فروج[1] **د/ فاتح ونجلي**
Fares FERROUDJ **Fateh OUENDJLI**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة أدرار
مخبر الدراسات الشرعية والتراثية
fer.fares@univ-adrar.edu.dz fateh.ouendjli@univ-adrar.edu.dz

تاريخ الإرسال: 2025/01/18 **تاريخ القبول: 2025/11/11**

الملخص:
يهدف هذا البحث إلى دراسة كتاب "مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم" للطيب برغوث، منطلقا من تساؤل رئيس وهو: ما مدى مساهمة رؤية المؤلف في خدمة مقاصد القرآن الكريم؟ وما منهجه في استنباطها؟ ومن أهم ما خلص إليه البحث من نتائج: عدم تحقيق المنظومتين الفكرية الإسلامية والغربية للفقه الحضاري الشامل المطلوب، ضرورة تبني المعرفة الوظيفية في دراسة مقاصد القرآن، حصر الطيب برغوث مقاصد القرآن في ستة عشر مقصداً كلياً موزعة على أربع دوائر مركزية، الكتاب إثراء للفكر المقاصدي المعاصر.
الكلمات المفتاحية: مقاصد؛ خريطة؛ سنني؛ برغوث؛ قرآن.

Abstract:
This research aims to study the book "A Sunnah-Based Introduction to the Map of the Overall Objectives in the Holy Qur'an" by Tayeb Barghouth, starting from a main question which is: To what extent does the author's vision contribute to serving the objectives of the Holy Qur'an and what is his methodology in deriving them? Among the most important results that the research concluded are: The failure of the Islamic and Western intellectual systems to achieve the required comprehensive civilizational jurisprudence, the necessity of adopting functional knowledge in studying the objectives of the Qur'an, Tayeb Barghouth's limitation of the objectives of the Qur'an to sixteen overall objectives distributed over four central circles, the book is an enrichment of contemporary objectives thought.
Key words: Objectives; map; Sunnah; Barghouth; Quran.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

فهم واستثمار مقاصد القرآن من أهمّ الأهداف التي يسعى إليها الباحثون والدّارسون في علوم القرآن، والمتأمّل في الساحة العلمية يجد أنّ العديد من العلماء والمفكرين قد أثرى هذا المجال قديما وحديثا تأليفا وتدريسا، ولعلّ من بينهم شخصية مفكّرة معاصرة وهو الطّيب برغوث، الذي قدّم إسهامات قيّمة في هذا الصّدد ومنها كتاب: "مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلّيّة في القرآن الكريم".

الإشكالية: جاءت هذه الورقة البحثية ساعية إلى دراسة هذا الكتاب منطلقة من تساؤل رئيس وهو: ما مدى مساهمة الطّيب برغوث في خدمة مقاصد القرآن الكريم، وما رؤيته حولها؟

أهمية البحث: تتجلّى أهمية هذه الدّراسة في النقاط التّالية:

- تعلّقها بالقرآن الكريم، فأهمية الشيء بأهمية متعلّقه.
- أهمية خدمة القرآن الكريم واستثمار هداياته في التصّور الفكري والنهوض الحضاري للأمّة.
- تعلّقها بشخصية علمية فكرية لها وزنها المعتبر من خلال تجربته الدّعوية.
- تعلّقها بالسننية، وهي رؤية كثر الاهتمام والكلام حولها من قبل الباحثين والمفكّرين المعاصرين.

الدّراسات السّابقة: لم أعثر على من تناول كتاب: "مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلّيّة في القرآن الكريم" بالدّراسة والنّقد، أمّا ما ألّف حول مقاصد القرآن من دراسات فهي كثيرة متعدّدة، منها:

- مقاصد القرآن عند الإمام الشاطبي -دراسة تأصيلية-، للباحث: بلخير مراد.
- مقاصد القرآن الكريم وأثرها في بناء المشترك الإنساني، للباحث: عبد الرحمن الكيلاني.
- مقاصد القرآن الكريم ومحاوره عند المتقدمين والمتأخرين، للباحث عيسى بوعكاز.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف أهمّها:

- بيان الرؤية التي قدّمها الطّيب برغوث حول مقاصد القرآن الكريم.
- بيان منهج الطّيب برغوث في استخراج مقاصد القرآن الكريم.

خطة البحث: تضمّن البحث، ثلاثة مطالب، وستة فروع وهي كالتّالي:

المطلب الأول: وهو مدخل تمهيدي، تناولنا فيه فرعين، الفرع الأول: التعريف بمقاصد القرآن الكريم، وبيان أهميّتها، الفرع الثاني: تناولنا فيه نبذة موجزة عن الكاتب.

المطلب الثاني: تحدثنا فيه عن منهجية الطيب برغوث في دراسة مقاصد القرآن، وتضمّن فرعين: الفرع الأول: التقسيم العام للكتاب، والفرع الثّاني: أهم أفكار الكتاب وعرض المقاصد الكلّية للقرآن الكريم عند الطّيب برغوث.

المطلب الثالث: تقييم الكتاب، وتضمن فرعين: الفرع الأول: النّقاط القوية في الكتاب، والفرع الثّاني: الآراء القابلة للنظر فيها.

ثمّ ختمنا في الأخير بجملة من النتائج والتّوصيات.

المطلب الأول: مدخل تمهيدي.

الفرع الأول: التعريف بمقاصد القرآن الكريم، وبيان أهميّتها.

مصطلح مقاصد القرآن الكريم، مصطلح مركب، يتكون من مدلولين وهي: المقاصد، والقرآن، وهذا بيان معانيها:

1- تعريف المقاصد؛ لغة واصطلاحا:

أ- معنى مقاصد لغة: المقاصد جمع مقصد وأصلها من مادة قصد؛ والتي تتكون من (ق) و (ص) و (د)، يقال قصد، يقصد قصدا فهو: قاصد[1].

ب- والمقصد اصطلاحا: هو الهدف أو الغاية أو المصلحة، ومن معاني القصد: استقامة الطّريق، والاعتزام والتّوجه[2] والنّهوض نحو الشيء، يقال طريق قاصد أي سهل مستقيم، وسفر قاصد أي سهل قريب، وهناك معاني أخرى مثل القريب، والاعتماد، والكسر، وتقول قصدت العود أي كسرته، والقصد في الشيء ضد الإفراط معنى مقاصد القرآن الكريم[3].

2- تعريف القرآن الكريم:

أ- القرآن لغة: عرّفه العلماء لغة بأنّه: من مصدر قرأ يقرأ قراءة أو قرآنا، وهو الجمع والضّمّ[4].

ب- القرآن اصطلاحا: هو كلام الله تعالى المعجز؛ عجز البشر من أن يأتوا بمثله أو بسورة أو آية منه... والله تكلم بهذا القرآن، وهو صفة من صفات الله الأزلية، والله تكلم به حقيقة سمعه جبريل منه جل وعلا، المنزل على نبيه محمد □، المتعبد بتلاوته، والمنقول إلينا بالتواتر، ولذا فهو غير مخلوق وغير محدث؛ حروفه ومعانيه معا، ومنه نزل وإليه يعود، المكتوب في المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة، والمختوم بسورة الناس[5].

3- تعريف مقاصد القرآن الكريم: هي الأهداف والغايات والمصالح التي جاء من أجلها القرآن الكريم، ومقاصد القرآن تأتي من مقاصد سور القرآن، والتي تتكون بدورها من محاور السور، فلكلّ سورة مقصد يتمّ الوصول له عن طريق محاورها أو موضوعاتها التي تحدثت عنها، عرّفت بأنّها "المقاصد التي دارت عليها سور القرآن الكريم وآياته تعريفا برسالة الإسلام، وتحقيقا لمنهجه في هداية البشر"[6].

في الغالب يضاف مصطلح "المقاصد" إلى الشّريعة، كما يضاف إلى القرآن الكريم، ورغم كون مقاصد القرآن أعمّ وأشمل من مقاصد الشّريعة؛ فهو الأصل، ومقاصد الشّريعة فرع، إلا أنّ مصطلح مقاصد الشريعة هو الأشهر والأكثر دراسة وبحثا وتصنيفا عند العلماء[7].

الفرع الثاني: نبذة موجزة عن الكاتب.

1- نبذة موجزة عن الكاتب[8]:

أ- نشأته: ولد الطيب برغوث في 20 أفريل 1951م براس العيون ولاية باتنة – الجزائر، من أبوين مجاهدين شاركا في أحداث الثورة التحريرية الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي، ويعتبر من العاملين على خدمة قيم الوطنية وغرسها في أبناء وأجيال الجزائر.

ب- مساره الدّراسي: بدأ الدّراسة في معهد التعليم الأصلي بباتنة مرحلتي المتوسط والثانوي، وتحصل منه على شهادة البكالوريا في العلوم الشرعية سنة 1395هـ /1975.

التحق بجامعة قسنطينة، ونال شهادة اللّيسانس في علم الاجتماع سنة 1393هـ / 1979م.

واصل دراساته الجامعية العليا في علم الاجتماع الثقافي، بجامعة الجزائر، حتى توّج من الدراسة بأطروحة أولية عن: (نظرية مالك بن نبي في الثقافة) سنة 1401هـ / 1981م.

تحصل على شهادة الماجستير في مناهج الدعوة سنة 1412هـ/ 1992م، واستمر في نفس التّخصص وأنجز شهادة دكتوراه الدولة سنة 1417هـ/ 1997م.

ج- مساره المهني والدّعوي: اشتغل بعد تخرجه من الجامعة في الإعلام الإسلامي التابع لوزارة الشئون الدينية الجزائرية حيث أشرف على مجلة الرسالة وذلك من: 1979 م إلى1987م.

عمل مدرّسا بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة منذ 1407هـ/ 1987م، من المقاييس التي درّسها: مناهج الدعوة، تاريخ الدعوة ورجالها، الدعوة في العصر الحديث، فقه السيرة، مدخل إلى الإعلام، الفكر الإسلامي المعاصر، وغيرها.

تقلّد بذات الجامعة مناصب علمية وإدارية، فقد كان نائبا لمدير الدارسات العليا قسم الدعوة وأصول الدين، ونائبا لمدير مركز الأبحاث والدراسات الخاص بالجامعة.

كان عضوا بالمجلس العلمي بمديرية الشئون الدينية بولاية قسنطينة منذ تأسيسه.

يعيش الطيب برغوث خارج الجزائر منذ عام 1995م، بعد أن غادرها لتحضير شهادة الدكتوراه، واستمرارا في أداء مهمته في المجال الفكري والحضاري.

د- أعماله ومؤلفاته: وهي كثيرة ومتنوعة، من أهمها:

الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، التغيير الإسلامي خصائصه وضوابطه، القدوة الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، الخطاب الإسلامي المعاصر وموقف المسلمين منه، موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، الدعوة الإسلامية والمعادلة الاجتماعية، معالم هادية على طريق الدعوة المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها... وغيرها كثير.

المطلب الثاني: منهجية الطيب برغوث في دراسة مقاصد القرآن

الفرع الأول: التقسيم العام للكتاب

1- عرض التقسيم العام لكتاب "مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلّيّة في القرآن الكريم": تضمّن الكتاب مقدّمة وبابين وخاتمة.

الباب الأول: عنون له الكاتب بـ: الخريطة السننية الكونية والأسئلة المحورية في الوعي البشري، وتضمّن ثلاثة فصول، الفصل الأول: فصل تمهيدي، والفصل الثاني: تكلّم عن أهمية الوعي بخريطة المنظومات السننية الكونية العامّة في الحياة، وأما الفصل الثّالث: تكلّم فيه عن القرآن والمنظور السّنني الكوني العامّ.

الباب الثّاني عنون له الكاتب بـ:معالم خريطة المقاصد الكلّية في القرآن الكريم، وتضمّن أربعة فصول، الفصل الأوّل تكلم فيه عن دائرة تأسيس الوعي الغائي بالوجود الكوني والبشري،

والفصل الثاني تكلم فيه عن دائرة تأسيس الوعي بالكليات السننية العامّة النّاظمة لحركة الاستخلاف البشري في الأرض، وأمّا الفصل الثّالث تكلّم عن دائرة تأسيس الوعي بمنظومات سنن التسخير الكونية الكلية، وانتهي إلى الفصل الرّابع إلى الحديث عن تأسيس الوعي بمنظومات سنن الوقاية الحضارية الكلّية.

الخاتمة أو الفصل الختامي خلص فيه إلى ذكر المستخلصات العامّة للدّراسة.

2- منهج استخراج مقاصد القرآن الكريم عند الطّيب برغوث: النّاظر في كتاب المؤلف يجد أنّه نصّ على أهم المعالم المنهجية التي اعتمد عليها وهو يتكلم عن مقاصد القرآن الكريم، وأهم هذه المعالم التي ذكرها كالتّالي:

- اعتماده في استخلاص المقاصد الكلّية للقرآن الكريم على ثلاثة معايير رئيسة قائمة كلّها على استقراء آيات القرآن الكريم وهي كالتّالي: **الأول:** استقراؤه لعرض القرآن لحركة الوجود الكوني والبشري، **ثانيا:** استقراؤه لعرض القرآن للقوانين الكلّية التي تحكم الصيرورات الحضارية لحركة الاستخلاف البشري في الأرض، **ثالثا:** استقراؤه لعرض القرآن للواقع التّاريخي البشري الذي يؤكد مصداقية الرؤية القرآنية[9].

- تركيزه على ثلاثة مصادر رئيسة في تقرير ما ذهب إليه من مقاصد: **الأول:** آيات القرآن وأحاديث السّنة، والثّاني: السّيرة النّبوية، والثّالث: الفكر الإسلامي؛ عامّة وما أنتجه العقل البشري خدمة للقرآن والسنّة والحياة عموما[10].

- اعتمد أثناء انتقاده للجهود المبذولة في خدمة القرآن الكريم واستخراج مقاصده على ثلاثة مسالك رئيسة، هي كالتّالي: **أولا:** القراءات المتنوعة في العلوم الشّرعية، **ثانيا:** المعايشة الحياتية المنفتحة على هموم نهضة الأمة، **ثالثا:** التأمل في السنن العامة لنهضة المجتمعات وتطورها[11].

الفرع الثّاني: أهم أفكار الكتاب وعرض المقاصد الكلّية للقرآن الكريم عند الطّيب برغوث

قام الباحث في هذا الفرع ببيان أهم أفكار الكتاب مراعيا في ذلك تقسيمه الذي وضعه كاتبه، والكاتب تناول: في الباب الثّاني من الكتاب: المقاصد الكلّية للقرآن الكريم، فأبقينا عليها في مكانها وقمنا بعرضها مع التّركيز على بيان مضمونها باختصار، وكان كلّ ذلك على النسّق التّالي:

1- أهم أفكار مقدّمة الكتاب: جاءت مقدّمة الكتاب طويلة نوعا ما في حدود 13 صفحة، قرّر فيها مجموعة من الآراء المهمّة التي تساعد النّاظر في هذا الكتاب على تصور مادّته التي جاد بها في موضوع مقاصد القرآن الكريم، لعلّ من أهمّها[12]:

- أكّد على أنّ القرآن الكريم منظومة سننية ضرورية للإنسان في امتثال ما وكّله الله به في هذه الأرض من عبادة واستخلاف، وعدم رجوعه إلى القرآن الكريم في هذه الوظيفة الرّبّانية يحدث خللا في فاعليته ودوره فيها.
- ذهب المؤلف إلى أنّ تعامل الكثير مع القرآن عقيم أو بالأحرى خاطئ حرمهم من التّفاعل معه، وحرمهم من الاستثمار الصحيح معه، فهي جهود تفتقر إلى الشمولية والتكاملية بمعنى أنّها تعاني من التجزيئية.

- ذهب المؤلف في تعداد عدد آيات الأحكام إلى من قال بأنّها تستوعب كلّ آي القرآن الكريم، ومن قال بأنّها محصورة فإنّه مقصّر في حقّ المعرفة الرّبّانية التي أودعها الله في هذا الكتاب العظيم، ففي كلّ آية من كتاب الله الكثير من الإشارات العلمية النّافعة في كلّ المجالات من غير حصر[13].
- بيّن المؤلف سبب تأليف كتابه والذي تمثّل في الرغبة إلى بناء الخريطة السننية الكونية الكلّية لمقاصد القرآن الكريم أولا، وتأسيس الوعي بها ثانيا، والتّذكير المستمر بها ثالثا، والاستحضار الدّائم لها والضروري لها في حياتنا رابعا.
- بيّن المؤلف أن هذه الدّراسة تتناول موضوع مقاصد القرآن من منظور فلسفة التّاريخ والحضارة[14]، وأكّد على أنّه المنظور الأحسن استجابة للمقاصد القرآنية، وأكثر انسجاما مع آفاقها الحضارية والكونية، وذلك لشموليته وتكامله.
- بيّن المؤلف سبب تكراره لخريطة المنظور السّنني في عموم كتاباته، وهو يتمثّل في قناعة المؤلف التّامّة في أنّه يمكن على ضوء هذا المنظور دراسة أية عمل أو موقف أو إنجاز يقوم به الإنسان، ولا شكّ أنّ هذا مما يدل على أهميتها في حياته كلّها.

2- أهم أفكار الفصل الأول من الباب الأول: (والذي سماه هو بالفصل التمهيدي): تعرّض المؤلف في هذا التمهيد إلى طرح إشكالية وعرض مجموعة من الفرضيات، وذكر أهداف الدّارسة وقدّم تعريفا بأهم مصطلحات البحث.

انتهت الإشكالية التي قدّمها إلى طرح التساؤل التّالي: إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار إعادة بناء الوعي بالخريطة السّننية الكونية الكلّية المتوازنة الأبعاد مقصدا كلّيا من مقاصد القرآن الكريم؟

وقد بنى هذه الإشكالية على مجموعة من المقدّمات، ملخّصها: أنّ انحراف الأمة في تحقيق حضارتها سببه غياب أو اضطراب في الوعي بمعالم المنظومة السننية، والقرآن كفيل بأن يمدّ الأمة بالرؤية الكونية السننية المرجعية المتوازنة التي تتحقق بها حضارة الفرد والمجتمع.

3- أهم أفكار الفصل الثّاني من الباب الأول: تكلّم المؤلف في هذا الباب عن أهمية الوعي بخريطة المنظومة السننية الكونية في الحياة، وبين خطورة غياب أو حصول الاضطراب في هذا الوعي، ويتلخص ذلك في النّقاط التّالية:

أولا: يساهم الوعي بالسننية في:

- مواجهة مضاعفات الفراغ الكوني، والمتمثل في الإجابة عن أسئلة وجود الإنسان، من هو؟، ما طبيعة قدراته؟، لماذا وجد؟، أين يذهب بعد الموت؟
- إنقاذ البشرية من إهدار الجهد، ويعمل على توفير الطّاقة والجهد ويساهم في التنمية الشاملة للملكات والقدرات البشرية، وذلك بغرض وضعها كلّها في المسار الحضاري الصّحيح.

ثانيا: الجهل بالوعي السنني يؤدي إلى:

- عدم التنبه إلى الآراء التي يمكنها التحول إلى مشاريع ناجحة في الحياة ولو كانت أصيلة قوية، ويقابلها في الجهة المعاكسة لمن كان محصلا للوعي السنني أن يقتع الغير أو ينجح في ترويج أفكار مشاريع ولو كانت خرافية خاطئة.

- عدم نجاح الإنسان في الحياة الدنيا والآخرة وذلك لقيام شؤونه كلّها على المادية وطغيانه على كلّ علاقته مع نفسه ومع غيره، بعكس ما إذا كان منهجه سننيا في الحياة فإنّ نجاحه فيهما محقق.
- عدم قدرة الفرد والأمة على التعبير والافتخار بتراثها ومنجزاتها وتاريخها وتقديمه أمام أعين الأمم مهما كان هذا التاريخ والتراث والمنجزات رائدة وأصيلة وشريفة، فغياب السننية في ذلك يسبب لها التلاشي والضمور والضياع.

4- أهم أفكار الفصل الثّالث من الباب الأول:

- الإنسان في هذه الحياة يسعى دائما لتلبية حاجياته سواء كانت جينية أو دنيوية أو حضارية أو غيرها بصفة عامة بطريقة احترافية تتناغم وتتوافق مع قوانين هذا الكون وهو يجتهد باستمرار في العثور على المنهجية المناسبة لذلك، وهذه المنهجية تتغير من وقت لآخر على حسب الآراء الجديدة والاكتشافات المستمرة، والمسلم هو من هؤلاء، بينما يتميز عن غيره بالقرآن الكريم الذي استوعب كلّ القضايا المحورية في حياته، ولكن تجده يعاني من تقصيره في النظر فيه والاستفادة منه بطريقة متكاملة، فإما هو منقطع الصلّة تماما أو أنه يتعامل معه ولكن بطريقة قاصرة.
- انقسمت نخب الأمة المهتمة بشأن الدّين وموقفه من الحياة إلى أربع أقسام، منهم من يرى بأنّ الدّين انتهت صلاحيته والوقت تجاوزه ولكل عصر دينه، ومنهم من يحارب كلّ جديد وحديث ولا يرى للمستجدات تأثيرا على ما هو عليه من دين وتراث، ومنهم من اعتمد المنهج التلفيقي من غير ميزان معتدل متبع لهواه، معلقة بينهما ذات نزعة تلفيقية توفيقية، ومنهم من استوعب القديم وحافظ على أصوله وتفاعل مع الجديد وخرّجه وتوافق معه وتماشى مع مقتضياته.
- للقرآن الكريم مقصد كلّي عام تتفرع عنه بعد ذلك مقاصد كلّية تابع له وهو مقصد تأسيس الوعي بالخريطة السّننية الكونية الكلّية المتوازنة.
- تهدف الخريطة السننية الكاملة للقرآن الكريم كمنظومة متكاملة إلى تحقيق ثلاثة أهداف رئيسة وهي: **أولا**: الفهم الصحيح لحركة الوجود الكوني والبشري، **ثانيا**: الفهم الصّحيح للسنن التي تحكم حركة الاستخلاف البشري، ثالثا: الاستثمار الصحيح للسنن في تأطير الحركة الاستخلافية في اتجاه تحقيق المزيد من الخيرية والعبودية والعالمية والإنسانية والكونية في الحياة.
- موقف المؤلف تجاه الحضارة الغربية كان منصفا، نظر إلى إيجابياتها وحكم على كثير من علومها ومعارفها أنّها مهمة وجيدة وهي خادمة للعنصر البشري إلى حدود بعيدة، ونظر من جهة أخرى إلى سلبياتها وعيوبها وذكر بأنها تعاني من طغيان الجانب المادّي، وإقصاء ما يتعلق بالرّوح والنّفس والقيم والأخلاق والدّين.
- انتقد المؤلف حال الأمة الغربية والإسلامية على حدّ سواء في فقهها تجاه الحضارة، فهوى يرى أنه لم يصل أي أحد منها إلى الذروة الحضارية المطلوبة والمستوى المرجو من الإنسان أن يصل إليه، فهو يرى أنّ الإغراق في المعرفة من غير أن يكون لها انعكاس عملي ووظيفة وجودية لا فائدة من ورائها وهي إهدار للجهد والوقت.

5- أهم أفكار الباب الثّاني من الكتاب (المقاصد الكلّية للقرآن الكريم): قدّم المؤلف لهذا الباب الذي يعتبر لبّ الكتاب بمقدّمتين مهمّتين، وهما: القرآن يضع بين يدي الإنسان منهجا متكاملا كي

يحسن فهمه ويتقن إدارة وقته وحياته في الدنيا والآخرة، ومعالم هذه المنهجية والخريطة تتمحور حول أربع دوائر، كلّ واحدة منها تحتوي على مقاصد كلّية ذات علاقة تلازمية متكاملة، الأولى: دائرة تأسيس الوعي الغائي بالوجود الكوني، الثّانية: تأسيس الوعي بمنظومات السنن الكلّية النّاظمة لحركة الاستخلاف البشري في الأرض، الثالثة: تأسيس الوعي بمنظومات سنن التسخير الكونية الكلّية، تأسيس الوعي بمنظومات سنن الوقاية الحضارية الكلّية.

6- أهم أفكار الفصل الأول من الباب الثّاني: والمعنون بـ: "دائرة تأسيس الوعي الغائي بالوجود الكوني البشري"، وفيه خمسة عناصر، كلّ عنصر ذكر فيه مقصدا كليّا يندرج ضمن الدائرة الأولى من الدوائر الأربع لخريطة المقاصد القرآنية الكلّية:

- **المقصد الأول**: تأسيس الوعي الغائي بالوجود الكوني البشري، ولها نفس عنوان الفصل، هذا المقصد يهتم بالجواب عن أصل الوجود ألا وهو الله سبحانه وتعالى، وينتهي إلى إثبات الحكمة والإتقان الرباني في مخلوقاته وكونه الفسيح.
- **المقصد الثّاني**: تأسيس الوعي بكلّية الخلافة البشرية في الأرض: يهتم بكل ما يتعلق بالإنسان من حيث طبيعته؛ دوره؛ مكانته؛ مركزه في الحياة، مسئولياته.
- **المقصد الثّالث**: تأسيس الوعي بكلّية العبودية لله تعالى: يهتم ببيان أنّ العبودية لله هي الطريق الأوحد لتحقيق الاستخلاف في الحياة، والخروج عن هذا المنهج لا يوصل الإنسان إلى كماله وحقيقته.
- **المقصد الرّابع**: تأسيس الوعي بكلية العمران الحضاري في الأرض: يهتم ببيان الحياة الفكرية المتزنة التي يسعى بها الإنسان إلى تحقيق الرّيادة الحضارية والخيرية التي أرادها منه خالق.
- **المقصد الخامس**: تأسيس الوعي بكلية تحضير الوجود الأخروي للإنسان: يهتم بتعزيز قيمة الحياة وعرضها على أساس أنها فرصة ينبغي استغلالها بشكل يجعل الإنسان يستفيد من كل دقيقة فيها مما سيحقق له السعادة فيما يليها من حياة أخروية.

7- أهم أفكار الفصل الثاني من الباب الثّاني: والمعنون بـ: "دائرة تأسيس الوعي بالكلّيات السننية العامة النّاظمة لحركة الاستخلاف البشري في الأرض"، تبيّن هذه الدّائرة من خلال ما احتوت عليه من مقاصد كلّية: الصيرورة الحضارية وحركتها؛ وما المعايير التي تتحكم فيها من كلا الجانبين السلبي والإيجابي، فالمؤلف يرى بأن الوضوح في الأهداف مرحلة لا ينبغي أن تهمل في حال وضع الأهداف، فالأهداف الغامضة مما يعطل الصيرورة الحضارية، ثم بعد أن تحقق ينبغي علينا أن نصنع لها نظاما يساهم في حمايتها ويحقق سلامتها الإنجازية، ولا يتمّ ذلك إلا من خلال تحقيق أربع مقاصد كلّية[15]، هي كالتّالي:

- مقصد تأسيس الوعي بكلّية الابتلاء الحضاري الشّامل: يهدف هذا المقصد إلى توعية الإنسان بحقيقة الابتلاء وأنه شامل لكل وظائفه ومسؤولياته التي يتقلدها في حياته، وله موقف ينبغي أن يظهره في كل حالة يتعرض لها، ولا تنفك قيمة الابتلاء من حياته في الحياة الدنيا على الإطلاق.

- مقصد تأسيس الوعي بكلّية المدافعة الحضارية الشّاملة: حركة الحياة تتعرض لمجموعة من العوائق على كل مستوياتها، يهتم هذا المقصد ببيان المنهجية التي يتعامل بها الإنسان معها كي يصل التحكم بهذه الحركة ووضعها على مسار الإنتاجية الإبداعية.
- مقصد تأسيس الوعي بكلّية المداولة الحضارية الشّاملة: الإنسان في الحياة بالنظر إلى منجزاته بين نارين، الأولى الحفاظ على مستوى منجزاته، الثاني جعل العدو الذي يساهم في تدميره ويكن له العداء المستمر في منطقة الضعف والتحكم والاستعمار، يهتم هذا المقصد بتمكين الإنسان من تحقيق هذين الجانبين ويعرض عليه كيف يصل إلى ذلك.
- مقصد تأسيس الوعي بكلّية التّجديد الحضاري الشّامل: الجمود والبقاء على الحالة التي وصل إليها الإنسان في وقت مضى من غير استجابة للمستجدات مما يهلك الإنسان ومنجزاته التي وصل إليها، يهتم هذا المقصد بتحقيق الوقاية من هذا الجمود ويدفع الإنسان دائما إلى التفاعل مع عصره وفق ظروفه التي تتحكم فيها.

8- أهم أفكار الفصل الثالث من الباب الثّاني: عنون له المؤلف بـ: "دائرة تأسيس الوعي بمنظومات سنن التّسخير الكونية الكلّية"، بين المؤلف أنّ الله وضع بين يدي الإنسان منظومة متكاملة سخرها الله له ينبغي أن يمشي على نورها، وما حدث من خلل في كثير من التجارب يعود إلى عدم مراعاتها، إذ أنّ الكون خاضع لهذه المنظومة التي سعى الإنسان منذ القديم إلى اكتشافها، ويمكن القول أنه أخذ ببعضها ولكنه لم يصل إلى ذروة الجودة والفعالية المطلوبة، وهي تتضمن أربع مقاصد، هي كالتّالي:

- **مقصد تأسيس الوعي بمنظومة سنن الآفاق**: العالم المادي الذي يعيش فيه الإنسان تتحكم فيه قوانين وسنن ومن تقيد بها منحه الله ما يتعلق بها من رزق وعطاء، ولا دخل لإيمان الإنسان في ذلك أو كفره، فرحمة الله شاملة لكل خلقه في الحياة الدّنيا، ولعلّ الحضارة الغربية المعاصرة أخذت بكثير منها وأهملت الأمة الإسلامية ذلك حتى تخلفت في هذا الجانب المادي واستضعفت.
- **مقصد تأسيس الوعي بمنظومة سنن الأنفس**: للفكر والنفس والسلوك قوانين تضبطها كي لا تميل بها وتهوي بها في دركات الخرافة والخيال ومخالفة الواقع الوجودي، وبهذا يهتم هذا المقصد الذي تناوله المؤلف.
- **مقصد تأسيس الوعي بمنظومة سنن الهداية**: مهما بلغ العقل من استغلال قدراته إلا أن له مجموعة من القضايا لا تحتكم له كقضايا العقيدة والعبادة والأخلاق وثوابت الفطرة، فهذا المقصد يهدف إلى تجليتها للعقل وتنبيهه إليها كي يضيفها إلى عمليته الإدراكية كي يصل إلى فاعليته القصوى المطلوبة.
- **مقصد تأسيس الوعي بمنظومة سنن التأييد**: الله عز وجل يؤيد عباده بالمعجزات والكرامات مما هو خارج عن طاقته التي يمتلكها، وهذا التأييد إضافي ولكنه مؤثر في قوة إنجاز الإنسان وما يهدف إليه في هذه الحياة، يهدف هذا المقصد إلى كيفية تعرض الإنسان لهذا التأييد وإمكانية الاستفادة منها في الدنيا والآخرة.

- كخاتمة لهذا الفصل يرى المؤلف أنّه قدّم نموذجا فكريا منهجيا متكاملا يمكننا من خلاله تحليل وتفسير أي ظاهرة ثقافية واجتماعية وحضارية واجتماعية، إما إيجابا أم سلبا، ولا تخرج عن هذه المقاصد الأربع المذكورة.

9- أهم أفكار الفصل الرّابع من الباب الثّاني: المعنون بـ: "دائرة تأسيس الوعي بمنظومات سنن الوقاية الحضارية الكلّية"، تهتم هذه الدائرة ببيان العناية القرآنية الكبيرة في ضمان النجاح النجازي الإنساني من حيث: سلامة فعله ثم: المحافظة على نتائج هذا الفعل ثم: ضمان استمرارية كلّ ذلك، وتنبثق عن هذه الدّائرة ثلاث مقاصد كلّية، هي كالتّالي:

- مقصد تأسيس الوعي بمنظومة سنن الوقاية المبكرة: يهتم هذا المقصد بالعناية التّامة بكل شيء أو أمر أو شرط من مقاصده المساهمة في انطلاق الفعل الإنساني وميلاده من البداية.
- مقصد تأسيس الوعي بمنظومة سنن الوقاية المرافقة: يعنى هذا المقصد برعاية وصيانة المرحلة التي تلي انطلاق الفعل إلى غاية تجسيده كواقع، بحيث تنقيه وتزيل منه كل النواقض والسّلبيات.
- مقصد تأسيس الوعي بمنظومة سنن الوقاية الاستدراكية: أو ما سمّاه ب: المنهج الإصلاحي السّنني: وهو يعنى بأنه: لا شك أن الخطأ وارد في أفعال الإنسان فجل من لا يخطئ وهذا من طبيعته التي خلقه الله عليها، ولكن التنبه منه كذلك محتمل بنسبة كبيرة، يهتم هذا المقصد ببيان كيفية هذا التدارك.

10- أهم أفكار خاتمة الكتاب: يمكن أن نجمل ما خلص إليه المؤلف إضافة إلى ما سبق ذكره في نقطتين:

- دعوة نخب الأمة إلى الاهتمام بالمدخل السنني لخريطة مقاصد القرآن، وتعميمها على بحوثهم ودراساتهم.
- التأكيد على دراسة مقاصد القرآن الكريم انطلاقا من إعمال فلسفة التّاريخ والحضارة، أو السننية التّاريخية الشّاملة، أو السّننية الحضارية الشّاملة، وعدم إهمالها، لما لها من أهمية بالغة في حركة الوجود والاستخلاف الحضاري.

المطلب الثالث: تقييم الكتاب

استيلاء النّقص على جملة البشر وجهودهم سنّة من سنن الله في الكون، فقد أبى الله أن يتم كتابا إلاّ كتابه، فهذه بعض النّقاط التي يدلي بها الباحث على هامش نقد ودراسة هذا الكتاب لعلّها تكون مقيّمة له ومقوّمة، وقد جاءت في فرعين اثنين:

الفرع الأول: النّقاط القوية

ممّا تميّز به الكتاب من إيجابيات، ما يلي:

1- الوضوح في العرض: المطّلع على ما كتبه المؤلف يلحض هذا جليا وذلك من خلال:

أولا: سهولة اللّغة التي يستعملها فلا يتكلّف ألفاظا يصعب فهمها أو الرّجوع إلى المعاجم من أجل بيان معانيها، إلا ما استثني منها وهو ما سنذكره في نقاط الضّعف.

ثانيا: يقوم بتعريف وبيان معنى الألفاظ التي يرى أنها أصل في تصور ما سيتكلم فيه، كمصطلح: "الخريطة السننية"[16].

ثالثا: أتقن المؤلف صناعة الكتاب من حيث سبر وتقسيم المادة العلمية ووضع الفصول والعناصر التي تندرج تحتها، يعطيك خريطة عامة عما سيتناوله في الفصل، ثم يبدأ يفصّل، ويربط بين السّابق واللّاحق من الكلام في فصول البحث بتمهيدات تجعلك دائم الاستحضار للتّصور العام للكتاب وما يتناوله من أفكار، ويصنع لكلّ فصل ملخصا مجملا لما سبق ذكره، وهذا في كلّ الكتاب.

رابعا: يربط أفكار الكتاب المذكورة في صفحاته الأخرى ويشير إلى موضعها ليرجع إليها تفاديا للتكرار وتحقيقا للفائدة[17].

2- الاعتناء بالتّدليل والتمثيل:

مّا عن التّدليل: فالمقصود به أي: بالآية أو بالحديث، أو بقول عالم، لكلّ جزئية من جزئيات البحث، وذلك بعد بيان ما يتعلق بها من بيان لمعانيها وأهميتها ومكانتها وخطورة إهمالها، وهذا لا يحتاج إلى تمثيل لأنّ أغلب البحث على هذا النّسق.

أمّا عن التمثيل: فالمقصود به الأمثلة الواقعية أو العلمية النّظرية التجريبية، كتمثيله لمقصد تأسيس الوعي بمنظومة سنن الآفاق بما توصل إليه ويل ديورنت حول ظاهرة التّدين في التّاريخ البشري[18].

3- الاستفادة من المصادر المختلفة: المؤلف لا يدّعي أنه سبق غيره إلى ما قام بطرحه من أفكار، فالنّاظر في جهد المؤلف فيما وصل إليه من آراء بخصوص مقاصد القرآن الكريم من خلال الكتاب يدرك أنّ المؤلف لم ينطلق من فراغ وعدم، وإنّما كان مطّلعا على ما كتب في الموضوع، إمّا المصادر التي استقلّت بالكتابة في مقاصد القرآن أو المصادر العامة كالتّفاسير وغيرها[19]، ويضاف إليها المراجع الغربية[20].

4- الأصالة في الطرح والعمق في التحليل: لعلّ من المواطن التي تجلّت فيه هذه الأصالة والعمق، موطنين اثنين:

الموطن الأول: تقسيمه لمقاصد القرآن: تعدّ مسألة تحديد عدد مقاصد القرآن الكريم من المسائل التي اختلف فيها العلماء؛ فكلّ عالم له تقسيم خاص ارتضاه لنفسه، ولا يوجد إجماع تامّ على عدد محدّد، ولعلّ هذا يرجع إلى عدّة أسباب، من أهمّها:

أوّلا: طبيعة القرآن الكريم وعمق معانيه فالقرآن كتاب شامل يتناول جميع شؤون الحياة، وله معانٍ عميقة تتجاوز الظّاهر، مما يجعل تحديد مقاصده أمراً صعباً[21].

الثّاني: تفاوت علم النّاظرين في كتاب الله، فكلّما ازداد علم العالم في كتاب الله كلما ازداد تدبره له وكشف عن معاني قد لا يكون مسبوقا إليها[22].

ومن الأمثلة التي نسوقها في هذا المقام على سبيل التّمثيل لا الحصر: الإمام الغزالي حصرها في **ستة** مقاصد وذلك في كتابه "جواهر القرآن"، الإمام فخر الدّين الرازي حصرها في **ثلاثة** مقاصد في تفسيره "مفاتيح الغيب"، الشيخ محمد رشيد رضا حصرها في عشرة ، وذلك في تفسير المنار، والأستاذ عبد الكريم حامدي حصرها في سبعة مقاصد في كتاب مقاصد القرآن، والإمام الطاهر بن عاشور حصرها في ثمانية مقاصد، والشيخ يوسف القرضاوي، حصرها في سبعة

مقاصد، والأستاذ محمد الصّالح الصّدّيق حصرها في ثمانية مقاصد، ولعلّ ممّا يمكن استنتاجه أنّ: علم مقاصد القرآن من العلوم الثريّة التي لم تنضج بعد، وهي خصبة تحتاج إلى مزيد بحث واجتهاد.

الطّيب برغوث هو الآخر عندما ننظر إلى تقسيمه لمقاصد القرآن الكريم نجد أنّ له تقسيما انفرد به عن غيره من العلماء والباحثين، فقد ذهب إلى أنّ خريطة المقاصد الكلّية في القرآن الكريم تنتظم على أربع دوائر كلّية متكاملة[23] وهي كالتّالي: **الأولى:** دائرة تأسيس الوعي الغائي بالوجود الكوني والبشري، **والثّانية:** دائرة تأسيس الوعي بمنظومات السّنن الكلّية الناظمة لحركة الاستخلاف البشري في الأرض، **والثّالثة:** دائرة تأسيس الوعي بمنظومات سنن التسخير الكونية الكلّية، **والرّابعة:** دائرة تأسيس الوعي بمنظومات سنن الوقاية الحضارية الكلية، ولعلّ الباحث يلخص فكرة كلّ دائرة في العنصر التّالي.

الموطن الثّاني: إبداء رأيه في ما أنجزه العلماء في مجال مقاصد القرآن: يرى المؤلف بأنّ تحقيق المقاصد هي الفائدة الكبرى للقرآن وعلومه ومباحثه، وتأخر ظهور هذا العلم إلى أن ظهر على يد بعض المفسّرين والدّارسين المعاصرين لمن الأدلّة على أنّ العلوم الإسلامية كانت ولا زالت تعاني من النّظرة التّجزيئية التي أبعدتها من هدفها، وتعاني من السّطحية في التّعامل، وليس ذلك إلاّ لبعدها عن النّظرة السّننية المتكاملة، فالتّكاملية المعرفية المتوازنة هي وحدها التي بإمكانها الإحاطة بمقاصد القرآن، وتوسع مجال الاستفادة من عطاءاته اللامحدودة، وإذا لم يلتزم بهذا الأمر فإنّ استيعاب حقيقة القرآن يضلّ منقوصا وقاصرا[24].

الفرع الثّاني: الآراء القابلة للنظر فيها

أفكار المؤلف الطيب برغوث حول "السننية الشاملة" وما تعلّق بمقاصد القرآن خصوصا يعتبر إسهامًا مهمًا في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث سعى إلى تقديم قراءة شاملة ومتكاملة للإسلام تتجاوز التخصّصات الفقهية التقليدية، ومع ذلك، كأيّ طرح فكري، فإنّ أفكاره عليها بعض الانتقادات، والتي يمكن تلخيص بعضها فيما يلي:

1- الشّمولية الزّائدة: يواجه هذا الطّرح صعوبة في التّطبيق العملي، حيث أنّ الحياة المعاصرة تتّسم بالتّعقيد والتّعددية، مما يستدعي حلولًا أكثر مرونة وواقعية، وهذا ما يسمّى بالنّوازل، ولعلّ ما كتبه العلماء حول قوّة الجهاز الاجتهادي والموسوعية عند العالم ومسألة غلق باب الاجتهاد عندما يقارن بما أراد المؤلف الطّيّب بيانه يجد أنّ الطرح متماثل إلى حدّ ما، فالجهاز الاجتهادي الذي يستجيب بفتاواه لمتغيرات العصر، ويسعى إلى حفظ الدّين من التحريف والتبديل، وذلك من خلال الرجوع إلى المصادر الأصلية وتطبيق قواعد الاجتهاد الصحيح أوّلا، وتكييف الدين مع متغيرات الزمان والمكان، مما يضمن بقاء الإسلام دينًا حيًا ودينًا للدنيا والآخرة ثانيا، وحلّ المشكلات الجديدة التي تظهر في المجتمع من خلال استنباط أحكام جديدة بناءً على القواعد الشرعية ثالثا، وتطوير الفكر الإسلامي من خلال الحوار والنقاش بين العلماء والمجتهدين رابعا هي نفس المقاصد التي يدعو إليها المؤلف الطّيب برغوث من خلال المنظور السّنني الشّامل[25].

2- التركيز على الجانب النظري: يركّز طرح المؤلف الطّيب برغوث من خلال الكلام عن مقاصد القرآن الكريم بشكل كبير على الجانب النّظري والفلسفي، دون أن يقدم حلولًا عملية للمشكلات التي تواجه المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وهذا ربّما يجعل طرحه بعيدًا عن هموم الناس اليومية واحتياجاتهم الفعلية، ولكن من جهة أخرى لا يمكننا أن نحمّل ما تقدّم به من مادة فكرية أكثر مما تتحمله، فهو دعا إلى تأسيس الوعي بالمقاصد الكلّية للقرآن الكريم وتفعيلها، لأنّه رأى غيابها عند الدّعاة اليوم، كما هو صنيع غيره ممن تكلّم في مقاصد القرآن، فكلّ واحد يركز على ما يراه غائبا في الأمّة اليوم، لذلك ممّا يحصل به المقصود من هذا الكلام هو أنّ الأمة إذا امتلكت آلة التّعامل مع أزماتها؛ وكانت هذه الآلة قوية من حيث الشّمول والتّكامل وقوة الفاعلية فهي في طريق التحضر المطلوب منها ماضية، بعكس ما إذا كانت هذه الآلة قاصرة فهي تؤدي إلى هلاكها الدنيوي والأخروي.

3- صعوبة فهم المصطلحات: ممّا ينتقد على المؤلف استخدامه مصطلحات خاصة بمنظومته الفكرية، مما قد يصعب فهمها على غير المتخصصين، ويجعل طرحه حكرًا على فئة معينة من المثقفين، هذا الأمر قد يحد من انتشار أفكاره وتأثيرها في المجتمع الواسع، خاصّة وهو يدعو إلى الشّمولية والعالمية في الإصلاح والحضارة، ولعلّ من أمثلة ذلك في كتابه حول مقاصد القرآن ما يلي: "الدورة الوجودية"، "الكلية المتكاملة"، "التجزيئية الاهتلاكية"، "حركة الوجود البشري الإنساني" وغيرها.

الخاتمة: خلص هذا البحث إلى جملة من النتائج والتّوصيات، وهي كالتالي:

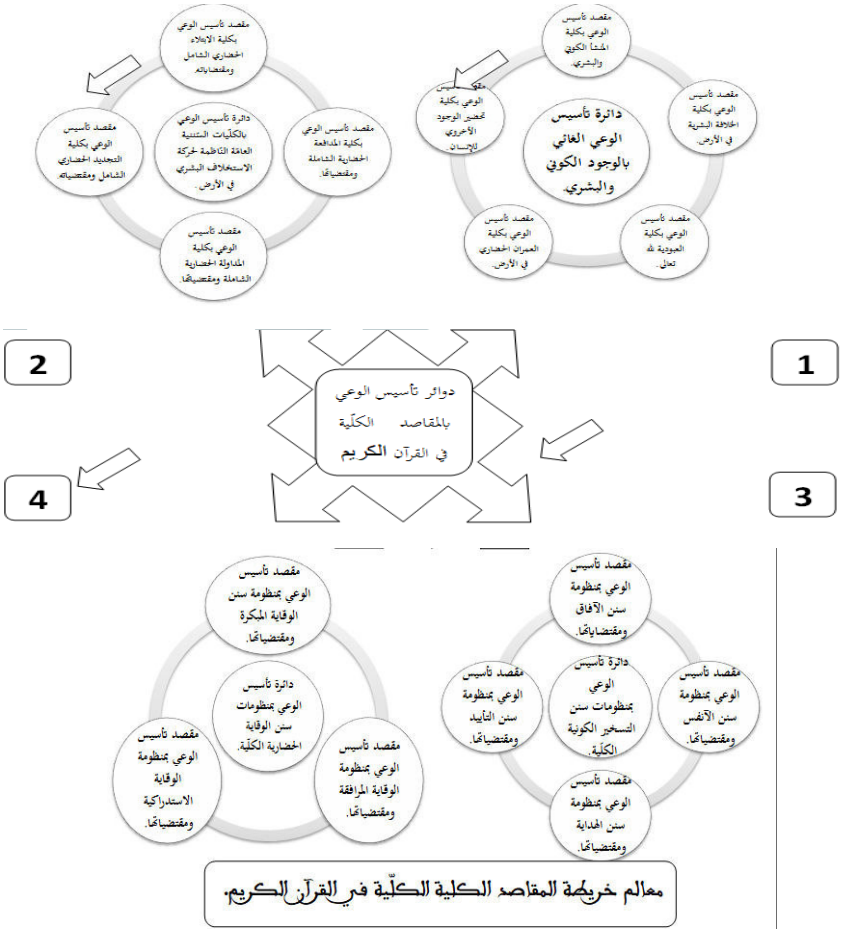
1- النتائج: من أهم نتائج هذه الدّراسة ما يلي:

- ✓ مقاصد القرآن أعمّ وأشمل من مقاصد الشّريعة؛ فهو الأصل، ومقاصد الشّريعة فرع، إلا أنّ مصطلح مقاصد الشريعة هو الأشهر والأكثر دراسة وبحثا وتصنيفا عند العلماء.
- ✓ مقاصد القرآن هي الغايات التي دارت عليها سور القرآن الكريم وآياته تعريفا برسالة الإسلام، وتحقيقا لمنهجه في هداية البشر.
- ✓ حكم المؤلف الطيب برغوث على تعامل الكثير مع القرآن بأنّه عقيم أو خاطئ حرمهم من المثاقفة التفاعلية المعرفية الضرورية لتطوره الذاتي وذلك لعدم تحقيق السننية الشاملة التّكاملية في ذلك.
- ✓ كرر المؤلف الطيب برغوث خريطة المنظور السّنني في عموم كتاباته، وذلك لأنها ذات أهمية كبيرة في حياة الإنسان، ويمكن على ضوئها دراسة أية عمل أو موقف أو إنجاز يقوم به الإنسان من أجل تقويمه وتصحيحه.
- ✓ من مخرجات الجهل بالوعي السّنني: طغيان النّزعة المادية في الحياة، وكذا عجز المنجز الثّقافي أو الاجتماعي أو الحضاري للمجتمع عن التعبير المتكامل عن أصالة هويته الإنسانية مهما كانت أصيلة ونامية وعميقة.

- ✓ يرى المؤلف بأنّ كلا المنظومتين الإسلامية والغربية لم تحقق الفقه الحضاري الشّامل المطلوب، فالمعرفة ينبغي أن تكون وظيفية، فالمنطق العملي والفعالية الإنجازية هو المقصد الأساس من الحركة المعرفية، وبدونه لا جدوى منها.
- ✓ أوصل المؤلف برغوث عدد المقاصد الكلّية للقرآن الكريم إلى 16 مقصد، وهي تنقسم على أربع دوائر مركزية، ، الأولى: دائرة تأسيس الوعي الغائي بالوجود الكوني والبشري، والثّانية: دائرة تأسيس الوعي بالكليات السننية العامّة النّاظمة لحركة الاستخلاف البشري في الأرض، والثّالثة: دائرة تأسيس الوعي بمنظومات سنن التسخير الكونية الكلية، والرّابعة دائرة تأسيس الوعي بمنظومات سنن الوقاية الحضارية الكلّية.

2- التّوصيات: ممّا يمكن الخروج به من توصيات من خلال هذه الدّراسة لكتاب "مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلّية في القرآن الكريم" للأستاذ الطّيب برغوث، ما يلي:

- ✓ دعوة إلى تأسيس مشروع علمي وفكري يهتم بتأليف مدونة تفسيرية للقرآن الكريم كاملا مؤسسا على الرؤية السّننية أو المنظور السنني الذي قام بطرحها المؤلف الطّيب برغوث من خلال الخريطة الكلّية لمقاصد القرآن الكريم، بحيث يطلق عليه أو يسمى بالاتجاه السّنني.
- ✓ الدّعوة إلى دراسة ونقد وتقييم فكر المؤلف الطّيب برغوث من خلال جهوده التي قدّمها تأليفا وتدريسا أو تحاضرا إن صحّ التّعبير.



قائمة المصادر والمراجع:

1) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، باب القاف، مجمع اللغة العربية، القاهرة، دط، دت.
2) ابن منظور (ت: 520هـ)، لسان العرب، ط 03، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
3) الأصول الأصلية والقواعد الشرعية، عبد الله الشبر(ت:1342ه)، مكتبة المفيد، إيران، ط01، 1404هـ.
4) بو عكاز، عيسى، مقاصد القرآن الكريم ومحاوره عند المتقدمين والمتأخرين، مجلة الإحياء، جامعة باتنة، الجزائر، 2018م.
5) تقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ)، اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة، أضواء السلف، الرياض، ط 02، 1420هـ-1999م.
6) جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط: 1994م.
7) شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، جامعة أم القرى.
8) الطيب برغوث، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلّيّة في القرآن الكريم، دار النّعمان للطباعة والنّشر، الجزائر، ط01، 2017م.
9) عبد العظيم الزرقاني (ت: 1948م)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 03، دت.
10) عزت السيد أحمد، فلسفة الحضارة والتاريخ، دار الفكر الفلسفي، دمشق، 2019م.
11) عمار رقبة الشرفي، ترجمة المفكر الجزائري الطيب برغوث، المكتبة الجزائرية الشّاملة، تاريخ النشر: 03-10-2017م، تاريخ الاطلاع عليه: 21-12-2024م، عنوان الصفحة الإلكترونية للملف: https://shamela-dz.net/?p=816.
12) عيسى بوعافية، هؤلاء علموني، عالم المعرفة، الجزائر، ط02، 2020م.
13) محمد صديق حسن خان (ت: 1890م)، نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، دار النشر: دار الكتب العلمية، دط، 2003م.
14) مصطفى ديب البغا (ت:1938م)، الواضح في علوم القرآن، دمشق، ط 02، دار الكلم الطيب، دط، 1418هـ - 1997م.
15) إبراهيم سعود، مفهوم الاجتهاد وحتميته، مجلة قبس للدراسات الإسلامية، المجلد07، العدد03، 2023م.

الهوامش:

[1]- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، فصل القاف، ط 03، دار صادر، بيروت، 1414هـ، (353/3).

[2]- ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، باب القاف، مجمع اللغة العربية، القاهرة، (737/2).

[3]- ابن منظور، لسان العرب، (353/3).

[4]- المرجع نفسه، (3/ 395).

[5]- ينظر: مصطفى ديب البغا، الواضح في علوم القرآن، دمشق، ط 02، دار الكلم الطيب، دط، 1418هـ - 1997م، (15/1).

[6]- بوعكاز عيسى، مقاصد القرآن الكريم ومحاوره عند المتقدمين والمتأخرين، مجلة الإحياء، جامعة باتنة، الجزائر، 2018م، ممّا يحسن التنبيه إليه أنه: لا يعرف عن العلماء القدماء أنّهم نصّوا على تعريف صريح لمقاصد القرآن إلاّ ما كان بالتلميح فقط، فهي كانت معلومة مطبقة من غير تنظير لها.

[7]- ينظر: تقي الدين ابن تيمية، اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة، أضواء السلف، الرياض، ط 02، 1420هـ - 1999م، (79/1).

[8]- ينظر: عمار رقبة الشرفي، ترجمة المفكر الجزائري الطيب برغوث، https://shamela-dz.net/?p=816، تاريخ الاطلاع عليه: 21-12-2024م، وينظر: عيسى بوعافية، هؤلاء علموني، عالم المعرفة، الجزائر، ط02، 2020م، ص20.

[9]- ينظر: الطيب برغوث، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلّيّة في القرآن الكريم، دار النّعمان للطباعة والنّشر، الجزائر، ط:01، 2017م، (74/1).

[10]- ينظر: المرجع نفسه، (15/1).

[11]- ينظر: المرجع نفسه، (8/1).

[12]- ينظر: مدخل سنني، الطيب برغوث، (26-08/1).

[13]- عدد آي القرآن الكريم مسألة اجتهادية عند العلماء، لم يرد في شأنها في السنة النبوية ولا في أقوال الصحابة ما يحددها أو يعينها أو يبين ما يتعلق بها، وقد اختلف العلماء في ذلك على قولين: القول الأول: أنَّها محصورة بعدد معيَّن، القول الثاني: إنَّ آيات الأحكام غير محصورة في عددٍ، وهو قول جمهور المفسرين، ينظر: محمد صديق حسن خان، نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، (17/1).

[14]- فلسفة التاريخ والحضارة هي فرع من فروع الفلسفة يهتم بدراسة التاريخ من منظور فلسفي، محاولاً الإجابة على أسئلة جوهرية مثل: ما هو التاريخ؟ وما هدفه؟ وما العوامل التي تحركه؟ وما هي طبيعة الحضارات وصعودها وسقوطها؟، ينظر: عزت السيد أحمد، فلسفة الحضارة والتاريخ، (79/1).

[15]- ينظر: مدخل سنني، الطيب برغوث، المرجع نفسه، (101-92/1).

[16]- ينظر: مدخل سنني، الطيب برغوث، المرجع نفسه، (36/1).

[17]- ينظر مثلا: مدخل سنني، الطيب برغوث، مرجع سابق، (84/1).

[18]- ينظر: مدخل سنني، الطيب برغوث، مدخل سنني، الطيب برغوث، (109).

[19]- ينظر الصفحات التّالية كأمثلة: مدخل سنني، الطيب برغوث، (1/ 39-29-47-68-125).

[20]- ينظر الصفحات التّالية كأمثلة: مدخل سنني، الطيب برغوث، (1/ 72-112).

[21]- ينظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (340/2)، وينظر: عبد الله الشبر، الأصول الأصلية والقواعد الشرعية، (94/1 - 95).

[22]- عرّف الزرقاني رحمه الله علم التّفسير بأنه: "علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله عز وجل بقدر الطاقة البشرية"، مناهل العرفان، (3/2).

[23]- متكاملة أي لا يستغني أحدها عن الآخر، فإذا انهدم منها مقصد تبعته المقاصد الأخرى، وهذه الفكرة كان يرددها المؤلف دائما في بداية ذكر كلّ مقصد من المقاصد التي ذكرها في الكتاب.

[24]- ينظر: مدخل سنني، الطيب برغوث، مرجع سابق، (72-63/1).

[25]- ينظر ما كتب في أهمية الاجتهاد بصفة عامّة، مثل: شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، جامعة أم القرى، إبراهيم سعود، مفهوم الاجتهاد وحتميته، مجلة قبس للدراسات الإسلامية، المجلد:07، العدد:03، 2023م، ص 223.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 145-156
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

بعض إسهامات علماء توات في الدّراسات القرآنية

The Contribution of Algerian Scientists to Quranic Studies (Touati Side for Example)

طالب دكتوراه محمد حفيان حاجي[1] **أ.د/ عبد الرحمن معاشي**
Mohamed HAFIANE HADJI **Abderrahmane MAACHI**
كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر
mohammed.hafiane@univ-batna.dz abderrahmane.maachi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2024/10/24 **تاريخ القبول: 2025/12/09**

الملخص:
إنّ الاشتغال بخدمة كتاب الله تعالى تعلّما وتعليما تأليفا وتصنيفا من أجلّ القربات إلى الله تعالى، لأجل ذلك تفانى طلبة العلم وعلماء هاته الأمّة في ذلك، سعيا منهم في نيل مرضاته - سبحانه وتعالى - والدّخول في زمرة من قال الله تعالى فيهم: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر: 32) فتنوّعت صور ومظاهر الاهتمام والاعتناء به، فظهرت الدّراسات القرآنية، فانبرى علماء.

المسلمين في أنحاء المعمورة شرقا وغربا، ومن جملتهم علماء جزائرنا الحبيبة، وبالأخصّ منطقة توات التي كانت ولا تزال حاضرة من حواضر العلم، زاهية بزواياها ومدارسها القرآنية العامرة تشعّ بنور مجالس علمائها المجتهدين الربّانين المحافظين على الأصالة التّعليمية.

وفي هذا المقال إبراز لبعض جهود هؤلاء الأعلام وإسهاماتهم خصوصا فيما يتعلّق بكتاب الله تعالى التي جمعت نفائس الكتب منها: الدّراسات القرآنية وعلومه من حيث ضبط الكتابة، وحسن القراءة والحفظ المتقن والفهم الصّحيح، إلى جانب التعرّف على بعض ما تحويه خزائن المخطوطات بجميع مباحثها كالرّسم القرآني والتّجويد والقراءات والتّفسير وأسباب النزول وناسخ القرآن ومنسوخه والمحكم والمتشابه تحتاج لمن يكشف اللّثام عنها ليخرجها في حلّة معاصرة، يستفيد منها الحاضر واللاحق من أهل العلم وطلبتهم - إن شاء الله تعالى -.
الكلمات المفتاحية: إقليم توات؛ الدّراسات القرآنية؛ علماء، الجزائر؛ إسهامات.

Abstract:
Engaging in the service of the Book of Allah-through learning, teaching, authoring, and classifying- is among the most virtuous acts of worship to Allah. Therefore, students of knowledge and scholars of this Ummah have dedicated themselves to this service, seeking to attain His pleasure and to be among those mentioned by Allah in the verse:
"Then We caused to inherit the Book those We have chosen of Our servants; and among them is he who wrongs himself, and among them is he who

[1]- المرسل المؤلف.

is foremost in good deeds by permission of Allah. That [inheritance] is what is the great bounty." (Surah Fatir: 32)

The forms and manifestations of care and attention toward the Qur'an have varied, leading to the emergence of Qur'anic studies. Scholars of Islam, both in the East and the West, including those from our beloved Algeria, and particularly the region of Tuat, which has long been a center of knowledge, have excelled in this. Touat remains distinguished by its zawiyas (Islamic Scientists) and flourishing Qur'anic institutions, illuminated by the diligent scholars who preserve the educational heritage.

This article highlights some of the efforts and contributions of these notable scholars, especially concerning the Book of Allah. These contributions are reflected in precious works, including studies on the Qur'an and its sciences, such as the accuracy of writing, proper recitation, meticulous memorization, and correct understanding. Additionally, it sheds light on the treasures within manuscript collections, encompassing all aspects such as Qur'anic orthography, Tajweed, Qira'at (various readings), Tafsir (exegesis), Asbab al-Nuzul (reasons for revelation), abrogation and abrogated verses, and the clear and ambiguous verses. These treasures await unveiling to be presented in a contemporary form, benefiting current and future scholars and students—by the will of Allah.

The objectives of this article are:

• To uncover the exceptional care of Algerian scholars in Qur'anic studies.
• To highlight examples of their works in various Qur'anic sciences.
• To understand the methodologies of the scholars of Tuat in teaching the Book of Allah.
• To explore the rich scientific heritage represented in manuscripts that have yet to be brought to light.

Keywords: Touat region; Qur'anic studies; Scientists; Algeria; contributions.

مقدّمة:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، أو ضح فيه للنّاس صراطه المستقيم، وأظهر لهم بآياته الباهرات على أنّه الكبير المتعال، نحمده تعالى حمد العارفين بآلائه ونعمائه، ونصلّي ونسلّم على البشير النّذير السّراج المنير الهادي إلى الصراط المستقيم، سيّدنا ونبيّنا ومولانا محمد ﷺ الذي أرسله رحمة للعالمين، وعلى آله وأزواجه وذريته وأصحابه والتّابعين لهم بإحسان إلى يوم الدّين.

القرآن الكريم كتاب هدي ورشاد، دستور الأمّة وقانون حق وعدالة، المعجزة الخالدة التّي تحدّى الله تعالى بها الجنّ والإنس على أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، أنزله على أفضل خلقه على الإطلاق، وضمّنه أخبار الأمم السّابقة، وما يجري على الأمم اللاّحقة، وما يدور من أحوال على الأمم الحاضرة، خاطب العقول فأصغت إليه، وداعب النّفوس فانساقت إليه، مازالت عجائبه بين الخلق سارية، وآياته في كل زمان ومكان دالّة على صدق نبوّته ﷺ، إذ هو المعين الذي لا ينضب، لهذا اعتنى المسلمون به أيّما اعتناء منذ العهد النّبوي، فمن مهتمّ بضبط كتابته ورسمه، إلى متفان في حسن قراءته وفحص روايته، إلى معتن بعلومه مشتغل بدلالته ومعانيه مستنبطا للأحكام منه، فبرزت علوم متعلقة بكتاب الله تعالى، فمن علم الرسم القرآني إلى علم التجويد، وعلم القراءات وعلم التفسير وغيره.

لقد كثرت المصنّفات في ذلك كلّه، في مشارق الأرض ومغاربها، تفتخر الأجيال والبلدان بما أنجزته في مجالاته عبر القرون الماضية، ولم يكن بلدنا الحبيب الضّارب بحظ وافر في العلوم الشرعية العامر بعلمائه صامتا أمام هذا الفخر، شاخص البصر، بل راحت جهود وإسهامات علمائه وأقلامهم تعلّم وتلقّن وتؤلف وتجود بما فتح الله به على قرائحهم في خدمة كتاب الله.

أمّا التعليم والتدريس فهذه مدارسهم القرآنية وزواياهم معاهد علم ما تزال شاهدة على حلق الدروس العامرة إلى اليوم في كثير منها وفي مختلف فنون العلم، يتصدّرها القرآن الكريم وعلومه، وتلك إجازات[1] بعض الرّاسخين في العلم لطلبتهم ضمّنت في طيّاتها الكتب التي كانت تدرّس في حلقات العلم، وأمّا التآليف فكثيرة هي مصنفاتهم في الدّراسات القرآنية.

ففي التجويد مثلا: نجد شرح الشيخ سيدي عبد الرحمان الثعالبي على الدّرر اللّوامع، وفي القراءات نجد ألفية الشيخ سيّدي محمد بن مرزوق الحفيد، وفي التفسير نجد: الجواهر الحسان لسيّدي عبد الرحمان الثّعالبي، وفي الرسم القرآني نجد: نظم الشيخ سيدي أحمد طالب النّدرومي[2] رحمهم الله جميعا- وغيرهم كثير.

ولاتّساع رقعة أراضي وطننا وكثرة علمائه فقد اقتصرت في النماذج على علماء منطقة توات لكونها ما زالت أكثر المناطق محافظة على أصالتها التعليمية وبها من زوايا العلم والتعليم وخزائن المخطوطات ما ليس في غيرها فكان السؤال ما هي أهم إسهامات علماء توات في مجال الدراسات القرآنية؟

والهدف من المقال هو إبراز جهود علماء منطقة توات، والتعرّف على مناهجهم في تعليم كتاب الله تعالى، بالإضافة إلى الاطّلاع على التّراث العلمي الزّاخر المتمثل في خزائن المخطوطات.

1- التّعريف بمنطقة توات

1.1 توات: إقليم يقع جنوب غرب الصّحراء الجزائرية بين خطّي طول 1 شرقا و4 غربا، وبين دائرتي عرض 26 جنوبا إلى 30 شمالا، وتشمل عددا من الواحات والمدن والقصور تزيد عن الثّلاثمائة وخمسون واحة متناثرة هنا وهناك مساحتها حوالي: ألفي ميل مربع، وسط الصّحراء الكبرى الإفريقية[3].

2.1 حدود المنطقة: يحدّها شمالا: العرق الغربي الكبير ووادي مقيدن وجبال تادميت. وجنوبا: صحراء تنزروفت وجبال مويدار، أمّا شرقا: فيحدّها العرق الشّرقي الكبير المحاذي لوادي الماية. ويحدّها غربا: وادي السّاورة وروافده، فهي تشكّل مجموعة من واحات الصّحراء الجزائرية الجنوبية الغربية، تبدأ من قصر تبلكوزة شمالا إلى عين صالح جنوبا.

وتشمل ثلاث مناطق متميّزة هي:

- منطقة تينجورارين في الجهة الشمالية، وتمتدّ من تبلكوزة شمالا إلى سبع جنوبا.
- ومنطقة توات الوسطى، وتمتدّ من قصور بودة وتيمي شمالا إلى رقّان جنوبا.
- منطقة تديكلت وتمتدّ من أولف إلى فقارة الزوا بعين صالح شرقا.

3.1 **سبب التّسمية**: فقد اختلف المؤرّخون في أصل التّسمية، فقدّموا في ذلك تفاسير وأخبارا كثيرة في معناها ومصدرها، واختار العلّامة الشّيخ: مولاي أحمد الطّاهري[4]- رحمه الله- القول بأنّها لمّا كانت أرضا مواتية للعبادة والطّاعة حتّى قصدها العبّاد والزّهّاد وأهل العلم من أماكن مختلفة فسمّيت أرض توات[5].

إنّ الموقع الجغرافي لهذا الإقليم جعله بعيدا عن سلطة الحكّام إلاّ في مراحل قليلة من تاريخه الطّويل، حيث كانت السّلطة التّشريعية بيد أهل العلم والفقه، والسّلطة التّنفيذية بيد شيوخ القبائل ووجهاء العشائر، وأحيانا بيد السّلطة القضائية والتي كانت بيد الفقهاء.

فكانت المنطقة تنعم بالأمن والرّخاء، فوجد بذلك العلماء مكانتهم، فجعلوها مستقرّا وموطنا لهم، بعيدا عن الصّراعات السّياسية في الشّمال بسبب الملك وكلّ ما يحيط به من دسائس ومؤامرات وما تلاها من تحرّشات إسبانية وبرتغالية على السّواحل الجنوبية للبحر الأبيض المتوسّط بعد طرد المسلمين من الأندلس نهاية القرن التّاسع الهجري.

فممّن وفد إلى هذا الإقليم واستقرّ به: الشّيخ مولاي سليمان بن علي الفاسي[6] والشّيخ عيسى بن محمد البطوي[7]والشّيخ عبد الله بن أبى بكر العصنوني[8] والشّيخ سيّدي محمد ابن عبد الكريم المغيلي[9] والشّيخ أحمد ابن الشّيخ محمد الكنتي[10]وغيرهم كثير- رحمهم الله جميعا -.

وقد كان لهؤلاء العلماء الوافدين للمنطقة مناهج وطرق امتزجت بأفكار ومعارف علماء المنطقة، فأنتج هذا المزج ثراء معرفيّا ونمطا حضاريا أكسب المنطقة خصوصيّة تترجمها إلى يومنا هذا الزّوايا والمدارس الدّينية المحافظة على أصالتها في التّعليم رغم التّطورات المعاصرة.

إلى جانب خزائن المخطوطات العامرة بنفائس الكتب المخطوطة بخطوط متعدّدة: مغربية ومشرقية أندلسية وصحراوية في مختلف مجالات العلوم الإسلامية من فقه وعقيدة وحديث وأصول وعلوم القرآن والدّراسات المرتبطة بها من نحو وصرف وبلاغة ومنطق وفلك... إلخ

2- الدّراسات القرآنية في توات:

إنّ أ قدم الدّراسات الإسلامية لدى المسلمين هي المتعلّقة بالقرآن الكريم، لكونه أول مدونّة شرعية، فكان الاعتناء بها يسيرا وفق ترتيب منطقيّ، يبدأ بمنهج وطريقة كتابته، ثمّ كيفية قراءته وترتيله ثمّ النّظر في تعدّد وجوه قراءاته، ثمّ المباحث المتعلّقة به، وأخيرا فهمه وإدراك معانيه.

فالأوّل علم الرّسم القرآني، والثّاني علم التّجويد، والثّالث علم القراءات، والرّابع علوم القرآن، والخامس علم التّفسير، وهي جملة مباحث الدّراسات القرآنية. وللوقوف عند جهود علماء توات في الدّراسات القرآنية، نورد في كلّ مبحث من هاته المباحث نموذجا ممّا جادت به قرائحهم وما أكثرها.

1.2 مبحث الرّسم القرآني: الرّسم القرآني يراد به: الوضع الذي ارتضاه سيّدنا عثمان بن عفّان ﷺ في كتابة كلمات القرآن، وحروفه، كما أنزلت على رسول الله ﷺ[11].

وقد جرى العمل باشتراط الرسم عند المغاربة بناء على قول مالك - رحمه الله- وشدّدوا النّكير على المخالف[12]، هذا الذي جعل علماء توات يعتنون بالرّسم القرآني فألّفوا أنظاما في هذا الفنّ منها: نظم العلاّمة سيّدي عبد الرحمن حفصي المسمّى ب: جمّانة القرّاء.

1.1.2 التّعريف بالمؤلف: هو الشّيخ العلاّمة المحدّث النّحوي الفقيه، سيّدي عبد الرحمن بن إبراهيم حفصى الأولفي، ولد بتقراف سنة 1932. تعلّم في بداية أمره على جدّته لأبيه في مدرسة (تقراف) فحفظ القرآن، ثمّ انتقل إلى مدرسة الشّيخ العلاّمة محمد دادّه الشّهير ب ببا الحاج[13]، ثمّ أرسله والده إلى مدرسة الشّيخ الجليل العلاّمة سيّدي مولاي أحمد الطّاهري بسالي، فدرس بها الفقه، والفرائض، والحديث، والتّفسير، والنّحو. مدّة خمس سنوات، فتخرّج منها، بعد أن أجازه شيخه، وأهّلّه للتدريس؛ فأرسله إلى مدرسة مولاي عبد الحيّ الدّبّوسي بآولف مدرّسا، فانتفع بعلمه، وأدبه خلق كثير.

له مصنّفات عديدة منها: درّة الأطفال، وهو عبارة عن نظم فيه 240 بيتا في العقيدة والفقه والآداب، وكذا: واسطة العقد الثّمين، وهو عبارة عن نظم فيه 177 بيتا في مسائل قضاء الحاجة، وفتح المعين المالك في نظم إرشاد السّالك في مذهب الإمام مالك، وفتح الكريم الواجد نظم مقدّمة الأزهري خالد، فيه 1300 بيتا، إلى غير ذلك من المصنّفات العديدة، توفي 28 نوفمبر 2018 - رحمه الله تعالى رحمة واسعة -.

2.1.2 التّعريف بالكتاب: جمّانة القرّاء جاء الكتاب في صورة نظم شعري في 285 بيت سمّاه مؤلفه ب: جمّانة القرّاء.

قال النّاظم في مطلعه:

وبعد فاسمع يا أخي منظومة * رائقة مفيدة مفهومة

وقال في آخره:

نظم ما هنا من المسائل * فلا تكن عن حفظها بذاهل

وقال في تسميته:

سمّيتها جمّانة القرّاء * تهدي أخا فهم بلا امتراء

وأمّا موضوع هذا النّظم فهو: مسائل الرّسم القرآني، حيث ذكر المصنّف -رحمه الله- الكلمات التّي جاءت على خلاف القواعد اللّغوية في الكتابة، قال النّاظم:

لفهم بعض أحرف في المصحف * جاءت خلاف بعضها كالتّحف

والأصل واحد ولكن اكتف * بما أبانه فحول السّلف

وأمّا سبب النّظم: فهو جمع المتفرّق في شكل يسهل حفظه على الطّلبة، وبذلك تتمّ الفائدة. قال النّاظم:

نظمتها لكي تتمّ الفائدة * وتبدوا للقاري له مساعدة

أمّا مصادر المؤلف: فقد اعتمد المؤلف بنسبة كبيرة على كتاب (غرائب القرآن ورغائب الفرقان) تأليف: نظام الدّين ابن الحسين النّيسابوري، وربما أضاف زيادات من غيره، وحذف ما شذّ من الأقوال فيه.

قال النّاظم:

نظمتها للسّهل من تفسير * غرائب القرآن والتذكير

للنّيسابوري ذي المعالي الشّاهرة * فاحفل بها تحز علوما فاخرة

وربما حذ فت بعض شذا * وزدت بعضا لتمام اللذة

أمّا عن منهج المؤلف في النّظم: فمن حيث التّرتيب افتتح المؤلف نظمه بمقدّمة حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، وصلّى وسلّم على سيّد الأوّلين والآخرين، وترضّي على آل بيته الأطهار وأصحابه الأخيار، قال رحمه الله:

الحمد لله الذي قد فتقا * قلوب أرباب الحجا ذوي التقى

وعلم الإنسان ما لم يعلم * عليه أسبغ جزيل النعم

ونور القلوب بالقرآن * منيرة به في كل آن

ثم الصلاة والسلام ما طلع * فجر ونجم غاب أو نور سطع

على النبي القرشي العربي * الهاشمي العدناني اليثربي

وآله وصحبه فجر الدجى * من اقتفى سبيلهم فقد نجى

ثمّ ذكر اسم النّظم وأسباب وضعه ومراجعه التّي اعتمدها وبيّن كيفية تعامله معها، وبعد المقدّمة فصولا تزيد على السّبعين فصلا، وفي الأخير خاتمة صرّح فيها بانتهاء مقصوده، ونسب النّظم إلى نفسه بالتّصريح باسمه ونسبه ونسبته، وذكر تاريخ انتهاء النّظم، وختم بالصّلاة والسّلام على رسول الله -عليه أفضل الصّلاة وأزكى التّسليم - والترضّي على آل البيت والأصحاب - رضي الله عنهم – قال رحمه الله:

قد انتهى ما رمت جمعه وتم * فالحمد لإله بارئ النسم
ثم الصلاة والسلام ما نزل * قطر من السماء للأرض هطل
عد الحصاة والرمال والحجر * وأنجم السما وأوراق الشجر
على النبي المضري من مضر * وآله وجوههم رب نضر
وصحبه وأمهات المومنين * ومن على نهجه سار أجمعين

أمّا منهج الدّراسة: فقد سلك فيه طريق اختيار أشهر الكلمات التي خالف خطّ المصحف العثماني فيها قواعد الكتابة العربية، ككتابة - فيما- موصولة، و- أينما - موصولة ومقطوعة و - أن - موصولة ومقطوعة، ونحو ذلك ممّا جاء موصولا ومنفصلا أو زائدا وناقصا.

والنظم مازال مخطوط توجد منه نسخة مكتوبة على الجهاز في مكتبة المصنف بأولف.

2.2 مبحث التّجويد: التجويد في اللغة هو:التّحسين والإتقان، واصطلاحا: هو تلاوة القرآن بإخراج كل حرف من مخرجه، مع إعطائه حقّه (صفاته اللاّزمة الثّابتة) كالجهر، ومستحقّه (صفاته غير اللازمة) كالتّفخيم. وحكم العلم به فرض كفاية على الأمّة، والعمل به فرض عين على كل قارئ[14].

ولتعلّق هذا العلم بالقرآن الكريم فقد اكتسى أهميّة عظيمة، فيحصل لمن يطبّقه الأجر والثّواب الجزيل بل السّعادة في الدّارين. هذا الذي جعل اعتناء علماء المسلمين قديما وحديثا دراسة وتطبيقا بهذا الفنّ اعتناء منقطع النظير

وكان من جملتهم علماء توات، حيث كانوا يجتهدون في دراسته وتطبيقه مع طلبتهم في مدارسهم وزواياهم، بل خطّت أقلامهم أنظاما وأراجيز وألفت كتبا، منها كتاب: التّوضيح لرواية ورش، لفضيلة الشّيخ الجليل سيّدي محمد بن موسى الشّرويني، وقد طبع الكتاب عدّة طبعات تحت عنوان: تجويد القرآن الكريم على رواية ورش عن نّافع.

1.2.2 التّعريف بالمؤلف: المؤلف هو الشّيخ محمد بن موسى بن العربي، من مواليد 27 أكتوبر 1967 بشروين الكبير ولاية أدرار، ابتدأ حفظ القرآن الكريم بمسقط رأسه على يد الشّيخ مولاي أحمد محمدي، ثم نقله والده إلى الزّاوية القرآنية، ببني مهلال (تيميمون) فأتم بها حفظ القرآن الكريم، وتلقّى العلوم الشّرعية واللّغوية على يد الشّيخ: السيّد الحاج محمد بكّاري، ثم انتقل إلى معهد تكوين الأئمّة بسيدي عقبة ولاية بسكرة سنة 1984م. وبعد سنتين عُيّن إماما وخطيبا ومعلّما للقرآن الكريم بالمسجد الجامع بلدية اسبع ولاية أدرار.

من مؤلفاته: تجويد القرآن برواية ورش، وعون الطّلاّب على رسم وضبط أي الكتاب، ومختصر من سيرة المصطفى عليه الصّلاة والسّلام.

2.2.2 التّعريف بالكتاب: جمع المؤلّف في كتابه بين الأسلوب التّقليدي، والأسلوب المعاصر، حيث ابتدأ بمقدّمة تحدّث فيها عن مبادئ علم التّجويد، ثم قسّم الموضوع إلى أبواب، تقسيما حديثا منطقيا. واستدلّ على كلامه بأنظام وأراجيز ممّا يحفظه طلبة العلم، كمتن تحفة الأطفال، ومتن الجزرية، مستخدما في كثير من الأحيان جداول تسهّل الفهم، والحفظ على القارئ، وختمه بذكر أمور تتعلق بختم القرآن.

والكتاب مطبوع متداول

3.2 مبحث القراءات[15]**:** قد كان لعلماء توات عناية برواية القرآن وطرقه، فقد ذكر الشيخ عمر بن عبد القادر ابو حفص التنيلاني[16]، أنّ الشيخ عبد الرحيم بن محمد التّواتي[17] كان يحفظ القرآن بالقراءات السّبع وأنه رحل في طلب طرقها إلى المشرق فأخذ عن الشيخ المقرئ: أحمد المقرّي[18] القراءات السبع على طريقة الشاطبية، ثم رحل إلى المغرب، فنزل بفاس ولازم أستاذه المقرئ: سيدي محمد بن مقلب والشريف مولاي إدريس، ورحل إلى سجلماسة وغيرها، ثم رجع إلى بلده وأقام مدرسة لتدريس القراءات، فانتفع بعلمه خلق كثير، وشدّت إليه الرّحال من كل نواحي منطقة توات.

وممّن ألف في هذا الفن: الشيخ الحسن بن محمد بن عبد الرحمان ابن أبي زيان[19] وسمّاه بـــ: تحفة الألباب من قرّاء الكتاب.

4.2 مبحث علوم القرآن[20]**:** لم تزل جهود العلماء متواصلة في خدمة كتاب الله تعالى، فظهرت علوم جديدة منها: بدائع القرآن، حجج القرآن، أمثال القرآن، تاريخ القرآن كل ذلك داخل تحت علوم القرآن.

ومن إسهامات علماء توات في هاته العلوم، ما ألّفه الشّيخ الجليل العلّامة عبد الرحمن بن إبراهيم حفصي - رحمه الله تعالى-: الغرّة في الجبين لأوجه في الكلام المّبين في الأشباه والنّظائر، بيّن فيه بعض الكلمات التي وردت في القرآن الكريم بعدّة وجوه ذكرها في مقدّمة النّظم، ثمّ أفرد لكلّ كلمة فصلا، مثل كلمة الرّحمة، وكلمة الهدى، وكلمة الصّلاة، وغيرها.

أمّا منهجه من حيث التّرتيب، فابتدأ نظمه بمقدّمة حمد الله تعالى فيها وأثنى عليه بما هو أهله، ثمّ صلّى وسلّم على سيّد الورى، قال رحمه الله:

الحمد لله الذي قد حركا * قلبي لنظم رائق لعلكا
تفهمه ويرتضيه بالكا * وينقشع بما فهمت جهلكا
به قويم منهج إن تسلكا * وتتبرك به تبركا
وصل يارب على نبيك * محمد شفيعنا صفيك
وآله وصحبه وزوجه * و كل من سلك في منهجه

ثمّ بيّن موضوع النّظم والمصادر التي اعتمد عليها، حيث قال:

وبعد يا طالب ذاك النّظم * أرجو بأن يكون فيه علم
لك بفهم كلمات عدّت * وهي في القرآن قد تبدّت
تدعى الوجوه والنظائر وفي * الإتقان للسيوطي حاوى الشرف

ثمّ أتبعها بفصول ذكر فيها الكلمات التي وردت بعدّة وجوه، فأفرد لكل كلمة فصلا، وذكر في آخر النظم اسم النظم وتاريخ الانتهاء منه ونسبته.

فقال: سمّيتها الغرّة في الجبين * لأوجه في الكلم المبين
أبياتها بنقط قاف ثمّ فا * ناظمها القارئ بها قد أتحفا
نجل لإبراهيم حفصي أولفي * فارزقه رب سمت خير سلف

كما ألّف نظما في النّاسخ والمنسوخ، سمّاه: نظم الأترجّة الشذيّة في علم النّاسخ والمنسوخ البهيّة، ونظما آخر في عدد سور القرآن، وآياته، وكلماته وحروفه، وابتداءاته، وأوقافه، ونحو ذلك ممّا يحتاجه قارئ القرآن- رحمه الله تعالى ونفعنا به وبعلومه -

5.2 مبحث التّفسير[21]**:** لقد كان لعلماء توات أثر في تدريس هذا العلم والتّصنيف فيه، منهم الشيخ سيدي عبد الرّحمان بن عمر التّنلاني الذي صنّف كتابا اسماه *مختصر الدّر المصون، ولنعرج على المؤلِف باختصار قبل الحديث عن الكتاب.

1.5.2 التّعريف بالمؤلف: هو الشّيخ العالم الفاضل الجهبذ سيّدي عبد الرّحمان بن عمر التّنلاني التّواتي درس في توات وسجلماسة، تتلمذ على يد جملة من الشّيوخ منهم: الشّيخ عمر بن عبد القادر التّنلاني والشّيخ عبد الرّحمان بن إبراهيم الجنتوري[22] والشّيخ احمد بن عبد العزيز الهلالي[23]وغيرهم من علماء المغرب والمشرق وتلقّى إجازات عنهم، حيث رحل في طلب العلم واشتغل به منذ نعومة أظافره.

وعنه تتلمذ الكثير منهم: ابناه محمد وعبد الله والشيخ محمد ابن العالم الزجلاوي والشّيخ محمد بن عبد الله الونقالى[24]، والعلاّمة القاضي محمد بن عبد الرّحمان البلبالي[25]، والشّيخ عبد الحق بن عبد الكريم البكري[26]– رحمهم الله جميعا - توفي الشّيخ - رحمه الله تعالى - سنة 1189 للهجرة في مصر عند رجوعه من الحجّ، ودفن بمقبرة سيدي عبد الله المنوفي بمصر.

له مصنّفات عديدة منها: فهرس شيوخه، ومختصر النّوادر والزّيادات، ونظم في علم الفلك، ورحلته إلى الحجّ، ومختصر الدّر المصون.

2.5.2 التّعريف بالكتاب: أما الكتاب فهو عبارة عن اختصار لكتاب آخر في تفسير القرآن الكريم، هو تفسير السّمين الحلبي كما بيّن ذلك في المقدّمة موضّحا منهجه في اختصار الكتاب. فاقتصر فيه على ثلاثة فنون من الفنون التي أتى بها صاحب الأصل، وهي الإعراب واللّغة والتّصريف، أمّا عن قراءة القرآن فقد اقتصر على قراءة نافع التي رواها ورش وقالون عنه لأنها غالب قراءة طلبة المغرب.

أمّا منهجه في ترتيب الأقوال والمذاهب النّحوية فقد أسقط من أوجه الإعراب ما صرّح الحلبي بردّه أو ضعّفه، كما أسقط بيان إعراب الجمل واكتفى بذكر محلّها، وفي معاني الكلمة على ما تحمله في ذلك المحلّ من معنى.

وقد اعتمد الشّيخ -رحمه الله - على الأصل وهو كتاب الدّر المصون، مع استعانته أحيانا ببعض التّفاسير خصوصا تفسير ابن عطيّة والكشّاف للزمخشري الذي اعتمدهما صاحب الأصل كذلك، والكتاب مازال مخطوطا توجد نسخ منه في خزائن منطقة توات، نسخة في خزانة الشيخ محمد باي – رحمه الله – وأخرى في خزانة زاوية بونعامة بأقبلي وأخرى بخزانة أبي عبد الله بأدرار، والكتاب أخرجه الأستاذ الفاضل الدكتور: عاشور مزيلخ بارك الله في جهوده.

الخاتمة:

وفي ختام المقال أقرّ بأن هذا البحث مجرّد التفاتة أولية، توصّلت من خلالها إلى:

- تبيين إسهامات علماء جزء من قطرنا الحبيب في مجال الدّراسات القرآنية، ومشاركتهم فيها، تدريسا، وتدوينا.
- التّعرف على شخصيات علمية مجهولة عند الكثير.
- تفنيد مزاعم من يدّعي جهلا أنه لم يكن لعلماء توات عناية أو اهتمام بهذه العلوم الجليلة الشريفة.

- القيمة العلمية لمنطقة توات من خلال كثرة علمائها.
- التّعرف على التّراث العلمي الزّاخر والمتمثل في المخطوطات التي لم تر النور بعد.

وعليه نرغّب إخواننا طلبة العلم عامّة والجامعين خاصّة إلى كشف اللّثام عن هذا المخزون من خلال دراسته وتحقيقه وإخراجه في حلّة معاصرة ليستفيد منه الحاضر واللاحق – إن شاء الله -

أسال الله العليّ العظيم الإخلاص والقبول إنّه ولي ذلك والقادر عليه وصلى الله وسلّم على معلّم البشرية جمعاء، وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله ربّ العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

- التنبكتي أحمد بابا. تـ 1036 هـ، نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج، تقديم: عبد الحميد الهرامة، منشورات كلية الدعوة طرابلس، الطبعة الأولى. 1397ه
- التواتى بن التواتي، القراءات القرآنية وآثارها في النحو العربي والفقه الإسلامي، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى. 2008
- الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرءان، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى.
- الشروييني محمد بن موسى، تجويد القرءان الكريم على رواية ورش عن نافع، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة. الجزائر، الطبعة الثانية 2013
- مبارك بن الصافي جعفري، العلاقات الثقافية بين توات و السودان الغربي خلال القرن 12هـ، دار السبيل للنشر والتوزيع، بن عكنون الجزائر العاصمة، الطبعة الأولي 2009
- مكّني نصر الدين، نهاية القول المفيد في علم التجويد، المطبعة الحلبية، مصر.
- مولاي أحمد الطاهري، تـ 1399هـ، نسيم النفحات من أخبار توات ومن بها من الصالحين والعلماء الثقات، تحقيق ابن المؤلف الشيخ مولاي عبد الله الطاهري، الطبعة الأولى، سالي أدرار الجزائر 2010
- نويهض عادل، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام إلى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض، الثقافية. بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1400هـ
- ولاية بسكرة بالتعاون مع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، أشغال الملتقى الدولي الرابع حول الفاتح عقبة بن نافع الفهري – رضي الله عنه– علماء الجزائر في الفضاء الإفريقي والعالمي، أيام: 09،08،07، أفريل 2015 م مدينة سيدي عقبة.

الهوامش:

(1) الإجازات جمع إجازة وهي من مصطلحات المحدّثين يعدّونها في الدّرجة الثّالثة من أنواع الرواية بعد السّماع والعرض وتعني أن يقول الشّيخ لتلميذه: أجزت لك أن تروي عنّي كتابي هذا أو كتاب فلان، ثمّ توسّع استعمالها لتطلق على جميع الروايات ولم تعد تقتصر على علم الحديث بل تشمل كلّ العلوم وعندما يجيز الشّيخ الطّالب في علم أو مجموعة من العلوم أخذها عنه يذكر سنده في تلك العلوم مبّينا الشّيوخ الذين أخذ عنهم، مبارك بن الصافي جعفري، العلاقات الثقافية بين توات والسودان الغربي خلال القرن 12هـ، دار السبيل للنشر والتوزيع. بن عكنون الجزائر العاصمة. الطبعة الأولى، 2009، ص 151-152.

(2) سيدي أحمد النّدرومي: هو شهاب الدّين أحمد بن أحمد بن عبد الرّحمان النّدرومي التّلمساني، فقيه ومقرئ وعالم بالأصول والمنطق، أخذ عن الإمام ابن مرزوق الحفيد وغيره، رحل إلى القاهرة وتصدّر للإقراء، من تصانيفه: كفاية العمل. نويهض عادل، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت. لبنان الطبعة الثانية 1400هـ، ص 17.

(3) الإستاد/ مبارك بن الصافي جعفري. المصدر السابق، ص31- 32.

(4) الشيخ مولاي أحمد الطّاهري هو العلاّمة مولاي أحمد بن عبد المعطي المرّاكشي ولد بمراكش 1325 هـ حفظ القرءان على يد أخيه مولاي عبد الله، تنقّل بين شنقيط ومالي وتمبكتو، فتعلّم وعلّم أسّس بمراكش مدرسة قدم إلى توات سنة 1359هـ واستقرّ بسالي وأسّس زاويته الطّاهرية التّي تعدّ نبراسا للعلوم الشّرعية، توفي سنة: 1399هـ، له مؤلفات عديدة منها: فتوحات الإله المالك، العقد الجوهري، الدرّ المنظوم- مولاي أحمد الطاهري، تـ 1399هـ، نسيم النفحات من أخبار توات ومن بها من الصالحين والعلماء الثقات، تحقيق نجل الشيخ مولاي عبد الله الطاهري، للشّيخ: مولاي أحمد الطاهري. الطبعة الأولى 2010، سالي أدرار، الجزائر، ص 3.

(5) للشّيخ: مولاي أحمد الطاهري، المصدر السابق، ص51.

(6) مولاي سليمان بن علي الفاسي: هو ابو داود الملقّب ب (أوشن) شريف النّسب ولد بفاس سنة 549 هـ، درس على الشّيخ علي بن حرزهم، قدم إلى توات بأمر من شيخه واستقرّ بها سنة 580 هـ وبالضّبط في أولاد أوشن حيث أسّس زاويته والتي كانت مقصد للطلبة والحجّاج، توفي سنة 670 هـ، الأستاذ مبارك بن الصافي جعفري، المصدر السابق، ص 123- 124.

(7) الشّيخ عيسى بن محمد البطوي: قدم إلى توات من المغرب وذلك سنة 714ه نزل بتمنطيط وبنى بها مسجدا وأمّ بالنّاس فذاع صيته، عرف بعلمه وأخلاقه تولّى القضاء فسار بالعدل إلى أن لقى الله تعالى (المصدر نفسه، ص 124).

(8) الشّيخ عبد الله بن أبي بكر العصنوني: قدم مع عائلته من تلمسان إلى توات سنة 862هـ، سكن بني تامر ثمّ تنقّل إلى تمنطيط تتلمذ على يد الشّيخ يحيى بن يزيد التّلمساني وأسّس مدرسته وتولّى القضاء سنة 877هـ عرف بعدله وإحسانه وتوفي سنة 914 هـ (المصدر نفسه، ص 126).

(9) - المغيلي: هـو محمد بن عبد الكريم المغيلي التّلمساني، ولد سنة 820 هـ درس في البداية على يد والده، حفظ القرءان وتعلّم النّحو والبلاغة ثم انتقل إلى بجاية فتعلّم على يد جملة من كبار العلماء منهم: الشّيخ الثّعالبي والشّيخ يحيى بن يدير، تبحّر في علوم شتّى كالفقه وأصوله والبلاغة والتّفسير. قدم إلى توات سنة 856 هـ فنشر العلم وجاهد وأصلح وأجلى اليهود منها، توفي سنة 909 هـ، من مؤلفاته: البدر المنير في علوم التّفسير، المغني النّبيل في شرح مختصر خليل/ الشّيخ مولاي أحمد الطاهري، المصدر السابق، ص 93.

(10) الكنتي: الشّيخ أحمد بن الشّيخ محمد الكنتي المعروف بالرقّادي، ينتهي نسبه إلى الصحابيّ الجليل عقبة بن نافع – رضي الله عنه– ولد سنة 968 هـ بجنوب المغرب أخذ العلم عن أبيه وأمّه ثم عن جّده لأمه سيدي المختار الشيخ، انتقل إلى فاس لطلب العلم، ثمّ قدم إلى توات سنة 999 ه، فأسّس زاويته المعروفة بـ: زاوية كنته توفي سنة 1063هـ- الأستاذ مبارك بن الصافي جعفري، المصدر السابق، ص132.

(11) التواتي بن التواتي، المصدر السابق، ص 200 وما بعدها.

(12) وقد اختلف العلماء في الرّسم القرآني أهو وضعي، أم توقيفي؟ إلى مذاهب ثلاثة:

- فذهب جمهور أهل العلم إلى أنّ الرّسم القرآني توقيفي، فقد ورد في مناهل العرفان ما يفيد الإجماع على ذلك، وقد روى الإمام السّخاوي- رحمه الله- بسنده أنّ مالكا -رضي الله عنه – سُئل: "أرأيت من استكتب مصحفا أترى أن يكتب على ما استحدثه النّاس من الهجاء اليوم؟ فقال: لا أري ذلك، ولكن يكتب على الكتابة الأولى"، قال أبو عمرو الدّاني -رحمه الله-: لا مخالف لمالك من علماء الأمّة في ذلك.
- واختار ابن خلدون –رحمه الله- في مقدّمته ما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاّني- رحمه الله - وهو: جواز مخالفة الرّسم العثماني.
- وذهب العزّ بن عبد السّلام– رحمه الله- إلى وجوب كتابته بالهجاء المتعارف عليه في هذه العصور، لئلا يقع الجّهال في تغيير القرآن، لكن يجب في الوقت نفسه المحافظة على الرّسم العثماني بالنسبة للمصاحف الخاصّة بعلماء الأمّة.

قال: لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرّسوم الأولى باصطلاح الأئمة، لئلا يؤدي إلى دروس العلم، التواتي بن التواتي (المرجع السابق ص203 وما بعدها).

(13) الشيخ أمحمد بن الحاج محمد بن أحمد دادّة ولد سنة: 1887 بأولف، ينتسب إلى عائلة مشهورة في العلم، حفظ القرءان على يد والده ثمّ التحق بمجلس العلاّمة السيد: أحمد بن مبارك بختي، حيث لازمه لمدة 43 سنة تولّى الإمامة بمسجد والده،

عرف بتقواه وورعه فاختير لتولّي مهمّة القضاء بعد وفاة شيخه، سجن من طرف المستعمر بعد مكائد حدثت له، له شروح على بعض المتون، توفي سنة: 1953 م، الأستاذ مبارك الصافي جعفري، المصدر السابق.

(14) الشيخ مكنى نصر، نهاية القول المفيد في علم التجويد، المطبعة الحلبية، مصر، ص11.

(15) تعددت تعريفات العلماء للقراءات، ويمكن تلخيصها جميعا في أن القراءات جمع قراءة وهي: النطق بألفاظ القرآن كما نطقها النبي ﷺ أو كما نُطِقَت أمامه ﷺ.

وعرفها ابن الجزري- رحمه الله - بقوله: القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن، واختلافها معزو لناقله. وهو التعريف الذي اعتمده كثير من المهتمين بهذا الفن. وكتابه الغني عن التعريف: "النشر في القراءات العشر" عمدة كل باحث في علم القراءات.

لقد كان النبيء ﷺ يتعهد أصحابه بتعلم القرآن وحفظه على ظهر القلب، حتّى أصبحت صدورهم سجلا لما نزل من الحق، وقد يحدث أن يقرئ بعض أصحابه قراءة لم يقرئها للآخرين.

يقول الإمام الزّرقاني - رحمه الله-: ثم إنّ الصحابة - رضي الله عنهم - قد اختلف أخذهم عن رسول الله ﷺ فمنهم من أخذ عنه بحرف واحد، ومنهم من أخذه عنه بحرفين، ومنهم من زاد، ثمّ تفرّقوا في البلاد وهم على هذه الحال، فاختلف بسبب ذلك أخذ التّابعين عنهم، وأخذ تابعي التابعين، وهلمّ جرا، حتى وصل الأمر على هذا النحو إلى الأئمة القرّاء المشهورين الذين تخصّصوا وانقطعوا للقراءات يضبطونها، ويعتنون بنشرها.

ولما جاء عصر التّدوين برز هذا العلم تصنيفا. فكان أوّل من صنّف فيه جماعة منهم: أبو عبيد القاسم بن سلام، وأبو حاتم السجستاني، والإمام الطبري وغيرهم - رحمهم الله جميعا- وقد ذكروا في القراءات شيئا كثيرا أكثر من السبع المشهورة.

ثمّ اشتهرت القراءات السّبع في أكثر البلاد الإسلامية، وفي نهاية القرن الثّالث الهجري انبرى الإمام ابن مجاهد أحمد ابن موسى البغدادي لجمع هاته القراءات التواتي بن التواتي، المصدر السابق، ص153.

(16) التّنلاني: هو أبو حفص عمر بن عبد القادر ولد سنة: 1098هـ، درس في جامع القرويين بفاس، ودرّس فيه، من شيوخه: محمد بن أحمد المناوي والشّيخ ابن مبارك السّجلماسي، استقرّ بزاوية تنيلان، من تلاميذه: أبوزيد الجنتوري، وعبد الرحمان بن عمر التّنيلاني، تولّى القضاء فعرف بعدله وإحسانه، توفي سنة 1152 هـ من مؤلفاته: رحلته في طلب العلم لسجلماسة وفاس. الأستاذ مبارك بن الصافي جعفري، الصدر السابق، ص 182.

(17) عبد الرحيم بن محمد التّواتي التمّاوثمّ التامرتي نسبة إلى قرية بنى تامر يكنّى بأبي محمد كان يستظهر مختصر ابن الحاجب وألفية ابن مالك وسمع الحديث عن جماعة تنقّل إلى فاس فحفظ القرءان بالقراءات السبع من شيوخه الشيخ محمد بن مقلب المقرئ، والشيخ أحمد البقري المصري توفّي سنة 1189 هـ. المصدر نفسه، ص 198.

(18) المقرّي: هو شهاب الدين أبو العباس أحمد ابن محمد ابن أحمد ابن يحيى التلمساني، مؤرخ ولد بتلمسان سنة 992هـ، وتوفي سنة 1041 هـ بالقاهرة، درس بجامعة القيروان انتقل إلى فاس فكان خطيبها والقاضي بها لديه مؤلفات عديدة منها: الرحلة إلى المغرب والشرق، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، روضة الأندلس، حسن الثناء في العفو عن من جنى.

(19) محمد بن عبد الرحمان بن أبي زيّان ولد بمنطقة السّاورة ولاية بشّار سنة: 1061 هـ تتلمذ في البداية على يد والده ثمّ على يد الشيخ: محمد الناصر الدرعي وكذا الشيخ: أبو عبد الله مبارك الغرفي العنبري، أسّس زاوية بمنطقة القنادسة، توفي سنة: 1145 هـ

(20) المراد بعلوم القرآن: تلك المباحث المتعلّقة بالقرآن الكريم، من حيث نزوله وترتيبه، وجمعه، وتدوينه، وترتيله، وتفسيره، وإعجازه، وناسخه، ومنسوخة وأسباب نزوله...الخ، وهاته العلوم لم تكن مدوّنة، بل ظلّت تروى بالتّلقين والمشافهة، إلى أن جاء عهد التّدوين فكان التّفسير قبل كلّ شيء، لأنّه أمّ العلوم القرآنية، فكان ممّن صنّف من علماء القرن الثّاني الهجري: شعبة بن الحجاج وسفيان بن عيينة، ثمّ برز الإمام ابن جرير الطّبري في القرن الثّالث الهجري، ثمّ ألف الإمام عليّ بن المديني شيخ الإمام البخاري في أسباب النّزول، والقاسم ابن سلام في النّاسخ والمنسوخ.

ثمّ توالى التّصنيف فبرز في القرن الخامس الهجري الإمام علي ابن إبراهيم الحوفي، فألّف كتاب: البرهان في علوم القرآن في ثلاثين مجلدا، ثمّ عبد الرّحمان السهيلي وابن الجوزي في القرن السّادس الهجري، والسّخاوي في القرن السّابع الهجري، ثمّ ظهر الإمام الزّركشي في القرن الثّامن الهجري، والإمام البلقيني والكافيجي، إلى أن جاء الإمام السيوطي –

رحمه الله - في القرن التّاسع الهجري، فألّف كتابه المعروف ب: "التّحبير في علوم التّفسير" ثمّ اتبعه بكتابه" الإتقان في علوم القرآن" فكان لمصنفيه على علوم القرآن أثر الوابل الطيّب على الأرض الجر،زمباحث في علوم القرآن، صبحي صالح، دار العلم للملايين، بيروت الطبعة الثالثة سنة 1965 ، ص115.

(21) المراد بالتّفسير: تبيين وتوضيح معاني كلمات القرآن وآياته بحسب الطّاقة البشرية.

وعلم التّفسير نشأ مبكّرا منذ عصر سيّدنا ونبيّنا محمد ﷺ، فهو أوّل شارح لكتاب الله تعالى، وبعد لحوقه بالرّفيق الأعلى اشتهر جملة من الصّحابة في تبيين كتاب الله تعالى منهم: الخلفاء الأربع وعبد الله بن مسعود وأبّي بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن عبّاس الملقّب بـ: ترجمان القرآن –رضي الله عنهم أجمعين -.

ثمّ برز بعد الصّحابة أعلام من التّابعين ك: مجاهد وعطاء ابن أبي رباح وعكرمة وطاووس وزيد بن أسلم وغيرهم خلق كثير- رحمهم الله تعالى جميعا- وعن التّابعين أخذ أتباع التّابعين فظهر منهم كل من: سفيان بن عيينة ووكيع بن الجرّاح وشعبة بن الحجّاج وغيرهم– رحمهم تعالى الله –.

إلى أن انبرى إمام المفسّرين: الإمام ابن جرير الطّبري - رحمه الله تعالى - الذي يوشك المفسّرون جميعا من بعده أن يكونوا عالة عليه، ثمّ تلاحق العلماء في كل زمان يفسّرون القرآن الكريم، حيث سلك كلّ فريق منهم مسلكا يأوي إليه وذوقا يعتمد عليه، فكان التّفسير بالمأثور والتّفسير بالرأي والجامع بينهما والتّفسير العلمي وتفسير آيات الأحكام والتّفسير الموضوعي، المصدر نفسه، ص 257 وما بعدها.

(22) الجنتوري: هو أبوزيد عبد الرحمان بن الفقيه إبراهيم، درس على الشيخ عمر بن عبد القادر التنلاني، من تلاميذه: عبد الرحمان بن عمر التنلاني ومحمد بن عبد الجبار التركماني له مؤلفات عديدة منها: كتاب نوازل الجنتوري، وشرح على مختصر خليل، ومنظومة في التصوف وأخرى في الفرائض. توفي سنة: 1160 هـ. كتاب العلاقات، الصدر السابق، ص: 184-185

(22) هو أبو العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي السجلماسي، أحد الأعلام البارزين في علوم شتّى في الفقه والحديث والتفسير والأصول والنحو والبلاغة والحساب والهندسة، درس بالزاوية الحمزية، أخذ عن أحمد الحبيب اللمطي وأحمد بن مبارك السجلماسي، له مؤلفات عديدة منها: شرح المختصر وشرح خطبة القاموس، توفي سنة: 1175 هـ.

(24) الونقالي: هو محمد فاتحا بن عبد الله الأدغاغي الونقالي، ولد سنة 1142 ه، عرف بغزارة علمه، درّس فنونا عديدة، تتلمذ على يديه العديد من أهل العلم منهم: القاضي محمد بن عبد الرحمان البلباني وعبد الرحمان بن محمد الزجلاوي ومبارك بن محمد البلبالي توفي سنة 1175 هـ، المصدر السابق، ص 192.

(25) محمد بن عبد الرحمان المعروف بـ: الحاج البلبالي، ولد بقصر ملوكة سنة 1155 هـ أخذ العلم عن الشيخ عبد الرحمان التواتي ومحمد فاتحا الونقالي، من تلاميذه: ابنه الشيخ محمد عبد العزيز، وعبد الله بن عبد الكريم الحاجب وإبراهيم الواجدي وغيرهم، تولّى القضاء في توات سنة: 1210 هـ فاشتهر بعدله توفي سنة: 1244 هـ. المصدر السابق، ص214-215.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 157-182
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أساليب نبوية في معالجة التصرّفات المخالفة
- دراسة نماذج-

Prophetic methods to deal with the violating actions

د/ محمد سمير مولى[1] د/ جنان صالح لخضر
Mohamed Samir Moula Lakhder Jenane Salah
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1 – بن يوسف بن خدة
bachen26@gmail.com djenan-salah@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2025/03/19 تاريخ القبول: 2025/07/02

الملخص:
يحاول هذا البحث دراسة الأساليب والمناهج التي استخدمها الرسول ﷺ في معالجة الأخطاء المخالفة لسنته، ويكون عن طريق جمع الأخبار والمرويات التي سجلت أساليب النبي ﷺ في تصحيح وتصويب التصرّفات المخالفة التي وقع فيها بعض الصحابة اجتهادًا منهم أو سهوًا، ثم يقوم باستقراء وتحليل ردود النبي ﷺ وانفعالاته تجاه تلك الحالات، من حيث التنبيه بالوعظ والتعليم، أو الإنكار باللين والرفق، أو بالتشديد والتوبيخ، بحسب الحالات والظروف.
الكلمات المفتاحية: نبوية؛ أساليب؛ معالجة؛ مخالفة؛ تصرّف.

Abstract:
This research attempts to study and extrapolate the methods and approaches used by the prophet (PBUH) In addressing errors that violate his Sunnah, and It is done by collecting news and narratives that recorded the methods of the prophet (PBUH) In correcting and rectifying the wrongful actions that some of the Companions committed, whether through their own efforts or inadvertently, Then the researvh deduces and analyzes the responses and reactions Towards those cases, In terms of warning through preaching and teaching, or denouncing through gentleness and kindness, or through severity and rebuke, according to the cases and circumstances.
Keywords: Prophetic; Methods; to treat; action; violating.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد.

لقد بعث الله نبيّنا محمدا ﷺ هاديًا ومبشّرًا وداعيًا إلى الله، فهو إمام المصلحين، وسيّد المربّين، ومعلّم البشريّة أجمعين، يرشد إلى أحسن الأخلاق وأقومها، فمثله كمثل قصر شُيّد بناؤه إلا موضع لبنة، فهو من يسدّ تلك اللّبنة، فيصبح البنيان متكاملاً..

ولقد مرّ الصّحابة مع الرسول ﷺ بظروف كثيرة ومواقف مثيرة، فكانت هناك ظروف حرب وظروف سلم، وكانت أيام غنى وأيام فقر، وكانت فترات قوّة وفترات ضعف، فمن العادي أن يجتهد بعض الصّحابة -ومنهم حديثو عهد بالإسلام- في تأويل بعض أوامر النبيّ ﷺ فيجانبوا الصواب، ومن العادي أن يخطئ بعضهم ويذنب كما يخطئ كلّ النّاس.

ومن هدي النبي ﷺ تقويم السلوكيات والتصرّفات بطرق نبوية فريدة، فقد كان يدفع بالصحابة إلى التمسّك بالمكارم والمحاسن، عن أبي هريرة، أنّه ﷺ قال: «إنّما بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلاقِ»[1].

ولقد كان النبيّ ﷺ رفيقًا سمحا، ليّنَ الجانب بمن يخطئ، وهذا هو أساس المنهج التعليمي الذي تعامل به في حياته، إلاّ في حالات تستدعي بعض الحكمة في التعامل مع بعض المخطئين والمخالفين لهديه ﷺ في مسائل وآراء، فبصفته المعلّم المربّي الذي أحاط بجوانب نفسية المتعلّم، فقد كانت له أساليب متنوعةً في الإنكار على المخطئين، وفي تقويم سلوكياتهم، تختلف بحسب حالاتهم وظروفِهم التي كانوا فيها، فكان ﷺ يشدّد على بعضهم، ويوبّخ البعض، كما يلين ويتلطّف مع آخرين، وسنعرض هذه الأساليب النبوية في معالجة الأخطاء والمخالفات، ودَفْع الناس إلى التَّرَقّي في صفاتِ الكمال.

الإشكالية:

ما أبرز معالم المنهج النبوي التربوي في معالجة النبي ﷺ للأخطاء والتصرفات المخالفة؟

ويندرج تحتها أسئلة فرعية وهي: هل أساليب النبي ﷺ في تصحيح أخطاء المسلمين واحدة ؟ أو تنوعت طرقه وأساليبه ؟ كيف تعامل النبي ﷺ مع من خالفه في بعض أوامره؟ هل كان تعامله بالموعظة والرفق؟ أو بالتأديب والشدّة؟

الدراسات السابقة:

1- بحث كبير بعنوان: **"المنهج النبوي في معاملة المخطئين وتصحيح أخطائهم"**، عادل عبد المنعم أبو سريع، جامعة قطر، قسم بحثه إلى ثلاثة فصول: **الفصل الأول**: أنواع الخطأ، **الفصل الثاني**: المنهج النبوي في التعامل مع الخطأ، وفيه المبحث الأول: الهدي النبوي في تصحيح الخطأ بالقول، وفي المبحث الثاني في تصحيح الخطأ بالفعل.

والفصل الثالث: المنهج النبوي في التعامل مع المخطئ، وفيه مبحثان: الأول في إعطاء حقوق المخطئ، والثاني في الحوار والمناظرة في توجيه المخالف. وكلّ البحث يدور حول معالجة الأخطاء المتعمدة وغير المتعمدة.

2- مقال بعنوان: **"المنهج التربوي في معالجة مواقف من أخطاء الفرد في المجتمع المدني من خلال كتاب السيرة النبوي لابن هشام"**، إعداد: أحمد بن إسماعيل بن عبد الباري كتبي، مقال العدد 222 سنة 2007 وفيه أساليب كثيرة استخدمها الرسول ﷺ في تقويم الأخطاء، قسّمه الباحث إلى فصول، يعنينا الفصل الرابع منه والذي تطرق من خلاله إلى: معالجة النبي ﷺ للأخطاء، وفرّعه على مباحث، ويعنينا منها المبحث الأول الذي خصّصه في معالجة الأخطاء والسّلوكيات، وفيه فروع كثيرة مثل معالجة

الموقف بإقامة الحجة، معالجة الموقف بالصبر والحلم، المعالجة بتصغير الموقف، المعالجة بالمبادرة وتغيير المكان، المعالجة بالصمت والسّكوت عن الفعل، المعالجة بالعقوبة بناء على حال الشخص وسيرته..

3- مقال بعنوان: **"مناهج النبي ﷺ في التّعامل مع المخطئ-دراسة تحليلية-"**، محمد فخرول إسلام، وسعد الدين منصور محمد، مجلة القناطر، ماليزيا سنة 2020م، وهو بحث وصفي تحليلي قام الباحثان من خلاله بجمع الأحاديث التي تشتمل على منهاج الرسول ﷺ في معالجة أخطاء الناس، وتفريعه على شكل أساليب تربوية تعليمية في الإرشاد، والتوجيه، والحوار، بدءًا بتعليمه لغلام صغير بالتسمية قبل الأكل، ومرورا على كلّ توجيه قدّمه الرسول ﷺ للصحابة، من تقويم سلوك، تعليمه حكمة نبوية، نهيه عن خطأ عملي أو لفظي، وحتى في تعليمه غلاما صغيرا في كيفية سلخ الشاة، فهو بحث كامل يضم كلّ الأساليب في معالجة أخطاء الآخرين وتعليمهم ولكلّ الطبقات: الزوجة في البيت، أخطاء الشباب، أخطاء الفرد، أخطاء المجتمع، أخطاء المصلين، أخطاء المجاهدين..

4- **الهدي النبوي في تصحيح الأخطاء**/ مقال في موقع إسلام ويب وغيرها.

جديد البحث مقارنة بالدراسات السابقة:

لقد تنوّعت الكتابات والمقالات في استقراء ومعرفة أساليب النبي ﷺ في تصحيح أخطاء المسلمين وتصويب سلوكياتهم بكلّ طبقاتهم، وفي كلّ جوانبهم في الحياة؛ سواءً في العبادات، أو في العادات، فكانت البحوث جامعةً شاملة لأساليب تربوية تعليميّة في تقويم أخطاء المصلّين، أخطاء الصائمين، أخطاء الأسرة في البيت، أخطاء الصبيان، أخطاء الشباب والمراهقين، توجيهات نبوية في الأكل والشرب، وفي الأذكار وغيرها، وفي أغلب الحالات يكون المخطئ جاهلا بخطئه، ولكن الجديد في هذا المقال هو التّحليل الوصفي للمنهج النبوي في معالجة التصرّفات الخاطئة التي صدرت من بعض الصحابة مع علمهم بالمنهي عنه، يعني من الناحية السلوكية، من حيث مخالفتهم للنبيّ ﷺ وعدم التزامهم بأوامره، بعضهم سهوًا، وبعضهم اجتهادًا دون قصد، ثمّ استقراء ودراسة ردود النبي ﷺ وأساليبه في معالجة ما صدر منهم من أقوال وأفعال مخالفة، مع التفرقة بين أسلوب الإنكار والعتاب بالشدّة، وبين أسلوب الإنكار باللين واللّطف، وبين أسلوب التّعليم والتّذكير والوعظ.

وذلك مع الاختصار في سرد الآثار والروايات، وعدم الإكثار من التعليق أو إطالة الشّرح إلا بما يخدم الشّاهد من الحديث.

وليس في هذا المقال شيء من تقليد الدراسات السابقة أو تكرار ما فيها، إلا تشابه يسير في بعض الأحاديث والشواهد المستدل بها، حيث عبّر من خلالها كلّ باحث بأسلوبه وذكره في سياق خاص مغاير، وبالتالي فهو عمل جديد كان في الأساس جزءا من أطروحة الدكتوراه التي أعددتها، والتي أرجو الوصول إلى المناقشة إذا ما تم التحكيم على المقال.

المنهج المتّبع في البحث:

لقد استخدمت في هذه الدّراسة المنهج الوصفي التّحليلي؛ أقوم بجمع الأخبار النبوية والحوادث من السنن والسيرة، ثم التحليل مع الإيضاح والبيان. وكذلك المنهج الاستقرائي في تتبّع أغلب الروايات النبوية واستخراج الأسلوب النبوي في معالجة المخالفات والأخطاء.

المنهجية المتبعة:

- ترتيب المصادر والمراجع في الحاشية حسب الأقدم فالأقدم في الوفاة، إلاّ ما كان في الكتب الحديثية كالكتب الستّة فعلى حسب قوة شرط صاحب الكتاب.
- ذكرت معلومات الكتاب كاملة في فهرس المصادر والمراجع، ولم أذكرها عند أول ذكر للكتاب خشية أن تطول الهوامش.
- لا أترجم للأعلام المشهورة الواردة في النص، خاصة من تدور عليهم الأسانيد في الإقراء.

خطة البحث:

لقد قسّمت هذا المقال إلى ثلاثة مباحث عامة، وكل مبحث سيقسّم إلى مطالب.

المبحث الأول: منهج اللطف والرفق في الإنكار على المخطئ

المطلب الأول: بيان الخطأ من غير مواجهة صاحبه بالإنكار.

المطلب الثاني: بيان الخطأ بمواجهة المخطئ بالتي هي أحسن.

المطلب الثالث: الرّفق واللين في النّصح وتبيين الخطأ

المبحث الثاني: المنهج التعليميّ الوعظيّ

المطلب الأول: تعليم النبي ووعظه بالتلميح دون التّصريح.

المطلب الثاني: التعليم والوعظ بالتصريح والبيان

المبحث الثالث: منهج الشدّة والزّجر

المطلب الأول: الشدة في العقوبة من غير تعنيف لساني ولا جسدي.

المطلب الثاني: الشدة في العقوبة بالتعنيف اللساني

المطلب الثالث: الشدّة في العقوبة باليد.

توطـــئـــة:

الأساليب: الأسلوب هو النهج، الطريق المستوي[2].

واصطلاحا: هو وسيلة، وطريقة الوصول إلى المطلوب[3]. وغالبا ما تستعمل هذه العبارة في البلاغة. والأسلوب في التعامل هو طريقة الدَّاعي في دعوته، أو كيفية تطبيق المنهج الدعوي، وهو: فن العرض والتأثير والإقناع.

معالجة: عالج الشيء وعالجةً زاوله، المُعالج: المداوي[4].

اصطلاحا: عالج القضايا بحنكة ودراية: تعامل معها، زاولها، مارسها. يعالج الموضوع أي: يعالج الأمور. والمعالجة في هذا البحث هي: الإصلاح[5] معالجة التّصرفات أي إصلاحها.

التَصَرُّف لغة: التقلّب في الأمور والسّعي في طلب الكسب، يقال: صرف الشيء: إذا أعمله في غير وجه كأنّه يصرفه عن وجه إلى وجه، ومنه التصرّف في الأمور.

وفي **الاصطلاح**: ما يصدر عن الشّخص بإرادته، ويرتّب الشّرع عليه أحكاما مختلفة[6].

تصرّف الشخص سَلَكَ سلوكًا معيَّنًا، يحسن التصرّف، أي يحسن الاختيار[7].

التصرّفات المخالفة: **المخالفة لغة**: خالف واختلف مصدر اِخْتِلافٌ، اِخْتَلَفَ مَعَهُ فِي الرَّأْيِ: عَاكَسَهُ، عارضه فيه، أَيْ أَتَى بِرَأْيٍ مُخَالِفٍ، جعل الواحد ضدَّ الآخر، تخالف الرَّأيان: تضادَّا ولم يتوافقا[8].

تخَالف الأمْران وَاخْتلفَا وكلّ مَا لم يتساوَ فقد اخْتلف، والمُخَالف لما أمُر بِهِ[9].

والمقصود بالتصرفات المخالفة؛ هي ما يصدر من أفعال خاطئة مخالفة للهدي النبوي، مع علم صاحبها بحرمتها والنهي عنها.

ومعالجة التصرفات المخالفة في هذا البحث: يقصد بها تقويم المخطئ المخالف للأوامر النبوية، ويكون بأساليب متنوعة؛ عن طريق إرشاده إلى الصواب، أو الاكتفاء بالنهي عن الخطأ، أو التلميح عليه، أو بمعاقبته باللسان أو باليد، يختلف باختلاف الأشخاص، وأحوالهم.

المبحث الأول: منهج اللّطف والرفق في الإنكار

إنّ الرّفق واللين والسّماحة هي صفات المنهج النبوي التعليمي الذي تعامل به الرسول ﷺ في حياته مع كلّ النّاس، فلم يكن ليتسرّع في حكمه على شخص معيّن حتّى يتثبّت، وكان ينزل الصحابة الكرام منازلهم، ويعترف بمناقبهم وفضائلهم، ويقدّر اجتهاداتهم إذا خالفوا الصواب، ويراعي أحوالهم وظروفهم، وسنذكر بعض الأساليب في ذلك:

المطلب الأول: بيان الخطأ من غير مواجهة صاحبه بالإنكار

لقد عالج الرسول ﷺ أخطاء ومخالفات بعض أعزّ أصحابه باللين والرفق وعدم التشدّد، للمكانة التي له عندهم، ولفضلهم ومناقبهم، وهذا أسلوب راقٍ في منتهى الحكمة، فقد كان يكتفي بتصويب خطأ البعض ممن لم يُعهد عليه تكرار ذلك الخطأ، وكان ﷺ يلمّح أحيانا على الفعل بمجانبته للصّواب دون ذكره، أو ذكر فاعله، وكان ﷺ يتفهّم الدّافع الذي أدّى بالخطأ ويعذر صاحبه، وكان ﷺ يراعي الأحوال والأشخاص، وفي كلّ حالة تكون النتيجة إيجابيّة.

الفرع الأول: العفو عن صاحب الماضي الحسن مهما كان الخطأ كبيرا

من تمام رحمة النبي ﷺ وعدله وعظم أخلاقه ﷺ أنّه لا ينظر إلى الخطأ أو الذّنب بمعزل عن صاحبه، وبذله، وسابقته في الإسلام، بل ينظر إلى حسناته، وهل له منَ الأشياء التي تشفع له، هذا مع التماس العذر، واستكشاف سبب المخالفة التي وقعت منه.

مثل ما وقع لحاطب بن أبي بلتعه، وهو ممّن هاجر من مكّة وشهد بدرا، فقد ورد أنّ النّبيّ ﷺ لمّا عزم على فتح مكّة في السنة الثامنة للهجرة، وأسرّ الأمر؛ أرسل حاطب بن أبي بلتعه إلى قريش كتابا، بعثه مع امرأة، فخبّأته في ضفائر شعر رأسها، ثمّ خرجت به، فأخبر الوحي النبيّ ﷺ، فبعث عليًّا والزّبير، ليحضرا الكتاب، فلمّا جاءا به إلى النبيّ ﷺ فإذا فيه: من حاطب بن أبي بلتعه إلى قريش يخبرهم بمسير رسول الله ﷺ إليهم.

فلم يعجّل النبي ﷺ بالحكم عليه، بل تأنّى حتّى يسأله فقال: «يَا حَاطِبُ ما حملك على ما صنعت؟» قال حاطب: "والله ما بي أن لا أكون مؤمنا بالله ورسوله، أردت أن يكون لي عند القوم يد يدفع الله بها عن أهلي ومالي، وليس أحد من أصحابك إلا له هناك من عشيرته من يدفع الله به عن أهله وماله"، فقال النبي ﷺ: «صدق ولا تقولوا له إلا خيرًا»، فاستأذنه عمر أن يضرب عنقه، فقال ﷺ: «إنّه قد شهد بدرا، وما يدريك لعلّ الله اطّلع على من شهد بدرا فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»[10].

والحقيقة أنّ حاطبًا بن أبي بلتعة رضي الله عنه أخطأ خطأً فادحًا بمحاولة كشف سرّ رسول الله ﷺ لمشركي قريش، وهو ما يسمّى في اصطلاح العصر بالخيانة العظمى، ولكنّه لم يرتكب هذا الخطأ لكونه من المنافقين، بل هي لحظة ضعف خاف فيها على أسرته وهذا لا يبرّر صنيعه، ولذلك عفا عنه الرسول ﷺ وتجاوز عن خطئه؛ لسابق تاريخه في الإسلام، بل وأمر الصحابة أن يذكروا الرّجل بأفضل ما فيه،

يقول الغزالي رحمه الله: "وبهذا التّقدير السّمح علّمنا الإسلام ألا ننسى الحسنات والفضائل لمن يخطئون حينًا بعد أن أصابوا طويلا"[11].

الفرع الثاني: الإنكار بالمحبّة وحفظ مكانة المخطئ

عن أسماء بنت أبي بكر- رضي الله عنهم- أنّهم خرجوا مع رسول الله ﷺ حُجَّاجًا، فنزلوا بالعَرْج[12]، ينتظرون غُلَامَ أبي بكر كانت معه زِمالتُهُ[13] وزِمالةُ رسول الله ﷺ، فطلع الغلام، وليس معه بعيره، فقال أبو بكر: أين بعيرك؟ قال: أضللته البارحة، فقال أبو بكر: بعير واحد تضله، فطفق يضربه ورسول الله ﷺ يتبسّم، ويقول: «انظروا إلى هذا المُحْرِمِ وما يصنَعُ»[14].

قال ابن كثير: "يستفاد من قول النبي ﷺ عن أبي بكر: «انظروا إلى هذا المُحْرِمِ وما يصنَعُ » كهيئة الإنكار اللطيف -أنّ الأولى تركُ ذلك، والله أعلم" اهـ[15].

ومع أنّ ضرب الغلام خطأ حصل من أبي بكر ﷺ ومخالف لأوامر النبي بالرّفق وعدم المسارعة إلى العقاب، لكنّ الغلام قد فعل ما يوجب الزّجر، وأبو بكر لم يكن من عادته ضرب الغلمان؛ لذلك أنكر عليه النبي ﷺ إنكارا لطيفا يليق بمقامه رضي الله عنه.

ونذكر موقفا آخر وقع في السنة السادسة للهجرة في صلح الحديبية، عندما وقع الاتّفاق مع مشركي قريش على عدم دخول المسلمين مكّة المكرّمة للعمرة حتّى العام القابل، حينها رجع الرسول ﷺ إلى معسكره وقد جاء ملبياً من ذي الحليفة، فقرّر ﷺ أن يقوم بالنّحر والحلق بالحديبية؛ ليتحلّل من إحرامه.

وأمر الرسول ﷺ الصّحابة فقال: «قوموا فانحروا ثمّ احلقوا»، وهذا أمر مباشر وواضح، لكن ردّ الفعل كان غريباً جداً، يقول راوي القصّة المسور بن مخرمة ﷺ: فوالله ما قام منهم رجل، ثمّ كرّر الرسول ﷺ الأمر مرّة ثانية وثالثة؛ فلم يقم منهم أحد، وهم أكابر الصحابة وأسوة الخلق وأفاضلهم، فكان الرسول ﷺ في هذا الموقف يقدر الحالة النّفسية التي عليها أفاضل الصحابة، فهم مع تفانيهم في طاعة الرسول ﷺ، إلاّ أنّهم في هذا الموقف لم يستطيعوا القيام بالنّحر والحلق، لأنّه تحلّلٌ من العمرة وتنازلٌ عن حقّهم ، وقد كان لديهم أمل لا يوصف في دخول مكة المكرّمة لأداء العمرة، ولذلك لم تكن لديهم القدرة على تنفيذ هذا الأمر بالذّات، وممّا زاد حجم المأساة عندهم؛ هو الاتّفاق على عدم إيواء من أسلم من مكّة حديثًا.

ونجد الرسول ﷺ قد شعر بما في نفوس الصّحابة وتفهّم الوضع، وليس معناه أنّه عذرهم وأقرّهم على امتناعهم الخاطئ المخالف، ولكنّه ﷺ تعامل مع الموقف بمنتهى الحكمة، فقد دخل ﷺ إلى خيمته وهو حزين جداً ولم يعنّف الصحابة لأنّه يقدّر ما بهم من أزمة.

فأشارت عليه زوجته أمّ سلمة-رضي الله عنها-أن يخرج دون أن يكلّم أحدًا، ثمّ ينحر بدنه، ويدعو حالقه، ففعل، فلمّا رأوا ذلك قاموا، فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتّى كاد بعضهم يقتل بعضا غما[16].

الفرع الثالث: مراعاة النبي ﷺ لمن خالف ظاهر أمره بدافع الاجتهاد

لقد حصل خلاف بين الصّحابة عند سيرهم إلى بني قريظة، ففي الصحيحين أنّه لما رجع عليه الصلاة والسلام من غزوة الأحزاب وجاءه جبريل وأشار إليه أن يخرج إلى بني قريظة ليغزوها، فندب النبي ﷺ، أصحابه فقال: «لا يصلّين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة». فخرجوا من المدينة إلى بني قريظة وأدركتهم صلاة العصر فمنهم من أخّرها حتى وصل إلى بني قريظة بعد خروج الوقت تنفيذا لأمر النبيّ، وقالوا: - كما في صحيح ابن حبان-: "لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ، وإن فاتنا الوقت"، ومنهم من صلى الصّلاة في وقتها، وقال: "بل نصلّي، لم يرد منا ذلك"، أي أنّ الرسول ﷺ، أراد منّا

المبادرة إلى الخروج ولم يرد منّا أن نؤخر الصلاة عن وقتها، ولمّا ذُكر ذلك للنبي ﷺ لم يعنّف أحدا من الطّائفتين بسبب اختلافهم في فهم هذا النّص[17].

فلقد راعى النبيّ ﷺ الموقف، وتفهّم حال الفريقين، حيث اجتهد الفريق الأول بطاعة أمره ولو بتأخير الصّلاة عن وقتها، كما اجتهد الفريق الآخر بتأوّل كلام النبيّ ﷺ على المسارعة في الخروج، فجمعوا بين الإسراع وأداء الصلاة في الوقت عملاً بالشّرع وحفاظًا على وقتها.

الفرع الرابع: مراعاة النبيّ ﷺ للطّبيعة البشرية التي نشأ عنها الخطأ

هناك بعض الأخطاء لا يمكن إزالتها بالكليّة بسبب ما يتعلّق بأصل الخلقة؛ وللمثال نذكر قصّة عائشة رضي الله عنها لما غضبت فأعرض النبيّ ﷺ وتجاوز الموقف بلطف وبشاشة، فعن أنس؛ أنّ النبيَّ ﷺ كان عند بيت عائشة -رضي الله عنها- وكان معه بعض أصحابه، فأرسلت أم سلمة-رضي الله عنها-، بصحفة فيها طعام، فضربت عائشة يد الخادم، فسقطت الصّحفة فانفلقت، فجعل النبيّ ﷺ يجمع فيها الطّعام الذي كان في الصّحفة، ويقول: «غارت أمكم» ثمّ أرسل مع الخادم صحفة من عند بيت عائشة، فدفعها إلى أم سلمة...[18].

لقد عالَجَ النبي ﷺ الموقفَ بالبشاشة والمزاح، بعيدًا عَن الانفعالات والهَيَجَان، فلم يُؤاخِذ عائشة بما صدر منها؛ لأنَّ الغَيراء في تلك الحالة يكون عقلها مَحْجُوبًا بشدَّة الغضب الذي أثارَتْه الغَيْرة؛ بلِ الْتَمَسَ لها العُذر، وأشارَ بِقَوْله: (غارت أمُّكم) إلى أصحابه، ألاَّ يُؤَثِّر هذا الموقف في قدرها عندهم، والله أعلم.

وهناك مشهد مشابه وقع في غزوة حنين؛ حيث أصاب المسلمون غنائم كثيرة، فقسمها النبيّ ﷺ بالجعرانة، فأعطى المهاجرين والطلقاء وحديث عهد بالإسلام تأليفًا لقلوبهم، ولم يعط الأنصار شيئا، فكأنّ الأنصار وجدوا في أنفسهم إذ لم يصبهم من الغنائم ما أصاب الناس، فبلغ النبيّ ﷺ ذلك فجمعهم في قبّة، ثم خاطبهم قائلا: «يا معشر الأنصار، ما حديث بلغني عنكم» فسكتوا، فقال: «يا معشر الأنصار، ألا ترضون أن يذهب الناس بالدنيا، وتذهبون برسول الله تحوزونه إلى بيوتكم» قالوا: بلى، فقال النبي ﷺ: «لو سلك النّاس واديا، وسلكت الأنصار شعبا، لأخذت شعب الأنصار». وهذه طبيعة بشرية، وشعور يحسّ به كلّ من وقف موقفهم، حتّى إنّ بعض الأنصار قالوا: "إذا كانت شديدة (أي: قضية الحرب) فنحن ندعى (أي: نستجيب للقتال)، ويعطى الغنيمة غيرنا"[19]، وقد بيّن لهم أنّ تأليف القلوب وخشية نفور حديثي عهد بالإسلام كان السبب في ذلك التقسيم، قال: «إنّي لأعطي الرّجل وغيره أحبّ إليّ منه خشية أن يكبّ في النّار على وجهه»[20]. فالنبي ﷺ مدركٌ تمامًا سبب تعجّبهم من كيفية توزيعه للغنائم، ولذلك عالج الموقف، وبيّن لهم غرضه من ذلك التقسيم من خلال تلك الموعظة العظيمة.

وموقف آخر:

كان الأعراب يدخلون على النبي ﷺ في مجلسه، ويقطعوا حديثه ليسألوه من غير أدب، ومع ذلك لم يعنّفهم النبيّ ﷺ على جفائهم ولا مبالاتهم، ولم يوبّخهم على قطعهم لحديثه بل رفق بهم، وقضى حوائجهم بعد ذلك.

ومن الأمثلة نذكر قصّة ذلك الأعرابيِّ الذي أراد أن يطلب المال من الرسول ﷺ، فجبذ طرف رداء النَّبيَّ ﷺ من خلفه بكلّ ما أوتي من شدّة وقسوة، حتّى آذاه في رقبته، فعن أنس ﷺ قال: "كنت أمشي مع رسول الله ﷺ وعليه بُرد نجراني[21] غليظ الحاشية، فأدركه أعرابي فجبذه بردائه جبذة شديدة[عند مسلم: فرجع نبي الله ﷺ في نحر الأعرابي]، حتّى نظرت إلى صفحة عاتق[22] رسول الله ﷺ قد أثّرت بها حاشية

البُرد من شدّة جبذته، ثمّ قال: يا محمّد مر لي من مال الله الذي عندك، فالتفت إليه رسول الله ﷺ ثمّ ضحك، ثمّ أمر له بعطاء"[23].

والمثير للدهشة؛ ردُّ فعل نبيّنا ﷺ؛ سمْتٌ وخلقٌ فوق ضوابط الانضِباط، فلم يُعاقب الرجل بل ضحك في غير موقف الضحِك، لأنّه لو غضب وتغيّظ فقد يقوم أحد الصحابة ويضرب هذا الإنسان، فلذلك ضحك ليهدأ المسلمون الموجودون كلهم فيسكتون، ويظنون أنّ النبي ﷺ يعرفه، فلذلك سكتوا[24]، ثمّ ختمها بعطاء.

قال العيني: "وهكذا ينتهي المشهد بكل هدوء ورحابة صدر ورحمة بالآخرين، ممّا يدلّ على غاية جوده وكرمه ﷺ ونهاية صبره وحلمه على الأذى في النفس والمال والتجاوز عن جفاء من يريد تألفّه على الإسلام"[25].

والأمثلة كثيرة في صبر النبي ﷺ على جفاء الأعراب وحلمه معهم وإحسانه وعفوه حتّى مع من حاول قتله.

المطلب الثاني: بيان الخطأ بمواجهة المخالف المخطئ بالتي هي أحسن

ويشتمل على أساليب طابعها الهمّة في إصلاح الخطأ بالرّفق والحكمة، ويكون بالاكتفاء بتبيين الخطأ دون التعرّض للمخطئ المخالف، ودون ذكر الفعل، وهي كالآتي:

الفرع الأول: الإنكار بالمزاح مع الاعتناء بإصلاح الخطأ

وفيه قصّة ذلك الصّحابي الشّاب الذي كان يحبّ مجالسة النّساء واسمه خوات بن جبير، وقد روى قصّته وكيف نزل مع رسول الله ﷺ في مرّ الظهران، فخرج من خبائه فوجد نسوة يتحدثن، فأعجبنه، فلبس حلّة ثمّ جلس معهنّ، وخرج رسول الله ﷺ من قبّته فسأله: «.. ما يجلسك معهن؟»، فتحرّج وقال: يا رسول الله جمل لي شرد، فأنا أبتغي له قيدا فمضى واتبعته.. ثمّ ارتحلا فجعل النبيّ ﷺ يقول له مازحًا: «أبا عبد الله مَا فَعَلَ شِرَادُ جَمَلِكَ؟» ويكرّرها كلّ مرّة، ولمّا وصلا إلى المدينة، ذهب خوات إلى المسجد، فوجده الرسول ﷺ يصلّي ويطيل صلاته، فقال له النبي ﷺ: «طَوِّل أبا عبد الله ما شئت أن تطوّل فلستُ قائمًا حتّى تنصرف»، فعزم أن يعتذر إلى رسول الله ﷺ فقال له النبيّ ﷺ: «السّلام عليك أبا عبد الله ما فعل شِرَادُ ذلك الجمل؟» فقال خوات: والذي بعثك بالحق ما شرد ذلك الجمل منذ أسلمتُ، فقال: «رحمكَ الله» ثلاثا ثم لم يعد لشيء مما كان[26].

والمستفاد من تعامل النبيّ ﷺ مع هذا المخطئ، الذي برّر خطأه بعذر غير صحيح؛ هو إرشاده بلطف بطريقة المزاح معه، مع مراعاة ضعف دينه فلم يُعنّف عليه، بل وجعل يلاحقه ويكرّر عليه إنكاره لما صنع، وكانت النتيجة أن انقاد ذلك الفتى تمامًا وندم على ما صدر منه.

الفرع الثاني: التعريض على المذنب بالتستّر على نفسه

فقد جاء غير واحد إلى النبيّ ﷺ طالبين منه أن يُقيم عليهم الحدّ بسبب ما اقترفوه من الذّنوب ، فكان النبي ﷺ يُحاول صرفهم في أوّل الأمر ، والإشارة عليهم بالتوبة والتستّر على أنفسهم وعدم فضحها، ولو تطلّب الأمر إلى تكرار نصيحته ﷺ، فإذا وجد منهم الإصرار؛ أقام عليهم الحدَّ، ومن ذلك:

قصّة الصّحابي ماعز بن مالك رضي الله عنه[27]؛ الذي جاء إلى النبي ﷺ فقال: "يا رسول الله، طهّرني"، فقال: «ويْحَكَ، ارجع فاستغفر الله وتب إليه»، فرجع غير بعيد، ثم جاءه الثانية والثالثة ليطهّره، فقال له رسول الله ﷺ نفس الكلام، حتّى إذا كانت الرابعة، قال له ﷺ: «فِيمَ أُطَهِّرُكَ؟» فقال: "من الزّنى"، فسأل عنه النبي ﷺ: «أَبِهِ جُنُونٌ؟» فأخبر أنه ليس بمجنون، فقال: «أَشَرِبَ خَمْرًا؟؟» فلم يجد منه ريح خمر، فسأله ﷺ: «أَزَنَيْتَ؟» فلمّا أقرّ؛ أمر به فرجم بالحجارة، وقال فيه ﷺ: ««لَقَدْ تَابَ تَوْبَةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ أُمَّةٍ لَوَسِعَتْهُمْ»،

قال: ثم جاءته امرأة من غامد من الأزد، فقالت: "يا رسول الله، طهّرني"، فقال ﷺ: «وَيْحَكِ ارْجِعِي فَاسْتَغْفِرِي اللهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ» فألحّت عليه، ثمّ سألها: «آنْتِ؟» فأقرّت بنعم، فأبى رجمها حتّى تضع ما في بطنها، وتجد من يتكفّل بولدها لإرضاعه ثمّ رجمها[28].

قال الحافظ ابن حجر: "نجد النبيّ ﷺ لم يكشف عن الحدود بل دفع مهما أمكن وهذا الرجل في بداية الأمر لم يفصح بأمر يلزمه به إقامة الحد عليه فلعلّه أصاب صغيرة ظنها كبيرة توجب الحد؛ فلم يكشفه النبي ﷺ عن ذلك، لأنّ موجب الحد لا يثبت بالاحتمال وإنّما لم يستفسره إمّا لأنّ ذلك قد يدخل في التجسّس المنهي عنه، وإمّا إيثارا للسّتر ورأى أن في تعرضّه لإقامة الحدّ عليه ندما ورجوعا، وقد استحب العلماء تلقين من أقر بموجب الحدّ بالرجوع عنه إمّا بالتعريض، وإمّا بأوضح منه ليدرأ عنه الحد" اهـ[29].

وقال ابن العربيّ - رَحِمَهُ اللَّهُ-: "هذا كلّه في غير المجاهر، فأمّا إذا كان متظاهرًا بالفاحشة، مجاهرًا، فإني أحبّ مكاشفته به والتبريح به، لينزجر هو وغيره".

وقد استُشكِل استحباب السّتر مع ما وقع من الثناء على ماعز، والغامديّة.

وأجاب الحافظ العراقيّ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- في "شرح الترمذيّ" بقوله: "أنّ الغامديّة كان ظهر بها الحَبَلُ، مع كونها غير ذات زوج، فتعذّر الاستتار، للاطلاع على ما يُشعر بالفاحشة، ومن ثَمّ قيّد بعضهم ترجيح الاستتار حيث لا يكون هناك ما يشعر بضدّه، وإن وُجد فالرفع إلى الإمام ليقيم عليه الحدّ أفضل"[30].

الفرع الثالث: الإشارة إلى ما هو أحسن للمخطئ

إنّ أوّل رجل قطع في الإسلام - أو من المسلمين - رجل أتي به للنبي ﷺ، فقيل: يا رسول الله، إنّ هذا سرق "عند ابن أبي شيبة: فقال: «اقطعوه»"، فكأنما أسف وجه رسول الله ﷺ رمادًا، فقال بعضهم: يا رسول الله، أي يقول: ما لك؟ فقال ﷺ: «وما يمنعني؟ وأنتم أعوان الشّيطان على صاحبكم، والله عزّ وجل عفو يحبّ العفو، ولا ينبغي لوالي أمر أن يؤتى بحدّ إلا أقامه»[31]. يعني أشار عليهم بالعفو والصفح مع المخطئين.

الفرع الرابع: الزجر غير المباشر عن بعض التصرّفات

عن أبي سعيد الخذري، قال: "كان بين خالد بن الوليد، وبين عبد الرحمن بن عوف شَيْءٌ، فَسَبَّهُ خَالِدٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لَا تَسُبُّوا أَحدًا مِن أَصحَابِي، فَإِنَّ أَحَدَكُم لَو أَنفقَ مِثل أُحُدٍ ذَهَبًا، مَا أَدرَكَ مُدَّ أَحَدِهِم، ولَا نصِيفَهُ»"[32].

وفي رواية عند أحمد عن أنس، قال: "كان بين خالد بن الوليد، وبين عبد الرحمن بن عوف كلام، فقال خالد لعبد الرحمن: تستطيلون علينا بأيام سبقتمونا بها، فبلغنا أنّ ذلك ذكر للنبي ﷺ، فقال: «دعوا لي أصحابي... الخ»[33].

قال الحافظ ابن حجر: "فالخطاب كان للصّحابة وقد قال لو أنَّ أحدَكُم أنفق..."، وهذا كقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾ [الحديد:10]، وَمَعَ ذَلِكَ فَنَهيُ بَعضِ مَن أَدرَكَ النّبِيَّ ﷺ وَخَاطَبَهُ بِذَلِكَ عَن سَبِّ مَن سَبَقَهُ"[34].

المبحث الثاني: المنهج التعليميّ الوعظيّ

يعتبر هذا المنهج النبوي الحكيم بمثابة إعطاء المخطئ فرصة لمعرفة الخطأ وتصحيحه، عن طريق التلميح بالأمر المعاب، وأحيانًا عن طريق الإعراض والسّكوت حتّى يدركَ المخطئ خطئه، وهو منهج

هادف وفعّال، وجدنا الرسول ﷺ يستخدم فيه أساليب متنوّعة، تتنوّع حسب الأشخاص وحسب المواضع التي ارتكبوا فيها هذه الأخطاء أو المخالفات، وسنفصّلها حسب ما يلي:

المطلب الأول: تعليم النبي ووعظه بالتّلميح دون التّصريح

لقد تعرّض المربّي الأعظم رسول الله ﷺ، أثناء عمليّة معالجة بعض القضايا الحسّاسة إلى موقف وجد نفسه في مواجهة عاملين لابدّ منهما؛ عامل التّوجيه وتقويم الخطأ الذي يستلزم عدم التأخير أو الإهمال، وعامل اجتناب كسر خاطر صاحب الفعل بالتّصريح به أو بفعله مباشرة، فكان لا بدّ من التّلميح عن الشّيء المعيب تارة، وإعمال ذلك الشّعار النبوي "ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا" تارة أخرى عندما رأى الحاجة في ذلك، وسنفصّل في ما يلي:

الفرع الأول: ترك المخالف يندم ويتحلّل من فعله بالتّلميح

وأوضح مثال له موقف النبيّ من خيانة أبي لبابة ﷺ[35]، عندما توجّه رسول الله إلى بني قريظة؛ يغزوهم بعد ما خانوا عهدهم معه، وتآمروا ضدّه باشتراكهم مع الأحزاب في السنة الخامسة للهجرة، وحاصرهم خمسا وعشرين ليلة، ولما أيقنوا بالهلكة أرسلوا إلى الرسول ﷺ يطلبون منه أن يحقن دماءهم ويخرجون بنسائهم وذراريهم، فرفض الرسول ﷺ، فتوسّطوا له بأبي لبابة بن عبد المنذر، أحد الأوس، وكان أحد حلفائهم، فأذن له أن يذهب إليهم، فلما رأوه قاموا إليه وجهش له نساؤهم وصبيانهم بالبكاء، فرقّ لهم، وسألوه عن مصيرهم، فأشار بيده إلى حلقه؛ بأنّه الذّبح.

وبهذه العبارة يكون أبو لبابة قد أفشى سرّ رسول الله ﷺ، ففزع لهذه الزلّة واعترف أنّه خان الله ورسوله ﷺ، وأقر بذنبه وبادر -دون انتظار- إلى العقوبة الذاتية التلقائية، حتّى ربط نفسه في عمود من أعمدة المسجد ، وقال: "لا أبرح مكاني هذا حتى يتوب الله عليّ مما صنعت".

فلمّا بلغ رسولَ الله ﷺ خبره، قال ﷺ: «أما إنّه لو جاءني لاستغفرت له، فأما إذ قد فعل ما فعل، فما أنا بالذي أطلقه من مكانه حتى يتوب الله عليه»، فنزل في حقّه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 27] ففرح رسول الله وبشّره بتوبة الله عليه[36].

ومثال آخر: لما اعترض أبو حذيفة بن عتبة[37] على أمر النبيّ ﷺ:

فعن ابن عباس أنّ النبي ﷺ أوصى أصحابه يوم بدر بعدم قتل أناس قد خرجوا كرها، منهم بنو هاشم وأبو البخترى بن هشام[38]، وعمّه العبّاس بن عبد المطلب، فانفعل أبو حذيفة وقال: "أنقتل آباءنا وأبناءنا وإخوتنا وعشيرتنا، ونترك العباس والله لئن لقيته لألحمنّه السيف"، قال: فبلغت رسول الله ﷺ، فقال: لعمر بن الخطاب: «يا أبا حفص أيضرب وجه عمّ رسول الله بالسّيف؟» فاستأذن عمر بضرب عنقه لأنّه شكّ أن يكون منافقًا. فلم يأمن أبو حذيفة من الكلمة التي قالها، حيث قال: "ولا أزال منها خائفا إلا أن تكفّرها عنّي الشّهادة".

وعندما أمر الرسول ﷺ بإلقاء جثث المشركين في القليب؛ نظر في وجه أبي حذيفة فإذا هو كئيب فقال له: «يا أبا حذيفة: لعلّك قد دخلك من شأن أبيك شيء؟»، فقال: لا، وذكر أنّه ما يشك في أبيه ولا في مصرعه، ولكنّه لما رآه يموت على الكفر، أحزنه ذلك، وقد كان يرجو له الإسلام فدعا له الرسول ﷺ بخير وقال له خيرا. وبعدها قُتل يوم اليمامة شهيدا[39].

قال منير غضبان: "لقد ربّى رسول الله ﷺ أبا حذيفة حين أبرز له خطأه عن طريق عمر ودفعه إلى الندم عليه، وتابعه في أشد لحظات انفعاله حيث برز أثر التربية فيه، خلال الغزوة نفسها، وانتقل من هيئة من كان يريد قتل عمّ محمّد ﷺ بسيفه إلى هيئة من يرى مصرع أبيه وعمه وأخيه فلا يغضبه بل يحزنه

موتهم على الكفر، وهي نقلة هائلة ولاشك، لا يمكن أن تتمّ إلا في مصنع العقيدة وعند مربيها عليه الصّلاة والسّلام"[40].

الفرع الثاني: التّعريض بالخطأ بتوجيه الخطاب للعامة

لقد كان من حكمة الرسول ﷺ عدم مواجهة الناس بالعتاب سترًا عليهم ورفقًا بهم، وتلطفًا، فكثيرا ما كان ﷺ يستغل منبر المسجد؛ فيأمر بالأذان - في غير وقت صلاة وفي غير جمعة- لجمع الناس على أمر مهمّ، أو للتّنبيه على خطأ أو أي مخالفة؛ ليضمن بذلك الجمع وصول الكلمة إلى كلّ الأذهان.

ومن جهة أخرى نجد النبي ﷺ يقوم بتصليح الأخطاء بالتّعريض فيما يذمّ دون التّصريح أحيانًا، فهذا مظنَّة الانتفاع أكثر، فلا يقع في نفس الشخص المُراد توجيهه شيءٌ أو حَرَج، ولا يَتَعَرَّض لِقَدْح مِن بعضِ الناس، بل يجعل الخطاب عامًّا لكلّ من وقع في الخطأ.

ولقد رأى النبي ﷺ ذات يوم رجلا يغتسل بالبراز (بلا إزار) فعن يعلى بن أمية، أنّه ﷺ صعد المنبر فخطب وقال: «إنّ الله عزّ وجلّ حليم حييّ ستير يحبّ الحياء والسّتر فإذا اغتسل أحدكم فليستتر»[41]، هكذا تلميحًا دون ذكر الرجل أو إمساكه والإنكار عليه.

وعن عائشة رضي الله عنها أنّ بريرة رضي الله عنها أرادت أن تعتق امرأة مع إبقاء الولاء لها، فلمّا أخبرت النبي ﷺ قال لها: «ابتاعيها فأعتقيها، فإن الولاء لمن أعتق» ثم قام رسول الله ﷺ على المنبر فقال: «ما بال أقوام يشترطون شروطا، ليس في كتاب الله من اشترط شرطا ليس في كتاب الله، فليس له، وإن اشترط مائة مرة»... وهكذا كان عليه الصلاة والسلام يجمع الناس لخطابهم كلّما اقتضت الضّرورة لتنبيه النّاس وإرشادهم...[42].

وسمع النبيّ ﷺ ذات مرّة خطأً من ثلاثة نفر، فأراد تنبيه كلّ الناس-دون ذكر أسماء هؤلاء النّفر- على ذلك الخطأ الذي قد يغالي فيه من أراد الزّيادة في العبادة؛ فعن أنس، أنّ نفرا من أصحاب النبي ﷺ سألوا أزواج النبيّ ﷺ عن عمله في السّر؟ فقال بعضهم: لا أتزوج النساء، وقال بعضهم: لا آكل اللحم، وقال بعضهم: لا أنام على فراش، فحمد الله وأثنى عليه، فقال: «ما بال أقوام قالوا كذا وكذا؟ لكنّي أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس منّي»[43].

وجاء عن عمر رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ أمر بجلد رجل في الشّراب، فقال بعضهم: اللهم العنه، ما أكثر ما يؤتى به؟ فقال النبي ﷺ: «لا تلعنُوهُ، فوالله ما علمتُ إنّهُ يحبُّ اللهَ ورسولَهُ»[44].

وعن أبي هريرة، قال: أتي النبي ﷺ بسكران، فأمر بضربه، فلما انصرف قال رجل: ما له أخزاه الله، فقال رسول الله ﷺ: «لا تكونوا عون الشيطان على أخيكم»[45]. فوجّه النبي ﷺ الخطاب للجميع مع أنّ اللاعن هو شخص واحد فقط .

فيتبين من ذلك أنّ النبي ﷺ وجد من الضّروري إلقاء خطابٍ لكلّ الناس إعلامًا لهم بوسطية الإسلام؛ خوفا من الوقوع في بدع فردية؛ قد يقع فيها أفراد من الناس فيشدّدون على أنفسهم ويقعون في الحرج بسبب رهبانية التزموا بها لا حاجة لهم فيها.

الفرع الثالث: التولّي عن المخالف وترك جداله ليتراجع عن رأيه

كان النبي ﷺ يعذر الجاهل، ويسكت عن خطئه أحيانًا خوفاً من أن يأتي بما هو أكبر من ذلك الخطأ، فكان ﷺ يقدّر الظروف ويميّز بين الأشخاص، ويعاملهم معاملة واقعية صادرة عن معرفة بطبيعة النفس البشرية المتأثرة بعوارض الجهل والهوى، ومن الأمثلة:

قصّة الأعرابي الذي رفض البشرى: روى أبو موسى: أتى النبيَّ ﷺ أعرابيٌّ فقال: ألا تنجز لي ما وعدتني؟[46]، فقال له: «أبشر» فقال: قد أكثرت عليّ من أبشر!![47]، فأقبل على أبي موسى وبلال كهيئة الغضبان، فقال: «ردّ البشرى، فاقبلا أنتما» فقبلا، ثم أعطاهما قدحًا فيه ماء وضوئه ليشربا منه، فأخذا القدح ففعلا، وأفضلا لطائفة من الصّحابة[48].

قال القرطبي: "وقول الأعرابي: أكثرت عليّ من أبشر، قولُ جلفٍ جاهلٍ بحال النبيّ ﷺ، وبقدر البُشرى التي بشّره بها لو قبلها، لكنّها عُرضت عليه، فحرمها، وقضيت لغيره، فقبلها"[49].

موقف آخر: قصّة الأعرابي الجاهل الذي تجاهل فضل المرض والبلاء:

في الصحيح عن ابن عباس: أنّ النبيّ ﷺ دخل على أعرابي يعوده، فقال له ﷺ: «لا بأس، طهور إن شاء الله» قال: طهور؟ كلا، بل هي حمى تفور، أو تثور، على شيخ كبير، تزيره القبور، فقال النبي ﷺ: «فنَعَم[50] إذًا»[51].

ورغم جهل الأعرابي بفضائل المرض، وردّه بذلك الكلام لقول النبي ﷺ وتهوينه عليه مرضه بتذكيره ثوابه عليه، إلا أنّه ﷺ لم يزد على أن قال (فنعم إذا)، وفسّر البعض أنّ المراد: إن أبيت فهي كما تقول[52]، ولكن للحديث معنًى أحسن منه، وبُعدًا يُظهر لنا شفقة النبيّ ﷺ بهذا الأعرابيّ والحرص على عدم مروقه من الإسلام، وهو كون النبيّ ﷺ لم يبادر في ذكر فوائد أو فضائل المصائب والأمراض، ربّما كان الأعرابيّ على فراش الموت -وذُكر أنه توفي بعد ذلك[53] فخشي عليه النبيّ ﷺ أن يسخط أقدار الله ويتلفظ بسوء الظن أو بكلام يُسِيءُ خاتمتَهُ، فلذلك تظاهر النبي ﷺ باستحسان كلامه تسليةً له[54].

الفرع الرابع: التّلميح بخطورة درجة المنهي عنه

وهذه طريقة حكيمة لإقناع الناس بخطأٍ متداولٍ كثيرا على الألسنة كان قد نهى عنه، فيقوم بالإنكار عليه وبيان خطورة التلفّظ به دون ذكر أحد، لئلاّ يعود إلى مثل ذلك ومنه:

عن عمران بن حصين، أنّهم كانوا مع رسول الله ﷺ في سفر، فَضَجِرَتْ ناقة لامرأة من الأنصار فَلَعَنَتْهَا، فقال الرسول ﷺ: «خُذُوا مَا عَلَيْهَا وَدَعُوهَا، فَإِنَّهَا مَلْعُونَةٌ» فتركها الناس ما يعرض لها أحد[55].

وعن أبي برزة أنّ جارية لعنت ناقة، فقال النبي ﷺ: «لَا تُصَاحِبْنَا نَاقَةٌ عَلَيْهَا لَعْنَةٌ»[56]، وإنّما قال النبيّ ﷺ هذا زجرا لها ولغيرها وكان قد سبق نهيها ونهي غيرها عن اللّعن فعوقبت بإرسال النّاقة، والمراد بالنهي عن مصاحبتها أي أخذ ما عليه من متاع ثمّ إرسالها[57].

المطلب الثاني: التّعليم والوعظ بالتّصريح والبيان

يعتبر الحوار والمناقشة في معالجة الأخطاء غير لمقصودة والآراء المخالفة وسيلة هامة للإقناع والردّ إلى الصّواب، وفي رياض السية النبوية العطرة نجد نماذج كثيرة.

الفرع الأول: ضرب المثل لإقناع المخطئ بخطئه:

لقد انتهج الرسول ﷺ مع بعض المخالفين لأوامره أسلوباً رفيعاً في تقويم أخطائهم، وللمثال نذكر قصّة ذلك الشّاب من قريش حين جاء وقال: يا رسول الله ائذن لي في الزنا ؟ فأقبل عليه القوم فزجروه، فقرّبه النبي ﷺ إليه ودخل معه في حوار منطقيّ راقٍ، حيث قال له ﷺ: «أدنه»، فدنا منه وجلس، فحاوره النبيّ ﷺ حوارًا منطقيًّا، قال: «أتحبّه لأمّك؟» قال: لا والله جعلني الله فداءك. قال: «ولا الناس يحبونه لأمهاتهم»، قال: «أفتحبّه لابنتك؟» قال: لا وما زال النبي يستفهم والشّاب يجيب: لا والله جعلني الله فداءك، فوضع يده عليه وقال: «اللهم اغفر ذنبه، وطهّر قلبه، وحصّن فرجه»، فلم يكن بعد ذلك الفتى يلتفت إلى شيء[58].

فهذا شاب عارم الشّهوة، صريح في التّعبير عن نزواته دون حياء، فلقيه الرسول ﷺ بهذا الرفق الحسن والحوار الهادئ، فقام مقتنعاً بخطئه عازماً على تركه وعدم الالتفات إليه.

وقد بلغ رسول الله ﷺ في صناعة البيان أمدا قصيا، قال أحد المعاصرين: "ولا يكفي في الدعوة أن يكون في يد القائم بها حجة، أو موعظة يليقها في أي صورة شاء؛ ذلك أن المخاطبين يختلفون ذوقا، وثقافة، واختلاف زمن وبيئة، ومن اللائق أن تصاغ دعوة كل طائفة في أدب يليق بأذواقها وثقافتها؛ ذلك أن الموعظة ثقيلة على السمع، مستحرَجَة على النفس؛ لاعتراضها الشهوة، ومضادتها للهوى"[59].

الفرع الثاني: ردّ المخطئ إلى الشّرع وتذكيره

لقد وقع في المدينة النبوية محاولة بعض اليهود في إشعال نار الفتنة بين الصّحابة والتفرقة بين الصفّ الموحَّد، وكان مدبّر المكيدة شيخ يهودي طاعن في السنّ واسمه شاس بن قيس، وقد عُرف بكفره وحسده وعداوته للإسلام، حيث أمر شابًّا من اليهود بالجلوس مع المسلمين والذين يتشكّل جمعهم من الأوس والخزرج، وأخذ ينبّش الماضي والثّارات القديمة، ويُذكّرهم بالحروب القديمة التي وقعت بينهم، كما أنشدهم بعض ما كانوا تقاولوه فيه من الأشعار، حتّى وقع ما يريده الشيطان؛ فتنازع الفريقان وتقاولا في حدّة وغضب وتواعدا في مكان ما على المواجهة بالسّلاح، وكادت أن تكون مهلكة كبيرة بينهما.

ولما وصل الخبر رسول ﷺ ذهب إليهم مسرعاً، فلمّا وصل وعظهم وذكّرهم برابطة الإسلام ونهاهم عن دعوى الفرقة والقوميّة، وممّا قال النبي ﷺ: «... أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم، بعد أن هداكم الله للإسلام وأكرمكم به، وقطع عنكم الجاهلية واستنقذكم بها من الكفر، وألف بين قلوبكم؟»، فعرف القوم أنّها نزغة من الشّيطان، فبكوا وتعانقوا، ثمّ انصرفوا مع النبيّ ﷺ سامعين مطيعين، قد أحبط الله عنهم مساعي اليهود بتفرقة ما جمعه النبيّ ﷺ في مدينته المنوّرة[60].

والملاحظ في هذه الموعظة النبوية العالية الشأن والبليغة؛ أنّ النبي ﷺ أنكر عليهم، وزجرهم بسبب نزاعهم وانجذاب كلّ منهم لعشيرته، وقد كانوا أقرب إلى الاقتتال فيما بينهم، ولكنّه بالمقابل رحمهم ورفق بهم، لعلمه بوقوعهم ضحايا تحريش يهودي حسود على المسلمين، فخطب فيهم ﷺ ثمّ انصرفوا معه، وقد انتصر الحقّ على الباطل في النهاية.

الفرع الثالث: تعظيم شناعة الخطأ ليتوب المخطئ

إنّ عدم تنبيه المخالف عن عواقب السلوك السيّء يعني إقراره على خطئه، وقد كان الرسول ﷺ يسارع إلى تقويم الخطأ الذي يعود بالضّرر على صاحبه بالمسارعة في نهيه، ومثاله ما جاء عن عائشة رضي الله عنها حيث قالت: قلت للنبي ﷺ: حسبك من صفيّة كذا وكذا، - تعني قصيرة-، فقال ﷺ: «لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته»[61]. وهذا التّمثيل من النبيّ ﷺ أبلغ ما يكون في البيان في خطورة ما يصف المرء به أخاه.

الفرع الرابع: إزالة المنكر باللّسان واليد إذا علم أنّ ذلك لا ينفّر صاحبه

تحتاج بعض المخالفات إلى تفعيل اليد زيادة على القول باللسان، خاصّة إذا ضمن المربّي عدم نفور صاحب الفعل، وللمثال نذكر:

عن ابن عباس أنّ الرسول ﷺ رأى خاتما من ذهب في يد رجل، فنزعه فطرحه، وقال: «يَعْمِدُ أَحَدُكُمْ إِلَى جَمْرَةٍ مِن نَارٍ فَيَجعَلُهَا فِي يَدِهِ»، فقيل للرّجل بعد ما ذهب رسول الله ﷺ: خذ خاتمك انتفع به، قال: لا والله، لا آخذه أبدا وقد طرحه رسول الله ﷺ[62].

وقد أثمر إنكار النبي ﷺ بتلك الطريقة؛ حيث تورّع هذا الصحابي عن أخذ الخاتم والانتفاع به في شيء مباح، وإن كان النهي عن لبسه فقط، لكنّه أبى بعد ما طرَحَهُ رسول الله ﷺ، كلّ ذلك بفضل أسلوبه ﷺ البديع والحكيم في الإنكار على هذا المنهي عنه.

وعن أبي ثعلبة الخشني، أنّ النبي ﷺ رأى في يده خاتما من ذهب، فجعل يقرعه بقضيب معه، فلمّا ألقاه، قال له النبي ﷺ: «ما أرانا إلا قد أوجعناك وأغرمناك» [63].

لقد كان إنكار الرسول ﷺ على لبس الذهب للرجال بتلك الطريقة يوحي بعدم رضاه، ليستبين للمخالف درجة هذا المنكر حتى لا يعود إليه، قال النووي: "ففيه المبالغة في امتثال أمر الرسول ﷺ واجتناب نهيه وعدم الترخص فيه بالتأويلات الضّعيفة" اهـ[64].

بينما قد يشتدّ إنكار الرسول ﷺ إذا ارتكب أحدهم نفس الخطأ في ظروف أخرى؛ فيخوّفه بعقاب الله تعالى له، كما في حديث أبي مسعود البدري[65] أنّه كان يضرب غلاما له بالسّوط، فسمع صوتا من خلفه: «اعلم، أبا مسعود»، فلم يفهمه من شدّة الغضب، فلما دنا منه إذا هو رسول الله ﷺ يقول: «اعلم، أبا مسعود مرّتين»، فألقى السّوط من يده، فقال: «اعلم، أبا مسعود، أنّ الله أقدر عليك منك على هذا الغلام»، فعاهده أن لا يضرب مملوكا بعده أبدا، وفي رواية أخرى أعتقه، فقال النبيّ ﷺ: «أما لو لم تفعل للفحتك النّار»[66].

المطلب الثالث: الرّفق واللين في النّصح وتبيين المخالفة

كان الرسول ﷺ يحفظ مكانة المخطئ القريب صاحب الفضل ويبدي الاحترام له، ويكتفي بنصحه باللين والرفق، وإذا كان حديث عهد بالإسلام رفق به، وتلطّف معه في محاورته، وهذه الآداب العالية يجب التحلّي بها في الدعوة إلى الله اقتداءً بالحبيب ﷺ.

الفرع الأول: رفق النبي ﷺ بالأعراب وضعّاف الإيمان خشية نفورهم

كان رجل حديث عهد بجاهلية اسمه معاوية بن الحكم السلمي، وكان يصلّي مع رسول الله ﷺ، إذ عطس رجل من القوم، فقال له يرحمك الله فانتهره النّاس وجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، لكي يسكت، وبعد الصّلاة كلّمه النبيّ ﷺ برفق وعلّمه، ثمّ أخبرهم أنّه ما رأى أحسن معلّمًا من رسول الله ﷺ، ما ضربه ولا شتمه، بل قال: «إنّ هذه الصّلاة لا يصلحُ فيها شيء من كلام النّاس، إنّما هو التّسبيح والتّكبير وقراءة القرآن»[67].

الفرع الثاني: التأنّي مع الأبعدين في خصومتهم مع الأقربين وعدم العجلة في الحكم

في الخصومات؛ كان النبيّ ﷺ يتّصف بالتعقّل وعدم التسرّع، حيث كان يجمع الطرفين ليسمع منهما، ولم يكن لتأخذه حميّة صداقته لصحابته، بل يدعوهم ليسمع منهم، ويتثبّت من الفعل، ولا يحابي أحدًا حتّى على يهودي، وهذا من تمام عدله ﷺ.

وللمثال؛ جاء يهودي إلى النبي ﷺ يشكوه رجلا من الأنصار ضربه في وجهه، فاستدعاه النبيّ ﷺ وسأله: «أضربْتَهُ؟» وفي رواية «لم لطمت وجهه؟» فأخبره الرجل أنّه سمع اليهودي يفضّل موسى على البشر، فقال ﷺ: «لا تفضّلوا بين أنبياء الله..»[68].

الفرع الثالث: التأنّي لاستكشاف سبب الفعل

دخل أبو بكر الصدّيق ﷺ يوما أحد مِدْرَاس[69] اليهود، فوجدهم يدرسون التوراة بطريقتهم؛ بتحريفها وتزويرها، بل وتعدّى يهودي اسمه فنحاص على ذات الله عزّ وجلّ، وقال فيه كلامًا مؤسفًا، فلم يجد أبو بكر ما يردّ به عليه إلاّ ضربًا شديدًا في وجهه، وقال: والذي نفسي بيده، لولا العهد الذي بيننا

وبينكم لضربت رأسك، أي عدو الله، وكان تصرف أبي بكر على غير ما اتّفق عليه المسلمون، إذ كان المسلمون مأمورين بالعفو والصّفح وعدم الإيذاء، قال تعالى: ﴿وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا﴾ [آل عمران: 186]، فكان النبي ﷺ يتأوّل العفو عنهم حتى أذن الله فيهم بقتالهم.

فلمّا اشتكى اليهودي إلى الرسول ﷺ استدعى النبي ﷺ أبا بكر وسأله: «ما حملك على ما صنعت؟»، فذكر له أبو بكر ما وقع، وأنّ ذلك كان بسبب غضبه لله تعالى، فأنزل الله عزّ وجل: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ...﴾ [آل عمران:181] (70). فكان موقف الرسول ﷺ هو التعقّل وعدم التسرّع، حيث دعا أبا بكر الصدّيق ليسمع منه، حتّى يستكشف عن سبب الفعل وهذا من تمام عدله ﷺ.

المبحث الثالث: أسلوب الشدّة والزجر

إنّ التّعنيف والعتاب أسلوب بليغ وخطاب جميل، يدلّ على المحبّة والهمّة العالية في إصلاح من يحبّ ورجاء الخير له، ومن جهة ثانية هو وسيلة هادفة ووجيهة للإشعار بدرجة الذنب والمخالفة، وترك المخطئ يقتنع بالصواب، غير أنّ الإكثار من عتاب الغير قد يأتي بنتائج عكسيّة، حيث يتحوّل إلى توبيخ مُحرج تكرهه النفوس وتأبى سماعه، غير أنّ أساليب الرسول ﷺ العتابيّة كانت حكيمة، مرغّبة ومقنعة، ومتنوّعة حسب الأشخاص، لا تخرج عن حدود الأدب، وليس فيها شيء من القسوة المنفّرة، فهي أساليب تدلّ على محبّة المربّي وعنايته، مما تجعل المدعو يندم ويسلّم، ويسارع إلى تصحيح خطئه دون وجود أيّ إحراج في صدره، ومن ذلك نذكر هذا التقسيم مدعّمًا بالأمثلة فنذكر ما يلي:

المطلب الأول: الشدّة في العقوبة من غير تعنيف لساني ولا جسدي

قد يكون الهجر والإعراض أسلوبا تأديبيًّا يحتاج إليه المربّي لإظهار عدم رضاه على المخالف دون توبيخ بالكلام، أو تأديب باليد، وهو أبلغ لإشعار المخطئ بدرجة مخالفته.

الفرع الأوّل: إنزال العقوبة بهجر المُخطئ المخالف

إنّ الإعراض عن المخطئ لتأديبه، هو تعبير عن مخالفته للصواب، أما أسلوب الهجر فهو أشدّ وأبلغ على نفس المخطئ، وأدعى للاعتراف بخطئه والرجوع إلى الصواب.

لقد هجر النبي ﷺ بعض المتخلّفين عن غزوة تبوك، حيث ذهب المسلمون في السنة التاسعة للهجرة لقتال الروم، إلا ثلاثة من الصحابة تخلّفوا عن الغزوة وتثاقلوا في الخروج مع النبي ﷺ بسبب ضعف إيمانهم، وهم كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع العمري، وهلال بن أمية الواقفي، وبقوا في المدينة المنورة.

وسبب تخلّفهم أنّ مرارة بن الربيع كان له بستان، وقد أثمر في وقت الخروج للغزوة، فتردّد في الذهاب مع المسلمين، ففاته الوقت، أما هلال بن أمية؛ فقد اجتمع مع أهله بعد فراقهم مدّة من الزّمن، فأحب أن يبقى معهم وتردّد في الخروج، وأما كعب بن مالك، فكان كلّما أراد أن يتجهّز للغزوة تردّد، وبقي على هذا الحال فترةً من الزمن حتى فاته الغزو مع جيش المسلمين.

وعندما عاد النبي ﷺ إلى المدينة المنورة جاء إليه المتخلّفون من الأعراب والمنافقين، وكانوا نحو الثمانين رجلاً، واعتذروا بسبب عدم خروجهم معه إلى تبوك، فقبل عذرهم.

وأتى هؤلاء الثلاثة إلى النبي ﷺ، وكلّمه كعب بن مالك كلاما صادقًا بسبب تخلّفه، فلم يقبل النبي ﷺ عذرهم، وأمر جميع المسلمين بهجرهم، فلا أحد يكلّمهم أو يتعامل معهم، ولا حتّى يسلّم عليهم، فجلسوا في

بيوتهم يبكون إلا كعب بن مالك فقد كان يخالط المسلمين ويذهب إلى السوق وإلى المسجد، وكان كلّما سلّم على النبي ﷺ أعرض عنه، حتّى ضاقت عليهم الأرض، ثم أُمر هؤلاء الثلاثة باعتزال نسائهم.

وبقوا على هذا الحال خمسين ليلة؛ إلى أن أنزل الله تعالى توبة هؤلاء الثلاثة، قال: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا...﴾ [التوبة: 118]، وفرح النبي ﷺ بتوبة الله تعالى عليهم، فقاموا بالتّسليم على النبي ﷺ وصحابته[71].

لقد استلزم الموقفُ من النبيّ ﷺ المربّي لصحابته إنزال هذا النوع من العقوبةَ، ولكنّها عقوبة المحبّ المشفق، لا المنتقم المتشفي، والنبي ﷺ سلك أخصرَ الطّرق وأقومَها وأليقها، ولذلك كان هجره لهؤلاء المخطئين تربية لهم، وردعاً وعبرة لتفادي ارتكاب مثل هذه الأخطاء. وحين استكمل الدرسُ التربوي دورَه البالغ؛ أنزل الله توبتهم ليتوبوا إلى الله وترجع أحوالهم كما كانت من قبل[72].

الفرع الثاني: إثارة النّاس على المخالف المتعدّي للغير

لقد فرّق الرسول ﷺ بين المخطئ في حقّ نفسه، وبين المخالف المتعدّي إلى غيره، فتعامل مع هذا الأخير بأسلوب يتناسب مع صنيعه، حيث أشار على صاحب الشكوى بالتشهير به، ليكون أبلغ في زجره وردعه، فيعود ويتراجع عما ارتكبه في حقّ غيره.

عن أبي هريرة، قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ يشكو جاره، فقال: «اذهب فاصبر» فأتاه مرتين أو ثلاثا، فقال: «اذهب فاطرح متاعك في الطريق» فطرح متاعه في الطّريق، فجعل الناس يسألونه فيخبرهم خبره، فجعل الناس يلعنونه: فعل الله به، وفعل، وفعل، فجاء إليه جاره فقال له: ارجع لا ترى مني شيئا تكرهه[73].

ويعتبر هذا الأسلوب النّبوي علاجٌ يتناسب تمامًا مع من لم يخشى الله في حقّ جاره، وإنّما يخاف من رأي الناس وانتقادهم له، حيث حرّك مشاعره، ونقله إلى النّدم والاعتراف بالخطأ.

الفرع الثالث: غضب النبي ﷺ من غير مواجهة المخالف بالتّعنيف

ورد موقف لأسامة بن زيد حِبُّ رسول الله ﷺ وابن حبه؛ لمّا شدّد النبيُّ ﷺ في معاتبته حينما حاول أن يشفع في حدّ من حدود الله عزّ وجل، فقد روت السيدة عائشة رضي الله عنها أنّ امرأة من خزامة سرقت، فشفعت لها قريش والتمسوا من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فلم يجدوا إلا أسامة بن زيد، فكلّمه أسامة، "في رواية: فتلوّن وجه رسول الله ﷺ" فقال ﷺ: «أتشفع في حد من حدود الله؟»، ثمّ قام خطيبًا، وقال: «إنّما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشّريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضّعيف أقاموا عليه الحدّ، وايم الله لو أنّ فاطمة بنت محمّد سرقت لقطعت يدها»[74].

فبعد الغضب الذي تلوّن فيهِ وجهُ الحبيب ﷺ، بادر مباشرة إلى مخاطبة الناس، ولم يخص المخطئ بالعتاب، كما دلّ هذا الموقف كذلك على عدله ﷺ، وأنّ حدود الله وشرائعه فوق الأشخاص، فالنبي ﷺ لا يحابي أحدا في إصلاح الأخطاء ولا يجامله حتّى لو كان أحبّ النّاس إليه.

المطلب الثّاني: الشدّة في العقوبة بالتعنيف اللّساني

يعتبر تغيير المنكر باللّسان؛ وسيلة للتعليم والمناصحة، وطريقة للوقاية من المنكرات، وعلاج ما وقع منها، ووسيلة للتّخويف من سوء العقبى في الدارين لمن ارتكبها، وقد لاحظنا تنوّع أساليب الرسول ﷺ إزاء ذلك، وللمثال نذكر ما يلي:

الفرع الأول: التّعنيف اللّساني على المخطئ في الخطأ البيّن

كان الرسول ﷺ حريصا على تعليم أصحابه خطر التكلّف والفتوى بغير علم، وقد ورد أنّه شنّع على صاحب هذه المخالفة بتعنيف لسانيّ، وللمثال:

عن جابر رضي الله عنه أنّهم كانوا في سفر، فشُجَّ رجل في رأسه، ثمّ احتلم فسأل أصحابه عن رخصة في التّيمم؟ فأوجبوا عليه الغسل بالماء، فاغتسل فمات، فلمّا سمع النبيّ ﷺ بذلك فقال: «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا إذ لم يعلموا... قال: إنّما كان يكفيه أن يتيمّم ويعصب على جرحه خرقة، ثمّ يمسح عليها ويغسل سائر جسده»[75]. والملاحظ؛ كيف عاتب النبي ﷺ المبادر للفتوى بغير علم ولا وجه حقّ بقوله: «قتلوه قتلهم الله».

وفي موقف آخر بيّن لنا الرسول ﷺ أنّ الشدّة في التعنيف تعدّ وسيلة هامة للإثارة وتركيز الانتباه، حيث جعل إيرادها على سبيل التّخويف من أثر الذنب عند الله تعالى، وسنضرب مثالا في ذلك:

عن أسامة بن زيد أنّهم كانوا في سريّة، فهزموا المشركين، ثمّ لحق برجلٍ، فلمّا أدركه قال الرجل: لا إله إلا الله، فطعنه أسامة برمحه حتّى قتله، فلمّا أخبر النبي ﷺ عاتبه بشدّة وقال: «أقالَ لا إله إلا الله وقتلتَه؟» قال له أسامة: "... إنمّا قالها خوفا من السّلاح، قال: «أفلا شققت عن قلبه...؟» فما زال يكرّرها علي حتّى تمنّيت أني أسلمت يومئذ"، وفي رواية أخرى عند البخاري: "حتّى تمنّيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم"[76].

ولم يُلزم النبيّ ﷺ أسامة ﷺ بديّة ولا غيرها، إلاّ أنّه قد لامه وشنّع عليه خطأهُ، وبالغ في وعظه، حتّى تمنّى رضي الله عنه أنّه لم يكن تقدّم إسلامه قبلها حتّى يعذرَه النبيّ ﷺ ويأمن جريرة ما فعل، وليس معناه أنّه تمنّى أن لا يكون مسلمًا، وإنّما حصل ذلك في نفسه من شدّة إنكار النبيّ ﷺ وتعظيمه لما وقع. فاستصغر أسامة ما سبق له قبل ذلك من عمل صالح في مقابلة هذه الفعلة، وهو حِبُّ رسول الله ﷺ لما سمع من الإنكار الشّديد والمبالغة في عتابه[77].

الفرع الثاني: الدعاء على بعض المخالفين المعاندين

كان الرسول ﷺ ألطف الناس، وكان يعتمد على الرفق في المعاملة، وسيرته مع الخلق حتّى مع المخالف الكافر تدلّ على ذلك، إلا أنّ المربيّ العظيم ﷺ اضطرّ – أحيانًا- إلى الدّعاء على المخالف المتعمّد، وهو أمامه بحضرته وعلى مسمع منه، ربّما بسبب غلظة وجفاء نفسية المدعو، الذي رأى الرسول أنّ عتابه وزجره بالدعاء عليه أبلغ لحاله، وحفظًا للمصلحة.

ومن ذلك عن إياس بن سلمة بن الأكوع: أنّ أباه حدثه: «أنّ رجلا أكل عند رسول الله ﷺ بشماله فقال: «كُلْ بِيَمِينِكَ»، قَالَ: لَا أَسْتَطِيعُ، قَالَ: «لَا اسْتَطَعْتَ»، ما منعه إلا الكبر. قال: فما رفعها إلى فيه. وعند أحمد قال: فما رجعت إليه[78].

وموقف آخر؛ عن بريدة الأسلمي قال: جاء أعرابي فأدخل رأسه من باب المسجد فقال: "من دعا للبعير الأحمر؟ (أي: ينشد ضالة جملا له أحمر)، فقال النبي ﷺ: «لا وجدت»، عند أحمد: «لا وجدته، لا وجدته لا وجدته] إنّما بنيت المساجد لما بنيت له»[79]. والملاحظ أنّ الدعاء عليهما لم يكن بما يعين عليهما الشّيطان، ولكن كان بما يشبه التّعزير.

الفرع الثالث: الإنكار والتبرّؤ من تجاوزات البعض

بعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد في السنة الثّامنة من الهجرة إلى بني جذيمة؛ داعيا إلى الإسلام لا مقاتلا، فخرج في ثلاثمائة وخمسين رجلا، ولمّا وصل إليهم دعاهم إلى الإسلام؛ ولكنّهم لم يحسنوا أن

يقولوا: أسلمنا، بل قالوا: "صبأنا صبأنا"[80] فدفع خالد إلى كلّ رجل ممّن كان معه أسيرا، وأمر بقتلهم، فأبى ابن عمر وأصحابه حتّى قدموا على النبيّ ﷺ، فذكروا له، فرفع ﷺ يديه وقال: «اللهم إنّي أبرأ إليك ممّا صنع خالد»- مرتين- [81].

قال الحافظ ابن حجر: "الحكمة في تبَرُّئِه ﷺ من فعل خالد مع كونه لم يعاقبه على ذلك لكونه مجتهدا أن يعرف أنّه لم يأذن له في ذلك خشية أن يعتقد أحد أنّه كان بإذنه ولينزجر غيرُ خالد بعد ذلك عن مثل فعله" [82].

الفرع الرابع: الغضب مع المواجهة بالتّعنيف

عن عمران بن حصين، أنّ رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته، ولم يكن له مال غيرهم، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فغضب من ذلك وقال: «لقد هممت أن لا أصلّي عليه»، وفي رواية أخرى لفظ: وقال له أو فيه قولا شديدًا، ثمّ دعا مملوكيه فجزأهم ثلاثة أجزاء، ثمّ أقرع بينهم، فأعتق اثنين وأرق أربعة[83].

قال القرطبي: "(وقال له قولًا شديدًا) أي غلّظ له بالقول والذّم والوعيد لأنّه أخرج كلّ ماله عن الورثة ومنعهم حقوقهم منه"[84].

قال النووي: "وهذا محمول على أنّ النبي ﷺ وحده كان يترك الصّلاة عليه تغليظًا وزجرًا لغيره على مثل فعله وأما أصل الصّلاة عليه فلا بد من وجودها من بعض الصّحابة"[85].

وقصّة أخرى؛ عن جابر بن سمرة، قال: مرض رجل فصيح عليه فجاء جاره إلى رسول الله ﷺ، يخبره بموته فقال ﷺ: «إنّه لم يمت»، ثمّ رجع في المرّة الثانية ليخبره بموته، فقال له نفس الكلام، ثمّ في المرّة الثالثة انطلق إليه الرجل فرآه قد نحر نفسه بمشقص معه، فذهب ليخبر النبي ﷺ، فقال: «إذا لا أصلّي عليه»[86].

قال الخطابي: "تركَ النبيُّ ﷺ الصّلاة عليه معناه العقوبة له والرّدع لغيره عن مثل فعله"[87].

قال البيهقي: "إنما قال ذلك ليحذّر النّاس بترك الصّلاة عليه فلا يرتكبوا كما ارتكب"[88].

الفرع الخامس: الشدّة في تأنيب من كانت له منزلة عنده

وفيه حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه؛ حيث كان بينه وبين رجل كلام، وكانت أمه أعجمية، قال أبو ذر: "فعيّرته بأمّه، فذَكَر الرجل ذلك إلى النبي ﷺ، فقال لأبي ذر: «أَسَابَبْتَ فلانا» قال: "نعم"، قال: «أفَنِلْتَ منْ أُمِّه؟» قال: "نعم"، قال النبي ﷺ: «إنّك امرؤٌ فيك جاهلية !»"[89].

فأبو ذر رضي الله عنه ليس بجاهلي بل هو من فضلاء الصّحابة؛ لكن تعدّيه في الخصام ليتجاوز إلى التّعيير بالوالدة، وما لها من ذنب إليه، جعل النبيّ ﷺ يعاتبه بهذه الشدّة.

قال ابن بطال: "قوله: (إنّك امرؤ فيك جاهلية): يريد إنّك في تعييره بأمّه على خلق من أخلاق الجاهلية، لأنهم كانوا يتفاخرون بالأنساب، فجهلت وعصيت الله في ذلك، ولم تستحق بهذا أن تكون كأهل الجاهلية فى كفرهم بالله تعالى"[90].

وهكذا كانت أساليب النبيّ ﷺ متنوّعة حسب الأشخاص والظّروف والله أعلم.

المطلب الثّالث: الشدّة في العقوبة باليد

قد يجد المربّي المعالج لأخطاء الغير نفسه مضطرًّا إلى إنزال العقاب على من لم تنفعه النّصائح التربوية، أين يلجأ إلى التأديب الجسدي وإيقاع الضرب بسبب مخالفة كبيرة، أو عصيان متعمّد، وليس العقاب بدافع الانتقام أو لإطفاء نار الغضب يعطي النتيجة، وإنّما بدافع الإصلاح، ولأخذ العبرة.

الفرع الأول: إنزال العقاب وبيان خطورة الخطأ

بعدما دبّر المنافقون في غزوة بني المصطلق، في السنة السادسة من الهجرة مكيدة الإفك، حيث افترى المنافقون على السيّدة عائشة رضي الله عنها، عندما رافقت الرسول ﷺ في خروجه إلى الغزوة، وفي العودة سقط عقدُها وذهبت لتبحث عنه فوجدته، لكنّها عندما عادت وجدت أن المسلمين قد ارتحلوا، فاضطجعت وعرفت أنّهم إذا فقدوها رجعوا إليها، ثم جاء صَفْوَانَ بْنِ مُعَطّلٍ وحملها على البعير ولم يتكلم معها بكلمة واحده، وعندما دخلوا المدينة ورآهم الناس تكلم المنافقون واتّهموها بفعل الفاحشة، وكان على رأسهم عبد الله بن أبيّ فهو الذي تولّى كبرَ الإفك وبدأ بالكلام فيه و نشره وأذاعه وشيّعه. ولم ينزل الوحي لمدة شهر لحكمة إلى أن برّأ الله عائشة رضي الله عنها وأنزل في خبرها آيات من سورة النور[91].

والشّاهد من القصّة أنّه لما انتشر الزّور وتناقله المنافقون الذين يحبون شياعة الفاحشة في الأبرياء، أثّر ذلك في نفوس بعض المسلمين فانزلقوا معهم، وصاروا يتكلّمون ويردّدون دون وعي وإدراك لما يقصده أُبيّ المنافق من وراء ذلك.

فلمّا علم النّاس ببراءة عائشة رضي الله عنها، وانتهت المحنة على بيت النبيّ ﷺ، جاء دور المعاقبة على مذيعي الخبر الكاذب، فكانت النتيجة أنّه أنزل العقاب على نفر من خيرة المسلمين كانوا ضحية لمآرب وخطط عبد الله بن أبي بن سلول حيث حرص على عدم الظهور، ونجا وبقي في أمان من كلّ ملاحقة وعقاب مع أنّه المحرّك الأساسي لها، كما لم يلاحق النبيّ ﷺ من كان له دور من المنافقين، لأنّهم فعلوا ذلك سرًّا، وإنما أمرَ ﷺ بمن صرَّح بالإفك؛ فأمسك مِسطَحَ بنَ أثاثة، وحسانَ بن ثابت، وحَمْنَةَ بنتَ جَحشٍ - رضي الله عنهم- فَحُدُّوا ثمانين ثمانين، وهؤلاء مِن المؤمنين الصَّادقين تطهيراً لهم وتكفيراً..[92].

الفرع الثاني: الوعد بإنزال العقاب للمخالف

لقد عزم الرسول ﷺ على تأديب رجل أراد الاطلاع على إحدى حجراته ﷺ، فلمّا انتبه له أخذ مشقصًا، وجعل يسير إليه ويستغفله من أجل أن يصل إليه حتى يطعنه به في عينه، تأديبًا له بسبب هذه المخالفة الواضحة بمحاولة انتهاك حرمة الرسول ﷺ.

عَن أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنهُ، أَنَّ رَجلًا اطَّلَعَ مِن حُجرٍ فِي بَعضِ حُجَرِ النَّبِيِّ ﷺ «فَقَامَ إِلَيْهِ بِمِشْقَصٍ، أَوْ بِمَشَاقِصَ، وَجَعَلَ يَخْتِلُهُ لِيَطْعُنَهُ»[93]، وفي رواية أنّه كان رجلا أعرابيًّا، حيث أتى باب الرسول ﷺ، فألقم عينه خصاصة الباب، فبصر به النبيُّ ﷺ فتوخاه بحديدة أو عود، ليفقأ عينه، فلمّا أنْ بَصرَ انْقَمَعَ[94]، فقال له النبي ﷺ:«أما إنّك لو ثبتّ لفقأت عينك»[95]. وفي رواية سهل بن سعد، قوله ﷺ: «لو أعلم أنك تنظر، لطعنت به في عينك»[96].

الخاتمة:

لقد علّمنا الرحمة المهداة حبيبنا النبيّ ﷺ فن تصويب الخطأ، ومهارة تقويم العوج، وقد بلغ ﷺ في هذا مبلغ الحكمة التامة، فهو طبيب النفوس، ومعلّم البشريّة، وقد كان علاجه نافعًا مؤثّرا، غير منفّر يملأ قلب المنصوح حبًّا له، وهذه بعض ما استخلصناه من أساليب النبيّ ﷺ في تقويم الأخطاء والمخالفات:

- الحرص على تصحيح الأخطاء، والاهتمام بتقويم السلوك.
- المخالف للسنة النبوية معرّض للعقوبة في الدنيا.
- المسارعة إلى التنبيه على المخالفة وعدم تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ حتّى لا يؤدّي السكوت عن المنكر إلى الإقرار به ومن ثمّ الصعوبة في تصحيحه لاحقًا.
- التركيز على الأخطاء وبيان درجة نهيها، وتجنّب تعيين المذنبين والمخطئين.

- تأديب المخالف للهدي النبوي ليس عملا انتقاميًّا، ما دام الهدف منه هو الإصلاح وتقويم السلوك.
- هجر المخالف للأوامر النبوية يحرّك شعوره ويؤدّي به إلى الندم والاعتبار وعدم ارتكاب الخطأ.
- التفريق بين الخطأ الناتج عن اجتهاد صاحبه، وبين الخطأ العمد.
- إدراك الطبيعة التي نشأ عنها الخطأ، والحذر من إصلاح خطأ بخطأ أكبر منه.
- التفريق بين من وقع منه الخطأ مراراً وبين من وقع فيه لأول مرّة.
- إنزال الناس منازلهم ومراعاة من دينه رقيق ويحتاج إلى تأليف قلب فلا يغلظ عليه.
- تقويم سلوك البعض يكون أبلغ بإظهار الغضب من بعض التصرفات، وعتاب البعض بالشدّة.

التوصيات:

1- الاهتمام بدراسة السيرة النبوية، واستقراء الجوانب الأخلاقية في تقويم سلوك الغير، والعمل على إعداد بحوث تخدم احتياجات العصر.

2- إرشاد المربين إلى عدم إهمال جانب التربية وتعديل السلوك، وضرورة الاعتناء بعلم الأخلاق في زمن الماديات الذي نعيشه.

3- مراعاة أحوال الناس وفهم نفسية المخالف المتعمد والمخطئ، والتحلي بالحكمة في تقويم سلوك الغير.

والحمد لله رب العالمين

قائمة المصادر والمراجع:

1. الآداب، أبو بكر البيهقي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1988م.
2. أدب الموعظة، محمد بن إبراهيم الحمد، الناشر: مؤسسة الحرمين الخيرية، ط 1، 1424هـ.
3. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م.
4. أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين ابن الأثير، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.
5. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415ه.
6. إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تقي الدين المقريزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
7. تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير الطبري، دار التراث، بيروت، ط2، 1387هـ.
8. تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
9. التعريفات علي بن محمد الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1983م.
10. التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان، محمد ناصر الدين الألباني، دار با وزير للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، ط1، 2003م.
11. تفسر الطبري المسمن جامع البيان في تأويل القرآن محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.
12. تفسير القرآن العظيم إسماعيل بن كثير، دار الكتب العلمية، ط1، 1419ه.
13. تهذيب اللغة، لأبي منصور الهروي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
14. جامع العلوم والحكم، عبد الرحمن بن رجب الحنبلي تحقيق الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 7، 2001م.
15. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، شمس الدين القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م.
16. حاشية السندي على سنن ابن ماجه، محمد نور الدين السندي دار الجيل، بيروت.
17. دلائل النبوة، لأبي بكر البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1405هـ.
18. الدين المعاملة، منقذ بن محمود السقار، رابطة العالم الإسلامي، 2009م.
19. ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (شرح سنن النسائي)، محمد الإثيوبي الوَلَّوِي، دار المعراج الدولية، ط1، 1996م.

20. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1412هـ.
21. زاد المعاد في هدي خير العباد، شمس الدين ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط 27، 1994م.
22. سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، محمد الشامي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1993م.
23. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1995م.
24. سنن ابن ماجه، محمد ابن ماجة القزويني، دار إحياء الكتب العربية.
25. سنن أبي داود، أبو داود السجستاني المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
26. سنن الترمذي، أبو عيسى الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1975م.
27. السنن الصغرى، أحمد بن شعيب النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1986م.
28. السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنات، ط 3، 2003 م.
29. سنن سعيد بن منصور، الدار السلفية، الهند، 1982م.
30. السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1955م.
31. شرح النووي على صحيح مسلم، محيي الدين النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392ه.
32. شرح رياض الصالحين، الشيخ الطبيب أحمد حطيبة.
33. شرح صحيح البخاري، لابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف، دار النشر: مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط2، 2003م.
34. شعب الإيمان، أبو بكر البيهقي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، ط1، 2003م.
35. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، دار العلم للملايين، ط4، 1987م.
36. صحيح ابن حبان، محمد، تعليق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1988م.
37. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ط 1، 1422هـ.
38. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
39. الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
40. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
41. عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، محمد ابن سيد الناس، دار القلم، بيروت، ط1، 1993م.
42. فتح الباري شرح صحيح البخاري، بن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
43. فقه السيرة النبوية، منير محمد الغضبان جامعة أم القرى، ط 2، 1992م.
44. فقه السيرة، محمد الغزالي السقا، دار القلم، دمشق، ط1، 1427هـ.
45. كيف عاملهم، محمد صالح المنجد، مجموعة زاد للنشر، 1436هـ، 2015م.
46. لسان العرب، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
47. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994م.
48. المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده المرسي، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000م.
49. المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1417هـ- 1996م.
50. المستدرك على الصحيحين، محمد أبو عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990م.
51. مسند أبي داود الطيالسي، دار هجر، مصر، 1999م.
52. مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون، 2001 م.

53. مسند البزار (المطبوع باسم البحر الزخار)، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، وصبري عبد الخالق الشافع، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1988م.
54. مصنف ابن أبي شيبة أبو بكر بن أبي شيبة مكتبة الرشد، ط1، 1409ه.
55. المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام المكتب الإسلامي، بيروت، 1403ه.
56. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1932م.
57. المعجم الأوسط للطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة.
58. معجم البلدان، شهاب الدين ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ط 2، 1995م.
59. معجم الفروق اللغوية، الحسن بن عبد الله بن مهران العسكري، مؤسسة النشر الإسلامي، ط 1، 1412هـ.
60. المعجم الكبير، لأبي القاسم الطبراني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط 2، 1994م.
61. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتاب، ط 1، 1429 هـ - 2008 م.
62. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، الناشر: دار الفضيلة.
63. المغازي محمد بن عمر الواقدي، دار الأعلمي، بيروت، ط 3، 1989م.
64. المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم، أبو العباس أحمد القرطبي، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1996م.
65. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين عبد الرحمن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.
66. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ - 1979م.
67. نيل الأوطار، محمد بن عبد الله الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1993م.

الهوامش:

(1) مسند البزار رقم 8949، السنن الكبرى للبيهقي رقم 20782، حكم الألباني بصحته انظر السلسلة الصحيحة 1/112 رقم 45. وفي رواية لأحمد في مسنده بلفظ(صالح) ذكره برقم 8952، قال الهيثمي في مجمع الزوائد 15/9 رجاله رجال الصحيح.

(2) المخصص لابن سيده المرسي، 309/3.

(3) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، 1089/2.

(4) تهذيب اللغة، 239/1، مختار الصحاح، ص216

(5) انظر: لسان العرب، 275/1.

(6) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، ص455.

(7) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، 1290/2.

(8) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، 684/1.

(9) المخصص لابن سيده المرسي، 372/3.

(10) صحيح البخاري، كتاب الجهاد باب فضل من شهد بدرا رقم 3983، الطبعة الأولى، 1422هـ.

(11) فقه السيرة لمحمد الغزالي بتصرف 376.

(12) العرج: هي عقبة بين مكة والمدينة على جادّة الحاج. انظر: معجم البلدان، 99/4.

(13) (الزمالة) بكسر الزاي أَي: المَرْكُوبُ وَمَا كَانَ مَعَهُم مِن أَدَوَاتِ السَّفَرِ. انظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجة، رقم 219/2.

(14) سنن أبي داود، كتاب المناسك باب المحرم يؤدب غلامه، رقم 1818، وهو حسن كما حكم الألباني ورواه أحمد في المسند، رقم 26916، ابن خزيمة في صحيحه صحيح، رقم 2679، الحاكم في المستدرك على الصحيحين، رقم 1667،

وقال: هذا حديث غريب صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه! ووافقه الذهبي! في التلخيص، ينظر المستدرك مع تلخيص الذهبي 623/1.

(15) انظر: تفسير ابن كثير، ط/العلمية 407/1 عند الآية 197 من سورة البقرة.

(16) أخرجه البخاري في الصحيح عن المسور بن مخرمة ﷺ، كتاب الشروط باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، رقم 2731.

(17) ينظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي باب مرجع النبي من غزوة الأحزاب، رقم 4119، مسلم، كتاب الجهاد باب المبادرة إلى الغزو، رقم 1770/69، صحيح ابن حبان، رقم 4719، وانظر: نيل الأوطار، 385/3.

(18) رواه البخاري، كتاب النكاح باب الغيرة، رقم 5225.

(19) ينظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي باب غزوة الطائف، رقم 4337، والرواية الأخرى برقم 4330.

(20) صحيح البخاري، كتاب الزكاة باب قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ رقم 1478، صحيح مسلم كتاب الزكاة باب إعطاء من يخاف على إيمانه رقم 1059

(21) برد نجراني أي رداء منسوب إلى نجران بلد في اليمن، انظر: عمدة القاري للعيني، 312/21.

(22) جبذ ويقال كذلك جذب بمعنى شدّه (صفحة) جانب وناحية عاتقه و(عاتق) هو ما بين المنكب والعنق، المرجع نفسه، 312/21.

(23) صحيح البخاري، كتاب اللباس، رقم 5809، ومسلم، رقم 1057/128

(24) انظر: شرح رياض الصالحين، الشيخ الطبيب أحمد حطيبة، 15/50 بتصرف يسير.

(25) عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، 151/22.

(26) القصّة اختصرت منها، انظر: المعجم الكبير للطبراني، 203/4، رقم 4146، إمتاع الأسماع للمقريزي، 256/2، المنتظم لابن الجوزي، 171/5، وذكره الهيثمي في مجمع الفوائد، رقم 16105وحكم بصحته.

(27) ماعز بن مالك الأسلمي، اسمه غريب ولقبه ماعز، انظر الاستيعاب، 1345/3، رقم 2246، الإصابة 521/5، رقم 7603.

(28) ينظر: صحيح مسلم، كتاب الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنى، رقم 1695/22.

(29) ينظر: فتح الباري بتصرف يسير، 134/12.

(30) نقل عنه ابن حجر في فتح الباري، 125/12، الوَلَّوِي في شرح سنن النسائي المسمى "ذخيرة العقبى في شرح المجتبى"، 232/19.

(31) مسند أحمد، رقم 3977، مصنف ابن أبي شيبة، رقم 204، حسنه الأرنؤوط في تعليقه على المسند، 84/7، والألباني كذلك في السلسلة الصحيحة، 181/4 برقم 1638.

(32) صحيح مسلم، كتاب الفضائل باب تحريم سب الصحابة، رقم 2541/222، ورواه البخاري دون ذكر ما وقع بينها، 3673.

(33) المسند، رقم 13400.

(34) فتح الباري لابن حجر، 34/7.

(35) أبو لبابة بن عبد المنذر الأنصاري ﷺ، اسمه رفاعة وقيل بشير بن عبد المنذر، أحد النقباء، شهد أحد وما بعدها من غزوات، عاش إلى خلافة علي ﷺ. ينظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب، رقم 3148، أسد الغابة، رقم 6205.

(36) سيرة ابن هشام، 237/2، دلائل النبوة للبيهقي، 270/5 وغيرهما.

(37) من فضلاء الصحابة أسلم قبل دخول الرسول بيت الأرقم، شهد كل الغزوات وتوفي يوم اليمامة شهيدا، الاستيعاب، 1631/4.

(38) أبو البَخْتَري هو ابن هشام بن الحارث بن أسد، وأمه من بني هاشم، وكان من المشركين المعتدلين الذين نادوا بنقض صحيفة المقاطعة، وكان يدافع عن النبيّ ولم يكن من الذين آذوه في مكّة، ينظر: السيرة النبوية لابن هشام، 630/1، سير الذهبي، 303/1.

(39) السيرة النبوية لابن هشام، 640/1.

(40) فقه السيرة النبوية، ص 707.
(41) ينظر: سنن النسائي، رقم 406، وهو صحيح بحكم الألباني في صحيح سنن النسائي، ص135، الآداب للبيهقي، رقم 574.
(42) صحيح البخاري، كتاب الصلاة باب ذكر البيع والشراء على المنبر في المسجد، رقم456، صحيح مسلم، رقم 1504/8.
(43) صحيح البخاري، كتاب النكاح باب الترغيب في النكاح، رقم 5063، صحيح مسلم، كتاب النكاح، رقم1401، واللفظ له.
(44) صحيح البخاري، كتاب الحدود باب ما يكره من لعن شارب الخمر، 6780. اللعن هنا لعن المعيّن، وليس لعن المطلق كما في الحديث: لعن رسول الله في الخمر عشرة وعاصرها وشاربها... الترمذي 1295.
(45) صحيح البخاري، كتاب الحدود باب ما يكره من لعن شارب الخمر، وإنه ليس بخارج من الملة، رقم 6781.
(46) يقصد غنائم حنين التي أمر النبي ﷺ أن تجمع إلى حين رجوعه مع العسكر من الطائف، ويحتمل أن الوعد كان خاصا به أو لكل الناس، فاستبطئ الغنيمة حدثاء العهد بالإسلام وطلبوا قسمتها، فلما رجع قسم الغنائم حينئذ بالجعرانة، فتح الباري، 46/8.
(47) قوله أبشر من البشرى وهو خبر يسرّ، لكن لم يُذكر عين ما بشّره به، فعلى العموم هو أمر من خير الدنيا والآخرة.
(48) صحيح البخاري، كتاب المغازي باب غزوة الطائف، رقم 4328، صحيح مسلم، في فضائل الصحابة رقم 2497.
(49) انظر: "المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم"، رقم 448/6.
(50) [فنعم] بكسر النون وسكون العين أو فتحهما.
(51) صحيح البخاري، كتاب المناقب باب علامات النبوة، رقم 3616، وفي كتاب المرضى باب عيادة الأعراب، رقم 5656
(52) عمدة القاري، شرح صحيح البخاري للعيني، 149/16، فتح الباري، شرح صحيح البخاري لابن حجر، 119/10 وغيرهم.
(53) روى الطبراني في الدعاء هذا الحديث برقم 2024، وذكر: أنّ الأعرابي أصبح ميتا، وانظر: فتح الباري، 119/10.
(54) ينظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال باختصار وتصرف، 382/9.
(55) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، رقم 2595.
(56) صحيح مسلم، في النهي عن لعن الدواب، رقم 2596.
(57) شرح النووي على صحيح مسلم، 147/16 بتصرف.
(58) أخرجه أحمد في المسند، رقم 22211، عن أبي أمامة ﷺ، قال الشيخ الأرنؤوط: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح، انظر: التعليق 36 /545.
(59) أدب الموعظة، محمد بن إبراهيم الحمد، ص 63.
(60) انظر: القصة عند ابن هشام، 555/1، تفسير الطبري، 55/6 رقم 7524، عيون الأثر، 247/1 وغيرها.
(61) سنن أبي داود، كتاب الأدب باب الغيبة، رقم 4875، الترمذي رقم 2502، وحكم الألباني بصحته في صحيح الجامع، 5140.
(62) صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة باب طرح خاتم الذهب، رقم 2090.
(63) سنن النسائي، كتاب الزينة، رقم 5190، صحيح ابن حبان، رقم 15، وحكم الألباني بصحته في التعليقات الحسان عن صحيح ابن حبان، 347/1 برقم 303، ورواه أحمد في المسند، 17749 وصحح الأرنؤوط إسناده، انظر: التعليق على المسند، 283/29.
(64) شرح صحيح مسلم، 66/14.
(65) أبو مسعود الأنصاري، من بني الحارث بن الخزرج، مشهور بالبدري لأنه سكن ماء بدر ولم يشهد غزوة بدر وشهد كل الغزوات، توفي في صفين. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، 1074/3 رقم 1827، أسد الغابة لابن الأثير، 280/6 رقم 6249.
(66) صحيح مسلم، كتاب الأيمان باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبده، رقم 1659، والرواية الثانية برقم 1659.
(67) رواه مسلم، كتاب المساجد باب الكلام في الصلاة، رقم 537، ورواه غيره..

(68) الرواية الأولى للبخاري في صحيحه، كتاب الخصومات، رقم 2412، والثانية لصحيح مسلم، كتاب الفضائل، رقم 2373.

(69) الْمِدْرَاس هو البيت الذي يقرأ فيه اليهود فيها ويتدارسونها بينهم.

(70) تفسير ابن جرير الطبري، 442/7، وانظر: أسباب نزول القرآن للواحدي، رقم 133، السيرة النبوية لابن هشام، 558/1،

(71) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي باب حديث كعب بن مالك، رقم 4418، ومسلم، كتاب التوبة، رقم 2769.

(72) انظر: الدين المعاملة، منقذ بن محمود السقار، ص87 بتصرف يسير.

(73) رواه أبو داود، كتاب النوم باب حق الجوار، رقم 5153، والحاكم في مستدركه، كتاب البر والصلة، رقم 7307، وصححه ووافقه الذهبي، وحكم الألباني بصحته في صحيح أبي داود، ص264.

(74) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، رقم 3475، والثانية في المغازي، رقم 4304، ورواه مسلم، رقم 1688.

(75) سنن أبي داود، كتاب الطهارة باب في المجروح يتيمم، رقم 336، قال الألباني: حسن. ينظر: صحيح سنن أبي داود، ص 101.

(76) صحيح للبخاري في صحيحه، كتاب المغازي، رقم 4269، صحيح مسلم، كتاب الإيمان باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله رقم 96 واللفظ له.

(77) فتح الباري، لابن حجر 196/12 بتصرف يسير.

(78) صحيح مسلم، كتاب الأشربة باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما، رقم 2021، مسند أحمد، رقم 16493. الرجل اسمه ابن راعي العَير الأشجعي، كما في شرح النووي على مسلم، 192/13، واستدلّ القاضي عياض في "شرح مسلم" على أنّه كان منافقا، قال ابن حجر في الإصابة 423/1، أنّ النّووي تمسّك بأنّ ابن منده وأبا نعيم وابن ماكولا وغيرهم ذكروه في الصّحابة!! قال: وفيه نظر.. فالاحتمال قائم!؟ ويمكن الجمع بأنّه لم يكن في تلك الحالة أسلم، ثمّ أسلم بعدها. اهـ.

(79) رواه مسلم، كتاب الصلاة باب النعي عن نشد الضالة في المسجد، رقم 569، بدون لفظ أعرابي، والرواية الثانية عند أحمد، 23044.

(80) (صبأنا) خرجنا من دين إلى دين وقصدوا الدخول في الإسلام ولكن خالدا ظن أنهم لم ينقادوا. انظر: فتح الباري، 57/8.

(81) صحيح البخاري، كتاب المغازي باب بعث خالد، رقم 4339، وكتاب الأحكام، باب إذا قضى الحاكم بجور، رقم 7189.

(82) عزاه للخطابي ولم أجده. انظر: فتح الباري لابن حجر، 182/13، عمدة القاري للعيني، 262/24.

(83) سنن النسائي، كتاب الجنائز باب الصلاة على من يحيف في وصيته، رقم 1958، أحمد رقم 19866 وحكم الأرنؤوط في التعليق بصحته، 101/33. والرواية الأخرى لمسلم، رقم 1668، وأبو داود في سننه، رقم 3958 وغيرهما.

(84) تفسير القرطبي، 272/2، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم للهرري، 294/18.

(85) شرح مسلم، 140/11.

(86) سنن أبي داود، كتاب الجنائز باب الإمام لا يصلي على من قتل نفسه، رقم 3185، مسند أحمد، رقم 20861، حكم الألباني بصحته في صحيح سنن أبي داود، ص249، ورواه مسلم، برقم 978، والترمذي في سننه، برقم 1068 مختصرًا.

(87) معالم السنن، رقم309.

(88) السنن الكبرى، 29/4. واختلف أهل العلم في هذا فقال بعضهم يصلّى على كلّ مسلم، وقال أحمد لا يصلّي الإمام على قاتل النفس ويصلّى عليه غير الإمام. انظر: سنن الترمذي، 372/3.

(89) صحيح البخاري، كتاب الأدب باب ما ينهى عن السباب واللعن عن المعرور ابن السويد، رقم 6050، وما بين المعكوفتين رواية أخرى له في كتاب الإيمان، رقم 30، وروي أنّه عيّر بلالاً بأمّه حيث قال: "يا ابن السوداء"، شعب الإيمان للبيهقي، رقم 4772، وانظر: عمدة القاري شرح البخاري للعيني، 208/1.

(90) شرح صحيح البخاري، 85/1.

(91) انظر: قصة الإفك في البخاري مع الفتح، كتاب المغازي، باب حديث الإفك، رقم 4141، وكتاب التفسير، سورة النور، ومسلم كتاب التوبة، باب حديث الإفك، رقم 2770، ومن السير انظر: سيرة ابن هشام، 289/2، دلائل النبوة للبيهقي، 66/4.

(92) زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية، 230/3 بتصرف.

(93) رواه البخاري في الديات، باب من أخذ حقه أو اقتص دون السلطان، رقم 6900.

(94) أي ردّ بصره ورجع، النهاية لابن الأثير، 109/4.

(95) سنن النسائي في القسامة 4858، مشكل الآثار 937، المعجم الكبير 731، السنن الكبرى للبيهقي 17654، ويشهد له ما بعده.

(96) رواه البخاري في صحيحه الاستئذان، باب: الاستئذان من أجل البصر، رقم 6241.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 183-204
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

إصلاحُ غلط المحدَثين
بيانُ ما تلحن فيه العامّة – دراسة تطبيقية على صحيح مسلم

Reforming the mistakes of the speakers
A statement of what the public compose
An applied study on Sahih Muslim

أ/ محمد علي محمد عوض
Mohammed Ali Mohammed Awad
كلية الآداب بجامعة الأقصى – غزة - فلسطين
ataey3761@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2025/08/01 تاريخ القبول: 2025/11/04

الملخص:

يتناول البحثُ تقرير ضبطٍ لألفاظٍ مختارة في صحيح الإمام مسلم، فشا في عصرنا الحاليّ لحنُ العامّة فيها بما ليس مقبولًا، بل وكثير من المتخصصين؛ لأنهم لا يحتاطون وينتقون، واختارها الباحث أثناء قراءته النصيّة لصحيح مسلم، ومقارنته ذلك بضبطها في كتب الشروح المتعددة وكذا أهل اللغة زيادةً في التحقيق والتمحيص، واستثنى كل ما جاز فيه وجهان أو أكثر من ضبط؛ لأنه ليس من شرطه في هذا البحث، بل مقصده ما كان لحنًا صرفًا وكان ذائعًا الخطأُ فيه؛ حتى يكون وضع اليد على الداء صحيحًا ليساهم التشخيص السليم في تقديم العلاج الناجع.

ومن أبرز ما يجعل هذا البحث مهمًّا تعلقُه بألفاظ المصدر الثاني للوحي، وارتباطُه بصحيح مسلم، وأنّ كثيرًا من الألفاظ الملحونة مردُّها إلى الاشتهار الخطأ على اللسان، فيأتي هذا البحث رسالةً لإعادة تقعيد النظر الصحيح في ضبطها وحمايتها من التصحيف والتحريف.

وقدّم بأهمية الضبط وفوائده، ومعنى اللحن وخطورته، وكيفية العصمة منه ما أمكن، وجعل مدار البحث على ما تلحن فيه العامة في الأسماء، ثم ما يلحنون فيه في الأفعال، وكلاهما في صحيح مسلم.

واستقصى الأقوال الواردة في كل لفظ من الشروح واللغة، وصدّر كل لفظ ببيان مسألته، ثم عرض الأقوال حسب الوفيات. وانتهى إلى وجوب التحري السابق لعملية القراءة في كتب السنة ودواوينها، وعرض ذلك على الشروح والكتب المحققة المتقنة، وأوصى بإفراد هذه المسائل بتسليط الضوء عليها أثناء الدرس التحليليّ وعند الإعداد للدروس والخطب والكتابة وكل ما يتصل بها.

الكلمات المفتاحية: لحن؛ عوام؛ ضبط؛ مسلم؛ أسماء وأفعال.

Abstract:

The research deals with the proof of a proof of the words in Sahih al-Imam Muslim, which in our time has been wrong with the general public, and even many specialists.

The prophetic language and language, excluding everything that is permitted in two or more ways; Because it is not one of his conditions in this research, but his intention was not explicitly wrong and spread.

One of the most prominent things that makes this research are important is related to the words of the second source of revelation, and its connection with Sahih Muslim, and that many of the salty words are due to the wrong popularity on the tongue. Adjust and protect it from correction and distortion.

He presented the importance of control and its benefits, the meaning and danger of the error, and how to protect it from it, and made the search for what the common people erred in the names, then what was wrong in the verbs, both of which are in Sahih Muslim.

He investigated the sayings contained in each of the explanations and the language, and presented each word with an explanation of his question, and then presented the sayings according to death.

And he concluded that the previous investigation of the process of reading in the books of the Sunnah and its collections was necessary, and he presented this to the explanations and elaborate verified books. He presented this to the elaborate verified explanations and books, and recommended that these issues be highlighted during the analytical lesson, when preparing lessons, speeches, writing, and everything related to them.

Keywords: error; general; control; Muslim; nouns & verbs.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله، وصحبه، ومن والاه، وبعد.

فإنّ الرواةَ والمحدّثين اهتموا بنقل الرواية الحديثية حسبما سمعوها من شيوخهم مباشرة، وقالوا: لا تأخذوا القرآن من مُصحَفيّ، ولا الحديث من صُحُفيّ[1]. والمصحفيّ هو الذي يقرأ القرآن العظيم مباشرة من الأوراق، والصُّحفي هو الذي يتناول الحديث من الصحائف دون أن يتلقياها عن الشيوخ شفاهًا، فتكثر أخطاؤهم وتصحيفاتهم وتحريفاتهم، وبلغ من عنايتهم الشديدة بالرواة أن ألّفوا فيهم ما يخصهم من المشتبه، والمتفق والمفترق، والمؤتلف والمختلف، وضبطوا ذلك بالحروف والأوزان وأمثالها، وضمّوا النظائر إلى بعضها، وسلّطوا الضوء على المستثنى ضبطُه في سياق مشتبه عائلته، ونحو ذلك.

كما جعلوا الضبط موازيًا للعدالة، بل يجتمعان في الذات المقبولة للرواية حتى يعدّ ثقة، ثم جعلوا الضبط يتناول ما حفظه وما كتبه؛ ضبطًا لصدر وضبطًا لسطر، وإجمالُ المسألة ما جاء في التعريفات بأنّ الضبط: سماع الكلام كما يحقّ سماعه، ثم فهم معناه الذي أريد به، ثم حفظه ببذل مجهود، والثبات عليه بمذاكرته لحين أدائه إلى غيره[2].

ويعرف الباحث ضبط السطر بـ: تقييد اللفظ بالقلم أو الحروف؛ ببيان المعجم والمهمل والحركات، أو بالوزن أو مثال الوزن، وقد يضاف له بيانُ معناه، وصولًا لقراءته الصحيحة، وحفظًا له عن التصحيف والتحريف.

ويتحصلُ من هذا أن من أهمّ فوائد الضبط: القراءة الصحيحة غير الملحونة للنصّ، وصيانة الكلام عن سوقه في غير اتجاهه.

مشكلة البحث: ابتعد الناسُ في عصرنا بل وعددٌ وافرٌ من المتخصصين من الضبط الصحيح للألفاظ، وأخطر ما في الباب ما يتعلق بالحديث الشريف؛ لأنّ المخطئ فيه يُخشى أن يكون داخلًا في عموم القائلين على رسول الله ﷺ ما لم يقلْه، ما يُخافُ عليه لتساهله أو تجاهله أن يتبوأ مقعدًا من النار، والعياذ بالله، ومن هنا يجيء السؤال الرئيس للبحث:

ما الأخطاء في الضبط الكتابيّ أو اللسانيّ عند المحدَثين الذين يعيشون في عصرنا؟ وما أكثر ما يدخل في هذا الباب من الدراسة التطبيقية النصّية لصحيح مسلم؟ ويتفرع عنه الأسئلة التالية:

1- ما أشهر الأخطاء اللفظية أو الضبط الكتابيّ التي يخطئ فيها الناس في عصرنا عند قراءة صحيح مسلم؟

2- ما أكثر ما تلحن فيه العامة في باب الأسماء؟

3- ما أكثر ما تلحن فيه العامة في باب الأفعال؟

أهميةُ البحث:

1- تعلقُه بألفاظ المصدر الثاني للوحي؛ سنةِ رسولنا الكريم ﷺ.

2- ارتباطُه بصحيح مسلم الذي هو أحدُ أصحّ كتابين حديثيين.

3- خطورةُ هذه المسألة التي قد يُحكم على المتلفّظ بكلام النبيّ ﷺ على غير ما ذكر بأنه داخلٌ في عموم الكاذبين عليه.

4- كثيرٌ من الألفاظ التي دَاخَلَها اللحنُ مردُّها إلى الاشتهار الخطأ على اللسان، فيأتي هذا البحث رسالةً لإعادة تقعيد النظر الصحيح في ضبطها وحمايتها من التصحيف والتحريف.

5- نسبية الأخطاء؛ فما يكون خطأً في زمن قد لا يكون كذلك في آخرَ، ما يوجب التحذير من اللحن حسبما تمسّ الحاجة إليه.

أهدافُ البحث:

1- حمايةُ اللسان العربيّ من اللحن في حديث رسول الله ﷺ.

2- تنمية الملكة الشكّيّة في ضبط الألفاظ المتعددة؛ بمراجعة كتب الشروح حتى يكون ميزانُها العامّ موضوعًا عند العامّة والخاصّة، فلا يُضبط لفظٌ إلا بنصّ ومعرفة.

3- بيانُ بعض التصحيفات التي وقع عليها الباحث في الكتب المطبوعة وغيرها.

السببُ الباعث على البحث:

كتب العلماء السابقون كثيرًا في كتب مخصوصة جمعوا فيها ما تلحن فيه العامة، وأشار شرّاح الحديث في مطاوي شرحهم إلى مسائلَ من هذا الباب لكنهم لم يخصّوها، وعلى رأسهم (إصلاح غلط المحدّثين) لأبي سليمان الخطابيّ صاحب الأعلام والمعالم، حتى لكأنّ هذا البحث يأتي حاشية عليه، كما أفرد القاضي عياض في مشارقه بابًا يتلو بيانه لمعانٍ متعلقة بالألفاظ عنده مما وقع فيها الخطأ، وكان يعنوْن لها بـ(فصل الِاخْتِلَاف وَالوهم)، لكن لتعلق الأمر بعصرنا حسب استقراء الباحث، ولأنّ اللحون تختلف باختلاف الزمان، كان التنبيهُ على ما ذكره الخطابيّ والقاضي ليس في وارد الكثرة الغالبة أيامنا ذي، وعليه فقد رصد الباحث ما وقع عليه أثناء القراءة النصيّة لصحيح مسلم ومتابعته للشروح المتعلقة به، فضمّ شتات مجموعةٍ من الألفاظ الواجب التنبّه إلى ضبطها الصحيح وصيانتها عن التصحيف أو التحريف، فكان هذا البحث الذي انتقى فيه الباحث مجموعة لا تستقصي جميع ما وقع عليه؛ بل حسب ما تقتضيه المساحة المتاحة بحثيًّا على دعاء أن يوفق الله لإتمام البقية في موضعٍ آخرَ، والله المستعان.

ملاحظتان مهمتان:

1- سببُ توسع الباحث في كتب الشروح واللغة باستقراء جميع ما في الباب أنّ هناك ألفاظًا قد يجوز فيها وجهان أو أكثر، فاستثناه لأنها لم تكن شرطَه في البحث، ثم ليقف على حقيقة المسألة من جميع جوانبها واستجلائها حتى لا يكون فيها خلاف ما أمكن.

2- قد يجد القارئ أنّ هناك تفاوتًا في النقول من الكتب؛ وسببُه أنّ الباحث ألزم نفسه عدم التقييد من كتاب لا يذكر الضبط بالحروف أو الوزن أو يفيد سياقُه ذلك؛ لما وجده من بعض الأخطاء في المطبوع، فكان الاحتياط ضرورةً.

منهج البحث: الاستقرائيّ في البحث في كتب الشروح واللغة، والاستنباطيّ في التوجيه والتحليل السياقيّ.

الدراسات السابقة:

كتبُ لحن العوام كثيرةٌ، إلا أنّ البحثَ لمّا تعلق باللحن المعاصر فلم يُكتب فيه شيءٌ متعلق بالحديث الشريف مباشرة، بل فيما يتعلق باللسان العربيّ إجمالًا. وذكر الباحث في مبحث التعريف باللحن ما يؤيد الحاجة لهذا البحث في زماننا.

ومن أشهر كتب التصحيف المطبوعة: التنبيه على حدوث التصحيف، لحمزة الأصفهانيّ (ت 360هـ)، وتصحيفات المحدثين وأخبار المصحفين، كلاهما لأبي أحمد العسكريّ (ت 382هـ)، وإصلاح غلط المحدثين للخطابيّ (ت 388هـ)، والمشارق للقاضي عياض (ت 544هـ)، وفي كل فصل تقريبًا بيان للوهم والتصحيف، وآخر كتابه عن الجمل المصحّفة ونحوها، وتصحيح التصحيف للصفديّ (ت 764هـ)، والتطريف في التصحيف للسيوطيّ (ت 911هـ). وأجمَلَ عناوينها وما ليس مطبوعًا منها: أسطيري جمال، في: التصحيف وأثره في الحديث والفقه، طبعة دار طيبة.

ومن كتب اللحون المطبوعة: ما تلحن فيه العامة للكسائيّ (189هـ)، وأدب الكاتب لابن قتيبة (276هـ)، والفصيح لثعلب (291هـ)، ولحن العوام لأبي بكر الزُّبيدي (379هـ)، وتثقيف اللسان لابن مكي الصقلي (501هـ)، ودرة الغواص في أخطاء الخواص للحريريّ (516هـ)، والتكملة فيما تلحن فيه العامة للجواليقيّ (539هـ)، والمدخل إلى تقويم اللسان لابن هشام اللخمي (577هـ)، وغلط الضعفاء من الفقهاء لابن بري (582هـ)، وتقويم اللسان لابن الجوزي (597هـ)، وغيرها كثير. وذكر عناوينها مطبوعها ومخطوطها ومفقودها: د. رمضان عبد التواب، في: لحن العامة والتطور اللغويّ، طبعة زهراء الشرق.

ما يضيفه البحث:

أنه اختُصّ باللحون التي جاءت على لسان عامة عصرنا، وقد قرأ الباحث بفضل الله جميع الكتب السابقة فلم يجد الألفاظ التي تناولها البحث موجودةً فيها؛ نظرًا لنسبية اللحون باعتبار الزمان.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المبحث الأول: اللحن لغةً، واصطلاحًا

المبحث الثاني: ما تلحن فيه العامة في باب الأسماء في صحيح مسلم.

المبحث الثالث: ما تلحن فيه العامة في باب الأفعال في صحيح مسلم.

وخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: اللحن لغةً، واصطلاحًا

المطلب الأول: اللحنُ لغةً

الميلُ مطلقًا[3]، أو هو الْخَطَأ فِي الْكَلَام[4]، أو إمالة الكلام عن جهته الصحيحة في العربية[5].

المطلب الثاني: اللحنُ اصطلاحًا

هو مخالفة العربيةِ الفصحى في الأصوات، أو الصيغ أو في تركيب الجملة وحركات الإعراب، أو في دلالة الألفاظ[6].

ومن أهم أسبابه: أنه "اختلط العربيّ بالنَّبطيّ، والنقيُّ الحجازيُّ بالفارسيّ، ودخل الدينَ أخلاطُ الأمم، وسواقط البلدان، فوقع الخلل في الكلام، وبدأ اللحن في ألسنة العوام"[7].

ومما يؤكد النسبية الزمانية والمكانية في حصر اللحون؛ ما ذكره الزبيدي بعد مطالعته كتب أبي حاتم السجستاني في لحن العامة، قال: ورأيت كثيرًا من اللحن الذي نسبه إلى أهل المشرق قد سلمت عامتنا من مواقعته، ونطقتْه بوجه الصواب، ثم نظرتُ في المستعمل من الكلام في زماننا وبأفْقنا، فألفيتُ جملًا لم يذكرها ولا غيرُه من اللغويين مما أفسدته العامة عندنا، وتابعهم على ذلك أكثر الخاصة[8].

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم ومن تلاهم يحرصون على تعلّم اللحن ومعرفته من باب العلم بالشرّ؛ لئلّا يقعوا فيه، وهو ما يمكن حُسبانه على التطعيم اللسانيّ، كما كانوا يلقّنون تلاميذهم ضعاف الأحاديث حتى يكونوا على بصرٍ منها وحذرٍ، وهذا داخلٌ في التطعيم العقليّ، قال عمرُ الفاروقُ -رضي الله عنه-: (تعلّموا اللحْنَ كما تَعَلّمون القرآنَ)[9]. قال ابن الأنباري: فيجوز أَن يكون اللحْن في هذا الحديث الصواب، ويجوز أَن يكون الخطأ، لأَنَّه إِذا عَرَف القارئ الخطأ عَرَف الصَّوَابُ[10]. وقال ابن الأثير: يُريد تَعَلّموا لُغة الْعَرَبِ بإِعْرابها[11]. ونقل مرةً عن أبي عبيد أنه الخطأ، وعلّله بالاحتراز منه[12].

ومعلومٌ أنّ الذاهب إلى مكان يعلم أنّ فيه حفرةً عميقة يكون شديد الحذر منها، أو كان أي خطر في طريقه كذلك، لكنه إذا لم يكن يعلم أو تساهل أُتي منهما.

المبحث الثاني: ما تلحن فيه العامة في باب الأسماء في صحيح مسلم

سنذكر هنا الألفاظ مرتبة مصدّرةً ببيان المسألة الواقعة في كل لفظٍ اختصارًا مدخلًا مناسبًا للتأصيل بعده.

أولًا: الجِرذان لا الجُرذان: أي أنها بكسر الجيم وإسكان الراء، جمعُ جُرَذ -بضمّ الجيم وفتح الراء-، والعامة تجعل الجمع بضم الجيم.

عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ، فِي حَدِيثِهِ هَذَا: أَنَّ وفد عَبْدِ الْقَيْسِ قالوا: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ أَرْضَنَا كَثِيرَةُ الْجِرْذَانِ[13].

قال صاحب العين: الجِرذانُ، جمع جُرَذ[14] -على مثال نُغَرٍ وحُدَدٍ[15]-؛ بكسر الجيم -في الجمع-[16]؛ على وزن فِعلان[17]؛ من باب صُرَد وصِرْدان، وخُزَز وخِزَّان[18]، وكذا ضبطها القاضي[19]، وتابعه ابن قرقول[20]، وبالكسر ضبطه: الخضراويّ[21]، وابنُ رسلان[22]، والسيوطيّ[23].

قال الباحث: أخطأ من ضبط الجمع بضم الجيم على نسخةِ الصحاح[24]؛ إذ نصّ الزين الرازي في مختاره على أنها بكسر الجيم[25]، وكذا صوّبه الصفديّ[26]. وانفرد الزَّبيدي أن الجمع جُرْذَانٌ، بِالضَّمِّ، قال: وَضَبطه الزمخشريّ بالكَسْر[27]. ولم يرَ الباحث من وافقه أو كان سابقًا له في ذلك في حد بحثه القاصر، ولعل الزبيدي غير مقتنع بما أورده من ضبط أصالةً؛ إذ ذكر ضبط الزمخشريّ له بعده مباشرة،

وكأنه الوحيد المنفرد بهذا الضبط، خلافًا لحقيقة أنه المنفرد، بل يورَد عليه بما ذكرناه من أساطين اللغة ضبطًا بالنصّ أو الوزن أو الحروف، ومما يُضاف هنا أنّ ممّا جاء على وزن جِرذان في الجمع صِردان، قال الفارابيّ: جاء على فِعلان جمْعًا ما كان على فُعال وفُعَل، كقولك: غُرابٌ وغِرْبان، وصُرَدٌ وصِردان[28]. والصُّرَد: طائر يتشاءم به، وجمعه صِردان -بالكسر-[29]. وابن الطيب الفاسيّ شيخ الزبيديّ، والأعجب أنّ الزبيديّ نفسه ذكر في جمع الصرد صِردان بكسر الصاد![30].

والجُرَذ، اسم الذكر من الفأر أو أكبر من الفأرة[31]، وقيل: هُوَ أعظم من اليربوع، أكدرُ، فِي ذَنبه سَواد[32].

ثانيًا: سِباب لا سُباب؛ بكسر السين، لا ضمّها:

عن عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ ﷺ: "سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ"[33].

قال ابن الأثير: السَّبُّ: الشَّتْمُ. يُقَالُ سَبَّهُ يَسُبُّهُ سَبًّا وسِبَابًا[34]. وضبطه بالكسر: الزركشيُّ[35]، والقسطلانيّ، قال: بكسر السين وتخفيف الموحدة[36]، وتابعه عليه القاري[37].

ثالثًا: الرُّوع: القلبُ، والرَّوْع: الفزَع

عن عَائِشَةَ -رضي الله عنها-، في نزول الوحي: فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ[38]. ويلزم هنا أن نذكر ما جاء في سؤال النبيّ ﷺ صحابتَه عن النخلة أن ابن عمر -رضي الله عنهما- قال: وَأُلْقِيَ فِي نَفْسِي أَوْ رُوعِيَ أَنَّهَا النَّخْلَةُ[39].

بيانُ المسألة: الرَّوْع الخوف والفزع، والرُّوع: النفس والقلب والعقل. ولا يصح وضع إحداهما في معنى الأخرى. حيث يتضح في الحديث الأول (الرَّوْع) بفتح الراء، وفي الثاني (الرُّوع) بضمّها؛ حتى لا يلتبس الضبط علينا في بابيهما:

الرَّوْعُ: الفزع. راعني هذا الأمرُ يَرُوعني، وارتَعْت له، وروَّعَني فتروَّعْت منه[40]، وهو إعظامُك الشيءَ وإكثارُه فترتاعَ له، وقد يكون ذلك من خوف يفجؤك ومن جمالٍ يبهرك[41]، وهو كذلك الْخَوْفُ وَالرُّعْبُ الشَّدِيدُ.[42] وفرق بينهما الأخفش عند تفسيره قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ﴾ [هود: 74]، فقال: الرُّوع: القَلْبُ والعَقْلُ، والرَّوْعُ: الفَزَع[43]، وتابعه عليه أبو عبيد[44]، وكذا قال الجوهريّ، وفيه: يقال وقع ذلك في رُوعي، أي في خَلَدي وبالي[45]، وابن الأثير[46]، وتابعه عليه النوويّ[47]، وابن حجر[48]، وتابعه العينيّ[49]، وقيل: الرُّوع موضع الرَّوْع. والمعنى: خرج الرَّوع عن قلبه؛ [رُوعه][50].

رابعًا: المِخْيَط: الإبرة، والمَخِيط: الثوب

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ في حديث شق الصدر قَالَ: وَقَدْ كُنْتُ أَرَى أَثَرَ ذَلِكَ الْمِخْيَطِ فِي صَدْرِهِ[51].

بيانُ المسألة: نصّ ابنُ عبد البرّ في مثل هذا السياق أنه لَا خِلَافَ أَنَّ الرِّوَايَةَ الْمِخْيَطُ بِكَسْرِ الْمِيمِ -يعني وإسكان الخاء وفتح الياء-، وهي الإبرة[52].

وكذا ضبطها: القاضي[53]، وابنُ الأثير[54]، واليفرنيُّ[55]، والتوربشتيُّ[56]، والنوويُّ[57]، - وتابعه السبط ابن العجميّ[58]-، والقرطبيُّ[59]، والبيضاويُّ[60]، وابنُ دقيق العيد[61]، والصَّرصريُّ[62]، والمظهريُّ[63]، والطيبيُّ[64]، والشمس الهرويّ[65]، وابنُ رسلان[66]، وابنُ الملَك[67]، والعينيُّ[68]، والسيوطيُّ[69]، وابن حجر الهيتميّ[70]، والقاري[71]، والمناويّ[72]، والدهلويُّ[73].

وعلى هذا ضبطه أهل اللغة، كالفرّاء، قال: مثل مِلْحَف ومِقْنَع[74]، وثعلب، وذكره في باب المكسور أوله[75]، وتابعه ابن درستويه[76]، وابن هشام اللخميّ[77]، ونظمها ابن المرحل بقوله: ومِئْزر ومِحْلبٌ أيْ قدحُ.. للحَلب والمِخْيَط وهو المِنْصَحُ[78]، وكذا ضبطه: ابن دريد[79]، والفارابيُّ[80]، ونشوان الحميريُّ[81]، وذكراها في باب مِفْعَل، والجوهريُّ[82]، -؛ لأنّ الزين الرازي قال: بِوَزْنِ المِبْضَعِ[83]-، وابنُ سيده[84]،

والنجم النسفيُّ[85]، والفيوميُّ[86]، والفيروز[87]، وابنُ المِبْرَد[88]، والكجراتيُّ[89]، وابن الطيب الفاسي، قال: كمِنْبَر[90]، والزبيدي[91].

ومن المفسرين: الطبريُّ[92]، والجرجانيُّ[93]، والبغويُّ[94]، وابن عطية[95]، وابنُ الجوزيّ[96]، والفخر الرازيّ[97]، وأبو عبد الله القرطبيّ[98]، وأبو حيان الأندلسيّ[99]، والسمين الحلبيّ[100]، وابن عادل[101]، والقمّي النيسابوريّ[102]، وأبو السعود[103]، وابن عاشور[104]، وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: 40]

ومنه حديث عَدِيّ بْنِ عَمِيرَةَ الْكِنْدِيّ ﷺ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: "مَنِ اسْتَعْمَلْنَاهُ مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ، فَكَتَمَنَا مِخْيَطًا، فَمَا فَوْقَهُ كَانَ غُلُولًا يَأْتِي بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"[105]، وحديث أَبِي ذَرٍّ ﷺ القدسيّ، "يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَسَأَلُونِي فَأَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مَسْأَلَتَهُ، مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِمَّا عِنْدِي إِلَّا كَمَا يَنْقُصُ الْمِخْيَطُ إِذَا أُدْخِلَ الْبَحْرَ"[106].

أما المَخِيط فهو الثوب الذي خِيط أو يُخاط، ويمكن أن نقول: المَخِيط ما يُخاط بالمِخْيَط - مِفْعل على وزن الآلة-. تقول: "خِطْتُ الثَّوْبَ أَخِيطُهُ، خَيْطًا، فَهُوَ مَخِيطٌ. والخِيَاطُ والمِخْيَطُ: الإِبْرَةُ، ونَحْوُها ممَّا يُخَاطُ بِهِ"[107]، وفرّق بينهما ابن حجر على هذا، فقال: المَخيط بِفَتْح المِيم وَكسر الْخَاء: الثَّوْب، وبكسر ثمَّ سُكُون: الإبرة[108].

خامسًا: أخمَص لا أخمُص

عن النُّعْمَان بْن بَشِيرٍ ﷺ قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: "إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَرَجُلٌ تُوضَعُ فِي أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ جَمْرَتَانِ، يَغْلِي مِنْهُمَا دِمَاغُهُ"[109].

أَخْمَصِ: بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ[110]، وإسكان الخاء المعجمة -لا ضمّها-، وفتح الميم، ثمّ صاد مهملة: ما دخل من القدم، فلم يصِبِ الأرض عند المشي[111]، وهو المتجافي من بَاطِن القدم عَن الأَرْض، فَلَا يَمَسّهَا، وَأَصله من الضمور[112]، وضدّه: أَمْسَحُ الرِّجْل[113]، وممسوح القدمين[114]، والأَرَحُّ: من لا أَخْمَصَ لِقَدَمَيْهِ[115].

سادسًا: غُلول - بضم الغين واللام-، لا غَلول - بفتح الغين-

عن ابن عمرَ - رضي الله عنهما-: "لَا تُقْبَلُ صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ"[116].

فهي إذن: -بضمّتين-: الْخِيَانَةُ فِي المغْنَم والسَّرقَة مِنَ الغَنِيمة قَبْلَ القِسْمة. يُقَالُ: غَلَّ يَغُلُّ غُلُولًا[117]. وغُلُولٍ -بضم الغين-، قاله: القاضي[118]، والنوويّ[119]، والعينيّ[120]، والقاري[121].

سابعًا وثامنًا:

عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ ﷺ، قَالَ: وَأَلْقَى النبيُّ ﷺ الجُبَّةَ عَلَى مَنْكِبَيْهِ، وَغَسَلَ ذِرَاعَيْهِ، وَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ وَعَلَى خُفَّيْهِ.."[122].

سابعًا: مَنْكِب لا مَنْكَب أو مِنكَب

المَنْكِبُ: مجمعُ عظم العَضُدِ والكَتِفِ[123]، والْمَنْكِبُ -بفتح الميم وكسر الكاف[124]- كَالْمَجْلِسِ[125]، وكذا هو في عمدة العينيّ[126]، والمرقاة[127]، ونصّ الصفديّ على خطأ مَنْكَب، قال: والصواب: مَنْكِب بالكسر[128]. وهو رَأس الْكَتف المشرف مِنْهُ[129]، أو ما بين الكتف والعنق[130].

ثامنًا: العِمَامَة لا العَمامة

العِمَامة: بكسر العين، نصّ عليه الكرمانيّ[131]، والبرماويّ[132]، والقاري[133]، والسنديّ[134]، وأحمد رضا، وقال: فتح العين غلط، وهي ما يلفُّ على الرأس[135].

تاسعًا: الثُّوم لا الثَّوْم

عَنِ ابْنِ عُمَرَ - رضي الله عنهما-، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، قَالَ: فِي غَزْوَةِ خَيْبَرَ: "مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ - يَعْنِي الثُّومَ- فَلَا يَأْتِيَنَّ الْمَسَاجِدَ"[136].

الثُّومُ: ذكرها بضم الثاء المثلثة: ابنُ الملقّن[137]، والدماميني[138]، وابنُ حجر[139]، والعينيّ[140]، وأبو العلا المباركفوريّ[141]، وكذا: الفارابيّ -في باب فُعْل-[142]، والزبيديّ[143].

وبذا يتأكد خطأ من ضبطها بفتح الثاء وإسكان الواو على اللِّين، بل واوها مدّية بعد ثاء مضمومة، وممّا يؤكد ذلك أنها عند بعض أهل اللغة مُبدلة من الفاء في (فُومها)؛ قال ابن سيده: قيلَ الفُومُ لغَةٌ في الثُّومِ أَراهُ على البَدلِ[144]، وإن كان الأصح أن الفُوم الحِنطة، قال الطبريّ: في بعض القراءات "وثومها"[145]، وقال الزجاج: ولا خلاف عند أهل اللغة أن الفُوم الحنطة، وسائر الحبوب التي تخبز يلحقها اسم الفُوم[146]، وقال الجوهريّ: الفومُ: الثومُ، ويقال: هو الحنطة[147]. والحاصلُ هنا أن الإبدال يحافظ على الوزن المذكور أولًا.

عاشرًا: عَنوة - مفتوحة العين- لا عُنوة -فضمّها خطأ، وبعض العامة تكسرها-

عَنْ أَنَسٍ ﷺ، في غزوة خيبر قَالَ: وَأَصَبْنَاهَا عَنْوَةً..[148].

قال النوويّ: عَنْوَةً: هُوَ بِفَتْحِ الْعَيْنِ؛ أَيْ قَهْرًا لَا صُلْحًا[149]، وكذا ضبطه الشراح بفتح العين لا ضمها وسكون النون؛ كالزركشيّ[150]، وابن الملقن[151]، وابن رسلان[152]، والعينيّ[153]، والسيوطيّ[154]، والقسطلانيّ[155]، والسنديّ[156]. وضبطه كذلك: ابنُ سيده[157]، -نقلًا عن أبي عبيد[158]-، وابنُ الأثير[159]، والمطرّزي[160]، والفيوميّ[161]، والفيروز[162].

ولم يضبطه بالضم مقدمًا إياه على الفتح سوى الجبّي المتوفَّى فيما يظهر قبل القرن الخامس الهجريّ، قال: العُنوة: بضم العين وفتحها وتسكين النون، وهي القهرة والذلة[163]، وهو خطأ كما ذكر الصقليّ: يقولون: أرض العُنوة بضم العين. والصواب: العَنوة بفتحها[164]، وتابعه على هذا التصويب اللخميّ[165]، والصفديّ[166]. بل إن ابن سيده ذكر أنها تعني بالضمّ: جُفُوف الشَّعَر والْتِبادُه، وبُعْد عهدِه بالمَشْط[167]؛ ما يؤكد أنهما متباينان ولا يجتمعان.

حادي عشر: صُمات لا صِمات

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رضي الله عنهما-، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا"[168].

قال ابن الأثير: الصُّمات -بالضم-: السكوت[169]. وكذا ضبطه: الخطابيّ[170]، والنوويّ[171]، وابن رسلان[172]، والسيوطيّ[173]، والقاري[174]، والمناويّ[175]، والدهلويّ[176]، والزرقانيّ[177]، والسنديّ[178]. وكذا هو في كتب أهل اللغة؛ كالعين، والدلائل، والمنتخب، والجمهرة، وديوان الأدب، والمخصص، ومدخل اللخميّ، والمطلع، والمصباح، والقاموس، والتاج[179].

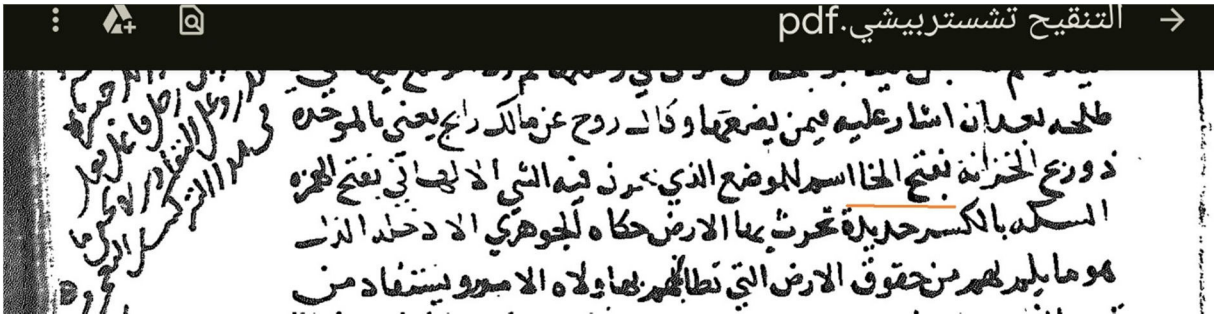
وقال عمر ﷺ لرسول الله ﷺ: وَهَذِهِ خِزَانَتُكَ لَا أَرَى فِيهَا إِلَّا مَا أَرَى[180].

ذكرها القاضي بكسر الخاء المعجمة، وقال: هُوَ اسْم الْمَكَان الَّذِي يُختزن فِيهِ الشَّيْء[181]، وكذا ابن الملقن[182]، والعراقيّ[183]، والبِرماويّ[184]، والعينيّ[185]، والكورانيّ[186]، والسيوطيّ[187]، والقسطلانيّ[188]، وزكريا الأنصاريّ[189]، والقاري[190]، والدهلويّ[191]، والزرقانيّ[192]، والسنديّ[193].

وذكرها بالكسر من المفسرين: الجرجانيّ، قال: وبفتح الخاء المصدر[194]، والسمين الحلبي؛ كالإمارة والوِلاية[195]، وابن عاشور[196]. **ومن اللغويين:** الخليل[197]، والفارابيّ على وزن فِعَالة[198]،

وكذا الأزهريّ[199]، والجوهريّ[200]، -وأخذه عنه الرازي[201]-، وابن سيده[202]، والفيوميّ[203]، والفيروز، وقال: ككِتابَةٍ، ولا يُفْتَحُ[204]، وتابعه الزبيديّ[205]، وقال ابن هشام اللّخميّ: يقولون: خَزانة وبَطانة، بالفتح. والصواب: خِزانة وبِطانة، بالكسر فيهما[206]، وكذا قال الصفديّ على وزن الوِلاية والإمارة[207].

وأغرب الزركشيّ؛ فاقتصر على فتح الخاء[208]، وبهذا التفرد والإغراب يخالف جميع الشراح واللغويين، وقد راجعت المخطوط[209] فوجدته كذلك؛ لأنني ظننت وهم المحقق أولًا.



المبحث الثالث: ما تلحن فيه العامة في باب الأفعال في صحيح مسلم

أولًا: يُبغِض - بضم الياء وكسر الغين، لا بفتح الياء والغين-

عن الْبَرَاء ﷺ أن النَّبِيّ ﷺ قَالَ فِي الْأَنْصَارِ: "لَا يُحِبُّهُمْ إِلَّا مُؤْمِنٌ، وَلَا يُبْغِضُهُمْ إِلَّا مُنَافِقٌ"[210].

قال ابن فارس: الْبَاءُ وَالْغَيْنُ وَالضَّادُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ الْحُبِّ. يُقَالُ: أَبْغَضْتُهُ أُبْغِضُهُ[211]. وذكر الفيروز أنّ بَغُضَ [وبَغَضَ وبَغِض]، ككَرُمَ ونَصَرَ وفرحَ، بَغاضَةً، فهو بَغيضٌ. يعني أنّ تثليث الغين في الماضي يوجب الفعل اللازم نفسه. قال: وأبْغُضُهُ ويَبْغُضُنِي، بالضم: لُغَةٌ رَدِيَّةٌ[212]، أضاف الزَّبيديّ أنّ هذا من كلام أبي حاتم السجستاني، قال: وهي من كَلام الحَشْوِ، وأَثْبَتَها ثَعْلَبٌ وَحْدَهُ[213]، وذكر ثعلب في باب (أَفعَل): وأبغضت الشيء أُبْغِضه، وأنا مُبغِضه، وقد بَغُض هو[214]. وقال في الموطّأة: وأبغضَ الإنسان شيئًا يُبْغِض... فذا وذاك مُبغِض ومُبْغَض[215]، وأبْغَضت الشيء أُبغِضه إبغاضًا، من البُغض الذي هو ضد الحب أي مقتُّه ولم أحبَّه، فأنا مُبغِضه بكسر الغين، وهو مبغَضٌ بفتحها[216].

قال الباحث: نقول أَبغضَ يُبغِض، ولا نقول: يَبغُض؛ لأنها لغةٌ حشوٌ رديئةٌ، أما يَبغَض -بفتح الغين- فلا وجه له، وليس من هذا الباب أصالةً.

ثانيًا: هَوَيْتَ: سقطتَ، وهَوِيتَ: أحببتَ

عن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ - رضي الله عنهما-، أن الرسول ﷺ لما رأى الملَك، قال: "فَجُئِثْتُ مِنْهُ فَرَقًا حَتَّى هَوَيْتُ إِلَى الْأَرْضِ"[217].

بيانُ المسألة: هَوَيْتُ: بفتح الهاءِ والواوِ فياءٍ ساكنة: "سقطت من الفزع"[218]، أمّا هَوِيتُ: أحببتُ. والعامة لا تفرّق بينهما وربما وضعت أحدهما محلَّ الآخر، خصوصًا عند اتّصالها بضمير المتكلم.

قال عبد الغافر الفارسي: هَوَيْتُ: سقطتُ؛ من الهُوِيّ والهَوِيّ معًا[219]، وقال القاضي: يُقَال هَوَيت إِذا سَقَطت - بِفَتْح الْوَاو-، وَهَوى أَيْضًا بِمَعْنى هلك وَمَات[220]، وتابعه عليه ابن قرقول[221]، وقال القرطبي: هَوَى -بفتح الواو- مضارعه يَهوِي -بفتح الياء وكسر الواو-[222]، وذكر النوويّ أن هَوَيْتُ

وَأَهْوَيْتُ بمعنًى[223]، وأكد أنّ الرواية في حديث الباب هنا هَوَيْتُ، قال: وَهُوَ صَحِيحٌ؛ يُقَالُ هَوَى إِلَى الْأَرْضِ وَأَهْوَى إِلَيْهَا لُغَتَانِ؛ أَيْ سَقَطَ[224]. وممّن ضبطها هَوَيْتُ: الكرمانيّ[225]، وابن الملقن[226]، والبرماويّ[227]، وابنُ حجر[228]، والعينيّ[229]، والسيوطيّ[230]، والقسطلانيّ[231]، وزكريا الأنصاريّ[232]، والقاري.[233]

وقال الخليل: هَوَى يَهْوِي هَوَيانًا: سقط[234]، وأوضحها القالي بالحروف - نقلًا عن الأصمعي-: هَوَيت أهوِي هُوِيًّا -بفتح الواو في الماضي، وكسرها في المستقبل، وضم الهاء وكسر الواو وشدّ الياء في المصدر- أي سقطت إلى أسفل، فأنا هاوٍ[235]، وكذا ذكر الجوهريّ، وتابعه الزين الرازيّ[236]، وابنُ سيده[237]، والفيوميّ[238].

قال الباحث: هَويْتُ -بفتح الهاء والواو وإسكان الياء وضمّ تاء المتكلم-: سقطتُ[239]، ومن بابه قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ [النجم: 1]، قال الزجاج: هَوَى: سقط[240]، ﴿وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى﴾ [النجم: 53] وهي قرى لوط، رُفِعَتْ ثم أُهويت أي أُلقِيَتْ في الهاوية [أهواها جبريل عليه السلام][241]، والإهواء: الإسقاط، يقال: أهواه فهَوى[242]. ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ [طه: 81]؛ هَوى: هلك، وأصله أن يسقط من جبل فيهلِك[243]. قال الباحث: وهو من باب تسمية الشيء بنتيجته؛ فالسقوط المؤدي للمهلكة هُوِيّ، و﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ [إبراهيم: 37] قال الفراء: تَهْوِي إِلَيْهِمْ: تريدهم؛ كقولك: رأيتُ فلانًا يَهْوِي نَحوك أي يريدك. وقرأ بعضُ القرّاء (تَهْوَى إِلَيْهِم) بنصب الواو، بمعنى تهواهم[244]، قال الباحث: واستعمال تهوي بمعنى الإرادة التي هي القصد للشيء أعطى معنًى مزيدًا هنا؛ وهو السرعة في الذهاب والميل للشيء كسرعة نزوله من علٍ؛ أي أنه استعارةٌ لفكرة السرعة ذاتها دون تكسّر ولا تأخر ولا انثناء، ولأنّ الفعل (يهوي) في المضارع يُستعمل لهَوى وهَوِي، فيجوز أن يكون المعنى هنا "تحبهم؛ كقولهم: فلان يَنْحَط في هواك؛ أي: يُخلد إليه ويقيم عليه"[245]، كما أنّ إضافة حرف الجرّ (إليهم) في اللفظ الثاني الذي هو الميل رغم أن المعنى دونه واحدٌ يفيد شدة المبالغة والتعلّق والارتباط.

وهذا كله من باب حديث أبي هريرة "فَهُوَ يَهْوِي فِي النَّارِ"[246]؛ "أَي ينزل سَاقِطا"؛ لِأَن دركات النَّار إِلَى أَسْفَل فَهُوَ نزُول سُقُوط[247].

وحتى لا يحدث التباسٌ بين (هَوَيْتُ=سقطتُ) و(هَوِيْتُ=أردتُ وأحببتُ ورغبتُ)، كان لا بدّ من ذكر ما جاء في البخاري؛ قَالَ سَعْدُ بْنُ الرَّبِيعِ لعبد الرحمن بن عوف -رضي الله عنهما-: وَانْظُرْ أَيَّ زَوْجَتَيَّ هَوِيتَ نَزَلْتُ لَكَ عَنْهَا، فَإِذَا حَلَّتْ، تَزَوَّجْتَهَا[248]، ومن بابه كذلك عن جابر -رضي الله عنه-: وَكَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ رَجُلًا سَهْلًا، إِذَا هَوِيَت -عائشةُ- الشَّيْءَ تَابَعَهَا عَلَيْهِ[249]. وحديثُ أَبِي هُرَيْرَةَ-رضي الله عنه-: "وَالْقَلْبُ يَهْوَى وَيَتَمَنَّى"[250].

هَوِيتَ: أردْت؛ من: هَوِيَ -بِالْكَسْرِ- يهوَى هَوًى: إذا أحب[251]، وقال القسطلانيّ: هَوِيت: -بفتح الهاء وكسر الواو-[252]، وكذا ضبطه زكريا الأنصاريّ[253]. قال الخليل: هَوِيَ يهْوَى هَوىً -مقصورٌ-: أحبَّ[254]، وهَوِي الشيء: أحَبَّه، وفي دِين أو مذهبٍ أو عشقٍ: استعبده ذلك[255]، وضبطه الجوهريّ بكسر الواو[256]، "يُقَالُ هَوِيتُ أَهْوَى"[257]، وهَوِيَتْ - بِكَسْرِ الْوَاوِ-، مِنْ حَدِّ عَلِمَ [يَعلَم][258]، وبَابُهُ صَدِيَ[259]، وقال ابن الطيب الفاسيّ: وقد هَوِي كرَضِي، هَوًى بالقصر فهو هوٍ[260].

ثالثًا: اعمِد ويعمِد - بكسر الميم لا فتحها-

عَنْ حُذَيْفَةَ رضي الله عنه، في حديث الشفاعة: فَيَقُولُ إِبْرَاهِيمُ: اعْمِدُوا إِلَى مُوسَى ﷺ...[261]، وعن أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، قَالَ: "فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا كَانَ يَعْمِدُ إِلَى الصَّلَاةِ فَهُوَ فِي صَلَاةٍ"[262].

وقد ضبطه القسطلانيّ كاملًا، قال: يَعْمِد: بفتح المثناة التحتية، وسكون العين، وكسر الميم[263]، وقال القاضي: عَمَد -بفتح الميم- لكذا: قصد، يعمِد -بِكَسْرِهَا-[264]، وذكر السنوسيّ في ضبطها أنها بكسر الميم[265]، كما ذكر ابن حجر أنها بكسر الميم كذلك[266]، وتابعه العينيّ[267].

وقال الزرقانيّ: يَعْمِدُ: بِكَسْرِ الْمِيمِ يَقْصِدُ وَزْنًا وَمَعْنًى، وَمَاضِيهِ عَمَدَ كَقَصَدَ، وَفِي لُغَةٍ قَلِيلَةٍ مِنْ بَابِ فَرِحَ[268]، إلا أنّي لم أجد من ذكرها لغةً قليلة إلا أن يكون وضع المعاني في السياقات المختلفة لهذا النتاج كما يرد ذكرُ بعضه من تاج العروس عَقيب هذا، وبكل حال فالرواية على وزن يَفْعِل، وقد اكتفى الزرقاني نفسه في جميع المواضع غير هذا بكسر الميم[269].

وقال ابن فارس: عَمَدْتُ فُلَانًا وَأَنَا أَعْمِدُهُ عَمْدًا، إِذَا قَصَدْتَ إِلَيْهِ[270]، وَقَدْ تَعَمَّده وتعمَّد لَهُ وعَمَده يعْمِده عَمْدًا وعَمَدَ إِليه وَلَهُ يَعْمِد عَمَدًا وتعمَّده واعتَمَده: قَصَدَهُ، وَالْعَمْدُ الْمَصْدَرُ مِنْهُ[271]. أمّا عَمِدَ -بكسر الميم- الثَّرَى، يَعْمَدُ -بفتحها- عَمَدًا: بَلَّلَهُ المَطَرُ، وعَمِدَ الخُرَاجُ، كفَرِحَ، عَمَدًا، إذا عُصِرَ قَبْلَ أَن يَنْضَجَ فَوَرِمَ وَلم تَخرُج بَيضَته. وعَمَدَه المَرضُ يَعْمِده: فَدَحَهُ، وعَمَدَهُ يَعْمِده: أَسْقَطَهُ، وعَمَدَه: ضَرَبَهُ بالعَمُود. وعَمَدَه يَعْمُده: ضَرَبَ عَمُودَ بَطْنِهِ، وأَحْزَنَهُ[272].

الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات:

ورغم أنّ الباحث وقع على أكثر من ثلاثة أضعاف ما بثّه هنا، إلا أنّ مقتضيات البحث جعلته كذا، عسى الله أن يوفق لاحقًا، والحمد لله.

أولًا: النتائج:

1- ما يجده القارئُ قليلَ المراجع أحيانًا رغم هذا الاستقراء، فلعلّ الباحث يرجعه لكونه معروفًا مشهورًا وذائعًا على ألسنة الناس في الأزمنة السابقة إما عمومًا أو خصوصًا، وغالبًا ما يكون من أشار إلى ضبطه هم متأخرون.

2- الأدقُّ في ضبط الألفاظ نقلها ممّن يضبط بالحروف أو الوزن.

3- تلخيص ما تخطئ فيه العامة في باب الأسماء والأفعال الواردة في البحث:

الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب
الجُرذان	الجِرذان	سُباب	سِباب
أخمُص	أخمَص	غَلول	غُلول
مَنْكَب ومِنكَب	مَنْكِب	العَمامة	العِمَامَة
الثَّوْم	الثُّوم	عُنوة وعِنوة	عَنوة
صِمات	صُمات	خَزانة	خِزانة
يَبْغَض	يُبغِض	هَوِيتَ[273]	هَوَيْتَ: سقطتَ
اعمَد ويعمَد	اعمِد ويعمِد	الرَّوْع[274]	الرُّوع: القلبُ
المَخِيط[275]	المِخْيَط: الإبرة		

ثانيًا: التوصيات

1- وجوبُ التحري السابق لعملية القراءة في كتب السنة ودواوينها، وعرض ذلك على الشروح والكتب المحققة المتقنة.

2- إفرادُ هذه المسائل بتسليط الضوء عليها أثناء الدرس التحليليّ وعند الإعداد للدروس والخطب والكتابة وكل ما يتصل بها.

المصادر والمراجع:

- ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، 1979م
- ابن الأثير، المبارك بن محمد، الشافي في شرح مسند الشافعي، ت: أحمد سليمان وياسر إبراهيم، مَكتَبَةَ الرُّشْد، الرياض، ط1، 2005م.

الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990م.

- الأزهريّ، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ت: محمد إبراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د.ط، 1964م.
- ابن الأنباري، محمد بن القاسم، الأضداد، ت: محمد إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، د.ط، 1987م.
- الأنصاريّ، زكريا، منحة الباري، ت: سليمان العازمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2005م.
- البخاريّ، محمد بن إسماعيل، الصحيح، ت: عبد السلام علوش، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2006م.
- البرماويّ، شمس الدين، اللامع الصبيح، ت: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 2012م.
- البعليّ، محمد بن أبي الفتح، المطلع على ألفاظ المقنع، مكتبة السوادي للتوزيع، ط1، 2003م.
- البغويّ، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت: محمد النمر وآخرين، دار طيبة، ط4، 1997م.
- التُّورِبِشْتِي، فضل الله بن حسن، الميسر في شرح مصابيح السنة، ت: عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار الباز، الرياض، ط2، 2008هـ.
- ثعلب، أحمد بن يحيى، الفصيح، دار المعارف، د.ط، د.ت.
- الجبيّ، شرح غريب ألفاظ المدونة، ت: محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2005م.
- الجرجانيّ، عبد القاهر، دَرْجُ الدُّرر في تَفسِيرِ الآيِ والسُّوَر، مجلة الحكمة، بريطانيا، ط1، 2008م.
- الجرجانيّ، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م.
- ابن جني، عثمان بن جنيّ، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د.ط، 1999م.
- ابن الجوزيّ، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، كشف المشكل، ت: علي البواب، دار الوطن، الرياض، ط1، 1997م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ت: أحمد عطار، دار العلم للملايين- بيروت، ط4، 1987م.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، الجرح والتعديل، ت: المعلمي اليماني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1952م.
- ابن حجر، أحمد العسقلانيّ، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1379هـ.
- الحميريّ، نشوان، شمس العلوم، ت: حسين العمري وآخرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1999م.
- أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1420هـ.
- الخضراويّ، ابن هشام، المفصح المفهِم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2010م.
- الخطابيّ، أبو سليمان حمد، أعلام الحديث، ت: محمد آل سعود، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط1، 1988م.
- ابن دُرُسْتَوَيْه، عبد الله بن جعفر، تصحيح الفصيح وشرحه، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،- القاهرة، د.ط، 1998م.

- ابن دريد، محمد، جمهرة اللغة، ت: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م.
والشؤون الإسلامية، الكويت، د.ط، 2012م.
- ابن دقيق العيد، محمد بن علي، شرح الأربعين النووية، مؤسسة الريان، بيروت، ط6، 2003م.
- الدِّهلويّ، عبد الحقّ، لمعات التنقيح، ت: تقي الدين الندوي، دار النوادر، سوريا، ط1، 2014م.
- رضا، أحمد، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة- بيروت، د.ط، 1960م.
- الركبيّ، بطال، النظم المستعذب، ت: مصطفى سالم، المكتبة التجارية، السعودية، د.ط، 1991م.
- ابن رسلان، شهاب الدين، شرح سنن أبي داود، دار الفلاح، مصر، ط1، 2016م.
- رمضان عبد التواب، لحن العامة والتطور اللغويّ، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط2، 2000م.
- الزُّبيديّ، أبو بكر محمد بن حسن، لحن العوام، ت: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 2000م.
- الزَّبيدي، محمّد بن مرتضى، تاج العروس، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، ط1، 1965م
- الزرقانيّ، محمد بن عبد الباقي، شرحه على الموطأ، ت: طه سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2003م.
- الزركشيّ، بدر الدين، التنقيح، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى بالسعودية، د.ط، 1422هـ
- الزين الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، المكتبة العصرية، بيروت، ط5، 1999م.
- سبط ابن العجمي، إبراهيم بن محمد، تحفة المنجِد والمتهِم، ت: علم لإحياء التراث والخدمات الرقمية، ط1، 2017م.
- السرقسطيّ، قاسم بن ثابت، الدلائل في غريب الحديث، ت: محمد القناص، مكتبة العبيكان-، الرياض، ط1، 2001م.
- أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2005م.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، ت: محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م.
- السنديّ، نور الدين، حاشيته على سنن ابن ماجه، دار الجيل، بيروت، ط2، د.ت.
- السنديّ، نور الدين، حاشيته على سنن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1986م.
- السنوسيّ، محمد بن محمد، مكمّل إكمال الإكمال، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- ابن سِيده، علي بن إسماعيل، المخصص، ت: خليل جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1996م.
- السيوطيّ، جلال الدين، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، المكتبة التجارية الكبرى-، مصر، د.ط، 1969م.
- السيوطيّ، جلال الدين، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، ت: أبو إسحاق الحويني، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1996م.
- السيوطيّ، جلال الدين، التوشيح على الجامع الصحيح، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1998م.
- الشمس الهرويّ، فضل المنعم شرح صحيح مسلم، ت: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، ط1، 2012م.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف، ت: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.
- الصرصريّ، سليمان بن عبد القوي، التعيين في شرح الأربعين، ت: أحمد عثمان، مؤسسة الريان- بيروت، ط1، 1998م.
- الصفدي، خليل، تصحيح التصحيف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1987م.
- الصقليّ، عمر ابن مكي، تثقيف اللسان وتلقيح الجنان، ت: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.
- الطبريّ، محمد بن جرير، جامع البيان، ت: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000م.
- الطيبيّ، شرف الدين الحسين، شرح مشكاة المصابيح، ت: عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار الباز، الرياض، ط1، 1997م.
- الخليل، الفراهيديّ، كتاب العين، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت.
- الزمخشريّ، محمود، الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.
- ابن عادل، عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، ت: عادل عبد الموجود واعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1984 هـ.
- ابن عبد البر، يوسف، الاستذكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- أبو عُبيد، القاسم بن سلّام، غريب الحديث، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1964م.

- ابن العطار علي بن إبراهيم، العدة في شرح العمدة، ت: نظام يعقوبي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2006م.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1422هـ.
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، طرح التثريب في شرح التقريب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- العينيّ، بدر الدين محمود، شرح سنن أبي داود، ت: خالد المصري، مكتبة الرشد- الرياض، ط1، 1999م.
- العينيّ، بدر الدين محمود، عمدة القاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، العينىّ، بدر الدين محمود، نخب الأفكار، ت: ياسر إبراهيم، وزارة الأوقاف، قطر، ط1، 2008م.
- الفارابي، إسحاق بن إبراهيم، معجم ديوان الأدب، ت: أحمد مختار عمر، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط1، 2003م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1979م.
- الفارسيّ، عبد الغافر، المفهم لصحيح مسلم، ت: مشهور الحرازي، أسفار، الكويت، ط1، 2020م.
- الفاسيّ، محمد بن الطيب، شرح كفاية المتحفظ، ت: علي البواب، دار العلوم، السعودية، ط1، 1983م.
- الفخر الرازيّ، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، ت: أحمد النجاتي وآخرين، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط1، د.ت.
- الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط8، 2005م.
- الفيوميّ، أحمد بن محمد، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، د.ت.
- القاري، الملا علي، شرح مسند أبي حنيفة، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م.
- القاري، الملا علي، مرقاة المفاتيح، دار الفكر- بيروت، ط1، 2002م.
- القالي، إسماعيل، البارع في اللغة، مكتبة النهضة- بغداد، ط1، 1975م.
- القرطبيّ، أبو العباس، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، دار ابن كثير- دمشق، ط1، 1996م.
- القرطبيّ، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م.
- ابن قرقول، إبراهيم، مطالع الأنوار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 2012م.
- القسطلّاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط7، 1323هـ.
- قُطْرُب، محمد بن المستنير، الأزمنة وتلبية الجاهلية، ت: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1985م.
- الكجراتيّ، محمد طاهر، مجمع بحار الأنوار، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط3، 1967م.
- كراع النمل، علي بن الحسن، المنتخب، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ط1، 1989م.
- الكرماني، حمد بن يوسف، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، ت: محمد عبد اللطيف، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م.
- الكورانيّ، أحمد بن إسماعيل، الكوثر الجاري، ت: أحمد عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2008م.
- اللخميّ، ابن هشام، شرح الفصيح، ت: مهدي جاسم، ط1، 1988م.
- اللخمي، ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، دار البشائر-، بيروت، ط1، 2003م.
- المازري محمد بن علي، المُعْلم بفوائد مسلم، ت: محمد النيفر، الدار التونسية للنشر والمؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1991م.
- ابن المبرد، يوسف بن حسن، الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي، ت: رضوان غربية، دار المجتمع، السعودية، ط1، 1991م.
- ابن المُرَحَّل، مالك بن عبد الرحمن، متن موطأة الفصيح، دار الذخائر، الرياض، ط1، 2003م.
- مسلم، ابن الحجاج النيسابوري، الصحيح، ت: أبي صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، د.ط، 1998م.
- المطرزيّ، ناصر الدين، المغرب في ترتيب المعرب، مكتبة أسامة بن زيد-، حلب، ط1، 1979م.
- المُظْهِريّ، الحسين، المفاتيح في شرح المصابيح، دار النوادر، سوريا، ط1، 2012م.

- ابن الملقن، عمر بن علي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ت: دار الفلاح للبحث العلمي، دار النوادر، دمشق، ط1، 2008م.
- ابن الملقن، عمر بن علي، المعين على تفهم الأربعين، ت: دغش العجمي، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1، 2012م.
- ابن المَلك، محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ، شرح مصابيح السنة، إدارة الثقافة الإسلامية، ط1، 2012م.
- المناوي، عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط3، 1988م.
- النسفيّ، نجم الدين عمر، طَلِبة الطلبة، المطبعة العامرة، بغداد، د.ط، 1311هـ.
- الهرويّ، أبو عبيد، الغريبين، مكتبة نزار الباز- السعودية، ط1، 1999م.
- الهيتميّ، أحمد بن محمد، الفتح المبين بشرح الأربعين، ت: أحمد المحمد وآخرين، دار المنهاج، السعودية، ط1، 2008م.
- الوقّشيّ، هشام بن أحمد، التعليق على الموطأ، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2001م.
- اليحصبيّ، القاضي عياض، إكمال المعلِم، ت: يحْيَى إِسْمَاعِيل، دار الوفاء، مصر، ط1، 1998م.
- اليحصبي القاضي عياض، مشارق الأنوار، المكتبة العتيقة ودار التراث، د.ط، د.ت.
- اليفرنيّ، محمد بن عبد الحق، الاقتضاب في غريب الموطأ، مكتبة العبيكان، الرياض، د.ط، 2001م.
- النوويّ، يحيى، تحرير ألفاظ التنبيه، ت: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، ط1، 1408هـ.
- النوويّ، يحيى، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.
- الهرويّ، محمد بن علي، إسفار الفصيح، ت: أحمد قشاش، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1420هـ.

الهوامش:

(1) عن سليمان بن موسى أنه قال: "لا تأخذوا الحديث عن الصُّحُفيين، ولا تقرؤوا القرآن على المُصْحَفيّين". ابن أبي حاتم (ت327هـ)، الجرح والتعديل، ج2، ص 31.

(2) الجرجانيّ، التعريفات، ص 179.

(3) يُنظر: الخليل، كتاب العين، ج3، ص 229.

(4) أبو عُبيد، غريب الحديث، ج2، ص 233.

(5) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص 239.

(6) رمضان عبد التواب، لحن العامة والتطور اللغويّ، ص 13.

(7) أبو بكر الزُّبيديّ، لحن العوام، ص 59.

(8) يُنظر: الزُّبيديّ، لحن العوام، ص 61-62.

(9) جاء عند ابن أبي شيبة بلفظ: "تَعَلَّمُوا اللَّحْنَ وَالْفَرَائِضَ وَالسُّنَّةَ كَمَا تَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ". المصنف، ج6، ص 240، ح 31044. إسناده صحيح؛ رجالُه ثقات.

(10) ابن الأنباري، الأضداد، ص 239.

(11) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4، ص 241.

(12) ابن الأثير، النهاية ج4، ص 242.

(13) مسلم، الصحيح، ك الإيمان، ب الأمر بالإيمان بالله ورسوله، ح 26.

(14) الخليل، العين، ج6، ص 94.

(15) المازريّ، المُعْلم بفوائد مسلم، ج1، ص 287، والنوويّ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج1، ص 192.

(16) القاليّ، البارع في اللغة، ص 666.

(17) عبد الغافر الفارسيّ، المفهم لصحيح مسلم، ج1، ص 419. وذكرها ابن دريد في بَاب فُعَل يُجمع على فِعلان. جمهرة اللغة، ج3، ص 1335.

(18) قُطْرُب، الأزمنة وتلبية الجاهلية، ص 48.

(19) القاضي عياض، مشارق الأنوار، ج1، ص 144.

[20] ابن قرقول، مطالع الأنوار، ج2، ص 108.
[21] ابن هشام الخضراويّ، المفصح المفهِم والموضِح الملهِم لمعاني صحيح مسلم، ج1، ص361.
[22] ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، ج13، ص 255.
[23] السيوطيّ، الديباج شرح مسلم بن الحجاج، ج1، ص 30.
[24] الجوهريّ، الصحاح، ج2، ص 561.
[25] الزين الرازيّ، مختار الصحاح، ص 56.
[26] الصفديّ، تصحيح التصحيف، ص 212.
[27] الزَّبيديّ، تاج العروس، ج9، ص 385.
[28] الفارابيّ، معجم ديوان الأدب، ج2، ص 141.
[29] ابن الطيب الفاسيّ، شرح كفاية المتحفظ، ص 368.
[30] الزبيديّ، تاج العروس، ج8، ص 273.
[31] الخليل، العين، ج6، ص 94.
[32] ابن سيده، المحكم، ج7، ص 358.
[33] مسلم، الصحيح، ك الإيمان، ب بَيَانِ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: "سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ"، ح 64.
[34] ابن الأثير، النهاية، ج2، ص 330.
[35] بدر الدين الزركشيّ، التنقيح، ج1، ص 45.
[36] القسطلّاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج10، ص 177.
[37] الملا القاري، مرقاة المفاتيح، ج7، ص 3026.
[38] مسلم، الصحيح، ك الإيمان، ب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ح 160.
[39] مسلم، الصحيح، ك صفة القيامة والجنة والنار، ب مثل المؤمن مثل النخلة، ح 2811.
[40] الخليل، العين، ج2، ص 242.
[41] الخطابيّ، أعلام الحديث، ج1، ص 401.
[42] القاري، مرقاة المفاتيح، ج9، ص 3731.
[43] الأخفش الأوسط، معاني القرآن، ج1، ص 386.
[44] أبو عبيد، غريب الحديث، ج3، ص 285.
[45] الجوهريّ، الصحاح، ج3، ص 1223.
[46] ابن الأثير، النهاية، ج2، ص 277.
[47] النوويّ، المنهاج، ج2، ص 200، وج17، ص 155.
[48] ابن حجر العسقلانيّ، فتح الباري، ج12، ص 418.
[49] العينيّ، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج19، ص306.
[50] الهرويّ، الغريبين، ج3، ص 792.
[51] مسلم، الصحيح، ك الإيمان، ب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السماوات، وفرض الصلوات، ح 162.
[52] ابن عبد البر، الاستذكار، ج5، ص 80، والتمهيد، ج20، ص 41.
[53] القاضي عياض، مشارق الأنوار، ج1، ص 249.
[54] ابن الأثير، النهاية، ج2، ص 92.
[55] اليفرنيّ، الاقتضاب في غريب الموطأ، ج2، ص 26.
[56] التُّورِبِشْتِيّ، الميسر في شرح مصابيح السنة، ج2، ص 416، وج2، ص 540.
[57] النوويّ، المنهاج، ج2، ص 217، وج16، ص 133.
[58] سبط ابن العجمي، تحفة المنجِد والمتهِم، ج1، ص129.
[59] القرطبيّ، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، ج1، ص 382.

(60) البيضاويّ، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، ج2، ص 70.
(61) ابن دقيق العيد، شرح الأربعين النووية، ص 90.
(62) الصرصريّ، التعيين في شرح الأربعين، ج1، ص 183.
(63) المُظْهِريّ، المفاتيح في شرح المصابيح، ج2، ص 485.
(64) الطيبيّ، شرح مشكاة المصابيح، ج5، ص 1479.
(65) الشمس الهرويّ، فضل المنعم شرح صحيح مسلم، ج4، ص 114.
(66) ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، ج1، ص 250، وج11، ص 542.
(67) ابن المَلك، شرح مصابيح السنة، ج3، ص 135، وج4، ص 452، وج6، ص 262.
(68) العينىّ، نخب الأفكار، ج12، ص 326.
(69) السيوطيّ، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، ج1، ص 304، والديباج، ج1، ص 199، وج5، ص 517.
(70) الهيتميّ، الفتح المبين بشرح الأربعين، ص 644.
(71) القاري، مرقاة المفاتيح، ج4، ص 1613، وج6، ص 2595، وج9، ص 3743.
(72) المناويّ، التيسير بشرح الجامع الصغير، ج2، ص 34.
(73) الدِّهلويّ، لمعات التنقيح، ج4، ص 247، وج5، ص 151، وج7، ص 86.
(74) الفراء، معاني القرآن، ج1، ص 379.
(75) ثعلب، الفصيح، ص 295.
(76) ابن دُرُسْتَوَيْه، تصحيح الفصيح وشرحه، ص 306.
(77) ابن هشام اللخميّ، شرح الفصيح، ص 142.
(78) ابن المُرَحَّل، متن موطأة الفصيح، ص 101.
(79) ابن دريد، جمهرة اللغة، ج1، ص 612.
(80) الفارابيّ، معجم ديوان الأدب ج3، ص 354.
(81) نشوان الحميرىّ، شمس العلوم، ج3، ص 1970.
(82) الجوهريّ، الصحاح، ج3، ص 1125.
(83) الزين الرازيّ، مختار الصحاح، ص 99.
(84) ابن سيده، المحكم، ج5، ص 249.
(85) نجم الدين النسفيّ، طَلِبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، ص 84.
(86) الفيوميّ، المصباح المنير، ج1، ص 186.
(87) الفيروزآباديّ، القاموس المحيط، ص 244.
(88) ابن المبرد، الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي، ج2، ص 432.
(89) الكجراتيّ، مجمع بحار الأنوار، ج2، ص 138.
(90) الفاسيّ، شرح كفاية المتحفظ، ص 609.
(91) الزبيديّ، تاج العروس، ج7، ص 177.
(92) الطبريّ، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج12، ص 428.
(93) عبد القاهر الجرجانيّ، دَرْجُ الدُّرر في تَفسِيرِ الآيِ والسُّوَر، ج2، ص 756.
(94) البغويّ، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج3، ص 229.
(95) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2، ص 400.
(96) ابن الجوزيّ، زاد المسير في علم التفسير، ج2، ص 119.
(97) الفخر الرازيّ، مفاتيح الغيب، ج14، ص 240.
(98) القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، ج7، ص 207.
(99) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج5، ص 37.

(100) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، ج1، ص 549.
(101) ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج9، ص 114.
(102) نظام الدين النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج3، ص 234.
(103) أبو السعود (ت982هـ)، إرشاد العقل السليم، ج3، ص 227.
(104) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج8، ص 98.
(105) مسلم، الصحيح، ك الإمارة، ب تحريم هدايا العمال، ح 1833.
(106) مسلم، الصحيح، ك البر والصلة والآداب، ب تحريم الظلم، ح 2577.
(107) الأزهريّ، تهذيب اللغة، ج7، ص 208.
(108) ابن حجر، هدي الساري، ص 115.
(109) مسلم، الصحيح، ك الإيمان، ب أهون أهل النار عذابا، ح 213.
(110) النوويّ، المنهاج، ج3، ص 86.
(111) القسطلانيّ، إرشاد الساري، ج2، ص 213.
(112) القاضي عياض، مشارق الأنوار، ج1، ص 241.
(113) ابن الأثير، النهاية، ج4، ص 326.
(114) القاضي عياض، إكمال المعلم، ج1، ص 519.
(115) الفيروزابادي، القاموس المحيط، ص 219.
(116) مسلم، الصحيح، ك الطهارة، ب وجوب الطهارة للصلاة، ح 224.
(117) ابن الأثير، النهاية، ج3، ص 380.
(118) القاضي عياض، مشارق الأنوار، ج2، ص 134.
(119) النوويّ، المنهاج، ج3، ص 103، والإيجاز في شرح سنن أبي داود، ص 254.
(120) العينيّ، شرح سنن أبي داود، ج1، ص 179، وعمدة القاري، ج8، ص 268.
(121) القاري، مرقاة المفاتيح، ج6، ص 2581.
(122) مسلم، الصحيح، ك الطهارة، ب المسح على الناصية والعمامة، ح 274.
(123) الجوهريّ، الصحاح، ج1، ص 228.
(124) ابن الملقن، المعين على تفهم الأربعين، ص 432.
(125) الزين الرازيّ، مختار الصحاح، ص 319.
(126) العينيّ، عمدة القاري، ج5، ص 276.
(127) القاري، مرقاة المفاتيح، ج2، ص 654.
(128) الصفديّ، تصحيح التصحيف، ص 497.
(129) ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج2، ص 172.
(130) ابن العطار، العدة في شرح العمدة، ج3، ص 1656.
(131) الكرماني، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، ج2، ص 166.
(132) البرماويّ، اللامع الصبيح شرح الجامع الصحيح، ج2، ص 125.
(133) الملا القاري، شرح مسند أبي حنيفة، ج1، ص 233.
(134) السندي، حاشيته على سنن ابن ماجه، ج1، ص 199.
(135) أحمد رضا، معجم متن اللغة، ج4، ص 211.
(136) مسلم، الصحيح، ك المساجد ومواضع الصلاة، ب نهي من أكل ثُومًا أو بصلًا أو كرّاثًا أو نحوها، ح 561.
(137) ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ج7، ص 340.
(138) الدماميني، مصابيح الجامع، ج2، ص 409.
(139) ابن حجر، فتح الباري، ج2، ص 339.

(140) العينيّ، عمدة القاري، ج6، ص 144.
(141) أبو العلا المباركفوري، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، ج5، ص 428.
(142) الفارابيّ، معجم ديوان الأدب، ج3، ص 318.
(143) الزبيديّ، تاج العروس، ج31، ص 366.
(144) ابن سيده، المحكم، ج10، ص 546.
(145) الطبريّ، جامع البيان، ج2، ص 129.
(146) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1، ص 143.
(147) الجوهريّ، الصحاح، ج5، ص 2004.
(148) مسلم، الصحيح، ك النكاح، ب فضيلة إعتاقه أمته، ثم يتزوجها، ح 1365.
(149) النوويّ، المنهاج، ج9، ص 220، وتحرير ألفاظ التنبيه، ص 315.
(150) الزركشيّ، التنقيح، ج1، ص 143.
(151) ابن الملقن، التوضيح، ج5، ص 327.
(152) ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، ج12، ص 628.
(153) العينيّ، عمدة القاري، ج4، ص 85.
(154) السيوطيّ، حاشيته على سنن النسائي، ح6، ص 133، والديباج، ج4، ص 37.
(155) القسطلانيّ، إرشاد الساري، ج1، ص 399.
(156) السنديّ، حاشيته على سنن النسائي، ج6، ص 133.
(157) ابن سيده، المخصص، ج3، ص 410.
(158) أبو عبيد، غريب الحديث، ج2، ص 186.
(159) ابن الأثير، النهاية، ج3، ص 315.
(160) المطرزيّ، المغرب في ترتيب المعرب، ص 331.
(161) الفيوميّ، المصباح المنير، ج2، ص 434.
(162) الفيروزباديّ، القاموس المحيط، ص 1315.
(163) الجبيّ، شرح غريب ألفاظ المدونة، ص 57.
(164) ابن مكي الصقليّ، تثقيف اللسان وتلقيح الجنان، ص 216.
(165) ابن هشام اللخميّ، المدخل إلى تقويم اللسان، ص 313.
(166) الصفديّ، تصحيح التصحيف، ص 387.
(167) ابن سيده، المخصص، ج1، ص 85.
(168) مسلم، الصحيح، ك النكاح، ب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، ح 1421.
(169) ابن الأثير، الشافي في شرح مسند الشافعي، ج4، ص 353.
(170) الخطابيّ، غريب الحديث، ج1، ص 657.
(171) النوويّ، المنهاج، ج9، ص 203.
(172) ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، ج9، ص 374.
(173) السيوطيّ، تنوير الحوالك، ج2، ص 4، والديباج، ج4، ص 26.
(174) القاري، مرقاة المفاتيح، ج5، ص 2060.
(175) المناويّ، التيسير بشرح الجامع الصغير، ج2، ص 253.
(176) الدهلويّ، لمعات التنقيح، ج6، ص 34.
(177) الزرقانيّ، شرحه على الموطأ، ج3، ص 191.
(178) السنديّ، حاشيته على سنن النسائي، ج6، ص 84.

[179] يُنظر: الخليل، العين، ج7، ص 106، والسرقسطيّ، الدلائل في غريب الحديث، ج3، ص 1035، وكراع النمل، المنتخب من كلام العرب، ص 237، وابن دريد، جمهرة اللغة، ج1، ص 400، والفارابيّ، معجم ديوان الأدب، ج1، ص 440، ذاكرًا إياه في باب فُعَال، وابن سيده، المخصص، ج1، ص 228، واللخميّ، المدخل إلى تقويم اللسان، ص 207، والبعليّ، المطلع على ألفاظ المقنع، ص 389، والفيوميّ، المصباح المنير، ج1، ص 347، والفيروزاباديّ، القاموس المحيط، ص 155، والزبيديّ، تاج العروس، ج4، ص 591، قال: الصُّمُوتُ، والصُّمَاتُ، بالضَّمّ فيهمَا: السُّكُوتُ.

[180] مسلم، الصحيح، ك الطلاق، ب فِي الْإِيلَاءِ، وَاعْتِزَالِ النِّسَاءِ، وَتَخْيِيرِهِنَّ، ح 1479.

[181] اليحصبيّ، مشارق الأنوار، ج1، ص 234.

[182] ابن الملقن، التوضيح، ج15، ص 545.

[183] العراقيّ، طرح التثريب في شرح التقريب، ج6، ص 173.

[184] البرماويّ، اللامع الصبيح، ج7، ص 291.

[185] العينيّ، عمدة القاري، ج12، ص 278، ونخب الأفكار، ج13، ص 241.

[186] الكورانيّ، الكوثر الجاري شرح صحيح البخاري، ج5، ص 112.

[187] السيوطيّ، مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود، ج2، ص 662.

[188] القسطلانيّ، إرشاد الساري، ج4، ص 169، وج4، ص 249، وج6، ص 374، وج7، ص 214.

[189] زكريا الأنصاريّ، منحة الباري بشرح صحيح البخاريّ، ج5، ص 207، وج8، ص 17.

[190] القاري، مرقاة المفاتيح، ج5، ص 1969.

[191] الدهلويّ، لمعات التنقيح، ج5، ص 618.

[192] الزرقانيّ، شرحه على الموطأ، ج4، ص 596.

[193] السنديّ، حاشيته على سنن ابن ماجه، ج2، ص 538، وفتح الودود شرح سنن أبي داود، ج3، ص 94.

[194] الجرحانيّ، درج الدرر، ج1، ص 609.

[195] السمين الحلبيّ، عمدة الحفاظ، ج1، ص 500.

[196] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج7، ص 241.

[197] الخليل، العين، ج4، ص 209.

[198] الفارابيّ، معجم ديوان الأدب، ج1ن ص 472.

[199] الأزهريّ، تهذيب اللغة، ج7، ص 96.

[200] الجوهريّ، الصحاح، ج5، ص 2108.

[201] الزين الرازيّ، مختار الصحاح، ص 90.

[202] ابن سيده، المحكم، ج5، ص 99.

[203] الفيوميّ، المصباح المنير، ج1، ص 168.

[204] الفيروزابادي، القاموس المحيط، ص 1193.

[205] الزبيديّ، تاج العروس، ج34، ص 486.

[206] اللخميّ، المدخل إلى تقويم اللسان، ص 285.

[207] الصفديّ، تصحيح التصحيف، ص 244.

[208] الزركشيّ، التنقيح، ج2، ص 516.

[209] مكتبة تستربيشي، ق102/ب.

[210] مسلم، الصحيح، ك الإيمان، ب الدليل على أن حب الأنصار وعليّ رضي الله عنهم من الإيمان وعلاماته، ح 75.

[211] ابن فارس، مقاييس اللغة، ج1، ص 273.

[212] الفيروزابادي، القاموس المحيط، ص 637.

[213] الزبيديّ، تاج العروس، ج18، ص 247.

[214] ثعلب، الفصيح، ص 277.

(215) ابن المُرَحَّل، متن موطأة الفصيح، ص 47.
(216) أبو سهل الهرويّ، إسفار الفصيح، ص 469.
(217) مسلم، الصحيح، ك الإيمان، ب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ح 161.
(218) اليحصبيّ، إكمال المعلم، ج1، ص 492.
(219) الفارسيّ، المفهم لصحيح مسلم، ج1، ص 454.
(220) اليحصبيّ، مشارق الأنوار، ج2، ص 273.
(221) ابن قرقول، مطالع الأنوار، ج6، ص 148.
(222) القرطبيّ، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، ج2، ص 23.
(223) النوويّ، المنهاج، ج2، ص 104.
(224) النوويّ، المنهاج، ج2، ص 207.
(225) الكرمانيّ، الكواكب الدراري، ج18، ص 172.
(226) ابن الملقن، التوضيح، ج21، ص 633.
(227) البرماويّ، اللامع الصبيح، ج13، ص 15.
(228) ابن حجر، فتح الباري، ج8، ص 146.
(229) العينيّ، عمدة القاري، ج1، ص 66؛ من بَاب ضرب يضْرب، ج18، ص 72.
(230) السيوطيّ، التوشيح على الجامع الصحيح، ج1، ص 192.
(231) القسطلانيّ، إرشاد الساري، ج7، ص 404.
(232) الأنصاريّ، منحة الباري، ج8، ص 222.
(233) القاري، مرقاة المفاتيح، ج9، ص 3735.
(234) الخليل، العين، ج4، ص 105.
(235) القاليّ، البارع في اللغة، ص 167.
(236) الجوهريّ، الصحاح، ج6، ص 2538، والزين الرازيّ، مختار الصحاح، ص 330.
(237) ابن سيده، المخصص، ج4، ص 100.
(238) الفيوميّ، المصباح المنير، ج2، ص 643.
(239) ابن حجر، فتح الباري، ج8، ص 722.
(240) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج5، ص 69.
(241) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج5، ص 77.
(242) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص 154.
(243) الزمخشريّ، الكشاف، ج3، ص 79.
(244) الفراء، معاني القرآن، ج2، ص 78.
(245) ابن جنيّ، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، ج1، ص 364.
(246) مسلم، الصحيح، ك صفة القيامة والجنة والنار، ب في شدة حر نار جهنم وبعد قعرها وما تأخذ من المعذبين، ح 2844.
(247) اليحصبيّ، مشارق الأنوار، ج2، ص 273.
(248) البخاريّ، الصحيح، ك البيوع، ب مَا جَاءَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ..﴾، ح 2048.
(249) مسلم، الصحيح، ك الحجّ، ب بيان وجوه الإحرام، ح 1213.
(250) مسلم، الصحيح، ك القدر، ب قدر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره، ح 2657.
(251) العينيّ، عمدة القاري، ج11، ص 163.
(252) القسطلانيّ، إرشاد الساري، ج4، ص 5.
(253) الأنصاريّ، منحة الباري، ج4، ص 481.

(254) الخليل، العين، ج4، ص 105.
(255) ابن القوطية، كتاب الأفعال، ص 14.
(256) الجوهريّ، الصحاح، ج6، ص 2538.
(257) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج6، ص 16.
(258) نجم الدين النسفيّ، طلبة الطلبة، ص 60.
(259) الزين الرازيّ، مختار الصحاح، ص 330.
(260) الفاسيّ، شرح كفاية المتحفظ، ص 164.
(261) مسلم، الصحيح، ك الإيمان، ب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، ح 195.
(262) مسلم، الصحيح، ك المساجد ومواضع الصلاة، ب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة، ح 602.
(263) القسطلانيّ، إرشاد الساري، ج2، ص 144.
(264) اليحصبيّ، مشارق الأنوار، ج2، ص 87.
(265) السنوسيّ، مكمّل إكمال الإكمال، ج1، ص 9.
(266) ابن حجر، فتح الباري، ج8، ص 705.
(267) العينيّ، عمدة القاري، ج19، ص 294.
(268) الزرقانيّ، شرحه على الموطأ، ج1، ص 161.
(269) يُنظر: الزرقانيّ، شرحه على الموطأ، ج1، ص 209، وج3، ص 35، وج3، ص 448، وغيرها.
(270) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج4، ص 137.
(271) ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص 302.
(272) يُنظر: الزبيديّ، تاج العروس، ج8، ص 416.
(273) لأنّ معناها أحببت.
(274) معناه الفزع.
(275) هو الثوب المَخيط.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 205-216
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دور التجديد في قراءة النص الشرعي
ـ الحديث النبوي أنموذجا ـ
The role of renewal in reading the legal text
-The prophetic Hadith as a Modal-

د/ حدة عاشوري
Hadda ACHOURI
مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة – الأغواط
Achourihadda75@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2025/04/12 تاريخ القبول: 2025/12/17

الملخص:
التجديد هو تغير نظرتنا إلى النص الشرعي نظرة تتماشى وعصرنا الجديد، حسب مقتضياته فحسب، أما النص في حد ذاته إما قرآنا أو سنة لا تجديد فيهما. فالقرآن هو كلام الله صالح لكل عصر وزمان، وهذه الصلاحية تدفعنا إلى ضرورة التماشي مع طبيعة العصر، والتماشي مع أهل ذلك العصر، فما يقنع فكرا في عصر ما قد لا يقنع فكرا آخر في عصر آخر، نفس الكلام مع الوجه الثاني للعملة الشرعية الواحدة وهي السُنة، وأنا أتحدث على صحيح المرويات نسبا إلى رسول الله ﷺ . فعملنا سينصب على إيجاد نظرة جديدة، أي قراءة حديثة تتماشى مع فكر حديث يؤمن بالملموس أكثر من المحسوس، وهذا لن يكون طبعا باختراع جديد من النصوص الشرعية، وإنما هو بمثابة تحريك ساكن ليواكب عجلة الزمن المتسارعة والله من وراء القصد.
الكلمات المفتاحية: التجديد؛ النص الشرعي؛ القراءة الحديثة.

Abstract:
Renewal is the change of our view of the legal text، a view in line with our new era according to its requirement. As for the text itself، there is no renewal at all، it is either a Quran or a Sunnah. The Quran is the righteous words of God for every age and time and this advantage leads us to the need to be in line with the nature of this era and its people. The same talk with the second side of the same legal currency، which is the Sunnah، and I'm talking about the correct narrations that was narrated from the prophet peace be upon him، of course، our work will focus on finding a new look، that is a modern reading that is in line with modern thinking that believes in the tangible more than the abstract. This will not be، of course، by inventing new texts، but rather like moving a consonant to keep up with the rapid wheel of time.
Keywords: Renewal; legal text; modern reading.

توطئة:

الحديث عن التجديد حديث قديم، ونظرا لأهمية موضوعه وتجدده عبر الزمن وحسب مقتضى الحال، فإنّ ضرورة التجديد أصبحت ملحة، وهو ما يفرض علينا البحث عن المفهوم الدقيق والصحيح لهذه الكلمة ومقارنة معناها بين الخلف والسلف حتى نميط اللثام عن المقصود بها

لرفع اللبس عنها، وحتّى نكون موضوعيين لابد أن نفهم معنى الكلمة ونوظفها توظيفا صحيحا واعتبارها حلا شرعيا بدل تعقيدها وجعلها إشكالا وسجالا وجدالا كما ذهب إليه بعض أصحاب النظرة القاصرة.

لذلك جاءت هذه الدراسة في مدخل ومبحثين، يتناول الأول مفهوم التجديد والثاني الأحاديث التي تدعم وتعضد حديث التجديد ثم خاتمة لأهم النتائج.

مدخل:

إذا عدنا للمعين الصافي لهذه الشريعة نجد أن لهذه الكلمة جذورا تاريخية مستوحاة من السنة النبوية، فقد ورد في التجديد حديث واحد رواه مجموعة من المحدثين أمثال: أبي داوود في باب ما يذكر في قرن المائة من كتاب الملاحم بشجرة إسناد: حدثنا سليمان بن داوود المهري، أخبرنا ابن وهب، أخبرني سعيد بن أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة، فيما أعلم عن رسول الله ﷺ قال: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا [1].

وعن أبي هريرة ﷺ ولا أعلمه إلا عند رسول الله ﷺ قال: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ إلى هَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"[2]، وعلق المحقق بسكوت الذهبي عنه في التلخيص، وعلق الألباني أيضا بهذا الحكم[3].

كما رواه الطبراني في المعجم الأوسط[4] بإسناد آخر حدثنا محمد بن زريق بن جامع بن عمر وبن سواد السرحي ثنا ابن وهب أخبرني سعيد بن أبي أيوب عن شراحيل بنفس بقية الإسناد ونفس الرواية. كما رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار[5].

وعليه اجتمع رواة هذا الحديث على مدار واحد وهو أبو هريرة، مع إيراد رواية واحدة تتحدث عن التجديد في الدين، فما معنى التجديد المقصود في هذا النص؟

المبحث الأول: مفهوم التجديد.

ولمعرفة المعنى المقصود في الحديث لابد من الرجوع بداية إلى علماء اللغة لأنّ النّص سواء قرآن أو سنة جاء بلغة عربية، وبعدها نعرج على بعض العلماء للتعرف على اصطلاحهم حول هذا المصطلح.

المطلب الأول: التجديد لغة

جاء في لسان العرب تعريف للتجديد كونه أصل ذلك كله القطع... كقولهم: جدد الوضوء والعهد، ويقال: كبر فلان ثم أصاب فرحة وسرورا فجد جده كأنه صار جديدا[6].

- وقولنا: أجده وجدده واستجده صيره جديدا فتجدد[7].

وينقل الزبيدي كلاما لابن سيده عن تعريفه للجد مفاده: يقال: ملحفة جديد وجديدة وثوب جديد كما جده الحائك وهو في معنى مجدود، يراد به حين جده الحائك أي قطعه، ويقال ثوب جديد: قطع حديثا[8].

- جدد الشيء، صيره جديدا، ويقال جدد العهد وثوبا لبسه جديدا[9].

- وجد الشيء تجد بالكسر: صار جديدا وهو نقيض الخلق[10].

ـ تجدد الشيء صار جديدا، وأجده وجدده واستجده أي صيره جديدا[11].

وعند اللغويين الجدد فإنّ معنى التجديد هو: جدد، يقال: جدد له ثوبا: أهدى له ثوبا جديدا، وجدد الخيل: ركب خيلا أخرى غير التي كان يركبها[12].

وغير بعيد عن هذا التعريف فإنّ جدد بمعنى تجدد، يتجدد، تجددا فهو متجدد، تجدد البيت وغيره: مطاوع جدد: صار جديدا[13].

ونقول: جد الشيء: صيره جديدا، ويقال: جدد العهد، وثوبا لبسه جديدا، وتجدد: الشيء صار جديدا، والضرع ذهب لبنه[14].

وعليه فمن خلال التعاريف السابقة يمكن استنتاج أنّ اللغويين سواء القدامى أم المحدثين أجمعوا على أن التجديد هو جعل الشيء جديدا واستشهدوا بتسمية الليل والنهار بالجديدين لأنّ كلاهما يغير ما كان عند الآخر.

وعند اللغويين عندما يأتي في النص الفعل بصيغة المضارع ـ كما جاء في الحديث ـ دليل على الاستمرارية والدوام.

المطلب الثاني: التجديد اصطلاحا

للخروج بتصور عام حول التجديد علينا العودة إلى آراء العلماء القدامى والجدد لحوصلة آرائهم حول التجديد.

يرى العلقمي أن التجديد يعني: "إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاها"[15]، وفي هذا فائدة عظيمة. في حين يرى المنادي أي غير بعيد عن هذا شارحا الحديث السابق "يجدد لها دينها"، أي يبين السنة من البدعة ويكثر العلم و ينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم، قالوا: "ولا يكون إلا عالما بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة"[16] وفي هذا الصواب عينه.

أما شارح عون المعبود في شرح سنن أبي داوود فيرى أن التجديد هو: "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات"[17].

ويرى المناوي في موضع آخر أن التجديد معناه "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما، ويشترط في المجدد أن يكون عالما بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة، ناصرا للسنة قامعا للبدعة، وأن يعم علمه أهل زمانه، وإنما كان التجديد على رأس كل مائة سنة لانخرام العلماء فيه غالبا، واندراس السنن وظهور البدع فيحتاج حينئذ إلى تجديد الدين"[18] وهذا تحليل منطقي للتعريف، فكلما طال الأمد بأمة إلا وظهرت فيها البدع بغياب علمائها بوفاتهم، فجعل الله من السنن الكونية ظهور عالم يحيي السنة ويميت البدعة التي ظهرت في ذلك الزمان.

ويحدد القاريء في المرقاة عمل المجدد بقوله: " أي يبين السنة من البدعة ويكثر العلم ويعز أهله ويقمع البدعة ويكسر أهلها"[19].

ويعلق الشوكاني على هذا الحديث باعتباره يخص المجددين في الفقه أي المجتهدين بقوله: "وجود الاجتهاد في المذاهب حجة على المقلدين"[20]، معنونا كلامه بقوله: "من أخطار التقليد والمقلدين".

وخلاصة ما رآه العلماء القدامى أن التجديد في الدين الوارد في الحديث مفاده هو إحياء ما جاء عن رسول الله ﷺ في زمنه الذي ربما اضمحل بالبعد عنه زمنيا ودفع كل بدعة دخلت على الدين، وكان سببها هو البعد الزماني الذي يفصل بين المبتدعين، حذر منه رسول الله ﷺ، والذي جعل الوافدين على الدين مع تنوع مللهم ونحلهم يحملون معتقداتهم الخاطئة ويقحمونها في الإسلام عن قصد أو عن جهل.

وحتى نكون موضوعيين لابد من الرجوع إلى الخَلَف لكي نتعرف على نظرتهم عن التجديد ونقارنها برأي السلف لملاحظة الفروقات بينهما والخروج بتصور عام حول الموضوع.

يرى الشيخ ابن تيمية أن: التجديد يكون بعد الدروس وذاك هو غربة الإسلام، وهذا الحديث يفيد المسلم أنه لا يغتم بقلبه من يعرف حقيقة الإسلام ولا يضيق صدره بذلك ولا يكون في شك من دين الإسلام كما كان الأمر حين بدأ[21]. ويرى الشيخ أن هذا "الدين في إقبال وتجديد"[22].

في حين يرى أحد المعاصرين- ورأيه غير بعيد عن سابقيه -أنّ "التجديد هو ارتقاء بالأمة لتسلك طريقها مرة أخرى كلما بعدت عن الصحيح الأصيل المتوارث"[23]. وفي كلامه نبذ للتقليد وبحث عن الأصالة المنبثقة من العقيدة الصحيحة التي كان لها حجر الزاوية في كيان هذه الأمة.

وفي شرح للحديث السابق فمعنى يجدد لها دينها "أنه كلما انحرف الكثير من الناس عن جادة الدين الذي أكمله الله تعالى لعباده وأتم عليهم نعمته ورضيه لهم دينا، بعث إليهم علماء أو عالما بصيرا بالإسلام وداعية رشيدا يبصر الناس بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ الثابتة ويجنبهم البدع ويحذرهم من محدثات الأمور ويردهم عن انحرافهم إلى الصراط المستقيم كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فسمي ذلك تجديدا بالنسبة للأمة لا بالنسبة للدين الذي شرعه وأكمله".[24]

وعليه فمن سنن الله المطردة في هذا الكون الفسيح، ومن رحمة الله على عباده المؤمنين ألا يتركهم في غيهم بل جعل على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها، وفي رأيي مئة سنة – تعبير مجازي - أي كلما بعد بهم الزمن عن نبيهم، وظهرت البدع ومحدثات الأمور إلا وخرج من الأمة من يعيدهم إلى جادتهم أي الدين الصحيح.

لذلك يرى العلماء سلفهم وخلفهم بأن المقصود بالتجديد "لابد أن يكون على حين فترة من العلماء، واضمحلال شأن أهل الحق وحملة السنة، فيبعث الله هؤلاء المجددين ليعيدوا للناس الثقة بدينهم ويعلموهم ما جهلوا من شأنه وهكذا يبدو جليا أن التجديد لا يعني بحال من الأحول إضافة شيء جديد إلى الدين"[25].

وهذا أكبر دليل من السلف على أن التجديد هو إحياء وليس اختراع جديد في الدين، فرسول الله ﷺ بعث قبل أربعة عشر قرنا إلا أن الشريعة الإسلامية مستمرة ومحفوظة من الله الذي سخر لها من عباده كلما بعد الزمن عن المشرع الأول عبادا آخرين يحيون السنة ويدحضون البدعة بكل ما أوتوا من قوة وهذا داخل ضمن قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر:9).

وبالعودة إلى الفقهاء نجدهم يتفقون مع المحدثين في نظرتهم للتجديد لأنّ التجديد له علاقة وطيدة بالفقه، وهو ما يطلقون عليه المجتهد أي الاجتهاد، لأنّ المجدد عند الفقهاء هو المجتهد الذي لا يخرج اجتهاده عن أصول الدين – الكتاب والسنة- "فالمجتهد من يحوي علم الكتاب ووجوه

معانيه وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها ويكون مصيبا في القياس عالما بعرف الناس"[26].

وعليه فإن شرط الاجتهاد وبالتبع التجديد هو الالتزام بالكتاب والسنة لا اتباع الهوى كما حدث عند أصحاب البدع، واجتمع كثير ممن اشتغل بالفقه بالاستشهاد بالحديث السابق عندما يتحدثون عن الاجتهاد[27]. وهذا دليل قاطع على استمرار هذا الدين حتى قيام الساعة.

ومن المعاصرين أيضا من أوضح لنا المعنى الحقيقي للتجديد[28] وذلك بتوحيد النظرة بين اللغويين وبعض العلماء باعتبار التجديد لا يعدو أن يخرج من معان ثلاث، وهي إما إلغاء القديم واستحداث شيء جديد يحل محله، وإما البناء على القديم والإضافة إليه والرأي الثالث هو العودة إلى الأصول الأولى وإعادة إحيائها من جديد، ثم يستشهد بالحديث السابق، ليسهب بعدها في إعطاء تعاريف للتجديد وقبلها يرجح معنى التجديد الخاص بالعلوم الشرعية، وهو المفهومين الثاني والثالث لأنّ في رأيه لا يصح الثالث في الشريعة التي وضعها شارع حكيم من طرف بشر.

وعليه فإنّه بعد إلقاء نظرة على ما رآه اللغويون حول هذا المصطلح وبعد الاطلاع على آراء بعض العلماء، نخلص إلى أنّ التجديد المقصود من الحديث: هو إعادة بعث ما جاء في الشريعة وقراءته بلغة العصر حتى تواكب الشريعة عجلة الزمن المتسارعة وعدم إلغاء أي شيء منها مهما كان بسيطا، لأنّ الذي جاء به لا ينطق عن الهوى بل هو وحي أوحي إليه من لدن حكيم عليم.

فالحديث عن التجديد لا يعني تجديد نصوص ثابتة هي من قبيل الوحي قرآنا أو سنة، وهو بمثابة ثوابت لا مجال للتغيير فيها، ولكن الذي نواجهه اليوم من تحديات ومستجدات ونوازل يجعلنا أمام متغيرات لابد من إيجاد حلول لها من النصوص الشرعية الثابتة (الكتاب والسنة)، وعليه فالحاجة أصبحت ملحة لتجديد أفهامنا إزاء النصوص الشرعية. وهذا هو المقصود بالتجديد، لتجدد الواقع ومشاغله الراهنة – المتغير – وهذا هو الدافع الذي جعل العلماء ينظرون إلى هذه المتغيرات التي لابد لها من حل من الكتاب والسنة، والذي ساعد على إيجاد هذه الحلول هو ما تمتاز به هذه الشريعة من خصائص جعلتها تتميز عن غيرها من الشرائع التي مسها التحريف جراء هذا التجديد.

ولأن الله ضمن سلامة الشريعة الإسلامية من التحريف، جعل بين الفينة والفينة تجديدا يجعلها تتعامل مع قضايا حادثة وراهنة بنصوص نزلت قبل أربع عشرة قرنا، وهذا من ميزات هذا الهدي الكثيرة ومن بينها الخلود، باعتبار أن الحوادث لا متناهية ومتغيرة تعي الزمان والمكان، والنصوص موجودة ناهيك أن بعد البشر عن المعين الصافي لهذه الشريعة والمصدر الأول لها نزولا، جعل الأحداث متغيرة لأن لكل زمان أهله ولكل مقام مقال.

وما تمتاز به هذه الشريعة من شمولية، أي تشمل الزمان والمكان وهي متغيرات شملتها الشريعة، اقتضت نظرة متجددة لمسايرة هذه المتغيرات، وهي ميزة خص بها الله تعالى هذه الشريعة دونا عن غيرها، وعلى رأس هذا كله تميزت شريعتنا بالثبات وفي نفس الوقت بالمرونة وعليه فإن التجديد يقابله شيئان:

التجديد: **الثوابت**: النصوص الشرعية: الكتاب والسنة.

المتغيرات: الزمان والمكان، الأحداث.

ونظرا لما يمتاز به العصر الحديث من اختلاف للفهوم باختلاف الأشخاص، أصبح التجديد حتمية يفرضها الزمان والمكان، لمجابهة هذه المتغيرات المتسارعة انطلاقا من نصوص ثابتة. وهذا إما يجعل التجدد مقيد بضوابط دون إفراط أو تفريط، لأننا نعيش واقعا جديدا علينا قراءته وفك رموز شفراته، وإلا نكون كحاطب ليل؛ لا نميز بين ما نجمع ضارا كان أم نافعا.

والوسط الذي نعيش فيه تحكمه حضارات مبرمجة لابد من التعايش معها والأخذ من معينها مع توخي الحذر حتى لا نكون فريسة لما هو جديد كما حدث مع الكثير من هذا العصر عندما نظروا إلى التجديد نظرة يمكن أن يقال عنها قاصرة، جعلت الشريعة تتأثر بهذا المصطلح الذي نظر إليه نظرة ضيقة جعلته يمس بالشريعة الصالحة لكل زمان ومكان دون إنقاص لمعانيها الشاملة والعامة.

وكخلاصة عن التجديد يمكن أن نقول عنه: أنه لولا التجديد لما أعيدت صياغة مختلف العلوم القديمة بأسلوب معاصر يواكب مقتضيات العصر، ويأتي بلغة يفهمها أهل ذلك العصر مع أن الأصل قديم لم يأت من المجدد، وهذا فيه فائدة عظيمة أكبر مما كانت عليه، كتحقيق المخطوطات التي فيها من العلوم ما قد يغيبها تركها على حالتها الأولى، وكذا إضافة الجديد لمختلف العلوم كالتفاسير بأنواعها واستخدامات اللغة العربية التي تنوعت وأنواع الأحاديث المستجدة التي ساعدت أكثر على فهم حديث رسول الله ﷺ، واستحداث علوم جديدة كالمقاصد التي تساعد على فهم أكثر لعلم الفقه وغيرها من العلوم التي لم تكن قبل وفيها من الإيجابية ما ألحق بالنفع الكثير للأمة الإسلامية. وهذا نمط من التجديد جاء بمعنى نشر ما كان وإعادة إحيائه، وهناك تجديد آخر يأتي بمعنى الإضافة والإثراء وهذا تحتمه ضرورة العصر كأن يكون أمر فقهي حاصل حديثا - نوازل- تتشعب عنه أمور مستحدثة تستلزم إيجاد حلول، تضطر الباحث لذلك، وهو ما نجده في كل مناحي الحياة، سواء كانت عامة أم خاصة تقتضي فقهنا لها سواء من ناحية المعاملات أم العبادات، وما حديث رسول ﷺ بقوله: "أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ"[29] إلا فتح مجال التجديد وإعطاء الفرصة لمن هم على علم أكثر من غيرهم على الاجتهاد وطبعا كما تماشى هذا الشرع دون مناقضته، أما التجديد الذي قد يتوصل إليه البعض وهو بمعنى الحذف والإلغاء فهو من التجديد الذي ابتدعه بعض المجددين.

والظاهر للعيان أن التجديد هو من ضرورات العصر التي تنبه لها الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى حين قال: "مثل أمتي مثل المطر لا يدري أوله خير أم آخره"[30]. وهذا فيه فرصة للكثير ممن جاء بعد الرسول ﷺ للإبداع وإبداء الرأي في أمور كثيرة مستجدة كما هو حاصل في زماننا وهذا طبعا من منطلقات شرعية لأن الذي يضبط المسلمين هو الشرع، ولكن مع تطور الزمان تتطور الأحداث، وعلى العالم أن يجد لها حلولا لا تكون بعيدة عن الشرع، وهذا مصداقا للخيرية التي رآها رسول الله ﷺ في أمته "الخير في وفي أمتى إلى يوم القيامة"[31].

وعليه فيمكن اعتبار التجديد في الدين هو العودة إلى منابعه الأصلية، ثم الاجتهاد في القضايا المستجدة على الساحة بعيدا عن التقليد والجمود والنظر إلى التراث بعين ناقدة ممحصة لأنّ "إِنَّ

الْإِيمَانَ لَيَخْلَقُ فِي جَوْفِ أَحَدِكُمْ كَمَا يَخْلَقُ الثَّوْبُ الْخَلِقُ، فَاسْأَلُوا اللَّهَ أَنْ يُجَدِّدَ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ"[32]، كما جاء في حديث رسول الله ﷺ، لذلك فهمه يحتاج دائما إلى تجديد.

وخلاصة ما توصلنا إليه هو أن التجديد المقصود هو صقل وشحذ لما هو قديم ليكون أكثر فاعلية ونفعا من ذي قبل ليواكب عجلة الزمن المتسارعة. والتجديد كما يراه البعض هو قراءة الزمن بالنص، ومع تغير الزمن وتغير المستجدات والحوادث تتغير القراءة ،وهذا ما يجعل الشريعة صالحة لكل زمان ومكان.

وزبدة ما نصل إليه هو أن التجديد ضرورة ملحة تحتمها طبيعة هذا الدين ومميزاته الكثيرة أهمها الخلود. وهنا نكون أمام حوادث جديدة مع نصوص خالدة، بقي فقط البحث عنها وإسقاطها في وجهتها الصحيحة لأنّ بعد الناس عن مصدر الشرع الأول يجعلهم في تيه لابد من تذكيرهم بالأصل، فالشريعة ميزتها أيضا الشمولية فهي تشمل الزمان والإنسان، أي حوادث لابد لها من تفسيرات من الشرع وهذه ميزة تختص بها الشريعة وهي المرونة والثبات.

وبالتوفيق بين شروح وأقوال العلماء حول حديث التجديد وبين اللغويين يرتفع اللبس عن مصطلح التجديد وخاصة إذا ربطناه بالدين، فاعتباره إحياء وإعادة بعث يرفع عنه اللبس ويجعله ميزة تميزت بها هذه الشريعة، ويضرب برأي من اعتبره إزالة القديم والإتيان بالجديد عرض الحائط.

وعليه فإنّ ما خلفه علماء الخلف يعتبر لبنة أساسية وجده السلف واعتمدوا عليه في تشييد ما بنوه، عندما نقحوا وأضافوا تحليلات على ما وجدوه، يجعل الشريعة خصبة تتنوع بتنوع الأجيال لأنّ العلوم بأنواعها لا تقتصر على جيل سابق دون اعتبار للجيل اللاحق، وهذا هو المغزى من التجديد.

إن التجديد لا يقبل على الإطلاق بلفظه، ولا يمكن اعتبار كل من أضاف مجددا، وإنما نربط هذا بضوابط وشروط تجعل التجديد ميزة تميزت بها هذه الشريعة لأنّ هناك تجديدا حرّف الشريعة وأبعدها عن أصولها بدعوى التحضر والرقي وهذا مرفوض عقلا وشرعا.

وإنكار التجديد قد يعيب على الشريعة الإسلامية توقفها عند حقبة زمنية معينة والفهم بما فهم به السابقون لهذا الشرع، وهذا تعطيل للشريعة لأنّ "كل يؤخذ منه ويرد" كما أثر عن الإمام مالك، وهذا فيه دليل على إعطاء فرصة للجميع في التفكير في الأشياء وإعطاء الآراء حولها ولكن لابد فقط من الوقوف على الضوابط والشروط التي حددها الشرع. وهذا من ميزة الهدي النبوي ودليله قوله ﷺ في قضية تأبير النخل "أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ"[33].

وبهذا أعطى رسول الله ﷺ الفرصة لأصحاب الدراية والعلم على الإدلاء بدلائهم في الأمور الدنيوية وليس الشرعية الثابتة، وللمجدد شروطا أجمع عليها العلماء، ولا يمكن اعتبار كل من جاء برأي جديد بل يستطيع أن يكون مخالفا لما جاء في الدين، مجددا حتى لا تقع فتنة في الأرض وفساد كبير.

المبحث الثاني: الأحاديث التي تدعم وتعضد حديث التجديد

ولأن التجديد سنة فطرية نجد له الكثير من الأحاديث التي تعضد حديث التجديد، والتي تبين أن الشريعة مستمرة حتى يرث الله الأرض ومن عليها، - وما هذا إلا دليل على أن المستجدات لها سند من القرآن أو السنة وهي ميزة هذا الشرع- نذكر منها:

الحديث الأول: "مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ"[34].

في الحديث إشادة بمن يجتهد في دين الله، ويسن سنة حسنة يتركها بعده فيتبعه غيره، وفي المقابل الذي يخلف وراءه سنة سيئة فيتبعه الناس فيها، ذمه الشرع وحذره من الوزر.

الحديث الثاني: حديث آخر مفاده: "يَرِثُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَحْرِيفَ الْغَالِينَ"[35].

أي أن في كل خلف نجد من يعتد به، ويكون عادلا ينفي عن الدين تأويل الجاهلين وتحريف المبطلين. وهذا نشر للسنة وإبعاد للبدعة، وما هو إلا تجديد.

الحديث الثالث: حديث آخر جاء فيه: "لَا يَزَالُ اللَّهُ يَغْرِسُ فِي هَذَا الدِّينِ غَرْسًا يَسْتَعْمِلُهُمْ فِي طَاعَتِهِ"[36]. أي أنّ عباد الله الذين يستعملهم في خدمة عباده وبالتبع خدمته تعالى مستمرون استمرار هذا الدين.

وهذه كلها أحاديث تدعم معنى حديث التجديد في الدين بالمفهوم الصحيح للكلمة، وهذه الأحاديث تدل على أنّ هذه الشريعة متجددة تجدد الزمان والمكان وأنّه ليس عيبا في هذا، بل هي من الضرورات التي يحتمها التغيير الحاصل في كل زمان ومكان ولأنّ الشريعة دائمة فصلاحها لكل زمان ومكان يقتضي أدلة شرعية لسد أفواه المغالين في أمر التجديد أو المنكرين جملة وتفصيلا بحجة التمسك بالأصل، وأنّ ما زاد عنه يعتبر بدعة، قد يوصلها البعض إلى اعتبارها منكرة.

ولأنّ الرسول ﷺ يعتبر "مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ لاَ يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ"[37]، ولأنّ عباد الله لا يحيدون عن الحق قال رسول الله ﷺ: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَائِمَةً بِأَمْرِ اللهِ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ أَوْ خَالَفَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ عَلَى النَّاسِ"[38]، وهذه الطائفة يحتمل أن يكون منهم المجددون الذين يحيون سنة النبي ﷺ.

وما تزال الأحاديث كثيرة نفهم منها تعضيدا للتجديد في هذا الدين المقصود منه إحياء الدين ببيانه للناس ودفع كل بدعة ضالة عنه "مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ لَا يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَوْ آخِرُهُ"[39] أي أنّ أمته ﷺ يوجد فيها الخيرون حتى آخر الزمان.

خاتمة:

وخلاصة ما نصل إليه بعد هذه الدراسة لهذا الموضوع من خلال السنة النبوية المطهرة على صاحبها أزكى التسليم، بالبحث والتقصي نجد:

- أن الحديث الوارد في التجديد صحيح سندا ومتنا.

- أن هناك الكثير من الأحاديث والآيات تعضد الحديث.
- أن التجديد في الدين ميزة، وهو ظاهرة إيجابية باعتباره إحياء وإعادة بعث لما اندرس ليواكب عجلة الزمن المتسارعة.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبو داود، سنن أبي داوود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، بيروت.
2- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1.
3- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطاء دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1411هـ.
4- الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، دار الحرمين، القاهرة.
5- البيهقي، معرفة السنن والآثار، تحقيق عبد المعطي أمين جامعة الدراسات الإسلامية باكستان، دار قتيبة بيروت، دار الوعي حلب، دار الوفاء القاهرة، ط1، 1991م.
6- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3، 1414هـ.
7- الفيروزبادي، القاموس المحيط، تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، نشر مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط2، 1426هـ.
8- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين دار الهداية.
9- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ط12.
10- الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ.
11- زين الدين الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، ط5، 1420هـ.
12- رينهات بيتران ذوزي، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي، جمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ط1، 1979م.
13- أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ.
14- المناوي، فيض القدير، شرح الجامع الصغير، المكتبة التبارية الكبرى، مصر، ط1، 1365هـ.
15- أبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داوود ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داوود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ.
16- القاريء، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت ط1، 1422هـ.
17- الشوكاني، ولاية الله والطريق إليها، تحقيق: إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة، مصر.
18- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1416هـ.
19- محمد أحمد إسماعيل المقدم، عودة الحجاب، دار طيبة، ط1، 1426هـ.
20- عبد الله بن محمد بن عبد المحسن المطوع، الدعوة الإصلاحية في بلاد نجد على يد الإمام محمد بن عبد الوهاب وأعلامها من بعده، دار التدمورية، ط3، 1424هـ، المقدمة (8/1).
21- المنتدى الإسلامي، مجلة البيان، باب التجديد في الإسلام (8/2).
22- محمد عميم الإحسان المجددي، قواعد الفقه، الصدف ببلشوز – كراشتي -.

23- القاضي أبو يعلى ابن الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق وتخريج: د. أحمد بن علي بن سير المباركي، بدون ناشر، ط2، 1410هـ.
24- القرافي، الفروق، بدون طبعة وبدون تاريخ.
25- التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1430هـ.
26- ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق، دار الجيل بيروت، ط1، 1426هـ.
27- سيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1397هـ.
28- مسعود فلوسي، جريدة البصائر الجزائرية، العدد 852، أفريل 2017.
29- مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل من العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
30- أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ.
31- ابن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
32- محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
33- أبو داوود، مسند أبي داوود الطيالسي، تحقيق: د. محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط1، 1419هـ.
34- محمد بن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: وتخريج شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ.
35- الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله، دار الحرمين، القاهرة.
36- مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الهوامش:

[1]- أبو داود، سنن أبي داوود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة برقم 4291 (109/4).

[2]- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1 ، 1411هـ، كتاب الفتن والملاحم باب أما حديث أبي عوانة (567/4).

[3]- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها (148/2).

[4]- الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، دار الحرمين، القاهرة، في باب الميم، كتاب من اسمه أحمد (333/6).

[5]- البيهقي، معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين، جامعة الدراسات الإسلامية باكستان، دار قتيبة بيروت، دار الوعي حلب، دار الوفاء القاهرة، ط1، 1991م، (208/1).

[6] - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3، 1414هـ، فصل الجيم (111/3).

[7] - الفيروزبادي، القاموس المحيط، تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، نشر مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط2، 1426هـ، فصل الجيم، (271/1).

[8] - الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، باب جدد (271/7).

[9]- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ط12، باب الجيم (109/1).

[10] ـ الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4/ 1407 باب جدد (454/2).

[11]ـ زين الدين الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد المكتبة العصرية، الدار النموذجية بيروت، ط 1420/5 باب جدد (54/1).

[12]ـ رينهات بيتران ذوزي، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد سليم النعيمي، جمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ط1، 1979م، باب جد (148/2).

[13]ـ أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ، (1/248).

[14]ـ مجمع اللغة العربية القاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، باب الجيم (109/1).

[15]ـ بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة السعودية، 2012 ص21.

[16]ـ المناوي، فيض القدير، شرح الجامع الصغير، المكتبة التبارية الكبرى، مصر، ط1، 1365هـ، باب حرف السين (88/4).

[17]ـ العظيم أبادي عون المعبود شرح سنن أبي داوود ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داوود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ، باب ما يذكر في قرن المائة (260/11).

[18]ـ المناوي، فيض القدير، شرح الجامع الصغير، المكتبة التبارية الكبرى، مصر، ط1، 1365هـ، باب حرف السين (88/4).

[19]ـ القاريء، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت ط1، 1422هـ، كتاب العلم (221/1).

[20]ـ الشوكاني، ولاية الله والطريق إليها، تحقيق: إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة، مصر، باب وجود الاجتهاد في المذاهب حجة على المقلدين (226/1)

[21]ـ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1416ه، باب قوله: "ثم يعود غريبا" (297/18).

[22] ـ المصدر السابق، باب نصح الإمام لغازان اتباعه (619/28).

[23]ـ محمد أحمد اسماعيل المقدم، عودة الحجاب، دار طيبة، ط1، 1426هـ، باب السلفية والتقدم (360/1).

[24] ـ عبد الله بن محمد، بن عبد المحسن المطوع، الدعوة الإصلاحية في بلاد نجد على يد الإمام محمد بن عبد الوهاب وأعلامها من بعده، دار التدمورية، ط3، 1424هـ، المقدمة (8/1).

[25]ـ المنتدى الإسلامي، مجلة البيان، باب التجديد في الإسلام (8/2).

[26]ـ محمد عميم الإحسان المجددي، قواعد الفقه، الصدف ببلشوز، كراشتي، باب الراء (466/1).

[27]ـ أمثال القاضي أبو يعلى ابن الفراء في كتابه العدة في أصول الفقه، تحقيق وتخريج: د. أحمد بن علي بن سير المباركي، بدون ناشر، ط2، 1410هـ، باب دليلنا (1173/4)، القرافي، الفروق، بدون طبعة وبدون تاريخ، باب الفرق بين قاعدة من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي (121/2)، ومن المعاصرين، التويجري، في موسوعة الفقه الإسلامي، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1430هـ، في المقدمة (11/1)، وولي الله الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق، دار الجيل بيروت، ط1، 1426هـ، باب من أبواب الاعتصام بالكتاب والسنة (289/1)، وسيد سابق، في فقه السنة، دار الكتاب العربي بيروت، لبنان، ط3، 1397هـ، باب التشريع الإسلامي أو الفقه (14/1).

[28]ـ مسعود فلوسي، وجهة نظر في تجديد العلوم الشرعية، جريدة البصائر الجزائرية، العدد 852، أفريل 2017، ص 18.

[29] – مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي (1836/4) برقم 141، 2363.

[30]- أخرجه الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباجي الحلبي، مصر، 5/153.

[31]- إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مكتبة القدسي، لصاحبها حسام الدين القدسي، القاهرة، 1351 هـ، ج 1، ص 396، وقال: "قال في المقاصد قال شيخنا لا أعرفه ولكن معناه صحيح".

[32]- أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين (45/1).

[33]- الحديث سبق تخريجه في الصفحات السابقة.

[34] - أخرجه مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل من العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة (704/2) برقم (1017/69).

[35]- أخرجه أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ، باب الرجل من أهل الفقه يسأل.. (53/10) برقم 20911.

[36]- ابن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، باب اتباع سنة المصطفى ﷺ (5/1) برقم 8.

[37] - محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، الباب السادس (449/4)، أبو داوود، مسند أبي داوود الطيالسي، تحقيق: د. محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط1، 1419هـ، باب عمار بن ياسر (28/2)، محمد بن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: وتخريج شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ، باب ذكر خبر أوهم من لم يحكم صناعة الحديث (210/16)، وأخرجه الطبراني بزيادة "إنما" برقم 458 في المعجم الأوسط، باب من اسمه علي، تحقيق: طارق بن عوض الله، دار الحرمين، القاهرة (221/4) وحكم الألباني بأنه حديث حسن صحيح.

[38]- مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب قوله ﷺ: لا تزال...، (1534/3) برقم 174،1037.

[39] - المرجع نفسه.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 217-236
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التكامل المعرفي في عملية تحقيق التراث المخطوط
- علوم الحديث نموذجا -

The cognitive integration in the process of achieving Manuscript heritage
- The sciences of Hadith as an example-

أ.د/ الصالح عومار
Salah AOUMAR
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة
مخبر البحث في الدراسات القرآنية والسنة النبوية
s.oumaar@univ-emir.dz

تاريخ الإرسال: 2025/06/22 تاريخ القبول: 2025/11/18

الملخص:
تمثل المخطوطات الوعاء التاريخي والعلمي لثقافة الأمة العربية والإسلامية، بما تحويه من علوم وفنون فريدة من نوعها؛ ففيها التاريخ، والأدب، والسيرة، والتفسير، ودواوين السنة، والفقه والتشريع... إنه كنز لا يُقَدَّر بثمن. ورغم الجهود الكبيرة التي بُذلت وتبذل في سبيل العناية بها فنيا وعلميا، إلا أن المأمول أعظم، ولا سبيل لتحقيقه إلا بترسيخ ثقافته في المجتمعات، والهيئات، وبخاصة المعاهد والجامعات.

وقد أبانت الدراسة جهودَ السابقين في سبيل العناية بالمخطوط (الكتب)؛ تأصيلا وتطبيقا، وبخاصة أهل الحديث، الذين خلّفوا لنا مادة علمية قوية وشاملة في (أصول الرواية). كما عالجت الدراسة سبل الاستثمار المعرفي في تلك العلوم (التي تحظى بقبول واسع لدى عامة الطلبة والباحثين)، بُغية تحقيق التكامل المعرفي وإيجاد توأمة بين علميْ الرواية وتحقيق المخطوط، قصدا لخدمة التراث وإحياء الوعي بقيمته العلمية، والتاريخية.

كما قدمت الدراسة صياغةً لِمُقرّرات علمية، ومساقات دراسية وبحثية، تهدف إلى تدعيم البرامج الأكاديمية لطلبة الدراسات في العلوم الإنسانية، استشرافا لنشر الثقافة الحديثية في الوسط الأكاديمي، لأنه الحاضنة الرئيسة للمخطوطات.

وقد أبان البحث عن تلك العلاقة الوطيدة بين علوم المحدثين، وعلم تحقيق المخطوطات، والتوأمة الطبيعية بينهما. فهذا الأخير لا يستغني عن الأول في جميع مراحله وخطواته؛ بدءا من تاريخ الوثيقة ونَسْخها، وعلاقتها بمؤلفها، إلى رواياتها ووصولها إلينا، وانتهاء بتصحيحها وتحقيقها.
الكلمات المفتاحية: علوم الحديث؛ التكامل الْـمَعرفي؛ التراث؛ تحقيق؛ الـمخطوط.

Abstract:
Manuscripts represent the historical and scientific repository of Arab and Islamic culture. These manuscripts contain unique sciences and arts including history, literature, biographies, Quranic exegesis, collections of prophetic sunnah, jurisprudence, legislation and more. Despite great efforts made and being made to technically and academically preserve

manuscripts, there is still much progress to be achieved. The only way forward is to establish manuscript culture within societies, organizations and especially universities.

The study demonstrated previous scholars' efforts in caring for manuscripts, particularly Hadith scholars who left extensive scientific material on the Principles of Narration. It examined avenues for cognitive investment in these widely accepted sciences among students and researchers. The goal is to achieve cognitive integration between the sciences of narration and manuscript analysis. This serves heritage and revives awareness of manuscripts' scientific and historical value.

Additionally, the study presented formulations for academic courses and research projects aimed at enhancing humanities programs for students. This anticipates spreading awareness of Hadith in academia as the primary incubator of manuscripts.

The research revealed the close relationship between Hadith sciences and manuscript investigation, including the natural connection between them. Manuscript investigation requires Hadith sciences in all stages, from documenting a manuscript's history and copying, its relationship with the author, routes of narration and transmission, to finally correcting and verifying a manuscript.

Keywords: the science of hadith; Cognitive Integration; Heritage; Investigation; Manuscript.

مقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، أما بعد:

تمثل المخطوطات الوعاء التاريخي والعلمي لثقافة الأمة العربية والإسلامية، بما تحويه من علوم وفنون فريدة من نوعها؛ ففيها التاريخ، والأدب، والسيرة، والتفسير، ودواوين السنة، والفقه والتشريع،... إنه كنزٌ لا يُقدّر بثمن.

ورغم الجهود الكبيرة التي تبذل في سبيل العناية بها فنيا وعلميا، إلا أن المأمول أعظم، ولا سبيل لتحقيقه إلا بترسيخ ثقافته في المجتمعات والهيئات، وبخاصة المعاهد والجامعات.

وقد كانت للسابقين جهود معتبرة في سبيل العناية بالمخطوط (الكتب)؛ تأصيلا وتطبيقا، وبخاصة أهل الحديث، فخَلّفوا لنا مادة علمية رائقة في (أصول الرواية)، مما يستدعي الاستثمار المعرفي في تلك العلوم (التي تحظى بقبول واسع لدى عامة الطلبة والباحثين) قصد توجيه الطاقات للعناية بالمخطوط.

إشكالية البحث: فما السبيل إلى حسن استثمار جهود أهل الحديث لتحقيق التكامل المعرفي بين علمي الرواية وتحقيق المخطوط، قصدا لخدمة التراث وإحياء الوعي بقيمته العلمية، والتاريخية؟

أهمية البحث: فمن أهم السبل لتعزيز ثقافة الاهتمام بالمخطوط، هو نشر الثقافة الحديثية في الوسط الأكاديمي خاصة، لأنه الحاضنة المباشرة لعلم المخطوط، وهذه هي التوأمة المعرفية التي يرنو إليه البحث.

منهجية البحث: وستكون الدراسة وفق منهجية تاريخية تحليلية، تستدعي جهود المحدثين والمؤرخين في خدمة الكتب وقوانينهم في الرواية، للإفادة منها اليوم في العناية بتراثنا المخطوط؛ حفظا، ومدارسة.

ليكون **الهدف من البحث**: بيان التكامل المعرفي بين مختلف العلوم الإسلامية، وحاجتنا إلى المنهج الحديثي خاصة لإبراز قيمة تراثنا، وكنوزه الثقافية المتنوعة.

الدراسات السابقة: لم أجد بعد طول بحث وتفتيش دراسة علمية أو أكاديمية تناولت موضوع التكامل المعرفي بين علوم الرواية وعلم تحقيق المخطوط، واستشراف ذلك في الدراسات الأكاديمية.

خطة البحث:

المبحث الأول: علوم الحديث – علوم الرواية ـ وعنايتها بالمخطوط والكتب

المبحث الثاني: التراث المخطوط وحاجته إلى المنهج الحديثي

المبحث الثالث: التكامل المعرفي في المساق الأكاديمي، رؤية استشرافية.

خاتمة: في أهم النتائج والتوصيات.

إن علم الحديث من علوم الإسلام المبتكرة التي وضعها علماؤه، فخدموا به سنته، وصانوا به تراثه، وقد تفتقت عن ضوابطه وقواعده أذهانُ نقاد الحديث؛ فصانوا به هذا الدين، وحفظوا لنا مصادره ودواوينه تدوينا وكتابة، فحقق الله بهم موعودَه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)، ليبقى خالدا خاتما، سالما مما تعرضت له باقي الأديان من تحريف وتبديل[1].

وأما المخطوطات ففيها تراث الأمة، ولغتها، وتاريخها، وثقافتها، فالحفاظ عليها وخدمتها من فروض الكفايات التي يتعين على مثقفي الأمة وباحثيها تحمل أعبائه، قصد القيام به على وجه التمام والكمال. ولأن المخطوط قد حظي باهتمام كبير من أهل الحديث، فسأتكلم عن ذلك في المبحث الآتي:

المبحث الأول: علوم الحديث وعلوم الرواية وعنايتها بالمخطوط والكتب

لقد حظيت كتابةُ العلم، وطرائق الكتابة، وكيفية تناقل النسخ باهتمام كبير جدا من أهل الحديث، وأخذت مباحثه وقوانينه مساحة واسعة من علومهم، فكان من المناسب أن أتكلم في هذا المبحث عن علوم الحديث، وكيف عُني أصحابها بكتابة العلم ونَسْخه، وطرائقهم في المحافظة على النُّسخ ونقلها، وذلك في مطلبين اثنين: علوم الحديث عند أصحابها، مباحث علوم الحديث في علم تحقيق المخطوط.

المطلب الأول: علوم الحديث عند أصحابها

علوم الحديث هي جملة المفاهيم (المصطلحات)، والأصول والقواعد التي تُعنى بالحديث النبوي رواية وقبولا وردا، وتنقسم عند أهلها إلى قسمين رئيسين؛ علوم الحديث رواية، وعلوم الحديث دراية، فعلم الحديث رواية: هو "علم يشتمل على أقوال النبي ﷺ وأفعاله، وروايتها وضبطها، وتحرير ألفاظها".

وعلم الحديث دراية: هو "علمٌ يُعرف به – يعني: ضمن قواعد وأصول – حال الراوي والمروي من حيث القبول والرد"[2].

والذي يهمنا في هذا المقام هو القسم الثاني، أي علوم الرواية، والتي تُعرّف أيضا بأنها "علمٌ يبحث في أصول الرواية وأحكامها، وطرق تقييدها، وآدابها"[3].

ومن فوائده العلمية والفنية:

- التعرف على جانب كبير من تاريخ المحدثين وأساليبهم التعليمية، ومناهجهم التربوية، وأساليبهم في تلقي العلم ومذاكرته ونشره، والتعرف على جهودهم في حفظ السنة النبوية والعناية بدواوينها وكتبها.
- الاستعانة بهذا العلم في بيان سماع الراوي للروايات والكتب، وحفظه لها، وكيفية ذلك، ثم كيفية أدائه لها.
- الاستعانة به وبقواعده في تحقيق المخطوطات العربية، والإسلامية.

المؤلفات في علوم الرواية وأصولها:

أوّل من صنف في ذلك كتابا مستقلا، هو الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن في كتابه "الْـمُحَدِّث الفاصل بين الراوي والواعي"، تلاه جمعٌ من الأئمة، أشهرهم:

- إمام الصنعة الخطيب البغدادي في مصنفاته القيمة، مثل: "الكفاية في علوم الرواية"، و"الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع"، و"تقييد العلم"، و"شرف أصحاب الحديث"، و"الرحلة في طلب الحديث".
- القاضي عياض اليحصبي في كتابه النافع "الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع".
- ثم بعدهم الحافظ أبو عمرو عثمان بن الصلاح في كتابه "معرفة علوم الحديث"، الذي جمع فيه ما تفرّق في كتب الفن قبله، وأصبح عمدة لكل من جاء بعده، مثل: الحافظ زين الدين العراقي (806هـ)، والحافظ السخاوي، والحافظ الذهبي، والحافظ ابن رجب الحنبلي (795هـ)، فالحافظ ابن حجر،...

ولعل من أهم الكتب التي عُنيت بمباحث أصول الرواية، وقوانين الكتابة، وطرق تلقي الكتب، وحفظها – والذي يخدم اليوم خدمة مباشرة علم تحقيق المخطوطات – كتابي الرامهرمزي، والقاضي عياض.

أما **الأول**: فكتاب "الْـمُحدّث الفاصل بين الرّاوي والواعي": لأبي محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاّد الرامهرمزي[4]، الحافظ الإمام القاضي الأديب، أحد الأثبات الذين جمعوا بين الحديث والأدب والقضاء، كان حسن التأليف، وحاز فضل السبق في التصنيف المستقل في علوم الحديث، وفاته سنة (360هـ)[5]. أما مادة الكتاب فجُلّها في أبواب الرواية؛ نحو كتابة الحديث، طرق تحمل الحديث، صيغ التحديث، الرواية بالمعنى، آداب المحدث، صفات الرواية، الكتابة وبعض شروطها وآدابها،...

وأما **الثاني** فهو كتاب: "الإلْـمـاعُ إلى معرفة أصول الرواية وتَقْييد السَّـمـاع": للإمام الحافظ، القاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليَحْصُبي الأندلسي المالكي. تولى قضاء سبتة، ثم غرناطة، وكان عالما بالفقه والحديث، والنحو واللغة، والأنساب، وكان إمامَ الحديث في وقته، جيّدَ التصنيف، وفاته سنة (544هـ)[6]. وأما مادة الكتاب الأساسية فهي حول طرق تحمل الحديث (أصول الرواية)، وصيغ الأداء، وكيفية تقييد الحديث بالكتابة، والمقابلة والشكل والضبط، ثم التخريج والتصحيح والتضبيب، وإصلاح الخطأ واللحن، وضبط اختلاف الروايات، والمحافظة على النسخ والكتب[7].

المطلب الثاني: مباحث علوم الحديث في علم تحقيق المخطوط

لقد عُني أهل الحديث بحفظ العلم والمحافظة عليه عناية فائقة [تحملا، وصيانة، وأداء]، كما عُنوا بالكتابة وقوانينها، قصد إتقان تدوين العلم، والمحافظة على كُتُبه ونُسخه، ثم نقلها لمن بعدهم، ضمن مجموعة من القواعد والقوانين، أهمّها[8]:

أولا/ طرق تحمل العلم:

فهي الطرق التي عُني من خلالها أهل الحديث بكتابة العلم في النسخ والصحائف، وكيفيات تحمّلها عن أصحابها، ثم أدائها لمن بعدهم، وأهمها (المناولة[9]، والمكتابة[10]، والإجازة[11])، ولعل ألصقها بموضوع تحقيق المخطوطات هي (الوجادة[12])، إذ المخطوط اليوم في حكم الوجادة قديما.

فتَحَمُّل كُتب العلم وأداؤُها – أي: روايتُها - عند المحدثين، من أفضل الوسائل للمحافظة على سلامة النسخ وإتقانها، إضافة إلى المعارضة الشفهية بين الشيخ وتلميذه، أو القراءة عليه، مع الاعتناء التام بطرق تحمل تلك المرويات شفهية كانت أم كتابية[13].

هذا، وقد بلغت عناية المحدثين بالأصول والمحافظة على سلامتها درجة عالية من الدقة والرعاية، حتى إنهم ردوا رواية من لم يحافظ على أصوله ويتقنها[14].

ثانيا/ كتابة العلم، وضَبْطُ الكتاب وشَكْلُه:

وهو من أهم المباحث التي تناول فيها أهل الحديث العناية بالمكتوب والنُّسخ؛ ضبطا وعناية، وحفظا وتناقلا. ومن المعلوم أن تحمل الحديث النبوي وروايته، كان في الصدر الأول يعتمد أساسا على الحفظ والمشافهة. ثم اتفقت كلمة أهل العلم على استحباب الكتابة، وانعقد إجماعهم على ذلك، كما نقله القاضي عياض، والحافظ ابن الصلاح وغيرهما[15]؛ يقول الشافعي: "إن هذا العلم يَنِدُّ كما تندّ الإبل، ولكنّ الكُتبَ حُماة، والأقلام عليه رُعاة"[16]، ويقول القاضي عياض: "والحال اليوم داعيةٌ للكتابة؛ لانتشار الطرق، وطول الأسانيد، وقلّة الحفظ، وكَلال الأفهام"[17]، وهذا دالّ عندهم على شدّة الحاجة لكتابة العلم وتدوينه، قصدَ حفظه وتناقله.

أحكـامُ الكتـابة:

لما كان المقصود من كتابة الحديث النبوي وتدوينه هو حفظُه وصيانتُه فقد وضع علماء الحديث جملةً من القواعد والضوابط للكتابة، حتى يتحقق بها الغرض والمقصود، أهمّها:

1- **العناية بالضبط**: قال الحافظ ابن الصلاح: "ثم إن على كَتَبَةِ الحديث وطَلَبته صَرْفُ الهمة إلى ضبط ما يكتبونه أو يحصلونه بخط الغير من مروياتهم على الوجه الذي رَوَوْهُ شَكْلاً ونَقْطاً يُؤمَن معهما الالتباس... فإن الإنسان مُعرّضٌ للنسيان، وإعجام المكتوب يَمنع من استعجامه، وشَكْلُه يمنع من إشْكالِه.

ثم لا ينبغي أن يُتَعَنّى بتقييد الواضح الذي لا يكاد يلتبس، وقد أحسن من قال: "إنما يُشْكَلُ ما يُشْكِلُ"[18]. وضبط النص بالحركات مهم غاية في عملية التحقيق[19]، لأنه يُظهر المعنى الحقيقي للنص، ويُقَوّم لسان القارئ ويُعَوّده على القراءة السليمة، سواء في اللغة أم في الأعلام، كما يرفع الاشتباه عن الأسماء والكنى، والألقاب والأنساب.

2- **أهمّ ما يُعنى بضبطه مما قد يلتبس**؛ نحو النصوص الشرعية، وأوجه القراءات، والقواميس والمعاجم، والأسماء لأنها لا تُدرك بالمعنى، ولا تخضع للقياس. "وسبيل الناس في ضبطها مختلف؛ فمنهم من يَقْلِبُ النَّقْطَ فيجعل النقط الذي فوق المعجمات تحت ما يُشاكلها من المهملات، فينقط تحت الراء، والصاد، والطاء، والعين، ونحوها من المهملات... ومن الناس من يجعل علامة الإهمال فوق الحروف المهملة كقُلامة الظُّفر مضطجعةً على قَفاها. ومنهم من يجعل تحت الحاء المهملة حاء مفردة صغيرة، وكذا تحت الدال، والطاء، والصاد، والسّين، والعين، وسائر الحروف المهملة الملتبسة مثل ذلك، فهذه وجوهٌ من علامات الإهمال شائعة معروفة"[20]، ومنهم من يكتب ذلك كتابةً، فيقول: "بالسين المهملة"، أو "بالخاء المعجمة"، أو "بالموحدة التحتانية"، أو "بالمثناة الفوقية"، وهكذا...

والذي ينبغي هو استعمال رموزٍ شائعة معروفة، ولا يصطلح لنفسه مصطلحات خاصة به لا يفهمها غيرُه، فإن فعلَ فليُبيّن ذلك في مقدمة كتابه، أو تحقيقه.

3- **ينبغي أن يكون الخط واضحا بيّناً**، ويُكره الخط الدقيق، ويُختار التحقيق دون المَشْقِ والتَّعليق، فالمشق سُرعة الكتابة، والتعليق خلط الحروف وعدم تفرقتها.

4- **ينبغي أن يجعل بين كل حديثين دارَةً تفصل بينهما وتُميّزهما**، وممن كان يفعل ذلك أحمد بن حنبل، وإبراهيم بن إسحاق الحربي... أما اليوم فعلى الباحث استعمال علامات الترقيم؛ كالنقاط، والفواصل، والأقواس ونحوها، حتى تُفهم الكتابة ولا تتداخل.

5- **واجبُ الْـمُقابلة بعد الكتابة**: ويقال أيضا: الْـمُعارَضة، وعارضت بالكتابِ الكتابَ، أي جعلتُ ما في أحدهما مثلَ ما في الآخر[21]. والمقابلة من أهمّ أصول الكتابة التي اتفقت عليها كلمة المحدثين، وذلك لأهميتها وقيمتها العلمية في ضبط الكتاب؛ فعن "هشام بن عروة قال: قال لي أبي: أكتبتَ؟ قلت: نعم، قال: عارضتَ، قلتُ: لا، قال: فلم تكتب"[22].

فالمقابلة متعينة ولا بد، وأفضلها أن تكون من الطالب مع الشيخ من نسخته، وتصح من نسخة مقابَلة أيضا، والغرض هو أن يكون كتابُ الطالب مطابقا لأصل سماعه ولكتاب شيخه. وقد جُرّح قوم وضُعف حديثهم لأنهم تساهلوا في رواية الحديث من كُتب سمعوها، لكنهم لم يُعنَوْا بحفظها وصيانتها، فعندما احتاجوا إليها رَوَوْها من نُسخ مُشتراة أو مستعارة غير مقابلة، أو جيء لهم بكتب وأجزاء فرووها أيضا (على التلقين)[23].

6- **الحذر من التصحيف**: والمقصود مما سبق هو الحذر من وقوع التصحيف والتحريف[24] في الكتب والنسخ، وقد حظي هذا المبحث بعناية فائقة جدا من أهل الحديث، فوضعوا فيه العديد من المصنفات القيمة التي عالجت القضية معالجة علمية وفنية قلّ مثيلها؛ قال سليمان بن موسى: "لا تأخذوا الحديث عن الصُّحُفيين، ولا تقرؤوا القرآن على الْـمُصْحَفيين"[25]، وقد ذكر الخطيب جملة من أخبار الْـمُصَحِّفين، سواء في متون الحديث أم في القرآن[26]. بل إن جلّ من ألّف في علوم الحديث تكلم عن هذا النوع من أنواع علوم الحديث تقعيدا وتمثيلا، ومن المؤلفات المتخصصة:

- "تصحيف المحدثين" للإمام أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (385هـ)،
- "إصلاح خطأ المحدثين" لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي (388هـ)،
- "مشارق الأنوار على صحيح الآثار" للقاضي عياض اليحصبي (544هـ)، وغيرها كثير.
- كما عنوا بعلم "المؤتلف والمختلف"[27] إذ له صلة وثيقة بمبحث التصحيف والتحريف[28]. نحو كتاب "الإكمال" للأمير ابن ماكولا (475هـ)، و"تقييد المهمل وتمييز المشكل" لأبي علي الحسين بن محمد الغَسّاني الأندلسي (489هـ) [29].

7- **تخريج السَّقَطِ**: إذا سقطت كلمةٌ أو أكثر من الكتابة، فإنها تُخرَّج في الحاشية، ويُصطلح عليها بـ: (تخريج السقط)، ويسمى: اللَّحَقُ، وكيفيته: أن يَخُطَّ من موضع سقوطه من السطر خطّا صاعدا إلى فوق، ثم يَعطفه بين السطرين عَطْفَةً يسيرة إلى جهة الحاشية التي يَكتب فيها اللحقَ، والأحسن أن تكون إلى اليمين إلا إن كانت في آخر السطر، ثم ليكتب اللحق صاعدا على أعلى الورقة حتى يبقى المكانُ لما بعده إن وجد. أما اليوم فإن استعمال الأرقام، وتخريج السقط في الحاشية هو الأفضل والأتقن، وهو المتداوَلُ بين أهل العلم وأهل التحقيق.

8- التصحيح والتضبيب: قال ابن الصلاح: "من شأن الحذّاق المتقنين العنايةُ بالتصحيح، والتضبيب والتمريض.

أما التصحيح: فهو كتابة (صحّ) على الكلام، أو عنده، ولا يفعل ذلك إلا فيما صح روايةً ومعنى، غير أنه عُرضة للشك أو الخلاف، فيكتب عليه (صح) ليُعرف أنه لم يغفل عنه وأنه قد ضبط، وصحّ على ذلك الوجه[30].

وأما التضبيب، ويُسمّى أيضا التمريض: فيُجعل على ما صحّ وُروده كذلك من جهة النقل، غير أنه فاسدٌ لفظا أو معنى، أو ضعيف أو ناقص، مثل أن يكون غير جائز من حيث العربية، أو يكون شاذّاً عند أهلها يَأباهُ أكثرُهم، أو مُصَحَّفاً، أو ينقص من جملة الكلام كلمة أو أكثر، وما أشبه ذلك.

فيُمَدُّ على ما هذا سبيله خطٌّ أوّلُه مثل الصّاد ولا يُلزق بالكلمة المعلّم عليها كيلا يُظنّ ضرْباً، وكأنه صاد التصحيح بِمَدّتها دون حائها **(صـ)** كُتبت كذلك ليفرّق بين ما صحّ مطلقا من جهة الرواية وغيرها، وبين ما صح من جهة الرواية دون غيرها فلم يكمل عليه التصحيح..."[31]، قال: "وأما إصلاح ذلك وتغييرُه في كتابه وأصله: فالصواب تركه، وتقرير ما وقع في الأصل على ما هو عليه، مع التضبيب عليه وبيان الصواب خارجا في الحاشية، فإن ذلك أجمع للمصلحة وأنفى للمفسدة"[32]. أما الـجَسْرُ على التغيير والإصلاح في الكتب فهذا سبيل الخطأ والزلل.

9- **الضَّرْبُ والحكّ**: قال ابن الصلاح: "إذا وقع في الكتاب ما ليس منه فإنه يُنفى عنه بالضَّرْب، أو الحَكِّ، أو المحْوِ، أو غير ذلك. والضرب خيرٌ من الحك والمحو، روينا عن القاضي الرامهرمزي قال: قال أصحابنا: الحك تُهمة.

ثم إنهم اختلفوا في كيفية الضرب؛ فروينا عن أبي محمد بن خلاّد قال: أجود الضرب أن لا يُطمس المضروب عليه، بل يُخطّ من فوقه خطٌّ جيّد بيّنٌ يدل على إبطاله، ويُقرأ من تحته ما خُطَّ عليه.

وعن القاضي عياض: أن أكثرهم على مدّ الخط على المضروب عليه مختلطا بالكلمات المضروب عليها، ويسمّى ذلك (الشّقّ) أيضا.

ومنهم من لا يخلطه ويُثبته فوقه، لكنه يَعْطِف طَرَفَيْ الخط على أوّل المضروب عليه وآخره...

وربّما كتب بعضُهم عليه (لا) في أوّله و(إلى) في آخره. ومثل هذا يحسن فيما صح في رواية وسقط في رواية أخرى، والله أعلم"[33].

ثالثا/ اختلاف الروايات:

ونحوه اليوم اختلاف النسخ، أو تعدد نسخ المخطوط، قال ابن الصلاح: "ليكن فيما تختلف فيه الرواياتُ قائما بضبط ما تختلف فيه في كتابه، جيّد التمييز بينها، كيلا تختلط وتشتبه فيفسد عليه أمرُها.

وسبيله: أن يجعل أولا مَتْنَ كتابه على رواية خاصّة، ثم ما كانت من زيادةٍ لرواية أخرى ألحقها، أو مِنْ نَقْصٍ أعْلَمَ عليه، أو مِنْ خلافٍ كَتَبَهُ إما في الحاشية وإما في غيرها، مُعيّناً في كل ذلك مَنْ رواه، ذاكراً اسمَه بتمامه. فإن رمز إليه بحرف أو أكثر فعليه ما قدّمنا ذكرَه من أنه يبين المراد بذلك في أوّل كتابه أو آخره"[34].

وهذا تلخيصٌ غاية في الوضوح والدقة للطريقة المثلى في التعامل مع المخطوط إذا تعددت نسخُه. كما أن المقابلة[35] بين النسخ من أفضل الوسائل للوصول إلى ما كتبه المصنف، ومعرفة أصوب الروايات وأتقنها. ثم إن العناية بالنسخ عند تعددها واختلافها، يقود المحققَ إلى فوائد عدّة، منها[36]:

التأكد من اختلاف روايات الكتاب أم لا، وهل لمؤلفه إبرازةٌ واحدة للكتاب أم أكثر[37].

تمييز النسخ القديمة (الأصول) من النسخ الجديدة (الفروع).

السَّقط: فالمقابلة بين النسخ تجعل المحقق يقف عادة على وقوع السَّقَط.

التصحيف والتحريف: وهو قريبٌ من السقط وشبيه به، إذ يقع عادة بعضُ النُّسّاخ في شيء من التصحيف أو التحريف، وإنما تَسْلَم من ذلك النُّسخُ الجيّدة.

التقديم والتأخير: وهذا يلاحظه عادة المحقق في الأسماء والأعلام، وربما في الفروق بين النسخ فيُقدَّمُ بابٌ على باب، أو حديثٌ على حديث، أو ترجمة على ترجمة، ونحوه.

الإعادة والتَّكْرار: فعند تعدّد النسخ واختلافها يقع عادة بعضُ التكرار في الكلمات أو الأعلام أو الأبواب...

الخطأ الإعرابي والإملائي: وهذا يقع غالبا من النُّساخ أو بسبب عوادي الزمان، لكن على المحقق التأكد أولا من وجود الخطأ، فقد يكون للكلمة وجهٌ آخر، أو يختلف رسمُها من بلد لآخر.[38]

رابعا/ الطِّباقُ والسَّماعات[39]:

وهي كتابة أهل العلم أسماءَهم وأسماءَ من يحضر مجالس قراءة الكتاب في آخر الكتاب، أو في أوّله[40]. قال ابن الصلاح: "وذكر الخطيب الحافظ: أنه ينبغي للطالب أن يكتبَ بعد البسملة اسمَ الشيخ الذي سمع الكتاب منه وكنيته ونسبه، ثم يسوق ما سمعه منه على لفظه. قال: وإذا كتب الكتابَ المسموع، فينبغي أن يكتب فوق سطر التسمية أسماءَ من سمع معه، وتاريخَ وقت السّماع، وإن أحبّ كتب ذلك في حاشية أوّل ورقة من الكتاب... ثم إن على كاتب التسميع التحرِّي والاحتياط، وبيان السامع والمسموع منه بلفظ غير محتمل، ومجانبة التساهل فيمن يثبت اسمُه، والحذر من إسقاط اسم أحدٍ منهم لغرض فاسد"[41].

وإن اهتمام المحدثين بهذا الشأن، وتدوينَ سماعاتهم وقراءاتهم على المصنفات ونُسخ الكتب التي رَوَوْها[42]، لم تترك الفرصة لـمُنتحلٍ أن يَدُسَّ في هذه المصنفات ما ليس منها، أو أن يدّعي في الكتاب ما ليس فيه. إضافة إلى أن رواية هذه المصنفات وسماعها من أفواه الشيوخ قد أدت إلى ضبطها من التحريف والتصحيف، أو أن تتداخل الرواياتُ بعضها في بعض، كما أنها تساعد في إثبات نسبة الكتب إلى أصحابها، فالأسانيد أنساب الكتب...[43] فلا يكفي نَسْخُ الكتاب أو شراؤه من عند النساخ وتَـملُّكه أن يكون لصاحبه حقّ الرواية، بل لابد من السماع، أو الحصول على إجازة كي يُسجَّلَ سماعُه عليها[44].

فهذه جملة من القواعد والقوانين تخص كتابة العلم والعناية بالكتب. والملاحظ أن كتب علوم الحديث أطالت فيها النفس خلافا لبقية المباحث، والسبب في هذا هو ما تميزت به مرحلة ما بعد الرواية والتدوين – حيث استقر تدوين السنة النبوية، وباقي الفنون؛ كالتفسير، واللغة، والتاريخ، والتراجم،... - من اهتمام كبير بالكتب الحديثية، وحفظها، ونقلها إلى من بعدهم؛ سالمةً من أي خطأ أو تحريف.

وهذه القواعد والقوانين في أغلبها هي مما يحتاجه المشتغلون اليوم بتحقيق المخطوطات والتراث العربي والإسلامي، مما يجعل إدراكها وفهمها كفيلا إن شاء الله تعالى بحسن خدمة تراثنا تحقيقا وإخراجا.

المبحث الثاني: التُّراث المخطوط وحاجتُه إلى المنهج الحديثي

امتازت الأمة العربية والإسلامية بِغِنَى تراثها الثقافي المعرفي الذي ورثته عن أسلافها الصالحين، هذا التراث الذي كان نتاج حضارة عربية عريقة، وإسلامية مجيدة. ولقد تفنّن رُواد هذه الثقافة وأعلامُها في خدمته، فخلّفوا لنا رصيدا معرفيا مبهرا في كمّه وقيمته. إلا أن عوادي الزمان وما تعرضت له الأمّة من نكبات، عرّضت الشيء الكثير منه للضياع، أو التلف والفساد، أو للإهمال... ورغم هذا فإننا أمّة مرحومة، وقد بذل أسلافُنا – وبخاصة طائف المحدثين - جهودا جبارة في سبيل صيانة هذا التراث المعرفي ونقله للأجيال، فابتكروا قوانينَ للرواية وعلوما للنَّسْخ والكتابة، شهد لهم المخالف قبل الموافق بكفاءتها في حفظ العلم وكُتبه[45].

وعليه سيكون الكلام في هذا المبحث تحت نقاط ثلاثة:

التراث المخطوط، وجواز أخذ العلم منه،

آليات خدمته (الحفظ، والتحقيق)،

اضطلاع المنهج الحديثي بهذه المهمة.

المطلب الأول: التراث المخطوط، وجواز أخذ العلم منه

المخطوط مصطلح محدَث أفرزَهُ عالَمُ الطباعة، لهذا لا نجد لهذه الكلمة ذكرًا في كلام المتقدمين، وإنما حدثت هذه اللفظة بعد دخول الطباعة، فأصبحت الكتب قسمين: مخطوطات، ومطبوعات. فما كان منها مكتوبًا بخط اليد سُمي مخطوطًا، وما طُبع منها سُمي مطبوعًا.

فالتراث المخطوط هو "ما وصل إلينا من مؤلفات ومصنفات مكتوبة بخط مؤلفيها، أو بخط أحد النُّساخ قبل عصر الطباعة في العصر الحديث"[46]، أو هو النسخة الأصلية التي كتبها المؤلف بخط يده، أو سمح بكتابتها أو أقرّها، أو ما نسخه الورّاقون بعد ذلك في نسخ أخرى منقولة عن الأصل، أو عن نسخ أخرى غير الأصل[47].

وقد أضحى موضوع المخطوطات ودراستها وتحقيقها من العلوم محل الاهتمام على جميع المستويات الأكاديمية وغيرها، ولها مراكزها وأقسامها العلمية في المعاهد والجامعات. ويُعتبر المخطوط العربي الإسلامي أضخم تراث في العالم، وهو لا يزال يحتاج إلى مزيد اهتمام وعناية تليق بضخامته وقيمته العلمية.

في جواز أخذ العلم من المخطوطات؟ الكلام عن المخطوطات وعن جواز أخذ العلم منها، ونسبة ذلك إلى مؤلِّفيها؛ فرعٌ عن مبحث "الوجادة" عند أهل الحديث خاصة. والوجادة هي القسم الثامن من أقسام طرق تحمل الحديث النبوي وأدائه، وقد سمّاها القاضي عياض (الْـخَطّ).

تعريفها: الوِجادَة: أن يقف الطالب أو الباحث على كتاب شخص فيه أحاديث [علم] يرويها بخطّه، ولم يَلْقَهُ، أو لقيه ولكن لم يسمع منه ذلك الذي وجده بخطه، ولا له منه إجازةٌ، ولا نحوها، فله أن يقول: (وجدت بخط فلان، أو: قرأت بخط فلان، أو: في كتاب فلان بخطّه: أخبرنا فلانُ بن فلان)، ويَذكر شيخَه ويسوق سائرَ الإسناد والمتن. أو يقول: (وجدت، أو: قرأت بخط فلان عن فلان) ويذكر الذي حدّثه ومَنْ فوقَه[48].

حكم الرواية بها: فالرواية المتصلة قد انقطعت منذ أزمان، لكن بقي تناقل العلم من الكتب، وهو سبيل صحيحٌ لا خلاف فيه بين أهل العلم جميعا. إلا أن حكمها عند عامة أهل الحديث؛ أنها من باب المرسل، قال ابن الصلاح: "هذا الذي استمر عليه العمل قديما وحديثا، وهو من باب المنقطع والمرسل، غير أنه أخذ شوْباً من الاتصال بقوله: (وجدت بخط فلان)"[49]، وقَبْله قال القاضي عياض: "فهذا لا أعلم من يُقتدى به أجاز النقلَ فيه بـ (حدثنا وأخبرنا)، ولا من يَعُدّه مَعَدّ المسند، والذي استمرّ عليه عملُ الأشياخ قديما وحديثا في هذا، قولهم؛ (وجدت بخط فلان، وقرأت في كتاب فلان بخطّه)" [50].

لكنّها تُقوّى بالمتابعات والشّواهد، لأن هذه الأخيرة تُزيل ما يخشى من التصحيف أو الخطأ والتحريف.

شرطها: شرط رواية العلم وأخذه وجادةً هو التأكد من صحة نسبة الكتاب إلى مؤلّفه، مع سلامة النص من التحريف أو السقط ونحوه، يقول ابن الصلاح: "وإذا أراد أن ينقل من كتاب منسوب إلى مصنِّف، فلا يَقُلْ: (قال فلان كذا وكذا) إلا إذا وَثِقَ بصحة النسخة؛ بأن قابلها هو أو ثقةٌ غيْرُه بأصولٍ متعددة، وهذا كله إذا وثق بأنه خطّ المذكور، أو كتابه، فإن لم يكن كذلك فليقل: (بلغني عن فلان، أو: وجدت عن فلان)، أو نحو ذلك من العبارات"[51].

ولهذا فتعدد النسخ هو أحد أهمّ شروط التحقيق العلمي للمخطوطات، لأنها بمثابة المتابعات والشواهد المؤكدة لما في النسخة الأصلية. فكلما تعددت النسخ وتنوعت، كلما كانت الوثاقة أكثر بالنقل عن

المؤلف ونسبة العلم إليه. ولهذا يتحفظ جلّ الباحثين والمختصين من النسخة الوحيدة للمخطوط، وبخاصة إن لم تكن جيدة.

ومن تمام الكلام عن المخطوطات، الحديث عن صيانة الكتب ونقلها، ثم الحديث عن الكتابة وشروطها، وبعض أحكامها وقوانينها، وهو الآتي:

المطلب الثاني: آلياتُ خدمة التراث (الحفظ، والتحقيق)

المخطوطات من المقتنيات الثمينة بسبب اكتسابها الصفة التاريخية لتقادم عمرها، إضافة لما تحمله من علوم ومعارف، وثقافة حضارية تمثل هويّة الأمّة، وتراثها القومي. ومن المعلوم عند المشتغلين بالتراث المعرفي للأمة الإسلامية، أن وسائل الكتابة قبل العصر الحاضر قد أتت عليها عوادي الزمان، مع الإهمال وقلّة الاهتمام، إضافة لحملات الإتلاف والسرقة التي تعرضت لها الكثير من خزائن الكتب، وبخاصة زمن الحملات الاستعمارية.

مما يستدعي تضافر جهود جميع العاملين العِلْميين من باحثين، ومراكز بحث، ومعاهد، وجامعات، وهيئات حكومية، قصد صيانة تراث الأمة وخدمته، وإنما يتم ذلك وفق آليتين اثنتين؛ الحفظ، والتحقيق.

أما الحفظ: فالمقصود به حفظ المحتوى المعرفي للمخطوطات والوثائق، باستعمال كل الأنشطة الكميائية والفزيائية التي تُقلّل التلف والتدهور، والتي تمنع فقدان المحتوى المعرفي للمخطوط، ليكون الهدف الأساس إطالة وجود الوثيقة في شكلها الأصلي، وإكسابها عُمُراً جديدا[52]. وإنما يتأتى ذلك بالجمع والترميم، والتصوير والفهرسة، ثم الرقمنة[53]. ومن ثم إتاحتها للباحثين والمختصين، لأن المطبوع لا يُغني عنها مهما كانت جودته. ولأن المخطوط يبقى شاهد عدل وصدق على سلامة المطبوع وصحته، وعدم تحريفه أو الزيادة فيه، أو النقص منه. وكلما زاد عدد المخطوطات للكتاب زادت الشهادة على إتقان المطبوع وصحته، كحصول الشهادة على الشهادة.

وأما التحقيق: "فيحتل ضبط النص والتعليق عليه أهمية عظيمة في علم تحقيق المخطوطات العربية، ويثير كثيرا من الاختلاف والجدل بين ا لمعنيين بهذا الفن الجليل؛ فمنذ أن بدأ العرب يُعنون بتحقيق المخطوطات ونشرها، ظهر رأيان متضاربان حول الطريقة التي ينبغي اتباعها عند نشر التراث العربي:

الأول: يرى الاقتصار على إخراج النص مصححا مجردا من كل تعليق.

والثاني: يرى أن الواجب يقتضي توضيح النص بالهوامش والتعليقات، وإثبات الاختلافات بين النسخ والتعريف بالأعلام، وشرح ما يحتاج إلى شرح وتوضيح"[54].

ولا فرق كبير بين الاتجاهين في اعتقادي، إذا ما روعيت الغاية والمقصد من التحقيق، إذ إن "الغاية من تحقيق ونشر النصوص التاريخية القديمة هي إخراج نصٍّ أقربَ ما يكون إلى الأصل الذي كتبه مؤلفه"[55].

كما أن تخريج الأحاديث، وترجمة الأعلام، والتعريف بالبلدان، وشرح الغريب، وكذا الأبيات الشعرية... مما يُعين على فهم النص المحقَّق. أما الإشارة إلى الفروق بين النسخ والروايات فهي من صميم عملية التحقيق.

ولا سبيل لتحقيق هذا المقصد العلمي والفني والتاريخي إلا بمراعاة قوانين الرواية عند أهل الحديث؛ بدءا بالبحث عن نسخة الإملاء التي راجعها المصنف بنفسه، إلى النُّسخ التي نُقلت عن الأصل وقوبلت عليه، ثم تجميع نسخ النص التاريخي الواحد، وبعدها مراعاة قوانين النسخ والكتابة.

وكل ذلك معلوم ومدون في كتب أصول الرواية عند المحدثين، فقد عُنيت علومهم بالاتجاهين كليهما، وأوضح المحدثون جميعَ القواعد والضوابط الواجب اتباعها؛ سواء في ضبط النص وتصحيحه، أم فيما يُلْحَق به من هوامش وتعليقات (تخريج السّقط)، وبيان اختلاف النسخ، ونحوها.

تنبيه مهم: "إن تحقيق النصوص أمانة دينية وأخلاقية، وإن من واجب المحقق أن يعلم أن هذه النصوص إنما هي وثائق تاريخية لا يحق له أن يتلاعب بها، وأن يجعل من نفسه مصححا أو مُقَوّما لها... وأن الأمانة العلمية تقتضي منه الحرص التام على نقل هذه الوثائق كما هي، فإن هذه النصوص وثائق يُحكم بها على كاتبها سلبا وإيجابا، كما أنها تمثل واقعا وحَدَثا حدَثَ ومضى، لذا فإن تبديل أي نص أو تغييره يُعد تلاعبا خطيرا في هذه الوثائق، وبالتالي فُقدانا للأمانة العلمية الواجب توافرها في المحقق الأمين، وعُدوانا على حق المصنف الذي كتب هذا الكتاب"[56].

المطلب الثالث: اضْطلاع المنهج الحديثي بهذه المهمة

اضطلاع المنهج الحديثي بهذه المهمة لِما يقوم عليه من قواعد علمية وفنية تؤهله لهذه المهمة الكبيرة والأساس؛ فقد عُني المحدثون بمسألة حفظ العلم ونُسَخِه بما أصّلوه وبينوه من قوانين الرواية وتحمل العلم، وشدّدوا في ذلك، فلا يقبلون من أحد رواية علم إلا مسندا. ثم كانت الكتابة والتدوين فابتكروا قواعد الكتابة وفنونها، صيانة للمكتوب وحفظا للكتاب، كما شددوا في إجازة الكتب ومناولتها، ومنعوا إعارتها أو عدم معارضتها. فجُلُّ قوانين تحمل الحديث وروايته هدفها الأساس حفظ العلم وصيانته، ثم تبليغه كما هو دون زيادة أو نقصان.

كما عنوا بمسألة التحقيق أيضا عناية فائقة؛ حيث بينوا قواعد النسخ والخط، والمقابلة والتخريج، فالعناية بتعدد النسخ والروايات، كما حذّروا من التصحيف. و"إن الحديث عن (توثيق النصوص وتحقيقها عند المحدثين) حديث طويل، ذلك أنه يمثل جهودا عظيمة بذلها أهل الحديث خلال فترة زمنية طويلة، تربو على عشرة قرون، سعى فيها المحدثون سعيا مشكورا من أجل العناية بحديث رسول الله ﷺ، والتوثق من صحة النصوص وسلامتها من التزوير أو الانتحال، ووضعوا لذلك قواعد نظرية وعملية تتميز بالدقة والموضوعية التامة.

وإن القواعد التي وضعها العلماء المسلمون لـ (توثيق النصوص وضبطها) تمثل ظاهرة حضارية فريدة، وقد تميز بها المسلمون من دون الأمم الأخرى"[57].

حفظ النص: فبعد استقرار تدوين العلم في المصنفات المختلفة، أصبحت عناية المحدثين مُنصبة على هذه الكتب في كيفية تحملها والمحافظة عليها ونقلها، واكْتُفِيَ في الرُّواة بالسِّتْر والصيانة، والتحرز في الأخذ والرواية بأي نوع من أنواع الرواية المشهورة. وأضحى الاعتماد على ما في هذه المصنفات من علم، بعد الاستيثاق من صحة الأصل المسموع. والذي يكون أساسا بتحمل النسخ والكتب وفق طرق تحمل العلم عندهم كالمناولة، أو الإجازة، أو الوجادة، ثم صيانتها ونقلها، والدقة في ذلك، بعيدا عن العبث والتزوير، أو التصحيف والتحريف.

حيث لجأ المحدثون إلى توثيقها بطبقات القراءات والسماعات، وتحديد البلاغات[58]، لأنها تمثل شهادات على شهادات بنقل هذه المادة سليمة كما وضعها مؤلّفها. فمن أراد من المحققين معرفة كيفية نقل النص أو الكتاب، واتصاله بمؤلفه، فما عليه إلا دراسة الطباق وتواريخها، وما حَوَتْهُ من معلومات.

وهذه السماعات تخدم أمرين[59]:

توثيق النص المنقول، والشهادة على سلامته. وبخاصة إذا شارك في تلك السماعات حُفّاظ وأئمةٌ مُبَرِّزون.

وثانيها: إثبات حق الأطراف التي شاركت فيه بأنها سمعت هذا الأصل، ولها الحق في روايته وإجازته.
ومن فوائدها أيضا: أنها دليل واضح على عناية الأمة بمصادرها، ودقتها في النقل. كما أنها تحوي العديد من المعلومات الفنية، والعلمية، والتاريخية،... عن الحياة العلمية في ذلك الزمان والمكان، وما امتازت به من أساليب تربوية وتعليمية متنوعة.

وهكذا تحول اهتمام المحدثين وعنايتهم من الأسانيد والرجال، إلى هذه الكتب وسماعاتها وطرق نقلها. فنشأت عندهم علوم وشروط جامعة ودقيقة لصيانة هذه الكتب، والاطمئنان إلى عدم العبث بها أو دخول الداخل عليها. فكما ضَبطت لنا كتبُ الرجال والرواة أحوالَ رجال الأسانيد بالتفصيل، كذلك ضبطت لنا السماعاتُ والطباق الأصولَ والنُّسخ وكل ما يتعلق بها.

تحقيق النص: يحتل ضبط النص والتعليق عليه أهمية عظمى في علم تحقيق المخطوطات، إذ إن عمل المحقق يتعين أن يتجه إلى أن يُخرجَ نصا صحيحا ويعلق عليه بما يُفيد توضيحه[60]. ولتحقيق النص ينبغي أن تتوافر للمحقق عدة نسخ، وأن يختار منها أصلا يعتمد عليه، ويُراعى في ذلك قِدَمَ النسخة المخطوطة[61]، و"الوثيقة الصِّلة بمؤلفها، أو المؤيَّدة بشواهد مادية دامغة تبرز قيمتها؛ كالنَّسخ، أو التصحيح، أو المقابلة، أو القراءة، أو السماع، أو الإجازة، أو التملك. ثم اختيار وصيفاتها التي تليها ضبطا وتوثيقا وتصحيحا، للاعتماد عليها في مقابلة المتن المحقق وتقويمه"[62].

وقد لا يقف المحقق إلا على نسخة وحيدة، فشرطها أن تكون قد عورضت وصُحّحت، وقرأها عددٌ من العلماء وكتب عليها السماعات، وقُرئت على مصنفها، إضافة إلى كون ناسخها من أهل الضبط والتقييد... حينها تكفي في التحقيق.

كل ما سبق إنما يَكفُله للمحقق إلمامُه بعلوم الحديث وإتقانه لها، "وحريّ لمن يتصدر لتحقيق كتب التراث أن يطلع على (منهج التحقيق وتوثيق النصوص عند المحدثين) بغض النظر عن ثقافته أو تخصصه، حفاظا منه على دقة الأداء وسلامة المنهج الذي يجب أن يسير عليه في تحقيق وتوثيق النصوص"[63].

ولأن أهل الحديث خاصة كانوا أكثر عناية بالنسخ وقيمتها الفنية والعلمية - حتى باعتراف المستشرقين -، فقد اعتمد العديد من المؤرخين والمحققين على قواعدهم في تقصي الحقائق، ونقد الوثائق التاريخية،... اعترافا منهم بأهمية هذا العلم، ودقة قواعده وقوانينه الفنية والعلمية في هذا المجال[64].

والخلاصة أن توثيق النصوص وتحقيقها من صميم علوم المحدثين، حيث "اتبع فيه المحدثون وسائل عديدة من أجل تحقيق النصوص وتوثيقها، تنوعت بين طرق التحمل، والكتابة والسماع، ثم الصيانة والأداء... في جملة من القوانين والقواعد مكنت أهل الحديث من سلوك منهج علمي تاريخي، حافظ لنا على ماض ثقافي عميق، وضَمِن لنا تنمية مستدامة.

المبحث الثالث: التكامل المعرفي في المساق الأكاديمي، رؤية استشرافية

عطفا على ما سبق بيانه في المبحثين الأوليين، من حاجة المخطوط إلى علوم الحديث لحفظها ثم تحقيقها، ومن اضطلاع علم الحديث بهذه المهمة العظيمة لما تضمنه من قوانين وآليات تجعله العلم الأساس والمقدم في عملية التحقيق، فإن ذلك كله يستدعي عناية أكيدة وواضحة بعلوم الحديث في المساقات الأكاديمية، وكذا في المراكز العلمية والمكتبات المتخصصة.

ليكون الهدف والمأمول في قادم الزمان هو إلمام الطلبة والباحثين – في العلوم الإنسانية عموما، وفي الدراسات الإسلامية خصوصا - بعلوم المحدثين وقواعدهم، مع قناعة تامة بأهمية التراث المخطوط

وأثره المحوري في حياة الأمة الثقافية. كل هذا كفيل بأن يُنجب لنا باحثين أكفاء قادرين على تحمل مسؤولية المحافظة على التراث وفق مسلك علمي أكاديمي جادٍّ ومُستدام. وسيكون الكلام في هذا المبحث تحت مطلبين اثنين؛

- حاجة علم تحقيق المخطوط إلى علوم المحدثين،
- استشراف العناية بالمخطوط في الدراسات الأكاديمية.

المطلب الأول: حاجة علم تحقيق المخطوط إلى علوم المحدثين (أثر الخط والرموز في عملية التحقيق)

لقد اصطلح المحدثون والنُّساخ على مصطلحات ورموز معينة، تدل على مَعان محددة، تُعين المحقق على ضبط نسخته، ومعرفة مدلول هذه الألفاظ والمصطلحات محتّمة على المشتغل بفن التحقيق، فهي علوم لا يتم التحقيق دون معرفتها. ومن أشهر هذه المصطلحات[65]:

الدّارَة: في آخر كل حديث أو عَلَم، وكان ذلك عادة علمية عند المحدثين خاصة، روى الرامهرمزي عن الأعرج قوله: "فكلما انقضى حديثٌ أدارَ دارةً، ثم قال: هكذا كل الكتاب"[66]، فالدارة بمثابة الفاصلة أو النقطة التي تفصل بين الجملتين، يقول الخطيب البغدادي: "رأيتُ في كتاب أبي عبد الله أحمد بن حنبل بخطّه بين كل حديثين دارةً، وبعض الدارات قد نَقَطَ في كل واحدة منها نُقطة، وبعضها لا نقطة فيه. وكذلك رأيتُ في كتابَـيْ إبراهيم الحربي، ومحمد بن جرير الطبري بخَطَّيْهما. فاسْتُحِبَّ أن تكون الدارات غُفلا، فإذا عُورض بكل حديث نَقَطَ في الدارة التي تليه نقطةً، أو خطَّ في وسطها خطّا، وقد كان بعض أهل العلم لا يَعْتَدّ من سماعه إلا بما كان كذلك، أو في معناه"[67]. وهذه الرموز دالّة عند أصحابها أو نُسّاخها أنها قد عورضت وروجعت، وربما دلت تلك الرموز على أن تلك النسخة روجعت مرّة أو مرتين أو ثلاثا، وذلك كلّه مهم غاية في صحة النسخ وقيمتها العلمية.

التصحيح والتضبيب: وهو من أهم قوانين الكتابة التي عني بها أهل الحديث، قال ابن الصلاح: "من شأن الحذّاق المتقنين العنايةُ بالتصحيح، والتضبيب والتمريض"[68]، والمقصود هو المحافظة على الكتب من التحريف أو الزيادة والنقص. ذلك أن أساليب كتابة العلم وتدوينه في ذلك الزمان كانت تعتريها العديد من الصعوبات والعوائق، مما يؤدي إلى طمس المكتوب، أو تداخله، أو اختلاف خطوط النساخ، أو استدراك المصحح والمؤلف، ونحوها.

كما أنهم حافظوا على المنقول كتابة أو رواية، وعنوا بتصحيحه وفق قوانين متزنة، قال ابن الصلاح: "وأما إصلاح ذلك وتغييرُه في كتابه وأصله: فالصواب تركه، وتقرير ما وقع في الأصل على ما هو عليه، مع التضبيب عليه وبيان الصواب خارجا في الحاشية، فإن ذلك أجمع للمصلحة وأنفى للمفسدة"[69].

اللَّحَق[70]: وهو إما تخريج الساقط والإشارة إلى دخوله في الأصل، أو ما يُـخَرَّج في الحواشي من شرح، أو تنبيه على غلط، أو اختلاف في رواية أو نسخة، أو نحو ذلك مما ليس في الأصل، قال القاضي عياض: "ولا يُـخَرّج لذلك خَطُّ تخريج لئلا يَدْخُلَ اللّبْسُ ويُـحسَب من الأصل"[71].

الضَّرْب: إذا وقع في الكتاب ما ليس منه نُفي عنه بالضرب، أو الْـحَكّ أو الْـمَحْو، ونحوه، قال ابن الصلاح: "والضرب خيرٌ من الحك والمحو، روينا عن القاضي أبي محمد بن خلاد – رحمه الله ـ قال: قال أصحابنا: الحكّ تُهمة"[72].

ولأهل الحديث ونُساخ الكتب وسائل متنوعة في كيفية الضرب، قال الرامهرمزي: "أجود الضرب أن لا يُطمس المضروب عليه، بل يُخطّ من فوقه خطٌّ جيّد بيّنٌ يدل على إبطاله، ويُقرأ من تحته ما خُطَّ عليه"[73].

ضبط ما تختلف فيه الروايات: فقد اعتنى النساخ وكَتبةُ الحديث خاصة بضبط ذلك؛ فيجعلون الكتابَ على رواية، ثم ما كان في غيرها من زيادات أو نقص أو خلافٍ ألحقوها في الحاشية، أو مَيّزوها بالْحُمرة، مُبَيّنين صاحبَها، مثاله ما فعله الإمام اليُونيني (701هـ) في نسخته لـ "صحيح البخاري"، حيث بيّن اختلاف الروايات في حاشية الكتاب[74].

ضبط الحروف المهملة أو المعجمة: وهي مسألة حظيت بعناية فائقة من المحدثين والنساخ، فميزوا في الكتابة بين الدال المهملة والذال المعجمة، وبين السين المهملة والشين المعجمة، وبين العين والغين، والباء والتاء والياء،... وهكذا. وكل ذلك معلوم لا يخفى على المشتغلين بعلوم المحدثين العارفين بعادات النُّسّاخ[75].

الطّباق والسماعات: وهي القانون الأساس والْمُعين الأكبر في إثبات نسبة الكتاب، وعلاقة النسخة بالمؤلف، ومَنْ سمعها.

وغيرها من الرموز أو اصطلاحات النُّسّاخ التي لا مناص للمحقق المتقن من تعلمها والإلمام بها، إن أراد أن يقوم بعمل علمي وفني جيد.

نحو استعمالهم مصطلح (بلغ) للنسخة التي عورضت، و(اهـ) بمعنى انتهى، و(ش) للشرح، و(ح) لتحويل الإسناد، و(الخ) إلى آخره، و(ثنا) لحدثنا، و(أنا) لأنبأنا، وكذا (الحاشية)، و(الهامش)، و(الطُّرَّة)، و(الذَّيْل)، و(الكُرّاسة)، و(الجزء)،... قال الصَّفَدي: "وجرت عادةُ المحدثين والمؤرخين والأدباء إذا جاء ذكرُ آية من القرآن الكريم، أو حديث مشهور، أو بيت شعر اشتهر، أو تقدم ذكرُه آنفا، أن يذكر أوّلَ الآية ثم يقول (الآية) بالنصب على إضمار: أريد، أو أعني.

وكذا يذكر لفظا من الحديث ويقول: (الحديثَ)، وأوّل البيت ويقول (البيتَ)، وبعضهم يقرأ الآية ويكمل الحديث إن كان يحفظه وهو الأحسن، وبعضهم يقتصر على لفظه كما هو مكتوب، لكنه يحسن أن يقف عليه قليلا"[76].

والملاحظ أن غالب هذه الرموز والمصطلحات هي من صنيع المحدثين ومن علومهم التي برعوا في ابتكارها. مما يؤكد الحاجة الملحة لتعلم علومهم وفنونهم لمن كان قصده الاشتغال بالمخطوطات وتحقيقها، والتمكن من هذا العلم النبيل.

المطلب الثاني: استشراف العناية بالمخطوط في الدراسات الأكاديمية

لقد أضحت الجامعات والمعاهد، ومراكز البحث العلمي والمكتبات الوطنية اليوم، هي الحاضنة الأساس للبحث العلمي بمختلف تخصصاته وفروعه، ومن ذلك العناية بالمخطوط؛ جمعا وحفظا، وفهرسة وتحقيقا.

ولا شك أن المسؤولية الأكبر تقع على عاتق القائمين على هذه المؤسسات والمراكز – بالنظر لمكانتهم العلمية والمجتمعية – فهُمْ النخبة التي تضطلع بخدمة العلم والبحث العلمي، وصيانة تراث الأمة ودراسته، وكذا حفظه للأجيال اللاحقة، بل ونشر مآثره بين الناس أجمعين.

وقصدا لتكوين أجيال من الطلبة الباحثين والمختصين، فإنه يتعين على هؤلاء صياغة مقررات علمية، ومساقات دراسية وبحثية، بُغية تدعيم البرامج الأكاديمية لطلبة الدراسات في العلوم الإنسانية، في شِقَّيْها النظرية، والتطبيقية؛

فالشق النظري ينبغي أن يتناول:

- لَمحة تاريخية عن تدوين العلم، وطرائق أهل الحديث فيه،
- الكتابةُ وقوانينها عند أهل الحديث،
- تحمّل الكتب وأداؤها،
- الوِجادة، وأصول التعامل مع تعدد الروايات،
- خزائنُ المخطوطات وكشّافاتها – من النشأة إلى اليوم ـ،
- علوم الآلة وأهميتها في خدمة المخطوط.

فالطالب يحتاج اطلاعا لا بأس به على: جهود المحدثين – خاصة – في هذا ا لباب، والقوانين التي يسيرون عليها في توثيق المادة العلمية، والتَّصَوُّن في تدوينها ونقلها.

ومما ينبغي تدريسه للطلاب كتب الأثبات[77]، والفهارس[78]، والمعاجم[79]، والمشيخات[80]، لما لها من علاقة وطيدة جدا بالمخطوطات وسماعاتها، وأسانيدها، وطرق انتقالها... فمن فوائدها: (أنها تحوي معلومات وافية عن العلماء الذين عاصروا المؤلف، أو أخذوا عنه ـ تُعرّفنا بمعلومات عن أعلام ورواة لا ذكر لهم في كتب التراجم ـ تورد أسانيد المصنفات والكتب، مما يُعين المشتغلين بالتحقيق على دراستها ونقدها ـ تورد معلومات ضافية عن الحركة العلمية محل الدراسة، وكيفية انتشار الكتب، ورحلة العلماء، ومجالس التحديث والمذاكرة، وما يحدث فيها من فوائد... ونحوها من المعلومات القيّمة التي تخدم الباحثين، وتسهل عليهم عملية التحقيق، والدراسة النقدية،...).

كما يتعين على القائمين على الدراسات الأكاديمية إدراج مقررات تُعنى بمكتبات العالم وخزائنه من المخطوطات، والعناية بالفهارس والكشّافات لخزائن الكتب العامة والخاصة، وكذا مراكز المخطوطات، وتدريب الطلبة على الدراسات البيبليوغرافية، فضلا عن الاستعانة بالشبكة العنكبوتية وما فيها من مكتبات وفهارس رقمية، ومما يحسن العناية به:

- كتاب "تاريخ الأدب العربي" للمستشرق الألماني كارل بروكلمان (Carl Brockelmann)، وقد اعتمد فيه مؤلفه على فهارس المكتبات المنشورة حتى وقته.
- وكتاب "تاريخ التراث العربي" للعالم التركي فؤاد سِزْكين (Fuat Sezgin)، الذي لم يكتف بفهارس المكتبات، بل قام بزيارات ميدانية لأغلبها.
- وكتاب "نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا" لرمضان ششن[81].
- وقبل هذا، لا يُستغنى عن تدريس الطلبة لمحة عن فهارس الكتب كـ "الفِهْرِسْت" لابن النديم أبي الفرج محمد بن إسحاق (438هـ)، و"فهرسة" ابن خَيْر الإشبيلي (575هـ)، و"كشّاف الظّنون عن أسماء الكتب والفنون" لحاجّي خليفة (1067هـ)،... وغيرها.

كما نؤكد في هذا البحث على أهمية إدراج مقررات لعلوم الآلة (النحو والصرف)، وتاريخ الكتاب، والمكتبة العربية بكل تخصصاتها، وكذا علم الخط،... فهي كلها مما يَحْسُن بالباحث في علم المخطوطات ألا يغفل عنها.

وأما الشق التطبيقي: من هذه البرامج الأكاديمية، فنؤكد فيه على ضرورة إدراج ورشات تطبيقية موازية، يُمارس فيها الطالب الباحث عملية التحقيق، فيتدرب فيها على التعامل مع المخطوطات مباشرة باختلاف أنواعها وتخصصاتها، فيتمرس على قراءة المخطوط، والاطلاع على مكوناته، ويُوَجّه إلى فهم سماعاتها ودراستها، وكذا ما فيها من حَواشٍ ولواحق، وتملكات... وكيفية التعامل معها كلها.

خاتمة

وفي الختام، فقد أبان هذا البحث عن العلاقة الوطيدة بين علوم المحدثين، وعلم تحقيق المخطوطات، والتوأمة الطبيعية بينهما. فهذا الأخير لا يستغني عن الأول في جميع مراحله وخطواته؛ بدءا من تاريخ الوثيقة ونَسْخها، وعلاقتها بمؤلفها، إلى رواياتها ووصولها إلينا، وانتهاء بتحقيقها ومحاولة الوصول بها إلى أقرب نَشْرة ارتضاها مؤلّفُها.

وقد خَلُصت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها:

1- دقة المنهج النقدي الحديثي في العناية بالوثائق والكتب، وتصحيحها وتحقيقها.

2- شدة حاجة علم المخطوطات لأصول الرواية، وعدم انفكاكه عنها.

3- حتمية تدعيم الدراسات الأكاديمية بمقررات ومساقات علمية وفنية في علوم الرواية.

ومن توصيات البحث:

1- يؤكد البحث على ضرورة فتح مساقات دراسية في علم المخطوطات.

2- كما يوصي البحث بضرورة تدريب الطلبة الباحثين ضمن (فرق بحث) على نقد المخطوط خارجيا وداخليا، قصد إنجاز دراسات أكاديمية متخصصة حول أنواع العلوم التي تزخر بها مخطوطاتنا.

والحمد لله ربّ العالمين.

فهرس المصادر والمراجع:

1- أحمد محمد نور سيف، عناية المحدثين بتوثيق المرويات وأثر ذلك في تحقيق المخطوطات، ط1، دمشق، دار المأمون للتراث، 1407هـ/ 1987م.

2- الأعظمي، محمد ضياء الرحمن، معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد، ط1، الرياض، أضواء السلف، 1420هـ/ 1999م.

3- بشار عواد معروف، ضبط النص والتعليق عليه، ط1، القاهرة، مكتبة الإمام البخاري، 1431هـ/ 2010م.

4- الجزائري، أبو عبد الرحمن محمود، الاعتناء بتهذيب أدب الإملاء والاستملاء للسمعاني، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 1426هـ/ 2005م.

5- الخطيب، أحمد بن علي أبو بكر. "تقييد العلم". تحقيق سعد عبد الغفار علي. (ط1، القاهرة: دار الاستقامة، 2008).

6- الخطيب، أحمد بن علي أبو بكر، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، الرياض، مكتبة المعارف، 1983م.

7- الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط11، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1996م.

8- الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن، المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، ط3، بيروت، دار ا لفكر، 1404هـ/ 1984م.

9- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق: عبد الكريم الخضير، ط1، الرياض، مكتبة دار المنهاج، 2005م.
10- الشهرزوري، عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق: محمد شاهين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996م.
11- الصالح سعيد عومار، محاضرات في علوم الرواية، ط1، قسنطينة، مطبوعات جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2012م.
12- مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، تحقيق: مخطوطات السيرة النبوية وسير الأعلام والتاريخ، ط1، لندن، مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، 1440هـ/ 2018م.
13- موفق بن عبد الله بن عبد القادر، توثيق النصوص وضبطها عند المحدثين، ط1، الرياض، دار التوحيد للنشر، 1428هـ/ 2007م.
14- اليحصبي، عياض بن موسى، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط3، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1425هـ/ 2004م.

الهوامش:

[1]- من مقدمة د/ أحمد نور سيف على كتابه: عناية المحدثين بالمرويات، ص5.
[2]- هكذا عرّفها ابن الأكِفّاني؛ أبو محمد هبة الله بن أحمد بن محمد الأنصاري الأمين، (524هـ)، تلميذ الخطيب البغدادي، وشيخ أبي بكر بن العربي، كان ثقة حافظا. يُنظر: سير أعلام النبلاء، 19/ 576- 578.
[3]- محاضرات في علم الرواية، د/ بوبكر كافي، ص10.
[4]- مدينة رامهرمز: تقع الآن في الجنوب الغربي لإيران، قرب الخليج العربي.
[5]- ينظر: سير أعلام النبلاء، 16/ 73، ومقدمة: المحدث الفاصل، لمحقّقه: د/ محمد عجّاج الخطيب، ص 9- 25.
[6]- ينظر: الصلة، لابن بشكوال، 2/ 453، سير أعلام النبلاء، 20/ 212، وفيات الأعيان، لابن خلكان، 3/ 483.
[7]- وقد أشاد د/ أسد رستم في كتابه القيم: مصطلح التاريخ بكتاب الإلماع، وبيّن نفاستَه وسَبْقه في باب قواعد تصحيح النصوص والكتب وتوثيقها. ينظر: ص47، وص89- 91.
[8]- ينظر: المحدث الفاصل، للرامهرمزي، تقييد العلم، للخطيب البغدادي، الإلماع، للقاضي عياض، علوم الحديث، لابن الصلاح.
[9]- المناولة: إعطاءُ الشيخ الطالبَ شيئا من مَرْوِيِّه، مع إجازته به. ينظر: فتح المغيث، للسخاوي، 3/ 463.
[10]- المكاتبة: أن يكتب الشيخُ إلى الطالب شيئاً من حديثه بخطّه. ينظر: الإلماع، للقاضي عياض، ص88، وعلوم الحديث، لابن الصلاح، ص 157.
[11]- الإجازة: إذْنٌ في الرواية لفظاً أو كَتْباً، دون سماعٍ أو عَرْضٍ، تُفيد الإخبار الإجمالي عُرْفاً. ينظر: "فتح المغيث" للسخاوي، 3/ 389. الكفاية، ص 312، وعلوم الحديث لابن الصلاح، ص153.
[12]- الوِجادة (أو: الخطّ): سيأتي تعريفها.
[13]- ينظر: توثيق النصوص وضبطها عند المحدثين، د/ موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ص53.
[14]- مثاله: سفيان بن وكيع بن الجراح (247هـ)، الحافظ محدّث الكوفة، فقد ابْتُلي بوَرّاق سوء، كان يُدخل عليه الحديثَ، فأفسد حديثه... ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، 4/ 231، تهذيب الكمال، للمزّي، رقم (2418).
[15]- ينظر: الإلماع، ص134، وعلوم الحديث، ص162.
[16] - رواه الخطيب في "تقييد العلم" رقم (247).
[17]- الإلماع، ص 135.
[18]- علوم الحديث، ص162.

[19]- ينظر: د/ بشار عواد معروف، ضبط النص والتعليق عليه، ص37، 38.
[20]- ابن الصلاح، علوم الحديث، ص 164.
[21]- فتح المغيث، للسخاوي، 3/ 52.
[22]- رواه الخطيب في الكفاية، ص237، وينظر: فتح المغيث، 3/ 53، 54.
[23]- كعبد الله بن لهيعة المصري (174هـ)، الذي احترقت كتبُه، ولم يُعْنَ ببقيّة الكتب، فكانوا يأتونه بالنسخ ويقولون هذا حديثك فيرويه لهم، فوقع في حديثه المناكير.
[24]- يقول الحافظ ابن حجر مميزا بينهما: "إن كانت المخالفة بتغيير حرف أو حروف مع بقاء صورة الخط في السياق، فإن كان ذلك بالنسبة إلى النقط فالْمُصَحَّفُ. وإن كان بالنسبة إلى الشَّكل فالْمُحَرَّفُ"، نزهة النظر، ص47.
[25]- الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، 31/1.
[26]- في كتابه: الجامع لأخلاق الراوي، 291/1- 302.
[27]- وهو "ما يتفق في الخط دون اللفظ"، فتح المغيث، 3/ 213.
[28]- ينظر: توثيق النصوص وضبطها عند المحدثين، من: ص181 إلى: ص196.
[29]- ينظر للتوسع: ضبط النص والتعليق عليه، للدكتور بشار عواد، ص40، 41.
[30]- مثاله اليوم ما يقع في كتب أهل العلم القدامى من ألفاظ عربية نادرة الاستعمال فيُظَنّ أنها خطأ، فينبه المحقّقُ إلى أنها صحيحة.
[31]- علوم الحديث، ص169.
[32]- نفسه، ص 180.
[33]- نفسه، ص 170، 171.
[34]- نفسه، ص 171، 172.
كما هو الحال في كتاب: التمهيد، للحافظ ابن عبد البر، حيث اعتمد رواية يحيى بن يحيى الليثي أصالةً، ونبّه لاختلاف الروايات في مواضعها.
وأيضا الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه: فتح الباري؛ حيث اعتمد رواية أبي ذَرّ الْـهَروي (421هـ) ونبّه على اختلاف الروايات، وذلك ما أعطى الكتاب ميزة علمية، كما بين ذلك تلميذه الحافظ السخاوي في: فتح المغيث، 84/3.
[35]- وقد سبق الكلام عنها.
[36]- ينظر للمزيد والتفصيل: د/ موفق بن عبد الله، توثيق النصوص، ص 126 - 157.
[37]- ينظر مثلا: كلام د/ بشار عواد في مقدمته لكتاب التمهيد، 41/1.
[38]- على المحقق هنا التنبه إلى طريق الناسخ في خطّه وإملائه، وتركيبه للحروف، ومعرفة الانحناءات في الحروف، والتدويرات والتقسيمات، وطمس بعض الحروف وتفريع بعضها، والتّمييز بين الدال والراء، والزاي، والصاد والطاء، والباء والتاء والياء... ونحوها، حتى لا يقع هو في التصحيف أو التحريف.
[39]- وكان شعار المحدثين "الأسانيد أنساب الكتب"، ينظر: هدي الساري، ص5.
فالرواية بالسند من أفضل الوسائل التي سلكها المحدثون من أجل المحافظة على سلامة النصوص وصحّتها شفهية كانت أم كتابية، ونحوها الأصول الخطية للكتاب الواحد، مما يسمح بعدم تداخل الروايات وعدم التصحيف والتحريف... ينظر: توثيق النصوص وضبطها، ص27.
[40]- توثيق النصوص وضبطها عند المحدثين، د/ موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ص 68، 69.
[41]- علوم الحديث، ص 173، 174، والجامع لأخلاق الراوي، 1/ 268.
[42]- ومن أجل ذلك ألّفوا "معاجم الشيوخ"، و"المشيخات"، و"البرامج"، و"والأثبات"، و"الفهارس".
[43]- د/ موفق بن عبد الله، توثيق النصوص وضبطها، ص75 بتصرف.
[44]- ينظر: أحمد محمد نور سيف، عناية المحدثين بتوثيق المرويات، ص12، 13.

[45]- حتى قال قائلهم: "ليَفْخَرِ المسلمون ما شاؤوا بعلم حديثهم". نقله الشيخ عبد الرحمن المعلّمي في مقدمته على "كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم" ص: ب، عن المستشرق الإنجليزي (صمويل مرجليوث) (Samuel Margoliouth).

[46]- ينظر: بحث "المخطوطات؛ تعريفها، وأهميتها"، منشور على شبكة الألوكة:
https://www.alukah.net/library/0/22790/
والأفضل في تعريفه: "أن المخطوط ما كُتب باليد مطلقًا"، من غير تقييد بطباعة ولا غيره، حتى يكون شاملا.

[47]- ينظر: بحث: التراث المخطوط وأهميته، أ/ منصوري امحمّد، مجلة الإنسان والمجال، المركز الجامعي البيض، الجزائر، عدد1، سنة 2015، ص169.

[48]- ينظر: الإلماع، للقاضي عياض، ص112، وعلوم الحديث، لابن الصلاح، ص160، وفتح المغيث، للسخاوي، 520/2.

[49]- علوم الحديث، ص160.

[50]- الإلماع، ص112.

[51]- علوم الحديث، ص160، 161.

[52]- ينظر بحث: المخطوطات العربية؛ ماض عميق، وتنمية مستدامة، للباحثتين: د/ إقبال محمد صالح، وسارة عبد الله القرني، المجلة العربية للنشر العلمي، عدد29، سنة 2021، ص280.

[53]- وقد بُذلت جهود جبّارة في هذا الباب ولا تزال، من مراكز، ومكتبات، وهيئات حكومية، وغيرها.

[54]- أ.د/ بشار عواد معروف، ضبط النص والتعليق عليه، ص7.

[55]- أيمن فؤاد سيد، النشرات النقدية للنصوص التاريخية، ضمن بحوث: تحقيق مخطوطات السيرة النبوية وسير الأعلام والتاريخ، ص134.

[56]- د/ موفق بن عبد الله، تحقيق النصوص، ص121، 122.

[57]- نفسه، ص10.

[58]- البلاغ هو تحديد نهاية السماع أو القراءة، أو المقابلة والمعارضة.

[59]- د/ أحمد محمد نور سيف، "عناية المحدثين بتوثيق المرويات، ص17.

[60]- ينظر: د/ بشار عواد معروف، ضبط النص والتعليق عليه، ص49، 57.

[61]- وهذا يحتاج من الباحث والطالب دراسة تاريخ النص وتاريخ المخطوط، ليُرتّبها حسب تسلسلها الزمني، وهو تخصص علمي يسمّى بـ: "الكوديكولوجيا - Codicology"، وهو علم يعنى بدراسة الكتب المخطوطة مما يساعد في تحديد تاريخ الوثيقة ومكانها.

[62]- محمد سعيد حنشي، بعض صعوبات التحقيق وطرق تذليلها، ضمن بحوث: تحقيق مخطوطات السيرة النبوية وسير الأعلام والتاريخ، ص7.

[63]- تحقيق النصوص، ص10، 11.

[64]- مثل المستشرق جوتلهف برجستراسر (Gotthelf Bergstrasser) في كتابه: أصول نقد النصوص ونشر الكتب، ص17، ينظر: أيمن فؤاد سيد، النشرات النقدية للنصوص التاريخية، ضمن بحوث: تحقيق مخطوطات السيرة النبوية وسير الأعلام والتاريخ، ص 118، 119.

[65]- ينظر: توثيق النصوص وضبطها عند المحدثين، ص199.

[66]- المحدث الفاصل، ص606، وينظر أيضا: أدب الاستملاء، للسمعاني، ص73، وفتح المغيث، للسخاوي 2/ 167.

[67]- الجامع لأخلاق الراوي، 1/ 273.

[68] - علوم الحديث ص169 (تقييد).

[69]- علوم الحديث، ص180.

[70]- ينظر: تحقيق النصوص، ص 204، 205.

[71]- الإلماع، ص164.
[72]- علوم الحديث، ص 170، 171.
[73]- ينظر: الجامع لأخلاق الراوي، 1/ 276، الإلماع، ص170، 172.
[74]- وقد أرسل نسختَه السلطانُ عبد الحميد الثاني إلى مصر لتُطبع، وهي الطبعة المعروفة اليوم باسم "الطبعة السلطانية".
[75]- ينظر للتوسع: توثيق النصوص وضبطها عند المحدثين، ص 208...، والجامع لأخلاق الراوي، 269/1، والإلماع ص157.
[76]- الوافي بالوفيات، 42/1.
[77]- الأثبات جمع ثَبَت، وهو: الذي يذكرُ فيه مؤلّفُه أسانيدَه للكتب التي قرأها على شيوخه إلى مؤلفيها (فهو مجموعة من الإجازات)، معجم مصطلحات الحديث، ص5.
[78]- الفِهْرِس مُعرّب من الفارسية من "فِهْرِسْت"، وهو: الكتاب الذي يجمع فيه الشيخُ شيوخَه، وأسانيدَه، وما يتعلق بذلك، معجم مصطلحات الحديث، ص300.
[79]- الْـمُعْجَم هو: الكتاب الذي تُذكر فيه أحاديث المؤلف على ترتيب شيوخه على حروف الهجاء، معجم مصطلحات الحديث، ص430.
[80]- الْـمَشيخَات هي: الكتب التي تشتمل على ذكر الشيوخ الذين أخذ عنهم المؤلف، أو أجازوه، مع إسنادهم إلى مؤلفي الكتب، وقد يُسمّونه فِهْرِساً أو ثَبَتا. معجم مصطلحات الحديث، ص418.
[81]- ينظر: أيمن فؤاد سيد، النشرات النقدية للنصوص التاريخية، ص136.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 237-250
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الموضوعية في دراسات علماء المسلمين للأديان
أبو الحسن العامري نموذجا
Objectivity in Muslim scholars' studies of religions
Abu Al-Hasan Al-Amiri as an example

د/ سفيان شتيوي
Sofiane CHETIOUI
كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر
soufiane.chetioui@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2025/10/11 تاريخ القبول: 2026/01/29

الملخص:
ينطلق البحث من فكرة مفادها حضور المضمون المعرفي للموضوعية في كتابات العامري عن الأديان، باعتبارها من المصادر الإسلامية المؤسسة لعلم مقارنة الأديان، ويهدف إلى إبراز معالم الموضوعية عند العامري، من خلال مجموعة من العناصر المنهجية التي وظّفها في دراسته. وقد جاء البحث في ثلاثة مباحث رئيسة، خصّص الأول لضبط مفهوم الموضوعية وإثبات خصوصيته في الفكر الإسلامي، وخصّص الثاني للتعريف بأبي الحسن العامري ومؤلفاته في الأديان، أما الثالث فخصّص لإبراز معالم الموضوعية عنده في درس الأديان، ليختم البحث بجملة نتائج، أهمها: وعي العامري "بفكرة" الموضوعية، وحضورها في ذهنه، والتزامه بشرائطها ومفرداتها في دراسته، بما يؤكد أسبقية المصادر الإسلامية المؤسسة لعلم مقارنة الأديان في الالتزام بضوابط البحث العلمي.
الكلمات المفتاحية: الموضوعية؛ أبو الحسن العامري؛ المنهج العلمي؛ مقارنة الأديان.

Abstract:
The research is based on the idea that the cognitive content of objectivity is present in Al-Amiri's writings about religions, as they are among the Islamic sources founding the science of comparative religion. It aims to highlight the features of objectivity according to Al-Amiri, through a set of methodological elements that he employed in his study. The research is divided into three main sections. The first was devoted to controlling the concept of objectivity and proving its specificity in Islamic thought. The second was devoted to introducing Abu al-Hasan al-Amiri and his writings on religions. The third was devoted to highlighting the features of his objectivity in the study of religions. The research concludes with a number of results, the most important of which are: Al-Amiri's awareness of the "idea" of objectivity, its presence in his mind, and his commitment to its conditions and terms in his

study, which confirms the primacy of the Islamic sources founding the science of comparative religion in adhering to the controls of scientific research.

Keywords: Objectivity; Abu Al-Hassan Al-Amiri; scientific method; comparison of religions.

مقدّمة:

بدأ اهتمام الفكر الإسلامي بدراسة الأديان مبكرا، حيث كان للقرآن الكريم عظيم الأثر في دفع علماء المسلمين لدراسة فلسفات ومعتقدات الشعوب الأخرى، من خلال إشاراته العديدة والمتنوعة عن الظاهرة الدينية وما يتعلق بها، عرضا وتأريخا وتحليلا ونقدا ومقارنة، وإن كانت الظروف الفكرية والاجتماعية الأخرى كتسرّب الشبهات العقدية إلى البيئة الإسلامية التي انتعشت مع دخول العناصر الأجنبية في الدين الجديد (الإسلام)، وكذا مجاورة واحتكاك المسلمين بغيرهم من الأمم والشعوب، شكّلت جميعا عوامل ساهمت في ولادة فرع علمي مستقل اشتهر باسم "علم الملل والنحل"، والذي يعرف اليوم بعلم مقارنة الأديان، حيث كان لعلماء المسلمين فضل السبق في تشييد أسسه، ووضع قواعده المنهجية، التي لا يمكن إغفال قيمتها العلمية، أو التقليل من شأنها.

ولما كان القرآن الكريم يمثل الإطار المرجعي لعلم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، على غرار بقية العلوم والمعارف الإسلامية الأخرى، باعتباره المصدر المعرفي الأوثق، فمن الطبيعي أن يستلهم منه علماء المسلمين المنهجية في دراسة الأديان، سواء في موقفه منها، أو في القواعد العلمية التي أرساها، أو في معالم الموضوعية التي أصّل لها، في سياق حديثه عن الأديان وما يتعلق بها من عقائد وشرائع وكتب مقدسة، وهذا ما نتلمّسه في كتاب "الإعلام بمناقب الإسلام" لأبي الحسن العامري (ت381هـ)، الذي يعدّ عمدة في علم مقارنة الأديان، ومصدرا من مصادره المؤسسة، وقد نهج فيه صاحبه نهجا فريدا وغير مسبوق، من خلال مقابلته (مقارنته) بين الإسلام والأديان الخمسة الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [سورة الحج:17]، وهي: اليهودية، الصابئة، النصرانية، الزرادشتية (المجوس)، الوثنية (ديانة الشرك)، حيث شكّلت هذه الآية إطارا مرجعيا انطلق منه العامري لدراسة الأديان، مما جعل طبيعة هذا العلم عند المسلمين مختلفة عن مثيلها في الفكر الغربي، سواء في المنطلقات والأهداف، أو حتى في المنهج والوظيفة، تبعا لاختلاف الإطار المرجعي.

وعلى الرغم من أصالة النشاط العلمي للأديان في الفكر الإسلامي، إلا أن هناك بعض الشبهات التي أثيرت ولا زالت تثار حول موضوعية التراث الفكري لعلم مقارنة الأديان عند المسلمين، والتي دفعت بعض المفكرين والباحثين - من الغربيين خاصة - للتشكيك في هذا التراث، والانتقاص من قيمته العلمية، والزعم بعدم صلاحيته، بداعي التحيز والذاتية، والافتقار إلى العلمية، وغياب الموضوعية التي تعتبر روح البحث العلمي وأساسه!!!

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في أنه يعالج دعوى افتقار الدراسات الإسلامية للموضوعية في حقل الأديان، باعتبارها روح البحث العلمي وأساسه، وهي من الشبه المعاصرة التي أثيرت، بغرض ردّ التراث الفكري لعلماء المسلمين في دراسة الأديان، وقد جاءت هذه الدراسة لتفنيد هذا الادعاء، ونفي هذه الشبهة، من

خلال إثبات حضور المضمون المعرفي للموضوعية في كتابات العامري في علم مقارنة الأديان، التي تعتبر من المصادر المؤسسة في هذا الفرع العلمي.

إشكالية البحث:

يسعى البحث للإجابة عن التساؤلات الآتية:

- ما مدى التزام العامري بالموضوعية في درس الأديان؟
- ما مفهوم الموضوعية؟ وما مقتضياتها؟ وما علاقتها بالمعتقد وإصدار الأحكام القيمية؟

منهج البحث:

اعتمدت في بحثي هذا على منهجين:

- **المنهج الاستقرائي**: وقد وظّفته في تتبّع القواعد العلمية والعناصر المنهجية التي التزم بها العامري في دراسة الأديان، والتي تعبّر عن جوهر الموضوعية.
- **المنهج التحليلي**: وظّفته في بيان المضمون المعرفي للموضوعية في كتابات العامري، والكشف عن حضورها (الموضوعية) كفكرة في دراسته للأديان.

أهداف البحث:

يسعى البحث لتحقيق جملة من الأهداف، أهمها:

- إبراز معالم الموضوعية عند العامري في دراسته للأديان، باعتبارها من المصادر الإسلامية المؤسسة لعلم مقارنة الأديان.
- بيان خصوصية الموضوعية في الفكر الإسلامي، بما يثبت لها التميز عن التصور الغربي من جهة، وبما يؤكد على علمية دراسة العامري وأسبقيتها في الالتزام بروح المنهج العلمي في بحث الأديان من جهة أخرى.

الدراسات السابقة:

بالرغم من أهمية موضوع حضور الموضوعية في دراسة العامري للأديان، إلا أنه لا زال - في حدود اطّلاعي - لم ينل حقّه من التأليف، فلم أجد من تفرّد بدراسة هذا الموضوع، إلا ما كان متعلّقا بإسهامات العامري في تأسيس علم مقارنة الأديان، وكذا بمنهجه في دراسة الأديان، وجميع هذه الدراسات لم تتطرّق إلى مسألة حضور الموضوعية عنده. ومن بين الدراسات التي شكّلت أرضية للبحث والمناقشة في هذا الموضوع:

1- الموضوعية في دراسة الأديان ـ إشكالية المفهوم والمصطلح، لصاحبه "أحمد عبد الله"، مجلة أفكار، عدد 20، 2018.

2- علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والإمكان، لصاحبه "عبد الرزاق حاش"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة17، العدد67، 2012.

وما ينفرد به بحثي هذا الذي وسمته باسم "الموضوعية في دراسات علماء المسلمين للأديان ـ أبو الحسن العامري نموذجا"، تركيزه على مسألة حضور المضمون المعرفي للموضوعية عند العامري، دون ذكر للمصطلح، من خلال شرائطها ومفرداتها التي تعبّر عنها، وتعكس مدى وعيه بها.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدّمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة:

المبحث الأول: مفهوم الموضوعية

المبحث الثاني: التعريف بأبي الحسن العامري

المبحث الثالث: معالم الموضوعية عند العامري في درس الأديان

المبحث الأول: مفهوم الموضوعية

يعد مصطلح الموضوعية "Objectivity" من المصطلحات الحادثة، حيث لم يكن مستعملا في تراثنا الإسلامي، فلم ترد كلمة "الموضوعية" في أي معجم من المعاجم اللغوية القديمة، وقد كان ظهوره مع نهاية القرن التاسع عشر، عندما نبّه العالم الفرنسي "إميل دوركايم" إلى ضرورة الدراسة الموضوعية في البحث العلمي[1].

ويعرّف المعجم الفلسفي الموضوعية بأنها "وصف لما هو موضوعي، وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة، أو بتحيز خاص"[2].

كما يعرّفها المسيري بأنها "إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوهها نظرة ضيقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره"[3].

والملاحظ من هذه التعريفات أنها تعرّف الموضوعية بما يقابلها من مصطلح في البحث العلمي، وهو مصطلح الذاتية، نسبة إلى الفرد، فإذا ما وصف شخص بأن تفكيره ذاتي، فهذا يعني أن أحكامه لا تنفك عن شعوره وذوقه، لأن لفظ الذاتي يطلق توسّعا على ما كان مصدره الفكر لا الواقع، بخلاف الموضوعي الذي هو ردّ الأحكام إلى المبدأ والواقع الذي يتجاوز الذات[4].

هذا وقد ارتبط مفهوم الموضوعية في مناهج البحث العلمي بعدّة مفاهيم، تساهم مجتمعة في تحقيق الموضوعية المنشودة، أو على الأقل تحقيق أكبر قدر منها، كالإنصاف، وتجنّب الميل والتعصب والهوى والتحيّز، وهو ما يطلق عليه بـ "الحياد"، مع الالتزام التام بالنزاهة والأمانة العلمية، ضمانا لمطابقة الحقائق للواقع، وهذا ما يجعل من الموضوعية "مجموعة من الأساليب والخطوات التي تمكّننا من الوقوف على الحقيقة، والتعامل معها على ماهي عليه، بعيدا عن الذاتية والمؤثرات الخارجية"[5].

والحياد الذي يطرح في سياق الحديث عن الموضوعية، والذي يعدّ أحد مقتضياتها لا يعني البتة إلغاء القناعات الفكرية، أو التجرد من المعتقدات والقيم الدينية، فربط الموضوعية بمثل هذا النوع من الحياد خطأ ناتج عن جهل، ذلك أن هناك فرقا واضحا بين الحياد الوجودي والحياد المنهجي، فالحياد الوجودي يعني من جملة ما يعنيه أن يلغي الباحث معتقده الديني وتصوره الفكري، ويتخلى عن القيم والأفكار التي يعتنقها ضمانا للموضوعية في البحث العلمي!!! ولا شك أن هذا الطرح غير واقعي، إضافة إلى أنه غير ممكن، بينما الحياد المنهجي يعني الحد من تأثير تلك القناعات والمعتقدات في البحث[6]، فهذا لا يُختلف في ضرورته البحثية، وهذا بعد أن نسلّم طبعا بنسبية الموضوعية، ذلك أن الموضوعية المطلقة متعذّرة في البحث العلمي، في أي حقل من الحقول، حتى عند الغرب الذي تعدّدت أطروحاته حول إشكاليتها، والذي انتهى إلى أن الموضوعية التامّة أقرب إلى الاستحالة، بل هي محض خيال لا وجود لها، سواء كان ذلك في العلوم الطبيعية أو الإنسانية، وإذا انتفت عن الأولى فالأخرى أولى بذلك[7]، وقد عبّر عن هذا المعنى المستشرق M.Rodinson بقوله: "لا أحد يدّعي الموضوعية الكاملة"[8].

والحقيقة أن التلازم بين الموضوعية والتجرد من الطابع العقائدي، والذي عبّرنا عنه بالحياد الوجودي، احدى القناعات المنهجية الغربية، التي أفرزتها ظروف خاصة عرفتها الساحة الفكرية الغربية (الأوروبية)، فهو تصور يعبّر عن هموم الغرب الثقافية والفكرية، وأحد خصوصياته المعرفية التي تسرّبت إلى الثقافة الإسلامية، وعرفت طريقها إلى بعض الباحثين والمفكّرين، بل وإلى الجامعات ومراكز البحث العلمي في العالم الإسلامي، التي تلقّتها كإحدى المسلمات دون مناقشة أو ردّ[9].

وكما أنه لا تلازم - كما رأينا- بين الموضوعية والتجرد من المعتقد والقيم الدينية، فإنه لا تلازم أيضا بين الموضوعية وإصدار الأحكام القيمية والمعيارية في درس الأديان، فإصدار التحكيمات والتقييمات في هذا الحقل العلمي - كما يقول الفاروقي- لا يتناقض ولا يتنافى مع الموضوعية، ما دامت هذه التحكيمات حسب القواعد والضوابط العلمية المعقولة[10]، ذلك أنه لا فائدة من هذا الحقل العلمي ما لم يرشد إلى معرفة الحق، وتثبيت أفضليته، والانتصار له، والدفاع عنه بأدلة يقينية وحجج علمية[11]، فلا مبرّر عقلي، ولا منطق علمي، ولا مستند واقعي لمطالبة هذا العلم بالتنكّر لمبدأ التوصل إلى النتيجة العلمية التي تبيّن الأقوم والأرشد والأصح[12]. وهنا ينبغي أن نميّز بين نوعين من النقد:

1- **نقد موضوعي**: وهو النقد المبني على أسس علمية، بعيدا عن التعصب والتحيّز والميل، وهو ما يمكن أن نسمّيه بالنقد البنّاء.

2- **نقد غير موضوعي**: وهو النقد الذي يكون بدافع الهوى والتعصب، بعيدا عن المنطق العلمي والقواعد العلمية.

والمتأمل في درس الأديان في القرآن الكريم يلحظ كيف أنه درس الأديان بموضوعية ومنهجية، إلا أن ذلك لم يمنعه من إصدار أحكام قيمية عليها، نقضا لمعتقداتها، وإبطالا لمقالاتها، وبيانا لانحرافاتها... كل ذلك في إطار المنطق العلمي والحجة الموضوعية، بعيدا عن الحطّ من شأنها، أو إذلال أصحابها، مما يبيّن بأن الاتّجاه القرآني العام في موقفه من الأديان الأخرى هو اتّجاه نقدي علمي[13]، وقد فهم علماء المسلمين هذا الموقف القرآني، فجاءت مصنّفاتهم في هذا الحقل العلمي مصطبغة به، ومتأثرة بروحه، ومستلهمة منه النزعة النقدية، فكانت روح النقد حاضرة في هذه المصنّفات، على اختلاف مناهجها وتعدد اتجاهاتها، حتى تلك المحسوبة على منهج التأريخ والوصف، وإن بشكل مضمر مقارنة بغيرها.

وعلى ضوء ذلك يمكن الجزم بأن تحقيق أكبر قدر من الموضوعية في درس الأديان وفي غيره من الحقول العلمية الأخرى لا يكمن في تجريدها من طابعها العقائدي الذي يعتبر حتمية من حتمياتها، ولا في إبعاد الأحكام التقييمية والمعيارية، والذي يعتبر ضرورة من ضرورات بحث الأديان[14]، وإنما في تجنيبها الميل والهوى والتعصب وهو ما يمكن تسميته بـ "التحيز"، مع التزام التثبّت والدقّة والإنصاف، وهو ما يطلق عليه في البحث العلمي بـ "الأمانة والنزاهة العلمية"، وهي المفردات أو القيم التي تعتبر روح الموضوعية الضابطة للعملية المنهجية.

والآيات القرآنية المؤصّلة لهذه المفردات والقيم يصعب حصرها في هذا المقام[15]، حيث شكّلت هذه الآيات ما يسمى ب "الإطار المرجعي" للبحث الموضوعي، والتي التزم بها المسلمون في دراساتهم، حيث لم يمنعهم رأيهم المسبق عن حقيقة المعتقدات والأديان الأخرى أولا، والمخالفة في الاعتقاد ثانيا من الالتزام بالموضوعية بمفهومها المستمد من الوحي، وبذلك "تحقّقت المعادلة الصعبة في الجمع بين البحث العلمي الموضوعي والاحتكام إلى العقيدة الرشيدة"[16]، وهذا هو الفرق الجوهري بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي في فلسفة منهج دراسة الأديان.

المبحث الثاني: التعريف بأبي الحسن العامري

أولا- اسمه ونشأته: هو أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري نسبا، النيسابوري موطنا، ولد بنيسابور في بداية القرن الرابع الهجري، وتوفي بها سنة 381هـ[17]، يعدّ من كبار فلاسفة الإسلام، ومن خيرة العقول المفكّرة التي أنتجتها الحضارة الإسلامية، تميّز بالموسوعية العلمية، حيث برز في الكثير من مجالات العلم والفكر التي جسدتها مصنفاته[18]. وتعتبر البيئة التي نشأ فيها عاملا رئيسيا في نبوغه وتميزه، حيث عاش في العصر العباسي الذي اتّسم بنضوج الجدل الديني بين الطوائف والديانات، وظهور الترجمات المتعددة، والمدارس النظامية ذات الفنون المتنوعة، كما كانت أسفاره وجولاته ورحلاته إلى العواصم الثقافية الكبيرة في العالم الإسلامي سببا في اكتسابه مقدرة عقلية عظيمة، وبصيرة علمية نافذة أهّلته لاقتحام مجالات علمية متعددة وتخليد اسمه فيها[19].

ينتمي العامري فكريا إلى مدرسة الفيلسوف أبي إسحاق الكندي (ت260ه)، حيث كان تلميذا لأبي زيد البلخي (ت322هـ) الذي كان بدوره تلميذا للكندي، ويعدّ هذا الأخير من أبرز فلاسفة المسلمين، حيث لقّب بـ "فيلسوف العرب"، و"فيلسوف الإسلام"[20]، وقد أولت هذه المدرسة عناية شديدة بدراسة الأديان، فيذكر ابن النديم في فهرسته أن للكندي رسائل في نقض مسائل الملحدين، والرد على المانوية والثنوية والنصارى، وفي افتراق الملل في التوحيد، كما ينسب للبلخي كتابا بعنوان "شرائع الأديان"، وآخر في "الرّد على عبدة الأصنام"[21]، وغيرها من المؤلفات الأخرى التي بدا فيها اهتمام هذه المدرسة بالأديان، فلا عجب أن يتأثر العامري بأشياخه في هذا التوجه والاهتمام.

ثانيا- مؤلفاته: تشكّلت ثقافة العامري من علوم شتى ومعارف متنوعة أهلته للكتابة في علوم كثيرة، فجاءت مصنفاته متسمة بالشمول والتنوع، جامعة لعلوم النقل والعقل، ويذكر في كتابه "الأمد على الأبد" طائفة من مصنفاته التي صنّفها، وهي[22]:

- ✓ الإبانة عن علل الديانة.
- ✓ الإعلام بمناقب الإسلام.
- ✓ الإرشاد لتصحيح الاعتقاد.
- ✓ النسك العقلي والتصوف الملّي.
- ✓ الإتمام لفضائل الأنام.
- ✓ التقرير لأوجه التقدير.
- ✓ إنقاذ البشر من الجبر والقدر.
- ✓ الفصول البرهانية للمباحث النفسانية.
- ✓ فصول التأدب وأصول التحبب.
- ✓ الأبشار والأشجار.
- ✓ الإفصاح والإيضاح.
- ✓ العناية والدراية.
- ✓ الأبحاث عن الأحداث.
- ✓ استفتاح النظر.
- ✓ الأبصار والمبصر.
- ✓ تحصيل السلامة عن الحصر والأسر.

✓ التبصير لأوجه التعبير.

بالإضافة إلى رسائل وجيزة، وأجوبة المسائل الدينية المتفرقة، وشرح الأصول المنطقية، وتفاسير المصنفات الطبيعية، ورسائل إلى الأمراء والرؤساء باللغة الفارسية.

وجميع هذه الكتب في عداد المفقود باستثناء كتاب "الأمد على الأبد"، وكتاب "الإعلام بمناقب الإسلام"، وكتاب "الفصول في العلوم الإلهية"، وهو الكتاب الذي أشار إليه أحمد غراب في مقدّمة تحقيقه لكتاب "الإعلام بمناقب الإسلام[23].

والحقيقة أن هذه المصنفات كافية للدلالة على منزلة العامري العلمية والفكرية، وعلى دوره الريادي في الكثير من الحقول المعرفية، خاصة في حقل مقارنة الأديان، باعتبار المؤلفات التي وصلت إلينا تنتمي إلى هذا الفرع العلمي.

وخلاصة ما صنّف العامري في علم مقارنة الأديان كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام"، الذي يعدّ من المصادر الإسلامية المؤسسة في هذا الحقل العلمي، بل وأكثرها تطورا في التراث الإسلامي، حتى عدّ رائد منهج المقارنة، فهو أول من اتّجه إلى تطبيق هذا المنهج في دراسة الأديان[24].

وقد قسّمه إلى: مقدمة، ذكر فيها هدفه ومنهجه، وعشرة فصول نوّه فيها على أفضلية العلم وشرف العلوم الملّية، والمقارنات المتنوعة بين الأديان الستة، وخاتمة ردّ فيها على الشبهات المثارة على دين الإسلام.

والأديان التي كانت محل دراسة العامري هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة الحج: 17]، وهي: اليهودية، الصابئة، النصرانية، الزرادشتية (المجوس)، الوثنية (ديانة الشرك)، حيث قارنها مع الإسلام من خلال سبعة عناصر(أركان)، باعتبارها المحاور الأساسية المشتركة بين جميع الأديان، وهي[25]:

1- **العقيدة**: وتشمل الإيمان بالله والملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر.

2- **العبادة**: وتشمل الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد

3- **الشريعة**: وتشمل المعاملات والحدود (لم يتناول هذا الركن في كتاب الإعلام، بل تناوله في كتاب الإبانة عن علل الديانة، وهو أحد الكتب المفقودة).

وضمّ إلى هذه العناصر الرئيسية الثلاثة، عناصر أربعة مكمّلة لها، وهي:

1- النظام السياسي (الحكم).

2- النظام الاجتماعي (بنية المجتمع).

3- الإنجاز الحضاري (تقدّم الأمم).

4- الإنجاز الثقافي (العلوم والمعارف).

ويبيّن العامري الهدف من توظيف منهج المقارنة في دراسة الأديان، من حيث كونه يوصل الباحث "لمعرفة الحق من الدين"[26] بالأدلة اليقينية والحجج العلمية التي "لا يعرض الشك عليها، ولا يجوز السهو والغلط فيها"[27]، بعيدا عن التحيز والتعصب والذاتية المنافية للموضوعية، ذلك أنه لا معنى للمقارنة ما لم تهدف إلى "التمييز بين الأشرف والمشروف"[28].

وواضح من دراسة العامري توجّهه النقدي المتأثر بالموقف القرآني، والمنطلق من الحقيقة القرآنية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، ولعل الاسم الذي اختاره لهذه الدراسة "الإعلام بمناقب

الإسلام" يفصح عن هذا التوجه أبلغ إفصاح، دون أن يعني ذلك تجاوز العلمية التي جسدتها قواعده المنهجية، والتي جعلها "شرطا" في دراسته، ضمانا للصواب، وتحقيقا للموضوعية العلمية المنشودة.

المبحث الثالث: معالم الموضوعية عند العامري في درس الأديان

الناظر في كتابات أبي الحسن العامري في مقارنة الأديان يجد أنه لم يهتم بالجانب التنظيري الفلسفي للموضوعية، حيث لم تكن من المصطلحات المتداولة والمستعملة في التراث الإسلامي، فهي - كما ذكرنا آنفا- من المصطلحات الحادثة، لكنه في مقابل ذلك برع في الجانب التطبيقي لها، من خلال إشاراته إلى بعض شرائطها، والتزامه ببعض مفرداتها التي تعبّر عن مضمونها المعرفي، وتحقّق أكبر قدر منها في درس الأديان، بما يؤكّد حضور فكرة الموضوعية ووضوحها في ذهنه، ووعيه بها. ويمكن إجمال هذه الشرائط والمفردات التي التزم بها العامري في خمسة عناصر:

أولا/ الرجوع إلى المصادر الأصلية للأديان: وهي أولى العناصر المهمة التي يرتكز عليها البحث في الأديان، والتي سار عليها علماء المسلمين، والتزموا بها كأحد الشرائط الأساسية والالتزامات المنهجية التي تعبّر عن مدى حضور الموضوعية في الأديان، فقد رأوا أن المعرفة الدقيقة لحقيقة الأديان تبدأ من الاعتماد على مصادرها عند أهلها، وقد أطلقوا على هذه المصادر "الوثائق والأصول التاريخية"[29].

وتنقسم المصادر الأصلية التي رجع إليها علماء المسلمين في بحث الأديان إلى قسمين:

1- **الكتب الدينية المقدّسة**: وهي التي جاء بها مؤسسوا الأديان لأتباعهم، أو تلك التي وضعها الأتباع من بعد المؤسسين، والتي تحكي مسيرتهم، وتخلّد أقوالهم...كالتوراة والتلمود بالنسبة لليهود، والعهد القديم والجديد وقانون الإيمان المسيحي بالنسبة للنصارى، والفيدا وقوانين مانو عند الهندوس.

وتعتبر هذه المصادر مادة أساسية لمفكّري الإسلام، رجعوا إليها واعتمدوا عليها في دراساتهم للأديان[30].

2- **الشروح والتفسيرات**: وهي التي وضعها علماء الديانة وفقهاؤها شرحا وتفسيرا للكتب المقدّسة، لتكون شرحا على متن الكتب المقدسة، وتأتي في المرتبة الثانية بعد الكتب المقدسة. وقد كانت هذه المصادر مادة علمية أخرى يرجع إليها علماء المسلمين، ويعتمدون عليها في دراسة مختلف الأديان.

والناظر في كتابات العامري في هذا الصدد يجد أنه قد أورد ما يوحي باعتماده على المصدر الأوثق في كل ديانة، وتحرّيه في توثيق مقالاتها من مصدرها الأصلي، مع تقديم الأقدم، وتجنّب الوسيطة منها أو الثانوية، ففي عرضه لبشارات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في مصادر اليهود والنصارى تحدّث عن ألفاظ الكتاب المقدّس المشتملة على هذه البشارات، وكيف أن رجالهم عمدوا إلى إخفائها بتأويلات فاسدة، ورأى الرجوع بنفسه إلى الكتاب المقدّس، فيقول عن ذلك: "على أنا لا نصدّق بهذا القول إلا أن نأتي بشهادة من الألفاظ المسطّرة في كتبهم وخصوصا الكتابان اللذان أشار إليهما القرآن بقوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: 157]، فنحن إذن جدراء بأن نصرف السعي ونحلّ الشبهة بذكره"[31]. وهذا النص يبين مدى التزام العامري بهذا العنصر المنهجي، ألا وهو الرجوع إلى مصادر الديانة المعترف بها عند أهلها، والذي يعدّ من مقتضيات البحث الموضوعي في درس الأديان.

ثانيا- التحليل: يعدّ التحليل من أهم مقتضيات المنهجية العلمية في بحث الأديان، فهو ضرورة ملحة وخطوة ملازمة لكل المناهج العلمية ، ففهم ديانة الآخر، واستيعابها، ومقارنتها مع غيرها، لا تتمّ إلا بعد عملية التحليل، وما يعنيه ذلك من فحص ووصف لمكونات الديانة، واستبطان غوامضها، وبيان عناصرها

وتفصيلاتها الجزئية المكوّنة لها، وإلى هذه الفكرة المنهجية الدقيقة يشير الغزالي بقوله: "فعلمت أن ردّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية"[32].

وإذا كان الحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقول علماء المنطق، فإن الحكم على أي ديانة، أو نقدها، أو مقارنتها مع غيرها دون المرور على فهمها واستيعابها - عبر التحليل- مجانب للصواب، كما أنه يتنافى والموضوعية في البحث العلمي، لأن النتائج التي سيتوصل إليها الباحث – قطعا- ستكون بمثابة أحكام مسبقة، لخلوها من الفحص والتحليل، وهذا ما نبّه إليه العامري حين قال: "شدّة الفحص براءة من الخديعة"[33].

فلم يقدم العامري على المقارنة بين الإسلام والأديان الخمسة، في العناصر (الأركان) السبعة سالفة الذكر حتى أكبّ على تحليل محتوى هذه الأركان في كل ديانة، وأفاض في شرحها ركنا ركنا[34]، وإن كان الطابع العام لهذا التحليل اتّسم بالإيجاز المركّز.

كما قام بتحليل بعض المفاهيم الدينية الأساسية في المجوسية والثنوية واليهودية والمسيحية، كقضايا "بقاء العالم، والمعاد، والثواب والعقاب، والتناسخ وبعث الأجساد"، وهذا قبل عملية المقارنة، وضمّنه كتابه المفقود "الإرشاد لتصحيح الاعتقاد"، طبقا لما أشار إليه في كتابه "الأمد"[35].

والملاحظ أن عملية التحليل عند العامري تأخذ صورة تدريجية صاعدة، تبدأ بتحليل العام وتوضيحه، وتسير نحو الأكثر عمقا وتعقيدا[36]، وهو ما يفهم من قوله: "وإذا تقرّر هذا، فمن الواجب أن نترقى في البيان قليلا، فنقول..."[37]، وهي العبارة التي تكرّرت كثيرا في كتابه "الأمد"، وهو ما يبين مدى ملازمة التحليل للمنهج المقارن، بل ولكل المناهج في دراسة الأديان، باعتباره ضرورة ملحة تحقّق الموضوعية المنشودة في بحث الأديان.

ثالثا- الإنصاف وعدم التعصب: رأينا فيما مضى كيف أن الموضوعية تطلق في مقابل الذاتية التي تعني من جملة ما تعنيه الميل والهوى والتعصب... فتجريد النفس من ميولها وتعصّبها، حتى لو كان موضوع الدراسة مخالفا للعقيدة والرأي الشخصي، يعد من شرائط الموضوعية وأحد مقتضياتها، وقد نبّه إلى هذا الالتزام المنهجي العامري، الذي رأى بأن العقل إذا كان يلزمنا بأن نتجاوز متابعة الهوى والتعصب إلى متابعة الحق والحيدة، فالأولى لنا أن نلتزمه، يقول: "وكان العقل ملزما لنا متابعة الحق دون الهوى ومخاصمة أنفسنا في نصرته... فبالحريّ أن نتشمر للنظر له والرؤية فيه، وأن نحطّ أنفسنا في ميدانه عن قضايا العصبية وحميّة الجاهلية، وأن نعرف الحقّ بنفسه لنتوصل إلى معرفة حزبه، وأن يكون استرواحنا إلى قوته وروحه أشدّ وأبلغ"[38].

فلم يدفعه معتقده الإسلامي إلى التعصب على الأديان الأخرى، ذلك أن العصبية "تعمي الأعين البواصر، وتصمّ الآذان السوامع، وتدعوا إلى ارتكاب ما لا تسامح باعتقاده العقول"[39]، كما لم تصرفه خلفيته الدينية عن ذكر شيء من محاسن الأمم، أو يحمله ذلك على التعدّي والاستخفاف بها، وهذا ما يؤكّد على أن تفضيله الإسلام على غيره من الأديان في دراسته المقارنة سالفة الذكر لم يكن نابعا عن تحيّز لجنس أو تعصب لمعتقد، بل كان قائما على النزاهة والعدل والإنصاف، وهو هنا يقرّر أن المخالفة في المعتقد ليست مانعا عن الالتزام بشرائط الموضوعية ومفرداتها.

رابعا- إجراء المقارنة بين الأشكال المتجانسة: وهي من الأسس المنهجية والقواعد العلمية في الدراسات المقارنة عموما، ومعناها مقارنة الشيء بنظيره، كمقارنة العقائد بالعقائد، والشرائع بالشرائع، والعبادات بالعبادات... وهكذا، فالالتزام بإجراء المقارنة بين العناصر المتشابهة من شأنه أن يمنح أكبر

قدر من النزاهة والإنصاف، ومتى كانت المقارنة بين نظائر غير متشابهة، كمقارنة أصل بفرع، أو مقارنة دين بنظام فكري، أو مقارنة جانب مهم في ديانة بجانب أقل أهمية في ديانة أخرى فقدت المقارنة أحد مقوّماتها المنهجية الجوهرية[40].

وقد نالت هذه القاعدة المنهجية عناية العامري، تنظيرا لها، والتزاما بها، فيقول عن ذلك في كتابه (الإعلام) مبرزا أهميتها في دراسته المقارنة: "ليتمكّن به المتديّن من مقابلة كل ركن مما يدين به، بنظيره الذي اطّرحه من الأديان"[41]، وعلى المقارن: "أن يقيس واحدا واحدا مما اشتملت عليه (أركان الإسلام) منها بالذي هو نظيره من المرتّب تحت الأديان الأخر"[42].

وفي موضع آخر يضع العامري هذا الأساس المنهجي شرطا لضمان أكبر قدر من الموضوعية في المقارنة بين الأديان الستة، فيقول: "وقبل أن نشرع فيما وعدناه من مقابلة ركن بركن مما يترتّب تحت الملة الحنيفية بنظيره من المرتب تحت الأديان الأخر، يجب أن نقدّم مقدّمة، فنقول: إن تبيان فضيلة الشيء على الشيء بحسب المقابلات (المقارنة) بينهما، قد يكون صوابا وقد يكون خطأ، وصورة الصواب معلّقة بشيئين، أحدهما: ألا يوقع المقايسة إلا بين الأشكال المتجانسة، أعني ألا يعمد إلى أشرف ما في هذا، فيقيسه بأرذل ما في صاحبه، ويعمد إلى أصل من أصول هذا فيقابله بفرع من فروع ذاك"[43].

وواضح من كلام العامري في تنظيره لهذا الأساس، كيف أنه جعل التجانس شرطا لأي مقارنة تروم الصواب والدقّة والنزاهة، ومتى فقدت المقارنة هذا الشرط اختلّ ميزان العدل والإنصاف.

ونلاحظ أن العامري التزم بهذا الأساس المنهجي تطبيقيا على طول مقارناته في كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام)، وما تحديده لأركان الدين قبل المقارنة - كما مر معنا آنفا- إلا لتأكيد على ذلك.

خامسا- الالتزام بمقارنة المقبول لدى جمهور الديانة: وهي القاعدة المنهجية الثانية التي أشار إليها العامري صراحة، ووضعها شرطا ضمانا للصواب وتحقيقا للموضوعية في دراسته المقارنة، فيقول عن هذه القاعدة: "ألا يعمد إلى خلّة موصوفة في فرقة من الفرق، غير مستفيضة في كافتها، فينسبها إلى جملة طبقاتها"[44].

فالعامري يبين أن المقارنة ينبغي أن تكون على أساس القول المقبول لدى جمهور معتنقي الديانة، لا أن تكون تعبيرا عن آراء شاذة لمذهب أو فرقة أو طائفة، فتنسب إلى الدين وتسدّ مسدّ الأتباع جميعا، ذلك أن آراء الفرق الشاذة في ديانة ما تقارن بنظيرتها في الديانة الأخرى، فلا يعقل مثلا مقارنة عقائد مذهب من الفرق العقدية الإسلامية كالمعتزلة أو الإسماعيلية أو الإمامية الإثنا عشرية مع النصرانية، باعتبارها مقارنة بين الإسلام والنصرانية، فمقالة الواحدة منها لا تعبّر عن جمهور أهل الإسلام، والأمر نفسه ينطبق على الديانات الأخرى التي تنتشر فيها الفرق والمذاهب والطوائف، والتي تستدعي الدقّة في العرض، حتى لا يقع الباحث في خطيئة التعميم، بنسبة مقالة فرقة إلى عموم الديانة.

ومتى فقدت المقارنة هذا الأساس المنهجي، فقد جانبت الصواب وابتعدت عن الموضوعية، يقول العامري في ذلك: "ومتى حافظ العقل في المقابلة (المقارنة) بين الأشياء على هذين المعنيين، فقد سهل عليه المأخذ في توفية حظوظ المتقابلات، وكان ملازما للصواب في أمره"[45].

وقد التزم العامري بهذه القاعدة المنهجية الدقيقة التي تعكس دقّته ونزاهته وإنصافه، ففي كتابه (الأمد على الأبد) في معرض مقابلة عقيدة البعث بين الأديان، نجده يشير إلى ما يوحي التزامه بها، يقول: "وأما جمهور أهل الإسلام - أعني أصحاب الرأي وأصحاب الحديث والشيعة والخوارج - فإنا متى

لخّصنا مذهبهم فيه، وفتّشنا عن صوابه، وجدناهم في الحقيقة يعتقدون...فهذا زبدة ما يعتقده الجمهور من أهل الإسلام في صورة المعاد"[46].

هذه هي أهم العناصر المنهجية والأسس العلمية التي أشار إليها العامري والتزم بها ووظّفها في دراسة الأديان، من خلال كتابيه (الإعلام بمناقب الإسلام) و(الأمد على الأبد)، وهي العناصر التي حقّقت بمجموعها شرائط الموضوعية ومفرداتها من دقّة وإنصاف ونزاهة وأمانة علمية، بعيدا عن أي تعصّب أو ميل أو هوى، وبهذه الأعمال أصبح العامري يحتل مكانة رائدة في مجال علم مقارنة الأديان من الناحية المنهجية، باعتباره أول من طبّق منهج المقارنة دون الإخلال بمقتضيات الموضوعية.

خاتمة:

لم يتحدث أبو الحسن العامري - كغيره من علماء المسلمين - عن المناهج التي وظفها في بحث الأديان، كما لم يشر إلى مسألة الموضوعية في دراسة الأديان، ذلك أن عملية تحديد المنهج ومدى حضور الموضوعية من العمليات اللاحقة التي يستخلصها الباحثون بعد اطلاعهم على مؤلّفات مفكري الإسلام، أضف إلى ذلك أن مصطلح الموضوعية من المصطلحات الحديثة التي لم تكن مستعملة عند المتقدّمين ممن كتب في علم مقارنة الأديان، إلا أنه في مقابل ذلك أشار إلى بعض القواعد المنهجية ووظّف بعض الأصول العلمية التي تعبّر عن حقيقة الموضوعية ومضمونها المعرفي، وهو ما يؤكّد أسبقيته في الالتزام بضوابط البحث العلمي.

وإذا كانت الموضوعية مجموعة من الأساليب والأدوات التي تتضافر مجتمعة للوصول إلى الحقيقة، بعيدا عن الذاتية وما تعنيه من ميل وتعصّب وتحيّز، فإننا نجد العامري قد التزم بمقتضيات الموضوعية، من خلال العناصر المنهجية التي حكمت دراسته للأديان، بما يعكس حضور "فكرة" الموضوعية في ذهنه، ومصاحبتها له في جميع مراحل دراسة الأديان، ووعيه بها، باعتبارها القيمة الضابطة للمنهج.

وبالرغم من الرأي المسبق الذي كان في ذهن العامري عن هذه الأديان، بمقتضى العقيدة الإسلامية، وبما ورد عنها في القرآن الكريم، إلا أن ذلك لم يمنعه من الالتزام بشرائط الموضوعية ومفرداتها، من دقّة ونزاهة وأمانة علمية، ونقل لأصول الديانة من مصادرها وكما هو مقرّر عند أهلها، بما يؤكّد أن الموضوعية لا علاقة لها البتّة بالتجرّد من المعتقد والقيم الدينية.

كما أن الأحكام القيمية والنزعة المعيارية التي طبعت دراسة العامري للأديان لا تنتقص من علمية هذه الدراسة وموضوعيتها، بحكم التزامه بالأصول المنهجية والعلمية المستمدّة من القرآن الكريم، والذي مثّل بالنسبة للعامري - على غرار علماء المسلمين- نموذجا معرفيا وإطارا مرجعيا ومصدرا وثوقيا ساهم في تأطير دراسته للأديان، وهذا باعتباره حجر الأساس في المنهجية الإسلامية.

وبعد هذه النتائج المستخلصة من البحث، رأيت أنه من الواجب تذييلها ببعض التوصيات التي تفتح آفاقا لهذه الدراسة، وذلك في النقاط الآتية:

1- العمل على إحياء التراث الفكري لعلم مقارنة الأديان عند المسلمين، وإبراز أصالته وأسبقيته في الالتزام بروح البحث العلمي.

2- تكثيف الدراسات المتعلقة بماهية علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، سواء في منطلقاته وأهدافه، أو في مناهجه وموضوعاته، بما يثبت له الخصوصية والتميّز عن مثيله في الفكر الغربي.

قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد عبد الله، الموضوعية في دراسة الأديان - إشكالية المفهوم والمصطلح، مجلة أفكار، عدد20، 2018.
- أمزيان محمد، نقد مناهج العلوم الإنسانية (ضمن كتاب قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996.
- البيروني أبي الريحان، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق: إدوارد سخاو، ليبتزج، 1878.
- بكار عبد الكريم، فصول في التفكير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط2، 1998.
- التوحيدي أبو حيان، المقابسات، المطبعة الرحمانية، مصر، 1929.
- حاش عبد الرزاق، علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والإمكان، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 17، العدد67، 2012.
- خليفة حسن، تاريخ الأديان، دار الثقافة العربية، مصر، 2002، ص17.
- دين محمد ميرا، في علم الدين المقارن (مقالات في المنهج)، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2009.
- الشرقاوي حمدي، علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2017.
- الشهرستاني أبو الفتوح، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: دار الاتحاد العربي.
- العامري أبي الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد غراب، در الأصالة، الرياض، ط1، 1988.
- الأمد على الأبد، دار الكندي، بيروت، ط1، 1979.
- إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ضمن كتاب (رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية)، تحقيق: سحبان خلفيات، منشورات الجامعة الأردنية، 1988.
- الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، مكتبة صبيح، القاهرة، 1972
- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع، القاهرة، ط1، 1983، ص197.
- ابن النديم أبو الفرج، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1978.
- هاشم صالح، الاستشراق بين مؤيديه ومعارضيه، دار الساقي، بيروت، 1994.

Anis Malik Thoha (2009), "Objectivity and the Scientific Study of Religions," in Intellectual Discourse Vol. 17, No. 1, p88.

الهوامش:

[1]- عبد الله أحمد، الموضوعية في دراسة الأديان ـ إشكالية المفهوم والمصطلح، مجلة أفكار، عدد20، 2018، ص235.

[2]- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع، القاهرة، ط1، 1983، ص197.

[3]- عبد الوهاب محمد المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة، دار الشروق، ط1، 1999م، ج1، ص95 .

[4]- المرجع نفسه، ص95.

[5]- عبد الكريم بكار، فصول في التفكير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط2، 1998، ص45.

[6]- عبد الله أحمد، الموضوعية في دراسة الأديان ـ إشكالية المفهوم والمصطلح، مرجع سابق، ص272.

[7]- حمدي الشرقاوي، علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2017، ص109.

[8]- هاشم صالح، الاستشراق بين مؤيديه ومعارضيه، دار الساقي، بيروت، 1994، ص67.

[9]- محمد أمزيان : نقد مناهج العلوم الإنسانية (ضمن كتاب قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996، ص203.

[10]- ينظر:

Anis Malik Thoha (2009), Objectivity and the Scientific Study of Religions, in Intellectual Discourse Vol 17, No 1, p88.

[11]- عبد الرزاق حاش، علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والإمكان، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 17، العدد67، 2012، ص82.

[12]- دين محمد ميرا: في علم الدين المقارن (مقالات في المنهج)، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2009، ص46.

[13]- المرجع نفسه، ص 40.

[14]- حسن خليفة، تاريخ الأديان، دار الثقافة العربية، مصر، 2002، ص17.

[15]- ينظر تفصيل ذلك: بكار، فصول في التفكير الموضوعي، مرجع سابق، ص61- 99.

[16]- حمدي الشرقاوي، علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي، مرجع سابق، ص110.

[17]- العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد غراب، در الأصالة، الرياض، ط1، 1988، (مقدمة المحقق)، ص8.

[18]- ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: دار الاتحاد العربي، ج2، ص157. أبو حيان التوحيدي: المقابسات، المطبعة الرحمانية، مصر، 1929، ص165.

[19]- ميرا: مقالات في المنهج، مرجع سابق، ص61.

[20]- العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد غراب، (مقدمة المحقق)، ص8.

[21]- ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص 198، 315.

[22]- العامري، الأمد على الأبد، دار الكندي، بيروت، ط1، 1979، ص55- 57.

[23]- العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، (مقدمة المحقق)، ص14.

[24]- ميرا، مقالات في المنهج، مرجع سابق، ص67.

[25]- العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، (مقدمة المحقق)، ص22-23.

[26]- العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص105.

[27]- المصدر نفسه، ص34.

[28]- المصدر نفسه، ص123.

[29]- الشرقاوي، علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي، مرجع سابق، ص30.

[30]- ينظر تفصيل ذلك: المرجع نفسه، ص46- 50.

[31]- العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص202.

[32]- الغزالي: المنقذ من الضلال، مكتبة صبيح، القاهرة، 1972، ص10.

[33]- العامري، الإعلام، ص179.

[34]- ينظر: المصدر نفسه، ص127- 128، 137- 138، 151- 152، 163- 164.

[35]- ينظر: العامري، الأمد على الأبد، ص152.

[36]- الشرقاوي، علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي، ص210.

[37]- العامري، الأمد على الأبد، ص109.
[38]- العامري، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ضمن كتاب (رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية)، تحقيق: سحبان خلفيات، منشورات الجامعة الأردنية، 1988، ص249.
[39]- البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق: إدوارد سخاو، ليبتزج، 1878، ص66.
[40]- ينظر: أحمد غراب، مقدّمة كتاب الإعلام بمناقب الإسلام للعامري، ص23.
[41]- العامري، الإعلام، ص122.
[42]- العامري، الإعلام، ص123.
[43]- المصدر نفسه، ص125.
[44]- المصدر نفسه، ص125.
[45]- العامري، الإعلام، ص125.
[46]- العامري، الأمد على الأبد، ص153- 155.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 251-260
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دور أعلام الإباضية في نشر الوعي في مساجد وادي ميزاب "الشيخ إبراهيم بيوض نموذجا"

The role of the Ibadi scholars in spreading awareness in the mosques of the M'zab Valley "The example of Sheikh Ibrahim Bioud"

طالب دكتوراه حسان سنوسي[1] أ.د/ عبد الحليم بوزيد
Abdel Halim BOUZID Hassen SENOUCI
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر
bouzid_a2008@yahoo.fr hassene.senouci@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2025/06/19 تاريخ القبول: 2025/10/07

الملخص:
يتناول هذا المقال دور أعلام الإباضية في نشر الوعي في مساجد وادي ميزاب، إذ نبين أهم مجهودات الشيخ بيوض الذي يعتبر رائد الإصلاح بالمنطقة. وعلى هذا المنحى نذكر ما قام به الشيخ بيوض من خلال دروسه المتنوعة في التفسير والفتوى، التي دامت سنوات عديدة ونتج عنها جمعه لتفسير القرآن الكريم في أشرطة سمعية جمعت بعد ذلك في كتاب بعنوان: "في رحاب القرآن الكريم"، وإجابة على أسئلة المستفتين حيث جمعت فتواه في كتاب بعنوان " فتاوى الإمام الشيخ بيوض، فضيلة الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض، ترتيب وتقديم وتخريج بكير محمد الشيخ بالحاج، مكتبة أبي الشعثاء، السيب سلطنة عمان، الطبعة الثانية 1411هـ/1990م".
ونوصي بمثل هذا العمل من أجل التأسي بأمثال هؤلاء في اجتهاداتهم التي أصلحت المجتمع، والعمل على تطوير أساليب التوعية وتنويعها، مما يمكن من بناء مجتمع واع، متسمك بدينه ومبادئه وعلى الأخلاق والقيم الإسلامية.
الكلمات المفتاحية: مسجد؛ وعي؛ ميزاب؛ بيوض.

Abstract:
In this article, we focus on the role of prominent Ibadi figures in raising awareness in the mosques of Wadi Mzab, highlighting the significant efforts of Sheikh Bayouda, who is considered a pioneer of reform in the region. In this context, we mention Sheikh Bayouda's work through his diverse lessons in interpretation and fatwas, which lasted for many years and resulted in his collection of Qur'anic interpretations in audio recordings, later compiled into a book entitled 'In the Embrace of the Holy Qur'an.' Additionally, he responded to questions from those seeking guidance, and his fatwas were compiled in a book entitled 'Fatwas of Imam

[1]- المرسل المؤلف.

Sheikh Bayouda, His Eminence Sheikh Ibrahim bin Omar Bayouda, arranged, presented, and sourced by Bakir Muhammad Sheikh Al-Haj, Abi Al-Sha'taa Library, Seeb, Sultanate of Oman, Second Edition 1411 AH / 1990 AD.' We recommend such work in order to emulate individuals like them in their ijtihad, which reformed society, and to work on developing and diversifying awareness methods, allowing for the construction of a conscious community, committed to its religion and principles, and adhering to Islamic morals and values.

Key words : mosque; awareness; M'zab; Bayoud.

مقدمــة:

إن أطهر البقاع على الأرض وأعظمها هي المساجد، وقد أكد القرآن الكريم فضل المسجد ونسبه إلى الله عز وجل كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن 18].

من هنا جاءت العناية بالمساجد بناء وعمارة وصلاة وذكرا لله تعالى، دليلا على الإيمان وطريقا إلى الهداية، فلما هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة، كان بناء المسجد من الأسس التي وضعها عليه الصلاة والسلام لإقامة المجتمع المسلم، ومنه أصبح المسجد هو المحور لحياة الدولة الإسلامية وسرا من أسرار قوتها وتفوقها وتماسكها، وتوعية المجتمع في شتى المجالات.

ومن هذا المنطلق يمكن طرح بعض التساؤلات التي سنجيب عنها من خلال هذا المقال، أهمها:

- ما أهمية المسجد ودوره في حياة الفرد والمجتمع؟
- ما طبيعة التوعية الإباضية المعتمدة لدى علماء ميزاب؟
- ما أهم مجهودات الشيخ بيوض في مجال نشر الوعي لدى أهل ميزاب؟ وما أبرز مجالاته؟

للإجابة عن كل هذه التساؤلات قمت بتقسيم الموضوع إلى عدة فصول لتسليط الضوء على أحد علماء المنطقة ومشايخها في المساجد بوادي ميزاب، والتي تركت أثرا بارزا على مختلف طبقات المجتمع الميزابي.

أهمية الموضوع:

إن دراسة دور الأعلام في توعية المجتمع له أهمية كبيرة باعتبار أن غرس الوعي في وسط العامة، يحتاج إلى من هو أهل لهذه المهمة، إضافة إلى بيان أهمية الخطاب المسجدي ودوره في رفع درجة الوعي عند عموم الناس وعند أهل ميزاب خاصة، ولما عاشته تلكم المنطقة من الإصلاح كان نتيجة هذه المجهودات في أطهر بقعة من طرف أحد أكبر أعلام المنطقة وهو الشيخ بيوض، وربط الأجيال الصاعدة بعلمائها وبيان دورهم الكبير في التوعية.

والهدف العام: هو تقييم دور الشيخ بيوض في المسجد الكبير بالقرارة ومعرفة اثر خطابه المتجدد على متابعيه.

أولا- تعريف المسجد ووظيفته في الإسلام

تعريف المسجد

أ- **لغة:** المسجد (بكسر الجيم وفتحها) هو المكان أو الموضع الذي يسجد فيه، وفي صحاح الجوهري المسجد مفرد مساجد، قال الزجاج: هو كل موضع يتعبد فيه.

أما في القرآن الكريم فقد ذكرت لفظة سجد في القرآن الكريم 26 مرة بأوزان وصيغ كثيرة[1]، وكذلك لفظة فساد فقد تعددت بصيغ وأوزان كثيرة، وقد يتكرر الوزن الواحد أو الصيغة الواحدة مرات كثيرة فاقت أحيانا 21 مرة سواء في لفظة مسجد أم في لفظة فسد[2].

ب- اصطلاحا: أما المسجد شرعا فهو كل موضع طاهر من الأرض، وهذا من خصائص هذه الأمة، وقد يعرف حسب ما يؤديه من وظائف جمة بأنه: هو مؤسسة دينية، اجتماعية، سياسية، اقتصادية ويسمى حاليا ومجازا بدار العبادة، لما أتى على دوره الريادي من تقلص.

من المعروف عن المسجد هو إقامة الصلوات الخمس به بين الجماعة بالإضافة إلى صلاة الجمعة ولكن ما ورد هو أحد أدوار المسجد، وسمي مسجدا لأنه مكان السجود لله تعالى، ويطلق على المسجد أيضا اسم الجامع، وخاصة إذا كان كبيرا[3].

ثانيا: الوظيفة التوعوية للمسجد في الإسلام

يعتبر المسجد في المفهوم الإسلامي هو مكان إعلان العبودية الخالصة للخالق، وبما أن العلم في الإسلام شرط أساسي في أداء العبادة بمفهومها الكامل المتكامل، فلابد أن يقوم المسجد بدوره في نشر العلوم بحيث يصبح منارة ومقصدا علميا.

ولقد أدى المسجد دوره التعليمي منذ القدم، وحث رسول اللهﷺ على هذا الدور العلمي منوها إلى أنه من غدا إلى المسجد لا يريد إلا أن يتعلم خيرا أو يعلمه كان كأجر حاج تاما حجه.

ولو أن هذه الوسائل التعليمية المتوفرة في وقتنا هذا وجدت في عهد الرسول ﷺ لحث على استعمالها.

وأصل المسجد تطوره جيلا بعد جيل مؤديا مهامه في صناعة الحياة، ليصبح جامعات ومنارات علمية وفكرية مهمة، كجامع القرويين في فاس بالمغرب الأقصى الذي امتاز بالنظام التعليمي الجامعي وطرق التدريس فيه، وكذا مسجد القيروان في تونس وغيرهما[4].

فضعف مهام المسجد من ضعف الأمة الإسلامية، ولن تكون الصحوة إلا عندما يؤدي المسجد مهمته الشاملة، ويرتقي بأسلوبه وبالوسائل التربوية والتعليمية التي تتناسب ومتطلبات العصر، ليصبح قلب الحياة الإسلامية من جديد، وهو واجب عصري لا يتم واجب تعليم الأجيال إلا به[5].

ثالثا: المسجد في الواقع باعتباره مؤسسة مهمة وأهم جهود الشيخ بيوض

1- المسجد بين حقيقته والواقع المعاش:

لطالما حث الإسلام على كثرة بناء المساجد لتسهيل المهمة المنوطة بها، فقال صلى الله عليه وسلم: "من بنى لله مسجدا يبتغي به وجه الله بنى الله له بيتا في الجنة"[6].

وبناء على هذه التوجيهات أقبل المسلمون على بناء المساجد ووقفها، كذلك قاموا برصد أموال لتنفق على احتياجاتها المتعددة: على الأئمة والخطباء والموظفين وكل اللوازم كالأفرشة والإضاءة والترميم وغير ذلك.

وكل هذه الجهود تصب في هدف واحد هو إعداد المسجد ليمارس وظيفته التنموية الشاملة في المجتمع، لأنّ للمسجد دورا مهما في التنشئة الثقافية والفكرية والعلمية، وهذا الدور نجده متناسقا كل التناسق مع دور الأسرة والمدرسة والمؤسسات الأخرى، التي تشارك في بناء المجتمع وتنميته، فمن المسجد ينبعث الوعي الديني وفيه يعرف الحلال والحرام، وفيه تعرف فضائل الإسلام وآدابه وأحكامه، فيجد المسلم القدوة الحسنة ويتعلم ضبط النفس والصبر على الطاعات، وفيه يتعرف المسلم على تعاليم الإسلام وحثه على العلم النافع، ودعوته إلى العمل الذي ينفعه ويرتقي بمجتمعه.

فكم تخرج من المساجد والمدارس الملحقة بها من علماء برزت أسماؤهم في كافة العلوم والفنون والثقافات والحضارات، ومنهم من صار قائدا للمجتمعات في السياسة والفكر والاختراع، وكم من

الحملات التي انطلقت من المساجد لمحاربة الاستعمار والمطالبة بالحرية، ويكفي أن نشير هنا إلى أن العالم التونسي الطاهر بن عاشور أضاف مقصدا شرعيا وهو الحرية، نظرا لأن الإسلام قد حرر الكثير من الأمم والشعوب من الاستعباد والاستعمار.

فالمسجد يعتبر وسيلة هامة، وأفضل بقعة ينطلق منها العلماء وطلاب العلم لتوجيه الناس وتعليمهم وتفقيههم وحل مشكلاتهم، لذا كان المسجد منذ عهد رسول الله ﷺ الهيئة التي تصدر كل أمر يهم المسلمين في دينهم ودنياهم، وقد كان العلماء والولاة هم الذين يتصدرون الأمة من خلال المسجد. فللمسجد الفضل في حماية المجتمعات من الانحراف عن الطريق الصحيح، من خلال الاستعانة بالدعاة الأكفاء علميا ولديهم القدرة على الإقناع والتشاور والتأثير في الأخرين، والتركيز في خطب الجمعة على التوعية والإرشادات والنصائح التي تخدم المجتمع، مما يساعد في دعم القيم الإسلامية وتوجيه السلوك الاجتماعي نحو الطريق الصحيح.

2- المسجد مؤسسة مهمة في وادي ميزاب

تشير إحصائيات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في بلادنا إلى ما يفوق ثمانية آلاف مسجد ومصلى على مستوى التراب الوطني، وباعتبار أن المسجد مؤسسة فإن عدد الأفراد القائمين عليها قد يصل إلى ستة أو سبعة أفراد بداية من الإمام الأستاذ في أعلى رتبة إلى حارس المسجد والذي يدعى القيم، ولكل دوره المحدد، غير أن نجاح وأداء وظيفة المسجد في المجتمع لا تكتمل إلا بتضافر جهود كل هؤلاء.

وعليه فالمسجد مؤسسة رسمية في الدولة الجزائرية، وجب على القائمين عليها استعادة الثقة بها ليستمر المشوار الذي أسست من أجله، ألا وهو التوعية، كما وجب على القائمين على مؤسسة المسجد ضرورة فهم طبيعة التدين لدى الفرد الجزائري وتقديسه للمسجد من خلال توعيته وتوجيهه توجيها صحيحا بالابتعاد عن النظرة السلبية تجاهه، ولأن مسببات الفساد العام ترجع بالدرجة الأولى إلى غياب الوازع الديني والأخلاقي، ونقص التوعية، وهذا من أجل إرجاع دور المسجد الريادي والحضاري في المجتمع الجزائري.

ويبقى المسجد من المؤسسات الهامة في وادي ميزاب والجزائر ككل، فهو مؤسسة تسيره وتحكمه قوانين وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، وهو في وقتنا الحاضر أصبح غير قادر على القيام بدوره لوحده على أكمل وجه، ولابد من تكاتف كل جهود المؤسسات المختلفة بما في ذلك المؤسسات التربوية والتعليمية والجمعيات والمجتمع المدني للوقوف ضد كل ما يعيق التوعية والتحسيس في وقتنا هذا، وهذا هو الدور المنتظر من مساجدنا التي لا تزال في أمس الحاجة إلى التطوير والاهتمام والعناية.

3- جهود الشيخ بيوض في نشر الوعي في مساجد ميزاب

يعد المسجد عند الشيخ بيوض مؤسسة اجتماعية لا تضاهيها في الأهمية مؤسسة أخرى لأنه المكان الذي يجمع كل الشرائح الاجتماعية، رجالا ونساء، شيوخا وشبابا، تشع منه الروحانية والطهر، فيكون للكلام أثر في النفوس، فأضحى المسجد في فكر الشيخ بيوض هو أفضل مكان لتبليغ الدعوة ونشر الوعي بين الأهالي، فالمسجد همزة وصل بين باقي مؤسسات المجتمع(7).

وأول هذه المؤسسات أهمية هي مؤسسات التربية والتعليم لأنّها تهيء الأجيال لجو المسجد الذي يدعو إلى الاستقامة على الأخلاق، وتحن حشود المصلين إلى الإقبال على المساجد فيحصل التأثر ويتربى الجيل على الاقتداء بهم. كما ربطت كل مكونات المجتمع من عشيرة وأسرة بالمسجد لتستمد منه المنهج الروحي في الدعوة والأسلوب في نشر الوعي بين الأفراد.

يصف في هذا الشأن الدكتور محمد ناصر بوحجام عمل الشيخ بيوض في تحقيق هذه الفكرة بأنه كان يهتم كثيرا بربط كل المؤسسات التربوية والاجتماعية والثقافية، التي تسهم في تكوين النشء وترقية المجتمع، كان يهتم كثيرا بربط كل ذلك بالمسجد، ويركز على تمتين الصلة بينها وبين المسجد في التخطيط والعمل(8).

ثم تنتشر بعد ذلك العلاقة بين المسجد والمجتمع لتتغلغل في المجال الحيوي للناس في حياتهم المهنية والاقتصادية، بتنظيم الأسواق وتبيان الأحكام الشرعية للمعاملات في التجارة من خلال تحسيس وتوعية الناس بالعلاقة بين الدين والدنيا. هكذا فُعل دور المسجد، وأصبح يقوم بنشاط مستمر من خلال دروس علماء ميزاب طوال السنة للتمكن من نشر فكرة الإصلاح والتغيير والتنوير بين الناس، ومحاربة الكثير من البدع والمعتقدات الفاسدة والتقاليد البالية والمتطرفة.

كما قام بتنوير عقول أهل البلدة وحبب إليهم العلم، ودفع الناس إلى العمل والنشاط، والأخذ بالأسباب في عمارة الدنيا، والتنافس على فعل الخيرات، والإسهام في التبرعات والصدقات وتمويل المشاريع.

عالج الشيخ بيوض في دروسه هذه مختلف المواضيع الاجتماعية التي كانت هناك حاجة لطرحها ومناقشتها وتوضيح المفاهيم حولها وتصحيحها والقضاء على انحرافاتها، فاستبدل بها الصلاح والرشاد والوعي والتنوير.

كما كان الشيخ بيوض يعنى بالمناسبات الدينية، ويعتبرها الفرصة السانحة لنشر دعوته، ويستعد لها، ويحضر المواضيع المهمة، ويركز في دعوته وخطاباته على غرس أفكاره وقناعاته في نفوس سكان بني ميزاب، ومن خلال وصف الشيخ بيوض أجواء المساجد في هذه المناسبات الدينية نجد أنه في هذه المواسم تمتلئ بيوت الله أكثر من الأيام الأخرى، والمصلون يكونون في مثل هذه المناسبات أكثر اهتماما بالدروس المسجدية بسبب تفرغهم للعبادة ، ويجدون حلقات القرآن الكريم تتلى ومواعظ تلقى، فتجد الآذان صاغية لمثل هذه التوعية، بإسقاط الشيخ بيوض دروسه على الواقع المعاش(9).

ويضيف الشيخ عن دروسه المسجدية بمناسبة ليالي شهر رمضان فيقول: "أطرق كل ليلة من ليالي رمضان الباقية موضوعا أخلاقيا مهما يتصل بالمجتمع العام... وفي دروس رمضان أعتني بالأسرة ومشاكلها، وأسباب صلاحها وهنائها، فأتحدث عن حقوق الوالدين، وحقوق الأبناء، وحقوق الأزواج، وعلاقة الأصهار بأصهارهم، ومحاولتهم إفساد الزوجة على زوجها والعكس... وأعتني في دروس رمضان كل الاعتناء بالفواحش: الخمر والزنا والسرقة والقمار وأكل الربا وغير ذلك، أشرحها شرحا فلسفيا أبين مضارها الكثيرة لمرتكبيها وللمجتمع"(10).

بالإضافة إلى كل هذه المجهودات الدعوية في مختلف المواضيع المتعلقة بانشغالات المجتمع، أولى الشيخ بيوض عناية خاصة لمصدري التشريع الإسلامي القرآن والسنة، فاشتغل بهما مفسرا لمعانيهما، ومستنبطا لأحكامهما، ومربيا للمجتمع على أخلاقهما ومبادئهما. فقام بشرح مسند الربيع بن حبيب للشيخ نورالدين السالمي؛ معتمد الإباضية الأول في الحديث، وبعد الانتهاء منه فتح تدريس كتاب فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني وأمضى معه مدة أربع عشرة سنة.

ويقول الشيخ عدون شريفي أحد شهود عيان هذه الدروس عن أثرها في طلبة معهد الحياة التي كانت موجهة لهم بصفة خاصة وكانوا ملزمين بحضورها: "بهذه الروح العالية في هذه الدروس الغالية، علمهم كيف يقدسون كلام من لا ينطق عن الهوى وكيف يقدمونه على كل كلام سواه، وعلمهم كيف

يبحثون مع الباحثين ويخوضون مع الخائضين، ويستخرجون الجواهر من بحر السنة... علمهم كيف يسايرون علوم الدين العليا ويشاركون فطاحل علماء الإسلام في آرائهم ومباحثهم"[11].

وتدريس الشيخ بيوض للحديث النبوي وللسنة بالاعتماد على مصادرها وعلى شروح رجال الحديث كابن حجر، له أكثر من بعد في نفوس طلبته في معهد الحياة، وفي حلقاته المسجدية لعموم الناس من معرفة مكانة السنة من القرآن ومن التشريع الإسلامي، وبيان كيفية استنباط الأحكام، والقدرة على مناقشة أقوال العلماء والاستفادة منها، ولا شك أن الشيخ قد خاض مع طلبته في النقاشات العلمية المحتملة في هذه الأحاديث، وهو يدربهم على فهم كلام النبي ﷺ، واستخلاص الأحكام والفوائد منها.

بعد هذا العطاء والجهود الدعوية على منبر المسجد وكرسي معهد الحياة، وفي الإصلاح بين الناس، وتحمل أعباء المجتمع والإمامة، وبهذا التمكن من العلوم الشرعية واللغة العربية التي تؤهله لدخول غمار تفسير كتاب الله تعالى، توج مسيرته الدعوية بافتتاح درس التفسير الذي استمر لمدة خمس وأربعين سنة.

تهاطلت عليه الدعوات من طلبته ومن المشايخ في وادي ميزاب لأجل الشروع في تفسير القرآن الكريم كاملا، فشرح الله صدره لهذا العمل الكبير. فبين الشيخ بيوض غرضه من تفسير القرآن الكريم أن الهدف الأكبر هو تربية الناس بالقرآن وتثقيفهم ومعالجة أمراض النفوس كلها بالقرآن.

إن الهدف التربوي الاجتماعي هو الهدف المنشود من تفسيرات الشيخ بيوض، فهو يؤكد أن القرآن نزل ليكون شفاء للمسلمين من أسقامهم وأمراضهم المختلفة، وأن المجتهد هو الذي يتولى تشخيص الداء والبحث عن الدواء في صيدلية القرآن الكريم[12].

إن الغاية من الطريقة التي اتبعها الشيخ بيوض في دروسه أثناء تفسير القرآن الكريم بالمسجد الكبير بالقرارة توعية الناس، فأصبحت طريقته هذه تنشر الرشد في وسط الناس منذ البداية، ففي كل جلسة تفسير يستخرج المواعظ والعبر ومكارم الأخلاق من الآيات الكريمة التي يشرحها، بل ويقوم بإنزالها على الواقع المعاش وعلى الأحداث التي تنتشر في تلكم الفترة فيجد لها العلاج المناسب.

وكان الشيخ بيوض يستعين في تفسيره بالكتب التي فسرت القرآن الكريم قبل ذلك، وكيفية نشر الشيوخ القدامى الوعي في وسط مجتمعهم ومن بينهم الشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا، وهذا ما لمح إليه الشيخ بيوض في أحد جلساته منها استخراج معاني الآيات والفوائد والمواعظ والعبر.

فكان أثر دروس التفسير على المجتمع كبيرا، لا يمكن حصرها في فئة أو منطقة أو عشيرة، ويشهد بذلك أولئك الذين يحضرون تلكم المجالس العلمية التي رفعت مستوى الثقافة الدينية عند المتابعين لها. وبلغ تأثيره خارج القرارة في وادي ميزاب حتى ببعض المناطق خارج ولاية غرداية، حتى أصبح المسجد يعج بالرواد أثناء دروس التفسير، فكان خطابا جديدا هادفا يستهوي السامعين وينشر الوعي في أوساطهم.

يتحدث الشيخ بيوض قائلا عن آثار دروسه التفسيرية: "إنني أحمد الله تبارك وتعالى على النتيجة التي شاهدتها من أثر القرآن في نفوس العامة... إنّ البلدة كلها مجندة للعمل في كل ميدان، ما دعا أحد إلى عمل إلا وأجاب، إذا دعي إلى كال أعطى، وإذا دعي إلى وقت أعطى من وقته وجهده"[13].

كان الشيخ بيوض يهدف من خلال دروسه تغيير واقعه والنهوض بأمته فتميزت دروسه التي ينشر الوعي من خلالها بالواقعية وظفها فيصال أفكاره في تحقيق التغيير.

لأنّ فقه الواقع له دور أساسي في نشر الوعي، حيث كان خبيرا بواقعه الذي هو ميدان إصلاحه وكان يوجه طلبته إلى ظروفهم الواقع، فهدف الشيخ من دروس التفسير وغيرها تغيير وإصلاح واقع

الأمة، منتهجا في ذلك أسلوب الإقناع، وتقريب المفاهيم من أذهان المخاطبين على اختلاف مستوياتهم، مسقطا النصوص الشرعية على الواقع المعاش، سعيا لحل القضايا الراهنة بإرجاعها إلى أصولها الإيمانية، حيث اتسم خطاب الشيخ بيوض بالواقعية فكان يركز في الحديث على قضايا العقيدة التي تتعلق بآثار عملية للجانب التعبدي أو الحياتي، ويعالج من خلالها صور الفساد التي مست المجتمع، مستثمرا أحداث العالم وأخباره التي يتابعها، وقال الشيخ بيوض عن نفسه بمناسبة تطرقه إلى علاج إحدى القضايا الاجتماعية: "خذوا هذه الحكمة ممن قضى نصف قرن في حل المشاكل..."[14].

وذكر الشيخ بيوض أنّه عاين طقوس القبوريين فزار زاوية سيدي خالد، ورأى فيها من المنكرات وهذه الزيارة الميدانية تقوي عنصر الواقعية عند الشيخ بيوض، التي تعينه على حل مشاكل الحياة، وكان يحدد عنوان الدرس بناء على حادثة في شؤون الشريعة أو الحياة وقعت هنا وهناك، ويستوحي دروسه من الواقع لإصلاحه.

ولا يخفى على أحد ما يشهده واقع المسلمين من مشكلات عقدية كالولاء للغرب والتنصير... إلخ، إلا أن كثيرا من الدعاة انشغلوا عن علاجها بالاشتغال بالخلافات الداخلية الوهمية.

وأيضا حرص الشيخ بيوض على نشر دعوته والحديث مع الناس بما يفهمونه، كاستعمال الأمثلة من الحياة الواقعية وتوظيف علوم العصر، وبهذا المنهج المبسط عرض الشيخ بيوض الإيمان وأركانه وربط به قضايا عصره.

فخاصية الواقعية تمكن المتلقي من فهم معاني العقيدة الإسلامية، فقد كان الشيخ بيوض يهتم بإسقاط الآيات المراد تفسيرها على أرض الواقع قصد إصلاح صور الفساد المتواجد في محيطه مجتهدا كل الاجتهاد في ربط القضايا الواقعية بأصولها الإيمانية.

إضافة إلى توعية المصلين وترغيبهم في الدراسة وتشجيعهم على الجد والاجتهاد، وتقديم كل مقومات الحياة من أجل الوصول إلى أعلى المراتب في العمل الصالح، والتطوع في النشاطات الخيرية ماديا ومعنويا، ومن أهم المواضيع التي تطرق إليها أثناء دروسه القضايا الاجتماعية والتي اقترح لها حلولا من أجل القضاء على أسبابها بعد شرحها وتحليلها وتبيان أضراها ثم يصل بها إلى حلول مناسبة تقضي على جذور المشكلة، كل ذلك يكون بالنصح والإرشاد والتوعية.

لأنّ من أهداف الشيخ بيوض الإصلاحية مقصد تحقيق الوحدة الإسلامية، فدعا إليها في دروسه وحققها في مواقفه، فهو يؤمن بوجوب وحدة الأمة، كما كان يحرص كل الحرص على توحيد الصف حرصه على توحيد الرب، فقد كان يرى أنّ من مكملات إيمان العبد لم الشمل ورأب الصدع وتأليف العناصر.

يرى الشيخ بيوض أنّ من أسباب جمع شمل المسلمين وتوطيد روابطهم قيامهم الجماعي بشرائع الدين، كصلاة الجماعة والحج والصوم، واصطلح عليها "فتنة التشريع" التي يبتلى بها صدق الإيمان، فلو فرضنا أن الإيمان هو مجرد قول: لا إله إلا الله فقط من غير تشريع مطلقا فلا يمكن أن تكون جماعة مسلمة، فوحدة المسلمين وتراصهم وتعاونهم تظهر عند أداء شرائع الدين، ولهذا ألح الشيخ بيوض على المسلمين أداء صلاة الجماعة في بيوت الله بغض النظر عن مذهب القائمين بشؤونها.

أما مسألة الصوم والإفطار - مثلا - اعتبرها مبدأ الوحدة الإسلامية، فأفتى بجواز الصوم والإفطار بالحساب الفلكي تثبيتا لاتحاد الأمة، ودفعا للشقاق والتفرقة الذي كان يحصل في الأعياد ورمضان بالاختلاف في رؤية الهلال.

اتسعت مسائل العقيدة وتجاوزت ما كان مألوفا، ومن خصائص هذا المنهج العقدي عند الشيخ بيوض ضبط مسائل الاعتقاد التي يجب على المؤمن أن يعتقدها ويكون له موقف ثابت فيها، فعمل جاهدا على حصر المسائل في القضايا الإيمانية التي تسند إلى أدلة قطعية الدلالة والثبوت من الكتاب والسنة.

ومن أبعاد هذا المنهج العقدي:

- بناء الاعتقاد على أصل يقيني، حذر أن يعتقد في شيء أنه مراد الله وهو في الواقع غير ذلك.
- المحافظة على الوحدة الإسلامية بتضييق مجال الاختلاف وسد أبواب النزاع.

إن المتفحص لتراث الشيخ بيوض العقدي يستشف فيه ترفعا كبيرا عن التعصب لمذهبه الإباضي وأنّه كان ينشر دعوة الحق.

وبهذا أضحى المسجد محرك نشر الوعي والتحسيس بين شرائح المجتمع المختلفة وقائدها نحو التطور والازدهار.

خاتمـة:

تناولنا في هذا المقال "دور أعلام الإباضية في نشر الوعي في مساجد وادي ميزاب: الشيخ إبراهيم بيوض نموذجا" وحاولنا تبيان دور أحد أعلام الإباضية في نشر الوعي بالمسجد الكبير بالقرارة من خلال نشاطه الدؤوب به فتوصلنا إلى جملة من النتائج أبرزها:

- يعد الشيخ إبراهيم بيوض المدرسة التي تخرّج منها رجال الإصلاح في وادي ميزاب، وسخّر كل وقته لتوعية وتكوين الرجال والاعتناء بقضايا المجتمع وحل مشاكلهم، استمر الشيخ بيوض في دروس التفسير لكتاب الله عز وجل وواضب عليها، إذ كان يقوم بتوعية المجتمع في مختلف قضاياه الراهنة، وأهم ما تركه تفسيره القيم لكتاب الله ، وهو مسجل عبر أشرطة سمعية ، جمعها الشيخ عيسى بلحاج بعد ذلك في كتاب بعنوان "في رحاب القرآن الكريم"، إضافة إلى إجابات عن أسئلة وانشغالات أهل المنطقة، هي عبارة عن فتاوي جمعها بكير محمد الشيخ بلحاج في كتاب بعنوان" فتاوى الشيخ بيوض" طبعت بمكتبة أبي الشعثاء بسلطنة عمان.
- وتميزت أيضا العملية التوعوية عند الشيخ بيوض في المجال العقدي بتصحيح الأفكار الخاطئة، والمعتقدات الفاسدة مستفيدا من اجتهاد علماء الإصلاح، فاجتهد في توعية أهل المنطقة لتصحيح الجانب العقدي من جهة.
- من جهة أخرى ساهم الشيخ بنشاطه هذا في رفع درجة الوعي بوادي ميزاب والانتقال بهم من العادات والتقاليد البالية المخالفة للدين إلى التفقه فيه، وطرح قضايا المجتمع وربطها بالواقع، فتوسع التفكير والتعامل مع الإشكالات المطروحة وإيجاد الحلول لها.
- فأصبح الشيخ بيوض يطرح دروسا وفتاوى عن القضايا العامة التي تشغل الناس في المسجد، والإجابة عنها، وحق لنا أن نقول بأن أفضال الشيخ بيوض على وادي ميزاب أفضال عظيمة، حيث مثلت أسس الإصلاح في المجتمع.

ونوصي في ختام هذا البحث الباحثين المتخصصين بـــ:

- العناية بالجهود الدعوية والإصلاحية لعلماء الجزائر عامة وجهود الشيخ بيوض خاصة.
- عقد ملتقيات وندوات دولية ووطنية تتولى استكشاف جهود علماء الجزائر في نشر الوعي في مختلف مناطق الوطن.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم
1. محمد ناصر بوحجام ،بيوض، المجتمع المسجدي، نشر جمعية التراث القرارة غرداية، ط19، 2015م.
2. محمد علي دبوز: نهضة الجزائر الحديثة، المطبعة العربية، غرداية، ط1، 1969م.
3. شريفي، نص من خطبة ألقاها في حفل تكريمي للشيخ بيوض بمناسبة ختمه للشرح، منشورة ضمن كتاب بوحجام : الشيخ بيوض المصلح المربي.
4. صالح بن ناصر الخزيم وظيفة المسجد في المجتمع، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1419هـ.
5. فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ،ج1، تحقيق وتعليق عماد زكي البارودي، القاهرة، المكتبة التوفيقية.
6. قرقب الإمام إبراهيم بيوض، رائد الحركة الإصلاحية في الجنوب الجزائري .
7. البعد الإصلاحي للقصة القرآنية من خلال تفسير "في رحاب القران الكريم"، مجلة المعيار، مجلد 23، عدد46، 2019م.
8. محمد الغزالي في موكب الدعوة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ،ط 4،أغسطس 2005م.
9. محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، دار الهدى الجزائر.
10. محمد فؤاد عبد الباقي المعجم الفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الحديث، 1422هـ/2001م.
11. ناصر حلقة العزابة.
نص حديث الشيخ إبراهيم بيوض في ندوة للإذاعة والتلفزيون الجزائري سنة 1980م، منشور ضمن كتاب:في رحاب القرآن محاضرات مهرجان ختم تفسير الشيخ بيوض للقرآن الكريم، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، 1980م..

الهوامش:

[1]- انظر على سبيل المثال: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير،ج1، تحقيق وتعليق عماد زكي البارودي، القاهرة، المكتبة التوفيقية، ص 211.

[2]- محمد فؤاد عبد الباقي المعجم الفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الحديث، 1422هـ/2001م، ص 423/422.

[3]- صالح بن ناصر الخزيم وظيفة المسجد في المجتمع، ط1، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1419هـ، ص 4.

[4]- صالح بن ناصر الخزيم، وظيفة المسجد في المجتمع، مرجع سابق، ص 659

[5]- صالح بن ناصر الخزيم، المرجع السابق، ص 40

[6]- متفق عليه.

[7]- بيوض: المجتمع المسجدي، ص55-82

[8]- بوحجام: الشيخ بيوض المصلح المربي، ص79

[9]- دبوز أعلام الإصلاح، ج3، ص 120

[10]- المرجع نفسه، ج3، ص120-122.

[11]- شريفي، نص من خطبة ألقاها في حفل تكريمي للشيخ بيوض بمناسبة ختمه للشرح، منشورة ضمن كتاب بحجام: الشيخ بيوض المصلح المربي، ص 104.

[12]- قرقب الإمام إبراهيم بيوض ، رائد الحركة الإصلاحية في الجنوب الجزائري ، 118-136. سكحال: الشيخ بيوض ومنهجه في الإصلاح، ص 88-90.

[13]- نص حديث الشيخ إبراهيم بيوض في ندوة للإذاعة والتلفزيون الجزائري سنة 1980م، منشور ضمن كتاب: في رحاب القرآن محاضرات مهرجان ختم تفسير الشيخ بيوض للقرآن الكريم، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، 1980م، ص 80.

[14]- محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، دار الهدى الجزائر، ص 169-170.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 261-280
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التوزيع الاستثنائي للزكاة في الكوارث الطبيعية والأزمات الإنسانية

Exceptional distribution of Zakat in natural disasters and humanitarian crises

د/ عمر دوال
Omar DOUAL
جامعة الجزائر 1
o.doual@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2024/11/27 تاريخ القبول: 2025/10/07

الملخص:
جَاءَ هذا البحث ليُبرزَ قُدرة المؤسسات الزكوية في المُساهمة الفعالة في الإعانات الإنسانية وتَقوية الأُمّة في الأَحداث العظيمة والأوقات العصيبة، وأيضا مَدى استيعاب مَصارف الزكاة الثمانية للمُتضررين مِن تزايدُ الأخطارُ المُحدقة بالإنسان المعاصر، والتي تضاعفت مَعها مُعاناته واحتياجاته، ومِن أعظم هذه الأخطار كثرة الكوارث الطبيعية كالزلازل والجفاف... وكذا الأزمات الإنسانية كالحُروب وما تُخَلِّفُهُ مِنْ لاجئين ونازحين ومُشردين؛ وهو ما يُجسد المقاصد العُظمى من تشريع الزكاة.
الكلمات المفتاحية: التوزيع الاستثنائي؛ المؤسسات الزكوية؛ الكوارث الطبيعية؛ الأزمات الإنسانية.

Abstract:
This research highlights the ability of Zakat institutions to effectively contribute to humanitarian aid and strengthen the nation in great events and difficult times, as well as the extent to which the eight Zakat banks accommodate those affected by the increasing dangers facing modern man, with which his suffering and needs have multiplied, and one of the greatest of these dangers is the frequent natural disasters such as earthquakes and drought...As well as humanitarian crises such as wars and the aftermath of refugees, IDPs and displaced persons; this is what embodies the Great purposes of Zakat legislation.
Keywords: exceptional distribution; Zakat institutions; natural disasters; humanitarian crises.

المقدمة:

الحمدُ لله الحكيم الخبير، خَلق فسوى، وقدَّرَ فهدى، والصلاة والسلام على الرّحمة المُهداة، والسِّراج المُنير وعلى آله وصَحْبِه أجمين، وبعدُ:

فإنَّ المُتأمل في نُصوص الشريعة الإسلامية يَلحظ تَشوّف الشرع إلى جَلب المنافع للناس وتكثيرها، ودَفع المفاسد وتقليلها، وهذا شاملٌ في كل أحكام الشريعة عِبادات ومُعاملات، خاصة في أوقات المِحن وأَزمنة الشِّدة التي تَحلُّ على دِيار المُسلمين مِن كوارث طبيعية كالزلازل والجفاف، والفيضانات... التي لطالما خَربت دورًا عامرة وأفقرتْ أناسًا كانوا في بحبوحة مِن الغنى[1]، أو أزمات إنسانية كالحُروب وما تُخَلفُهُ مِن لاجئين ونازحين ومُشردين...، وقد انتشرتْ هذه المشاكل في رُبوع العالم الإسلامي ممَّا يُحتِم

على عُلماء المُسلمين إيجادَ الحُلول الشرعية والمَخارج الإنسانية مِن خلال استنطاق نُصوص الوحي وما فيها مِن أسرار ومقاصد بُغية الوقوف مع المُتضررين في كل مكان، وإذا كانت الزكاة فَريضة اجتماعية أكثرَ منها عبادة فَردية فإنَّ المُؤسسات الزكوية في هذا العَصر يَقعُ على عاتِقها مسؤولية إعانة المُحتاجين في أوقات المِحن وسَد خُلتهم، ومن هاهنا جاءَ هذا البحث ليُبرزَ جُهود هذه المُؤسسات في تطبيق قاعدة التوزيع الاستثنائي للزكاة في الكوارث الطبيعية والأزمات الإنسانية، ومَدى استيعاب مَصارف الزكاة الثمانية للمُتضررين من هذه الكوارث.

أهمية الموضوع: إنَّ دَور المُؤسسات الزكوية لا يَنْحَصِرُ في جِباية وتوزيع الزكاة فقط، وإنَّما يَتعداه إلى النهوض بالأُمّة في شَتى مَجالاتها الاجتماعية والاقتصادية تَماشياً مَع التطور الشامل والسريع الذي يَشهده الإنسان في هذا الزمان؛ وعليه تَكمُنُ أهميّة هذا الموضوع فيما يلي:

أولاً: يُقاس عَمل أي مُؤسسة زكوية بمَدى التزامها بأحكام الشريعة الإسلامية هذا من جِهة، ومن جِهة أخرى مَدى تحقيق مَقصد التكافل والتعاون الاجتماعي المَرجو مِن الزكاة.

ثانياً: إنَّ التقلبات التي يشهدها العالم في هذا العصر، وما نتجَ عنها من انعكاسات اقتصادية واجتماعية، أسْفرت عن حاجة الإنسان المُلحّة إلى مُؤسسات خَيرية، تُبنى على أَساس فِكري ريادي يَتخذ مِن الزكاة والأوقاف أدوات أساسية لترقيته[2].

ثالثاً: إذا نَظرنا إلى الدول الغير مُسلمة، وجدناها فيها مُؤسسات وهيئات حكومية وخَيرية تمدُّ يَدَ العَون للمُحْتاجين والمُتضررين خاصة في أوقات الشدائد والمِحن، رغم اختلاف ثقافات ولغات وعادات شُعوب هذه الدول، وهذا الدور الذي يجبُ على مُؤسسة الزكاة أنْ تَقُوم به في الأقطار الإسلامية لكافّة المُسلمين متى كانوا مارين بإقليم الدولة، أو لاجئين، أو مُقيمين إقامةً مُؤقتة[3].

إشكالية البحث: وعليه فإنَّ الإشكال المَحوري الذي يتطلع هذا البحث الإجابة عنه - بإذن الله تعالى- هو كالآتي: إلى أي مدى يُمكن للمؤسسات الزكوية أن تسْهِم في إعانة الإنسان وتقوية الأُمّة في الأحداث العظيمة والأوقات الظرفية؟

ويتفرع عن هذا الإشكال أسئلة أهمها:

1- ما أثر توزيع الزكاة ونقلها إلى المتضررين في العالم؟

2- ما مُقومات التوزيع الاستثنائي الزكاة في الكوارث الطبيعية؟

3- هل تنطبقُ مصارفُ الزكاة الثمانية على المُتضررين من الكوارث الطبيعية في هذا العصر؟

4- ما النماذج المشرقة التي جسدتها المؤسسات الزكوية بوقوفها بجانب المحتاجين في شتى بقاع العالم؟

الدراسات السابقة: تنوعتَ الدِراسات العِلمية المُتعلقة بفريضة الزكاة على وجه العُموم، وأمَّا جُزئية توزيع الزكاة وإخراجها مِن مَحلها على وجه الخصوص، فقد تناولها الباحثون في مَعرض دِراساتهم المُتعلقة بالزكاة؛ ويُمكن ذكر الدراسات السابقة التي تتقاطع مع هذا البحث فيما يلي:

1- **فِقه الزكاة للشيخ**: د، يوسف القرضاوي ـ رحمه الله ـ ؛ والبحث قِيمة عِلمية فذة ومرجع مُهم في قضايا الزكاة، وقد تناول الشيخ جُل المسائل المُعاصرة المُتعلقة بالزكاة، إلا إنني اقتصرتُ في هذا البحث على جُزئية مَدى مُساهمة المُؤسسات الزكوية والخَيرية في مدّ يَدَ العَون للمُحْتاجين والمُتضررين في أوقات الشدائد والمِحن.

2- **ضَحايا الكارثة الطبيعية كمُستحقي الزكاة من نظر المذاهب الأربعة والقواعد الفقهية؛** للباحث: فهمي إنجاز؛ وهو بحث مُقدم لكلية الشريعة والقانون، جامعة شريف هداية الله، جاكرتا، للحصول على الدرجة

الجامعية الأولى، 1442هـ-2021م، وهذا بحث قَيم لأنَّه بَينَ فيه صاحبه مَدى إدراج ضحايا الكوارث الطبيعية كمستحقين للزكاة وفق قواعد فقهية، وأمَّا بحثنا هذا فيُبرز أهمية نقل الزكاة إلى أماكن الضرر ومَالَهُ مِن أثرٍ في تجسيد قيمة التكافل الاجتماعي من خلال فريضة الزكاة.

3- **اقتصاديات الغَوث والنجاة في ضوء فقه نقل وتعجيل الزكاة،** للباحث: درويش المعطي، وهو مقال علمي نُشر بمجلة كلية البنات الإسلامية بأسيوط، العدد الواحد والعشرون (يناير 2024م)؛ وهذا البحث ممتازُ في بابه لأنَّه صاحبه أصلَ لفقه الغوث والنجاة في الفقه الإسلامي، وقد استفدتُ كثيرا من هذا المقال، وأوضحتُ في هذا البحث أثر الزكاة في سَدِ حاجة المنكوبين والمعوزين بنماذج حَية من إسهامات مُؤسسات الزكاة في شتى بقاع العالم.

4- **أثر القواعد الفقهية في حكم زكاة المال ونقلها عند وقوع الكوارث الطبيعية،** للباحثين: سعيد بن مجغاية ومعز المجولي، وهو مقال علمي نشر بمجلة العلوم الإسلامية والحضارة، المجلد 09، العدد 02، السنة 2024م؛ وقد أجادَ الباحثان في إبراز أهمية القواعد الفقهية في ضبط أحكام فِقه الزكاة في الحالات الاستثنائية، وأمَّا بحثنا هذا فيُركز على أهمية نشاط المؤسسات الزكوية في إعانة المُتضررين مِن الكوارث الطبيعية والأزمات الإنسانية.

أهداف البحث: يهدفُ هذا البحث للوصول إلى أهمَّ جُهود المُؤسسات الزكوية في إعانة المُتضررين من الكوارث الطبيعية والأزمات الإنسانية، والتي تُحقق معنى الزكاة في كونها أكبر مُؤسسة للتضامن بين النَّاس وتستوعب القضايا الإنسانية المعاصرة.

منهج البحث: المنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج الوصفي التحليلي؛ الذي يعتمدُ على جمع المادة العلمية من مصادر الفقه أصولاً وفُروعاً، وكذا المراجع الحديثة، ثمَّ دراستها وتحليلها لبيان مدى قُدرة المؤسسات الزكوية أن تُسْهم في إعانة الإنسان في أوقات الشدة والمحن.

خطة البحث: للإجابة على إشكالية البحث؛ إضافة إلى المُقدمة والخاتمة اتبعتُ الخطة الآتية:

المبحث الأول: مُفردات الدراسة: مفهوم وبيان: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بمُفردات الدراسة.

المطلب الثاني: مُقومات التوزيع الاستثنائي للزكاة في الكوارث الطبيعية.

المبحث الثاني: النماذج المُشرقة التي جَسدتها المؤسسات الزكوية بوقوفها مع ضحايا الكوارث الطبيعية: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شواهدٌ مِن عمل المؤسسات الزكوية اتجاه المتضررين والمنكوبين .

المطلب الثاني: صَرف الزكاة إلى المتضررين وأثره الاجتماعي والاقتصادي.

المبحث الأول: مُفردات الدراسة: مفهوم وبيان: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف مُفردات الدراسة: وفيه الفُروع الآتية:

الفرع الأول: تعريف التوزيع الاستثنائي للزكاة

أولا: معنى التوزيع الاستثنائي

أ- التوزيع لغة هو: القِسْمَة والتَّفْرِيق؛ يُقال: وَزَّعَ الشيء بَيْنَ النّاس، أي: فَرَّقَهُ، وقَسَمَه بَيْنَهُم، وأَوزاعٌ مِنَ النَّاسِ أَي فِرَقٌ وَجَمَاعَاتٌ[4].

والاستثناء في اللغة هو: استفعال؛ من: ثنيت الشيء أَثْنِيهِ ثَنْيًا وثَنَيْتُهُ؛ أي صَرفته عن مُراده[5]، وقالَ الرَّاغبُ: " الاسْتِثْناءُ إيرادُ لَفْظٍ يَقْتَضِي رَفْع بعض ما يُوجِبه عُمومُ اللَّفْظِ..."[6].

ب- التوزيع الاستثنائي اصطلاحا: يرتبط مَعنى التوزيع في مجال الاقتصاد والمعاملات المالية بعِدة أنواع؛ أهمها: التوزيع المبني على أساس الحاجة كالصدقات؛ وهذا هو المعنى الذي يندرجُ ضمنه هذا البحث ذالك أنَّ الزكاة فيها رعاية للأولويات في الإنفاق[7].

ثانيا تعريف الزكاة

أ- لغة: الزكاة مأخوذة من الزَّكَاء وهو النماء، والزيادة؛ قولهم زَكا الزرع إذا نَما وطَاب وحَسُن، ومنْ مَعانيها أيضاً: الصلاحُ؛ يُقال: رَجُلٌ تقيٌّ زَكِيٌّ أَي زاكٍ مِنْ قَوْمٍ أَتْقياء أَزْكِياء، والزَّكَاةُ صفوةُ الشَّيءِ، وفي الغالب تُطلق الزكاة في اللغة ويُراد بها: الطَّهَارَةُ والنَّماء والبَركةُ والمَدْح[8].

ب- اصطلاحاً: عُرِّفت الزكاة شَرعاً بعِدّة تعاريف تختلفُ في مُصطلحاتها تَبعاً لاختلاف الفقهاء في بعض شُروطها، وتُصبّ في مُجملها في مَعنى واحد وهو إخراجُ جُزء من المال إذا توافرت شُروطه؛ ومنْ أشمل هذه التعاريف ما ذكره الإمام شهاب الدين النفراوي ـ رحمه الله ـ بقوله: الزكاة هي: "جُزْءٌ مِنْ الْمَالِ شَرْطُ وُجُوبِهِ لِمُسْتَحِقِّهِ بُلُوغُ الْمَالِ نِصَابًا"[9].

ثالثا: تعريف التوزيع الاستثنائي للزكاة

لم أجدْ في حُدود اطلاعي المتواضع منْ وضع تعريفاً يشمل مفردات هذا المعنى المُركب من عِدة مصطلحات؛ وعليه يُمكن تحديد معنى التوزيع الاستثنائي للزكاة بأنَّه: صرف الزكاة ونقلها لبلد آخر لسد خلة المُحتاجين جراء الكوارث الطبيعية والأزمات الإنسانية وفق ضوابط شرعية مُحددة.

الفرع الثاني: مَعنى الكوارث الطبيعة والأزمات الإنسانية

أولاً: معنى الكوارث الطبيعية

أ- لغة: الكارثة مَعناها المشقة والشِّدة والكَرب، حيث أنَّها مشتقة من لفظ: كَرَث، يُقال: كَرَثَه الأمْرُ يَكْرِثُه ويَكْرُثُه كَرْثاً؛ أي: سَاءَهُ واشتدَّ علَيه، وبلَغَ مِنهُ المَشَقَّةَ[10].

ب- **الكوارث الطبيعية اصطلاحاً:** لم يكنْ مُصطلح الكارثة مُنتشراً سَابقاً عند الفقهاء الذين لم يضعوا تعريفاً له، وإنَّما عَرَّفوا مصطلح الجائحة الذي كان سائداً في تلك الأزمنة، والذي يُشْبهه تقريباً[11]؛ ومن ذلك تعريف فقهاء المالكية للجائحة بقولهم هي: "مَا أُتْلِفَ مِنْ مَعْجُوزٍ عَنْ نَفْعِهِ عَادَةً قَهْرًا مِنْ ثَمَرٍ أَوْ نَبَاتٍ بَعْدَ بَيْعِهِ "[12].

وأمَّا الكوارث الطبيعية فقد عَرفها العُلماء المُعاصرون بتعاريف مُتابينة تُصبُّ في مُجملها على فجائية هذه الكوارث وخُطورتها على الاقتصاد والمجتمع؛ ومن هذه التعاريف ما ذَكَره أحد الباحثين بقوله: "هي حوادثٌ سماوية أو أرضية مُفاجئة تُخَلِّفُ أضرارا كبيرة على المُمتلكات والأرواح البشرية"[13].

ثانياً: تعريف الأزمات الإنسانية

أ- الأزمة لغة: هي القَحط والشِدّة؛ يُقال: أَزِم علينا الدهر أي اشتدَّ وقَلَّ خَيره[14].

ب- تعريف الأزمات اصطلاحاً: لم يضعْ الفقهاء المُتقدمون تعريفاً للأزمات لكنهم تكلموا عن مَعانيها والأحكام الشرعية الخاصة بها كجواز تقديم واستعجال الزكوات وقتَ المِحن[15] وجواز الاستقراض على بيت المال وقت الأزمات، وقد عَرَّف بعض الدارسين الأزمة بقوله: "هي حالةٌ مِن الضيق والعُسر والشدّة تَقَع بالأفراد والجماعات في أنفسهم ومَعاشِهم"[16].

المطلب الثاني: مُقومات التوزيع الاستثنائي الزكاة في الكوارث الطبيعية

الفرع الأول: التكييف الشرعي لنقل الزكاة في وقت الحاجة

اتفقَ الفُقهاء على أنَّ الزكاة تُوَزع على فُقراء البلد الذي أُخْرجتْ فيه، واختلفوا في جَواز نَقلها إلى بلد آخر مع وُجود فُقراء في المكان الذي أُخْرجتْ فيه[17]؛ على قولين هما:

القول الأول: لا تَخْرجُ مِن مَحلها الذي أُديت فيه، وهو ما ذهبَ إليه الشافعي وأكثر أصحاب الإمام مالك، وابن القاسم، ورواية عن سحنون، والحنابلة [18]؛ وهُو مَحكِيّ عَنْ عمَر بن عبد العَزِيز وطَاوُس وسَعِيد بنِ جُبَيْر ومُجَاهِد والنَّخَعِي والثَّوْرِي - رحم الله الجميع - واستدلوا بما يلي:

1- قول الرسول ﷺ لمعاذٍ ﷺ حين بعثَه إلى اليمنِ: "وأعلِمْهم أن عليهم صَدَقَةً تُؤْخَذُ من أَغْنيائِهم، وتُرَدُّ في فُقرائِهم"[19]؛ ووجه الدلالة من هذا الحديث أنَّ لكل مَكان مِن المسلمين فُقراؤهم؛ فتُصْرَف لهم الزكاة لكونِهم منهم [20].

2- واستدلوا بدليل مِن المعقول وهو أنَّ المقصود مِن الزكاة إغناء الفقراء بها، فإذا أَبحنا نَقلها أَفضى ذلك إلى بَقاء فُقراء ذلك البلد مُحتاجين[21].

3- قالوا إنَّ نقل الزكاة إلى محل آخر فيه إذايةٌ لقُلوب الفقراء والمساكين؛ لامتداد أطماع أصناف كل بَلدة إلى زكاة ما فيها من المال والنقل يوحشهم[22].

القول الثاني: جوازُ نقل أموال الزكاة إلى بلد آخر في حالة وُجود حاجة أشد؛ وهو ما ذهب إليه الحنفية، والمالكية، ورواية عن الإمام أحمد، وهو المختار عند ابن تيمية - رحم الله الجميع - [23]؛ واستدلوا لذلك بالأدلة الآتية:

1- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ (التوبة: 60)؛ ووجه الدلالة مِن هذه الآية أنَّ الله تعالى لم يُفَصِل بين فَقير في بلد وفَقير في بلد آخر[24].

2- ما روي أن معاذا ﷺ قالَ لِأَهْلِ الْيَمَن: "ائْتُونِي بِعَرْضٍ ثِيَابٍ خَمِيصٍ أَوْ لَبِيسٍ فِي الصَّدَقَةِ مَكَانَ الشَّعِيرِ وَالذُّرَةِ أَهْوَنُ عَلَيْكُمْ وَخَيْرٌ لِأَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَدِينَةِ"[25]؛ وفي هذا الحديث دليلٌ على جَواز نَقل مال الزكاة مِن اليمن إلى المدينة فيتولى النبي ﷺ قِسْمته[26].

3- فعل عمر ابن الخطاب ﷺ: فقد ذكر ابن القاسم عن مالك: أنّ عمر بن الخطاب كَتبَ إلى عمرو بن العاص وهو بمصر عام الرمادة، يا غوثاه يا غوثاه للعرب، جَهِّز إليَّ عَيرا يكون أَولها عِندي وآخرها عِندك، تحملُ الدقيق في العباء فكان عمر يَقْسم ذلك بينهم على ما يَرى، ويُوكل على ذلك رجالا ويأمرهم بحضور نحر تلك الإبل، ويقول: إنَّ العرب تحبّ الإبل فأخاف أنْ يستحيوها، فلينحروها وليأتدموا بلحُومها وشُحُومها وليلبسوا العباء الذي أُتِي فيها بالدقيق[27].

4- من القياس: قالوا: لأنّه لما جازَ فعل الصلاة في غير بلدِ الوجوب جازَ نقل الزكاة إلى غير بلد الوجوب[28].

5- نَقل الزكاة إلى أقوامِ البلاد الذين تُصيبهم سَنة أو فاقة، هذا هو عَين الصواب كما ذكر الإمام مالك ـرحمه الله ـ لأنَّ المسلمين أُسوة فيما بينهم إذا نَزلتِ بهم الحاجة[29].

وممَّا تجدرُ الإشارة إليه أنّ كلا الفَريقين ناقشَ أدلة المعارض، لم نُوردها مِن باب الاختصار، والاقتصار على لُبّ الدراسة ألا وهو أهمية ودَور الزكاة في إعانة المتضررين في أوقات المِحن.

الرأي الراجح: بعد عَرض آراء الفريقين وأدلتهم، يُمكن القول أنَّ جواز نَقْل الزَّكَاة منْ المَوْضِعِ الَّذِي وَجَبَتْ فِيه إلى غَيْرِه هو الرأي الراجح ـ خاصة في أوقات الكوارث والأزمات ـ للأسباب الآتية:

1- هو مِن باب تغليب أحد الضررين؛ لأنَّ ضَرر مَنْ نزلَت بهم الكوارث، وحَلتْ عليهم المصائب هو الغالب، فنَقْلها إليهم لتحيا بها النفوس[30]؛ يقول إمام الحرمين ـ رحمه الله ـ مُبيناً المقصد الأعظم مِن تشريع الزكاة: "وأجمع المسلمون على أن الصدقات وظائف مُوظفة في أموال الأغنياء ومَنْ في معناهم، والغرضُ الكلي منها صَرف قِسط مِن أموال الأغنياء إلى محاويج المسلمين"[31].

2- أنَّ أي بلد أو إقليم في الدولة الإسلامية الواسعة ليس جُزءًا مُستقلاً كل الاستقلال، ولا ولاية مُنفصلة عن سائر الولايات، ولكنها ترتبط بالحكومة المركزية، وبسائر المسلمين ـ ارتباط الجُزء بالكُل، والفرد بالأسرة، والعضو بسائر الجسد، وهذه الوحدة والترابط والتكافل الذي يَفْرضُه الإسلام، لا يستقيم مَعه أن يُتْرك كل بلد وشَأنه في عُزلة عن البلاد الأخرى، وعن عاصمة الإسلام، فإذا نزلت نازلة كمجاعة أو حريق أو وباء ببلد، كانَ أهْلُه أحوج إلى العَون، وإسعافهم ألزم من ذوي الحاجة في بلد الزكاة[32].

3- إنَّ الحاجات في واقع الناس تختلف، وللإمام النظر فيمنْ تشتدّ حَاجته، وتجب المبادرة بمعونته، ومن تَقْبل حاله التأخير والصبر إلى حين، كما أنَّ هناك مِن المصالح العاجلة، والنوازل الطارئة ما لا يحتمل التسويف، على أنه ينبغي أن يكون المنقول جزءًا من الزكاة لا كلها، ونقل الكل لا يجوز إلا عند الاستغناء المطلق عنها. كما في خبر عمر ومعاذ ـ رضي الله عنهما ـ[33].

4- يُمكنُ الاستدلال بجواز نقل الزكاة إلى مَواطن المِحن بالقواعد الفقهية الضابطة لفقه التيسير ورفع الضرر؛ ذلك أنَّ الكوارث الطبيعية والأزمات الإنسانية تُخَلفُ أضرار جَسيمة على الأرواح والمُمتلكات مما يَستدعي إعمال قواعد التيسير ورفع الحرج للتخفيف مِن الآثار النفسية والمادية لمُعاناة المنكوبين وسَدًّا لاحتياجاتهم المادية المُستعجلة تجسيداً لمعاني التكافل والتراحم بين المُسلمين حتى وإنْ تَباعدت أقطارهم الجُغرافية[34]، خاصة وأنَّ بعض المناطق من العالم الإسلامي كأندونسيا تتكررُ فيها الكوارث الطبيعة كالزلازل، وبعضها الآخر يُعاني من الفقر والحاجة جَراء الأزمات السياسية كفلسطين، والسودان، وغيرها، والتي ربما تصلها بعضُ المُساعدات المُتذبذبة والغير كافية في كثيرٍ مِن الأحيان[35].

الفرع الثاني: آراء الفقهاء في توسيع مفهوم مَصارف الزكاة

إنَّ إعطاء الزكاة إلى المُتضررين من الكوارث الطبيعية والأزمات الإنسانية في هذا العصر يُمكن تخريجه على مسألة مُستحقي الزكاة؛ وقد اختلف العُلماء في حصر مصارف الزكاة أو توسيعه إلى ما يلي:

أولاً: رأي المانعين وأدلتهم: ذهبَ جمهور الفُقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية، ورواية عن الحنابلة إلى أنَّ الزكاة لا تُصرف إلا في الثمانية أصناف التي سَمى الله تعالى[36]؛ وأبرز ما استدلوا به قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 60)، ووجه الدلالة من هذه الآية أنَّ اللَّه تَعالَى جَعَلَ الصَّدقَات للأصْنافِ المَذْكُورِين بحَرف اللَّام، وأَنَّهُ لِلاخْتِصاصِ فيقْتَضِي اخْتِصَاصهُم

بِاسْتِحقَاقِها فلَو جَازَ صَرْفُهَا إلَى غَيرهمْ لَبَطَلَ الاِختِصَاص وهذا لا يَجُوزُ والْآيةُ خُرِّجَتْ لِبيان موَاضِع الصَّدَقَات ومَصارِفِهَا ومُسْتَحقِّيها[37].

ثانياً: رأي المُجزين وأدلتهم

ذهبَ بعض العلماء إلى توسيع مفهوم بعض مصارف الزكاة؛ كالإمام الزهري، ورواية عن الإمام أحمد، وهو المختار عند الشَّيْخ تَقِيّ الدِّين من الحنابلة، والشيخ يوسف القرضاوي مِن المعاصرين[38]؛ ومن أبرز أدلتهم:

1- أن الله تعالى جَعلَ الصدقة في مَعنيين كما ذكر الإمام الطبري ـ رحمه الله تعالى-: أحدهما سَد خلة المسلمين، والآخر مَعونة الإسلام وتقويته[39]؛ فيدخل في هذا المعنى أصناف مِن الناس كدخول المُتضررين مِن الكوارث الطبيعية في صنف الغارمين[40].

2- أنَّ الزكاة شُرعت لتحقيق مصالح الخلق في الدنيا؛ فيجوز مثلاً الْأَخْذ مِن الزَّكَاةِ لشِرَاءِ كُتبٍ ضرورية يحْتَاجُ إلَيْها مِن كتب الْعِلْمِ الَّتِي لَا بُدَّ مِنْهَا لِمَصْلَحَةِ دِينِية أو دُنْيَوية[41].

الرأي الراجح: بعد ذكر أدلة الفريقين يُمكن القول: إنَّ توسيع مَفهوم مصارف الزكاة ليَشمل فِئات محرومة خاصة في هذا العصر ـ الذي كَثرت فيه الابتلاءات الربانية ـ هو القول الأنسب للأسباب الآتية:

1- كَثرتْ في العصر النوازل المالية وتَعددتْ وتَشعبتْ مِما يُحتمُ على العُلماء استنطاق النُصوص الشرعية طبقاً للقواعد الأصولية في الاستدلال والاستنباط، خاصّة في حالات الظُروف الطارئة والأحوال الاستثنائية لأنَّ ممن مُقررات الاجتهاد الصحيح هو مُراعاة الأسباب التي تُؤثرُ في اقتضاء الأحكام الشرعية[42]؛ وهو ما يُفضي إلى إصابة الحق وتحصيل المصالح الدينية والدنيوية[43]؛ وهو ما عَبَّر عنه الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ بهذه العبارة الجامعة: "منْ عَرفَ كتاب الله تعالى نَصاً واستنباطاً استحق الإمامة في الدين"[44]؛ ذلك أنَّ تسخير أموال الزكاة لفائدة المُتضررين مِن الكوارث الطبيعية والمحن لهو مِن لُبّ مقاصد تشريع الزكاة؛ يقول الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ: "الزكاة مثلا: إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشح ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المُعرضة للتلف..."[45].

2- مِن القواعد الفقهية التي يُمكن الاستدلال بها على جواز استعمال أموال الزكاة في الكوارث الطبيعية قاعدة: الضرر يُزال؛ ذلك أنَّ الضرورة مُشكلة تُهدد الوجود الإنساني بشكل كبير لأنَّها إذا لم تُحل ستُهدد الدين والنفس والنسب والعقل والمُمتلكات وشرف الإنسان[46]، ومنْ أعظم مقاصد تشريع الزكاة أنَّها نظاماً للتكافل العام، وحماية الدين والأمّة، مما يُسهم في انتشار هذا الدّين واستقراره، والتّمْكين لهذه الأمّة وعِزّتها وسيادتها [47].

3- تنقسمُ الواجبات الشرعية باعتبار مَعْقوليتها إلى ثلاثة أقسام: قِسْم تَعَبُّدي مَحْض لا يُدْرِكُ العقل حِكمته كرَمْيِ الجِمَارِ فِي الحَجِّ، وقِسْمٌ مَعْقُول المعنى كَقَضَاءِ الدَّيْنِ ورَدِّ المَغْصُوب، وقِسْمٌ المَقْصُودُ مِنْه مُراعاة حَظِّ العبَاد وامتِحَان المُكَلَّفِ بالِاسْتِعْبَاد، وَالزَّكَاةُ مِنْ هَذَا الْقَبِيل[48]؛ لأنَّ إعطاء الزكاة للمنكوبين والمُحتاجين مِن الكوارث والأزمات لهو تحقيقٌ لمقصد سد خُلّة المُحتاجين متى توفرتْ فيهم شُروط الاحتياج.

و يُمكنُ إسقاط الحالات الإنسانية الطارئة في هذا العصر على مُستحقي الزكاة على النحو الآتي:

1- **ابن السبيل:** يدخلُ في مَدلوله: اللاجئون الذين تَضْطرهم الظُروف الاقتصادية والاجتماعية كالجفاف ونقص الغذاء والدواء لمغادرة بُلدانهم؛ فيجبُ على مُؤسسة الزكاة في الدولة الإسلامية التي لجؤوا إليها أنْ تُعينَهُمْ وتَكْفلهم حتى تتيسر لهم العُودة الآمنة إلى دِيارهم وأوطانهم[49].

2- في سبيل الله: يَنْدرج ضمنه: إغاثة المُسلمين أينما كانوا في حالات الجفاف والسُيول والمجاعات والأوبئة ونَكبات الحُروب وويلات القهر والاضطهاد والتخلف وكفاية حاجة الشُعوب الإسلامية الفقيرة[50].

ولقد وَسعَ المُشرع السوداني مِن دائرة مَصارف الزكاة تماشياً مع مُقتضى المصلحة الشرعية؛ فقد شَمل مصرف في سبيل الله تعالى كافة أعمال الخير ومنها ترقية الخدمات العلاجية بالمستشفيات وحفر الآبار واستقرار السُكان الرُحْل والعائدين[51].

3- الغارمون: يَدخل في مدلوله في هذا العصر الأشخاص الذين يُعانون مِن خسائر بسبب الكوارث، وكذا الأشخاص العاجزون عن سداد دُيونهم نتيجة تضررهم من الكوارث[52].

ومما يَحسنُ التنبيه عليه أنَّ كثيراً مِن المُتضررين مِن الكوارث الطبيعية والحُروب والصراعات الإقليمية في العصر يندرجون تحت أكثر مِن صنف من الأصناف الثمانية؛ كإندراج أغلب اللاجئين والنازحين داخلياً اليوم تحت صنف: الفُقراء، والمساكين والغارمون، وأبناء السبيل، بل إنَّ مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف ـ في فتوى نشرها صُندوق الزكاة للاجئين ـ اعتبرَ أنَّ هؤلاء اللاجئين يَستحقون الصرف لهم من مصارف الزكاة المفروضة، حيث ينطبقُ عليهم مُعظم نُصوص مصارف الزكاة[53].

وقد دافعَ الشيخ يوسف القرضاوي ـ رحمه الله ـ عنْ مسألة توسيع مَفهوم مَصارف الزكاة حتى يَشمل كثيراً منَ المُحتاجينَ والمُتضررين؛ حيث ذكرَ أنَّ في سَهم الغارمين متسعٌ للكوارث، إذ إنَّ عظمة الإسلام تقتضي أن لا يُتْركَ المنكوب لتبرعات الناس الطيبين وحدها، بل يجْعَل له نصيب في بيت المال، وفي مال الزكاة بالذات، يطالب به ولي الأمر[54]؛ واستدلَّ بقوله ﷺ قال له: "إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة... وذكر منهم رجلاً أصابته جائحة اجتاحت مَاله فحَلَّت له المسألة حتى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ - وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُومَ ثَلَاثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ: لَقَدْ أَصَابَتْ فُلَانًا فَاقَةٌ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ - فَمَا سِوَاهُنَّ مِنَ الْمَسْأَلَةِ يَا قَبِيصَةُ سُحْتًا يَأْكُلُهَا صَاحِبُهَا سُحْتًا"[55]؛ وهذا ما يتوافقُ مَع المعنى الحقيقي للزكاة؛ فهي ليست عِبارة عن تقديم إعانات نقدية أو عينية مُؤقتة فقط، بل هي ركنٌ عظيم من أركان هذا الدّين تهدف إلى رِعاية المصالح العامة للوطن داخل القُطر الإسلامي وخارجه؛ فهو أداةٌ فعالة للتَّمكين لهذا الدين وعِزة المُسلمين[56].

المبحث الثاني: النماذج المشرقة التي جسدتها المؤسسات الزكوية بوقوفها مع ضحايا الكوارث الطبيعية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شواهدٌ مِن عمل المؤسسات الزكوية اتجاه المتضررين والمنكوبين

تَضافرتْ النّصوص الشرعيّة الدالة على بَذل المَال في سُبُل الخير والبِرّ، الذي يُحقق كمال إيمان العبد، ويَرفع مِن درجاته يوم القِيامة؛ بل وسُمّاه القُرآن الكريم إِقْرَاضًا للرَّحمَن مَا لَمْ يَجِئْ مِثْلُهُ فِي أَيِّ عَمَلٍ مِن أَعْمالِ البِرِّ والإِحسَانِ[57]؛ هذا الترغيبُ في الإنفاق ومُساعدة المُحتاج جعلَ الناس يَضربون أمثلة راقية للتعاون فيما بينهم خاصّة في أوقات المِحن؛ فقد كان أهل الريف الكادحون المتعبون في القرى قديمًا ـ في مصر كما ذكرَ الشيخ يوسف القرضاوي ـ رحمه الله ـ يتكافلون فيما بينهم، إذا حَلتْ بأَحدهم كارثة جمعوا مِن بينهم مقدارًا من المال يدفعونه إليه شَدًا لأزره وتقوية لظهره[58]؛ هذه النماذجُ الراقية يُمكنُ أنْ

تُجسده الزكاة بضرورة تسخير أموال المُزكين ورَصدها لعُموم جماعة المسلمين؛ لأنَّه مال الله تعالى الذي يجب أنْ يُوزع بالعدل ويُراعى في توزيعه الأشد حاجة[59].

وهذا الرصد لا يكون ناجحاً ناجعاً إلا في إطار مُنظم وهو الدور الذي يُمكنُ أنْ تلعبه المُؤسسات الزكوية في رفع الغبن والفاقة على كثير مِن أفراد المُجتمع[60]؛ وهذه نماذجٌ راقية تُثبتُ الدور الكبير للزكاة مِن ناحية الوقوف مع المتضررين والمنكوبين:

أولاً: عمل ديوان الزكاة السُوداني

يُعتبر ديوان الزكاة السُوداني مِن أهمِّ المُؤسسات الزكوية الرائدة في دَعم ومُساعدة المنكوبين والمُحتاجين عبر إقليم السُودان؛ وهذه أمثلة مُختصرة عنْ أهم أعماله المُتعلقة بالغوث والمُساعدة:

1- تقديم الدعم العاجل للأسر المتضررة من فيضان النيل: سَارع ديوان الزكاة إلى توفير الاحتياجات الإنسانية العاجلة والضرورية، لمساندة المتأثرين مِن فيضان النيل في مقاطعة النيل الأبيض سنة 2022م والبالغ عددهم 450 أُسرة مِن قرى الجزيرة مصران قرية شنيبو.. حلة العشا... الزعيف البراشة...[61].

2- تقديم المساعدات الغذائية لمتضرري الحرب: أكدَ الأمين العام لديوان الزكاة السيد أحمد إبراهيم عبد الله بعد تدشينه للقافلة الغذائية للمتضررين مِن حروب قُرى شَرق الجزيرة؛ أنَّ الديوان يسعى دَوماً إلى إيصال الدعم إلي مُستحقيه وهو يقف مع المحتاجين في دور الإيواء لإيصال الغذاء والدواء للأهالي المُهجرة مِن ديارها بسبب الحُروب[62].

ثانياً: بيت الزكاة الكويتي

يُعدُّ بيت الزكاة الكويتي من المُؤسسات الزكوية المُميزة التي تخطت الإقليم الداخلي للكويت إلى مختلف بقاع العالم في مجال العمل الزكوي والخَيري المُؤسس والمُنظم؛ ومنْ أهم مشاريع بيت الزكاة الكويت الإغاثية نذكر على سبيل المثال:

1- مشاريع الدعم والإغاثة: وهو مِن المشاريع الخارجية التي يعكف على تجسيدها بيت الزكاة خارج الكويت بُغية توجيه الجُهود في مناطق الأزمات الإنسانية والكوارث الطبيعية في أي منطقة من مناطق العالم تستدعي التحرك السريع وتحريك الخَدمات اللازمة والمُسْتعجلة عندَ حُدوث النكبات والأزمات مثل توفير الخِيام، الغذاء، الأدوية، الأجهزة الطبية، المياه النظيفة، الملابس، البطانيات...[63].

2- مشروع كفالة الأيتام: يَهدف هذا المشروع الذي أُسس في أكتوبر 1983م إلى توفير الرعاية الاجتماعية والتعليمية والصحية للأطفال الذين فقدوا مُعيليهم من خلال تهيئة الظروف البيئية المُناسبة لتنشئتهم التنشئة السليمة، والتخفيف من حِدة المُعاناة المادية والنفسية التي يعيشونها، وقد صَرح مراقب كفالة الأيتام وطلبة العلم في بيت الزكاة وحيد البصيري بأنَّ هذا المشروع هو أحد المشاريع الرائدة التي ينفذها البيت؛ إذ يتميزُ باتساعه وشموليته وانتشاره الكبير في دول العالم الإسلامي؛ حيث بلغ عدد الأيتام المكفولين في البيت 27 ألف حتى نهاية أغسطس 2015م، في 26 دولة[64].

رابعاً: عمل صُندوق الزكاة للاجئين

أُطلقَ هذا الصُندوق في عام 2019م، وهو تابعٌ للمفوضية السامية للأمم المُتحدة لشؤون اللاجئين، وهو برنامج موثوق وعالي الكفاءة ومتوافق مع أحكام الزكاة، حيث يُكرس الصندوق أموال الزكاة (والصدقات) لصالح مستحقيها للاجئين والنازحين داخلياً الأكثر عوزاً وحاجة في العالم، ومنذ تجربته، مكّن الصندوق مفوضية اللاجئين من تقديم المساعدة لأكثر من 8 مليون شخص من اللاجئين والنازحين الأكثر احتياجاً حول العالم[65].

وفي التقرير السنوي للعمل الخيري الإسلامي 2023م: منذ إطلاقه عام 2017م، سَاعد الصندوق أكثر من 8 ملايين لاجئ ونازح داخلياً، بما في ذلك حوالي 2 مليون في عام 2023م، وذلك بفضل مُساهمات الزكاة والصدقات(66).

خامساً: جُهود صندوق الزكاة الأردني

اهتمَّ هذا الصندوق، التابع لوزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية بصرف الزكاة حسب مُستحقيها الشرعيين، وكذا تقديم المُساعدات للحالات التي تستدعي التدخل السريع والنكبات والكوارث، وإغاثة الأسر المنكوبة (67).

سادساً: جُهود هيئة الزكاة الوطنية الإندونيسية

"بازناس": عُرفت هذه الهيئة بمواكبتها للتطورات الحديثة، حيث كان لهم قصبُ السبق في وضع الاستراتيجيات العالمية المُتعلقة بالزكاة، ولهم جُهود كبيرة مُتعلقة بالإغاثة والإعانة نذكر منها على سبيل المثال:

1- تقديم الدعم الاجتماعي والنفسي للمتضررين: قامتْ هيئة الزكاة ببناء مركز للأزمات من أجل الرد على المشاكل التي وقعت في المجتمع المحلي نتيجة انتشار مَرض الحصبة الذي أدى إلى وفاة عشرات الأطفال في منطقة أسمات سنة 2018م؛ والهدفُ مِن هذه البرامج مواجهة الكوارث والأمراض مَادياً بتقديم المُساعدات الغذائية والمُستلزمات الطبية الضرورية، ونفسياً بمواساة المتضررين من هذا الوباء(68).

ومما يجبُ التنويه إليه أنَّ هيئة الزكاة قد تجاوزت العملية البسيطة المُتعلقة بجمع وجباية الزكاة إلى وضع برامج حديثة تقف مع مآسي الأمة وتُعالجها من كُل الجوانب حتى من الناحية النفسية والمعنوية، وهذا ما ينبغي أنْ تحذوَ حَذوه كل المؤسسات الزكوية في العالم الإسلامي.

2- تقديم مُساعدات لإغاثة غزة: وقوفاً مع مِحنة الشعب الفلسطيني قَدمت هيئة الزكاة مُساعدات إنسانية بقيمة إجمالية تُقدر ب 3.3 مليون دولار إلى "بيت الزكاة والصدقات" المصري ليتولى هذا الأخير إيصالها إلى الإخوة الفلسطينيين؛ بحُكم الخبرة الكبيرة "للبيت" في التعاون الدولي مع العديد من المؤسسات الدولية(69).

ومما يجبُ التأكيدُ عليه أنَّ بَعض الدول والمُؤسسات الزكوية والخَيرية تُقدمُ مُساعدات مُتنوعة، وتُخصص جُزء مِن مَال الزكاة للمُتضررين في مختلف البقاع؛ ومنْ هذه الجُهود على سبيل المثال أنَّ الجزائر خَصصت رُبع زكاة سنة 2009م لأهل غزة في فلسطين(70)، إلاَّ أنَّ هذه المُبادرات والزكوات تبقى قَاصرة لا تُلبي الحاجات الكثيرة لأصحاب المِحن المُنتشرون في دُول العالم الإسلامي مما يُؤكد ضَرورة التنسيق بين المؤسسات الزكوية والمنظمات الخَيرية الإسلامية التي تعمل على المستوى الدولي وبين الهيئة العالمية للزكاة في مواجهة حالة الكوارث والمجاعات(71).

المطلب الثاني: صَرف الزكاة إلى المتضررين وأثره الاجتماعي والاقتصادي

الفرع الأول: الأثرُ الاجتماعي مِن صَرف الزكاة إلى المتضررين

إنَّ النَّاظرَ في مقاصدَ الزكاة العُظمى ليَجدُ أنَّها شُرعت في المقام الأول لسَدِّ خُلة المُحتاجين؛ سواءً كان الاحتياج طويل الأمد أم كان طَارئا عارضاً، ومنْ أروع الأمثلة المبثوثة في التُراث التشريعي لهذه الأمّة ما رَواه عَلِيّ وابْنُ نَافِع عَن مَالِكٍ ـ رحم الله الجميع ـ في المَرْأَةِ يَغِيبُ عَنْهَا زَوْجُهَا غَيْبَةً بَعِيدَةً فتَحْتَاجُ ولا تَجِدُ مُسَلِّفًا فلتُعْطَ من الزَّكَاة، إذَا كَانَ يُعْلَمُ أَنَّ زَوْجها مُوسِرٌ، وَإِلَّا فَتُعْطَى ولَوْ وَجَدَتْ منْ يُسَلِّفها؛ لأَنَّ الزَّوْجَ إذَا كَانَ مُعْسِرًا لَمْ تَلْزمْهُ النَّفَقَة(72)، وهذا يَدل على الأبعاد الاجتماعية لهذا الفِقه ومَالَهُ من تأكيد خُلود

الشريعة الإسلامية وحضارتها؛ وهذا ما عَبَّر عنه الإمام الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ بقوله: "قد شرع الله ـ عز وجل ـ الزكاة لنا؛ فهي أعظم مؤسسة للتضامن الاجتماعي، وإنّ في تأدية الزكوات على وَجهها إصلاحاً للأوضاع والأخلال في المجتمع، من بطالة وبُؤس وفقر ونوائب وكوارث وديون، كما تتمثل أبعاد مشروعيتها في ضمان حاجات الأفراد وضمان استقرار الحياة الإنسانية بينهم"[73]؛ وتَكمنُ الأهمية الاجتماعية لصرف أموال الزكاة للمنكوبين والمتضررين فيما يلي:

أولاً: الزكاة تكافلُ اجتماعي لعُموم جماعة المسلمين

مِن أعظم الأهداف المَنشودة من إنشاء المؤسسات الزكوية في العالم هو أن تُقدم يَد العون والنجدة إلى المُسلمين في المَلمّات، ودفع آثار الأخطار والكوارث والكُروب عنهم ـ أينما كانوا ـ تَحقيقاً لمبدأ التضامن بين أفراد الأُمّة الإسلامية؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 92)، ولقوله ﷺ: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى"[74]، بل إنَّ هذا التضامن الإسلامي يُمكن أن يتعدى القُطر الجُغرافي الواحد كأن تَقفَ الدُول الغنية مع نظيراتها الفقيرة خاصة في المصائب العظيمة، والجوائح المُدمّرة التي تُصيب هذه الدول والتي تُؤثر على مَستوى المعيشة فيها[75]؛ وهكذا تتكافل الأقاليم والأقطار الإسلامية في سَاعَة العُسرة، ويُكَمِّل بَعضها بعضًا[76]، فقد اعتبرَت دائرة الإفتاء والبحوث بدائرة الأوقاف بدبي أنَّ صَرف الزكاة الواجبة إلى المُتضررين من أحداث كوسوفو والمُهجرين منهم أنَّها إغاثةُ ملهوف وعون مُسلم، وتعاون على البر، ونُصرةٌ للمظلوم، ومُؤازرة الأخوة الإسلامية في وَقت الشِدّة والحاجة[77].

ثانياً: حِفظ كرامة المتضررين

إنَّ إخراج زكاة المال وإعطاؤه لمُستحقه يُوجد نَوعاً من الألفة والرقة في قُلوب الأفراد بعضها البعض؛ خاصة أولئك الذين مَسْتهم الضراء وأثرت فيهم المِحن والكوارث فهم بحاجة ماسة إلى من يَقف بجانبهم ويَحفظ كَرامتهم[78]؛ فقد اعتبرَ مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف ـ في فتوى نشرها صُندوق الزكاة للاجئين ـ أنَّ عَدمَ الصرف لفئة اللاجئين والنازحين يُفضي إلى مفاسدَ شرعية كبيرة؛ مِنها ضَياع كَرامتهم، وأعراضهم، وحَياتهم، ولا فَرق بينَ مُسلم وغير مسلم في هذا الاستحقاق؛ بشرط أنْ يتحققَ فيهم شرط الفقر والاحتياج، وألا تُوجدَ جِهة أخرى تُنْفق عليهم، مع التنسيق ـ في شأن توجيه الزكاة إليهم ـ مع الجهات الرسمية في الدول التي تَضمُّ هؤلاء اللاجئين والنازحين، وتوفير كافة ضمانات وُصول الزكاة إليهم[79].

ثالثاً: شُمول مهمة الزكاة لمُختلف مَصالح الأمّة

تَسعى الزكاة إلى تحسين ظروف العيش لمُسْتحقيها، خاصة في هذا العصر الذي كَثُرتْ فيه مَصاريف الحاجات المُهمّة كالعِلاج والتعليم[80]، فقد وردَ سؤال لدار الإفتاء المصرية حول حُكم احتفاظ لجنة توزيع الزكاة ببعض مَال الزكاة للإنفاق منه، على مدار العام، في أوجه الخير لسَدِّ حاجة الفقراء والمساكين، فكانت إجابة المفتي؛ الأستاذ الدكتور شوقي إبراهيم علام، بجواز هذا الأمر مادامَ لم يُهدَرْ فيه حق فقير استحق الزكاة لوقته، ومادام ذلك يُحقق المصلحة للفقراء؛ وذلك لمُساعدتهم على تَرشيد الإنفاق، ويَستوي في ذلك الزكاة مالاً أو أعياناً كالمُساعدة في توفير احتياجاتهم من الدواء أو إجراء العمليات الجراحية، أو استغلاله في مُواجهة الظُروف الطارئة؛ مثلَ الحوادث والحرائق وما إلى ذلك على مدار العام، كما يَتمُّ الإنفاق من هذه الأموال على مَشروع كفالة الأيتام والأرامل بصَرفِ مَعاشٍ شَهريّ للأُسَر المُسْتَحِقّة على مَدار العام[81]؛ وهذا ما يُؤكدُ شمول مهمة الزكاة لمُختلف مَصالح الأمّة أمرٌ يَتفقُ مع طبيعة

رسالة الإسلام المُحيطة الشاملة فهو دِين ودَولة، وهو عِبادةٌ وسُلوك وهو حَضارةٌ وعلم وهو تضامن ورحمة وتنمية، ولا تَقْتصر رسالة الإسلام على البر بالفقراء والإحسان إليهم...[82].

الفرع الثاني: الأثرُ الاقتصادي من صرف الزكاة إلى المتضررين

تَمرُّ ببلاد المُسلمين كوارث طبيعية وأزمات إنسانية تُخَلِف أضرارا مادية كبيرة تُؤثر على اقتصاديات الدول والشعوب على حدٍّ سواء على غرار وباء كُورونا 2019م، وزلزال تُركيا وسُوريا سنة 2023م، والتي تَعالتْ مَعها أصوات المُؤسسات الخَيرية بالمُسارعة بتقديم العَون العَيني والنَقدي لفئات المَضرورين، أو المُبادرة بتعجيل زكاة أموالهم لدرء مخاطر هذه الكوارث[83]؛ وللزكاة أهمية كبيرة في مُعالجة آثار الكوارث ومُخلفات الحُروب والنزاعات بالوقوف مع المنكوبين والمحتاجين بالإيواء والإمداد بالغذاء والدواء من جِهة، وتنمية الاقتصاد العام من جِهة أخرى؛ وبيانُ هذه الأهمية في النقاط الآتية:

أولاً: التقليل من المخاطر

إذا مَرت البلاد بظروف صَعبة كالزلازل والفيضانات والجفاف فإنَّ نتائجها السيئة قد تمتدّ لسنوات أخرى وهو ما يُسبب ارتفاع نسبة مخاطر المرض والوفاة أو العَجز لفئة كبيرة من المجتمع[84]؛ لأنَّ هذه النكبات والكوارث لطالما خَربتْ دورًا عامرة وأَفْقرتْ أُناسًا كانوا في بحبوحة مِن الغِنى، جَعلتْ الكثيرين يخافون على مَتاجرهم ومَصانعهم ورؤوس أموالهم بعدهم، فبحثوا عن شيء يأمنون به من ضربات الدهر وغدرات الأيام [85]، بل إنَّ للزكاة تخفيف نَفسي كبير على هؤلاء المُتضررين وذلك بربط الناس بواقعهم للعمل والسعي بطلب الرزق، وعدم الركون إلى الكارثة التي بدورها تُؤدي إلي ضيق وشِدة، مما يُؤكد ضرورة إخراج الناس من دائرة القلق والخوف اللذان يُسيطيران على النفوس[86].

ومنْ هاهنا يُمكن لصناديق الزكاة أنْ تُقلل من تَبعات هذه المخاطر بالمساهمات المالية تحقيقًا لمعنى قاعدة الحاجة تُنَزْل مَنزلة الضرورة.

ثانياً: تقوية الدورة الاقتصادية

إنَّ الدورَ الجوهري لفريضة الزكاة مِن الناحية الاقتصادية هو مُرافقة المُتضررين جَراء الكوارث الطبيعية والأزمات الإنسانية هو مُساعدة الحِرفيين وصِغارُ التُجار على النُهوض مُجددا؛ فبعضُ الشباب يُحسنُ صنعة ما كالسباكة أو التجارة أو الكهرباء... ويَنقصه مُعدات العمل ليبدأ نَشاطه، فإذا أُعطيَ من الزكاة فإنَّه يَتحولُ إلى حالة مُنْتجة يُحقق الكفاية لنفسه ولعائلته، وقد يَصيرُ مُزكيا في المُستقبل[87].

وهذا مِنْ إبداع الهندسة المالية الإسلامية في إخراج الزكاة؛ كفريضة مالية عظيمة تُعْنى بتحقيق التكافل والتراحم، من الطابع الفردي ـ حيث كانت تتم بوضع بضع دارهم في يد فقير أو سائل ـ إلى طابع مُؤسساتي، تعمل على جَمعها وتوزيعها واستثمارها، مُشَكِّلة بذلك امتدادًا لجُهود المسلمين في تطبيق فريضة ذات طابع تَعبدي، اقتصادي، اجتماعي[88].

وعليه فإنَّ الدّارس لمصارف الزكاة يَجدُ أنَّها وَضعتْ نِظاماً للتأمين والضمان ممّا يُضْعِفُ أثرَ الكوارث على الأفراد، وبالتالي على الاقتصاد الإسلامي، وبما يُعَزِزُ نهضة الأمّة الإسلامية في جانبيها الحضاري[89].

ثالثاً: سَدُّ منطقة العجز في الاقتصاد

إذا حلتْ المِحن بأرض فإنَّها تُؤثر بشكل كبير على الحلقة الأضعف في المجتمع أصحابُ الوظائف المُتوسطة ذو الدخل المتوسط أو الضعيف وهذا يُؤدي إلى ضعف القُدرة الشرائية التي تُسبب عجزاً يُحدث ركودا اقتصاديا بسبب فقدان المال بيد طائفة من الناس في المجتمع، فتأتي فريضة الزكاة من أجل

تمكين الفقير من المال مجانا، فيتحول إلى أداة محفزة للطلب على السلع والخدمات في الاقتصاد؛ ومن ها هنا فالزكاة عِبادة مالية مستدامة ترصد منطقة العجز في الاقتصاد وتراقبُ الأسباب التي تصنعها فتعيد توزيع الدخول والأموال نحوها كي تجدد الحياة فيها وتعززها وتقويها[90]، لأنَّها تتسعُ لتشمل قضاء حاجة الفقير والمسكين والعُمال والمَدينين، ومنْ انقطعتْ بهم سُبل الحياة لتأمين حياة المجتمع في كل أوقات التعطل عن العمل، وفي أوقات المَرض، وفي أوقات الهمّ[91].

وفي الأخير يُمكن القول أنَّ النظام الاقتصادي الإسلامي ابْتكر أدوات مالية إسلامية قادرة على معالجة الأزمات بشكل فعال لكونها تجمعُ بين الكفاءة الاقتصادية والمصداقية الشرعية[92]؛ ذلك أنَّ الزكاة تُعطي الاستقرار للمجتمع، وبالتالي يَنْتُجُ عندنا الإبداع العلمي والتَقدم الصناعي[93].

خاتمة:

وفي نِهاية هذا البحث يُمكن تسجيل النتائج المُتوصل إليها في النِّقاط الآتية:

1- أنَّ عظمة الإسلام تقتضي أن لا يُتْركَ المنكوب لتبرعات الناس الطيبين وحدها، بل يجعل له نصيبًا في بيت المال، وفي مال الزكاة بالذات.

2- الاستعانة بقَواعد التيسير ورفع الضر من أعظم المُرجحات الشرعية التي تُؤيدُ صرف أموال الزكاة للمُتضررين والمنكوبين جَراء الكوارث والأزمات؛ مما يُجسدُ التنزيل الصحيح لقواعد الشريعة على واقع الناس مُعالجةً لآلامهم ومُسايرةً لواقعهم.

3- توزيع الزكاة على المُتضررين والمنكوبين، مِن أعظم عَوامل الاستقرار النفسي والأمني في المجتمعات، وهو دافعٌ قَوي لتمتين اقتصاديات الدول والشعوب.

4- تعملُ الزكاة على إعادة تأهيل مَنْ أصابتهم الكوارث وأثرتْ على أوضاعهم المادية، منْ خِلال تقديم أسمى صُور التكافل والتعاون؛ اجتماعياً واقتصادياً وحتى نَفسياً.

قائمة المصادر والمراجع:

المؤلفات:

- أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت684 هـ)، أنوار البروق في أنواع الفروق (مع الهوامش)، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ - 1998م.
- أحمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت.
- أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت: 450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ -1999م.
- أبو حامد الغزالي (ت: 505 هـ)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ - 1971م.
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر.
- إسماعيل الفارابي (ت: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ- 1987م.
- جمال الدين الأنصاري (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- شمس الدين القرطبي (ت: 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423هـ- 2003م.

ـ عبد الملك الجويني (ت: 478هـ)، إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ.
ـ علاء الدين المرداوي (ت: 885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط2، بدون تاريخ، 200/3.
ـ علي اللخمي (ت: 478 هـ)، التبصرة، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1432هـ - 2011م.
ـ محمد البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ.
ـ مسلم القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
ـ إبراهيم الشاطبي (ت 790 هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط:1، 1417هـ- 1997م.
ـ بدر الدين الزركشي (ت: 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ- 2000م.
ـ شمس الدين الحطاب الرُّعيني (ت 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط:3، 1412هـ - 1992.
ـ شمس الدين الشربيني (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م.
ـ شهاب الدين القرافي (ت 684هـ)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994 م.
ـ شهاب الدين النفراوي (ت: 1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بدون طبعة، 1415هـ - 1995م.
ـ عبد الإله بالقاري، دراسات فقهية في قضايا المعاملات التجارية والمالية المعاصرة، سلسلة كتب جماعية 10، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد)، ط1، 1444هـ- 2023م.
ـ عبد الملك الجويني (ت: 478هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: أ.د/ عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، ط1، 1428هـ-2007م.
ـ عثمان حسين عبد الله، الزكاة، الضمان الاجتماعي الإسلامي، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1409هـ-1989م.
ـ علاء الدين الكاساني (ت 587 هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط:2، 1406هـ - 1986م.
ـ فتاوى شرعية ـ الكتاب الخامس ـ، دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي، إدارة الإفتاء والبحوث.
ـ فهمي إنجاز، ضحايا الكارثة الطبيعية كمستحقي الزكاة من نظر المذاهب الأربعة والقواعد الفقهية، بحث مقدم إلى كلية الشريعة والقانون، جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية، جاكرتا، للحصول على الدرجة الجامعية الأولى، 1442هـ-2021م.
ـ قيصر عبد الكريم الهيتي، الآثار الاقتصادية والحضارية لفريضة الزكاة في الاقتصاد الإسلامي، ط1، 1438هـ-2017م.
ـ مالك بن أنس (ت: 179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م.
ـ محمد الرصاع (ت: 894هـ)، شرح حدود ابن عرفة للرصاع، المكتبة العلمية، 1350هـ.
ـ محمّد الزَّبيدي (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
ـ محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التُونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 2، جويلية 1985م.

- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ - 2004م.
- محمد العبدري (ت: 897هـ)، أبو عبد الله المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط:1، 1416هـ-1994م.
- محمد بن الخطيب المشهور بـ «ابن نور الدين» (ت 825 هـ)، تيسير البيان لأحكام القرآن، تحقيق: عبد المعين الحرش، دار النوادر، سوريا، ط1، 1433هـ - 2012م.
- محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري (ت 310هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: د، عبد بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، ط1، 1422هـ-2001م،
- محمد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- محمد علام، مُقومات مُؤسسات الزكاة في الدول الإسلامية المُعاصرة، مكتبة الأسرة العربية، إسطنبول، ط 1، 1444هـ-2022م.
- محيي الدين النووي (ت: 676هـ)، المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر، بدون طبعة.
- موفق الدين بن قدامة (ت: 620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، 1388هـ - 1968م.
- يوسف القرضاوي، فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1393هـ-1973م.

الأطروحات:

- مقبل الذكير، القواعد الاقتصادية لتقدير حصيلة الزكاة من خلال نظام الحسابات القَومية وصلتها بالنمو الاقتصادي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، رسالة دكتوراه غير منشورة، 1993م.
- محمد ذبيح، مُؤسسة الزكاة ودورها الاقتصادي، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الاقتصاد الإسلامي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 1436هـ-2015م.

المقالات:

- درويش المعطي، اقتصاديات الغَوث والنجاة في ضوء فقه نقل وتعجيل الزكاة، مجلة كلية البنات الإسلامية بأسيوط، العدد الواحد والعشرون (يناير 2024م).
- فاطمة الزهراء الراشدي، دور صندوق الزكاة في معالجة أزمة كورونا (كوفيد 19)،

Giem-volume no 100, September 2020, Safar 1442.

- سعيد بن مجغاية، معز المجولي، أثر القواعد الفقهية في حكم زكاة المال ونقلها عند وقوع الكوارث الطبيعية، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، المجلد 09، العدد 02، السنة 2024م.
- رمضان السيد القطان، التدابير الشرعية لمواجهة الأزمات في الفقه الإسلامي، (دراسة تطبيقية على الأزمة الاقتصادية)، مجلة كلية الشريعة والقانون بطنطا، ع 30، ج 3، 1436هـ-2015م.
- د، نجاح عبد العليم أبو الفتوح، مؤسسات وآليات عدالة توزيع الدخل والثروة في الاقتصاد الإسلامي.

المداخلات:

- محمد عبد الحليم عمر، تفعيل دور الزكاة في مكافحة الفقر بالاستفادة من الاجتهادات الفقهية، بحث مقدم إلى مؤتمر الدورة الثامنة عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، 1428هـ-2007م.
- قواسمية سهام، وقواسمية أسماء، دور الزكاة، الوقف والتأمين الإسلامي (التكافلي) في الحد من ظاهرة العَوز الاجتماعي، المؤتمر العلمي الدولي الثاني حول التمويل الإسلامي غير الربحي (الزكاة، الوقف) في تحقيق التنمية المستدامة، يومي 20، 21 ماي 2013م، مخبر التنمية الاقتصادية والبشرية في الجزائر، جامعة سعد دحلب بالبليدة، الجزائر.

ـ محمد عبد الجبار الزبن، دور الزكاة في مواجهة الكوارث والأزمات وأثر ذلك في الحد من أثارها، دراسة تأصيلية، المؤتمر الدولي: تفعيل الدور الحضاري لفريضة الزكاة في واقع المجتمعات المعاصرة، صندوق الزكاة والصدقات بمملكة البحرين بالتعاون مع مركزي لندن وكمبريدج للبحوث والتدريب ومجموعة الرقابة للاستشارات الشرعية والمالية، من 15 إلى 17 أكتوبر 2019م.

مواقع الإنترنت:

ـ منظمة الزكاة العالمية، تاريخ الاطلاع: 2024/10/14م، الموقع الإلكتروني:
https://www.izakat.org/ar/ZakatJurisprudence.aspx#

ـ دار الإفتاء المصرية، الموقع الإلكتروني، تاريخ الاطلاع: 2024/5/28م.

ـ ديوان الزكاة السوداني، الموقع الإلكتروني، تاريخ الاطلاع: 2024/11/4م.

ـ جريدة اليوم السابع، الموقع الإلكتروني، تاريخ الاطلاع: 2024/11/11م.

ـ هيئة الزكاة الوطنية "بازناس"، الجمهورية الإندونيسية، الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر: 5 شباط 2018م، تاريخ الاطلاع: 2024/11/11م.

ـ بيت الزكاة الكويتي، الموقع الإلكتروني، تاريخ الاطلاع: 2024/11/4م.

ـ مجلة الجريدة، الموقع الإلكتروني، نشر في: 2015/09/21م، تاريخ الاطلاع: 2024/11/4م.

ـ فارس مسدور، الريادة في العمل الخيري وربطه بالتنمية: الزكاة والأوقاف نموذجاً، مقالاتٌ في الوقف، الموقع الإلكتروني: (www.giem.inf)، تاريخ الاطلاع: 2023/4/6م.

الهوامش:

(1) انظر: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1393هـ-1973م، 907/2.

(2) انظر: فارس مسدور، الريادة في العمل الخيري وربطه بالتنمية: الزكاة والأوقاف نموذجاً، مقالاتٌ في الوقف، الموقع الإلكتروني: (www.giem.inf)، تاريخ الاطلاع: 2023/4/6م، ص41.

(3) انظر: عثمان حسين عبد الله، الزكاة، الضمان الاجتماعي الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 1409هـ-1989م، ص138، 139.

(4) انظر: أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت ط3، 1414هـ، 8/ 391، ومحمّد الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، 22/ 323

(5) انظر: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، المصباح المنير، 85/1.

(6) انظر: الزَّبيدي، المصدر نفسه، 304/37.

(7) انظر: د، نجاح عبد العليم أبو الفتوح، مؤسسات وآليات عدالة توزيع الدخل والثروة في الاقتصاد الإسلامي، مجلة مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، ع: 16، ص 174، بالتصرف.

(8) انظر: ابن منظور، المصدر نفسه، 358/14، والزَّبيدي، المصدر نفسه، 220/38، والفيومي، المصدر نفسه، 254/1.

(9) شهاب الدين النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بدون طبعة، 1415هـ - 1995م، 326/1.

(10) انظر: ابن منظور، المصدر نفسه، 180/2، وإسماعيل الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ - 1987م، 290/1.

(11) انظر: سعيد بن مجغاية، معز المجولي، أثر القواعد الفقهية في حكم زكاة المال ونقلها عند وقوع الكوارث الطبيعية، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، المجلد 09 ـ العدد 02 ـ السنة 2024م، ص146.

(12) محمد الرصاع، شرح حدود ابن عرفة للرصاع، المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ، ص289.
(13) سعيد بن مجغاية، معز المجولي، المرجع السابق، ص147.
(14) انظر: ابن منظور، المصدر السابق، 16/12، والزَّبيدي، المصدر السابق، 213/31.
(15) موفق الدين بن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، 1388هـ - 1968م، 470/2، 471.
(16) رمضان السيد القطان، التدابير الشرعية لمواجهة الأزمات في الفقه الإسلامي، (دراسة تطبيقية على الأزمة الاقتصادية)، مجلة كلية الشريعة والقانون بطنطا، ع 30، ج 3، 1436هـ-2015م، ص1165.
(17) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ -1999م، 481/8.
(18) انظر: بن قدامة، المصدر نفسه، 501/2، وعلاء الدين المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط:2، بدون تاريخ، 200/3، وشمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423هـ- 2003م، 175/8، ويحيى النووي، المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر بدون طبعة، 221/6.
(19) محمد البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ، كتاب: الزكاة، بَاب: أَخْذ الصَّدقَة مِنْ الأَغنِيَاءِ وتُرَدَّ فِي الفُقَرَاء حَيْثُ كَانُوا، الرقم: 1496، 128/2، ومسلم القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كِتَاب: الإِيمَان، وباب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، الرقم: 19، 50/1.
(20) محمد بن الخطيب المشهور بـ «ابن نور الدين»، تيسير البيان لأحكام القرآن، تحقيق: عبد المعين الحرش، دار النوادر، سوريا، ط1، 1433هـ - 2012م، 358/3.
(21) ابن قدامه، المصدر نفسه، 501/2.
(22) شمس الدين الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م، 191/4.
(23) انظر: شهاب الدين القرافي (ت 684هـ)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م، 152/3، والقرطبي، المصدر نفسه، 175/8.
(24) القرطبي، المصدر نفسه، 175/8.
(25) أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب: الزكاة، بَاب: الْعَرْضِ فِي الزَّكَاة، الرقم: 1447، 116/2.
(26) القرطبي، المصدر نفسه، 175/8.
(27) مالك بن أنس، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م، 336/1، 337.
(28) الماوردي، المصدر السابق، 482/8.
(29) انظر: الإمام مالك، المصدر نفسه، 336/1، 337، والقرطبي، المصدر السابق، 175/8.
(30) علي اللخمي، التبصرة، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1432هـ - 2011م، 945/3.
(31) عبد الملك الجويني، أبو المعالي، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: أ. د/ عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، ط1، 1428هـ-2007م، 533/11.
(32) د، يوسف القرضاوي، مرجع سبق ذكره، 817/2.
(33) د، يوسف القرضاوي، المرجع نفسه، 819/2.
(34) انظر: سعيد بن مجغاية، معز المجولي، مرجع سبق ذكره، ص 154 إلى 156.
(35) انظر: محمد عبد الحليم عمر، تفعيل دور الزكاة في مكافحة الفقر بالاستفادة من الاجتهادات الفقهية، بحث مقدم إلى مؤتمر الدورة الثامنة عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، 1428هـ-2007م، ص15.

(36) انظر: علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م، 43/2، وبن قدامة، المصدر السابق، 496/2، 497، والقرافي، المصدر السابق، 140/3.

(37) الكساني، المصدر نفسه، 43/2.

(38) انظر: أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت684 هـ)، أنوار البروق في أنواع الفروق (مع الهوامش)، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ - 1998م، 379/4، وأبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر، 212/6، والمرداوي، مصدر سبق ذكره، 218/3، ود/ يوسف القرضاوي، المرجع السابق، 2/ 623.

(39) محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري (ت310هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: د، عبد بن عبد المحسن التركي، ط:1، دار هجر للطباعة والنشر، 1422هـ-2001م، 523/11.

(40) انظر: د يوسف القرضاوي، المرجع نفسه، 908/2، وسيأتي بيانُ أمثلة عن توسيع مفهوم مصارف الزكاة في هذا العصر في الصفحة الموالية من هذا البحث.

(41) المرداوي، المرجع نفسه، 218/3.

(42) انظر: أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1390هـ - 1971م، ص 47.

(43) انظر: عبد الإله بالقاري، دراسات فقهية في قضايا المعاملات التجارية والمالية المعاصرة، سلسلة كتب جماعية 10، ط1، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد)، 1444هـ- 2023م، ص8.

(44) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ- 2000م، 495/4.

(45) إبراهيم الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م، 121/3.

(46) انظر: انظر: فهمي إنجاز، ضحايا الكارثة الطبيعية كمستحقي الزكاة من نظر المذاهب الأربعة والقواعد الفقهية، بحث مقدم إلى كلية الشريعة والقانون، جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية، جاكرتا، للحصول على الدرجة الجامعية الأولى، 1442هـ-2021م، ص57.

(47) عثمان حسين عبد الله، مرجع سبق ذكره، ص135.

(48) محمد العبدري، أبو عبد الله المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ-1994م، 219/3.

(49) انظر: عثمان حسين عبد الله، المرجع السابق، ص 138.

(50) عثمان حسين عبد الله، المرجع نفسه، ص 141.

(51) انظر: أ/ قواسمية سهام، وقواسمية أسماء، دور الزكاة، الوقف والتأمين الإسلامي (التكافلي) في الحد من ظاهرة العَوز الاجتماعي، المؤتمر العلمي الدولي الثاني حول التمويل الإسلامي غير الربحي (الزكاة، الوقف) في تحقيق التنمية المستدامة، يومي 20، 21 ماي 2013م، مخبر التنمية الاقتصادية والبشرية في الجزائر، جامعة سعد دحلب بالبليدة، الجزائر، ص 18.

(52) انظر: د/ يوسف القرضاوي، المرجع السابق، 2/ 623، وفهمي إنجاز، المرجع السابق، ص51.

(53) انظر: صندوق الزكاة للاجئين، الموقع الالكتروني، تاريخ النشر: 2021/4/12م، تاريخ الاطلاع: 2024/08/26م.

(54) انظر: د يوسف القرضاوي، المرجع نفسه، 908/2.

(55) مسلم، الصحيح، كتاب: الزَّكَاة، باب: منْ تَحِلُّ لهُ المَسْأَلَة، الرقم: 1044، 722/2.

(56) انظر: عثمان حسين عبد الله، المرجع نفسه، ص142.

(57) انظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، 26/11.
(58) د/ يوسف القرضاوي، المرجع السابق، 909/2.
(59) انظر: الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التُونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط: 2، جويلية، 1985م ص 191.
(60) انظر: د/ فارس مسدور، مرجع سبق ذكره، ص40.
(61) انظر: ديوان الزكاة السوداني، الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر: نوفمبر، 2022م، تاريخ الاطلاع: 2024/11/4م
(62) انظر: ديوان الزكاة السوداني، المرجع السابق، تاريخ النشر: 2024/11/2م، تاريخ الاطلاع: 2024/11/4م.
(63) انظر: بيت الزكاة الكويتي، الموقع الإلكتروني، تاريخ الاطلاع: 2024/11/4م.
(64) مجلة الجريدة، الموقع الإلكتروني، نشر في: 2015/09/21م، تاريخ الاطلاع: 2024/11/4م.
(65) انظر: صندوق الزكاة للاجئين، المرجع السابق، تاريخ الاطلاع: 2024/08/26م.
(66) انظر: صندوق الزكاة للاجئين، المرجع نفسه، تاريخ النشر: 2024/3/13م، تاريخ الاطلاع: 2024/11/4م.
(67) انظر: محمد عبد الجبار الزبن، دور الزكاة في مواجهة الكوارث والأزمات وأثر ذلك في الحد من أثارها، دراسة تأصيلية، المؤتمر الدولي: تفعيل الدور الحضاري لفريضة الزكاة في واقع المجتمعات المعاصرة، صندوق الزكاة والصدقات بمملكة البحرين بالتعاون مع مركزي لندن وكمبريدج للبحوث والتدريب ومجموعة الرقابة للاستشارات الشرعية والمالية، من 15 إلى 17 أكتوبر 2019م، ص 20.
(68) انظر: هيئة الزكاة الوطنية "بازناس"، الجمهورية الإندونيسية، الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر: 5شباط 2018م، تاريخ الاطلاع: 2024/11/11م.
(69) انظر: جريدة اليوم السابع، الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر: 2024/6/15م، تاريخ الاطلاع: 2024/11/11م.
(70) انظر: أ ـ قواسمية سهام، وقواسمية أسماء، المرجع السابق، ص 17.
(71) انظر: د، محمد عبد الحليم عمر، مرجع سبق ذكره، ص42.
(72) شمس الدين الرُّعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م، 344/2.
(73) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ - 2004م، 387/2.
(74) البخاري، الصحيح البخاري، كتاب: الأدب، باب: رحمة الناس والبهائم، الرقم: 6011، 10/8، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب: البرِّ والصِّلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، الرقم: 2586، 1999/4.
(75) انظر: عثمان حسين، الزكاة، المرجع السابق، ص48.
(76) يوسف القرضاوي، المرجع السابق، 816/2.
(77) فتاوى شرعية ـ الكتاب الخامس ـ، دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي، إدارة الإفتاء والبحوث، ص84.
(78) انظر: محمد علام، مُقومات مُؤسسات الزكاة في الدول الإسلامية المُعاصرة، مكتبة الأسرة العربية، إسطنبول، ط1، 1444هـ-2022م، ص39.
(79) انظر: صندوق الزكاة للاجئين، المرجع السابق، تاريخ النشر: 2021/4/12م، تاريخ الاطلاع: 2024/08/26م.
(80) انظر: محمد علام، المرجع السابق، ص 36، 37.
(81) دار الإفتاء المصرية، الموقع الإلكتروني، تاريخ الفتوى: 2015/12/4م، تاريخ الاطلاع: 2024/5/28م.
(82) عثمان حسين، المرجع السابق، ص 142.
(83) انظر: درويش مرسي عبد المعطي، اقتصاديات الغَوث والنجاة في ضوء فقه نقل وتعجيل الزكاة، مجلة كلية البنات الإسلامية بأسيوط، العدد الواحد والعشرون (يناير 2024م)، ص874.
(84) انظر: قواسمية سهام، وقواسمية أسماء، المرجع السابق، ص 19.
(85) يوسف القرضاوي، المرجع السابق، 907/2.

(86) انظر: محمد عبد الجبار الزبن، مرجع سبق ذكره، ص 19.

(87) انظر: مقبل بن صالح بن أحمد الذكير، القواعد الاقتصادية لتقدير حصيلة الزكاة من خلال نظام الحسابات القَومية وصلتها بالنمو الاقتصادي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، رسالة دكتوراه غير منشورة، 1993م، ص 172.

(88) فاطمة الزهراء الراشدي، دور صندوق الزكاة في معالجة أزمة كورونا (كوفيد 19)، ص42.
Giem-volume no 100, September 2020, Safar 1442.

(89) قيصر عبد الكريم الهيتي، الآثار الاقتصادية والحضارية لفريضة الزكاة في الاقتصاد الإسلامي، ط1، 1438ه/2017م، ص162.

(90) انظر: القاعدة الفقهية: الزكاة تحرك الأموال وتَبْعث الأعمال، (القاعدة 13)، القواعد الفقهية في أصول الزكاة، منظمة الزكاة العالمية، تاريخ الاطلاع: 2024/10/14م، الموقع الإلكتروني:
https://www.izakat.org/ar/ZakatJurisprudence.aspx#

(91) درويش مرسي عبد المعطي، المرجع السابق، ص 882، 883.

(92) فاطمة الزهراء الراشدي، المرجع السابق، ص52.

(93) انظر: محمد عبد الجبار الزبن، المرجع السابق، ص11.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 281-296
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

إلحاق ولد الزنا بنسب الزاني
دراسة فقهية مقارنة لرأي الإمام أبي جعفر الداودي الجزائري (ت402هـ)

The Jurisprudential Status of the Walad al-Zina (Child Born Out of Adultery)
A Comparative Study of Islamic Law and the Opinion of Imam Abu Jaʿfar al-Dawudi (d. 402 AH)

د/ محمد روابحية
Mohamed ROUABHIA
كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر 1
m.rouabhia@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2025/06/15 تاريخ القبول: 2026/01/21

الملخص:
تضمّن هذا المقال بعضا من الإضافات التي لم تُدوّن من قبلُ حول ترجمة الإمام أبي جعفر الداودي (ت402هـ), وعُنيت فيه بدراسة فقهية لرأيه الذي اشتهر عنه في جواز إلحاق ولد الزنا بنسب الزاني، حيث تطرّقت الدراسة لصور هذه المسألة وأشكالها، وأن إلحاق ابن الزنا بالزاني إذا كانت المرأة المزني بها ذات زوج لا يجوز باتفاق العلماء، ولم يخالف فيه أحد، وأمّا إذا لم يكن لها زوج لها فقد اختلف فيها وإن حكي الإجماع فيها على المنع, والقول بجواز الإلحاق في هذه الصورة هو قول جمعٍ من الفقهاء المتقدّمين والمتأخّرين، وهو الذي اختاره الإمام الداوُدي, فتقليده اليوم والقضاء به لا بأس به.
الكلمات المفتاحية: الداودي؛ الإلحاق؛ النسب؛ الزنا؛ الفقه؛ المسيلة؛ مالك؛ الادّعاء؛ القضاء.

Abstract:
This article includes several additions that have not previously been recorded concerning the biography of Imam Abū Jaʿfar al-Dāwūdī (d. 402 AH). It also undertakes a juristic study of his well-known opinion permitting the attribution of a child born out of wedlock to the biological father. The study addresses the various forms and aspects of this issue, noting that attributing an illegitimate child to the biological father is unanimously impermissible when the woman involved is married, with no scholar dissenting on this point. However, when the woman is not married, scholars have differed, even though consensus has been reported on its prohibition. The view permitting such attribution in this latter case is held by a number of early and later jurists, and it is the position adopted by Imam al-Dāwūdī; therefore, following this opinion today and issuing judicial rulings accordingly is unobjectionable.
key words: Al-Daoudi; attachment; lineage; adultery; jurisprudence; Al-Masila; Malik; prosecution; judiciary.

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

فإن الإمام أبا جعفر أحمد بن نصر الداوُدي الأسَدي (ت402هـ) أحد أعلام بلدنا الجزائر، وهو من الأئمة المبرّزين في الفقه على مذهب مالك، وآراؤه وترجيحاته في المذهب مبسوطة في مصنفاته ومدوناته، اعتنى بنقلها أعيان أئمة المذهب كابن رشد، واللخمي، والباجي، وعياض، وابن شاس وغيرهم.

وقد عُرف في المقابل أيضا باختيارات خاصة خرج بها عن مذهب مالك جملة إلى مذاهب أخرى، شأنه شأن غيره من أئمة المذهب الذين كانت لهم اختيارات خالفوا فيها مذهب مالك، كالإمام أشهب، وعبد الملك بن حبيب، والسُيوري، وابن العربي، وابن عبد السلام وغيرهم، ولم يكن ذلك كلُّه بمُخرِجهم عن أتباعه وأنصار مذهبه.

ومن هذه الاختيارات رأيه في إلحاق ولد الزنا بالزاني إذا ادّعاه واستلحقه بنسبه، حيث خالف مذهب مالك في منع الإلحاق، واختار جوازه.

ولما كانت هذه المسألة ذات أهمية بالغة في عصرنا لا تخفى على المنتسبين للعلم، فإنا نحاول في هذه الورقة بحول الله تعالى وقوته إبراز رأيه الفقهي هذا، ومحلّه في سائر المذاهب وفاقا وخلافا، ومستند هذا الاختيار، وما يُمكِن أن يتأيّد به أو يردّ.

وقد اقتضت طبيعة البحث جعله في مبحثين, كل مبحث في مطلبين, واللهَ جل وعلا أسأل أن يُعيننا على إنجازه وإتمامه.

المبحث الأول: ترجمة الإمام الداودي، ومنزلة اختياراته في المذهب

المطلب الأول: ترجمة الإمام الداودي[1]

هو أحمد بن نصر، أبو جعفر، الداودي، الأسدي، المسيلي أصلا، سكن أطرابلس الغرب، والقيروان، ثم تلمسان واستقر بها.

وقد أفاض الدكتور عبد العزيز دخان في ترجمته في موسوعته عن الإمام الداودي، ولا أرغب في تكرار ما جمعه ودوّنه، غير أني أسجّل بعض الملاحظات والإضافات على ما جمعه، فمنها:

1- أن نسبه الأسدي، والداودي لم يبين لأي شيء نسب إليهما! وفي المقابل احتفى بنسبته إلى المسيلة حتى دوّن صفحات في الكلام عنها! والذي يظهر أن الأسدي نسبة إلى بني أسد بن خزيمة بن مدركة بن الياس، وهي إحدى القبائل العربية التي نزلت المغرب في عهد الأغالبة التميميين[2].

وأما الداودي فهي نسبة تذكر غالبا لمن انتسب لمذهب أهل الظاهر، وزعيمهم داود الظاهري، أو لأحد الأجداد، وقد ذكر الحافظ محمد بن طاهر المقدسي (507هـ) أن نسبة الداودي إما أن تكون نسبة لمذهب الداودية، أهل الظاهر، وزعيمه داود بن علي الظاهري، أو لأحد أجداده[3].

ولكني وقفت على نص فريد للإمام أبي عبد الله القرطبي (671هـ) يذكر فيه الإمام، فقال: (الداودي ثم المالكي)[4]، وهذا نص صريح في انتسابه لمذهب أهل الظاهر أوّلا، ولعلّ ذلك هو السبب في بقاء النزعة الاجتهادية في اختياراته وآرائه الفقهية!

2- أن الأستاذ أنكر أن يكون الداودي سكن القيروان، واعترض على الدكتور حسين شواط في ذكره للداودي ضمن كتابه مدرسة الحديث بالقيروان، وهذا منه في غاية الغرابة! إذ إن الداودي سكن القيروان، بل طالت مدّته بها، ولعل أكثر حياته كانت فيها، حتى هجرها إلى تلمسان واستقرّ بها إلى حين وفاته.

والأدلة على ذلك كثيرة ومختلفة مبثوثة في كتب التراجم:

فمنها ما ذُكر في تراجم الآخذين عنه، فقد جاء في ترجمة ابن الفرضي، عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزدي، القرطبي، الحافظ، صاحب تاريخ علماء الأندلس: (وأخذ بالقيروان عن أبي محمد بن أبي زيدٍ الفقيه، وأبي جعفر أحمد بن دحمون، وأحمد بن نصر الداودي وغيرهم)[5].

بل جاء نسبته إلى أهلها صراحة، ففي ترجمة عبد الرحمن بن محمد بن عيسى بن فطيس بن أصبغ بن فطيس بن سليمان: (وكتب إليه من أهل القيروان أبو محمد بن أبي زيد الفقيه، وأبو جعفر أحمد بن نصر الداودي وغيرهما)[6].

وتلميذه وراوية كتبه مروان بن علي، أبو عبد الملك، الأسدي البوني، إنما صحبه بالقيروان كما جاء في ترجمته[7].

ومنها ما ذكره القاضي عياض ما وقع له في قصة مع ابن أبي زيد (386هـ) وابن التبان (371هـ)، قال الداودي: (كان ابن التبّان إذا سئل عن غيره، هل يقول: هو مؤمن عند الله، أو يسكت. فكان يقول: هو مؤمن عند الله. وقال بقوله جماعة من علماء القيروان. وخالفه أبو محمد بن أبي زيد رحمه الله. وأنكر عليه ذلك. وقال: إنما يقول، إن كانت سريرتك، مثل علانيتك، فأنت مؤمن عند الله. وقال بمثل مقالته، أكثر علماء القيروان. ووقع بين الطائفتين في ذلك تهاجر، وتقاطع. قال الداودي: فكلّمنا ابن التبّان في ذلك، وقلت له: كيف نقطع على غيبة؟ فقال: فإن كانت سريرته مثل علانيته، كان كذلك. يقال هذا مؤمن في حكم الله تعالى، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ (الممتحنة: 10)، فقال لي أبو محمد: ليس هذا أراد. فقلت: كذلك يقول[8].

ومنها ما ذكره القاضي عياض أيضا في ترجمة القلانسي (359هـ): (قال الداودي: إنه ذكر ذلك لإبراهيم بن عبد الله القلانسي، فقال: لم يقل ابن عبدوس كذا. إنما قال: من لم يكن مؤمناً عند الله فهو عند الله كافر)[9]. والقلانسي من أهل القيروان، وهو من جملة شيوخه.

فهذه الشواهد كلها تقطع باستقرار الداودي في القيروان مدة طويلة، وحتما كان هذا الاستقرار بعد خروجه من أطرابلس الغرب، والتي أملى بها شرحه على الموطأ؛ لأن خروجه من القيروان بعد سيطرة العُبيدين عليها، ولا يمكن ذهابه إلى أطرابلس؛ لأنها تحت حكمهم أيضا، ولأجل ذلك توجه إلى تلمسان حتى وافته المنية بها.

ولا يُتصوّر أصلا ألاّ يمكث الداودي بالقيروان ولو مدّة قليلة وهي قبلة العلماء آنذاك، وقريبة منه بمرمى حجر، وينتقل من أطرابلس إلى تلمسان ولا يعرّج عليها، وقد كانت عامرة بمن تشدّ إليه الرِّحال!

3- الذي يظهر مما جاء في ترجمة الداودي أنه لم يمكث بالمسيلة، وإن جاء فيها أن أصله منها كما قال القاضي عياض، فقد قال: (أصله من المسيلة، وقيل من بسكرة. كان بطرابلس وبها أملى كتابه في شرح الموطأ، ثم انتقل إلى تلمسان)، وذلك لأنه لا يوجد في ترجمته ما يشهد أو يؤيد ذلك سوى هذا النسبة، وهو محمول كما هو ظاهر على أنها نسبة أصل فقط، وقول ابن خير في فهرسته: (من أهل المسيلة)[10] لا يختلف عما ذكره القاضي.

قال ابن خير: (لأبي جعفر أحمد بن نصر الدّاوودي الفقيه المالكيّ، من أهل المسيلة، وسمّاه: الكتاب النامي. حدثني به أبو بكر محمد بن أحمد بن طاهر رحمه الله قال: حدثنا به أبو علي الغسّاني، قال: حدثنا به أبو القاسم حاتم بن محمد الطّرابلسي، قال: حدثني به أبو عبد الملك مروان بن علي القطّان ويعرف بالبوني صاحبنا الفقيه بأطرابلس وسكن معه مدة من خمسة أعوام، قال أبو عليّ: قال لي حاتم بن محمد:

وكان أبو جعفر الدّاوودي حين دخلت إلى المشرق حيا بتلمسان فلم يمكني لقاؤه لتغرّب الطّريق من الجهة التي خرجت إليها من البحر، وتوفي الدّاوودي بتلمسان سنة اثنتين وأربع مئة)[11].

وقد يُفهم من هذا النص أن البوني أخذ عن الداودي وصحبه هذه المدة في أطرابلس، ولكن بمراجعة ترجمة البوني نجد أنه سكن القيروان أيضا[12].

وقد استند الدكتور عبد العزيز دخان على نص منقول من الصلة لابن بشكوال يفيد أن أحمد بن محمد بن عبيدة المعروف بابن ميمون سمع من الداودي بالمسيلة، ولكن هذا النص وإن كان من الطبعة المحققة للدكتور بشار عوّاد غير أنه مشكل، ونصه: (وسمع بأطرابلس من أبي جعفر أحمد بن جعفر المؤدب، وبالقيروان من أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد ابن الصقلي، وأبي بكر بن عزرة، وأبي محمد بن أبي زيد، وبالمسيلة من أبي عبد الله محمد بن أبي زيد، وأبي جعفر الداودي، وبتنس من أبي القاسم سوّار بن كيسان)[13]، ونقل الذهبي هذا النص عنه في تاريخ الإسلام، ولم يذكر الداودي فيه[14].

ووجه الإشكال فيه أني لم أقف على ذكر أو ترجمة لأبي عبد الله محمد بن أبي زيد هذا، ولم يذكر في الصلة في غير هذا الموضع! وقد ذكر ابن بشكوال سماع كثيرٍ من الداودي بالقيروان في زمن أبي محمد بن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة، وقد تقدّم بعضها.

وقد بحثت في كتب التراجم المودَعة في المكتبة الشاملة فلم أقف على ذكر للمسيلة كمحطٍّ للرحلة أو السماع، وغاية ما وجدته ذِكر لبعض الأعلام الذين أُصولهم منها، وارتحلوا عنها وسكنوا واستقروا بغيرها كما في ترجمة عبد الله بن حمو[15]، وابن رَشيق صاحب العمدة[16].

ومدينة المسيلة أو المحمّدية بناها علي بن حمدون، المعروف بابن الأندلسية، بأمر من أبي القاسم بن عبيد الله الشيعي سنة 315هـ[17]، وابن حمدون هذا توفي سنة 400هـ، فهو قرين للداودي، فيبعد أن تكون المسيلة قد اشتهرت بالعلم وهي في هذه الحقبة كلّها تحت ملك الرافضة العُبيديين، وهم من شيّدها وبناها!

4- أن الإمام الداودي اشتهر بقلّة من أخذ عنهم، قال القاضي عياض: (وبلغني أنه كان ينكر على معاصريه من علماء القيروان سكناهم في مملكة بني عبيد، وبقاؤهم بين أظهرهم، وأنه كتب إليهم مرة بذلك. فأجابوه: اسكت لا شيخ لك، أي: لأن درسه كان وحده، ولم يتفقه في أكثر علمه عند إمام مشهور، وإنما وصل إلى ما وصل بإدراكه، ويشيرون أنه لو كان له شيخ يفقهه حقيقة الفقه لعَلِم أن بقاءهم مع من هناك من عامة المسلمين تثبيت لهم على الإسلام، وبقية صالحة للإيمان، وأنهم لو خرج العلماء عن إفريقية لتشرّق من بقي فيها من العامة الألف والآلاف فرجحوا خير الشرّين)[18].

وقد اجتهد الدكتور في جمع مشيخته، فلم يذكر منهم إلا ثلاثة، القلانسي، وإبراهيم بن خلف الأندلسي، والنعالي[19]، وفاته ذكر الإمام الفقيه علي بن محمد بن مسرور، أبي الحسن الدباغ (359هـ)، وقد ذكر القاضي عياض، وابن فرحون الداوديَ في جملة الآخذين عنه[20].

المطلب الثاني: منزلة اختياراته وترجيحاته

الإمام الداودي كما يصفه القاضي عياض أحد الأئمة المالكية في بلاد المغرب، والمشهورين بالعلم، والمعروفين بحسن للتأليف، مع حظ وافر من العربية والمعرفة بالحديث وعلم النظر[21].

وهذه الأوصاف من إمام بمنزلة القاضي عياض حقيقة بالتأمّل؛ إذ لا تكاد تجتمع في عالم؛ لصعوبة الجمع بين الفنون المختلفة من العلوم، فضلا عن بلوغ منزلة فيها.

والإمام الداودي وإن اشتهر بالفقه، فقد ألّف في الحديث وعلومه كما يتبيّن ذلك في شرحيه على البخاري والموطأ، وقد كثر النقل منهما من شرّاح الحديث بعده، وله تأليف في أصول الفقه، وردٌّ على الطائفة البكرية في العقائد، وتفسير لكتاب الله، وقد أكثر عنه النقل الإمام الثعالبي في تفسيره.

وكان له أثر عظيم في بذل العلم ونشره، فقد كثر تلاميذه والآخذون عنه، وباستقراره في القيروان كان قبلة لكثير من الراحلين لبلاد المشرق من أهل الأندلس والمغرب الأقصى[22].

ومما يدلّ على مكانته في مذهب مالك غير ما تقدّم في وصف القاضي عياض عناية المالكية بنقوله عن الإمام مالك، وما يعزوه إليه في رواياته، وتفسيره لنصوصه، وتوجيهه لمشكلاته[23].

وكذلك عنايتهم بنقل اختياراته في مذهب مالك، وآرائه التي خرج بها عن المذهب، وكل ذلك يشهد لصحة انتساب الداودي لمذهب مالك، وإمامته فيه[24].

هذا وقد حكى القاضي عياض عن الإمام الداودي أنه كان يستنكر على من عاصره من العلماء في لقيروان مكثهم تحت مملكة بني عبيد، وجلوسهم بين أظهرهم، فأجابوه مرة: اسكت فلا شيخ لك، قال القاضي: لأن لم يتفقه في أكثر أحواله على عالم مشهور، ووصوله إلى ما وصل له بجهده الخاص.

وهذا النقل في نظري لا يغضّ أبدا من منزلة الإمام الداودي، والقاضي عياض مجرّد ناقل فيه عن بعض أقران الداودي ومعاصريه، وتفسيره لمقولتهم تلك ليس تأييدا لها، ولا موافقة لقائلها، بدليل أنه نص على وصوله إلى ما وصل له بجهده الخاص، فهو حقيقة واقعة، ولكنه مدحٌ وثناء، وإقرارٌ صريح ببلوغه ووصوله منزلة عظيمة في الفقه، واعتماده في أكثر ذلك على نفسه منقبة أخرى.

المبحث الثاني: رأي الإمام الداودي في إلحاق ولد الزنا بالزاني

المطلب الأول: عرض رأي الإمام الداودي في المسألة ومستنده

ذكر غير واحد من أئمة المذهب وغيره أن الإمام الداودي يرى جواز إلحاق ابن الزنا بالزاني إذا عُلم أنه من مائه. وأقدم من وجدتُه نسب إليه هذا الرأي هو الإمام اللخمي في تبصرته[25].

وكذلك نسبه إليه الرجراجي في مناهج التحصيل، والظاهر أنه ينقل عن اللخمي؛ لأن كلامه فيه بالنص، وزاد وصفه بالشذوذ، وأن قوله باطل قطعا[26].

وتتابع من بعد اللخمي على نسبة هذا القول للداودي، معتمدين في ذلك على ما نقله اللخمي[27].

وهذا المعزو في كتابه الأموال الذي وصلنا، وهو في الفصل الأول من الجزء الرابع الذي جعله في ذِكر الأموال التي لا يُعرف أربابها، والأموال المغتصبة، وما جَلى عنه أهلُه أو بعضهم...، قال: (وإن قيل: ربما قد ينقطع النسب المجتمع عليه لما يكون لغير الفراش.

فيقال له: قولك هذا فاسد من جهات:

أحدها: أن الأشياء إنما تُحمل على ظواهرها، ولا يُراعى فيها ما ذكرت.

وشيء آخر: أن كل نفس سوى آدم وحواء وعيسى من البشر لا بدّ أن يكون له أب، وبهذا خاطبنا الله تعالى فقال: (يا بني آدم)

وقد أجمع العلماء أن ولد الزنا يوارث أمّه، ولا فرق بين الأب والأم، وإنما امتنع من رأى ألا يرث العاهر ممن ولد في عهره؛ لأنه لا يعلم حقيقة ذلك، هل منه أو من غيره، فلما لم يكن له فراش وخفي أمره لم يورّثه من منعهم ذلك، وقد روي عن عمر أنه كان يُليط[28] أولاد الجاهلية بمن استلحقهم في الإسلام إذا لم يكن ثمة فراش، وبه يأخذ مالك وأصحابه.

ومن حجتهم في قصة ابن وليدة زَمعة أنه كان له فراش، فلما اجتمع الفراش والعَهر كان الفراش أولى.

وقد قال النخعي، والنعمان، وإسحاق: من استلحق ولد زنا في الإسلام لحق به إذا لم يكن له فراش.
واحتج إسحاق بأنهم قد أجمعوا على توريث الأم)[29].
وعليه فإن مستند الإمام الداودي فيما ذهب إليه.

1- أن العلماء أجمعوا على توريث ولد الزنا من أمّه، وليس ثمة فرق بين الأم والأب؛ لأن ابن الزنا متخلق من مائيهما معا، فإذا نسب لأمه وقد وجد من مائها، فلينسب لأبيه وقد وجد من مكائه أيضا، وقد عزا للإمام إسحاق بن راهويه هذه الحجة.

2- أن غاية ما احتج به المانعون من توريث ابن الزنا من أبيه الزاني أن ثبوت وجوده من مائه دون غيره ممن يحتمل الفجور بالزانية لا يمكن معرفته هل وجه الحقيقة والقطع؛ فكما يمكن أن يكون منه يحتمل أن يكون من غيره، وقد روي عن عمر ﷺ ما يتعارض مع هذا التقرير فقد كان يُليط (يلصق = يُنسب) أولاد الجاهلية بمن استلحقهم في الإسلام إذا لم يكن ثمة فراش، وهذا قضاء من عمر ﷺ مع قيام ذلك الاحتمال، وقد ذهب إليه مالك فيمن يسلم من الحربيين[30].

3- أن قوله ﷺ: (الولد للفراش، وللعاهر الحجر)، وارد في قصة وليدة ابن زمعة، وقد كانت فراشا، فلما اجتمع الفراش والعَهر كان الفراش أولى، ومقتضاه أنه مع خلوّ الفراش فإن الحكم يختلف كما ذهب إليه بعض السلف.

هذا مُلخّص ما يمكن أن يُفهم من مستند الداودي فيما مال إليه ونصره، وظاهر ذلك كلِّه أن رأيه هذا خاص بالحال التي لا فراش معها، ولا يمكن أن يؤخذ منه تعميم الحكم بالإلحاق مطلقا.

المطلب الثاني: مقارنة رأي الإمام الداودي في المسألة ومستند غيره

هذه المسألة لها حالتان يختلف النزاع فيها بناء على اختلاف صورتها.

الحالة الأولى: إذا كانت الزانية ذات زوج

وهي المعبّر عنها بالفراش، أي: أن تكون المزني بها فراشا لأحد، وهو كناية عن النكاح، وسميت المرأة فراشا لأن زوجها يفترشها، فتكون تحته وهو فوقها كما يَفترش فراَشه الذي يبيت عليه[31].

وقد ذهب الحنفية[32]، والمالكية[33]، والشافعية[34]، والحنابلة[35] إلى أن الولد يُنسب للزوج إذا لم ينفه بلعان، فإذا لم ينفه الزوج وادعّاه الزاني فإن الولد لا يُلحق به وإن أقرّته المرأة، وهو ملحق بالزوج، ويرث من أمه وأبيه كما يرث سائر الأبناء.

وقد حُكي الإجماع على هذا الحكم، حكاه الشريف ابن أبي موسى الشريف (428هـ)[36]، وابن عبد البر (463هـ)[37]، وابن قدامة (620هـ)[38].

ومستند هذا الحكم ما جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان عتبة بن أبي وقاص عهِد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابنَ وليدة زَمعة منّي فاقبِضه، قالت: فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص وقال: ابن أخي قد عهِد إليّ فيه، فقام عبدُ بن زَمعة فقال: أخي وابن وليدة أبي، وُلد على فِراشه، فتساوَقا إلى النبي ﷺ، فقال سعد: يا رسول الله، ابن أخي، كان قد عهِد إليّ فيه. فقال عبدُ بن زمعة: أخي وابن وليدة أبي، وُلد على فراشه. فقال رسول الله ﷺ: «هو لك يا عبد بن زمعة»، ثم قال النبي ﷺ: «الولد للفِراش، وللعاهر الحَجَر»، ثم قال لسَودة بنت زَمعة، زوج النبي ﷺ: «احتجبي منه». لما رأى من شبهه بعتبة، فما رآها حتى لقي الله[39].

ووجه ذلك أنّ ابنَ هذه الوليدة لم يحكم به النبيّ ﷺ لعتبة بن أبي وقّاص مع ادّعائه بأنه منها لما كانت هذه الوليدة فراشا لزمعة، وحَكم بأن لا شيء للعاهر والزاني، وإنمّا له التراب والخيبة؛ لأنه لو لم يكن

النسب مقصورا على الفراش وما هو في حُكم الفراش لما كان صاحب الفراش بأولى من النسب من الزاني، وكان ذلك يُؤدّي إلى إبطال الأنساب، وإسقاط ما يتعلق بها من الحقوق والحرمات[40].

فقد توافقت دلالة الإجماع مع دلالة النص الصريح على المنع من الإلحاق في هذه الصورة.

الحالة الثانية: إذا لم تكن الزانية تحت زوج

والمراد بذلك أن لا تكون المزني بها عند الفجور بها ذات زوج، وفراشا لأحد من الناس.

فهذه الصورة ذهب فيها جمهور الفقهاء من الحنفية[41]، والمالكية[42]، والشافعية[43]، والحنابلة[44] إلى أن الولد لا يُلحق فيها بالزاني وإن ادّعاه وأقرّته المرأة في ذلك.

وقد حُكي الإجماع عليه أيضا كما تُفيده عبارة ابن عبد البرّ المتقدّمة. ونص عليه ابن حزم (456هـ)[45].

ولكن الخلاف في هذه الصورة ثابت عن السلف، فقد ذهب الحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وعروة بن الزبير، وسليمان بن يسار[46]، وإبراهيم النخعي، وإسحاق بن راهويه إلى أن الولد يلحق بالزاني إذا ادّعاه حينئذ[47]، ونسب لابن تيمية القول به[48]، ومال إليه ابن القيم[49].

وقد نُسب في بعض الكتب –كما تقدم عن الداودي- إلى الإمام أبي حنيفة، وهذه النسبة لا وجود لها في كتب المذهب الحنفي، ولا تصح عن الإمام ولا عن واحد من أصحابه، بل في كتب المذهب ما يردّها.

جاء في الأصل: (وإذا أقرّ الرجل أنه زنى بامرأة حرة، وأن هذا الولد منه من هذا الزنى بها، وصدّقته المرأة، فإن نسب الولد لا يثبت بهذه الدعوة من المرأة، ولا من الرجل؛ لأنه من زنى، وليس يثبت نسب ولد الزنى)[50].

وفي قولٍ عند الحنابلة أنّ الحاكم إذا حكم بهذا القول فإنه يلحق به[51].

الفرع الأوّل: أدلة المانعين

استدلّ المانعون بما يلي:

1- ما تقدّم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ: «الولد للفراش، وللعاهر الحَجَر».

ووجه الدلالة منه أن قوله: «**الولد**» اسم للجنس، وكذلك قوله: «**الفراش**» للجنس، لدخول الألف واللام عليه، فلم يبق ولد إلا وهو مراد بهذا الخبر، فكأنه قال: لا ولد إلا للفراش[52]، ونفي النسب من الزاني في الشرع إما بطريق العقوبة؛ ليكون له زجرا عن الزنا إذا عَلِم أن ماءه يضيع به، أو لأن الزانية فجر بها غير واحد، فربما يحصُل فيه نسب الولد إلى غير أبيه، وذلك حرام شرعا، ولا يرتفع هذا المعنى بتصديق المرأة، أو كان نفي النسب عن الزاني لحق الولد؛ لأنه يلحقه العار بالنسبة إلى الزاني، وفيه إشاعة الفاحشة[53].

ونوقش هذا الاستدلال بأن الحديث محمول على الحالة التي يكون معها الفراش، والمرأة ذات زوج، فيتنازع الولدَ الزوج والزاني، وفي ذلك يقول الإمام إسحاق بن راهويه لما سئل عن هذه المسألة: (الذي يعتمد أن يكون يجلد الحد إذا أقر أنه زنى، وإذا استيقن أن الولد منه لما استوثق منها أن يقبل الولد، وليس هاهنا خلاف لقول النبي ﷺ: «الولد للفراش، وللعاهر الحَجَر»؛ لأنه لا فراش هاهنا وهو عاهر)[54].

وأجيب من وجهين[55]:

أ- أنه ﷺ جعل الولد لصاحب الفراش، ونفاه عن الزاني بقوله: «وللعاهر الحَجَر».

ب- أن النبي ﷺ أخرج الكلام مخرج القسمة، فجعل الولد لصاحب الفراش، والحَجَر للزاني، فاقتضى أن لا يكون الولد لمن لا فراش له كما لا يكون الحَجَر لمن لا زنا منه؛ إذ القسمة تنفي الشركة.

2- عن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عَمرو، عن جَدِّه، قال: قام رجل فقال: يا رسول الله، إن فلانا ابني عاهرتُ بأمّه في الجاهلية، فقال رسول الله ﷺ: «لا دِّعوة في الإسلام، ذهب أمر الجاهلية، الولد للفراش وللعاهر الحَجَر»[56]. والدِّعوة بكسر الدال ادّعاء الولد[57].

3- عن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عَمرو، عن جَدِّه، أن رسول الله ﷺ قال: «أيُّما رجل عاهَر بحُرة أو أمة، فالولد ولد زنا، لا يرِث ولا يُورَث»[58].

4- عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا مساعاة في الإسلام، من ساعى في الجاهلية، فقد لحق بعصبته، ومن ادعى ولدا من غير رِشدة فلا يرِث، ولا يُورَث»[59].

والمساعاة الزنى، وكان الأصمعي يجعلها في الإماء دون الحرائر، لأنهن يسعين لمواليهن، فيكتسبن لهم، وكان عليهن ضرائب مقرّرة، فأبطل النبي ﷺ المساعاة في الإسلام، ولم يلحق النسب بها، وعفا عما كان في الجاهلية منها، وألحق النسب به. وقال الجوهري: يقال زنى الرجل وعهر، فهذا قد يكون في الحرة والأمة، ويقال في الأمة خاصة: قد ساعاها[60].

5- أن الزنا هو السفاح، والزاني يسمى مسافحا، لأنه ليس يتعلق به حكم ثابت مستمر، وهو نسب أو عدة أو مهر، ويفهم من ذلك أن لا نسب ولا فراش، واقتضى ذلك أيضا أن لا يثبت في حقها النسب، لأنها مسافحة، كما أنه مسافح، ولكن انفصال الولد منها محسوس، فلا يمكن تضييع حق الولد أخذا بلفظ المسافحة وتحقيق الفرق بين جانبه وجانبها في النسب[61].

6- أن ولد الزنا لو لحق بادّعاء الزاني إياه للحق به بمجرّد إقراره بالزنا وإن لم يدّعه كولد الموطؤة بشبهة، وفي إجماعهم على نفيه عنه مع اعترافه بالزنا دليل على نفيه عنه مع ادّعائه له[62].

الفرع الثاني: أدلة المجيزين

واستدل المجيزون بما يلي:

1- عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه كان يُليط أولاد الجاهلية بمن ادّعاهم في الإسلام[63].

ونوقش بأن ذلك منه في عُهر البغايا اللواتي كنّ في الجاهلية دون ما كان في الإسلام، وما كان في الجاهلية فهو أخفّ حُكما من مما يكون في الإسلام، فصارت الشبهة متمكنة به، ومع قيام الشبهة يجوز أن يُلحَق الولد، ولم يجُز هذا الإلحاق في الإسلام لانتفاء الشبهة، فخالف حُكمُها حُكم ما كان في زمن الجاهلية[64].

2- عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «كان رجل في بني إسرائيل يقال له جُريج يصلّي، فجاءته أمّه فدعته فأبى أن يُجيبها، فقال: أجيبُها أو أصلّي؟ ثم أتته فقالت: اللهمّ لا تُمته حتى تريَه وجوه المومسات، وكان جُريج في صومعته، فقالت امرأة: لأفتننّ جُريجا، فتعرّضت له، فكلّمته فأبى، فأتت راعيا فأمكنته من نفسها، فولدت غلاما، فقالت: هو من جُريج، فأتوه وكسروا صومعته فأنزلوه وسبّوه، فتوضأ وصلّى، ثم أتى الغلام فقال: من أبوك يا غلام؟ قال: الراعي قالوا: نبني صومعتك من ذهب، قال: لا، إلا من طين»[65].

وجه الدلالة منه أنّ النبي ﷺ قد حكى عن جُريج أنه نَسب ابن الزنى للزاني، وصدق الله في هذه هذه النسبة بما خرق له من العادة، حيث أنطق الصبي بالشهادة له بذلك، وقد أخبر به رسول الله ﷺ على جهة المدح له والإظهار لكرامته، فدلّت على ثبوت البنوّة وأحكامها[66].

ونوقش من وجهين[67]:

أ- أنه لعله كان جائزا في شرعهم، فاختص الإلحاق بشرعهم، وقد ورد في شرعنا ما يردّه.

ب- أن مراده بالسؤال: (من ماء من أنت؟) وإنما سمّاه أبا على طريق المجاز.

3- القياس على إلحاق ولد الزنا بأمّه، ووجه ذلك أن العلماء أجمعوا على توريث ولد الزنا من أمّه، وليس ثمة فرق بين الأم والأب؛ لأن ابن الزنا متخلق من مائيهما معا، فإذا نُسب لأمه وقد وُجد من مائها، فليُنسب لأبيه وقد وُجد من مائه أيضا، وقد حكى الداودي كما تقدّم هذه الحجة عن الإمام إسحاق بن راهويه[68].

ونوقش بأن القياس يقتضي منع الإلحاق بهما معا؛ لأنه عقوبة وزجر، ولكن ثبوت النسب منها بسبب الولادة، وذلك يظهر بشهادة القابلة، ولا صنع لها في الولادة ليستوجب العقوبة بقطع النسب عنها؛ ولأن المعنى في جانب الرجل الاشتباه، وذلك لا يتحقق في جانبها؛ فإن انفصال الولد عنها مُعايَن، فلهذا ثبت النسب منها[69].

4- أنه لما كان انتفاء الولد عن الواطئ باللعان لا يمنع من لحوقه به بعد الاعتراف، فكذلك ولد الزنا[70].

ونوقش بأن ولد الملاعنة يخالف ولد الزنا؛ لأن الولد في الملاعنة لما كان لاحقا بمن وطيء قبل اللعان جاز أن يلحق به بعد الاعتراف؛ لأن الأصل فيه أن يُلحق والبغاء كان طارئا، وابن الزنا لم يكن ملتحقا به في حال، فيعود حكمه فيه بعد الاعتراف إلى حاله تلك[71].

5- أنّ المخالفين أجازوا إلحاق النسب فيمن ولد في نكاح بغير وليّ مع أنهم حكموا بفساده، وفي من وطيء جارية ولده فحملت منه، ومن تزوّج امرأة في العدّة فولدت منه. وقد ذكر هذه الحجّة الإمام إسحاق بن راهويه[72].

الفرع الثالث: سبب الخلاف في المسألة والرأي المرجّح فيها

الذي يتحصّل من هذا السِجال أن سبب الاختلاف في هذه المسألة عائد إلى الاختلاف في إعمال العموم في قوله ﷺ: «الولد للفراش»، فالجمهور يرونه عاما في الصورتين، ويؤيّدون ذلك من جهة السمع أن النبي ﷺ حكم بأن لا شيء للعاهر الزاني، ومن النظر أن قطع النسب بين الزاني والمولود من مائه زجر وعقوبة، ووسيلة لمنع لانتشار الفاحشة بتقليل تبعاته، وأن اختلاط النسب معه غير مأمون.

ويرى المخالفون أن العموم في هذا الحديث غير محفوظ، وأنه خاص بالحالة التي يكون معها الفراش، ويؤيّدون ذلك بما ورد في قضاء عمر ﷺ بإلحاق أولاد الجاهلية بمن ادّعاهم في الإسلام.

هذا موضع النزاع ومنطلقُه، ومنه يُعرف درجة الاختلاف في هذه المسألة، وأما دعوى اتفاق القول بجواز الإلحاق مع القياس الصحيح فغير مسلّمة؛ فإن فرض ثبوت الولد من ماء الزاني واقعا لا إشكال فيه حتى يقاس على ثبوته من أمّه، لأن منع الإلحاق -عند القائلين به- هو منعٌ من جهة الشرع عقوبة وزجَرا، وهذا على التسليم به، وإلا فاحتمال كونه من ماء غيره وارد حتى مع ادّعائه؛ فإن من باشرت الزنا مع أحد لا يؤمن منها أن تباشره مع غيره، بل المنع عام في كل الأحوال حتى مع القطع بعدم الاشتباه والاختلاط.

فالنظر كلّه في قصر هذا العموم على ذات الفراش، أو تعميمه في ذات الفراش وغيرها، وإنما هذه مرجحات قد تقوّي أحدهما على الآخر وإن كانت ضعيفة في نفسها.

ولا يقال هنا إن العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب كما يقول بعض الأصوليين، فإن المسألة مختلف فيها بينهم، وربما نُقل عن العالم الواحد فيها المذهبان، والأليق بمذاهب الأئمة المتبوعين أن القول بالعموم وإن كان أصلا فقد يُترك إذا وُجد ما يرجّح تركه من معارض، لفظيا أو كان معنويا.

وهذه المرجّحات قد تكثر فتقوى في جملتها عند المجتهد حتى تحمله على ترك العموم وإن كان النظر في آحادها يقضي عليها بالضعف، وقد لا توجب تلك الكثرة عند مخالفه فيحمله على التمسّك بالعموم.

وعليه فإن المسألة محتملة لكلا القولين، والخلاف فيها سائغ(73)، والقول بالإلحاق فيه جانب من القوّة، ولكن القول بالمنع فيما يظهر للباحث أقوى وأرجح؛ لاستناده لأصل التمسّك بالعموم في قوله ﷺ: «الولد للفراش»، مع دلالة قوله أيضا: «وللعاهر الحَجَر».

ومع ذلك فإذا اقتضت المصلحة في زماننا تقليد القول بالإلحاق تبعا لهؤلاء الأجلّة من العلماء واعتُمد في القضاء فلا بأس بذلك، كما هو محكي عند الحنابلة(74)، وقواه ابن القيّم(75).

لا سيّما إذا تحقق وثبت أن الولد من ماء الزاني بالوسائل الحديثة، فاتبّاع هذا الرأي بشروطه من انتفاء الفراش والمشاركة وقيام الدعوة من الزاني أولى من ترك الولد منسوبا لأمّه في زماننا؛ لأنه مضيعة محقّقة ومفسدة مقطوعة تربو على مصلحة الزجر والعقوبة المترتبة على منع الإلحاق، والله تعالى أعلم.

نتائج البحث

مجمل ما يمكن تسجيله من نتائج في هذه الدراسة ما يلي:

1- أن القول بجواز إلحاق ابن الزنا بالزاني لا يسوغ إطلاق الخلاف فيه في كل صوره وأحواله، كما لا يسوغ إطلاق الاتفاق في المنع منه في كل صوره وأحواله.

2- أن إلحاق ابن الزنا بالزاني إذا كانت المرأة المزني بها ذات زوج لا يجوز باتفاق العلماء، ولم يخالف فيه أحد.

3- أن إلحاق ابن الزنا بالزاني إذا كانت المرأة المزني بها لا زوج لها مُختَلفٌ فيها وإن حكي الإجماع فيها على المنع.

4- أن القول بجواز الإلحاق في هذه الصورة هو قول جمع من فقهاء التابعين كالحسن البصري، وعروة بن الزبير، وابن سيرين، وسليمان بن يسار، وإبراهيم النخعي، وذهب إليه من جاء بعدهم كالحافظ المحدّث الفقيه إسحاق بن راهويه.

5- أن هذا الرأي ليس قولا مستشنعا ولا غريبا في المدوّنات الفقهية حضورا واستدلالا، وله حظ من النظر، فتقليده اليوم والقضاء به بشروطه لا بأس به.

قائمة المصادر والمراجع

- أحكام القرآن، علي بن محمد أبو الحسن المعروف بإلكيا الهراسي (ت 504هـ)، تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1405هـ.
- أحكام القرآن، لأحمد بن علي الجصاص الرازي، (ت370هـ)، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، 1405هـ.
- أخبار بني عبيد وسيرتهم، محمد بن علي بن حماد بن عيسى الصنهاجي القلعي (ت 628هـ)، تحقيق: التهامي نقرة، دار الصحوة، القاهرة.
- الإرشاد إلى سبيل الرشاد، محمد بن أحمد بن أبي موسى الشريف الهاشمي (ت428هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة.
- الأصل (المعروف بالمبسوط)، لأبي عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت189هـ)، تحقيق: محمَّد بوينوكالن، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ.
- أقضية رسول الله ﷺ، محمد بن الفرج القرطبي، ابن الطلاع (ت 497ه)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1426هـ.

- إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى أبو الفضل اليحصبي القاضي (ت544هـ)، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1419هـ.
- الأم، محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي (ت204هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1410هـ.
- الأموال، أحمد بن نصر، أبو جعفر الداودي (ت402هـ)، تحقيق: محمد شحادة، دار الكتب العلمية.
- الأنساب المتفقة في الخط المتماثلة في النقط والضب، محمد بن طاهر المقدسي الشيباني، ابن القيسراني ت٥٠٧هـ، تحقيق: دي يونج، ليدن: بريل، 1282هـ.
- الأنساب، لأبي سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني. تحقيق: جماعة من الأساتذة، الناشر محمد أمين دمج، بيروت، مطبعة محمد هاشم الكتبي بدمشق.
- الإنصاف إلى معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: عبد الله التركي، دار عالم الكتب، الرياض، ط2، 1426هـ.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت595هـ)، دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة، 1425هـ.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت587هـ)، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ.
- البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني (ت558هـ)، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، ط1، 1421هـ.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت748هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1413هـ.
- التبصرة، أبو الحسن علي بن محمد اللخمي (ت478هـ)، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، منشورات وزارة الأوقاف القطرية.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، عياض بن موسى اليحصبي (ت544هـ)، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرون، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1.
- التفريع، عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري (ت378هـ)، تحقيق: حسين الدهماني، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ.
- تفسير الموطأ، عبد الرحمن بن مروان أبو المطرف القَنَازِعي (ت413هـ)، تحقيق: عامر حسن صبري، دار النوادر، ط1، 1429هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (ت463ه)، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
- تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، تحقيق: علي العمران وآخرون، دار عطاءات العلم، الرياض، ط1، 1440هـ.
- التهذيب في فقه الإمام الشافعي، الحسين بن مسعود البغوي (ت510هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر أبو عبد الله شمس الدين القرطبي (ت671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ.
- جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، أبو القاسم بن أحمد البلوي البُرزُلي (ت841هـ)، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، د. قاسم علي سعد، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1423هـ.

- الحاوي الكبير، علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي (ت450هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت799هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، علي بن بسام الشنتريني (ت542هـ)، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط1، 1979هـ.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1415هـ.
- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، لأبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت370هـ)، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، الناشر: دار الطلائع.
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود الأزدي السِّجِسْتاني (ت275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- شرح النووي على صحيح مسلم (المسمى المنهاج)، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، (ت676هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثانية، 1392هـ.
- شرح مختصر الطحاوي، أحمد بن علي أبو بكر الجصاص الرازي (ت370هـ)، تحقيق: سائد بكداش وجماعة آخرون، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1431هـ.
- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال (ت578هـ)، تحقيق: عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، ط2، 1374هـ.
- العزيز شرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت656هـ)، تحقيق: عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1417هـ.
- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس (ت616هـ)، تحقيق: حميد لحمر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1423هـ.
- الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبد الحليم تقي الدين أبو العباس الشهير بابن تيمية الحراني (ت728هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني. دار المعرفة، بيروت.
- الفروع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لمحمد بن مفلح المقدسي، (ت763هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الأولى 1424هـ.
- فهرسة ابن خير الإشبيلي، محمد بن خير اللمتوني الإشبيلي (ت575هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2009م.
- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي (ت543هـ)، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م.
- الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن محمد الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت630هـ)، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ.
- المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد أبو إسحاق، برهان الدين ابن مفلح، (ت884هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.
- المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت483هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1414هـ.
- مجموع فتاوى ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت728هـ)، جمع وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة، 1416هـ.

- المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت456هـ)، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- المحلى، لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، (ت456هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1426هـ.
- المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت179هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ.
- مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، المعروف بالكوسج (ت251هـ)، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السعودية، ط1، 1425هـ.
- مسند الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، التميمي السمرقندي (ت255هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- مصنف عبد الرزاق، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الثانية 1403هـ.
- المصنف، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (ت235 هـ)، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة، جدة.
- معالم السنن لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، (ت388هـ)، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351هـ.
- المعونة على مذهب أهل المدينة، عبد الوهاب بن علي بن نصر أبو محمد البغدادي (ت422هـ)، تحقيق: عبد الحق حميش، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ط2، 1425هـ.
- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت620هـ)، تحقيق: عبد الله التركي، عبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أحمد بن عمر أبو العباس القرطبي (ت656هـ)، تحقيق: محي الدين مستو، يوسف بديوي، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1417هـ.
- المقدمات الممهدات لبناء ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت520هـ)، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ.
- مناهج التحصيل ونتائج لطائف التَّأْوِيل في شَرحِ المدَوَّنة وحَلِّ مُشكِلاتها، أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، (ت بعد 633هـ)، اعتنى به: أبو الفضل الدّميَاطي أحمد بن عليّ، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ-2007م.
- المنتقى شرح الموطأ، سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت474هـ)، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ط1، 1332هـ.
- موسوعة الإمام الداودي، عبد العزيز دخان، دار المعرفة الدولية، الجزائر، ط1، 1434هـ.
- موسوعة القبائل العربية، حوث ميدانية وتاريخية، محمد سليمان الطيب، دار الفكر العربي، ط3، 1431هـ.
- الموطأ، مالك بن أنس الأصبحي، رواية يحيى بن يحيى الليثي (ت179هـ)، تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، (ت478هـ)، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، جدة.
- النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد، القيرواني، (ت386هـ)، تحقيق: عبد الفتّاح محمد الحلو وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م.

الهوامش:

(1) ينظر: فهرسة ابن خير (ص 123)، ترتيب المدارك (102/7)، تاريخ الإسلام (41/9)، الديباج المذهب (165/1)، نفحات النسرين والريحان (ص 71)، شجرة النور الزكية (164/1)، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية (291/1)، موسوعة الإمام الداودي (41/1).

(2) ينظر: موسوعة القبائل العربية (617/3).

(3) ينظر: الأنساب المتفقة (ص 53، 191)، الأنساب، للسمعاني (294/5).

(4) الجامع لأحكام القرآن (42/16).

(5) الصلة (ص 246). وانظر: الصلة (ص 53، 318).

(6) ينظر: الصلة (ص:298).

(7) ينظر: الصلة (ص:582).

(8) ترتيب المدارك (255/6).

(9) ترتيب المدارك (228/4).

(10) ينظر: فهرسة ابن خير (ص 123).

(11) ينظر: فهرسة ابن خير (ص 123).

(12) ينظر: الصلة (ص 582، 155).

(13) الصلة، بتحقيق بشار عواد (54/1).

(14) تاريخ الإسلام (811/8).

(15) الصلة (ص 287).

(16) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة (597/8).

(17) ينظر: أخبار بني عبيد (ص 45)، الكامل في التاريخ (718/6).

(18) ترتيب المدارك (103/7).

(19) ينظر: موسوعة الإمام الداودي (53/1).

(20) ينظر: ترتيب المدارك (258/6)، الديباج المذهب (99/2).

(21) ينظر: ترتيب المدارك (258/6).

(22) وقد جمع أسماءهم الدكتور عبد العزيز دخان في موسوعة الداودي (68/1).

(23) ينظر مثلا: المنتقى، للباجي (15/1، 21، 28، 43، 167.....).

(24) ينظر: مثلا: إكمال المعلم (410/2)، عقد الجواهر (993/3).

(25) التبصرة (4081/9).

(26) مناهج التحصيل (408/5).

(27) ينظر: جامع مسائل الأحكام للبرزُلي (513/1)، (201/2)، (489/2).

(28) يُليط: يُلصِق. النهاية في غريب الحديث (277/4).

(29) الأموال، للداودي (ص 178).

(30) ينظر: المدونة (552/2)، تفسير الموطأ (520/2)، القبس (916/2). وهو معنى قول الداودي: (وبه يأخذ مالك وأصحابه).

(31) ينظر: الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي (ص 221).

(32) ينظر: الأصل (93/6-95)، شرح مختصر الطحاوي (106/4)، المبسوط (154/17)، بدائع الصنائع (243/6).

(33) ينظر: التفريع (394/2)، النوادر والزيادات (404/9)، المعونة (1655/3)، البيان والتحصيل (406/6)، المقدمات (148/3)، عقد الجواهر (1249/3).

(34) ينظر: الأم (213/6)، (365/7)، الحاوي (163/8)، التهذيب (49/5)، البيان (75/9)، نهاية المطلب (186/9)، العزيز (521/6).

(35) الإرشاد (ص 352).
(36) ينظر: الإرشاد (ص 277).
(37) الاستذكار (164/7).
(38) المغني (123/9).
(39) أخرجه البخاري في صحيحه (2053)، ومسلم في صحيحه (1457).
(40) زاد المعاد (381/5).
(41) ينظر: الأصل (93/6-95)، (107/8)، شرح مختصر الطحاوي (106/4)، المبسوط (154/17)، بدائع الصنائع (243/6).
(42) ينظر: التفريع (394/2)، النوادر والزيادات (404/9)، المعونة (1655/3)، المقدمات (148/3)، عقد الجواهر (1249/3).
(43) ينظر: الأم (213/6)، (365/7)، الحاوي (163/8)، التهذيب (49/5)، البيان (75/9)، نهاية المطلب (186/9)، العزيز (521/6).
(44) ينظر: مسائل إسحاق بن منصور الكوسج لأحمد وإسحاق (3709/7)، الإرشاد (ص:277)، المغني (123/9)، المبدع (70/7).
(45) المحلى (335/8).
(46) أخرج الدارمي في مسنده (3148) عن عبد الله بن صالح كاتب الليث بن سعد، عن بكر بن مضر، عن عمرو بن الحارث، عن بُكير الأشجّ، عن سليمان بن يسار، قال: «أيُّما رجل أتى إلى غلامٍ يزعُم أنه ابنٌ له، وأنه زنى بأمِّه ولم يدّع ذلك الغلامَ أحد، فهو يرِثه» قال بُكير: وسألت عروة، عن ذلك، فقال مثل قول سليمان بن يسار. وقال عروة: بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر».
(47) ينظر: مسائل إسحاق بن منصور الكوسج لأحمد وإسحاق (3709/7)، أقضية رسول الله ﷺ (ص 121)، الحاوي (163/8)، المغني (123/9).
(48) ينظر: الفتاوى الكبرى (507/5)، الفروع (224/9)، المبدع (70/7)، الإنصاف (490/23). ولابن تيمية أيضا ما يرد هذه النسبة صراحة، فقد سئل كما في مجموع الفتاوى (100/34) عن رجل وطئ أجنبية حملت منه ثم بعد ذلك تزوج بها: فهل يجب عليه فرض الولد في تربيته أم لا؟ فأجاب: (الولد ولد زنا؛ لا يلحقه نسبه عند الأئمة الأربعة؛ ولكن لا بد أن ينفق عليه المسلمون؛ فإنه يتيم من اليتامى ونفقة اليتامى على المسلمين مؤكدة. والله أعلم). وجاء عنه أيضا في مواضع من فتاويه (113/32، 137، 139) حكاية الخلاف في المسألة من غير ترجيح لقول، وهذا مُشعر بالتردّد واحتمال اختلاف الاجتهاد، والله أعلم.
(49) ينظر: زاد المعاد (381/5). ولابن القيم أيضا في تهذيب سنن أبي داود (560/1) ما يخالف ذلك، فقد قال: (الصورة الثانية: أن يكون الولد من أَمَة لم تكن في ملكه وقت الإصابة، فهذا ولد زنًا لا يلحق به ولا يرثه، بل نسبه منقطع منه، وكذلك إذا كان من حرة قد زنى بها، فالولد غير لاحق به ولا يرث منه. وإن كان هذا الزاني الذي يُدعى الولد له ـ يعني أنه منه ـ قد ادّعاه= لم تُفِد دعواه شيئًا، بل الولد ولد زنا، وهو لأهل أمّه؛ إن كانت أمةً فمملوك لمالكها، وإن كانت حرة فنسبه إلى أمه وأهلها، دون هذا الزاني الذي هو منه).
(50) الأصل (107/8).
(51) الإنصاف (490/23)، المبدع (70/7).
(52) ينظر: أحكام القرآن، للجصاص (160/5)، بدائع الصنائع (242/6).
(53) المبسوط (154/17).
(54) مسائل إسحاق بن منصور الكوسج لأحمد وإسحاق (3709/7).
(55) ينظر: أحكام القرآن، للجصاص (160/5)، بدائع الصنائع (242/6).
(56) أخرجه أبو داود في سننه (2274)، وقال ابن حجر في فتح الباري (34/12): (إسناده حسن).
(57) ينظر: معالم السنن (281/3).

(58) أخرجه أبو داود في سننه (2113)، وقال ابن القيم في زاد المعاد (382/5): (في إسناده مقال؛ لأنه من رواية محمد بن راشد المكحولي).
(59) أخرجه أبو داود في سننه (2264)، وفي إسناده رجل مبهم.
(60) ينظر: زاد المعاد (381/5).
(61) أحكام القرآن، للهراسي (411/2).
(62) ينظر: الحاوي (163/8).
(63) أخرجه مالك في الموطأ (2738) عن سليمان بن يسار مرسلا عن عمر. وقضاء عمر ﷺ مشهور، وقد نقل الإمام إسحاق بن راهويه عن سليمان بن يسار احتجاجه بهذا القضاء على ما ذهب إليه. ينظر: زاد المعاد (381/5).
(64) ينظر: الحاوي (163/8).
(65) أخرجه البخاري في صحيحه (2482)، ومسلم في صحيحه (2550).
(66) ينظر: المفهم (514/6)، زاد المعاد (381/5).
(67) ينظر: شرح النووي على مسلم (107/16).
(68) زاد المعاد (381/5).
(69) ينظر: المبسوط (154/17)، بدائع الصنائع (242/6).
(70) ينظر: الحاوي (163/8).
(71) ينظر: الحاوي (163/8).
(72) مسائل إسحاق بن منصور الكوسج لأحمد وإسحاق (3709/7).
(73) خلافا لما حكم عليه بالشذوذ. ينظر: بداية المجتهد (142/4).
(74) الإنصاف (490/23).
(75) زاد المعاد (381/5).

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 297-330
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الوكيل الإلكتروني بين الوساطة التكنولوجية والوكالة الشرعية: دراسة فقهية في المعاملات المالية

The Electronic Agent between Technological Mediation and Sharīʿah-Based Agency: A Fiqh-Based Study of Financial Transactions

د/ أحمد أمداح
Ahmed AMEDDAH
كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر
Ahmed.ameddah@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2025/08/01 تاريخ القبول: 2026/01/25

الملخص:
يتناول هذا البحث موضوع الذكاء الاصطناعي وما أفضت إليه التقنيات الحديثة من بلوغ الآلة مستويات متقدمة من الوعي الوظيفي والقدرة على التصرّف الذاتي بعد أن أصبحت تحاكي السلوك البشري في مجالات متعددة من أبرزها المعاملات المالية، وهو ما يقتضي تكثيف البحث والاجتهاد في ميدان التعاملات الإلكترونية قصد تفعيل أحكام النصوص الشرعية ضمن منظور استشرافي يراعي عصرنة المعاملات ولا سيما المالية منها نظرًا لما تشهده من تطوّر متسارع وانتشار واسع، وذلك بهدف استجلاء الضوابط والمبادئ الفاصلة بين المشروع والمحظور. ومن هذا المنطلق يدرس البحث موضوع «الوكيل الإلكتروني» بوصفه إحدى صور المعاملات المالية المستحدثة القائمة على ما يُعرف بتقنية الوساطة الذكية (Smart Mediation) ولا سيما في ظل الإقبال المتزايد على هذه الآلية في الأسواق المالية والتجارة الإلكترونية عمومًا لما تسهم به من أثر إيجابي في تطوير المجتمع الإسلامي المعاصر عبر تحسين المعاملات المالية وتيسير شؤون الناس، وهو ما يفرض على الجهات المختصة ولا سيما أهل العلم مسؤولية ضمان توافق هذا النوع من التقنيات مع القيم والضوابط التي قررها التشريع الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الوكيل الإلكتروني؛ الذكاء الاصطناعي؛ الوكالة الشرعية؛ الفقه الإسلامي؛ المعاملات المالية.

Abstract:
This study examines artificial intelligence and the outcomes of modern technologies that have enabled machines to attain advanced levels of functional awareness and autonomous decision making, as they increasingly emulate human behavior across various fields, most notably financial transactions. This development necessitates intensified scholarly inquiry and ijtihad in the domain of electronic transactions in order to activate the rulings of Islamic legal texts within a forward looking framework that accommodates the modernization of transactions, particularly financial ones, in light of their rapid growth and widespread

adoption. This is undertaken with the aim of elucidating the principles and criteria that distinguish lawful from prohibited practices. From this perspective, the study addresses the electronic agent as one of the emerging forms of financial transactions based on what is known as smart mediation, especially given the growing reliance on this mechanism in financial markets and electronic commerce in general due to its positive contribution to the advancement of contemporary Islamic society through enhancing financial dealings and facilitating people's affairs. This, in turn, places upon the relevant authorities, particularly scholars, the responsibility of ensuring the conformity of such technologies with the values and regulatory principles established by Islamic law.

Keywords: Electronic Agent; Artificial Intelligence; Sharīʿah-Based Agency; Islamic Jurisprudence; Financial Transactions.

مقدمة:

في ظل الطفرات المتسارعة التي يشهدها العصر الرقمي يبرز الذكاء الاصطناعي كواحد من أهم التحولات التكنولوجية بما يتضمنه من تقنيات متقدمة كالروبوتات والتعلم الآلي والشبكات العصبية الاصطناعية، وقد أسهمت هذه التقنيات في فتح آفاق جديدة للتطبيقات العملية داخل المجتمع حيث ساعدت الحلول الذكية على تحسين كفاءة العمليات الصناعية ودعم أساليب التشخيص الطبي وتيسير تشغيل الأنظمة المؤتمتة (Automated Systems) في مجالات متعددة ولاسيما في قطاع الخدمات الإلكترونية، كما أدّى استخدام الشبكات العصبية الاصطناعية إلى تطوير نماذج تنبؤية عالية الدقة في مجالات حيوية من بينها التحليل المالي وتصنيف البيانات، وفي المجال ذاته أصبحت الروبوتات بديلاً للعنصر البشري في البيئات التي يصعب الوصول إليها أو العمل فيها، وهو ما يعكس اتساع نطاق الاعتماد على الذكاء الاصطناعي في شتى القطاعات حيث يتوقع أن يتواصل هذا النمو في المستقبل ليصبح الذكاء الاصطناعي جزءًا لا يتجزأ من الحياة اليومية ومن مسارات الابتكار التقني، وفي خضم هذا التقدم تبرز في المقابل تحديات قانونية وأخلاقية معقّدة كقضايا مصداقية المعاملات المالية وحماية الخصوصية، إلى جانب الحاجة الماسة لوضع ضوابط رقابية وتشريعية تضمن الاستخدام الآمن والمسؤول لهذه التكنولوجيا في المجتمع.

وفي هذا السياق، أصبح الإنسان يتفاعل بشكل مستمر مع مجموعة متنوعة من الوسطاء الإلكترونيين "Electronic Intermediaries" حيث تتصدر محركات البحث قائمة هؤلاء الوسطاء، إذ تمكّن المستخدمين من تصفح مواقع الويب وتزودهم بكمّ هائل من المعلومات والروابط بمجرد إدخال الكلمات المفتاحية المطلوبة، وفي مجال إبرام العقود المالية يبرز "الوكيل الإلكتروني" كآلية تعتمد على تقنيات الذكاء الاصطناعي لمحاكاة مهام الوكيل التقليدي في تنفيذ أوامر الموكلّ بطريقة تعكس دوره الطبيعي من الناحية الشكلية، حيث يتخذ الوكيل الإلكتروني قراراته استنادا إلى خوارزميات وبيانات رقمية تمكنه من إبرام العقود وتنفيذ العمليات المالية بدقة متناهية وفي ظرف قياسي يفوق أداء البشر، كما يحاكي خاصية المبادرة الحرة في إبرام العقود الذكية والقدرة على التواصل مع العملاء والتفاعل معهم لأجل الظفر بصفقات مالية تصب في مصلحة مستخدمه، وهو ما يثير جدلاً فقهيًا يتطلب تأملا عميقا حول مدى اعتبار الوكيل الإلكتروني كائنا يتمتع بأهلية الأداء والوجوب من وجهة نظر الفقه الإسلامي قياسا على ما هو متعارف عليه لدى الوكيل الطبيعي.

إشكالية البحث:

مع تنامي استخدام التكنولوجيا الذكية في المجتمعات المسلمة ولا سيما في ميدان المعاملات المالية، تبرز الحاجة الملحة إلى دراسة موقف الفقه الإسلامي من المسؤولية العقدية للوكيل الإلكتروني حيث يُطرح التساؤل الرئيس: إلى أي حدّ يمكن اعتبار الوكيل الإلكتروني مستوفيًا للصفات الذاتية اللازمة لصحة إبرام العقد المالي بالوكالة في ضوء ما يتمتع به من قدرات الإدراك والذكاء واتخاذ المبادرة في إعداد العقود وتنفيذها؟

ويثار في هذا الإطار عدد من الأسئلة التي يتطلب التوقف عندها وبيان جوانبها الفقهية والتنظيمية، وذلك على النحو التالي:

- هل يمكن إضفاء الصفة الذاتية اللازمة لصحة الوكالة على الوكيل الإلكتروني بالنظر إلى قدراته الإدراكية وذكائه الاصطناعي، فضلاً عن قدرته على المبادرة في إعداد وتنفيذ العقود المالية؟
- ما التكييف الفقهي للوكيل الإلكتروني في ضوء أحكام الفقه الإسلامي؟ هل يُعد وكيلاً حقيقيًّا بالمعنى الفقهي لما يباشره من تصرفات، أم يُعد مجرد وسيلة تقنية وأداة اتصال تُنسب تصرفاتها إلى المستخدم؟
- في حال اعتُبر الوكيل الإلكتروني مجرد أداة اتصال لا تتمتع باستقلال إرادي، فمن تسند إليه المسؤولية عن الأخطاء أو أوجه التقصير التي تقع أثناء تنفيذ التزامات الوكالة الإلكترونية؟

من هنا، يسعى هذا البحث إلى استكشاف الأبعاد الفقهية للوكيل الإلكتروني في مجال المعاملات المالية المعاصرة، مع تسليط الضوء على التحديات والإمكانات التي يفرزها هذا التكامل بين الذكاء الاصطناعي ومقاصد الفقه الإسلامي.

أهمية البحث:

استنادًا إلى تطورات الذكاء الاصطناعي وما يؤدي إليه من تحولات كبيرة في البيئة التكنولوجية وتأثيره العميق في مختلف مجالات الحياة بما في ذلك العقود المالية المعاصرة، تبرز أهمية هذا البحث في تسليط الضوء على "الوكيل الإلكتروني" باعتباره موضوعًا حساسًا في مجال المعاملات المالية إلا أنه لم يحظ بعد بالعناية الكافية في إطار الفقه الإسلامي، وتتجلّى هذه الأهمية في الحاجة إلى ضبط سلوك الأنظمة الذكية المتفاعلة مع البشر وفق أسس تتوافق مع ضوابط الدين الإسلامي وأحكامه، لا سيّما وأن الوكيل الإلكتروني أصبح يؤدي دورا فاعلًا في دعم التنمية من خلال ما يقدّمه من خدمات وحلول مالية تسهم في خدمة المجتمع وتعزيز جودة تعاملاته، وهو ما يجعل دراسة موضوع الوكيل الإلكتروني من منظور الفقه الإسلامي ضرورة حتمية لضمان انسجام التكنولوجيا الحديثة مع القيم والمبادئ الإسلامية وتحقيقًا للمصالح العامة ضمن أطر متوازنة تلتزم بالمعايير الشرعية ومقاصدها.

أهداف البحث:

من بين الأهداف التي يسعى البحث إلى تحقيقها ما يلي:

- الوقوف على التحديات الفقهية المحتملة الناتجة عن إدماج التكنولوجيا الحديثة وتطبيقات الذكاء الاصطناعي في إطار الوكالة الإلكترونية، وما لذلك من دور في تمكين الفقه الإسلامي من مواكبة هذه المستجدات والتعامل معها بما يحقق التوافق مع الضوابط الشرعية وضمان سلامة المعاملات.
- استكشاف سبل تكييف المفاهيم الفقهية التقليدية تجاه التحولات التكنولوجية المعاصرة كخطوة أساسية نحو تجديد الفكر الفقهي للمساهمة في تطوير رؤى اجتهادية تستجيب لمتطلبات التقدم العلمي وتحافظ في الوقت ذاته على الأطر الشرعية الأصيلة.

- البحث عن الآليات والقواعد التي تكفل شرعية الوكيل الإلكتروني في بيئة الذكاء الاصطناعي قصد ترسيخ ثقة المجتمع المسلم بهذه التطبيقات الحديثة من خلال ضمان توافقها مع مقاصد الشريعة وضوابطها.
- نشر الوعي الفقهي حيال تقنيات الذكاء الاصطناعي وسبل توظيفها بما ينسجم مع المبادئ الشرعية، لما لذلك من أثر في رفع مستوى الوعي المجتمعي بطبيعة التحولات التكنولوجية وتمكين الأفراد من التعامل معها تعاملا واعيا ومنضبطا.
- السعي إلى تحقيق توازن دقيق بين متطلبات التقدم التكنولوجي والالتزام بالأحكام الشرعية على نحو يضمن حماية الأمان الشرعي والقانوني في المعاملات الإلكترونية ويرفع من موثوقية هذه الممارسات ضمن البيئة الإسلامية.
- الإسهام في توجيه التشريعات والسياسات الحكومية في الدول الإسلامية نحو دعم وتنظيم استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي، بما يحقق التوازن بين الاستفادة من الابتكارات التكنولوجية والالتزام بالضوابط الشرعية.

الدراسات السابقة:

يُعدّ موضوع الوكيل الإلكتروني من القضايا التي استأثرت باهتمام بالغ وجدَل واسع في الأوساط التقنية والتشريعية، إذ أنجِز حوله كمٌّ كبيرٌ من الدراسات ولا سيما باللغات الأجنبية التي تناولت ـ بالتحليل ـ مختلف جوانب الوكيل الإلكتروني من تعريفاته وآليات عمله وأنواعه إلى مزاياه وعيوبه وآفاق تطوّره، إضافة إلى ما يثيره من تحدياتٍ تشريعية.

وبعد استقراء المظانّ العلمية ذات الصلة من منظور الفقه الإسلامي، يتبيّن ـ في حدود ما وقفتُ عليه ـ وجود ندرة ملحوظة في الدراسات التي عالجت طبيعة الوكيل الإلكتروني معالجة فقهية، ويُشار في هذا السياق إلى دراسة عنوانها: "أحكام الوكيل الذكي في الفقه الإسلامي ـ دراسة مقارنة" للدكتورة إشراق عبد المجيد[1]، حيث انصرفت في جانب منها إلى تأصيل أحكام الوكالة في الفقه الإسلامي مع اعتماد مقاربة موسّعة في عرض المرجعيات الفقهية، كما ركّزت على تقنية البلوك شين (Blockchain) بوصفها ـ في نظرها ـ الجيل الجديد للوكيل الذكي في حين يميل الخبراء إلى وصفها بنية تحتية داعمة أكثر من كونها كيانًا ذكيًا مستقلًا[2]، كما خلصتْ في نتائجها إلى أن الوكيل الذكي عبارة عن روبوت، بينما يميّز هذا البحث بينهما من حيث الوظيفة والدور باعتبار الروبوت أداةً تنفيذية لتجسيد مخرجات برنامج الوكيل الذكي وليس الوكيل ذاته[3].

وممّا كُتب في هذا الموضوع أيضا مقالٌ بعنوان: "التكييف الفقهي والقانوني للوكيل الذكي" للباحث حسام حاوكش[4]، تناول فيه الوكيل الذكي من منظور الفقه الوضعي حيث تطرّق إلى إشكالية الجدل الدائر لدى فقهاء القانون حول مدى إمكانية منح الوكيل الذكي شخصيةً قانونيةً من عدمها.

أمّا الإضافة التي يقدّمها هذا البحث فتتمثّل في تسليط الضوء على الوكيل الإلكتروني في مجال المعاملات المالية من حيث أبعاده التقنية على وجه الخصوص، والقانونية على وجه العموم، ثم مقاربة مسألة تكييفه الشرعي بما ينسجم مع ضوابط الفقه الإسلامي ضمن إطار المرجعية الفقهية السنية.

حدود البحث الموضوعية:

يركز موضوع البحث على دراسة الطبيعة القانونية للوكيل الإلكتروني في ضوء الفقه الإسلامي لتحديد ما إذا كان يُعد شخصية طبيعية أو اعتبارية، أم مجرد أداة مؤتمتة (Automated Device) يوظفها المستخدم في تنفيذ معاملاته المالية مستفيدًا من خصائص الذكاء الاصطناعي وما يترتب على ذلك من أحكام شرعية.

منهج الدراسة:

تتطلب الإجابة على تساؤلات البحث مجموعة من المسالك العلمية بدءا باستقراء الظاهرة لأجل تحديدها وجمع المعلومات عنها، ثم وصفها علميا لغرض الوصول إلى تفسيرات منطقية لها دلائل تخدم جانب التحليل والمقارنة من حيث التعرف على المسببات والعلل وتحديد أوجه التشابه والاختلاف مع نظائرها وتركيب المفاهيم والنتائج.

المطلب الأول: مفاهيم الدراسة

الفرع الأول: مفهوم الوكيل الإلكتروني

أولا: تعريف الوكيل في اللغة والاصطلاح

1- الوكيل في اللغة:

مشتق من الوكالة ويراد بها الحفظ[5]، قال تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: 107] أي حفيظ، كما يراد بها التفويض والاعتماد[6]، وقال تعالى على لسان هود: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم﴾ [هود: 56] أي اعتمدت على الله وفوضت أمري إليه، ويقال توكلت على الله أو على فلان توكلا بمعنى اعتمدت عليه، والاسم التُكلان بضم التاء وإسكان الكاف، وهذا الأمر موكول إلى فلان ووكلت إليه الأمر وكلا ووكولا إذا فوضت الأمر إليه وجعلته نائبا[7]، ويقال وكلّ فلان فلانا إذا استكفأه أمره ثقة بكفايته أو عجزا عن القيام بأمر نفسه، ووكل إليه الأمر سلمه إليه، وسمي الوكيل وكيلا لأن موكلّه قد فوّض إليه القيام بأمره فهو موكول إليه[8].

فالوكيل في اللغة يمثل الشخص الذي يُفوّض إليه أمرٌ من الغير ويُعتمد عليه من باب الثقة في القيام بالتصرفات نيابةً عن الموكِّل، سواء كان ذلك بسبب عجز الموكِّل أو كثرة أشغاله أو لرغبته في الترفُّع عن مباشرة التصرف بنفسه، و يتحمّل الوكيل مسؤولية الحفظ والتصرف ويكون محل اعتماد من الموكّل في رعاية شؤونه.

2 ـ الوكيل في الاصطلاح الفقهي:

من بين ما جاء في مفهوم الوكيل لدى المذاهب الأربعة ما يلي:

يعرف الحنفية الوكيل بأنه: "من يُقيمه الإنسان مقام نفسه في تصرف معلوم"[9]، فالوكيل عندهم هو الشخص الذي يختاره الإنسان ليقوم مقامه في تصرفٍ يملكه هو، كأن يبيع ماله أو يدير أعماله أو نحو ذلك، ويُصبح تصرّف الوكيل كأنه صادر من الموكل نفسه.

ويعرف المالكية الوكيل بأنه: "من فوض إليه الموكّل القيام بتصرّف مشروع معلوم، بحيث يقوم مقام الموكّل في هذا التصرف ضمن حدود ما يجوز فيه النيابة"[10]، أي أن الوكيل هو الشخص الذي أُعطي الإذن من قبل غيره ليتصرف بدلاً عنه في أمر مشروع على وجه يصح أن ينوب فيه الإنسان عن غيره شرعًا.

والوكيل عند الشافعية: "من يُقام مقامَ الموكِّل في مباشرة عمل مأذون له فيه شرعًا، بحيث تكون تصرفاته في حدود ما فوِّض إليه بحكم تصرفات الموكِّل نفسه"[11]، بمعنى هو الشخص الذي يُفوَّض من غيره للقيام مقامه في فعل معلوم ويترتب عليه أثر شرعي، شرط أن يكون ذلك التصرف مما يجوز فيه التوكيل.

أما الحنابلة فيعرفونه بأنه: "من فُوّض إليه القيام مقام الموكّل في تصرُّف معيّن يملكه ويجوز له التصرف فيه، فتُسند آثار تصرفاته إلى الموكّل ضمن حدود التفويض الممنوح له"[12]، فالوكيل عندهم هو شخص أعطاه غيره الإذن في التصرف نيابة عنه في أمرٍ مشروع معيّن، ويتيح هذا التفويض توزيع المسؤوليات مع التقيد بآثار تصرفات الوكيل ضمن حدود التفويض الممنوح، بما يضمن الالتزام بالضوابط القانونية والشرعية ويحمي الموكّل من التجاوزات المحتملة.

ونخلص من هذه التعاريف أن الوكيل في الفقه الإسلامي يمثل الشخص الذي يُفوِّضه غيره ليقوم مقامه في تصرف مشروع ومعلوم مما تقبل فيه النيابة شرعًا سواء في المجال التجاري أو غيره، ويشترط فيه أن يكون أهلاً للتصرف وأن يُباشر ما وُكِّل به وفق ما أُذن له من الموكّل.

إضافة إلى ذلك، فإن تحديد طبيعة الوكالة بوصفها عقدًا يُفوّض بموجبه شخصٌ غيره للقيام بتصرف قانوني يقتضي بالضرورة فهم الوكيل على أنه الطرف الذي يُسند إليه تنفيذ ذلك التصرف نيابةً عن الموكِّل، حيث تعرف الوكالة بأنها: "استنابة جائز التصرف شخصا مثله فيما تدخله النيابة من حقوق الله أو حقوق الآدميين"[13]، وهذا يعني أن كل شخص طبيعي متى يجوز له التصرف في شيء مما تدخله النيابة فله أن يوكل شخصا مثله فيه، وله أن يتوكل سواء كان من حقوق الله كالعبادات المالية ذات العلاقة بالمال كالزكاة والصدقات والكفارات ونحوها، أو يتعلق بفعل الفاعل من العقود المبرمة كالبيوع والإجارة والنكاح وغيرها، أو كان من الفسوخ كالإقالة والطلاق[14]، وتعرّف الوكالة أيضا بأنها "إقامة الغير مقام نفسه ترفها أو عجزا في تصرف جائز معلوم"[15]، ويفهم من التعريف أنه يمكن الاعتماد على شخص آخر من باب التكليف في تصريف شئون الموكل والالتزام بحفظ أمواله إما لسبب عجزه عن إدارتها أو من باب التنزه، كما تعرّف الوكالة بأنها: "إقامة الإنسان غيره مقام نفسه في تصرّف معلوم"[16] ، أي منح الموكل إنسانا آخر "الوكيل" الصلاحية أو السلطة للتصرف نيابة عنه في أمر مخصوص، وهذا النوع من التفويض يتم عادة عندما يكون الشخص غير قادر على القيام ببعض الأمور بنفسه لأي سبب من الأسباب.

وفي ضوء هذه التعريفات يتبين أن الوكالة في الاصطلاح الفقهي هي بمثابة عقد إنابة يتطلب تحقق الإيجاب والقبول بين شخصين طبيعيين (الموكل والوكيل) حول أمر جائز ومعلوم ـ الموكّل به ـ يتم التصرف فيه خلال حياة الموكل، كما يتضح اتفاق لفظ الوكالة في معناها الاصطلاحي واللغوي حيث تتضمن تفويض التصرف والحفظ إلى الوكيل والاعتماد عليه فيما وكل فيه.

3 ـ الوكيل في القانون الوضعي:

لم تُخصِّص القوانين الوضعية في أغلب التشريعات تعريفًا مباشراً ومستقلاً لشخص الوكيل، وإنما تناولت ماهيته ضمن أحكام عقد الوكالة بوصفه أحد أطراف هذا العقد، حيث يفهم معنى الوكيل في سياق قانوني بحت على أنه الشخص الذي يُنيبه الموكل بناءً على إرادة متبادلة للقيام بتصرف قانوني لحساب هذا الأخير، ويتّضح من استقراء التشريعات المقارنة أن مفهوم الوكيل لم يُصَغْ بطريقة موحّدة، بل تباين تحديده وفق المنهج الذي اعتمدته كل منظومة قانونية في تنظيم عقد الوكالة، فنجد المشرّع الجزائري على سبيل المثال قد تبنى نموذجًا مزدوجًا في بيان مفهوم الوكيل حيث يعرّفه بداية في القانون المدني وتحديدًا

في المادة 571 باعتباره شخصًا يُفوّضه الغير للقيام بتصرف قانوني لحسابه[17]، ثم ميّز الوكيل التجاري في المادة 34 من القانون التجاري[18] باعتباره من يلتزم عادة بإبرام أو إعداد العمليات التجارية باسم ولحساب تاجر دون أن يكون مرتبطًا بعقد تأجير خدمات، مما يعكس توجهًا نحو توسيع نطاق الاستقلالية المهنية للوكيل التجاري.

وفي القانون الأردني لم يرد تعريف مستقل للوكيل، بل يُستَدل على صفته من خلال طبيعة التصرف الذي يباشره، فالمادة 80 من قانون التجارة الأردني رقم 12 لسنة 1966 تعتبر الوكالة تجارية إذا تعلقت بمعاملات تجارية[19]، مما يعني أن الوكيل التجاري هو من يُنيبُه الموكل للقيام بأعمال ذات طابع تجاري لحسابه دون أن يخرجه ذلك عن الإطار العام للوكالة المدنية المنصوص عليها في القانون المدني، بل تضاف إليها الصفة التجارية بحسب محل التصرف.

أما القانون العراقي رقم 30 لسنة 1984، تتجلى فيه صفة الوكيل التجاري من خلال قصد تحقيق الربح، حيث اعتبرت المادة 5 أن الوكالة والوكالة بالعمولة والوساطة التجارية جميعها تُعد تجارية متى اقترنت بهذا القصد[20]، وهذا يبيّن أن الوكيل يُعرّف بوصفه من يباشر أعمالاً تجارية لحساب الغير بنية تحقيق الربح ما لم يثبت العكس.

وتبرز مقاربة مغايرة في التشريعات التي أفردت للوكالة التجارية تنظيمًا خاصًا، كما في القانون المصري رقم 17 لسنة 1999 الذي اشترط لاعتبار الوكيل تجاريًّا أن يمارس الوكالة على نحو احترافي[21]، وهذا يدل على أن صفة الوكيل لا تُستمد فقط من طبيعة العمل، بل من انتظامه ومهنيته.

ومن خلال تحليل هذه النصوص، يظهر أن مفهوم الوكيل يرتبط ارتباطًا عضويًا بطبيعة التصرفات التي يباشرها وبمدى استقلاليته واحترافيته، وهو ما يجعله في جوهره شخصًا قانونيًا مفوضًا يمارس أعمالًا تجارية لحساب الغير إما على سبيل الاعتياد أو بقصد تحقيق الربح دون أن تربطه علاقة تبعية بالموكل.

ثانيا: تعريف الوكيل الإلكتروني في الاصطلاح التقني

يستمد تعريف الوكيل الإلكتروني من مجالي الذكاء الاصطناعي وعلوم الحاسوب و يبنى مفهومه على مبادئ هندسة البرمجيات المعتمدة على صنع القرارات الموزعة[22] (Distributed decision) ، والحوسبة المتوازية والموزعة[23] (Parallel and distributed computing) ، والحوسبة الذاتية[24] (Autonomic Computing) والأساليب المتقدمة للتوافق والتكامل البرمجي، وهو ما جعل مصطلح الوكيل الإلكتروني يعرف تسميات متفاوتة نذكر منها الأكثر شيوعا: الوكيل الإلكتروني Electronic Agent، الوكيل الذكي Intelligent Agent، الوكيل الآلي Knowbots وغيرها، وقد انعكس اختلاف هذه التسميات على تعريف الوكيل الإلكتروني ضمن اعتبارين رئيسيين، إذ يعرّف بناء على الهدف الذي ينطوي عليه استخدامه، ويعرّف أيضا بناء على الصفات والخصائص التي يتمتع بها، وذلك على النحو التالي:

1 ـ تعريف الوكيل الإلكتروني باعتبار الهدف:

يعرّف الوكيل الإلكتروني في هذا السياق بأنه: "كائنٌ حاسوبيٌّ قادرٌ على التفاعل ضمن بيئة ديناميكية ومعقّدة، يستشعر معطياتها ويؤثّر فيها بصورة مستقلّة بما يتيح له تنفيذ طيفٍ متنوّعٍ من الأهداف أو المهام التي أُنشئ ابتداءً لتحقيقها"[25]، فالوكيل الإلكتروني وفق ما جاء في التعريف، عبارة عن نظام أو برنامج محوسب قادر على التفاعل بذكاء مع بيئته المحيطة عن طريق مستشعرات تعمل على استقبال المعلومات وتحليلها، كما يمكنه إنجاز المهام الموكلة إليه عن طريق المحركات التي تسمح له بالتفاعل

الذاتي مع البيئة المحيطة به، وتتضمن هذه المحركات على سبيل المثال برمجيات الاستجابة الذاتية والروبوتات وغيرها من الوسائط التي تتفاعل ضمن البيئة الرقمية[26].

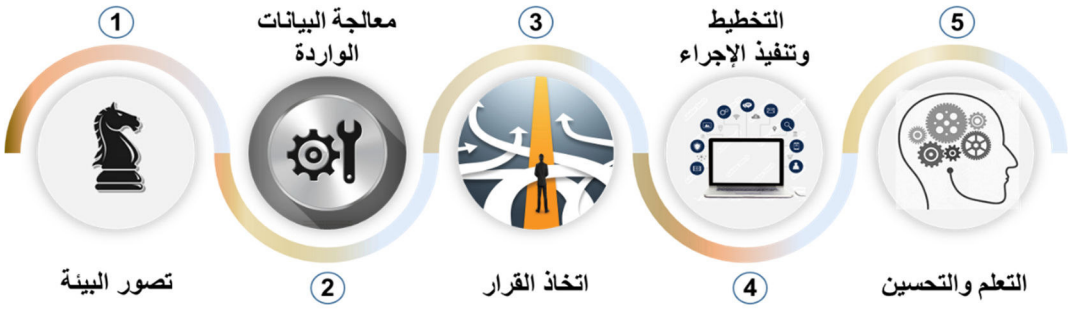
ويعرّف أيضا بأنه: "برنامج محوسب يعمل تلقائيا على تحقيق أهداف محددة في بيئة ديناميكية نيابة عن كيانات أخرى سواء كانت حاسوبية أو بشرية على مدار فترة زمنية معينة، ويظهر درجة عالية من المرونة والإبداع في كيفية تحويل الأهداف إلى مهام"[27]، وهذا يشير إلى أن الوكيل الإلكتروني يعد شكلا من أشكال البرامج المحوسبة المبنية على مجموعة من الخوارزميات والبيانات والأوامر التي تجعله يستجيب تلقائيا لردود الفعل نيابة عن المدخلات الرقمية الأساسية الموجهة إليه من كيانات أخرى سواء كانت حواسيب أو أشخاص ليؤدي عمله ضمن إطار زمني محدد من خلال تحويل المهام المسندة إليه إلى أهداف عملية، حيث يسخّر في ذلك تقنيات الذكاء الاصطناعي لما توفره من قدرة تمكين الآلة من التفاعل مع البشر، فنجد على سبيل المثال في مجال التجارة الإلكترونية يتولى الوكيل الإلكتروني مهمة تحديد أفضل العروض للعملاء بناء على تفضيلاتهم وسجلات مشترياتهم ويمكنه أيضًا تنفيذ عمليات الشراء أو التفاوض مع البائعين تلقائيا دون تدخل بشري، ويُعزى ذلك إلى ما يتميز به الوكيل الإلكتروني من قدرة عالية على التكيف مع التغيرات المستمرة في السوق ومتطلبات العملاء المتجددة حيث يستغل البيانات والتجارب السابقة لضبط استراتيجياته وتحسين أدائه في تحقيق الأهداف المحددة[28].

2 ـ تعريف الوكيل الإلكتروني باعتبار الخصائص:

يعرف أصحاب هذا الاتجاه الوكيل الإلكتروني بأنه: "نظام ذكي يقوم على البرمجيات المحوسبة ويتميز بخاصية الاستقلالية في تحليل البيانات وتنفيذ المهام وفق خصائص ومتغيرات البيئة التي يتعامل معها، كما يتميز بالقدرة الاجتماعية من حيث التواصل مع غيره من الوكلاء سواء أكانوا من جنس الآلة أو البشر معتمدا في ذلك على لغة اتصال خاصة، ويتميز بالتفاعلية في الإدراك التلقائي لنوع البيئة التي يتعامل معها ويستجيب آنيا لمتطلباتها في وقت قياسي مع قدر عالٍ من الدقة"[29]، فيبرز هذا التعريف مفهوم الوكيل الإلكتروني انطلاقًا من السمات والخصائص التي ينفرد بها، إذ يُعد نظامًا ذكيًّا يتمتع بقدرات متميزة تفصله عن غيره من البرامج التقليدية حيث يستطيع أن يتفاعل مع البيئة التي يعمل فيها ويتكيف تلقائيا مع تغيراتها ويمتلك القدرة على استيعاب المعلومات الجديدة وتحليلها واستغلالها في تحسين أدائه واتخاذ القرارات الملائمة، كما يبدي درجة عالية من الإبداع في تحديد الأهداف ووضع استراتيجيات لتحقيقها بناء على الظروف المحيطة والمعلومات المتاحة، إضافة إلى تفاعله مع كيانات أخرى في البيئة المحيطة به سواء كانت حواسيب أو بشر والتعبير عن الرغبات والاستجابة الآنية في تلقي التعليمات، وكل ذلك يحصل تلقائيا دون الحاجة إلى تدخل بشري مستمر وهي خصائص تمكّن الوكيل الإلكتروني من تحقيق مجموعة متنوعة من الأهداف في بيئات مختلفة وبفعالية عالية[30].

ويستخلص من هذه التعريفات سواء من جهة الأهداف أو الخصائص، أن الوكيل الإلكتروني عبارة عن نظام برمجي ذكي عالي التعقيد يعتمد في اتخاذ قراراته على خوارزميات التفكير التلقائي ويستند إلى مجموعة من العوامل والمعطيات لأجل تحقيق الأهداف التي يحددها الموكّل أو المصمّم، ويعتمد في منظومته على الإدراك والتفكير الآلي والتفاعل المستقل في الفهم والتحليل واتخاذ القرارات؛ فيدرك البيانات حول بيئته عن طريق المستشعرات "sensors" التي تلعب دوراً حاسماً في جمع البيانات من البيئة المحيطة وتحويلها إلى إشارات يتم تحليلها واستخدامها من قبل الأنظمة الذكية، وبمجرد جمع البيانات يباشر الوكيل الإلكتروني تشغيل خوارزميات التفكير التي يعتمد عليها في تحديد الإجراءات المناسبة وذلك

في حدود محيط بيئته وبناء على المعلومات والبيانات الأساسية التي يتلقاها من المستخدم بشأن طبيعة النشاط الموكّل به، ثم يأتي الدور الأخير وهو التفاعل الذي يشير إلى قدرة الوكيل الإلكتروني على الاستجابة واتخاذ القرارات بناء على منطق الذكاء الاصطناعي وفي حدود ما صمّم لأجله، كما يمكن للوكيل الإلكتروني أن يتكيف مع مرور الوقت في فهم بيئته والتعلم منها لأجل تحسين أدائه ليصبح أكثر فعالية ودقة في إنجاز المهام وتحقيق الأهداف.



شكل يبين كيف يعمل الوكيل الإلكتروني

(من تصميم الباحث بناء على استقراء التعاريف الواردة حول الوكيل الذكي)

المطلب الثاني: أنواع الوكيل الإلكتروني وتحليل أدائه مقارنة بالوكيل الطبيعي

الفرع الأول: أنواع الوكيل الإلكتروني ومهامه التشغيلية

أولا ـ أنواع الوكيل الإلكتروني:

عموما يُصنَّف الوكيل الإلكتروني وفقًا لطبيعة حركته في البيئة الرقمية إلى الوكيل الثابت والوكيل المتحرك، وبيانهما كما يلي:

يمثل الوكيل الثابت "Immobile Agent" كل برنامج أو نظام محوسب يعمل ضمن بيئة محدودة النطاق ولا يستطيع الانتقال أو التفاعل مع بيئات أخرى عبر شبكة الإنترنت، ويُعتبر هذا النوع من الوكلاء أكثر استقرارًا وثباتًا نظرا لانحصار نطاق عمله في بيئة واحدة مما يمكّنه من أداء المهام بكفاءة عالية ضمن هذا النطاق دون أن تتأثر قدراته بتقلبات البيئات الخارجية ، فهو نوع يعتمد على بنية ثابتة غير قابلة للتغيير كما هو الحال في البرامج المدمجة ضمن أنظمة التحكم الصناعي حيث يتولى تنفيذ مهام محددة نيابة عن المستخدمين داخل بيئة المصنع ذاتها، و يمثل هذا النوع من الوكلاء فئة من البرمجيات المحوسبة التي تعنى بمعالجة البيانات على الحواسيب الشخصية دون الحاجة للاتصال بشبكة الإنترنت[31].

أما الوكيل الإلكتروني المتحرك "Mobile Agent" وهو محور الدراسة، فيمثّل كل برنامج أو نظام محوسب يتمتع بالقدرة على التنقل بين أنظمة مختلفة أو بيئات متعددة عبر شبكات الإنترنت المحلية أو العالمية، وهو نوع يتميز بالقدرة على تنفيذ المهام بشكل مستقل ضمن بيئات مختلفة و يقوم بجمع البيانات وتبادل المعلومات مع أنظمة أخرى عبر الشبكة، كما يمتلك القدرة على تقديم مجموعة متنوعة من الخدمات الإلكترونية عبر الشبكة والتفاعل مع مستخدمين متعددي الأطياف، سواء من البشر أو من الأنظمة الذكية.

وفي ظل التطور المستمر لتقنيات الذكاء الاصطناعي، أصبح من الصعب اعتماد تصنيف حصري لهذا النوع من الوكلاء الإلكترونيين نظرًا لتعدد استخداماتهم في مجالات متنوعة تشمل الطب والتعليم والصناعة والسياحة والتجارة والأمن وغيرها[32]، ومن بين الوكلاء الإلكترونيين المستخدمين في مجال المعاملات المالية، تبرز الفئات التالية:

1. **وكلاء المالية (Financial Agents)**: هو نوع من الوكلاء المخصّص لمعالجة المعاملات المالية وإدارتها، وتشمل وظائفه تنفيذ العمليات البنكية ومتابعة الحسابات وإجراء التحويلات، والمساهمة في إدارة المحافظ الاستثمارية، حيث يعتمد هذا الوكيل في أداء مهامه على خوارزميات ذكية تضمن الدقة والسرعة في الأداء، فضلًا عن الامتثال للأنظمة المالية المعتمدة[33].
2. **وكلاء التداول الذكي (Smart Trading Agents)**: من مهام هذا النوع إنشاء صفقات مالية بناءً على تشغيل خوارزميات معقدة لتحليل مؤشرات السوق والمعطيات المالية الأخرى، واتخاذ القرارات بشكل تلقائي وفقًا لاستراتيجيات محددة[34].
3. **وكلاء التحليل المالي (Financial Analysis Agents)**: يعمل هذا النوع على تسخير الذكاء الاصطناعي وتقنيات التحليل البياني لاتخاذ القرارات بشأن الاستثمارات المجدية، وتقديم التقارير والتوصيات للمستثمرين والمديرين الماليين إلى جانب مهام أخرى ذات صلة[35].
4. **وكلاء التسعير الذكي (Intelligent Pricing Agents)**: يستخدم هذا النوع في التقدير المستقبلي لأسعار السلع والخدمات بالاعتماد على تحليل ديناميكيات السوق، ولا سيما حركة العرض والطلب والبيانات التاريخية والتوقعات الاقتصادية بما يضمن تسعيرا دقيقا وفعالا[36].
5. **وكلاء التسويق المالي (Financial Marketing Agents)**: يوظف هذا النوع من الوكلاء في تحليل سلوك المستهلك الإلكتروني قصد توجيه العروض المالية والإعلانات بشكل مستهدف، والمساهمة في رفع كفاءة حملات التسويق[37].
6. **وكلاء تقييم المخاطر (Risk Assessment Agents)**: يقوم هذا النوع بتحليل وتقييم المخاطر المالية المحتملة لصالح الأفراد والمؤسسات، خصوصا في مجال ما يعرف بالمشتقات المالية حيث يقدم مقترحات جدُّ مدروسة تساعد في تقليص المخاطر المالية وإدارتها بكفاءة[38].

ثانيا ـ مهام الوكيل الإلكتروني في المجال المالي:

انطلاقًا من استيعاب الوظائف السابقة للوكيل الإلكتروني، يمكن استخلاص أبرز المهام التي يضطلع بها في القطاع المالي على النحو التالي:

1. إدارة الاستثمارات، مثل تنفيذ عمليات شراء وبيع الأوراق المالية، وإدارة محفظة الاستثمارات بناء على التوجيهات والتفويضات الممنوحة له من قبل المستخدم.
2. إدارة الخدمات المالية، مثل فتح حسابات بنكية وتقديم القروض وإصدار البطاقات الائتمانية، وإدارة الحسابات الجارية ونحوها.
3. تنفيذ العمليات المصرفية، مثل إجراء التحويلات البنكية الداخلية والدولية ودفع الفواتير وتنفيذ عمليات الصرف والإيداع، وغيرها.
4. التداول في العملات الرقمية، فعلى سبيل المثال في السوق المالي الافتراضي يستطيع الوكيل الإلكتروني تنفيذ عمليات شراء وبيع العملات الرقمية نيابة عن المستخدم بكفاءة عالية.

5. إدارة السيولة النقدية وتسوية العمليات نيابة عن المستخدم، مثل الإدارة الإلكترونية للرصيد النقدي في الحسابات وتسوية العمليات المالية، وتصفية الذمم.

شكل يبين أبرز مهام الوكيل الإلكتروني في المجال المالي (تصميم الباحث)

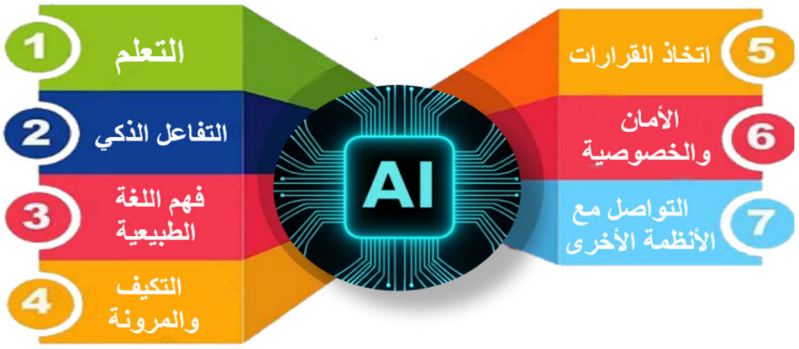
الفرع الثاني: خصائص الوكيل الإلكتروني

يشير الخبراء[39] إلى أن كفاءة الوكيل الإلكتروني تتطور باستمرار مع تقدم التكنولوجيا والبحث في مجالات التعلم الآلي وتحليل البيانات، وهو ما يجعله أكثر قدرة على تحقيق الأهداف المختلفة في مجموعة متنوعة من المجالات والتطبيقات، ويمكن إجمال أهم خصائصه كما يلي:

1. **القدرة على التعلم**: فقد أصبح الوكيل الإلكتروني يمتلك قدرات متقدمة في التعلم من البيانات والتجارب السابقة، مما يُمكّنه من تحسين أدائه واتخاذ قرارات مدروسة مبنية على المعرفة التراكمية[40].
2. **التفاعل الذكي:** باستطاعة الوكيل الإلكتروني أن يحاكي الإنسان من حيث التفاعل مع البيئة المحيطة به، سواء أكان هذا التفاعل موجها نحو المستخدمين أو نحو أنظمة مؤتمتة أخرى.
3. **القدرة على فهم اللغة الطبيعية**: تعد هذه الخاصية من أبرز مزايا الوكيل الإلكتروني، إذ تمكّنه من التفاعل مع البشر بلغتهم الطبيعية بعد أن كان في السابق يقتصر فهمه على لغة الحاسوب القائمة على الإشارات والرموز الرقمية[41].
4. **التكيف والمرونة:** يتميّز الوكيل الإلكتروني بقدرته على التكيف مع تغيرات البيئة ومتطلبات المهام، كما يمتلك مرونة عالية تمكّنه من التأقلم السريع مع التحديات الجديدة والظروف المستجدة[42].
5. **القدرة على اتخاذ القرارات**: من خصائصه أيضا توظيف الذكاء الاصطناعي في اتخاذ القرار استنادا إلى المعلومات التي يجمعها من بيئته، مع مراعاة الأهداف المرسومة والظروف المحيطة[43].
6. **الأمان والخصوصية:** تُعد هذه الخاصية من السمات التي حرص المهندسون على تضمينها في برمجة الوكيل الإلكتروني سعيا منهم إلى تحقيق مستويات أعلى من الأمان والخصوصية، بما يضمن سلامة البيانات والمعلومات المتداولة عبره من أي اختراق أو إساءة استخدام[44].
7. **التواصل مع الأنظمة الأخرى**: تشير هذه الخاصية إلى قدرة الوكيل الإلكتروني على التواصل والتفاعل مع الأنظمة المؤتمتة الأخرى (Automated Systems)، بما يتيح تبادل المعلومات وتنفيذ المهام المشتركة تحقيقا للأهداف المحددة لديه، ويتضح ذلك من خلال[45]:

- **تبادل المعلومات**: فلتحقيق المهام الموكلة إلى الوكيل الإلكتروني قد يتطلب الأمر تبادل المعلومات مع الأنظمة الأخرى سواء أكان ذلك من خلال إرسال البيانات أو استقبالها، كما توظّف هذه الخاصية أيضا لغرض تحقيق أهداف مشتركة مع تلك الأنظمة.
- **التنسيق والتكامل**: تعد هذه الخاصية ضرورية لتفاعل الوكيل مع الأنظمة الأخرى بما يتيح تنسيق الأنشطة وتحقيق التكامل الوظيفي في سياق العمل المحدد، فعلى سبيل المثال يمكن للوكيل الإلكتروني في نظام الذكاء الاصطناعي المنزلي التفاعل مع أنظمة الإضاءة وأجهزة التحكم في درجة الحرارة وغيرها لتحقيق مستوى مثالي من الراحة للمستخدم، أما في القطاع الصناعي فيستطيع وكلاء ذكاء الآلة التفاعل مع أنظمة التحكم في الإنتاج لضبط العمليات وفقا للطلب وتحسين مستوى الإنتاجية.
- **التحليل والتفسير**: تشير هذه الخاصية إلى قدرة الوكيل الإلكتروني على التفاعل مع أنظمة أخرى بغرض تحليل البيانات وتفسيرها بصورة تكاملية، مما يسهم في اتخاذ قرارات أكثر دقة وتوجيها نحو تحقيق الأهداف المرجوة.

وبشكل عام، تمنح خاصية التواصل مع الأنظمة الأخرى الوكيل الإلكتروني قدرة متقدمة على التفاعل والتكامل مع البيئة المحيطة، مما يسهم في تحقيق الأهداف المحددة بدقة وفعالية وفي وقت وجيز.



شكل يبين خصائص الوكيل الإلكتروني (تصميم الباحث)

الفرع الثالث: مقارنة أداء الوكيل التقليدي (الإنسان) بأداء الوكيل الإلكتروني

ثمة اعتبارات عدة يمكن في ضوئها إجراء مقارنة بين أداء الوكيل التقليدي والوكيل الإلكتروني، من بينها ما يلي: [46]

1. سرعة تنفيذ الخدمات والاستجابة لمتطلبات الموكّل: قد تتأثر جودة أداء الخدمة لدى الوكيل التقليدي بعوامل متعددة، مثل ارتفاع حجم الطلبات وضغوط العمل التي تحدّ من القدرة البشرية على معالجة كميات كبيرة من البيانات خلال فترات زمنية وجيزة. في المقابل، يتمكن الوكيل الإلكتروني من تقديم الخدمات بشكل مستمر وفوري دون أن كفاءته بظروف الضغط أو كثافة العمليات، إضافة إلى قدرته على معالجة كميات هائلة من البيانات بسرعة فائقة مما يساهم في رفع مستوى جودة الخدمة وتحقيق رضا العملاء.
2. تكلفة التشغيل وتقديم الخدمة: يقتضي تشغيل الوكيل التقليدي تكبّد الموكّل تكاليف مرتفعة نسبيًا، نتيجة النفقات المترتبة على توظيف الموارد البشرية وتوفير البنية التحتية اللازمة لأداء الخدمات، وفي

المقابل يتيح الاعتماد على الوكيل الإلكتروني خفض هذه التكاليف بصورة ملموسة بفضل اعتماده على الأنظمة الرقمية وتقليل الحاجة إلى العناصر التشغيلية التقليدية.

3. قابلية التخصيص والتكامل الوظيفي: تتمثل قابلية التخصيص في إمكانية ضبط سلوك الوكيل الإلكتروني بما يتوافق مع احتياجات الموكّل وتفضيلاته الفردية، إذ يمكن تهيئته ليتكيف مع أسلوب التفاعل المفضل سواء عبر النص أو الصوت أو الصورة فضلاً عن ملاءمته للغة والثقافة الخاصة بكل مستخدم. أما من جهة التكامل، فيتميز الوكيل الإلكتروني بقدرته على الارتباط السلس والفعال مع الأنظمة الأخرى بما في ذلك الاتصال المباشر بقواعد البيانات والتكامل مع التطبيقات الخارجية وتبادل البيانات مع الأنظمة المؤتمتة (Automated Systems) بطريقة متسقة ومنسجمة، وفي المقابل يظل تحقيق هذا المستوى من التخصيص والتكامل لدى الوكيل التقليدي محدودًا بسبب القيود المرتبطة بالعامل البشري.

4. دقة التنفيذ والاستمرارية في الأداء: تتسم دقة أداء الوكيل التقليدي بقدر من التباين نتيجة الفروق الفردية في القدرات الذهنية ومدى تحمل الإجهاد لدى العاملين البشر، في حين يتمتع الوكيل الإلكتروني بمستوى أعلى من الدقة بفضل اعتماده على الخوارزميات وتقنيات التعلم الآلي التي تُمكنه من معالجة البيانات وتنفيذ المهام بكفاءة عالية، كما يتميز الوكيل الإلكتروني بقدرته على الاستمرار في تقديم الأداء دون توقف أو تأثر بعوامل الإرهاق والتعب التي غالبًا ما تحدّ من كفاءة الأداء البشري مع مرور الوقت.

5. مستوى التفاعل والتجربة الشخصية: يتّسم الوكيل التقليدي بقدرة فريدة على إحداث تفاعل مباشر يثري تجربة العملاء من خلال التواصل الوجداني وإظهار التعاطف الذي يوّلد الثقة والرضا بدرجة يصعب على الأنظمة الإلكترونية مجاراتها، ويُعد هذا الجانب من التفاعل الإنساني عاملًا حاسمًا في تلبية الاحتياجات الفردية وصياغة تجربة شخصية متكاملة، حيث يستطيع الوكيل البشري تفهّم المشاعر والتعبير عن استجابات تتسم بالمرونة. في المقابل يظل التفاعل الذي يقدمه الوكيل الإلكتروني محدودًا بطبيعته الآلية، إذ يفتقر إلى العمق الوجداني اللازم لإقامة علاقة إنسانية أصيلة رغم الجهود المبذولة لتقريب مستوى التفاعل من الخبرة البشرية.

وبناءً على هذه المقارنة، يمكن الاستنتاج أن الوكيل الإلكتروني يحقق مستويات معتبرة من الفعالية في عدة مجالات، لا سيما في تسريع إنجاز المهام وخفض التكاليف التشغيلية وتعزيز قدرات التكامل مع الأنظمة الأخرى. ومع ذلك، ما تزال بعض الخصائص حكرًا على الوكيل التقليدي (البشري)، إذ تعجز الأنظمة المؤتمتة (Automated Systems) عن الإحاطة بها إحاطة كاملة، وفي مقدمتها التواصل الإنساني المباشر والعلاقات الشخصية التي تضفي بُعدًا وجدانيًا لا يمكن للأنظمة الآلية توفيره.

المطلب الثالث: مشروعية عقد الوكالة وأركانه في الفقه الإسلامي

الفرع الأول: أدلة مشروعية الوكالة

أجمع الفقهاء على أن حكم الوكالة الجواز[47]، وهي مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع:

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ [التوبة: 60] واستدلّ بقوله عز وجل ﴿وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ على جواز التوكيل في قبض الزكاة من أصحابها، فالعاملون على الزكاة يعدّون نوابًا عن المستحقين في قبض حقوقهم وهو تصرف يفيد معنى الوكالة[48]، وقوله تعالى مخبرا عن أهل الكهف: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ [الكهف: 19] ، فدلّت الآية على جواز التوكيل، حيث وكلّ أهل الكهف ــ نقلا عن الله سبحانه وتعالى ــ واحدا منهم لشراء ما يحتاجون إليه من الطعام وهو

دليل واضح على صحة الوكالة ومشروعيتها[49]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: 35] فالآية تبين أن الحكمين يقومان مقام الوكيلين في الإصلاح، مما يدل على جواز توكيلهما للإصلاح بين الزوجين المتنازعين[50].

ومن السنة ما روي عَنْ عُرْوَةَ الْبَارِقِيِّ ﷺ، قَالَ: دَفَعَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دِينَارًا لِأَشْتَرِيَ لَهُ شَاةً، فَاشْتَرَيْتُ لَهُ شَاتَيْنِ، فَبِعْتُ إِحْدَاهُمَا بِدِينَارٍ، وَجِئْتُ بِالشَّاةِ وَالدِّينَارِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَذَكَرَ لَهُ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِهِ، فَقَالَ لَهُ ﷺ: "بَارَكَ اللَّهُ لَكَ فِي صَفْقَةِ يَمِينِكَ"[51]، فنصّ الحديث يدل على جواز التوكيل في الشراء، وأن من وكلّ غيره في الشراء فتصرّف بالبيع أو الشراء بما يحقق مصلحة الموكّل وكان ذلك بإذنه الصريح أو بإجازته اللاحقة، فإن تصرّفه يعد صحيحًا وجائزًا شرعًا[52].

وروي عن أبي هريرة ﷺ: "أَنَّ رَجُلًا تَقاضى رَسولَ اللَّهِ ﷺ (أي يطلب دينه منه)، فأغْلَظَ له فَهَمَّ به أصْحابُهُ، فَقالَ: دَعُوهُ، فإنَّ لِصاحِبِ الحَقِّ مَقالًا، واشْتَرُوا له بَعِيرًا فأعْطُوهُ إيّاهُ وقالوا: لا نَجِدُ إلّا أفْضَلَ مِن سِنِّهِ، قالَ: اشْتَرُوهُ، فأعْطُوهُ إيّاهُ، فإنَّ خَيْرَكُمْ أحْسَنُكُمْ قَضاءً"[53]، ووجه الدلالة من الحديث في قول النبي ﷺ: «اشْتَرُوهُ، فأعْطُوهُ إيّاهُ» هو جواز التوكيل في قضاء الديون، وهو ﷺ لا يوكلّ إلا حيث تكون الوكالة جائزة شرعا[54].

وأما الإجماع[55]، فقد أجمع العلماء منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام على مشروعية الوكالة من حيث الأصل، إذ لم يُعرف في ذلك خلاف بين المسلمين لما في الوكالة من تلبية ضرورية لحاجات الناس وتيسير معاملاتهم، خاصة وأن الأفراد ليسوا جميعًا في مستوى واحد من القدرة على تدبير شؤونهم المالية والإدارية مما يدفع بعضهم إلى الاستعانة بغيرهم ممن يحسن التصرف والتدبير.

الفرع الثاني: أركان عقد الوكالة وشروطه

يذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن عقد الوكالة يقوم على أربعة أركان أساسية يُعدّ توافرها ضروريًا لصحة انعقاده ولا ينعقد العقد إلا باجتماعها كاملة، و يرى الحنفية أن ركن عقد الوكالة الصيغة فقط، بينما تُعدّ سائر العناصر شروطًا للزوم ولا يترتّب الأثر الشرعي للعقد إلا عند توافرها، فإن تخلّف شيء منها أفضى إلى بطلان العقد.

الركن الأول ـ الصيغة[56]:

يقصد بالصيغة صدور الإيجاب والقبول بين العاقدين بأي طريقة تدل على توجه إرادتهما الباطنة لإنشاء العقد وإبرامه، فيصحّ الإيجاب من الموكّل بكل قول يدل على الإذن في التصرف: كوكلتك أو فوضت إليك أو أذنت لك في كذا، أو أقمتك مقامي أو جعلتك نائبا عني، وكما يكون الإيجاب بالقول فإنه يكون بالكتابة كمن يبعث رسالة إلى شخص يخبره فيها أنه وكله في البيع أو الشراء أو وكله نيابة عنه لحضور جلسات الشركة التي هو شريك فيها وقبض نصيبه من الأرباح أو محاسبة غرمائه وتسديد ديونه أو أي تصرف من التصرفات التي يجوز التوكيل فيها، كما يصحّ الإيجاب بالإشارة من الأخرس لعدم تمكنه من التعبير بالتوكيل بالقول فتكفي منه الإشارة المفهومة كأن يشير لوكيله على سلعة بأصابعه العشر ثلاث مرات فيُعدّ ذلك توكيلا منه ببيع تلك السلعة بثلاثين.

ويحصل القبول من الوكيل بأي طريقة تدل على تصريح قبوله طلب الموجب، ويكون ذلك إما على الفور أو على التراخي كأن يبلغه أنه وكله منذ شهر، فيقول قبلت لأن التوكيل إذن في التصرف والإذن يستمر ما لم يرجع عنه وهذا عند أبو حنيفة وأحمد والشافعي، أما مالك فقد روي عنه روايتان: أحدهما أن

يكون القبول على الفور وعلى التراخي، والثانية يكون فيها القبول على الفور إذا كانت الصيغة الصادرة من الموكل تستدعي الجواب فورا، وهذا يدل على أن **صحة عقد الوكالة مشروطة بتوافق الإيجاب والقبول** باعتباره عقدا تتعلق به حقوق متبادلة بين الطرفين.

الركن الثاني ـ الموكِّل:

يقصد بالموكِّل الطرف الذي يصدر منه إرادة التوكيل في إقامة غيره مقام نفسه في تصرف جائز ومعلوم، والأصل أن كل من له أهلية المباشرة في الموكل به فإن له أيضا أهلية التوكيل فيه والعكس صحيح، بمعنى أن الشخص يستطيع أن يوكل غيره في كل ما يصح القيام به بنفسه من الأعمال التي تجري فيه النيابة وما امتنع عليه التصرف لنفسه امتنع توكيله لغيره من باب أولى، وهو محل اتفاق بين المذاهب الأربعة[57].

ويشترط في الموكّل، إضافةً إلى الشروط الأساسية المتمثلة في الأهلية والبلوغ والرشد، أن يكون مالكًا للتصرف في الشيء الموكّل فيه وقت إجراء التوكيل، فلا تصح وكالة المحجور عليه لإفلاس في ماله مثلا، كما لا يصح التوكيل من الصبي غير المميز لعدم إلزامه بأحكام التصرفات ولا يصح التوكيل من الصبي المميز فيما لا يملكه بنفسه من التصرفات الضارة بينما يجوز توكيله في التصرفات النافعة نفعا محضا أو ما كان مأذونا له بها على اختلاف في تفصيلاته بين المذاهب الأربعة[58].

الركن الثالث ـ الوكيل:

هو الشخص الطبيعي المعني بمباشرة التصرف لغيره بمقتضى عقد الوكالة ويعد من أهم أركانها وعناصرها الأساسية، وقد اتفق الفقهاء على أن كل من تصح منه مباشرة شيء يصح له أن يتوكل لغيره فيه إلا ما استثني في بعض الحالات الخاصة، وبما أن الوكيل هو مناط البحث في هذا الموضع، فسأعرض فيما يلي بيان الشروط التي ينبغي توافرها فيه بشيء من التفصيل:

1 ـ **العقل**: هو محل اتفاق بين الفقهاء على عدم جواز توكيل فاقد العقل كالمجنون والنائم والمغمى عليه والصبي غير المميز لعدم قدرتهم على الإدراك والتصرف[59]، فقد جعل الله عز وجل العقل مناط تشريف وتكريم للإنسان وميزه به عن سائر المخلوقات، كما جعل العقل مناط تكليف الإنسان ووسيلة الإدراك والتمييز والحكم وشرطا لقيام الحجة على صاحبه، حيث يقول ﷺ: «رُفِعَ القَلَمُ عن ثلاثة: عن النَّائِمِ حتَّى يَسْتَيْقِظَ، وعن الصَّغِيرِ حتَّى يَحْتَلِمَ، وعن المجنون حتَّى يَعْقِلَ»[60]، فالعقل يُعدّ القوة الإدراكية المعيارية التي ميّز الله تعالى بها الإنسان وجعلها مناط التكليف وحمله أمانة الاستخلاف في الأرض، إذ بفضل هذه الملكة يتهيأ للإنسان إدراك المقاصد وتمييز الصواب من الخطأ، وهو الأساس الذي خوطب به بالوحي ليقوم بواجب الفهم العميق لمضامينه وتطبيق أحكامه عمليًا في شؤون حياته.

2ـ **البلوغ**: لا تصح عند الجمهور ـ المالكية والشافعية والحنابلة ـ وكالة الصبي المميز في التصرفات التي لا يملك مباشرتها لنفسه من غير إجازة مثل عقود المعاوضات المالية، بينما يرى الحنفية جواز توكيل الصبي المميز في جميع أنواع التصرفات سواء تعلقت بالأمور المالية أو غيرها، ويرجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء نظرًا لما تترتّب عليه الوكالة في العقود المالية من آثار خطيرة تقتضي مستوى عال من الرشد والبصيرة وحسن التمييز، وهي أوصاف لا تتحقق بالكمال إلا ببلوغ سن الرشد المعترف به شرعًا[61].

3ـ **الإسلام**: يتفق جمهور الفقهاء على ضرورة إسلام الوكيل في التصرفات التي لا يجوز مباشرتها من غير المسلم كعقد النكاح وما في حكمه، أما فيما عدا ذلك من المعاملات فلا يشترط في الوكيل أن يكون

مسلمًا، ويجوز توكيل غير المسلم اتفاقا وإن كان بعض الفقهاء قد ذهبوا إلى كراهة ذلك في حالات معينة[62].

4 ـ **الحرية**: لم يختلف جمهور الفقهاء في صحة توكيل العبد المأذون له سواء أكان الإذن له في مطلق التصرفات أم كان خاصا بالتجارة فقط لأنه بالإذن أصبح أهلا، وخالفهم الحنابلة بمنع الإذن بالتجارة في حالة الإطلاق إلا إذا كان هناك إذن آخر من سيده[63].

5 ـ **قدرة الموكل على مباشرة التصرف في الموكل فيه**: وهو الغرض من الوكالة، حيث يجب أن يكون الوكيل قادرا على مباشرة التصرف في الموكل فيه، فإن كان عاجزا عن ذلك لأي سبب من الأسباب فلا يصح توكيله[64].

6 ـ **العدالة**: يقصد بها الاستقامة واجتناب المحظورات، والأصل عدم اشتراط عدالة الوكيل في كل التصرفات غير أن بعض الفقهاء اشترطوها في التصرفات التي قد تتأثر بفقدانها لذلك أجازوا توكيل الفاسق في عقود المعاوضات كالبيع والشراء والإيجار ونحوها لأن صفة الأمانة قد تتحقق في مثل هذه التصرفات، بينما اشترطوا العدالة في وكيل القاضي ووكيل الولي عند بيع مال المولّى عليه لما في ذلك من حفظ لحقوق الغير، ومع ذلك فإن توافر العدالة في الوكيل يعد من باب الكمال والاستحسان لصلاحه، أما إذا كان الوكيل فاسقا ولم يترتب على فسقه ضرر فتعتمد عقوده ويُحكم بصحتها شرعا[65].

7 ـ **القصد**: يشترط في الوكيل أن لا يقبل الوكالة على سبيل الهزل أو المزاح، بل يكون قاصدا للعقد عالما بالتوكيل إجمالا قبل تصرفه في مال الموكّل إذ يعد القصد عنصرا أساسيا في تحديد **المسؤولية الشرعية**، فإذا وقع تحريف في القصد أو استعملت الوكالة على وجه مخالف لما تم الاتفاق عليه فإن الوكيل سيتحمل تبعة المسؤولية الشرعية المترتبة على ذلك[66].

الركن الرابع ـ الموكّل فيه:

يُشترط في محل الوكالة أن يكون معلومًا على وجه الدقة وأن يكون من الأمور التي يجيز الشرع قبول النيابة فيها، إضافة إلى كونه مملوكًا للموكّل أو داخلًا في حدود حقه في التصرف. وينقسم محلّ الوكالة في المعاملات إلى قسمين، جائز ومحظور: فيشمل المحلّ الجائز سائر التصرفات المباحة شرعًا، مثل البيع والشراء والدَّين والرهن وقبض الوديعة والإعارة والإجارة والمزارعة والسّلَم والصرف، والحوالة وغيرها من عقود المعاوضات التي تدخل في نطاق ما يُقبل فيه التوكيل وما يصح فيه النيابة وفق الأحكام الشرعية[67]، وذلك لأن الإنسان قد يكون مالكًا للمال لكنه لا يجيد التصرف في شؤونه التجارية بنفسه، أو قد تعوقه ظروفه عن الخروج إلى الأسواق مباشرة، وقد يكون منشغلًا بأعمال أخرى تمنعه من التفرغ للتجارة أو يرى أن ممارسة البيع والشراء لا تناسب وضعه الاجتماعي كحال المرأة والعاجز أو الأشخاص الذين قد يُعدّ الاشتغال بالتجارة مساسًا بمكانتهم في نظر الناس، كالأمراء والسلاطين.

وفيما يخص التوكيل المحظور، فهو كل تصرف حرّمه الشرع فلا تصح الوكالة في شأنه مطلقًا، مثل المتاجرة بالخمر والخنزير وإبرام العقود الربوية وبيع ما لا يملكه الإنسان أو الإتجار بالأموال غير المتقومة شرعًا، كما لا يجوز توكيل الغير في ارتكاب الغش في معاملات البيع أو الشراء أو الرهن، أو في أي تصرف آخر يرفضه الحكم الشرعي ولا يقرّه[68].

المطلب الرابع: طبيعة الوكيل الذكي من وجهة نظر الفقه الإسلامي

في ضوء ما تقدّم، يتضح أن الوكيل الإلكتروني يستوفي جملة من الشروط الجوهرية لانعقاد عقد الوكالة، إذ يتمتع بقدرة على الوعي والإدراك النسبي ما يمكّنه من مباشرة التصرفات ضمن حدود محل

الوكالة مع التزامه بدرجة عالية من الانضباط والدقة في تنفيذ المهام الموكلة إليه، ويعتمد في ذلك على ما توفره أنظمة الذكاء الاصطناعي من إمكانات تحليل البيانات واختيار البدائل الأكثر ملاءمة بغرض تحقيق مصلحة الموكلّ وفق ما تتطلبه طبيعة الوكالة وحدودها المقررة.

وقد أثار هذا الواقع جدلًا قانونيًا محوريًا بشأن الآثار المترتبة على التصرفات التي يباشرها الوكيل الإلكتروني، ولا سيما ما يتصل بالحقوق والالتزامات الناشئة عن العقود المبرمة نيابةً عن موكله. وفي هذا الإطار تتضح الحاجة الماسة إلى دراسة الأساس الشرعي للقوة الإلزامية لهذه التصرفات وتحليل طبيعتها وتحديد نطاق الآثار القانونية المترتبة عليها، وذلك من خلال استقراء ما قدمه خبراء القانون الوضعي من آراء ومناقشة التباين الذي ظهر بينهم، والذي انقسم إلى اتجاهين رئيسيين ليمثل كل منهما رؤية متكاملة حول مدى شرعية وفاعلية هذه التصرفات القانونية في ضوء المستجدات التكنولوجية.

الفرع الأول: اعتبار الوكيل الإلكتروني كيانا ذا شخصية قانونية

ينادي أصحاب هذا الاتجاه[69] بوجوب منح الوكيل الإلكتروني الشخصية القانونية واعتباره كيانًا مستقلاً بذاته من حيث الحقوق والواجبات، بما يشمل إمكانية تأسيس العقود والخضوع للمساءلة أمام القضاء نظرًا لما يحققه ذلك من إيجابيات عملية وتنظيمية، كما يترتب على هذا التصور فرض التزامات على الوكيل مماثلة لتلك المقررة في عقد الوكالة التقليدية بحيث يلزم موكّله بالعقد المبرم باسمه وتنتقل آثاره من حقوق والتزامات إلى ذمته، ومن ناحية أخرى يسهم هذا التوجه في حماية الموكّل من خلال عدم تحميله المسؤولية في حال حدوث خلل في أداء الوكيل الإلكتروني يؤدي إلى صدور تصرف خاطئ لا يحقق مصلحة الموكل حيث تُسند المسؤولية إلى الوكيل الإلكتروني باعتباره كيانًا ذا شخصية قانونية مستقلة.

وقد أسس أصحاب هذا الاتجاه رأيهم على اعتبار أن الوكيل الإلكتروني كيان يتمتع بالوعي الذاتي والإرادة المستقلة في إنشاء العقود وإدارتها دون تدخل مباشر من مستخدمه، ويُشير هؤلاء إلى أن موضوع الشخصية القانونية ليس بالأمر الجديد إذ لا تقتصر على الأشخاص الطبيعيين فقط بل تمتد أيضًا إلى الكيانات والهيئات المعنوية، ويرتبط مفهوم الشخصية القانونية لديهم بمدى القدرة على القيام بالتصرفات القانونية وليس بكون الكيان شخصًا قائمًا فعليًّا، وذلك على أساس أن الأشخاص المعنويين في الواقع لا يمتلكون وجودًا ماديًّا مستقلا بل يرتبطون دائمًا بأشخاص طبيعيين ومع ذلك يميّز المشرع الوضعي بين الشخصية المعنوية للهيئات والشخصية الطبيعية للأفراد وهي في تقدير أصحاب هذا الاتجاه قرينة على أن الشخص المعنوي يتمتع بأهلية قانونية كاملة تمكنه من تحمل المسؤولية بشكل مستقل عن الشخص الطبيعي، وانطلاقا من هذا المفهوم يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى اعتبار الوكيل الإلكتروني كيانًا ذا شخصية قانونية مستقلة على الرغم من ارتباطه الوثيق بموكله من خلال ما يتلقاه من بيانات ومعلومات يزوّده بها ليعمل في حدودها[70].

وقد وُجّهت إلى هذا الاتجاه جملة من الانتقادات من جانب معارضيه[71]، الذين أكدوا أن الوكيل الإلكتروني من الناحية العلمية لا يمتلك وعيًا مستقلّا كالإنسان، ما يجعله غير قادر على تحقيق الاستقلال التام عن إرادة مستخدمه كما هو الحال في الوكالة التقليدية إذ إن إرادة الوكيل الإلكتروني لا تعدو كونها استجابة آلية للمعلومات والتفضيلات التي يزوّده بها مستخدمه (الموكلّ) والتي صُمّم للعمل ضمن إطارها الحصري، وبناءً على ذلك يظل وعيه واستجابة نظامه القائم على الذكاء الاصطناعي مقصورين على الحدود التي حُددت مسبقًا في بيئته البرمجية.

ولموازنة هذه الآراء، أميل إلى ترجيح موقف المعارضين في تفسيرهم لطبيعة وعي الآلة وذكائها مقارنة بالإنسان لما يتسم به هذا الموقف من اتساق علمي وواقعية تجعله الأقرب إلى الصواب، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد أبدع في خلق الذكاء البشري وميّزه بقدرات التفكير المنطقي والاستنباطي وهي سمات تغيب تمامًا عن منظومات الذكاء الاصطناعي التي لا تتجاوز في حقيقتها كونها نماذج خوارزمية مقيّدة بالإطار البرمجي والمعطيات التي يزوّدها بها البشر، حيث يشير الخبراء[72] إلى أن الوكيل الإلكتروني لا يمكن اعتباره كيانًا يتمتع بوعي كامل ومستقل عن إرادة مستخدمه على النحو الذي يميّز الوكلاء البشريين ولا يرقى ذكاؤه إلى مستوى الذكاء الإنساني في جميع أبعاده، فهو في جوهره نظام مصمّم لتنفيذ مهام محددة ضمن إطار بيئة تشغيلية معينة كمعالجة البيانات المعقدة والتعامل معها بسرعة فائقة، ومع ذلك يظل عاجزا عن إبداء الرضا الإرادي الذي يُعد شرطًا أساسيا لانعقاد الإيجاب والقبول وتكوين العقد وفق الأصول القانونية.

فالعقل البشري يمتاز باستقلالية الوعي والإدراك الذاتي وقدرته على التحكم في الأفكار والمشاعر واتخاذ القرارات، على عكس الذكاء الاصطناعي الذي يبني سلوكه على تعليمات وبيانات صممها الإنسان لتيسير بعض جوانب حياته، كما أن العقل نعمة من الله سبحانه وتعالى كرم بها الإنسان وميّزه عن سائر المخلوقات، فهو الجوهر الذي يحمل أعظم المعاني ويُعتبر أقوى الحواس نفعا وتميزا عن باقي المخلوقات وبه تُكتشف حقائق المعرفة ويُمكّن من التمييز بين المصالح والمفاسد وتجنب المخاطر، وهو أحد الأركان الأساسية في ثبوت الولايات وصحة التصرفات وأداء العبادات، وقد ورد في السنة قوله ﷺ: «رُفِعَ القَلَمُ عن ثلاثة: عن النَّائمِ حتَّى يَسْتَيْقِظَ، وعن الصَّغِيرِ حتَّى يَحْتَلِمَ، وعن المجنون حتَّى يَعْقِلَ»[73]، فاستثنى النص هذه الفئات من نطاق التكليف والمحاسبة بسبب فقدانهم نعمة العقل بشكل دائم أو مؤقت وهو ما يسلبهم أهلية الوجوب والأداء على حد سواء، فبمقتضى أهلية الوجوب يصبح الإنسان محلا لثبوت الحقوق والالتزامات وهو ما يُعرف بمصطلح "الذمة " كوصف شرعي مقدر في الإنسان لأن يكون صالح للإلزام والالتزام، وبمقتضى أهلية الأداء تصبح أفعال الإنسان مما يعتد به شرعا باعتبار قدرته العقلية في إدراك ألفاظ الخطاب الشرعي وقدرته على العمل بما كلف به من التزامات وهما أساس أهلية الأداء الكاملة[74]، وقد أجمع العلماء على أن الأهلية لا تثبت إلا للآدميين باعتبارهم المقصودين بخطاب الشارع الحكيم في قوله عز وجل: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾ [الأحزاب: 72] حيث دلّت الآية على أن الأمانة التي حمّل بها الإنسان هي أهلية الوجوب والأداء التي خصّ الله بها الآدميين دون غيرهم[75]، وهو ما يؤكده حديث نبينا ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة» فالمستثنى من التكليف هو من جنس المتستثنى منه فدلّ على أن جنس البشر فقط هم المخصوصون بالأهلية دون غيرهم.

وقد جاء في شرح التلويح على التوضيح بأن "الذمة" هي وصف يختص بها الإنسان دون غيره من المخلوقات والكائنات حيث يقول مؤلفه: "والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فُرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف، كما لو رُكّب العقلُ في حيوان غير الآدمي، لم يثبت الوجوبُ له وعليه"[76]، فهذا القول يُشير إلى أن المخاطب بالتكليف هو الإنسان الطبيعي دون غيره باعتباره الجهة المؤهلة لتلقي خطابات الشارع الحكيم، وينتج عن ذلك سقوط أهلية الوكيل الإلكتروني وإلحاقه بالأصناف التي لا يشملها خطاب التكليف الشرعي على الرغم من امتلاكه قدرًا من الذكاء الذي يحاكي البشر، ذلك أن الأهلية وما يترتب عليها من مسؤولية ومساءلة ترتبط حصرًا بالإنسان دون سائر المخلوقات وهذا

يجعل الوكيل الإلكتروني ضمن نطاق سلطة الإنسان الذي يتحمّل ضمان ما ينشأ عن تقصير الآلة تجاه الغير لكونه مكلّفًا بالإشراف عليها ومسؤولًا عن تصرفاتها.

وعلى الرغم من عدم تسجيل أي تعديل ضمن المنظومة التشريعية الوضعية بشأن تنظيم الوكيل الإلكتروني والاكتفاء باعتباره من الأشياء التي تخضع للأحكام العامة للمسؤولية المدنية بشقيها العقدي والتقصيري[77]، فقد ذهب أنصار الاتجاه الأول إلى القول بأن الوكيل الإلكتروني قد يُمنح شخصية اعتبارية مستقلة تخوّله التمتع بحقوق وواجبات قانونية تمكّنه من مباشرة الأعمال وإبرام العقود وتحمل المسؤولية أمام الجهات القضائية بحيث يكون مستقلاً في ذلك عن شخصية مستخدمه[78]، لكن هذا الطرح غير قابل للتطبيق عمليًا خصوصًا أن الوكيل الإلكتروني لا يمتلك ذمة مالية مستقلة تمكنه من الاتساق مع جوهر الشخصية الاعتبارية القائمة على القدرة على تحمل المسؤولية العقدية بكافة أبعادها، سواء من حيث التصرفات الصادرة عنه أو ما يترتب عليها من التزامات وآثار قانونية كالتعويض عن الضرر على سبيل المثال، ففي ضوء هذه الاستقلالية لا يمكن مطالبة الموكلّ بالتعويض عن خطأ لم يُنسب إليه إذ يؤدي ذلك إلى هدر أموال الغير بالباطل وهو ما يخالف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188]، ولو افترضنا أن الشخصية الاعتبارية للوكيل الإلكتروني تلزم الموكلّ بالتصرفات الصادرة عنه قياسا على الوكيل البشري فإن ذلك يتطلب توفر تطابق إرادتي الإيجاب والقبول بين طرفي عقد الوكالة وهو أمر يتعذر تحققه بين الإنسان وكيان افتراضي حتى لو تأسست الفكرة على الإرادة المبرمجة مسبقا للمستخدم لأن حقيقة هذه الإرادة صادرة من المستخدم ذاته وليس من طرف الوكيل الإلكتروني مما ينفي انفراده بالشخصية المستقلة، وهو ما يعضده النظام التشريعي السعودي في نصه القانوني: "يعد السجل الإلكتروني صادرا من المنشئ إذا أرسله بنفسه، أو أرسله شخص آخر نيابة عنه، أو أرسل بوساطة منظومة آلية برمجها المنشئ لتعمل بشكل تلقائي بالنيابة عنه ولا يعد الوسيط منشئا للسجل... [79].

وبغض النظر عن الجدل الحاصل حول مصطلح "الشخصية الاعتبارية" في الفقه الإسلامي وما انطوت عليه من فكرة الانقلاب على المألوف[80]، فإن الموازين العلمية الشرعية منها والوضعية لا تسلّم بوجود أهلية تامة للوجوب والأداء مستقلة عن الأشخاص الطبيعيين، فالدولة وبيت المال والمسجد والشركة والمؤسسات الوقفية وغيرها تعد ألفاظا كلية لا يمكن التعبير عن معانيها أو وجودها إلا من خلال جزئياتها المكونة لها المتمثلة في الأفراد لأن علاقة الكلي بالجزئي هي علاقة تكامل لا تنافر، وهو ما فصّله الإمام الشاطبي في الموافقات[81] لما ردّ على ادعاءات انفصال المصلحة الشرعية عن جزئيات المصالح المقررة في القرآن والسنة لمن أضفى معنى هذه المصلحة على الشخصية الاعتبارية، حيث بيّن أن المصلحة الشرعية لفظ كلي يتكون من جزئيات مفردات الأحكام الواردة في نصوص القرآن والسنة، وبالتالي فإن الكلي لا وجود له إلا بمجموع جزئياته وفي رأيه من قال العكس فقد لغى في الكلام، وهذا أفضل ردّ على الاتجاه القائل باستقلالية الشخصية الاعتبارية لدى الوكيل الإلكتروني.

ويستخلص من ذلك أن الشخصية الاعتبارية في ذاتها لا تلغي الحاجة إلى وجود من ينوب عنها ويعبر عن إرادتها، إذ إنها من الناحية الواقعية تعد كيانًا غير ملموس يفتقر إلى القدرة على إبداء الإرادة بالطريقة التي يتمتع بها الأشخاص الطبيعيون وينطبق هذا أيضًا على الوكيل الإلكتروني، وبناءً عليه يتعذّر تحقق أهم أركان عقد الوكالة وشروطه بين المستخدم والوكيل الإلكتروني نظرًا لافتقار الأخير إلى الأهلية الكاملة للإدراك وعدم قدرته على التعبير الحر عن إرادة مستقلة في قبول الالتزامات وتحمل آثارها القانونية.

الفرع الثاني: اعتبار الوكيل الإلكتروني مجرد حلقة وصل بين المستخدم والغير

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الوكيل الإلكتروني ليس سوى أداة مؤتمتة (Automated Device) من أدوات الاتصال المستخدمة في التعاقد عن بعد حيث تنبع إرادة التعاقد مباشرة من المستخدم الذي يستعمله كوسيط للتواصل مع العملاء، وهو اتجاهٌ يعزل نيابة الوكيل الإلكتروني عن مسألة إبرام العقود باسم ولحساب مستخدمه إذ يُعدّ هذا الأخير هو المعبّر الحقيقي عن إرادته بذاته، الأمر الذي يترتب عليه انصراف آثار العقد والتزام تبعاته إليه وحده دون سواه[82].

ويُؤخذ على هذا الرأي إغفال الفارق الجوهري بين الوكيل الإلكتروني وأدوات الاتصال التقليدية، إذ يتسم الوكيل الإلكتروني بخصائص الذكاء الاصطناعي التي تخوّله قدرًا من الاستقلالية في تمثيل إرادة موكله والتعبير عنها ونقلها إلى أطراف التعاقد دونما حاجة إلى تدخل دائم من المستخدم، حيث يغدو الموكلّ في الغالب غير عالم بشخصية الأطراف المتعاقد معهم أكانوا أشخاصًا طبيعيين أم كياناتٍ آلية وهو ما تعجز عن تحقيقه وسائل الاتصال التقليدية الأخرى، كما أن الاقتصار على اعتبار الوكيل الإلكتروني مجرد وسيلة اتصال تقليدية من شأنه أن يعرّض المستخدم لمخاطر قانونية ومادية نتيجة ما قد يصدر عن النظام ذاته من إشكالات تقنية أو أعطال غير متوقعة فتحمّل آثارها كاملةً على عاتق المستخدم رغم عدم كونه المتسبب المباشر فيها، لا سيما وأن الوكيل الإلكتروني لا يخلو من مخاطر قد تنشأ عنه مباشرةً أو عن المنصة التقنية التي يعتمد عليها في نقل البيانات والمعلومات[83] حيث تشمل هذه المخاطر طيفًا واسعًا من الأضرار مثل حدوث تعديلات تلقائية (Automatic modifications) في مهامه دون علم المستخدم، أو صدور قرارات غير سليمة من المنصة المشغّلة أو تعرضها لهجمات إلكترونية عبر برامج خبيثة وغيرها من التهديدات المحتملة، وقد تسفر هذه الاختلالات عن نتائج سلبية تنعكس على بنية عقد الوكالة الإلكترونية ومضامين شروطه وتقع تبعاتها ـ في الغالب ـ على عاتق المستخدم استنادًا إلى مبدأ عدم جواز إلحاق الضرر بالغير دون ضمان، وهو أمر غير منصف ما لم يكن المستخدم المتحكّم الفعلي في أداء الوكيل الإلكتروني.

وفي مثل هذه الحالات قد يبرز طرف ثالث في معادلة المسؤولية، وهو مصمّم برنامج الوكيل الإلكتروني، فإذا ثبت أن مصدر الخطأ أو التعدي يعود إلى خلل تقني في التصميم فإنه يقتضي وفقًا لمبادئ المسؤولية التقصيرية وضمان الضرر في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي[84] تحميل المصمم مسؤولية التعويض باعتباره المتسبب الفعلي في الضرر، إذ لا يُسأل الشخص عن فعل لم يكن له فيه يد ما لم يكن متحكما تحكما فعليًّا في أداء الوكيل الإلكتروني.

كما تقرر بعض التشريعات الوضعية[85] أن المتعامل مع الوكيل الإلكتروني (العميل) قد يتحمل بدوره تبعة الخطأ التقني متى كان مدركا بأنه يتعامل مع نظام آلي وأظهرت القرائن وجود خلل فني، وذلك كأن يتلقى نسخة ثانية أو عدة نسخ متطابقة من الرسالة الإلكترونية ذاتها الموجهة إليه بقصد التعاقد، فيتعامل مع كل منها على نحو مستقل باعتبارها رسائل قائمة بذاتها لا ارتباط بينها.

إضافة إلى ذلك، إذا تجاوز الوكيل حدود الإذن الممنوح له سواء تعلّق هذا التجاوز بمحل الوكالة كله أو ببعضه أو انصبّ على الثمن أو وصفه ككونه حالًا أو مؤجّلًا، فإن العقد يُعدّ من حيث الأصل موقوفًا على إجازة الموكّل سواء وقع هذا التجاوز في عقد الشراء أو البيع لأن الوكيل لا يملك سلطة التصرف إلا في حدود ما أُذن له فيه صراحةً أو دلالةً[86]. غير أنّ هذا التصور لا يستقيم عند استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي ولا سيما في الحالات التي يعجز فيها المستخدم عن متابعة التصرفات التعاقدية

التي يجريها الوكيل الإلكتروني أو الإحاطة بمجريات التفاوض مع الأطراف المتعاملة، سواء كانوا أشخاصًا طبيعيين أم أنظمة آلية إلى حين اكتمال عملية التعاقد[87].

وانطلاقًا من هذا التصور، يرى مؤيدو هذا الاتجاه أن تحميل المستخدم تبعات الأخطاء أو الاختلالات الصادرة عن نظام الوكيل الإلكتروني لا يعدّ مبررًا بالنظر إلى استقلالية هذا النظام في اتخاذ القرارات وتنفيذ المعاملات دون إشراف مباشر من المستخدم، ومن منطلق إدراكهم لطبيعة الوكيل الإلكتروني كأداة اتصال خلصوا إلى ضرورة إرساء مبدأ السيطرة المباشرة للمستخدم على أدائه وتحميله مسؤولية ما ينشأ عن العقد، ولا شكّ أن هذا المبدأ سيسهم في تعزيز سلامة النظام وتقليل احتمالات الخلل الفني أو السلوكي[88]، ويعد هذا الرأي صائبًا في ضوء التحديات الفعلية التي يواجهها مستخدمو تقنيات الذكاء الاصطناعي التي من أبرزها:

1 ـ نقص الوعي البشري في فهم عمل الآلة، إذ قد يعتمد الناس بشكل كبير على الوكيل الإلكتروني دون إدراك كافٍ لآلية عمله أو للنتائج المترتبة عنه، ويزداد هذا التعقيد في أنظمة الذكاء الاصطناعي التي تتسم بمعالجة كميات ضخمة من البيانات لاتخاذ القرارات، الأمر الذي يصعّب على البشر فهم تأثير كل عنصر من هذه البيانات على النتائج النهائية.

2 ـ مخاطر الخصوصية والأمان، فالوكيل الإلكتروني لا يمكنه أداء مهامه على النحو المطلوب دون الوصول إلى البيانات الشخصية والمعلومات الحساسة للمستخدمين، وهذا بدوره يشكل خطرًا على خصوصية الآخرين في حال وقوع اختراق سيبراني أو استغلال الوكيل الإلكتروني بطرق غير مشروعة لأغراض احتيالية[89] كالتلاعب في معاملات الأسواق المالية أو إنشاء هويات وهمية، كما قد يقوم الوكيل الإلكتروني بجمع البيانات وتحليلها استنادًا إلى استبانات مزيفة وهو ما يؤثر سلبًا على دقة ومصداقية القرارات التي يتخذها.

3 ـ التحديات القانونية والتنظيمية، فالوكيل الإلكتروني يواجه تحديات في مجال التنظيم والتشريع بما في ذلك المسؤولية القانونية وحماية البيانات والقوانين المتعلقة بالذكاء الاصطناعي وضوابط التحكم فيه، ويترتب على هذه التحديات أثر سلبي مباشر على المستخدم إذ قد يواجه صعوبة في معرفة الجهة المسؤولة عن أي خلل أو ضرر، مما يزيد من مخاطر التعامل مع الوكيل الإلكتروني ويستدعي اعتماد تدابير صارمة للأمن السيبراني وحماية الخصوصية.

الفرع الثالث: التكييف الفقهي للوكيل الإلكتروني

يتضح من خلال موازنة الآراء السابقة أن اعتبار الوكيل الإلكتروني مجرد منظومة إلكترونية تُستخدم كحلقة اتصال بين المتعاقدين هو الأقرب إلى الصواب، نظرا لانسجام هذا التكييف مع الطبيعة التقنية للوكيل الخالية من الإرادة المستقلة وافتقاره إلى أهلية الإدراك التام التي تُعدّ شرطًا جوهريًا لتحمّل الالتزامات أو اكتساب الحقوق ولاسيما ما يقتضيه ذلك من وضوح في تحديد المسؤوليات والالتزامات العقدية، وهي متطلبات تتوافق مع الأصول الشرعية التي تشترط الانضباط والوضوح في بناء العقود المالية، لذلك فإن تبنّي فكرة الوكيل الإلكتروني بوصفه واسطة تقنية (Technological intermediary) لإنجاز العقود المالية لا يؤثر في صحتها، خاصة أن الفقه الإسلامي في ظلّ التجارة الإلكترونية يُقرّ بفعالية الوسائل الحديثة في عمليات إبرام العقود وتنفيذها[90]، كما أن سيطرة المستخدم وتحكّمه في تصرفات الوكيل الإلكتروني من شأنها تحقيق العديد من المصالح المشروعة التي من بينها:

1- **تحسين الدقة والكفاءة**: فتمكين المستخدم من توجيه الوكيل الإلكتروني بشكل مباشر لأداء المهام والأوامر سيساهم في رفع كفاءته وتحسين أدائه من خلال تنفيذ المهام وفق معايير وتوجيهات يحددها المستخدم وتتوافق مع متطلباته الشخصية في أداء مضمون المعاملات.

2- **توفير الثقة والاطمئنان**: فالمتوقع أن المستخدم في هذه الحالة سيشعر بأريحية وثقة أكثر عند مشاركته المباشرة في العمليات التي ينفذها الوكيل الإلكتروني، إذ تتيح له هذه المشاركة الإشراف على تنفيذ التعليمات والتحقق من النتائج بعيدا عن الغموض أو المفاجآت.

3- **رفع كفاءة تفاعل المستخدم مع الأنظمة المؤتمتة (Automated Systems)**: فلا شك أن مشاركة المستخدم المباشرة في العمليات سترفع من قيمة التواصل والتفاعل بينه وبين النظام الذكي، الأمر الذي ينعكس إيجابيًا على تجربته ويساهم في توجيه فهم الوكيل الإلكتروني لاحتياجاته بشكل أدق مما يؤدي إلى رفع كفاءة استجابته وجودة أدائه.

4- **التحكم في الخصوصية والأمان**: سيتيح التدخل المباشر من قبل المستخدم التحكم الفعال في البيانات التي يجمعها ويعالجها الوكيل الإلكتروني مما يضمن خصوصيته وأمن معلوماته وذلك من خلال أوجه متعددة، من بينها ضبط إعدادات الخصوصية وتحديد تفضيلات جمع البيانات واستخدامها، إضافة إلى توجيه الوكيل نحو نوعية البيانات المراد التعامل معها مع إمكانية اختيار الخوارزميات المستخدمة في المعالجة وتعديلها عند الحاجة بما يحقق توازنًا بين دقة النتائج ومتطلبات الأمان.

5- **تكثيف الشفافية والمساءلة الرقمية**: فالتحكم المباشر للمستخدم يسهمُ في رفع مستوى الوضوح والمساءلة في أداء الوكيل الإلكتروني من خلال متابعة سير العمليات وتقييم كفاءة التنفيذ، وهو دور تفاعلي يتيح فرصة التواصل مع المطورين والمشرفين لمناقشة أي اختلالات تتعلق بالأداء لأجل ضمان تحقيق معايير أعلى من الانضباط الوظيفي.

6- **ضمان حقوق والتزامات الأطراف في عقد الوكالة الإلكترونية**: فالأصل في عقد الوكالة عدم اللزوم لأن يد الوكيل يد أمانة لا تضمن[91]، فيجوز للموكل والوكيل فسخ العقد ما لم يترتب عليه أثر يمتد للغير بعد إنهائه، غير أنّ عقد الوكالة يصبح ملزمًا إذا تعلق به حق للغير حيث يلتزم الوكيل بالوفاء بالالتزامات والتعهدات الناشئة عن هذا الحق ويكون مسؤولًا مع الموكل بالقدر ذاته تجاه الغير، وفي حال ترتب خسائر أو التزامات وثبت تقصير الوكيل أو تعدّيه وجب عليه تعويض الضرر الذي تسبّب فيه تأسيسا على المبدأ الشرعي المقرر في سنة نبينا صلى الله عليه وسلم عن أنس بن مالك ﷺ: "أَنَّ النبيَّ ﷺ كانَ عِنْدَ بَعْضِ نِسَائِهِ، فأرْسَلَتْ إحْدَى أُمَّهَاتِ المُؤْمِنِينَ مع خَادِمٍ بقَصْعَةٍ فِيهَا طَعَامٌ، فَضَرَبَتْ بيَدِهَا، فَكَسَرَتِ القَصْعَةَ، فَضَمَّهَا وجَعَلَ فِيهَا الطَّعَامَ، وقالَ: كُلُوا وحَبَسَ الرَّسُولَ والقَصْعَةَ حتَّى فَرَغُوا، فَدَفَعَ القَصْعَةَ الصَّحِيحَةَ، وحَبَسَ المَكْسُورَةَ"[92]، وهو نص يدل على وجوب الضمان والإلزام بالتعويض لما فيه من صيانة الحقوق وجبر الضرر الحاصل في حق الغير وما له من علاقة بالمقاصد الشرعية[93]، وهذا الحكم لا يثبت في حالة الوكيل الإلكتروني إلا إذا كان الموكلّ المتحكم والمسيطر فعليًا على أدائه، لأن العبرة في ترتب المسؤولية تكمن في وجود الإرادة الواعية التي تُسند إليها الأفعال وما يترتب عليها من التزامات، وهو ما لا يتحقق إلا بتدخل الموكل المباشر في توجيه الوكيل الإلكتروني وضبط تصرفاته.

خاتمة:

يثير ظهور الوكيل الإلكتروني في ميدان المعاملات المالية القائمة على تقنيات الذكاء الاصطناعي إشكالات فقهية معاصرة تضع الفقه الإسلامي أمام تحديات حقيقية في مجال حفظ الحقوق وضبط التصرفات المالية المستجدة، ويقتضي ذلك استنهاض آليات الاجتهاد الفقهي وتطوير مناهجه بما يمكّنه من استيعاب هذه النوازل التقنية مع ضرورة إعادة تكييف الأطر التنظيمية ذات الصلة على نحو يحقق مقاصد الشريعة في حفظ المال وصيانة المصالح ودرء المفاسد. وعلى هذا الأساس يغدو الوكيل الإلكتروني أداةً قابلة للإسهام الإيجابي في خدمة المجتمع الإسلامي من خلال تيسير المعاملات والارتقاء بجودة الخدمات، متى أُحكمت الضوابط الشرعية الكفيلة بضمان الالتزام بأحكام الشريعة وصون الحقوق الثابتة شرعًا.

وانطلاقًا من التحليل السابق لمفهوم الوكيل الإلكتروني وتطبيقاته في المعاملات المالية المعاصرة، واستنادًا إلى دراسة الرؤى المرتبطة بالوساطة التكنولوجية والوكالة الشرعية، توصل البحث إلى مجموعة من النتائج التي تعكس أثر هذا التطور التقني على الاجتهاد الفقهي وضمان الحقوق الشرعية في سياق التجارة الإلكترونية، ومن أبرز هذه النتائج ما يلي:

- الوكيل الإلكتروني عبارة عن نظام تقني (Technical system) مبتكر يعتمد على تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي لتنفيذ مهام محددة تسهم في رفع كفاءة وسرعة الخدمات المقدمة للمستخدمين البشر.
- يعتمد الوكيل الإلكتروني على خوارزميات متقدمة وأدوات تقنية تشمل تعلم الآلة وتحليل البيانات واستخدام الروبوتات لتنفيذ المهام بدقة عالية وبدون تدخل بشري، وهو ما مكّنه من الانتشار الواسع لا سيما في مجال المعاملات المالية المعاصرة.
- رغم ما يتمتع به الوكيل الإلكتروني من قدرة على إدراك حدود بيئته واستيعاب ومعالجة كميات هائلة من المعلومات بسرعة فائقة بفضل تقنيات الذكاء الاصطناعي، إلا أن ذكاءه يبقى دون مستوى العقل البشري الذي فضّله الله تعالى على سائر المخلوقات وشرّف عباده بتحمل أمانة التكليف.
- يتعذر الإقرار باستقلالية الشخصية الاعتبارية للوكيل الإلكتروني كونه لا يملك أي ذمة مالية مستقلة تؤهله لذلك، فضلا عن أن ثبوت الشخصية الاعتبارية ـ حتى عند القائلين بها ـ يقتضي تمثيلها من قبل أشخاص طبيعيين يعبرون عن إرادتها.
- يُظهر الواقع استحالة تحقق أهم أركان عقد الوكالة الشرعية وشروطه بين الموكل والوكيل الإلكتروني لأن هذا الأخير لا يتجاوز تفكيره حدود بيئته البرمجية، كما يفتقر إلى أهلية الإدراك الواعي الشامل التي اختصّ الله تعالى بها عباده المكلّفين ولا يملك القدرة على استيعاب مسؤولية التعبير عن الإرادة في قبول الالتزامات وتحمل تبعاتها لكونه مجرد نظام محوسب من ابتكار الإنسان.

وفي ضوء هذه النتائج، يتضح أن الوكيل الإلكتروني يختلف في جوهره اختلافًا جذريا عن الوكيل التقليدي مما يجعل إلحاقه بعقد الوكالة الشرعية على سبيل القياس أمرًا غير ممكن، ويتبيّن من خلال الدراسة أن تكييف الوكيل الإلكتروني باعتباره مجرد واسطة تقنية (Technological intermediary) في يد المستخدم هو الأقرب إلى الضبط الفقهي لما يحققه من حفظ صحة العقود وضمان تحقيق مقاصدها الشرعية.

وفي حال التزام مصمّم برنامج الوكيل الإلكتروني بتحمل المسؤولية عمّا قد يترتب عليه من خلل أو خسارة في عقود الوكالة الإلكترونية، فإن ذلك لا يغير من الطبيعة العقدية التي تنعقد بين طرفين بشريين

هما الموكل والمصمّم، ويظل البرنامج الوسيط مجرد أداة تقنية تهدف إلى تيسير أداء مهام الوكالة دون أن يمنح وصف الوكيل المستقل بذاته أو أهليته لإبرام العقود نيابة عن الغير.

وبناءً على ما تقدّم، يوصي البحث بضرورة تناول موضوع الوكيل الإلكتروني في الفقه الإسلامي بدراسة معمقة ونقاش علمي رصين بما يضمن استيعاب التحولات التكنولوجية المتسارعة ضمن إطار منضبط بالقيم والأحكام الشرعية، كما يدعو الجهات المختصة من مجتهدين وباحثين وخبراء وعلماء إلى تبني رؤى واضحة وواعية تضمن توجيه استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي نحو تحقيق المصالح الشرعية وصيانة مقاصد الشريعة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا- القرآن الكريم.

ثانيا- المصادر والمراجع العربية:

1. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت 235هـ)، المصنف، تحقيق: حمد الجمعة ومحمد اللحيدان، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 1436هـ.
2. ابن النجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م.
3. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري (ت 543هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003م.
4. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت 861هـ)، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
5. ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان (ت 354هـ)، صحيح ابن حبان، تحقيق: محمد علي سونمز وخالص آي دمير، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1433هـ.
6. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
7. ابن حنبل، أحمد بن محمد (ت 241هـ)، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، 1421هـ.
8. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، د.ت،
9. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت 1252هـ)، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1966م.
10. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، ط1، 1979م.
11. ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد (ت 620هـ)، المغني، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1407هـ.
12. ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، 1419هـ.
13. ابن ماجه، محمد بن يزيد (ت 273هـ)، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، مصر، 1414هـ.
14. ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
15. أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، دار الفكر، بيروت، د.ت.

16. أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود (ت 204هـ)، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق محمد بن عبد المحسن التركي، ط1، دار هجر، القاهرة، مصر، 1419هـ.
17. أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى التميمي (ت 307هـ)، مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، ط1، دار المأمون للتراث، ، دمشق، سوريا، 1404هـ.
18. أحمد البرلسي (ت 957هـ)، حاشيتا قليوبي وعميرة، دار الفكر، بيروت، د.ت.
19. الألباني، محمد ناصر الدين (ت 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط2، المكتب الإسلامي للطبع والنشر، بيروت، لبنان 1405هـ.
20. الألباني، محمد ناصر الدين (ت 1420هـ)، صحيح سنن ابن ماجه، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ.
21. الألباني، محمد ناصر الدين (ت 1420هـ)، صحيح سنن أبي داود، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، 1419هـ.
22. الألباني، محمد ناصر الدين (ت 1420هـ)، صحيح سنن النسائي. ط1، مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ.
23. البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود (ت 786 هـ)، العناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1428 هـ.
24. البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (ت 730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997م.
25. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (ت 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.
26. البزدوي، علي بن محمد (ت 482هـ)، أصول البزدوي المسمى كنز الوصول إلى معرفة الأصول، مطبعة جاويد بريس: كراتشي، د.ت.
27. البغوي، الحسين بن مسعود (ت 516هـ)، شرح السنة، المكتب الإسلامي، دمشق – بيروت، ط1، 1983م.
28. البهوتي، منصور بن يونس (ت 1051هـ)، شرح منتهى الإرادات، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1993م.
29. البهوتي، منصور بن يونس (ت 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار عالم الكتب، بيروت، د.ت.
30. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخراساني (ت 458هـ)، السنن الكبير، تحقيق مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط1، دار هجر، القاهرة، مصر، 1432هـ.
31. الترمذي، محمد بن عيسى (ت 279هـ)، السنن، تحقيق: أحمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة، ط2، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر 1395هـ.
32. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت 792هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م.
33. الجارود، أبو محمد عبد الله بن علي (ت 307هـ)، المنتقى من السنن المسندة عن رسول الله ﷺ، ط1، دار القلم، بيروت، لبنان، 1407هـ.
34. الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت 405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ.
35. حسن عكوش، المسؤلية العقدية والتقصيرية في القانون المدني الجديد وفقا لأحدث التشريعات المعدلة وأحكام الفقه والقضاء، دار الفكر الحديث للطبع والنشر، الطبعة الثانية.
36. الحطاب الرُّعيني المالكي، محمد بن محمد (ت 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط3، 1992م.
37. الحنيني، محمد بن الحسين بن موسى (ت 277هـ)، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، تحقيق إيهاب بن إسماعيل بن محمد، وأبو محمد محمود بن إسماعيل، ط1، مكتبة العلوم والحكم للطباعة والنشر، الشرقية، مصر، 1434هـ.
38. الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد (ت 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، د.ت.
39. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت 255هـ)، مسند الدارمي المعروف بـ سنن الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، ط1، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1412هـ.
40. الدردير، أحمد بن محمد (ت 1201هـ)، الشرح الكبير على مختصر خليل، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، د.ت.

41. الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي (ت 1243هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، المكتب الإسلامي، دمشق، د.ت.
42. الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1991م.
43. زكريا بن محمد بن أحمد (ت 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، المكتبة التراثية الإسلامية، د.ت.
44. سحر رشيد النيعمي، الاتجاهات المختلفة في تنظيم الوكالة التجارية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 2004م.
45. السحنون بن سعيد التنوخي، المدوّنة الكبرى، تحقيق عبد السلام بن علي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407 هـ.
46. الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت 790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م.
47. الصاوي، أحمد بن محمد المالكي، الشهير بأبي العباس الصاوي (ت 1241هـ)، حاشية الصاوي على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، دار المعارف، د.ت.
48. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي (ت 321هـ)، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، ط1، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1414هـ.
49. عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1991م.
50. عبد الله، أحمد علي، الشخصية الاعتبارية في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، الطبعة الثانية، سلسلة إصدارات الهيئة العليا للرقابة الشرعية على المصارف والمؤسسات المالية، مطبعة دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2016.
51. عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الحنفي (ت 747هـ)، التوضيح في حل غوامض التنقيح، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1997م.
52. الفوزان، عبد الله بن صالح، فقه الدليل شرح التسهيل، دار الرشيد للنشر والتوزيع، ط2، 2008م.
53. الفيروزآبادي، إبراهيم بن علي الشيرازي، الملقب بأبي إسحاق (ت 476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، د.ت.
54. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
55. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، شركة المطبوعات العلمية، مصر، ط1، د.ت.
56. الماوردي، علي بن محمد (ت 450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.
57. محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمّان، ط. 5.
58. محمد علاء الدين أفندي، تكملة حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، 1995م.
59. مسلم، أبو الحسين النّيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط2، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، مصر، 1406هـ.
60. المواق، محمد بن يوسف (ت 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م، ج5.
61. النسائي، أحمد بن شعيب (ت 303هـ)، السنن الصغرى (المجتبى من السنن): تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط2، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1406هـ.
62. النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (ت 676هـ)، المجموع (شرح المهذب)، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، ط1، مكتبة الإرشاد، جدة، المملكة العربية السعودية، د.ت.
63. النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (ت 676هـ)، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

64. النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (ت 676هـ)، روضة الطالبين، تحقيق: عبده علي كوشك، دار الفيحاء، دمشق، دار المنهل ناشرون، دمشق، 2012م.

ثالثا ـ المراجع الأجنبية:

1. Coulouris, George, Jean Dollimore, Tim Kindberg, and Gordon Blair. Distributed Systems: Concepts and Design. 5th ed. Addison-Wesley, 2011.
2. Russell, Stuart, and Peter Norvig. Artificial Intelligence: A Modern Approach. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1995.
3. Jannach, Dietmar, Markus Zanker, Alexander Felfernig, and Gerhard Friedrich. Recommender Systems: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
4. Jennings, Nicholas R., and Michael J. Wooldridge. Agent Technology: Foundations, Applications, and Markets. Berlin: Springer-Verlag, 1998.
5. d'Inverno, Mark, and Michael Luck. Understanding Agent Systems. 2nd ed. Berlin: Springer, 2003.
6. Alonso, Eduardo, Daniel Kudenko, and Dimitar Kazakov (eds.).Adaptive Agents and Multi-Agent Systems: Adaptation and Multi-Agent Learning. Lecture Notes in Computer Science, vol. 2636. Berlin: Springer, 2003.

رابعا ـ المجلات:

المجلات العربية

1. إشراق عبد الحليم أحمد عبد المجيد، «أحكام الوكيل الذكي في الفقه الإسلامي – دراسة فقهية مقارنة»، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإسكندرية، العدد 41، الإصدار الأول، مارس 2025.
2. حسام حاوكش، «التكييف الفقهي والقانوني للوكيل الذكي»، مجلة قانونك، الموسم الخامس، العدد 22، أكتوبر– ديسمبر 2024.
3. محمد أحمد الشرايري، «المسؤولية المدنية الذكية عن أضرار الذكاء الاصطناعي: دراسة مسحية مقارنة»، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، السنة العاشرة، العدد 2، 2022م.
4. محمد عرفان الخطيب، «المركز القانوني للإنسآلة: الشخصية والمسؤولية – دراسة تأصيلية مقارنة»، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، السنة السادسة، العدد 4 (العدد التسلسلي 24)، ديسمبر 2018م.
5. فراس الكساسبة ونبيلة الكردي، «الوكيل الذكي من منظور قانوني»، مجلة الشريعة والقانون، كلية الحقوق، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد 55، 2013م.

المجلات الأجنبية

1. Chess, David, and Jeffrey O. Kephart. "The Vision of Autonomic Computing." Computer, vol. 36, no. 1, 2003.
2. Jones, M. "Software Agents in Financial Services: A Study of Interaction and Task Management." Journal of Financial Information Technology, vol. 15, no. 2, 2021.
3. Patel, Nitin R., Bhavin Mehta, and Rinkal Patel. "Taxonomy of Software Agents." International Journal of Soft Computing and Engineering (IJSCE), vol. 1, no. 1, 2011.
4. Adam, Martin, Michael Wessel, and Alexander Benlian. "AI-Based Chatbots in Customer Service and Their Effects on User Compliance." Electronic Markets, 2020.
5. Katz, Avner. "Contract Formation and Interpretation: The Role of Electronic Agents." Stanford Technology Law Review, vol. 1, 1998.
6. Kossek, Magdalena, and Margareta Stefanovic. "Survey of Recent Results in Privacy-Preserving Mechanisms for Multi-Agent Systems." Journal of Intelligent & Robotic Systems, vol. 110, 2024.
7. Aman, Bogdan, and Gabriel Ciobanu. "Multi-Agent Systems with Information Sharing: Strategies and Model Checking." Applied Sciences, vol. 15, no. 7, 2025.

خامسا: مواقع الإنترنت (روابط إلكترونية)

1. Lee, Byunguk. "Technology or Phenomenon: Why Blockchain Is Not a Technology". Administrative Sciences, 2025.
https://www.mdpi.com/2076-3387/15/2/57
2. Gavigan, Patrick, and Babak Esfandiari. "Agent in a Box: A Framework for Autonomous Mobile Robots with Beliefs, Desires, and Intentions".Electronics, 2021.
https://www.mdpi.com/2079-9292/10/17/2136
3. John Krupansky. "What Is a Software Agent"?
https://jackkrupansky.medium.com/what-is-a-software-agent-6089dfe8f99
4. AppicSoftwares. "AI Agents in Finance: Types, Benefits, and More". .2025,
https://appicsoftwares.com/blog/ai-agents-in-finance/
5. Daniel Kiat Boon Seng, and Cheng Han Tan. Artificial Intelligence and Agents. NUS Centre for Technology, Robotics, Artificial Intelligence & the Law, Working Paper 21/02.
https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3935446
6. Sachin Mishra. "Electronic Agents Are Helpful and without Risks for Business as well as Consumers ", Legal Service India.
https://www.legalserviceindia.com/article/l245-Electronic-agents.html
7. Pavan Vadapalli. "AI vs Human Intelligence: Difference Between AI & Human Intelligence". UpGrad Blog.
https://www.upgrad.com/blog/ai-vs-human-intelligence/
8. Torrance, Andrew W., and Bill Tomlinson. "Decentral Intelligence Agency: The Law and Autonomous Artificial Intelligence, SSRN, 2024.
https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4990724
9. Zhang, W., Li, Y., Chen, X., and Liu, Y. "Breaking Agents: Compromising Autonomous LLM Agents Through Malfunction Amplification ", arXiv Preprint, 2024.
https://arxiv.org/abs/2407.20859
10. Malak Mashaabi et al. "Natural Language Processing in Customer Service: A Systematic Review". arXiv, 2022.
https://arxiv.org/abs/2212.09523

سادسا: مصادر قانونية ورسمية

1. الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية، العدد (78)، 30 سبتمبر 1975م.
https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/6f509360-2c39-4358-ae2a-a9a700f2ed16/1
2. الإمارات العربية المتحدة، قانون إمارة دبي رقم 2 لسنة 2002 بشأن المعاملات والتجارة الإلكترونية، الجريدة الرسمية، العدد 5، 12 فبراير 2002.
3. الإمارات العربية المتحدة، قانون المعاملات والتجارة الإلكترونية الاتحادي لدولة الإمارات العربية المتحدة، المادة 13(6)، الجريدة الرسمية، العدد 1، 2006.
4. المملكة العربية السعودية، المرسوم الملكي رقم م/18 وتاريخ 8 / 3 / 1428هـ والموافق عليه بقرار مجلس الوزراء رقم 80 بتاريخ 7 / 3 / 1428هـ.

الهوامش:

[1]- إشراق عبد الحليم أحمد عبد المجيد، أحكام الوكيل الذكي في الفقه الإسلامي - دراسة فقهية مقارنة -، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإسكندرية، العدد 41، الإصدار الأول، مارس 2025، ص 2998 - 3069.

[2]- Byunguk lee, Technology or Phenomenon: Why Blockchain Is Not a Technology : https://www.mdpi.com/2076-3387/15/2/57.

[3]- Patrick Gavigan & Babak Esfandiari, Agent in a Box: A Framework for Autonomous Mobile Robots with Beliefs, Desires, and Intentions, (2021): https://www.mdpi.com/2079-9292/10/17/2136.

[4]- حسام حاوكش، التكييف الفقهي والقانوني للوكيل الذكي، مجلة قانونك الإلكترونية، الموسم الخامس، العدد22، أكتوبر- ديسمبر 2024. انظر الموقع الإلكتروني:
https://www.9anonak.com/2025/03/Revue.9anonak.N-22.cinquieme-annee-1446.Octobre-Decembre.2024-Art-08.html

[5]- ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج14، ص261.

[6]- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، ط1، 1979م، ج6، ص136.

[7]- النووي، يحيى بن شرف بن مري (ت 676هـ)، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج2، ص195.

[8]- ابن منظور، لسان العرب، المرجع نفسه، ج11، ص 734 - 736.

[9]- البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود، العناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1428هـ، ج 7، ص 799–800.

[10]- سحنون بن سعيد التنوخي، المدوّنة الكبرى، تحقيق عبد السلام بن علي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1407 هـ، ج 3، ص 135–137.

[11]- الماوردي، علي بن محمد. (ت 450هـ). الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م، ج495/6

[12]- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد (ت 620هـ). المغني، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1407هـ، 123/4.

[13]- الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي (ت 1243هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، المكتب الإسلامي، دمشق، د.ت، ج3، ص427.

[14]- الفوزان، عبد الله بن صالح، فقه الدليل شرح التسهيل، دار الرشيد للنشر والتوزيع، ط2، 2008م، مج5، ص189-190. (بتصرف)

[15]- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت 1252هـ)، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1966م، ج5، ص510.

[16]- محمد علاء الدين أفندي، تكملة حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، 1995م، ج7، ص265.

[17]- أمر رقم: 75-58، مؤرخ في 26 سبتمبر 1975، يتضمن القانون المدني، الجريدة الرسمية، عدد 78، الصادر في 30 سبتمبر 1975.

[18]- أمر رقم: 75 - 59، مؤرخ في 26 سبتمبر 1975، يتضمن القانون التجاري، الجريدة الرسمية، عدد 79، الصادر فقي 30 سبتمبر 1975.

[19]- سحر رشيد النيعمي، الاتجاهات المختلفة في تنظيم الوكالة التجارية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 2004م، ص21.

[20]- المرجع نفسه، ص21

[21]- المرجع نفسه، ص 22.

[22]- تشير إلى عملية تصميم وتطوير البرمجيات التي تشمل عمليات اتخاذ القرار المنتشرة عبر عدة نقاط أو مكونات داخل شبكة أو نظام موزع، و تتضمن هذه القرارات تعيين الموارد وتنظيم العمليات ومعالجة الأخطاء وغيرها من القرارات التشغيلية والاستراتيجية، انظر:

George Coulouris, Jean Dollimore, Tim Kindberg and Gordon Blair, Distributed Systems: Concepts and Design, Fifth Edition, published by Addison Wesley, May 2011,p 35-64

[23]- تركز الحوسبة المتوازية على استخدام عدة معالجات لتنفيذ مهام كبيرة بشكل متزامن، بينما تركز الحوسبة الموزعة على توزيع المهام والبيانات عبر شبكة من الأجهزة لتحقيق التوافرية والقدرة على القياس، انظر: " Distributed Systems: Concepts and Design". المرجع نفسه.

[24]- تهدف الحوسبة الذاتية إلى تصميم وتطوير أنظمة حاسوبية تكون قادرة على تحسين أدائها وتكيفها مع التغييرات البيئية بشكل ذاتي وآلي بما يشبه التكيف الذاتي للنظم الحية، وذلك من خلال تحقيق التحكم الذاتي، التكيف الذاتي، التشخيص الذاتي، التنبؤ الذاتي. أنظر:

David Chess, Jeffrey O. Kephart, The vision of autonomic computing, Published in: Computer (Volume: 36, Issue: 1, January 2003), p. 42-47.

[25]- Russell, Stuart and Peter Norvig, Artificial Intelligence: A Modern Approach, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1995, p.23.

[26]- المرجع نفسه.

[27]- John Krupansky, What is a Software Agent? https://jackkrupansky.medium.com/what-is-a-software-agent-6089dfe8f99, visited in: 7-11-2023.

[28]- Jannach, Dietmar, Markus Zanker, Alexander Felfernig, and Gerhard Friedrich. Recommender Systems: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.,p. 29,50, 63-70.

[29]- Nicholas R. Jennings, Michael J. Wooldridge, Agent Technology -Foundations, Applications, and Markets-, 1998,p. 27.

[30]- المرجع نفسه، انظر: ص 27-28.

[31]- Nitin R. Patel, Bhavin Mehta & Rinkal Patel, Taxonomy of Software Agents, International Journal of Soft Computing and Engineering (IJSCE), Vol. 1, No. 1 (2011), pp. 35–36.

[32] - Ibid, pp 37–38.

[33]- Jones, M. Software Agents in Financial Services: A Study of Interaction and Task Management. Journal of Financial Information Technology, 15(2), (2021), pp 45–49.

[34]- Ibid., p 53-56.

[35]- Ibid., p 59-62.

[36]- AppicSoftwares, AI Agents In Finance: Types, Benefits, And More, 2025. Available at: https://appicsoftwares.com/blog/ai-agents-in-finance/ [Accessed 20 February 2025].

[37]- Ibid.

[38]- Ibid.

[39]- Mark d'Inverno and Michael Luck, Understanding Agent Systems, 2nd ed. (Berlin: Springer, 2003), pp 53-56.

[40]- Ibid., pp 57-59.

[41]- Ibid, pp 62-66.

[42]- Alonso, Eduardo, Daniel Kudenko, and Dimitar Kazakov, eds. Adaptive Agents and Multi Agent Systems: Adaptation and Multit Agent Learning. Lecture Notes in Computer Science, vol. 2636. Berlin: Springer, 2003, p 197.

[43]- Ibid, p203.

[44]- Kossek, Magdalena, and Margareta Stefanovic. "Survey of Recent Results in Privacy Preserving Mechanisms for Multit Agent Systems." Journal of Intelligent & Robotic Systems 110 (2024): Art. 129, p6, 19, 23.

[45]- Aman, Bogdan, and Gabriel Ciobanu. "Multit Agent Systems with Information Sharing: Strategies and Model Checking." Applied Sciences 15, no. 7 (2025): 3966, p 236-238, 240, 243-244.

[46]- انظر:

Martin Adam, Michael Wessel, and Alexander Benlian, "AI-based Chatbots in Customer Service and Their Effects on User Compliance," Electronic Markets, 2020,Pdf, pp.429, 432-433.
https://link.springer.com/article/10.1007/s12525-020-00414-7?utm_source=chatgpt.com

Malak Mashaabi, et al., "Natural Language Processing in Customer Service: A Systematic Review," 2022, Pdf, p.p. 3-4, 14-16,
https://arxiv.org/abs/2212.09523?utm_source=chatgpt.com

[47]- انظر: الحطاب الرُّعيني المالكي، محمد بن محمد (ت 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط3، 1992م، ج3، ص84. و ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (ت 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ج7، ص139.

[48]- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت 671هـ)، جامع أحكام القرآن، دار الكتب العربية للطباعة والنشر، مصر، د.ت، ج8، ص177.

[49]- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري (ت 543هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003م، ج3، ص220.

[50]- ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، 1419هـ، ج1، ص493.

[51]- أصل الحديث في قصة أبي رافع، وهو معتمد في باب جواز تصرف الوكيل بالزيادة وأن ربح الوكيل للمُوكِّل ما دام في حدود الإذن، أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب المناقب، باب حدثني محمد بن المثنى، 207/4، حديث رقم 3642، و الترمذي في "السنن"، كتاب البيوع، باب ما جاء في التجار وتوقي الشبهات، 536/2، حديث رقم: 1258، وقال حديث حسن، وأبو داود في "السنن"، كتاب البيوع، باب في المضارب يخالف، 256/3، حديث رقم: 3384، وقال إسناده صحيح، وابن ماجه في "السنن" كتاب الصدقات، باب الأمين يتجر فيه فيربح، 480/3، حديث رقم: 2402، قال حديث صحيح، وأحمد بن حنبل في "المسند"، تتمة مسند الكوفيين ، حديث عروة بن أبي الجعد البارقي عن النبي صلى الله عليه وسلم، 4448/8، حديث رقم 19664، قال إسناده صحيح.

[52]- انظر: البغوي، الحسين بن مسعود (ت 516هـ)، شرح السنة، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط1، 1983م، ج8، ص141. و ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت 861هـ)، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ج7، ص502.

[53]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوكالة - باب الوكالة في قضاء الديون، 99/3، حديث رقم: 2306، وفي كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس - باب استقراض الإبل، 116/3، حديث رقم: 2390، وباب لصاحب الحق مقال، 118/3، حديث رقم: 2401، وكتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها - باب من أهدي له هدية وعنده جلساؤه فهو أحق، 162/3، حديث رقم: 2609، والترمذي في "الجامع"، كتاب البيوع، باب ما جاء في استقراض البعير أو الشيء من

الحيوان أو السن، 584/2، حديث رقم: 1317، وقال هذا حديث حسن صحيح، وصححه الألباني في "صحيح سنن الترمذي"، وأخرجه أحمد بن حنبل في "المسند"، باقي مسند المكثرين من الصحابة - مسند أبي هريرة ﷺ، 1966/4، حديث رقم:9514، وأخرجه شعيب الأرنؤوط في مسند أحمد (15/228) وقال: إسناده صحيح على شرط الشيخين، وأورده مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة - باب من استسلف شيئا فقضى خيرا منه وخيركم أحسنكم قضاء، 54/5، حديث رقم: 1601.

[54]- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج5، ص69.

[55]- انظر: الحطاب، مواهب الجليل، مرجع سابق، 71/7، الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد (ت 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، المكتبة التراثية الإسلامية، د.ت، ج10، ص242.

[56]- انظر: الحطاب، مواهب الجليل المرجع نفسه، ج5، ص190 وما بعدها، و ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (ت 620هـ)، المغني، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ج5، ص208-213. والزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1991م، ج4، ص293 وما بعدها.

[57]- انظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار، مرجع سابق، ج5، ص 510، و المواق، محمد بن يوسف (ت 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م، ج5، ص181. و الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد (ت 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، د.ت، ج2، ص217. و البهوتي، منصور بن يونس (ت 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار عالم الكتب، بيروت، د.ت، ج3، ص450.

[58]- انظر: ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج2، ص345. الفيروزآبادي، إبراهيم بن علي الشيرازي، الملقب بأبي إسحاق (ت 476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، د.ت، ج1، ص349. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، شركة المطبوعات العلمية، مصر، ط1، د.ت، ج7، ص346. والمغني لابن قدامة، مرجع سابق، ج5، ص 87.

[59]- انظر: ابن الهمام، فتح القدير، المرجع السابق، ج6، ص73. وبدائع الصنائع، ج6، ص20، وبداية المجتهد، ج2، ص 335، والمغني، ج5، ص 202.

[60]- أخرجه الدارمي في "مسنده" (ح/2342) بهذا اللفظ، قال: أخبرنا عفّان، حدّثنا حمّادُ بن سلمة، حدثنا حمادٌ - هو ابن أبي سليمان، عن إبراهيم، عن الأسود عن عائشة به. وأخرجه أحمد في "مسنده" (5968/11)، (ح/42694، 5969)، وابن الجارود في "المنتقى" (61/1)،(ح/166)، والطحاوي في "شرح معاني الآثار" (74/2)، (ح/3275)، وابن أبي شيبة في "مصنفه" (203/10)، (ح/19591)، وأبو داود الطيالسي في "مسنده" (17/3)، (ح/1485)، وأبو داود في "سننه" (243/4)، (ح/4398)، وابن ماجه في "سننه" (197/3)، (ح/2041)، وابن حبان في "صحيحه" (355/1)، (ح/142)، وأبو يعلى في "مسنده" (366/7)، (ح/4400)، والنسائي في "السنن الكبرى" (265/5)، (ح/5596)، وابن ماجه في "سننه"(198/3)، (ح/2041)، والبيهقي في "سننه الكبير"(317/10)، (ح/11570، 12283، 16078)، والحاكم في "مستدركه" (59/2)، (ح/2363) من طُرُقٍ عن حماد بن سلمة به، وعند بعضهم "يكبر" بدل "يحتلم"، و"يفيق" بدل "يعقل". والحديث برواية عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ، صححه ابن الجارود، وابن حبان، والحاكم، وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وصححه النووي في "المجموع"(3/6)، والألباني في "إرواء الغليل"(4/2).

[61]- انظر: ابن الهمام، فتح القدير، المرجع السابق، ج7، ص 512-517، والكاساني، بدائع الصنائع، المرجع السابق، ج6، ص 20.

[62]- انظر: مالك بن أنس، أبو عبد الله (ت 179هـ)، المدونة الكبرى، وزارة الأوقاف السعودية، مطبعة السعادة، 1324هـ، ج9، ص50 وما بعدها. والصاوي، أحمد بن محمد المالكي، الشهير بأبي العباس الصاوي (ت 1241هـ)، حاشية الصاوي على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، دار المعارف، د.ت، ج2، ص177-181.

[63]- ابن قدامة، مرجع سابق، ج5، ص 240.

[64]- الشربيني، مغني المحتاج، المرجع السابق، ج2، ص 219.

[65]- انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، المرجع السابق، ج4، ص333 وما بعدها، وابن قدامة، المغني، المرجع السابق، ج5، ص 202-205، والقليوبي، أحمد بن سلامة (ت 1069هـ) وعميرة، أحمد البرلسي (ت 957هـ)، حاشيتا قليوبي وعميرة، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج2، ص337-342.

[66]- انظر: البهوتي، منصور بن يونس (ت 1051هـ)، شرح منتهى الإرادات، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1993م، ج2، ص299، وكشاف القناع، ج3، ص465، و الكاساني، بدائع الصنائع ، ج5، ص 16-19، وابن حجر، فتح الباري، ج4، ص 483.

[67]- انظر: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج5، ص 88، و النووي، يحيى بن شرف بن مري، أبو زكريا (ت 676هـ)، روضة الطالبين، تحقيق: عبده علي كوشك، ط1، دار الفيحاء، دمشق، دار المنهل ناشرون، دمشق، 2012م، ج4، ص291، والكاساني، البدائع، مرجع سابق، ج7، ص 3450.

[68]- المرجع نفسه.

[69]- محمد أحمد الشرايري، المسؤولية المدنية الذكية عن أضرار الذكاء الاصطناعي: دراسة مسحية مقارنة، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، السنة 10، العدد 2، 2022م، ص 367 - 374، وانظر:

Katz, Avner, "Contract Formation and Interpretation: The Role of Electronic Agents," Stanford Technology Law Review, Vol. 1, 1998, pp.123–153.

[70]- المرجع نفسه.

[71]- Daniel Kiat Boon Seng and Cheng Han Tan, Artificial Intelligence and Agents, NUS Centre for Technology, Robotics, Artificial Intelligence & the Law Working Paper 21/02, available at: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3935446. [Accessed 05/01/ 2025].

[72]- Pavan Vadapalli, AI vs Human Intelligence: Difference Between AI & Human Intelligence, A vailable at:www.upgrad.com/blog/ai-vs-human-intelligence/ [Accessed 15 /06/ 2025].

[73]- سبق تخريجه.

[74]- انظر: عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الحنفي (ت 747هـ)، التوضيح في حل غوامض التنقيح، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1997م، ج2، ص337-339. و البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (ت 730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997م، ج4، ص350-356.

[75]- انظر: القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م، ج14، ص230. و البزدوي، علي بن محمد (ت 482هـ)، أصول البزدوي المسمى كنز الوصول إلى معرفة الأصول، جاويد بريس، كراتشي، د.ت، ص325.

[76]- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت 792هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ج2، ص337.

[77]- الخطيب، محمد عرفان، "المركز القانوني للإنسآلة: الشخصية والمسؤولية - دراسة تأصيلية مقارنة"، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، السنة السادسة، العدد4، العدد التسلسلي24، ديسمبر 2018م، ص 123 - 127.

[78]- محمد أحمد الشرايري، المسؤولية المدنية الذكية عن أضرار الذكاء الاصطناعي، المرجع السابق، ص 371.

[79]- انظر: المادة 12 من نظام التعاملات الإلكترونية السعودي، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/18 وتاريخ: 1428/3/8هـ والموافق عليه بقرار مجلس الوزراء رقم 80 بتاريخ: 1428/3/7هـ، المملكة العربية السعودية.

https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/6f509360-2c39-4358-ae2a-a9a700f2ed16/1

[80]- عبد الله، أحمد علي، الشخصية الاعتبارية في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، الطبعة الثانية، سلسلة إصدارات الهيئة العليا للرقابة الشرعية على المصارف والمؤسسات المالية، مطبعة دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2016، ص: 119-183.

[81]- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت 790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م، ج3، ص5 وما بعدها.

[82]- الكساسبة، فراس، ونبيلة الكردي، "الوكيل الذكي من منظور قانوني"، مجلة الشريعة والقانون، كلية الحقوق، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد 55، 2013م، ص161 وما بعدها.

[83]- Sachin Mishra - Electronic agents are helpful and without risks for business as well as consumers,
LL.M in International Commerical and European Law from University of Sheffield. https://www.legalserviceindia.com/article/l245-Electronic-agents.html.
[Accessed 11 /09/ 2024].

[84]- انظر: عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1991م، ج2، ص266. وحسن عكوش، المسؤلية العقدية والتقصيرية في القانون المدني الجديد وفقا لأحدث التشريعات المعدلة وأحكام الفقه والقضاء، دار الفكر الحديث للطبع والنشر، الطبعة الثانية، ص4-7.

[85]- انظر: قانون إمارة دبي رقم: 2022/2، الصادر بتاريخ 12 فيفري 2002، المتعلق بالمعاملات والتجارة الإلكترونية، الجريدة الرسمية، ع5. والفقرة السادسة من المادة الثالثة عشر من قانون المعاملات والتجارة الإلكترونية الاتحادي لدولة الإمارات العربية المتحدة، ع1، 2006م.

[86]- الدردير، أحمد بن محمد (ت 1201هـ)، الشرح الكبير على مختصر خليل، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج3، ص168.

[87]- Andrew W. Torrance & Bill Tomlinson, Decentral Intelligence Agency: The Law and Autonomous Artificial Intelligence, July 14, 2024, pdf. pp. 8, 14, 26, 34.
https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4990724. [Accessed 23 /12/ 2024].

[88]- الكساسبة، الوكيل الذكي من منظور قانوني، المرجع السابق، ص 161 وما بعدها.

[89]- Zhang, W., Li, Y., Chen, X., & Liu, Y., "Breaking Agents: Compromising Autonomous LLM Agents Through Malfunction Amplification," arXiv preprint, arXiv:2401.12345, 2024: https://arxiv.org/abs/2407.20859 [Accessed 23 /12/ 2024].

[90]- محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمّان، ط. 5، ص 63–75.

[91]- ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج5، ص 260 وما بعدها.

[92]- أخرجه البخاري في "صحيحه" كتاب المظالم والغصب - باب إذا كسر قصعة أو شيئا لغيره، 136/3، حديث رقم: (2481)، وأخرجه أبو داود في "السنن"، كتاب الإجارة - باب فيمن أفسد شيئا يغرم مثله، 297/3، حديث رقم: (3567)، صحح إسناده شعيب الأرنؤوط، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، 389/2. وأخرجه أحمد بن حنبل في "المسند"، باقي مسند المكثرين من الصحابة - مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، 2534/5، حديث رقم: (12209)، وصحح إسناده على شرط الشيخين شعيب الأرنؤوط في تحقيق "المسند". والنسائي في "السنن الصغرى"، كتاب عشرة النساء - باب الغيرة، 70/7، حديث رقم: (3965)، وصححه الألباني في "صحيح سنن النسائي" 61/3. وابن ماجه في "السنن"، كتاب الأحكام - باب الحكم فيمن كسر شيئا، 426/3، حديث رقم: (2334)، وصحح إسناده شعيب الأرنؤوط، وصححه الألباني في "صحيح سنن ابن ماجه"، 255/2.

[93]- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب إذا كسر قصعة أو شيئًا لغيره، الجزء 5، ص. 148–152.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 331-356
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تاريخ التجارة الدولية عند المسلمين

The history International trade among Muslims

طالبة دكتوراه فاطمة ماوي[1] أ.د/ عبد الرحمن السنوسي
Abderahman ASSANOUSSI Fatima MAOUI
كلية العلوم الإسلامية- جامعة الجزائر1
مخبر الشريعة
assanou@gmail.com f.maoui@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2025/06/27 تاريخ القبول: 2026/01/29

الملخص:
يهدف المقال إلى تتبع المسار التَّاريخي لتطور التِّجارة الدوليّة في العالم العربي والإسلاميِّ، هذه الأخيرة التي عرفت ازدهارا ملحوظا نظرا لتسارع زحف العولمة على الاقتصاد العالميِّ، مما قد يوحي للكثيرين أنّ هذا النَّشاط وليد السَّاعة وناتج عن تطوّر الحضارة الغربيّة، وهذا غير صحيح تاريخيًّا، لأنّ التبادل التِّجاري القائم على التَّصدير والاستيراد للسِّلع والخدمات في التِّجارة الدّوليَّة ليس وليد صدفة بالعالم، وإنّما هو عمليات اقتصادية نتجت على مراحل تاريخيَّة ساعدت في ضبطها وتنظيمها.

وقد خلصت الدراسة إلى أنّ التُّجّار العرب المسلمين كان لهم بصمة واضحة في تاريخ التِّجارة الدوليَّة، كما كان لهم مساهمات بارزة في ترسيخ قواعدها وضبط عملياتها، حيث بلغوا فيها من التطور ما يضاهي عصرنا الحاضر خاصة بعد الإسلام والفتوحات الإسلامية الكبرى، بدليل هيمنتهم الطويلة على الطرق التِّجاريّة، وتنوُّع منتوجاتهم ومعاهداتهم التجارية وعلاقاتهم مع الدول المجاورة وغير المجاورة.

الكلمات المفتاحية: تاريخ التِّجارة الدوليَّة؛ التِّجارة الدوليَّة عند العرب قبل الإسلام؛ التِّجارة الدُّوليّة عند المسلمين؛ الطرق التِّجارية؛ المعاهدات التِّجاريَّة.

Abstract:

The historical trajectory of the development of international trade in the Arab-Islamic world; this trade saw significant growth, driven by the accelerated advance of globalization on the global economy, which may lead to think that such activity is a recent phenomenon resulting from western civilization.

However, this is historically inaccurate, as international trade, based on the export and import of goods and services did not emerge by chance. Instead, it evolved through historical stages that helped regulate and organize it. The study concludes that Arab Muslims made a prominent mark on the history of international trade, achieving a level of sophistication comparable to modern times, particularly after Islam and the great conquests. This is evidenced by their long-standing dominance over trade routes, diversity of products, commercial treaties, and relations with neighboring and distant countries.

[1]- المرسل المؤلف.

Key words The History of international Trade; International Trade among Arabs before Islam; International Trade among Muslims; trade routes; Commercial treaties.

مقدّمة:

تعتبر التِّجارة من أهمّ وأحبِّ الأنشطة عند العرب والمسلمين منذ القدم، فقد اشتُهر عنهم إتقانهم الشَّديد لها، مع قدرتهم على التَّوسع فيها برّا وبحرا، وأقوى دليل على ذلك هو قريش التي ساهمت في نجاح التِّجارة بنوعيها الداخليّة والخارجيّة لعديد من الأسباب، أهمُّها تواجدها بمكّة بالقرب من الكعبة التي كانت تعتبر مركزا تجاريا مهمّا قبل الإسلام يقصده العديد من التُّجار لبيع بضائعهم، وهو ما ساهم في فرض سيطرتها على الطريق التِّجاري الذي يمر من اليمن إلى البحر المتوسط، وساعدها على رسم تاريخ مشرق ومشرف بين العرب، والحصول على موطئ قدم في التّجارة العالميّة.

وبعد ظهور الإسلام ومع اكتمال خيريّة الأمّة العربيّة باصطفاء الله تعالى لنبيِّنا الأمين عليه أزكى الصلاة والتّسليم، الذي امتهن بدوره التِّجارة في حياته، كانت بداية مرحلة ما بعد الإسلام التي تميَّزت بضبط مختلف المعاملات الماليّة، وتنظيم الأسواق بضوابط مُفصَّلة ودقيقة، وحينها فقط تحوّلت التِّجارة من نشاط اقتصاديّ، إلى نشاط يحمل فيه التجّار المسلمون ثقافتهم الإسلاميّة والدِّينيّة، وينقلون من خلاله أفكارهم وعاداتهم و اختراعاتهم وعلومهم بالموازاة مع نقل بضائعهم إلى مختلف الأقاليم والأمصار الممتدة من الشرق الأقصى- الهند والصين- إلى أوروبا –الأندلس-، بل وحتى إلى أمريكا، نتيجة لتوسُّع دولة الإسلام بسبب الفتوحات الإسلاميّة، وهنا ظهرت براعة العرب المسلمين في رسم بدايات التطوُّر الحضاري عن طريق التِّجارة، مع تمكين القوافل التِّجاريّة من رسم ممرات وطرق بريَّة وبحريَّة برزت بشكل لافت ومميز في حكم الأمويين والعبّاسيين ومن ثَمَّة العثمانيين، فكانت بها شواهد تاريخيّة لعلاقة الإنسان العربيِّ المسلم من عصرالجاهليّة إلى نهاية الحكم العثماني بالتِّجارة الدُّوليَّة، وبعمليات البيع والشِّراء.

هذا التّاريخ التِّجاري المُشرِق للعرب المسلمين الذي ظهرت فيه بوادر التَّطوُّر على المناطق والدول التي تمر عليها تلك الطرق التِّجارية بعد تأسيس شبكة تجاريّة واسعة، هو ما يعطي لهذه الورقة من أهمية تظهر في محاولتها لتأكيد تقدم فِكْر العرب المسلمين التِّجاريِّ لدرجة تشبيهه بالتقدم الواقع في الزَّمن الحاضر، وهو ما يعتبر مصدر فخر واعتزاز بالانتماء للأمّة، ومنبع إلهام وشحذٍ للهمم بعد تعزيز الثِّقة بالعقل العربيّ المسلم، الذي سبق عصره بأشواط.

أمّا أهداف هذا المقال فتتمثل في: تشجيع الباحثين على الاهتمام بدراسة تاريخ المسلمين في العلوم الاقتصادية لإبراز إسهاماتهم وتجاربهم في حقلها، ومحاولة محاكاتها لإيجاد مايمكن تطبيقه في الحاضر لتحقيق تنميّة اقتصادية كبيرة في ظلِّ تعاليم الشَّريعة، والعمل على ربط التّجارة الدُّوليّة بمبادئ وقيَّم الأمَّة من دون تضييع فرص تحقيق المصلحة العامة والخاصة في ظلّ طغيان الثّقافة الغربيّة الساعية لعولمة الاقتصاد وسياسات التّجارة الدوليّة، وهذا لا يتحقق إلّا بغرس قناعة الفرد بتميّز العقل المسلم وتوفره على أساليب اقتصادية وتجارية موافقة للشّريعة وناجعة بدليل نجاحها في فترات سابقة أبرزتها هذه الورقة.

أ- الإشكالية:

يُعد التّاريخ مرآة الشعوب وشاهدا على صنعها للحضارة وما أنجزته فيها حين قيامها، كما يعتبر مصدرا قويًّا لتعزيز ثقة النّشء في نفسه، وتحقيق الفخر والاعتزاز بالانتماء لأمّته، وهو من أعظم أسباب

الولاء والحبّ للأوطان والأعراق، فإن كانت الحضارة الغربية تتعمد إخفاء تاريخ الحضارة الإسلامية، وسرقة كثير من علومها وأفكارها، فمن الواجب علينا نفض الغبار عن تراث الأمّة وتاريخها الذي كتبه السابقون بشذرات الذهب الخالص على سجل التّاريخ، ولأنّ الاقتصاد وتنميته من خلال التجارة هو من أهم الميادين التي اهتم بها العرب المسلمون وبرعوا فيها، فقد تولدت فكرة المقال للإجابة على تساؤل رئيس وهو: ما هي إسهامات العرب المسلمين المسجَّلة لهم تاريخيًّا في التِّجارة الدُّوليَّة؟ وقد تفرع عنه سؤالان هما: ما هي أسباب قوّة العرب المسلمين التِّجاريَّة والاقتصاديَّة؟ وهل تتبع المسار التّاريخي لتاريخ تجارة العرب والمسلمين سيثبت ما كان لهم من إسهامات في التّجارة الدُّوليّة التي تعتبر قلب الاقتصاد النابض في عصرنا فيزيل عن العقول التأثر الشديد بأفكار الهيمنة الغربيّة والعولمة على الفكر التِّجاري والاقتصادي؟

اعتمدت الدراسة على المنهج التّاريخي وما يستلزمه من سرد للأحداث وعرضٍ للوقائع واستقرائها، وعلى المنهج التحليلي عند التعليق على الأحداث أو عند ذكر بعض المقارنات.

1- التّجارة في قريش قبل الإسلام:

عرف العرب التُّجارة قبل ظهور الإسلام؛ نظرا لموقعهم الجغرافي المهم - الذي نشأت بقربه الحضارات القديمة، مما جعلهم همزة وصل بين جنوب آسيا وشرقيها وبلاد البحر المتوسط-، ولقربهم من الكعبة التي كانت نقطة التقاء لشبكة من الطرق البريّة الممتدة على شبه الجزيرة العربيّة، فكانوا بهذا مركزا لالتقاء القوافل التِّجاريَّة التي تمرُّ عبر مكّة، محملة بالبخور والحرير والتوابل والمنسوجات.

والعرب في الجاهليَّة كانت لهم صلات تجاريَّة واسعة مع الأمم المعاصرة لهم، وكانوا مشاركين لها ومتفاعلين معها، فهناك مصادر وأسانيد كثيرة تؤكد عدم انعزالهم عن الأمم الأخرى، وتثبت أنّ لهم تاريخا تجاريًّا بارزا ظهرت فيه مشاركتهم لأمم أخرى في مختلف الأنشطة الاقتصادية وعمليات البيع والشِّراء، والمعاهدات التِّجاريَّة.

وآنذاك برزت قبيلة قريش[1] التي سكنت بجوار مكّة، والتي تمكنت من افتكاك الزعامة من قبيلة خزاعة، و فرض هيمنتها على السيادة التِّجاريَّة بعد ضعف مملكة الحميريين باليمن بسبب نشوب حروب داخليّة بها في القرن الثالث الميلادي، وتمكن الأحباش من احتلال اليمن في نهاية القرن الثّالث وبداية القرن الرّابع الميلادي، ليتصارع بعد ذلك الرُّومان والفرس عليها، فضعفت السِّيادة التِّجاريَّة لليمن بسبب عدم قدرة الأحباش على تسيير الأمور التّجاريّة وحماية طرقها كما كانت مملكة سبأ تفعل فيما مضى، ولأنّهم فضلوا الطريق البحري على طريق الحجاز. عندها فقط ولأسباب عديدة لم تبق إلا مكّة بلاد العرب هي الأفضل لخلافة اليمن[2]. أولا: لأنّها محل وجود الكعبة التي لها مكانة دينية مقدَّسة عند العرب، وثانيا: لموقعها الذي تمركز وسط الطريق الرئيسي العام الرابط بين اليمن وبلاد الشّام، وثالثا: لتوسطها الأسواق الكبرى التي كان العرب يحيونها، وأخيرا لتوفر الماء بها، فهي تملك عين ماء زمزم المعروف عنها بعدم جفافها أبدا.

هذه الأسباب مجتمعة جعلت آل الحجاز يخلفون اليمن ويرثون عنها السِّيادة التِّجاريّة، فاشتهر آنذاك حَضَرُ قريش بنشاط تجاري حيوي كبير، حيث كان لهم رحلتان تجاريتان مشهورتان الأولى إلى اليمن في الشِّتاء، والثانية إلى الشَّام في الصَّيف، وقد منّ الله تعالى عليهم فيهما بأمن مادي ونفسيٍّ واقتصاديٍّ وغذائيٍّ وغيره.

وكان للعرب آنذاك- عبر زعماء قريش ورجال القبيلة- دور هام في عقد الأحلاف بنوعيها، إمّا بين القبائل، مثل الحلف الذي كان مع بني سليم[3]، وحلف مع ثقيف وحلف الفضول[4]، وغيرها، وإمّا بين الدول وهو ما يسمى "الإيلاف" الذي يعدّ أهمُّ حلف عُقد قبيل الإسلام، حيث كان له الدور البارز في بناء مكّة

اقتصاديّا، وذكرت الروايات أنّه كان لقريش مجموعة من المعاهدات التي أبرمت مع ملوك الدول المحيطة بجزيرة العرب، كمعاهدة بنو عبد مناف لقريش مع أمم أخرى، فعديد من الدّراسات تذكر المعاهدة التّجاريّة لهاشم بن عبد مناف مع ملوك الشَّام من روم ومن عرب، والحقيقة أنّها لا تقتصر عليه وحده وإنّما تشمل إخوته الثلاثة: المطلب، نوفل، وعبد شمس الذين كان لهم دورا بارزا في عقد هذه الأحلاف المهمّة في تاريخ قريش، فمعاهدة عبد شمس للملك النجاشي الأكبر التي تضمن للعرب التردد على أرض الحبشة لتسهيل عملياتهم التِّجاريّة، هي معاهدة ظفر بها عبد شمس بن عبد مناف، وهو أكبر من هاشم بعدما خرج إلى ملك الحبشة الذي أخذ منه كتاباً وعهداً لمن تَجِر قبله من قريش، ثم أخذ الإيلاف ممن بينه وبين العرب حتى بلغ مكّة، وفيها هلك وقبره بالحجون[5]، ومثله اتفاق نوفل مع ملك الفرس ليتمكن العرب من التردد على فارس والعراق، وتسهيل التعاملات التِّجاريَّة مع أهلها، وهو اتفاق حصل لنوفل بن عبد مناف أصغر الإخوة عند خروجه إلى العراق، وأخذه عهداً من كسرى لتُجَّار قريش، ثم أقبل يأخذ الإيلاف ممن مرّ به من العرب حتى قدم مكّة ثم رجع إلى العراق فمات بسرّ من رأى.

أمّا المطلب بن عبد مناف وهو أكبر ولد عبد مناف فخرج إلى اليمن، وأخذ من ملوك حميّر عهداً لمن تجر إليهم من قريش، ثم أقبل يأخذ الإيلاف ممن مرّ به من العرب حتى أتى مكّة على مثل ما كان هاشم، فوفد عرب الحجاز على اليمن فأصلح الله أحوال قريش بهم وجبر الله بهم فعرف هؤولاء بالمجبرين[6]،وقد أكد القرآن الكريم هذه الوقائع بذكر الإيلاف في قوله تعالى: ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (1) إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (2) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (3) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (4)﴾ (قريش).

وفسّر الإمام القرطبي (ت671هـ/1259م) الآيتين بقوله: "أصحاب الإيلاف أربعة إخوة: هاشم وعبد شمس والمطلب ونوفل بنو عبد مناف، فأما هاشم فإنّه كان يؤلف ملك الشّام،-أي أخذ منه عهدا يأمن به في تجارته إلى الشّام، وأخوه عبد شمس كان يؤلف إلى الحبشة، والمطلب إلى اليمن، ونوفل إلى فارس... فكان تُجَّار قريش يختلفون إلى الأمصار بحبل هؤولاء الإخوة فلا يتعرض لهم"[7].

وروى الثعالبي قائلا: "... أول من خرج إلى الشَّام ووفد إلى الملوك، وأبعد في السَّفَر، ومرّ بالأعداء وأخذ منهم الإيلاف الذي ذكره الله تعالى هاشم بن عبد مناف"[8]، فعهد الأمان الذي أخذه هاشم عن القيصر مكتوبا، مارا به على أشراف العرب ليأخذ به إيلافا، يعتبر أول عهد تحريري دالّ على أول علامات انتقال قريش من التّجارة الداخليّة بمكّة[9]، إلى التّجارة الدّوليّة وفق معاهدات موثّقة خارج حدودها، فقد روى الزّمخشريّ عن ابن عباس قائلاً: "والله لقد علمت قريش أنّ أول من أخذ الإيلاف وأجاز لهم العيرات لهاشم والله ما شدّت قريش رحالاً ولا حبلاً بسفر ولا أناخت بعيراً لحضر إلا بهاشم، وكانت قريش تُجّاراً لا تعدوا تجارتهم مكّة"[10].

والعديد من كتب التّفسير والتّاريخ تتفق في تسمية ذلك التّنظيم التّجاريّ المقيَّد بالمعاهدات اسم الإيلاف، وأصحابه الذين كانت لهم مكانة عالية ووجاهة في قريش عُرِفوا بأصحاب إيلاف، والإيلاف لم يقتصر على حكومات الشَّام والعراق واليمن، وإنّما يشمل كذلك تلك التحالفات مع رؤساء القبائل القاطنة على الطرق التّجاريّة التي تمر عليها عير قريش إلى الشَّام والعراق واليمن، فرضاهم مهم لسلامة قوافلها إذا مرَّت بأرضهم.

ويرى الثعالبي أنّ أخذ الإيلاف من رؤساء القبائل؛ يرجع لخصلتين، أولهما: أنّ ذؤبان العرب وصعاليك الأعراب وأصحاب الغارات كانوا لا يؤمنون على أهل الحرم، والخصلة الثانية: أنّ أناساً من

العرب كانوا لا يرون للحَرَمِ حُرمة، ولا للشَّهر الحرام قدراً وسائر العرب يحجون البيت ويدينون بالحرمة له[11].

وقريش بهذا حققت إنجازا تاريخيّا من خلال الإيلاف الذي اعتبر في زمانهم تنظيما تجاريّا ممهدا لدخول التّجارة الدوليّة والعالميّة، فقد انتشرت تجارتهم في كلّ الأرجاء، إلى العراق والشَّام واليمن والحبشة، فصارت مكّة منتعشة تجاريًّا لمشاركتها في مواسم تجاريّة عالميّة تقام خارج مكّة، وبمرور الوقت فرضت هيمنتها على الطرق التِّجاريّة وصارت تتقاضى عليها ضرائب عبور، وكانت بعض الدول كبزنطة وفارس تُعيِّن ممثلين تجاريين في مكّة نفسها، وكثيرا ما كان الروم يعتمدون على تجارة مكّة العربية في حاجاتهم التحسينية كالحرير.

فقد ذكر أحمد أمين في كتاب فجر الإسلام أنّ بعض مؤرخي الغرب يذكرون أنّ مكّة قبيل الإسلام عندما كان العداء بين الفرس والرُّوم في أوجِّه وصلت إلى درجة عظيمة في التّجارة، وكان اعتماد الرُّوم واضحا على تجارة مكّة في كثير من شؤونهم حتى فيما يترفَّهون به كالحرير، وحتى أنّ بعض مؤرخي الإفرنج استظهروا وجود بيوت تجاريّة رومانيّة ترعى شؤون روما التّجاريّة، والتي كان الرومانيون يستخدمونها في التجسُّس على أحوال العرب أيضا، وأنّه كان فيها كذلك أحابيش يرعون وينظرون في مصالح قومهم التّجاريّة[12].

من جانب آخر كان للطرق التّجاريّة دورمهم في النّشاط التّجاريّ للعرب الذين كانت لهم طرقا بريّة وبحريّة كثيرة، إلّا أنّ الّتجارة البرِّيّة غلبت أقاليم معينة كالحجاز وشمالي الجزيرة العربيّة، أمّا التّجارة البّحريّة فقد سادت في كلّ من البحرين وبقية منطقة الخليج بالإضافة إلى اليمن[13].

أ- طرق التّجارة البرِّية[14]: الحقيقة أنّ نشأة الطرق البريّة يعود إلى زمن بعيد ربما حتى قبل بدء عمليات التّجارة، غير أنّه لا يمكن إنكار ما كان لها من دورا بارز في تطوُّر النّشاط التّجاري في فترة ما قبل الإسلام، فقد اعتُبرت من أهم العوامل التي ساهمت في نشأة المدن وتفاعل القبائل العربيّة وتكوين المماليك، بالمقارنة بالطرق البحريّة، ومن أهمِّ الطرق التي كانت القوافل العربيّة تسلكها نذكر منها الطرق الكبرى:

- الطريق الذي يسير من حضر موت إلى البحرين ثم إلى ميناء صور بلبنان.

- طريق يسير من حضر موت إلى الشّمال موازيًّا للبحر الأحمر بعيدا عن حرارة صحراء نجد ومن ثمّ نحو بلاد الشّام ومصر والبحر المتوسط، وهو الطريق الذي عليه مكَّة المكرَّمة، وآثار هذا الطريق مازالت موجودة إلى وقتنا.

كما يوجد طريق آخر يبدأ من مكّة مرورا بنجران ومنها إلى بلاد همذان حتى اليمن وصنعاء التي كانت تعتبر جزءا مهمّا من طريق البخور.

وهناك طرق أخرى أقل أهمية من الطرق السابقة منها:

- **الطريق التِّجاري من عمان إلى اليمن:** يتم سلك هذا الطريق -تجنبا للمرور بالربع الخالي- من ثغر صالح مواجه للهند و المعروف حاليا بمسقط حيث يستقبل سلع الشرق المنقولة بحرا على مرفئه، ليتم نقلها عبر قوافل الإبل إلى معين وصنعاء ومأرب باليمن.

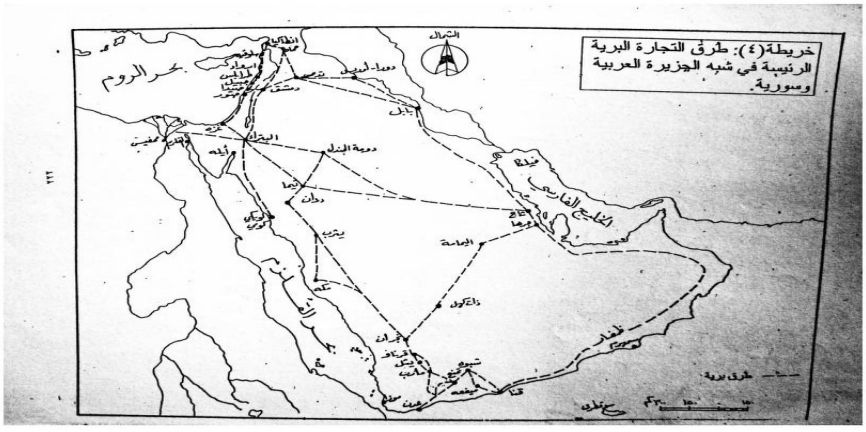
- **الطريق التّجاري الرابط بين العراق والشَّام:** هو طريق دلّ على وجوده كثرة الخرائب المنثورة به، ومن أهمِّها خرائب تَدْمُر المعروفة لدى علماء الآثار.

- **طريق من بلاد الشام إلى مكّة:** الذي عُرِف بطريق الجادة كإشارة منهم إلى الطريق الرئيسي أو العام كما يعرف بدرب الحجاز وبدرب القوافل، وهو طريق يبدأ من دمشق إلى الكسوة وصولا إلى الجاسم ، ثمّ إلى مكّة، ويعتبر من أشهر الطرق التِّجاريّة والدِّينيّة بين الشَّام والجزيرة العربيّة قبل وبعد الإسلام.

- **أمّا حركة القوافل من مأرب إلى نجران فتكون كذلك من خلال طريقين مهمين: أحدهما:** يربط مأرب بقرناو (العاصمة التاريخية لمملكة سبأ سابقا) ثمّ نجران، **والآخر:** يسلك وادي رغوان، ليمر بمراكز تجارية مهمّة إلى براقش في جوف معين، ثمّ تسير القوافل شرق جبل اللُّوذ حتى تصل نجران[15]، ومن نجران يتواصل الطريق شمالا حتى يثرب، لتنتقل بعدها القوافل باتجاه واحة العُلا، وبعدها تستمر بالصعود باتجاه الشمال إلى الحجر(مدائن صالح)، ومنها تنطلق حتى أرض الأيدوميين[16]، ثمّ الأنباط إلى العاصمة البتراء بالضبط، التي اعتبرت وقتها ملتقى طرق القوافل القادمة من شرق وجنوب شبه الجزيرة العربيّة، مع الطريق الدّوليّ العظيم الممتد من مصر غربا وصولا إلى مواطن حضارات الشرق الأدنى القديم في سوريا، بلاد الرافدين، فإيران حتى أواسط آسيا والصين.

وكانت البتراء محطة بريّة مهمة لطرق القوافل حيث يخرج منها ثلاثة طرق مشهورة، الأول يتجه عبر صحراء سيناء إلى مصر، والثاني يتجه إلى غزّة التي كانت تنتقل عبر مينائها التجارة إلى شعوب البحر المتوسط، أما الطريق الأخير فكان اتجاهه بمسار مواز للبحر المتوسط ونهر الأردن نحو دمشق، ومنها تتفرع طرق إلى مناطق أخرى أهمُّها مدن وموانئ فينيقيا، وفلسطين المطلَّة على شرق البحر المتوسط[17]، وينوّه إلى أنّ الطريق الرابط بين جنوب بلاد العرب وسوريا وبلاد الشام هو الذي عرف بطريق البخور أو اللّبان لشهرة وأهميّة تجارة اللّبان في ذلك العهد رغم أنّه كانت تنقل عبره مواد وسلع أخرى قيِّمة ولا تقل أهمّية عن اللّبان، والخريطة الموالية توضح أهمَّ تلك الطُّرق البريّة.

خريطة1: طرق التّجارة البرِّيَّة الرَّئيسة في الشّام وشبه الجزيرة العربيّة



هشام عبد العزيز ناشر، التّجارة بين شبه الجزيرة العربيّة وسوريّة في الألف الأولى قبل الميلاد، رسالة ماجستير في التاريخ جامعة عدن كليّة الآداب قسم التّاريخ، 1424هـ-2003م،، ص 75.

لا يمكن إنكار أنّ التّجارة كانت من أوّل وأهمّ النشاطات الاقتصاديّة التي اتخذها أهل الحجاز لكسب المعاش فبرعوا فيها، ونجحوا في كسب المال الوفير والمكانة ونيل الشهرة في المنطقة من خلالها، وبهذا النَّشاط عَرَفُوا قبل الإسلام بوقت طويل مدنا ومناطقا كثيرة من مدن الشَّام، كبصرى وغزّة والمشارف وأيلة، ومدن العراق واليمن ومصر، وتعاملوا مع ملوك عصرهم، فقد رووا أنّ نفرا من بني مالك أجمعوا على الوفود إلى المقوقس وأهدوا له الهدايا[18].

وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقائق لما خاطب قريشا باستعمال ألفاظ مستمدة من مجال التّجارة، وفي هذا دلالة واضحة على دراية وعلم المخاطب الوافية بذلك، فمن بين المواضع التي ورد فيها لفظة تجارة والمصطلحات المتعلقة بها نذكرالتطفيف في قوله تعالى: ﴿وَيلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ (المطففين: 1)، والبيع والرّبا[19] ﴿وأَحَلَّ الله البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275)، ولفظ الشراء ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة: 111)، وفي مواضع المحاججة يخاطبهم بألفاظ مألوفة عندهم كالرِّبح والخسارة والكسب وغيرها في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (البقرة: 16)، وقال أيضا: ﴿فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ (الزمر: 15).

أما كتب السِيرة فنجدها توثّق حجم تجارة قريش عندما تذكر أسباب المعارك والسرايا التي كانت ضربات موجعة لقريش وتجارتها خاصة مع الشّام، فمثلا تعرضت سبع قوافل تجارية لقريش لسرايا النّبيّ ﷺ بعد استقراره بالمدينة المنورة، وبعد عام ونصف من ذلك كانت غزوة بدر التي كان هدفها الرئيسي هو محاولة النّبيّ ﷺ اعتراض قافلة لقريش قادمة من الشّام، كما ذكرت المصادر أنّه ﷺ في غزوة بواط تعرض لأحدى قوافل قريش القادمة من الشّام والتي تقدر بألفين وخمسمائة بعير[20].

وكلّ ذلك ماهو إلّا دليل واضح على امتهان و ممارسة العرب قبل الإسلام بكثير للنّشاط التّجاريّ بشكل كبير، على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ، وعلى براعتهم فيها وأنّهم كانوا يجنون منها أرباحا طائلة يتفاخرون بينهم بها، وكانوا يبيعون ويشترون ويستوردون ويصدّرون في الداخل والخارج، ويشدون الرحال للأسواق البعيدة، ويقصدون الأسواق القريبة منهم ويقيمون أسواقا في أيّام معينة وفي مواسم محددة لتلبية حاجاتهم إلى جانب أسواقهم اليومية عندهم. ومن أشهر تلك الأسواق: سوق عكاظ، سوق مجنة، سوق دومة الجندل، سوق هجر، سوق عمان و أسواق صحارى ودبا- التي كانت تعتبر من أهمّ الأسواق ببلاد العرب قبل وبعد الإسلام لاستقبالها للتجار القادمين من الهند وفارس والحبشة بل وحتى من الصين[21].

ب- طرق التّجارة البحريّة[22]: سيطر العرب بالجنوب لشبه الجزيرة العربيّة على التّجارة البحريّة لفترة طويلة، ويقال أنّ ذلك يرجع لمعرفتهم بأسرار هبوب الرِّياح الموسميّة وطرق التّعامل معها والسيطرة عليها. والنّشاط التّجاريّ البحريِّ في الموانئ الجنوبيّة ذات العدد الكبير هو مثال حيّ للحركة النّشطة للتُجَّار العرب.

ومن أهمّ الطُّرق التِّجاريّة البحريّة التي ربطت شبه الجزيرة العربيّة ببلدان أخرى يذكر:

الطريق البحري الممتد من ميناء المخا متجها نحو ميناء لويكي كومي مارا بميناء أيلة متجها نحو مدينة البتراء لينقسم فيها إلى مسارين باتجاهين مختلفين المسار الأول يتجه نحو الغرب إلى ميناء مدينة غزة ومنها يخترق البحر الأبيض المتوسط . والمسار الثاني يتجه نحو دمشق شمالا.

والطريق البحري الثاني يبدأ من عدن ويتخذ مسارين أيضا الأول باتجاه جزيرة سوقطرة والثاني يصل إلى شرق إفريقيا.

والطريق البحري الثالث من عدن كذلك عبر بحر العرب، والمحيط الهندي يتجه نحو السواحل الغربية للهند، بالإضافة لطريق بحري إلى الهند والصين والذي كانت تتخذه السُّفن من ميناء البصرة لتصل إلى سيراف على الساحل الإيراني وبعدها إلى ميناء كانتون الصيني.

والقرآن الكريم والسّنّة النّبويّة احتوت على عبارات تدل على الممرات المائيّة والبحريّة ووسائل التّنقل بها كالسّفينة، والجاريّة واليَمِّ والبَّحر...وغيرها، وهو ما يفهم منه معرفة العرب ودرايتهم بها قبل الإسلام. والله تعالى أعلى و أعلم.

2 - التّجارة الدُّوليَّة بعد مجيء الإسلام:

أ- التّجارة الدّوليّة في عهد النبوّة والخلفاء الراشدين: جاء الإسلام ووجد قريشا تمارس التِّجارة المحلِّيّة والدوليَّة، كنشاط اقتصاديٍّ رئيسي لخص معناه بدقّة ابن خلدون (ت808هـ) في مقدمته الشّهيرة بقوله: "... اعلم أنّ التّجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السِّلع بالرُّخص وبيعها بالغلاء أيّا كانت السّلعة من دقيق أو زرع أوحيوان أو قماش، وذلك القدر النّامي يسمى ربحا، فالمحاولة لذلك الرِّبح إما أن يختزن السِّلعة ويتحيّن بها حال الأسواق من الرُخص إلى الغلاء فيعظم ربحه، وإمّا أن ينقله إلى بلد آخر تنفق فيه تلك السِّلعة..."[23].

وعلى اعتبار مكة آنذاك كانت مركز النّشاط التّجاري العربيّ الأهم في شبه الجزيرة العربية، فقد أقرّ الإسلام هذا النّشاط ولم يلغه ولم يُحَرِّمه، بدليل أنّ الرّسول ﷺ كان تاجرا، وقد حثّ أبو طالب النّبيَّ ﷺ على التِّجارة في أموال خديجة بنت خويلد، فكان يضارب ﷺ لها في مالها، ويرحل به إلى الشّام[24]، ومن أهم المراكز التّجاريّة التي وصل إليها النّبيُّ ﷺ رفقة عمه أبي طالب وتُجَار مكّة بُصْرَى[25]، وهو ما يؤكد أنّ تجارة عرب الحجاز عموما، وقريش خصوصا مع أهل الشّام ليست نازلة مستجدة في عصر النّبوّة وإنّما هي قديمة كما سبق ذكره آنفا من قصة الإيلاف التي أكدّ المؤرخون أنّ هاشم بن عبد مناف جدّ النّبيِّ ﷺ له الفضل فيها وما قدَّمه لمنطقة الحجاز عامة وقريش خاصة في المجال التّجاريّ والعلاقات الدوليّة بشكل عام.

والصحابة رضوان الله عليهم كان أكثرهم تجارا، فأبو بكر الصديق كان صاحب مال وتجارة واسعة، وعثمان بن عفان ﷺ الذي جهز جيش العسرة، وطلحة بن عبيد الله الذي غاب عن وقعة بدر حيث ثبت أن سبب الغياب هو كونه كان في تجارة له بالشّام، وقد آلم ذلك رسول الله ﷺ فضرب له ﷺ بسهمه[26]، وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام رضي الله عنهم كانوا تجارا وغيرهم كثير، فلم ينكر الوحي ولا الرّسول ﷺ عليهم ذلك، بل على العكس الإسلام اهتم بالتّجارة، وضبطها بضوابط وتشريعات إسلامية رائعة بلغت من الإتقان ما جعل الدول المتقدمة تحاول محاكاته لتطبيقه في نظمها الوضعية التي أثبتت عجزها في ضبط قواعد البيع والشّراء.

كما حرص الرّسول ﷺ على ضبط المعاملات المالية بين المسلمين من خلال إقرار مبدأ كتابة العقود وفق ما اتفقوا عليه من شروط غير مخلّة بقواعد الشّريعة الإسلاميّة، و رخَّص في القروض، وكلّ ذلك كان له الأثر في ازدهار تجارة أسواق المدينة المنورة كسوق بني قينقاع اليهودي المنشأ، ثم سوق زَبَالة الذي صار له شأن عند المسلمين بعد فساد علاقتهم مع اليهود الذين طردوا من المدينة، وتمّ القضاء عليهم في آخر المطاف بعد غزوة خيبر بسبب خيانتهم واعتداءاتهم على المسلمين، وهنا انتعشت تجارة المسلمين وبدأت تظهر معالمها شيئا فشيئا بعد القضاء على اليهود الذين كانوا مسيطرين على تجارة المدينة[27]، وأصبح لهم أسواقا يعرضون فيها منتجاتهم وفق تنظيمٍ موافقٍ لمبادئ الشّريعة الإسلاميّة مع الحرص على عدم ممارسة الغشّ وأكل الرّبا في تعاملاتهم التّجاريّة، وقد حرص الرّسول ﷺ على توضيح آداب السُّوق والأخلاق التي يجب أن يتحلى بها التُّجار، ليكونوا سفراء بتعاملاتهم، فصاروا بمثابة دفعة قويّة للحضارة الاسلاميّة.

ذلك أنّ التّجارة عند المسلمين لم تكن وسيلة لاستثمار المال وتنميته فقط بل تعدّته لتكون وسيلة لنشر التقوى والأخلاق المنبثقة عن العقيدة، ومن هنا نجد الرسول ﷺ يساوي بين التّاجر الأمين وبين الشهداء والصدّقين في المنزلة، حيث قال ﷺ: "التَّاجِرُ الصَّدُوقُ الأَمِينُ مَعَ النَّبِيِّينَ، وَالصِّدِّيقِينَ، وَالشُّهَدَاءِ"[28]، كل ذلك أعطى التّجارة بعدا دينيًّا ومكانة خاصة في الشّريعة الإسلاميّة.

وتزكية الإسلام للنّشاط الاقتصاديّ التّجاريِّ والحثّ عليه تظهر جليًّا في نصوص شرعيَّة كثيرة منها ما جاء في أطول أية قرآنيّة وهي "آية الدَّين" التي ذكرت التِّجارة، حيث قال الحقّ تعالى: ﴿... إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ...﴾ (البقرة: 282)، وفي موضع آخر يذكر التّجارة وكسادها، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا ...﴾ (التوبة: 24)، وقال أيضا: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ...﴾ (النساء: 29)، وغيرها من الآيات.

أمّا السنّة والآثار فقد جاءت مؤكدة لما ذكره القرآن الكريم، فقد قال ﷺ: "تِسْعَةُ أَعْشَارِ الرِّزْقِ فِي التِّجَارَةِ..."[29]، بالإضافة لأحاديث عديدة جاء فيها ذكر لبعض الأمور التنظيميّة لتعاملات النّاس في البيع والشِّراء، وتنظيم أمور السُّوق ومنها: قول الرّسول ﷺ: "لَا يَبِعِ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ"[30]، ولا ينكر أحد فضل ما جاءت به التّشريعات الإسلاميّة من تنظيمات قوّ ت ونظّمت التّجارة كمنع الرِّبا وبيوع الغرر والغشّ في البيع، ومنع الاحتكار وتلقي الرُّكبان، وبيع الحاضر للبادي، مع الحرص على مراعاة أعراف مكّة في التِّجارة، ومراعاة أعراف المدينة في الزراعة من حيث الكيل والوزن وغيرها من التنظيمات التّجاريّة عالية المستوى من النّاحية الاقتصاديّة، التي حفظت بها الحقوق فنمت التِّجارة.

ولأنّ المتقدمين من الصحابة والتابعين ومن خلفهم كانت أعمالهم دينية إلى جانب كونها مصدرا للكسب وتحقيق الرّبح، فكثيرا ما نجدهم يسعون جاهدين لايجاد الحلول الجادة والوسائل المتقنة لإنجاح أي عمل وخاصة منها الأعمال التِّجاريّة، فنجد لهم مساهمة في تطوير النِّظام المالي من خلال سكّ العملات و إنشاء نظام نقدي قويّ باستخدام الدنانير الذهبية والدراهم الفضية، على اعتبار أنّ النقود ميزتها تسريع عملية رواج الأموال وتسهيل عمليات التبادل التّجاري الدوليّ، داخل الأسواق ولعلّ أهمها أسواق الشَّام التي قصدها التُّجار من بلاد العرب في عصر النبي ﷺ بصرى، غزة، بيت المقدس ودمشق، وقد زادت الصِّلة بهذه الأسواق وامتدت إلى غيرها بعد الفتح الإسلاميّ لبلاد الشَّام، وكان بعض الصحابة خاصة في زمن الرسول ﷺ يتوجهون للتِّجارة من بيت المقدس[31].

فقد تميزت التّجارة في هذه الحقبة بضبط الرسول ﷺ لها وبتنظيم أسواقها وتعليم المسلمين ضوابطها وأخلاقها وتعاملاتها الماليّة المختلفة، انطلاقا من أسواق المدينة، لينتهج الخلفاء الراشدون من بعده نفس النهج مع مضاعفة وترسيخ جهودهم رضوان الله عليهم في التَّشريع وإرساء قواعد الشّريعة وضوابطها خاصة بعد استقرار الأوضاع عقب الفتح الإسلاميّ وتوسع التّجارة نتيجة تزايد مناطق التَّبادل التِّجاري، فمصر مثلا كانت في عهد الراشدين منطقة تبادل تنقل منها البضائع إلى الحجاز وإلى اليمن عبر البحر الأحمر، وما ساعد على ذلك هو حفر قناة أمير المؤمنين التي قربت بين البحر الأحمر والنيل، وهي قناة قديمة جددت في عهد عمر بن الخطاب ﷺ[32].

وبعد تزايد رقعة الأراضي الواقعة تحت إمرة المسلمين، خاصة في عهد الفاروق ومن جاء من بعده، نتج اختلاط بحضارات ونظم كانت في أقاليم كثيرة صارت تابعة للدولة الإسلامية، وهو ما أسهم في توسع مدارك ومعارف الخلفاء الراشدين والصحابة رضوان الله عليهم على مختلف التنظيمات والأساليب المدنيّة

والاقتصاديّة والعسكريّة والتّجاريّة المختلفة التي سادت فيها كالدواوين، ودور المال وضرب العملات وغيرها من التنظيمات المستجدّة التي حرص الخلفاء على الأخذ منها بما لا يعارض الشّريعة وقواعدها المبنيّة على العدل والشفافيّة، فمثلا مما قدمه عمر بن الخطاب ﷺ للتّجارة الدوليّة، أنّه ضربت أول نقود للمسلمين في عهده، بعد أن كان العرب في معاملاتهم وتبادلهم للسلع والخدمات يعتمدون على المقايضة في المناطق غير الحضرية.

أما المناطق الحضرية فتستخدم بين التُّجار خاصة أكثر من غيرهم النقود التي كانت ترد عليهم من بلاد فارس والروم، عبر عمليات التبادل التِّجاري الناتج عن رحلتي الشِّتاء والصَّيف لقريش، الأولى إلى بلاد اليمن وكان يجلب فيها الدراهم الحميرية، أما الرحلة الثانية فكانت إلى بلاد الشّام وكان يجلب فيها الدنانير الرومانية[33]، حيث كان آنذاك الدينار البيزنطي على رأس العملات المستعملة، فقد ذكرت بعض الروايات أنّ هرقلا أهدى النَّبيَّ ﷺ بعضا من هذه الدنانير، وقد أقرّ استعمالها في الجزية وغيرها[34]، وهو مضروب من الذهب وعليه صورة الملك البيزنطي الذي ضربت في عهده، وتلك النُّقود كانت متداولة في عهده ﷺ وتعامل بها في تعاملات ماليّة كثيرة ولم ينكرها، كما كان الدرهم الفارسي المضروب في عهد الدولة الساسانية وهو مضروب من الفضّة، ضرب على أحد وجهيه نقش يمثل الملك الساساني الذي ضربت في وقته وهو المعروف عند المسلمين ب "الطّبرية" العتق أي دراهم طبرستان العتيقة[35].

ومن جهة أخرى فإنّ الدراسات التّاريخيّة السابقة تذكر أنّه أول ظهور للنقود العربيّة يعود الفضل فيه للحارث الثالث الذي تولى الحكم في بلاد الشام في الفترة ما بين 87 و 62 قبل الميلاد، إلاّ أنّه في مقابل ذلك تتفق العديد من المصادر على عدم قيام عرب الجزيرة العربيّة بإصدار نقود خاصة بهم قبل الإسلام[36]، ليأتي عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أين ضُربت أول نقود خاصة بالمسلمين، وهو ما ساهم في رفع الحرج الواقع على النّاس في سبيل بحثهم عمّن يرغب في استبدال سلعة بأخرى عن طريق المقايضة.

فالنقود عبارة عن وسيلة لتبادل السلع ولقياس وتقدير أثمانها، وفي هذا المعنى يقول الإمام أبو حامد الغزالي: "... من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير وبهما قوام الدنيا، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما، ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث أنّ كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته، وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغني عنه، فخلق الله تعالى الدراهم والدنانير حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال، حتى تقدّر الأموال بهما..."[37]، ولعملية سكّ النقود إيجابيات كثيرة زيادة على اعتبار كونها وسيلة لتبادل السلع وقياس أثمانها منها: خفّة وزنها وسهولة حملها وسرعة تداولها، وهذا يولد سرعة في الاستفادة من مختلف السلع والخدمات، ممّا يساهم في رواج المال بقوّة، كما كان للفاروق ﷺ الفضل في تأسيس نظام العشور وهو نظام يمكن تشبيهه بنظام الضرائب الجمركية في عصرنا، والذي نشأ من باب المعاملة بالمثل مع الروم في التّجارة[38]، ثم صار تحفيزا لزيادة واردات المدينة المنورة، حيث خفضه بنسبة 50%، على وارداتها من الطعام والزيت[39].

وفي عصرالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وأرضاهم، نما حجم التّجارة داخليًّا وخارجيًّا. وهو ما يؤكده ما كان للمسلمين من علاقات تجاريّة قويّة مع المناطق المجاورة، وازدهار تجاري كبير في فترة الفتوح واستقرار النِّظام الإسلامي زمن الراشدين نظرا لتوفر الأمن العام في مختلف الأقاليم الواقعة تحت حكم الدّولة الإسلاميّة بفضل التّشريعات الإسلاميّة، وابتكار سياسة ماليّة إسلاميّة عامة، مع الحرص على تفادي أي انحرافات ماليّة وكل محظور شرعيٍّ في التّبادلات التّجاريّة والتّعاملات الماليّة.

ويذكر أنّ الصِّلات الأولى بالهند مثلا تعود إلى أقدم عصور التّاريخ، غيرأنّ المؤكد حسب تتبع الأحداث أنّ الهنود لا العرب هم الذين كانوا يأتون بمحاصيلهم إلى السواحل العربيّة قبل البعثة، لأنّ السُّفن العربيَّة لم تبحر من مرافئ اليمن إلى بلاد الهند إلاّ قبيل البعثة بزمن بسيط، ومع قيام دولة الإسلام وإرساء قواعدها اتسعت صلات العرب التجاريّة إذ وصلوا إلى شواطئ سومطرة وكورميندل وملبار وجزائر الأرخبيل الكبرى، وبلغوا جنوب بلاد الصين، وهو ما يؤكد قوّة نشاطهم التّجاريّة التي زادت بقيام دولتهم بعد بعثة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، ولهذا لا يمكن إلّا الجزم بأنّ العرب المسلمين في نشاطهم التّجاري لم يساوهم أحد غير أمم الزّمن الحاضر.

ب- التِّجارة الدّوليّة للدولة الأمويّة والعباسيّة: ظلت الحركات التّجاريّة نشطة بيد المسلمين إلى قيام الدولة الأمويَّة غير أنّ هذه الأخيرة لم تهتم كثيرا بالنَّشاط التِّجاريّ وحركة سير القوافل، بقدر اهتمامها بالنّشاط العسكريّ والسياسيّ، والانشغال بترسيخ قواعد الحكم ونقل عاصمتها إلى دمشق، ومع ذلك ظلت التّجارة الدّوليّة قائمة لوجود عوامل ساعدت في استمرارها، كالموقع الجغرافي المميز للدّولة الأمويّة التي كانت تتوسط دول الشّرق الأقصى مثل الصين والهند وغيرها، ومجاورتها الدولة البيزنطية من ناحية أخرى، مما ساعد على استمرار ارتباط علاقاتها التّجاريّة مع هاتين الدولتين، وبتولي معاوية للخلافة استقرت الأمور السياسيّة وبدأ الانتعاش التّجاريّ إذ عمل معاوية على توسيع نطاق التّجارة والاهتمام بمصالح التجّار، ووقتها استغل المسلمون الأسطول الإسلاميّ في فتح تجارات مع غرب أوروبا.

وفي عهد معاويّة لوحظ التطوُّر الواضح في التعاملات مع الدولة البيزنطية، نظرا للاستقرار السياسي للدولة الأمويّة ،الذي قابله توتر سياسي واضطرابات كثيرة بالمنطقة الشرقيّة للدولة الأمويّة، وهو ما دفع لهجرة رؤوس الأموال من مناطق التوتر بالشرق نحو إقليم الشّام الدّاخلي، كنوع من السّعي نحو الحصول على فرص استثمار تجاريّة آمنة. ممّا تسبب في خفض حجم المبادلات التّجاريّة للدولة البيزنطية مع دول المشرق، وتكثيف التبادلات التّجاريّة لها مع الدولة الأموية، فلوحظ الاعتماد الكلي لكلا الدّولتين على الأخرى في مجال هام وحيوي، فالدولة الأمويّة كانت تعتمد كليّا في حجم النَّقد الذهبي داخلها على ما يرد إليها من بزنطا، أما الدولة البيزنطيّة فكانت تعتمد كليًّا على أوراق البردي الذي كان ينتج بمصانع مصر حتى عهد عبد الملك بن مروان[40].

وغير هذا، لم تشر الدِّراسات إلى مستجدات كثيرة في مجال التّجارة الدُّوليّة؛ لاهتمام الأمويين بإنشاء الأساطيل الحربيّة للتصدِّي للزَّحف البيزنطي، وخطره على الدَّولة الإسلاميَّة، فقد كان إنتاج السُّفن وقتها مركزا على صناعة السُّفن الحربيّة بمصر، التي انفردت بهذا النَّوع من الصِّناعات إلى غاية عام 49 هجري، أين أمر معاوية بن أبي سفيان بإنشاء دار لإنشاء السُّفن بمدينة عكا بالشّام، وقد استقدم وقتها من مصر الخبراء للاستفادة منهم بدار الصناعة الجديدة، واستمرت الدّولة الأمويّة في تطوير صناعة السُّفن فيما بعد عهد معاوية، وكانت مناطق دور صناعة السُّفن مناطق جذب واستثمار، لتمتد بعدها هذه الصناعة إلى البحرين ثمّ إلى مدينة واسط بالعراق أين تطوّرت في عهد الحجَّاج بن يوسف الثَّقفي الذي أدخل تحسينات على السُّفن التِّجاريّة لتستطيع السَّير في عرض البَّحر، وأمر بتكبير حجمها، فكانت بهذا أكثر سرعة وأمانا، وأقل تكلفة[41].

وفي عهده وجدت المراكب النَّهريّة التي تنقل التِّجارة من الموانئ البحريّة إلى المدن الدّاخليّة عبر الأنهار، وهو ما ساهم في نشاط حركية التِّجارة، وقد استفاد كل من إقليمي العراق والشّام من التّجارة العابرة "الترانزيت" حيث كانت السُّفن تفرِّغ حمولتها من البضائع الشرقيّة بالموانئ العراقيّة ثمّ يتم نقلها برّا إلى

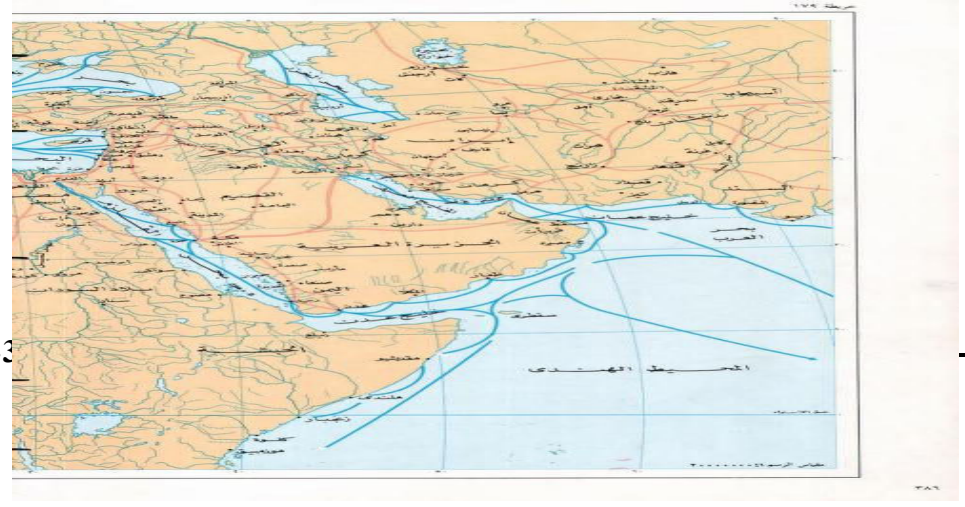
الشّام ليتم تصديرها من موانئها، وفي المقابل كان هناك خطٌّ معاكس ينقل الفائض من وارد البضائع البيزنطيّة إلى إقليم العراق، ليعاد تصديره مرة أخرى لدول الشَّرق الأقصى[42].

واعتمد الأمويين على الخطوط البَّريّة والخطوط البَّحريَّة في تجارتهم مع الشّرق الأقصى، فعبر الخطوط البرِّيّة نجد التّجارة الخارجيّة مع دول الشَّرق الأقصى قد تأثرت بعدّة عوامل ككثرة الاضطرابات السِّياسيّة، ونشوب الحروب بين الدولة الأمويّة ودول المشرق التي تسببت في تدهور التّجارة بينها، لخشية التُّجار على أنفسهم وقوافلهم وسلعهم من المرور على مناطق غير آمنة، طيلة العصر الأمويّ وإلى أن حلّ عهد عمر بن عبد العزيز أين بدأ ازدهار التّجارة، وتطوّر الأسطول البحريّ التّجاريّ للدولة الإسلاميّة، ممّا ساهم في إيجاد بديل عالي الكفاءة والأمان، فأصبح التُّجار يفضلون الخطوط البحريّة على البرِّيّة، فاحتلت التّجارة البّحريّة مع المشرق معظم نشاط التّجارة الدُّوليَّة في العصر الأمويّ.

جاءت بعد ذلك الدولة العباسيّة وحاضرتها بغداد، التي اهتم فيها خلفاؤها بالتّجارة من خلال إنشاء مدن وتمهيد الطُّرق، وإقامة المحطات على طرق القوافل، وحفروا الآبار، وأنشأوا المنارات، وبنوا الأساطيل، وأنشأوا الموانئ التّجاريّة، وأمّنوا الطّريق البّحريّ الواصل إلى الشرق الأقصى بعد تحويل التِّجارة من البحر الأحمر إلى الخليج العربيّ والمحيط الهادي، حيث صارت السُّفن تسلك طريق الخليج العربيِّ ثمّ البصرة وبغداد (الخريطة 2 تبيّن أهم تلك الطرق البّحرية والبّريّة التي اعتمدها المسلمون)، فنشطت التّجارة البّحريّة مع الهند، والتي كانت سابقا شاقة لاعتماد الطرق البريّة، وعملوا على تأمين سفنهم بالعمل على تطهير سواحلهم من القراصنة وهو ما تسبب في تطوُّر الملاحة العربيّة وهيمنة المسلمين وسيادتهم الكاملة على الطُّرق التّجاريّة، فاحتلوا المرتبة الأولى في التّجارة الدُّوليّة.

وكانت بغداد واقعة بمركز مرموق، ساعدها على أن تكون سوقا دوليًّا مهما، فاكتسبت في عصر العباسيين صفة العالميّة، حيث سكنها مختلف الأجناس، وكان سكانها من ملل ونحلٍّ مختلفة عرفت بتجاراتهم وعلومهم وفنونهم وصناعاتهم المتنوعة والمختلفة، وهو ما جعلها لؤلؤة مشعَّة تعكس بريق مختلف الحضارات والعلوم، ولعلّ نشاطها التّجاريّ راجع لذلك، إضافة لاهتمام علمائها المسلمين بتطوير علم الفلك والخغرافيا، فبرعوا في رسم الخرائط، وطوّروا وحسّنوا الاسطرلاب التي ساعدت في تطوّر علم الملاحة، أمّا فقهاء الشّريعة فقد اهتموا بالعقود، وبالحثّ على ضرورة الوفاء بها والالتزام بشروطها مع الحرص على التأصيل والتقعيد لها لضبطها وإزالة كل غرر أو ربا فيها. الشيئ الذي ساهم في تطوير وانتشار التِّجارة ومنع كل سبب للنزاع والظُّلم وضياع الحقوق فيها بين التجار. بالإضافة إلى سعيهم لتوضيح أحكام التعامل التّجاري الدّوليّ مع غير المسلمين وضوابطه[43]، وحثّ التّجار المسلمين على مراعاة العدالة والشفافيّة وحسن الخلق في تجارتهم.

الخريطة 2: خطوط التجارة الدولية البحرية والبرية في حوض البحر المتوسط، وآسيا والمحيط الهندي



حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط 1، 1407هـ-1987م، ص 386.
تم الاطلاع عليه يوم 2024/10/10 على الساعة 19:36، من الرابط:
https://archive.org/details/MON1987ARAR/page/n5/mode/2up?view=theater

ج- التّجارة الدُّوليّة في عهد الدّولة العثمانيّة: إنّ موقع الدّولة العثمانيّة الذي كان على مفترق طرق التّجارة بين الشّرق والغرب سمح لها بالتبادل التّجاري مع الدول الأوروبيّة و ألأفريقية والأسياوية، ولقناعتها بدور التّجارة الدّوليّة القويِّ في ازدهار البلدان قامت بإحياء طريق الحرير التّاريخيّ، وبهذا أمّنت الطُّرق البَّريَّة، وعملت على بناء خانات ومراكز تجاريَّة مهمّة كما أنشأت مراكزاً داخل المدن تجمع فيها البضائع وتقوّم قيمتها وتثبت أسعارها داخل المدن وهو نفس المبدأ الذي تقوم عليه البورصة حاليًّا، ممّا سهل التِّجارة وجعلها تتوسَّع داخل أراضيها، ومكّنها من السَّيطرة على التِّجارة الدّوليَّة من القرن الرابع عشر إلى القرن السَّابع عشر.

ففي القرن الرابع عشر كانت التّجارة الدُّوليّة بيد البرتغاليين والبنادقة، وكانت البضائع الثّمينة تتجمع في الموانئ التي تتم التّجارة الدُّوليّة فيها عن طريق النّقل البحريّ بواسطة السُّفن، وهنا تولدت منافسة قويّة بين الدولة العثمانيّة والدول المجاورة كالبرتغال وإسبانيا وفرنسا وهولندا، فصار الشغل الشاغل لهذه الدول يتمحور حول السيطرة على الطّرق التّجاريّة وعلى الموانئ والمراكز التِّجاريّة.

ويذكر أن تلك الدول المنافسة عرقلت الكثير من محاولات التَّوسع للدَّولة العثمانيّة في شمال إفريقيا وأوروبا وفي المغرب والأندلس، أما من جهة الشّرق فقد كان للدولة العثمانيّة منافسين بارزين وهما الإمبراطورية المغولية والصفويين، وهو ما جعل الدولة العثمانيّة تتبع منهجا حقق لها الاحترام الدولي

واستقطاب التُّجار الأجانب إليها, فقد كانت تراعي حقوق التُّجار الأجانب وتوفر لهم الحماية خاصة من قراصنة البحار لقوة أساطيلها البحريّة، و تقدم لهم التسهيلات التّجاريّة. (الخريطة 3 توضح أهم الطّرق البّريّة والبحريّة التي كانت في زمن قيام الدّولة العثمانيّة).

الخريطة 3: طرق التّجارة البرّيَّة والبحريَّة في شرق افريقيا وآسيا في القرن الخامس عشر

حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، مرجع سابق ، ص 388

وبعد أن لعبت التِّجارة الدوليَّة دورا هاما في اقتصاد العثمانين الذين اشتهروا بتجارة التوابل والسلع المختلفة ذات القيمة العالية كالنسيج والأخشاب، كما حرصت الدَّولة العثمانيّة على التجديد المستمر لتوسيع التِّجارة وتحسين مقوّماتها من خلال الاهتمام بطريق الحرير الرابط بين أوروبا وآسيا وإفريقيا، وتوفير وسائل النقل وتعبيد وتوسيع الطُّرق وتوفير الأمن والمراكز التِّجاريّة على الطرقات وبناء الجسور.

كما أقامت علاقات دبلوماسية قويّة مع دول أوروبا منذ القرن السادس عشر ميلادي من خلال إبرام وتوقيع معاهدات واتفاقيات أو ما يعرف بالامتيازات، تهدف لتنظيم العلاقات التّجاريّة والاقتصاديّة وتعزيز الأوضاع السّاسيّة والعسكريّة بين الطرفين، من أبرزها معاهدات الامتيازات العثمانيّة الفرنسيّة التي عرفت باسم "معاهدة الصداقة والتّجارة"[44] عام 948هـ الموافق لأول شهر فيفري من عام 1535م والتي وقعها على الجانب العثماني الصدر الأعظم إبراهيم باشا، أما عن الجانب الفرنسي فقد وقعها السفير جون دولافوري Jean de la foret [45].

وهذه المعاهدة هي معاهدة ذات نوعية سياسية إلاّ أنّها أخذت فيما بعد منحى تجاريا، حيث كان من بين أسبابها سعيُ الدَّولة العثمانيَّة للحفاظ على سياساتها الخارجيّة، الرَّاميَّة لاستمرار العلاقات مع الغرب، ومن ثمّ الاسترسال في التِّجارة البحريَّة مع البنادقة والجنويين والفرنسيين ثمّ الانجليز فالهولنديين[46]، خاصة مع قلّة أهميّة البحر الأبيض المتوسط تجاريّا بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح، ممّا يعني أنّ عقد هكذا نوع من المعاهدات مع فرنسا له أهميّة استراتيجيّة في إعادة تنشيط التّجارة بالبحر المتوسط وازدهار التِّجارة العثمانيَّة، على حساب المنافسة البرتغالية التي احتكرت طريق رأس الرجاء الصالح[47].

بالإضافة لأسباب أخرى سياسيّة وعسكريّة ليس هنا محل ذكرها، فقد سخر السلاطين العثمانيون فرنسا كأداة جديدة لصالح الاقتصاد العثماني، من أجل التعاون المشترك، وإعادة تنشيط الطُّرق التِّجاريَّة التَّقليديَّة، وقد تمَّ بموجبها إعفاء الفرنسيين من الخضوع للكثير من قوانين البلاد العثمانيَّة، وتخفيض الرسوم الجمركيّة على الرعايا منهم، مع منح الحريّة التِّجاريَّة المطلقة وحريَّة الملاحة للفرنسيين في جميع الموانئ العثمانيّة[48] فزاد نشاط التُّجار الفرنسيين في بلاد الشّام؟

وفي ذات الفترة استمرت العلاقات الإنجليزيّة العثمانيّة التِّجاريَّة الحسنة، خاصة بانفتاح التِّجارة الإنجليزية على العالم الخارجي، فابتداء من 1511م بدأت تظهر بوادر التبادل التِّجاري بين إنجلترا والشَّرق، حيث أقامت إنجلترا علاقات تجارية مع بعض الأقاليم التابعة للدَّولة العثمانيّة[49] رغم عدم عقد أي معاهدات امتياز بينهم، وذلك راجع إلى سماح السلطان العثماني سليمان القانوني لأنطوني جنكيسون الإنجليزي Anthony Jenkinson[50] بالمتاجرة البحريّة مع الدّولة العثمانيّة، لكن تحت الراية الفرنسيّة بعد تقابلهما في حلب عام 1553م[51]، ذلك أنّه في القرن السادس عشر أغلب الدّول الممارسة للتّجارة بالأقاليم العثمانيّة كانت تحت الحماية الفرنسيّة، لنفوذ فرنسا القوي الذي كانت تتمتع به وقتها لدى الباب العالي، إلى أن تمّ إرساء قواعد التّجارة الإنجليزيّة في الدّولة العثمانيّة بعد أن استقبلت السلطات العثمانية بعثة إنجليزية عام 1578م.

وبعدها بعام أرسل السلطان مراد الثالث رسالة لملكة بريطانيا "إليزابيث الأولى" « Elizabeth 1 » يؤكد فيها على بقاء العلاقات الإنجليزية العثمانيّة التّجاريّة مفتوحة ثمّ أكدّ قوله بإصداره لإرادة سلطانيّة عام 1580م تضمن للتجّار الإنجليز امتيازات واسعة النطاق[52]، من أبرزها تلك المتعلقة بحرية التجار الإنجليز في مزاولة نشاطهم التجاري في أقليم الدولة العثمانية مع حق رفع العلم الإنجليزي على السُّفن التِّجاريّة الإنجليزيّة بدلا عن العلم الفرنسي، بالإضافة إلى تخفيض نسبة الرُّسوم الجمركيّة، وهو ما مكّن التُّجار الإنجليز في حلب وشمال بلاد الشّام بتثبيت مركزهم التّجاري الليفانت بتأسيسهم لشركة بلاد المشرق levant company [53]، في11 سبتمبر 1581م من طرف ملكة بريطانيا إليزابيث الأولى لرغبتها في تنظيم التّجارة الإنجليزيّة وحماية المصالح الاقتصاديّة الإنجليزيّة في الدّولة العثمانيّة.

ولمّا حلّت فترة الضُّعف العثماني كانت العلاقات العثمانيّة الرُّوسيّة تتحسن وتسوء في فترات مختلفة من التّاريخ، وهو ما تسبب في زيادة الصراع بينهما على البحر الأسود الذي ينتمي للدّولة العثمانيّة مادامت قويّة، مما خولها فرض سيطرتها وسياساتها عليه وعلى المضائق التي تربطه بالبحر الأبيض المتوسط، فكان الروس إذا ما أرادوا ممارسة التِّجارة بين موانئه لابد عليهم من نقل بضائعهم على السُّفن العثمانيَّة التي تحمل العلم العثماني، ولكن ما إن ضعفت الدولة العثمانيّة حتى نشبت معارك كثيرة بين العثمانيين وبين الروس والنّمسا من جهة أخرى، وهو ما أدى إلى توقيع الدولتين لمعاهدات هامة كمعاهدة بلغراد التي كانت بعد محاولة روسيا لأربعة سنوات متتالية من 1735م إلى1739م السيطرة على المضائق العثمانية، وتمكين سفنها الحربيّة والتِّجاريِّة من عبور البوسفور والدردنيل، لتفشل في النِّهاية عن تحقيق هدفها فعقدت هذه المعاهدة عام 1739م، التي من أهم بنودها: عدم السماح لروسيا ببناء أو الإبقاء على أساطيلها في البحر الأسود، وقد أقرت المعاهدة بممارسة الرعايا الروس لنشاطهم التِّجاري على السُّفن التركيَّة في البحر الأسود[54].

وهو ما حافظ على الهيمنة العثمانيَّة على بحيرتها (البحر الأسود)، وفرض شروطها على التّجارة فيه، مع الاستفادة من الرُّسوم والضرائب المفروضة على السُّفن، كما أتاحت هذه المعاهدة استقرارا مَنَح

الدُّول الأوروبيّة خاصة منها فرنسا وبريطانيا من مواصل التّجارة مع الدولة العثمانيّة، وفي ذات الوقت تمّ عرقلة روسيا من ممارسة التِّجارة دوليًّا لعدم قدرتها على الوصول من الأسواق العالميّة، بسبب منعها من الملاحة في البحر الأسود.

وقد استمر السِّلْم بسبب معاهدة بلغراد بالمنطقة لمدة تزيد عن الربع قرن، ثم اندلعت الحرب من سنة 1768م إلى 1774م بين الروس والعثمانيين بعد أن قوّت روسيا جيشها في فترة السِّلْم حيث قاموا في فترة الحرب تلك بإنزال الجيوش الروسيّة في بيروت واليونان، وتوغلت الجيوش الأخرى بالبلقان والقوقاز، ليتم فرض البسطة الروسيّة في نهاية الحرب على المنطقة وإرغام السلطان على التخلي عن شبه جزيرة القرم التي اعتبرت أول مقاطعة تنتزع من الدّولة العثمانيّة انتزاعا[55].

وهنا اضطر السلطان إلى توقيع أخطر معاهدة في تاريخ الدّولة العثمانيّة هي "معاهدة كوجوك كاينارجي" في 21 جوان من عام 1774م، التي كانت فيها الدّولة العثمانيّة في أضعف أحوالها مما اضطرها إلى تقديم تنازلات للروس الذين مُنِحوا بموجبها مثلا حقّ الملاحة في البحر الأسود والبحر الأبيض المتوسط و حرية عبور السّفن الروسيّة عبر المضائق العثمانيّة، كما سُمح لهم بممارسة التِّجارة في جميع ولايات الدولة العثمانية وتفريغ حمولات سفنهم التجارية في كلّ موانئ البحر الأسود والبحار الأخرى[56]، وعلى السلطان أن يطبق على الرعايا الروس نظام الامتيازات الأجنبيّة المطبَّقة على فرنسا وبريطانيا. وبهذا شكلت معاهدة كيتشوك بداية مرحلة ضعف المكانة الدُّوليَّة والهيمنة على طرق التِّجارة الدُّوليّة للدّولة العثمانيّة.

في الجهة الموازية، كانت الولايات المتّحدة الأمريكيّة حينذاك قّوة ناشئة، تحاول النُّهوض بفتح أسواق جديدة لها في دول العالم المختلفة، فاقتصادها كان منهكا بعد فترة الاستعمار الإنجليزي لها، فما أن نالت استقلالها رسميًّا بعد اعتراف من إنجلترا بالـ و.م.أ بمؤتمر باريس في 3 سبتمر من عام 1783م، حتى بدأت في التوسع حتى عام 1861م، واستطاعت أن تكوِّن لنفسها بنيَّة خاصة في فترة قصيرة، وكانت منطقة البحر الأبيض المتوسط من أهمِّ مناطق النَّشاط التِّجاريِّ الدُّوليِّ لها، فقد عمل التُّجار الأمريكيون على عمل روابط تجاريّة مربحة مع الدّولة العثمانيّة منذ عام 1767م، حيث زار مجموعة من التُّجار اليانكيز the « Yankees[57]« موانئ البحر المتوسط لمرات عديدة، ومن هنا كانت الدولة العثمانية من الدول المدرجة لدى الولايات المتحدة للتفاوض معها بشأن حريّة التّجارة، خاصة بعد استيلاء الجزائر على سفينتين أمريكيتين، كانتا تتجولان بالمنطقة دون إذن، وهو ما جعل الـ و.م.أ تعقد إتفاقية عام 1795م مع إمارة الجزائر التي كانت لها السيطرة على البحر الأبيض، وبموجب تلك المعاهدة اضطرت الو.م.أ إعطاء إمارة الجزائر طوال عشرين عاما ضريبة كبيرة.

وبعدها بعام وقّعت الو.م.أ معاهدة أخرى مع تونس وطرابلس[58]، وهو ما فتح أمامها البحر المتوسط، فكانت بداية العلاقات بينها وبين الدّولة العثمانيّة، الأمر الذي كان في نظر الو.م.أ ضروريا فالدّولة العثمانيّة سيدة تجارة البحر المتوسط وهي ذات مكانة جيوسياسيّة مهمة بالإضافة لشساعة مساحتها، فهي تتربع على ثلاث قارات، ولهذا كلِّف كلٌّ من "بنجامين فرانكلين" و"توماس جيفرسون" و"جون آدامز "من طرف الكونجرس الأمريكي في 7ماي1784م بعمل معاهدات صداقة وتجارة معها، ولكن ذلك لم يتم.

وفي وقت مبكر من عام 1785م قامت سِميرنا « smyrna »، بعرض التِّين للبيع في بوسطن، ولم تكتف الدّولة العثمانيّة بهذا التعاون فقط، بل عملت على تبادل القطن وغيره مع الـ و.م.أ وهو ما جَنَت فيه ربحا وفيرا خاصة أثناء الغزو النابوليوني لمصر ما بين 1798-1801م.

واستمرت هذه العلاقات غير الرسميّة بين البلدين، فكانت للأمريكيين زيارات ذات أساس تجاري فزارت سفن تجارية أمريكية إستنبول لأول مرة عام 1786م، وأزمير عام1797م، والإسكندرية عام 1800م. وقد رست ست سفن أمريكية بميناء سِميرنا من ديسمبر 1804م وحتى نوفمبر1705م[59].

وبحلول عام 1811م قام ديفيد أوفلي بإنشاء بيتٍ للتّجارة الأمريكية بسِميرنا في ميناء أزمير والذي أُعتُبِر ككيان غير رسمي يعوِّض الغياب الرسمي الأمريكي في حَلِّ المشاكل التي تنشأ مع تجار الدول الأجنبيّة الأُخرى، وبمجرد انتهاء الحرب النابولونيّة في أوروبا ما بين أوت 1811 ونوفمبر1820م حتى كان يصل في المتوسط سنويّا حوالي ثلاثة عشر تاجرا أمريكيا إلى سِميرنا، وحينذاك استطاعت سفينة كالوميت الأمريكية « Calumet » عبور البحر الأسود عبر مضيقي البوسفور والدرنيل العثمانيّة لأول مرة[60]، وعلى الرغم من التردد المستمر للسُّفن الأمريكيَّة بالأقاليم العثمانيَّة إلا أنّ الو م أ لم تعمل شيئا لحماية وتنظيم وتسهيل هذه التّجارة، وتركت المسؤولية تلك على عاتق التجّار الأمريكيين في اتخاذ التدابير اللازمة من أجل احترام التَّعْريفات والرُّسوم، والضرائب المفروضة على بضائعهم.

وفي عام 1820م أرسلت الو.م.أ لوثر براديش المحامي من نيويورك كمفاوض سريٍّ مع الدَّولة العثمانيَّة لعقد معاهدة تجاريّة[61]، وبعد لقاءات سريَّة متعاقبة مع عدد من المسؤوليين العثمانيين تمَّ الحرص فيها على ضرورة استمرار المفاوضات السريّة والمُباشرة، لأنها كانت ضرورة حتمية بسبب الدسائس التي كانت تحاك باستمرار من السفراء الأوروبيين وخاصة منهم الانجليز في إستنبول.

وكان عام 1830م أين اكتسبت العلاقات العثمانيّة الأمريكيّة بعدا آخر، تسبب في توقيع المعاهدة العثمانيّة الأمريكيّة، فعقب تحطم الأسطول المصري العثماني في نافارين، بالقرب من السواحل اليونانية في 20 أكتوبر1827م، على يد الإنجليز والفرنسيين والروس، صارت الدّولة العثمانيّة تبحث لها عن علاقات جديدة، فلم يكن أمامها إلا الو.م.أ التي أجرت مع ممثليها مباحثات، انتهت بتوقيع معاهدة من تسعة مواد عرفت بمعاهدة التجارة وسير السُّفن في 7 ماي 1830م، منحت بمقتضاه الو.م.أ حقَّ الدّولة الأكثر رعاية للتجارة، وسمح للسفن الأمريكية الإبحار في البحر الأسود، وفي 5 أكتوبر1831م تمّ التبادل الرسمي للتصديقات على الاتفاقيات في إستنبول، وفي 4 فيفري 1832 أعلن الرئيس أندرو جاكسون عن توقيع اتفاقية للملاحة والتّجارة بين الو.م.أ والدّولة العثمانيّة[62].

هذا التسلسل الزّمنيّ للوقائع التّاريخيّة، يبرز الصورة المشرقة للمسلمين، ودورهم في التّجارة الدّوليّة، والتي استطاعوا من خلالها السيطرة على رقعة جغرافية شاسعة، لمدة زمنية طويلة وفرضوا هيبتهم على شعوب العالم الدانية والقاصية منهم، وهو مايَبعَثُ على الفخر، ويعطي أملا لدى الطامحين منّا في أن نعود خير أمّة أخرجت للنّاس، لا تعجزنا حضارة الغرب، ولا تبهرنا زخرفتها أوتثنينا عن حبِّ انتمائنا لأوطاننا.

خاتمة:

تعد التّجارة الدوليّة من أهم وأبرز العوامل التي ساعدت على ازدهار الدّولة الإسلاميّة اقتصاديا وعمرانيّا، وسهلت انتشار الإسلام وقيّمهِ العريقة في دول العالم، وهذه الدّراسة بيّنت ولو جزءا بسيطا كيف استطاع العرب المسلمون وضع بصمتهم تاريخيّا في ميدان التّجارة، وكيف أنّهم تأقلموا مع مختلف التحدّيات التي فرضتها الأوضاع العالميّة والسياسيّة المختلفة لتحقيق تنمية اقتصاديّة مستدامة، بتوسيع طرقهم التّجاريّة وتنويع منتجاتهم، بالموازاة مع العمل الدائم على تطوير الأنظمة التّجاريّة، والأدوات الماليّة والتّمويليّة، وتقنيات الملاحة.

وبذلك تمكنوا من السيطرة على عمليات التّمويل والاستثمار التّجاري والطرق البحريّة والبرّيّة وحققوا الهيمنة على العالم لقرون طويلة امتدت لغاية سقوط الدّولة العثمانيّة، وبرغم سنوات الاستعمار والانتداب، إلاّ أنّ الدول الإسلامية، وبعد زوال محنة الاستعمار، ونيل الاستقلال، حاولت التأقلم والتكيف مع الأوضاع العالميّة التّجاريّة الجديدة لتحقيق التّنمية المستدامة، ولربما هذه الدّراسة قد تساهم في شحذ الهمم وتزويد الأمَّة بتجارب السابقين في هذا الميدان، للتَّمكن من السَّيطرة على الطرق التِّجارية، وعقود التِّجارة الدُّوليَّة، وفرض القواعد والضوابط الشَّرعية فيها.

النتائج: من خلال هذه الورقة البحثية تم التوصُّل إلى:

- التّجارة الدوليّة؛ نشاط اقتصادي، مارسه العرب المسلمون، وأتقنوه وهيمنوا على طرقه ومنافذه لقرون عديدة.
- عرف العرب الإيلاف في عصر الجاهليّة، وكانت لهم صلات بالدول المجاورة لهم، وعرفوا في عصر الإسلام كيف يضبطوا مختلف المعاملات بضوابط الشّريعة التي حققت الشفافيّة والعدل في التعامل التّجاري، وهو ما جعل التّجارة نشاطا ديانيا إلى جانب كونه نشاطا تجاريا دنيويّا.
- ازدهرت التّجارة بعد الإسلام وبلغت أوجّها في العصر الأمويّ والعبّاسي، وإلى غاية سقوط الدّولة العثمانيّة فتوسعت طرقها البريّة والبّحريّة.
- قوّة الأساطيل البحريّة، والهيمنة على الطرق البحريّة، مكَّنت المسلمين من الهيمنة على التّجارة الدّوليّة.
- القوّة التّجاريّة والطّرق التّجاريّة البّريّة والبّحريّة ليست نتاج التّطوُّر الغربي المعاصر، بل هي ذات جذور تاريخيّة بعيدة ساهم العرب المسلمين في تحديد معالمها ومقوّماتها.

التوصيات:

- ضرورة ربط الأجيال بالماضي؛ من خلال التَّحفيز على البَّحث التَّاريخي، للاستفادة من تجارب ودراسات السلف، مما يعزز قوّة الانتماء، ويرسخ ثوابت الهوية الإسلامية العربية، ويشحذ الهمم لديهم لتحقيق القفزة الحضارية بلمسة إسلامية منفصلة عن الغزو الغربي وآثاره، والتخلص من قيود العولمة التي تلغي الضوابط الشرعيّة.
- ضرورة إبراز ما جاء في مؤلفات القدامى والمستشرقين وشهاداتهم التّاريخيّة، للاستفادة من تجارب المسلمين السابقة في التّجارة.
- ضرورة ربط الدّراسات الاقتصاديّة والتّجاريّة بالتّاريخ الإسلاميّ، وتقصّي ما جاء في كتب التُّراث الإسلاميِّ للاستفادة من تجارب السَّلف في مجال التِّجارة.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد (ت 538هـ/ 1143م)، الفايق في غريب الحديث، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ، ج1.
- البغدادي، محمد بن حبيب البغدادي (ت645هـ /759م)، المنمق في أخبار قريش، صححه وعلق عليه: خورشيد أحمد فاروق، ط 1، دار عالم الكتاب، بيروت، لبنان، 1405هـ-1985م.
- أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت 429 هـ/ 1037م)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، ج1.

- ابن خلدون، العلامة عبد الرحمن بن خلدون المغربي، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، المجلد الثاني، 1420هـ/1999م.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل (ت774هـ)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط3، ج4.
- ابن عبد ربه أحمد بن محمد (ت328هـ)، العقد الفريد، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، المكتبة العصرية، بيروت، دون طبعة، 1423هـ، ج3.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن أيوب الحميري (ت 218هـ/ 833م)، السيرة النبوية، تحقيق: محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط2، 2005 م، ج1.
- البلاذري: أبو الحسن أحمد بن يحي بن جابر(ت271هـ)، فتوح البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1398هـ.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله (ت626هـ)، معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، بدون تاريخ، ج4.
- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي الأندلسي، الجامع لأحكام القرآن "تفسير القرطبي" ، دار عالم الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض، 1423هـ/2003م، ج20.
- الذهبي، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت847هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط1، 1305هـ، ج1 وج3.
- الواقدي عبد الله محمد بن عمر الواقدي، كتاب المغازي، تحقيق مرسدين جونس، عالم الكتب.
- محمد بن حبيب البغدادي (ت645هـ/759م)، المنمق في أخبار قريش، صححه وعلق عليه: خورشيد أحمد فاروق، بيروت لبنان، دار عالم الكتاب، ط 1، 1405هـ-1985م.
- أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول، دار الفكر العربي القاهرة، ط 1، 1965م.
- محمد بن يسار المطلبي (ت 151هـ/ 768م)، السيرة النبوية، تحقيق: احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، ج1.
- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح (ت بعد 292هـ/ 904م)، تاريخ اليعقوبي، تحقيق: خليل المنصور، دار الزهراء، قم المقدسة، ط1، 1387هـ، ج1.
- ابن عبد الحق، صفي الدين عبد المؤمن البغدادي (ت 739هـ/ 1338م)، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م، ج1.
- الذهبي، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت847هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط1، 1305هـ.
- محمد بن يسار المطلبي (ت 151هـ/ 768م)، السيرة النبوية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، ج1.
- على جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1978م، ج7.
- الهاشمي محمد الطاهر، المصارف الإسلامية والمصارف التقليدية، الأساس الفكري والممارسات الواقعية ودورها في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية...، منشورات جامعة 7 أكتوبر مصراته ليبيا، ط 1، 2010م.
- أحمد الشامي، العلاقات التجارية بين دول الخليج وبلدان الشرق الأقصى وأثر ذلك في بعض الجوانب الحضارية في العصور الوسطى" المؤرخ العربي، بغداد العدد الثاني عشر، الأمانة العامة لاتحاد المؤرخين العرب، 1980م.
- علي محمد الصّلّابي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط 2، 1429هـ-2008م، ج1.
- القاسم بن سلام، أبو عبيد القاسم (ت224هـ)، كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، بيروت، ط1، 1396هـ.
-هايد. ف، تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى، ترجمة أحمد محمد رضا، مراجعة عز الدين فودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.

- أحمد أمين، فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- علي محمد شلهوب، شؤون النقود وأعمال البنوك، ط 1، دار شعاع للنشر والعلوم سوريا، 2007م.
- تيسير جبارة، تاريخ الدولة العثمانية 1280-1924، الناشر عمادة البحث العلمي والدراسات العليا جامعة القدس المفتوحة، رام الله فلسطين، 1436هـ/2015م.
- عصام بن هاشم الجفري، موجز التطور الاقتصادي في الدولة الإسلامية حتى نهاية العصر الأموي مع لمحة عن التطور الاقتصادي في أوروبا.
- عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون 1516م-1798م، مكتبة ومطبعة السروجي، عكا، 1978م.
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1424هـ/2003م.
- ليلى الصباغ، الجاليات الأوروبية في بلاد الشام في العهد العثماني في القرنيين السادس عشر والسابع عشر، ج1، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1409هـ/1989م.
- عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، ج2، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة.
- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939م، الترجمة للعربية كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان.
- هشام عبد العزيز ناشر، التجارة بين شبه الجزيرة العربية وسورية في الألف الأولى قبل الميلاد، رسالة ماجستير في التاريخ، كلية الآداب قسم التاريخ، جامعة عدن، 1424هـ/2003م.
- كمال حسنة، العلاقات العثمانية الفرنسية في عهد السلطان سليم الثالث 1789-1807م، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ، إشراف: عائشة غطاس، جامعة الجزائر2، 2005-2006م.
- عبد الغني عبد الله يسري، باحث ومحاضر في الدراسات العربية والإسلامية والتاريخية، صلات العرب التجارية قبل الإسلام، دورية كان التاريخية، العدد السادس، القاهرة، ديسمبر2009، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/09/15، على الساعة: 20:00، على الرابط:
https://journals.ekb.eg/article_100257_e3f5649f0c66974335b6cb3f2edc9dac.pdf
- عبد العزيز بن إبراهيم العمري، التجارة الخارجية للجزيرة العربية في عصر الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، مجلة الدّارة، مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز، العدد الأول، المحرم 1424هـ، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/08/26، على الساعة: 20:00، تم تحميلها من عنوان الرابط:
https://archive.org/details/azm101010_gmail_20180426_2317/page/n5/mode/1up?view=theater
- إسمهان سعيد الجرو، طرق التجارة البرية والبحرية في اليمن القديم، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة عدن، المجلد الثاني، العدد الثالث، يناير يونيو، 1999م، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/10/10، على الساعة: 17:50، الرابط:
https://drive.google.com/file/d/0B2gOxsqwOLynZ3FlZUphbDBTQlU/view?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAAR0p2WzNNucMCFiayfdg94ObBrXyi_R-xWNyBszqVVDOUJa7AnDxSjpovFo_aem_CMAmXJNVoYcdsX64bbCVtA
- حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط 1، 1407هـ/1987م، تم الاطلاع عليه يوم: 2024/10/10، على الساعة: 19:36، الرابط:
https://archive.org/details/MON1987ARAR/page/n5/mode/2up?view=theater

المراجع الأجنبية

- Kales. David, The Boston Harbor Islands: A History of an Urban Wilderness, History Press, Charleston SC 29403, 2007.

- Y avuz Güler: Osmanlı Devleti Dönemi Türk - Amerikan İlişkileri (1795-1914), Gazi Universitesi Kırşehir Eşitim Fakültesi, Cilt 6, Sayı 1, (2005), Ankara, Türkiye.
- Turgay. Uner, Osmanli Arastirmalari III, The Journal of Ottoman Studies III, Istanbul, 1982.
- Le Baron i. De Testa, Recueil des Traités de la Porte Ottoman avec les Etrangeres , Amayot éditeur des archives diplomatique, T 1, Paris, sd.
- Alfred C Wood, A history of the levant company, London, 1935.
- Consular Letters, from Robert Wilkinson to the honorable Secretary of State James Madison, Smyrna, January, 15, 1806. U.S., Twenty Fifth Congress, Third Session, Senate Document, No 200, Washington, D.C, Dec 3, 1838.
- Dearborn. A. S. Henry, A Memoire of the Commerce and Navigation of the Black Sea and the Trade and Maritime Geography of Turkey and Egypt, Vol., 1, Published by Wells and Lilly, Boston, 1819, p. xxiii. And look: Fighter. R. James, So Great a Proffit, Published by Harvard University Press, 2010.
- House Documents, Passport to Mr. Luther Bradish, to all to whom these shall come, greeting, from J. Q. Adams Secretary of State, No. 250, First Session of the Twenty-Second Congress, Vol 5.
- Turgay. Uner, Osmanli Arastirmalari III, The Journal of Ottoman Studies III, Istanbul, 1982.

الهوامش:

[1]- كانت قريش تدعى النضر بن كنانة، وكانوا متفرقين حول مكّة، فجمعهم قصيُّ بن كلاب بن مرّة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك، ابن محمد، أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت328هـ/940م) العقد الفريد، 1، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، بيروت، المكتبة العصرية، د. ط، 1423هـ، ج3، ص 251، ومن هنا قيل: إنّما سميت قريشا لتجمعها من بعد تفرقها، المطلبي، محمد بن إسحاق بن يسار المدني، (ت151هـ/767م)، السيرة النبوية، تحقيق: احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004 م، ج1، ص 68. وهناك روايات أخرى حول سبب التسمية ومنها: ... قيل أصل الكلمة جاءت من التقرش أي التجارة والاكتساب، ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي (ت245هـ/859م)، المنمق في أخبار قريش، صححه وعلق عليه: خورشيد أحمد فاروق، دار عالم الكتاب، بيروت، لبنان، ط 1، 1405هـ-1985م)، ص 29، ويقال التجار يتقارشون يتجرون، اليعقوبي، أبو العباس أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي (ت284هـ/897م)، تاريخ اليعقوبي، تحقيق: خليل المنصور، دار الزهراء، قم المقدسة، 1387هـ، ط1، ج1، ص 29، وما سميّت قريشا إلا لتقرشها المال والعمل في التجارة، الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت626هـ/1229م)، معجم البلدان، مرجع سابق، ص 336.

[2]- يسري عبد الغني عبد الله، باحث ومحاضر في الدراسات العربية والإسلامية والتاريخية، صلات العرب التجارية قبل الإسلام، دورية كان التاريخية، العدد السادس، القاهرة، مصر، ديسمبر2009، ص89-90، أطلع عليه يوم: 2024/09/15، الساعة: 20.00، على الرابط:
https://journals.ekb.eg/article_100257_e3f5649f0c66974335b6cb3f2edc9dac.pdf

[3]- هي قبيلة من قبائل قيس بن عيلان ينسبون إلى سليم بن منصور بن عكرمة، استوطنت الحجاز قبل لإسلام، وقد شغلت جنبات الطرق التجارية الشمالية.

[4]- لأنها كانت في الأشهر الحرم، ومن قاتل في الأشهر الحرم قيل أنّه فجر، ولم يقاتل فيها النبي ﷺ فيها، وهي حرب حين أضرمت كان عمر النبي ﷺ أربع عشر أو خمس عشرة سنة، والقبائل التي تحالفت حسب رواية ابن هشام هم بنو هاشم، بنو المطلب، وبنو عدي، وبنو عبد الدار، ابن هشام،، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري (ت218هـ/834م)، السيرة النبوية، تحقيق: محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط2، 2005 م، ج1، ص109-142، يعد الزبير بن عبد المطلب بن هاشم أول من تكلم ودعا إليه وذلك ربما أنّ رجلا من العرب أو غيرها من العجم ممن كان يقدم بالتجارة ظلم بمكة...، فتحالفوا بينهم ألا يُظلم بمكة أحد إلا كنا جميعاً مع المظلوم على الظالم حتى نأخذ له مظلمته ممن ظلمه شريف أو وضيع منّا أو من غيرنا، وقد حظي هذا الحلف بالرضا والقبول من رسول الله ﷺ إذ كان ممن حضره ودخل فيه وعنه قال: لقد حضرت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحبّ أنّي نقضته وإنّ لي حمر النعم، ولو دعيت إليه اليوم لأجبت، ابن حبيب، المنمق، مرجع سابق، ص 187-279. وبهذا يكون أهم بند لحلف الفضول مهما فهو يعد قوّة دفاعية عن مكة لمن دخلها من خارجها من التجار، وهو ما يجعلها تستقطب عدد كبيرا من التجار إلى مكة فيزداد نشاطها الاقتصادي بسبب الأمان الذي عززه حلف الفضول.

[5]- الحجون: موضع بأعلى مكة، وقيل هو الجبل المشرف على مكة، ينظر: البغدادي، مراصد الاطلاع، ج 1، ص383.

[6]- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام الطَّبَرِي (ت310ه/923م)، تاريخ الأمم والملوك، 180/2.

[7]- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي (ت671هـ/1273م)، الجامع لأحكام القرآن "تفسير القرطبي" دار عالم الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض، 1423هـ/2003م، ج20، ص 204.

[8]- أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت 429 هـ/ 1037م)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005 م، ج1، ص115.

[9]- كانت تجارة قريش لا تعدو مكّة، وكانت الأعاجم تقع عليهم بالسلع فيشترون منهم ثم يبايعونه من حولهم من العرب، فكانت تجارتهم كذلك حتى ركب هاشم بن عبد مناف إلى الشام فنزل بقيصر... قال له هاشم أيّها الملك إنّ لي قوما وهم

تجار العرب فإن رأيت أن تكتب لهم كتابا تؤمنهم وتؤمن تجارتهم فيقدموا عليك بما يتطرف من أدم الحجاز وثيابه فيكونوا يبيعونه عندكم ويكون أرخص عندكم...، وهو ما ذكره ابن حبيب في كتابه المنمّق.

[10]- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد (ت 538 هـ/ 1143 م)، الفايق في غريب الحديث، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ، ج1، ص49.

[11]- أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت 429 هـ/ 1037م)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005 م، ج1، ص115.

[12]- أحمد أمين، فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص 23.

[13]- عبد العزيز بن إبراهيم العمري، التجارة الخارجية للجزيرة العربية في عصر الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، مجلة الدّارة، مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز، العدد الأول، المحرم 1424هـ، ص 12، تاريخ الاطلاع: 2024/08/26، على الساعة: 20:00، تم تحملها من عنوان الرابط:
https://archive.org/details/azm101010_gmail_20180426_2317/page/n5/mode/1up?view=theater

[14]- ينظر: إسمهان سعيد الجرو، طرق التجارة البرية والبحرية في اليمن القديم، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة عدن، المجلد الثاني، العدد الثالث، يناير يونيو 1999م، ص 23-27، تم الاطلاع عليه بتاريخ : 10 / 10/ 2024، على الساعة: 17:50، انظر الرابط :
https://drive.google.com/file/d/0B2gOxsqwOLynZ3FlZUphbDBTQlU/view?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAAR0p2WzNNucMCFiayfdg94ObBrXyi_R-xWNyBszqVVDOUJa7AnDxSjpovFo_aem_CMAmXJNVoYcdsX64bbCVtA

[15]- ينظر: إسمهان سعيد الجرو، طرق التجارة البرية والبحرية في اليمن القديم، مرجع سابق.

[16]- منطقة تقع جنوب شرق فلسطين في منطقة تقع بين البحر الميت وخليج العقبة وتشمل جزءا من أرض الأردن حاليا.

[17]- هشام عبد العزيز ناشر، التجارة بين شبه الجزيرة العربية وسورية في الألف الأولى قبل الميلاد، رسالة ماجستير في التاريخ، كلية الآداب قسم التاريخ، جامعة عدن، 1424هـ/2003م، ص 75.

[18]- الذهبي، الإمام شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت788هـ) سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1417هـ/1996م، ج3، ص 24.

[19]- ينظر: فاطمة ماوي، عبد الرحمان السنوسي، من العلل الأساسية للمعاملات الماليّة والتّجارية المحرَّمة: الرِّبا، مجلة المعيار، عدد16، رقم2، ديسمبر2025م، تسمسيلت، الجزائر، ص 1060-1075، الرابط:
https://asjp.cerist.dz/en/article/278866

[20]- الواقدي، عبد الله محمد بن عمر الواقدي (ت207هـ/823م)، كتاب المغازي، تحقيق: مرسدين جونس، عالم الكتب، ط1، ص 2.

[21]- ريهام المستادي، تاريخ التّجارة العربية الإسلامية، بغداد – القاهرة، دورية كان التاريخية، العدد السادس، ديسمبر 2009م، ص 73.

[22]- ينظر: سميرة بنت سعيد القحطاني، النشاط التجاري لعرب جنوب شبه الجزيرة العربية من (115ق.م -525م): دراسة تاريخية، مجلة عصور، عدد37، أكتوبر- ديسمبر2017م، ص 64-66.

[23]- ابن خلدون، العلامة عبد الرحمن بن خلدون المغربي، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، المجلد الثاني، 1420هـ/1999م، ص 703.

[24]- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل (ت774هـ /1373م)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط3، ج4، ص 286.

[25]- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 2، 1978م، ج7، ص 371.

[26]- الذهبي، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت847هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1، 1305هـ، ج1، ص 479.

[27]- أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1965م، ص 494.

[28]- رواه الترمذي في سننه، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 2، 1395هـ - 1975م، ج 3، ص 507.

[29]- زين الدين محمد المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط 1، 1356هـ، ج 3، ص 244.

[30]- أخرجه مسلم في صحيحه، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 2، ص 1032.

[31]- الذهبي، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت847هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1305هـ، ج1 وج3، ص 479.

[32]- هايد. ف، تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى، ترجمة أحمد محمد رضا، مراجعة عز الدين فودة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ص 57.

[33]- الهاشمي محمد الطاهر، المصارف الإسلامية والمصارف التقليدية، الأساس الفكري والممارسات الواقعية ودورها في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية...، منشورات جامعة 7 أكتوبر مصراته ليبيا، ط 1، 2010م، ص 32.

[34]- البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحي بن جابر البلاذري (ت271هـ)، فتوح البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1398هـ، ج 1، ص 447.

[35]- القاسم بن سلام، أبو عبيد القاسم (ت224هـ)، كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، بيروت، ط1، 1396هـ، ص629.

[36]- علي محمد شلهوب، شؤون النقود وأعمال البنوك، دار شعاع للنشر والعلوم سوريا، ط 1، 2007م، ص 38.

[37]- الغزالي، أبو حامد (ت 505هـ/1111م)، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، ج4، ص 91.

[38]- مشروعية العشور ثبتت بالسنة فقد روى أبو داود عن أبيه: قال: قال رسول الله ﷺ: "إنّما العشور على اليهود والنصارى وليس على المسلمين عشور"، سنن أبي داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، 169/3، رقم 3046.

[39]- عصام بن هاشم الجفري، موجز التطور الاقتصادي في الدولة الإسلامية حتى نهاية العصر الأموي مع لمحة عن التطور الاقتصادي في أوروبا، ص 114.

[40]- علي محمد الصّلّابي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1429هـ-2008م، ج1، ص 690-692.

[41]- نفس المصدر، ص 693.

[42]- أحمد الشامي، العلاقات التجارية بين دول الخليج وبلدان الشرق الأقصى وأثر ذلك في بعض الجوانب الحضارية في العصور الوسطى" المؤرخ العربي، بغداد العدد الثاني عشر، الأمانة العامة لاتحاد المؤرخين العرب، 1980م، ص 94.

[43]- يتظر: فاطمة ماوي، عبد الرحمن السنوسي، التّجارة الدوليّة مع غير المسلمين في الشّريعة الإسلاميّة، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانيّة، باتنة 1، الجزائر، العدد 26، رقم2، 31 ديسمبر 2025، الصفحات 193-208، من على الرابط:

https://asjp.cerist.dz/en/article/286583

[44]- كان الاستنجاد بقوة السلطان العثماني للتخلص من مضايقات شارل الخامس هو الحل الوحيد أمام الملك فرانسوا الأول بعد الهزيمة التي منيّ بها في موقعة يافيا 1525م ومعاهدة مدريد 1526م، فتم إرسال ثلاث بعثات إلى السلطان العثماني سليمان القانوني، الأولى كانت بعد هزيمة فرانسوا الأول أمام شارل الخامس في معركة بافيا مباشرة إلا أن

الوفد لم يصل لأنّه تمّ قتله بعد وصوله للبوسنة. أما الثانية فنجحت في الوصول إلى إستنبول ومعها رسالتين إلى السلطان العثماني سليمان القانوني واحدة من عند أم الملك الفرنسي "لويز دو سافوا" ترجوا تخليص ابنها من السجن والثانية من الملك كتبها وهو بالسجن يطلب المساعدة، فقبل السلطان مساعدته وأرسل له رسالة من طرفه، هنا اقتنع الملك فرانسوا الأول بفكرة التحالف تلك، وأرسل بعثته الثالثة ممثلة في شخص "جون دو لافوري Jean de la foret"، الذي اشتهر بقدرته السياسية الفذّة في السفارة، فذهب إلى إستنبول بصفة سفير مقيم بها، وأعطيت له كافة الصلاحيات للتفاوض من قبل الملك الفرنسي مع السلطان سليمان القانوني طالبا منه المحافظة على تلك الامتيازات التي منحتها الدولة لفرنسا، والحصول على تسهيلات أخرى لرعاياها داخل السلطنة العثمانية خاصة في الجانب التجاري وحرية الملاحة البحرية بالنسبة للطرفين العثماني والفرنسي وبذلك كانت حجرة الأساس لكل المعادات الموالية ذات نفس الطابع .

[45]- Le Baron I, De Testa, Recueil des Traités de la Porte Ottoman avec les Etrangeres, Amayot éditeur des archives diplomatique, T1, Paris, sd, p 15

[46]- أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1424هـ/ 2003م، ص 9.

[47]- كمال حسنة، العلاقات العثمانية الفرنسية في عهد السلطان سليم الثالث 1789 -1807 م، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ، إشراف: عائشة غطاس جامعة الجزائر2، 2005-2006م، ص 6.

[48]- تيسير جبارة، تاريخ الدولة العثمانية 1280-1924، الناشر عمادة البحث العلمي والدراسات العليا، جامعة القدس المفتوحة، رام الله فلسطين، 1436هـ/2015م، ص 143.

[49]- ليلى الصباغ، الجاليات الأوروبية في بلاد الشام في العهد العثماني في القرنيين السادس عشر والسابع عشر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1409هـ/1989م، ج1، ص 169.

[50]- هو تاجر ودبلوماسي ومستكشف إنجليزي مشهور في القرن السادس عشر ولد سنة 1529م وتوفي سنة 1611م، كان له دور بارز في توطيد العلاقات التجارية الدبلوماسية الإنجليزية العثمانية التي سعت الملكة إليزابيث الأولى لتوثيقها خاصة في ظل التوترات التي كانت تواجهها مع إسبانيا الكاثوليكية خاصة وأوروبا عامة، فقد كانت الإمبراطورية العثمانية آنذاك تلعب دورا رئيسا في التجارة العالمية.

[51]- تيسير جبارة، تاريخ الدولة العثمانية 1280-1924، مرجع سابق، ص 143.

[52]- عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ج2، ص 716.

[53]- عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون 1516م-1798م، مكتبة ومطبعة السروجي، عكا،1978م، ص109 وينظر: Alfred C Wood: A history of the levant company, London.1935, p11.

[54]- عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، مرجع سابق، ص 195.

[55]- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939م، الترجمة للعربية كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ص 57.

[56]- تيسير جبارة، تاريخ الدولة العثمانية 1280-1924، مرجع سابق، ص 162.

[57]- Kales. David, The Boston Harbor Islands: A History of an Urban Wilderness, History Press, Charleston SC 29403, 2007, p.58.

[58]- Y avuz Güler: Osmanlı Devleti Dönemi Türk - Amerikan İlişkileri (1795-1914), Gazi Universitesi Kırşehir Eşitim Fakültesi, Cilt 6, Sayı 1, (2005), Ankara, Türkiye.

[59]- Consular Letters, from Robert Wilkinson to the honorable Secretary of State James Madison, Smyrna, January, 15, 1806. U.S., Twenty Fifth Congress, Third Session, Senate Document, No. 200, Washington, D.C, Dec., 3, 1838, p 82 .

[60]- Look: Dearborn. A. S. Henry, A Memoire of the Commerce and Navigation of the Black Sea and the Trade and Maritime Geography of Turkey and Egypt, Vol., 1, Published by

Wells and Lilly, Boston, 1819, p. xxiii. And look: Fighter. R. James, So Great a Proffit, Published by Harvard University Press, 2010, p 229.

[61]- House Documents, Passport to Mr. Luther Bradish, to all to whom these shall come, greeting, from J. Q. Adams Secretary of State, No. 250, First Session of the Twenty-Second Congress, Vol 5, p 3.

[62]- Turgay. Uner, Osmanli Arastirmalari III, The Journal of Ottoman Studies III, Istanbul, 1982, pp 209-211 .

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 357-376
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

منهج الإمام الباجي في الاستدلال بالأدلّة الشّرعيّة المتّفق عليها من خلال كتابه المنتقى

Al-badji method of inference By his book named Al-Muntaqa

طالب دكتوراه نصرالدين هداجي[1] أ.د/ عبد الكريم حامدي
Nacereddine HADDADJI Abdelkrim HAMDI
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
مخبر بحث العلوم الإسلامية في الجزائر
nacereddine.haddadji@univ-batna.dz abdelkrim_2007@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2025/11/15 تاريخ القبول: 2026/01/29

الملخص:
يعد كتاب المنتقى شرح الموطأ للإمام الباجي مصدراً من المصادر المهمّة عند الفقهاء عموما وعند علماء المذهب المالكي خصوصا، فقد اعتنى فيه صاحبه بالشّرح والبيان للأحاديث الواردة في كتاب الموطّأ، حتّى أصبح هذا المرجع منهلا لكلّ طالب فقه يريد التّبصّر في دين الله.
وقد تميّز هذا المرجع بعناية مؤلّفه بذكر المسائل الخلافيّة بين العلماء، وذكر ما اعتمد عليه المالكيّة في هذه المسائل من الأدلّة النّقلية أو العقليّة، ثمّ يرجّح بين الأقوال الواردة في هذه المسائل، وقد سلك في ذلك منهجا واضحا عند الاستدلال لما يراه من هذه الأقوال، فتارة يستدل بالأدلّة المتّفق عليها: وهي القرآن والسّنّة والإجماع والقياس. وتارة يستدلّ بالأدلّة المختلف فيها، كعمل أهل المدينة، وعمل الخلفاء الرّاشدين، وشرع من قبلنا، وغيرها. وقد اعتمد كثيرا على الأدلّة المتّفق عليها.
الكلمات المفتاحية: منهج، الاستدلال، الإمام الباجي، المنتقى.

Abstract
The book Al-Muntaqa fi Sharh Al-Muwatta of Imam Al-Baji is considered an authentic source for jurists in general and for Maliki scholars in particular, as its owner took care of it with the interesting explanation of the hadiths contained in the book of Al-Muwatta, so that this reference became a source for every jurist who wanted to gain insight into Islam.

This reference has been distinguished by the care of its author by mentioning the rational evidence for each issue discussed in this book, as not one of the issues addressed in this book is devoid of anything except that it has been deducted by analogy when mentioning the evidence of the issue or when referring, and it has taken a clear-cut approach when deducting by analogy. He uses it sometimes as evidence in matters, for which he has no evidence from the Quran, Sunnah or consensus, and at other times he uses analogy to direct sayings or narrations in the

[1]- المرسل المؤلف.

doctrine, and most often he uses analogy to refer between different sayings for which other evidence from the Quran, Sunnahor consensus is proven.
Keywords: Imam al-Bājī; method; Al-Muntaqa; inference.

مقدّمة:

إنّ الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله، وبعد:

فإنّ من أهمّ مظاهر الاعتناء بتراثنا الفقهي عموما والمالكي خصوصا، معرفة أقوال الفقهاء في المسائل الفقهيّة، وأدّلتهم على أقوالهم التي اعتمدوا عليها في استنباط هذه الأقوال، من أجل دراستها ومعرفة الرّاجح من المرجوح منها؛ لأجل العمل بالرّاجح وطرح المرجوح، ولأجل النّهوض بالأمّة لحلّ مستجدّات العصر ونوازله، ومحاربة ما علق بدين هذه الأمّة من الأحكام الّتي لا دليل عليها، أو الّتي اعتمد أصحابها فيها على أدلّة ليست بقويّة.

ولقد تميّز مذهب المالكية عن غيره بكثرة أصوله الّتي اعتمد عليها أئمّة المذهب في استنباط الأحكام حتّى أوصلها بعضهم إلى تسعة عشر، مما يجعله ذا مرونة وحظوة في التّطور، فكلّما كثرت مصادر الاستدلال إلّا وجدت الحلول لكثير من المشكلات المستجدة؛ لأنّ كثرتها تسمح بإيجاد الأحكام واستيعاب الأقوال، وتفتح الآفاق للتّجديد الفقهي المعاصر.

وقد كان لعلماء المذهب المالكيّ الحظّ الأوفر في الاهتمام بالخلاف وأسبابه الّذي يعتبر زبدة الفقه المقارن، فكم تعرّضوا لآراء العلماء المختلفة في كلّ المذاهب الإسلاميّة المعتبرة، وسعوا إلى إيجاد حلول مقبولة لهذا الخلاف، ومن أهمّ هؤلاء العلماء الإمام العلّامة العلم أبو الوليد الباجي، صاحب كتاب المنتقى في شرح الموطّأ الّذي سار فيه على وفق منهج سطّره لنفسه، سواء في طريقة الاستدلال لهذه الأقوال والآراء في المسائل الخلافيّة، أو في حسن المقارنة والموازنة بين الأدّلة التي أُعتمد عليها في هذه المسائل، ممّا يدل على علو كعبه وسعة علمه بالأصول والفروع.

إشكالية البحث:

البحث يدور حول سؤالين هما: ما هي الأدلّة الشّرعيّة المتّفق عليها الّتي اعتمد عليها الإمام الباجي عند شرحه لكتاب المنتقى؟ وما المنهج الّذي سلكه عند الاستدلال بهذه الأدلّة؟

أهميّة البحث:

تكمن أهميّة هذا البحث فيما يلي:

أوّلا: قيمة الموطّأ عند علماء الأمّة، وهو الّذي تولى شرحه الإمام الباجي في كتابه المنتقى.

ثانيا: القيمة العلميّة الّتي حازها الإمام الباجي عند علماء الأمّة؛ فقد وصفوه بأوصاف كثيرة تدلّ على نبوغه وتفوّقه في علوم الشّريعة.

ثالثا: عناية الباجي في كتابه المنتقى بالشّرح الدّقيق لكتاب الموطّأ؛ فهو من أهمّ المراجع الّتي اعتنت بشرح الموطّأ.

رابعا: عناية الباجي في شرحه بالأدلّة الشّرعيّة، حيث ضمّن كتابه المنتقى عددا هائلا من الأحاديث والآثار.

خامسا: احتواء كتاب المنتقى لآراء كثير من العلماء من عصر الصّحابة إلى عصره.

أهداف البحث:

نهدف من خلال هذا البحث لتحقيق بعض الأهداف منها:

أوّلا: الوقوف على بعض الجهود التي قام بها الباجي في خدمة الشّريعة وخاصّة خدمته لموطّأ الإمام مالك.

ثانيا: تبيين المنهج الّذي سلكه الباجي في الاستدلال بالأدلة المتفق عليها عند عرضه لمسائل الفقه.

ثالثا: بيان رأي الباجي في بعض المسائل الفقهيّة.

الدّراسات السّابقة:

بعد التّحري والبحث وجدت دراسات عامة في المنهاج عموما، وأخرى خاصة بالموضوع أهمّها:

- منهج الإمام أبي الوليد الباجي في الاستدلال بإجماع أهل المدينة – دراسة نظرية تطبيقية- أ ربيع لعور، مجلة الشريعة والاقتصاد، المجلد 10، العدد1، سنة 2021.
- اختيارات الإمام أبي الوليد الباجي (ت474) في مسائل فقه العبادات: دراسة تحليليّة، للطّالب: أيّوب بلبل، مجلّة النّخبة للدّراسات والأبحاث، الإصدار الثّالث، العدد السّادس، 10 حزيران 2024م.

منهجية البحث:

اعتمدت في بحثي هذا على المنهج الوصفي الاستقرائي، فعند بيان المصطلحات العلمية الواردة في البحث وكذا عند التّعرض لبعض الأعلام الواردة فيه سلكت المنهج الوصفي، وعند تتبعّ المواضع الّتي تعرّض فيها الباجي للمسائل الخلافيّة سلكت المنهج الاستقرائي.

خطّة البحث:

قد اعتمدت في بحثي هذا على خطّة مشتملة على مقدّمة وثلاثة مطالب وخاتمة مع بعض التوصيات:

مقدّمة:

المطلب الأوّل: تعريف المنهج والاستدلال لغة واصطلاحا والمركب الإضافي منهما

الفرع الأول: تعريف المنهج

الفرع الثّاني: تعريف الاستدلال

الفرع الثّالث: تعريف المركب الإضافي "منهج الاستدلال"

المطلب الثّاني: التّعريف بأبي الوليد الباجي وكتابه المنتقى شرح الموطّأ

الفرع الأوّل: التّعريف بأبي الوليد الباجي

الفرع الثّاني: التّعريف بكتاب المنتقى شرح الموطّأ

المطلب الثّالث: المنهج الّذي سلكه الباجي عند الاستدلال بالأدلّة الشّرعيّة المتّفق عليها بين الأصوليّين

الفرع الأوّل: الاستدلال بالكتاب

الفرع الثّاني: الاستدلال بالسّنّة

الفرع الثّالث: الاستدلال بالإجماع

الفرع الرّابع: الاستدلال بالقياس

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج وأهم التوصيات.

مقدّمة:

يعد الإمام أبو الوليد الباجي من العلماء الأفذاذ الّذين انتهت إليهم الرّئاسة في المذهب المالكي في القرن الخامس هجري، والذين لهم تحريرات في بيان أصول استنباط المذهب للأحكام الشرعيّة. ويتجلّى ذلك من خلال ما ألّفه من كتب في شتى الفنون العلميّة، وأهمّها كتاب المنتقى شرح الموطّأ.

المطلب الأوّل: تعريف المنهج والاستدلال لغة واصطلاحا والمركب الإضافي منهما

الفرع الأول: تعريف المنهج لغة واصطلاحا

تعريف المنهج لغة: المنهج مصدر من الفعل الثّلاثي نهج بفتح العين منه: نهج ينهج منهجا، وتدور في اللّغة على ثلاثة معان وهي: الوضوح، الطّريق، السّلوك[1].

تعريف المنهج اصطلاحا: هو: "عبارة عن الطّرق الموصلة إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم عن طريق طائفة من القواعد الكليّة التّي تسيطر على سير الفكر وتحدّد أعماله حتّى يصل إلى ما يصبو إليه"[2].

الفرع الثّاني: تعريف الاستدلال لغة واصطلاحا

تعريف الاستدلال لغة: الاستدلال في اللّغة العربيةّ مشتقّ من الفعل دلّ، أي أبان الشّيء[3].

تعريف الاستدلال اصطلاحا: اختلفت تعاريف علماء الأصول للاستدلال، فالاستدلال في اصطلاح أهل الفقه والأصول له معان عديدة وهي: طلب وجه الدّلالة من الدّليل، أو النّظر والتّدبّر في الدّليل، أو إقامة الدّليل، أو ذكر الدّليل، أو توجيه الدّليل، وهي معاني متقاربة موافقة للمعنى اللّغوي[4].

الفرع الثّالث: تعريف المركب الإضافي "منهج الاستدلال"

بعد تعرفنا على معنى المنهج والاستدلال يمكن أن نعرّف المركّب الإضافي منهما بأنّه: عبارة عن الضوابط أو القواعد الّتي يسار عليها للوصول إلى نتائج يستنتجها عن طريق النّظر، أو الملاحظة، أو المشاهدة والوصف والاستقراء والقياس والتّحليل، أو التّفسير والتّركيب والاختيار والتّصحيح، أو القبول والرّفض وغيرها.

المطلب الثّاني: التّعريف بأبي الوليد الباجي وكتابه المنتقى شرح الموطّأ

الفرع الأوّل: التّعريف بأبي الوليد الباجي[5]

هو سليمان بن خلف، بن سعد، الباجي، القرطبي، الذّهبيّ، الأندلسي، المالكيّ، المكنى بأبي الوليد، ولد على الصّحيح سنة 403هـ، بباجة الأندلسيّة، ونسب الباجي إليها لاستقرار أسرته بها قبل الانتقال إلى قرطبة.

بدأ الباجي مرحلته التّعليميّة الأولى بالأندلس على يد كبار علمائها، فأخذ العلم بقرطبة على أشهر علمائها منهم: أبو شاكر (ت 456 هـ) وهو خاله، أخذ عنه علم اللّغة العربيّة، كما أخذ الحديث على محدّثها الحافظ ابن مغيث (ت 429 هـ)، وأخذ القراءات وعلوم القرآن على مكّي بن أبي طالب (ت 437هـ)، وأخذ في بقيّة بلاد الأندلس عن جلّة من العلماء منهم: الرّهوني (ت 420 هـ).

فلمّا استوعب علم ما عند الأندلسيّين، انتقل إلى البلاد المشرقيّة متأسّيا بغيره من علماء الأندلس، فمكث فيها ثلاث عشرة سنة، يأخذ عن فطاحل علماء ذلك الوقت.

كانت الحجاز أوّل الأماكن الّتي نزلها أبو الوليد الباجي، حيث دخل مكّة فمكث فيها ثلاث سنوات، أخذ عن علمائها وأشهرهم أبو ذر الهروي (ت434هـ)، وغيره من الأئمّة[6].

وبعد أن نهل ممّا عند علماء الحجاز من العلوم، رحل إلى بغداد للاستزادة من العلم.

فأخذ العلم ببغداد على أجلّ علمائها، منهم ابن عمروس (ت 452هـ)، أخذ عنه الفقه المالكيّ، وعن القاضي الصّيمري الحنفيّ (ت 436هـ)، وعن الشّيرازي صاحب المهذب (ت 476هـ)، وأبي الطّيب الطّبري (ت 450هـ) وهما من علماء الشّافعيّة، وغيرهم.

ثمّ رحل إلى الموصل، وأقام بها عاما مع قاضيها وعالمها الكبير أبي جعفر السّمنانيّ (ت 444هـ)، يدرس عليه الفقه والأصول على مذهب الحنفيّة.

ثمّ انتقل إلى الشّام فأقام فيها ثلاثة أعوام، فأخذ بدمشق عن أبي الحسن السّمسار (ت 433هـ)، وأبي محمّد الصّيداوي (ت437هـ)[7].

ثمّ رحل إلى مصر فأخذ فيها عن علمائها، ثمّ عاد إلى مسقط رأسه ومكث يعلّم النّاس إلى أن توفّاه الله على أرجح الأقوال سنة 474هـ.

له مؤلّفات عديدة منها المطبوع والمخطوط، وممّا طُبع من كتبه: المنتقى في شرح الموطّأ، والمنهاج في ترتيب الحجاج، والحدود في الأصول، والإشارة، وإحكام الفصول، وغيرها[8].

أثنى عليه العلماء كثيرا حتّى أُثر عن ابن حزم أنّه ذكر أن لو لم يكن لأئمّة المالكيّة بعد وفاة القاضي عبد الوهّاب بن نصر إلّا أبو الوليد الباجي لكفاهم[9].

الفرع الثّاني: التّعريف بكتاب المنتقى شرح الموطّأ

اعتنى العلماء منذ القديم بكتاب الموطّأ وتلقاه النّاس بالقبول، فاعتنوا بإسماعه وتدريسه للطّلاب، حتى قيل: لم يُعتن بكتاب من كتب العلم والحديث مثل ما اُعتني بالموطّأ[10].

وكان الباجي من العلماء الّذين اعتنوا بالموطّأ فشرحه في كتاب سماه "الاستيفاء"، ثمّ اختصره في كتاب "المنتقى شرح الموطّأ"، وهو من أجود شرّوح الموطّأ، إن لم نقل هو أجودها، خاصّة من النّاحية الفقهيّة على مذهب الإمام مالك، يورد الباجي الحديث الّذي خرّجه مالك في موطّئه ويشرحه، وكثيرا ما يورد مسائل وفروعا فقهيّة تتعلّق بالحديث، ويعرض أقوال الأئمّة ويناقشها أحيانا، ويؤيّد رأي المالكيّة بدليله، ويذكر مختلف الرّوايات مع حسن في التّرتيب.

وقد بيّن الباجي في مقدّمة كتابه المنتقى سبب تأليفه لهذا الكتاب، وهو أنّه لمّا شرح الموطّأ في كتاب "الاستيفاء"، وكان شرحا مطوّلا عسيرا على الطّلاب، سأله أحد الطّلبة أن يختصره لهم، فأجابه إلى سؤاله، وقد سلك في شرحه هذا منهجا معيّنا، يبتدئ أوّلا بشرح ترجمة الباب وما في الباب من الألفاظ الغريبة، ثمّ يشرع في بيان ما تضمّنه الباب من المسائل الفقهيّة، فيذكر أقوال أهل العلم في المسألة إن كانت المسألة خلافيّة، ناسبا الأقوال إلى قائليها، مناقشا للآراء المخالفة لمذهبه، يستعمل في ذلك ألفاظ معروفة مثل: "وأجيب بكذا، فإن قيل كذا قلنا كذا"، ملتزما ما قرّره في أول الكتاب من عدم ذكر دليل المخالف، رغبة في الاختصار، وإذا اختلفت الرّوايات في المذهب يذكرها، ثمّ يحاول توجيها بحملها على وجوه لا تضادّ بينها إن أمكن ذلك، أو يرجّح بين هذه الأقوال عند عدم إمكان التّوجيه، وعند الاستدلال بأدلّة الشّرع يبدأ بالقرآن، ثمّ بالسّنّة، ثمّ بالإجماع، ثمّ بالقياس، وعند التّرجيح بين الأقوال المختلفة يأتي بألفاظ معينة، يعرف بها اختياره منها: "الأظهر، والأظهر عندي، والظاهر، والاختيار، والصّحيح، والصّواب، وعندي"، وغير ذلك من الألفاظ الّتي تدلّ على اختياره. لذا كان كتاب المنتقى من أجود شروحات الموطّأ فهو مصدر من المصادر الأصيلة عند فقهاء المالكيّة، حيث احتوى الكثير من أقوالهم واختلافهم داخل المذهب، وقد عوّل عليه كثير ممّن جاء بعده[11].

المطلب الثّالث: المنهج الّذي سلكه الباجي عند الاستدلال بالأدلّة الشّرعيّة المتّفق عليها بين الأصوليّين

لم تخل مسألة من المسائل الفقهيّة غالبا إلّا تعرّض لها الباجي مستدلّا على ذلك: إمّا بالأدلّة الشّرعيّة المتّفق على حجّيتها بين العلماء، أو بالأدلّة المختلف في حجيّتها، وأكثر ما يستدلّ به الباجي الأدلّة المتّفق عليها.

والمراد بالأدلّة الشرعيّة المتّفق عليها هي الكتاب، والسّنّة، والإجماع، والقياس، فقد اتّفق العلماء في الجملة على حجيّة هذه الأدلّة ولم يخالف فيها إلّا من شذّ، وهي متّفقة لا تختلف البتّة، فيوافق بعضها بعضا، ويصدّق بعضها بعضا؛ لأنّها حقّ، ولا تناقض في الحقّ، وترجع جميعها إلى الكتاب، فالكتاب دلّ عل حجّيّة السّنّة بآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحۡذَرُواْ﴾ [المائدة: 92]، كما دلّ والسّنة على حجيّة الإجماع بأدلّة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: 115]؛ فقد توعّد الله عز وجل من اتّبع غير سبيل المؤمنين بما توعّد، ففُهم منه وجوب اتّباع سبيلهم. وقال رسول الله ﷺ: "لا تجتمع أمّتي على ضلالة"[12]، ودلّت الثّلاثة – الكتاب والسّنّة والإجماع- على حجّيّة القياس، ومن أدلّة الكتاب على حجّيته قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [النّساء: 83]، والقياس ضرب من ضروب الاستنباط[13]، وقد عوّل عليها الباجي كثيرا - أعني الأدلّة المتّفق عليها- في كتابه المنتقى.

الفرع الأوّل: الاستدلال بالكتاب

المقصود بالكتاب هو القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿وَإِذۡ صَرَفۡنَآ إِلَيۡكَ نَفَرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْۖ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوۡاْ إِلَىٰ قَوۡمِهِم مُّنذِرِينَ قَالُواْ يَٰقَوۡمَنَآ إِنَّا سَمِعۡنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الأحقاف: 29 - 30]، وهو: " كلام الباري تعالى المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين محمّد – عليه الصّلاة وأزكى التّسليم-، المعجز بنفسه، الّذي يتعبّد بتلاوته"[14].

وهو أوّل المصادر الّتي يُستدلّ بها على الأحكام الشّرعيّة عند العلماء عموما وعند المالكيّة خصوصا، نصّه أو ظاهره أو مفهومه، وقد اعتمد عليه الباجي كثيرا عند تعرّضه للاستدلال في المسائل الفقهيّة، وسلك في ذلك طرقا شتّى.

أوّلا: يستشهد بالآية أو الآيات المناسبة في المسألة المختلف فيها مجرّدة دون أيّ بيان أو تعقّب أو ذكر لما قاله أهل العلم والتّفسير فيها، ومن أمثلة ذلك:

1- ما قاله في مسألة الصّيام في السّفر فبعد أن ذكر الاختلاف في المسألة وذكر أنّ مذهب الجمهور صحّة الصّيام في السّفر ولم يخالف في هذه المسألة إلّا بعض الظّاهرية فقالوا ببطلان الصّوم في السفر[15]، ثمّ ساق الدّليل الّذي اعتمد عليه الجمهور وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 184]، ثمّ ذكر وجه الدّلالة من الآية على قول الجمهور وهو قوله تعالى في آخر الآية: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 184]، ولم يتعرض لشرح الآية ولا لكلام أهل التّفسير فيها[16].

2- ما قاله في مسألة أخذ المعيبة من الغنم في الزّكاة إذا كانت كلّها معيبة: فقد قال أنّ على رب الغنم أن يدفع له ما يجزئ، ولا يلزم المصّدّق أخذ المعيبة إلّا أن يرى ذلك، أو كانت خيرا من السّليمة للمساكين، وذكر أنّ مذهب أبى حنيفة والشّافعيّ خلاف ذلك فيوجبون على المصدّق قبول المعيبة إذا كانت كلّها معيبة،

واستدلّ لمذهبه بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِۚ﴾ [البقرة: 267]، ولم يتعرض لشرح الآية ولا لكلام أهل التّفسير فيها[17].

ثانيا: يستشهد بالآية أو الآيات المناسبة في المسألة المختلف فيها مع شرح لبعض ألفاظها والتّعليق عليها. وأحيانا يذكر أقوال أهل العلم والتّفسير فيها، ومن أمثلة ذلك:

1- ما قاله في مسألة المراد بالصّعيد في آية التّيمم فبعد أنّ ذكر أن مجاهد بن جبر[18] لا يجيز التّيمّم بالسّباخ ذكر الدّليل الّذي اعتمد عليه المالكيّة ومن وافقهم في هذه المسألة وهي آية التّيمّم وقوله تعالى فيها: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: 6]، وحديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما- "أعطيت خمسا لم يعطهنّ أحد من الأنبياء قبلي: ... الحديث"[19].

فذكر أنّ الحديث لم يفرّق النّبيّ ﷺ فيه بين السّباخ وغيرها، وأنّ مذهب مالك – رحمه الله تعالى-، أنّ كلّ ما كان من جنس الأرض ولم يتغيّر عن حكم الأصل جاز التّيمّم به[20]، وهو مذهب الحنفيّة[21]، وقد خالفهم الشّافعيّة[22]، فقالوا لا يجوز التّيمّم بغير التّراب ثمّ ذكر وجه الدّلالة من الآية واستشهد على ذلك بكلام أئمّة اللّغة منهم ابن الأعرابي[23] والزجّاج[24]،[25]. فقد فسّر لفظ الصّعيد الوارد في الآية بما قاله أئمّة اللّغة.

2- ما قاله في معنى قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾ [طه: 14]، أنّ أهل التّفسير اختلفوا فيها: فذكر عن مجاهد أنّه قال إنّ معناه: وأقم الصّلاة لذكري فيها، وذكر أنّ قوما ذهبوا إلى أنّ معناه: أقم الصّلاة حتى أذكرك بالمدح، وذهب آخرون إلى أنّ معناه أقم الصّلاة إذا ذكرتني، ثمّ ذكر القول الرّاجح عنده وهو أنّ معناه أقم الصّلاة إذا تذكرتها بعد نسيانها -أي الصّلاة نفسها-، ثمّ ذكر وجه ترجيحه لهذا القول وهو حديث النّبيّ ﷺ: "... فليصلّها إذا ذكرها"[26]، فلو كان المراد بقوله تعالى فيها: "لذكري" غير هذا لما صحّ احتجاجه عليه على هذا الوجه الّذي احتجّ به[27]. فقد فسر هذه الآية واستعان بكلام المفسّرين وإن لم يذكر الأسماء إلّا اسم مجاهد بن جبر.

الفرع الثّاني: الاستدلال بالسّنّة

السّنّة عند الأصوليّين هي: "ما ورد عن الرّسول ﷺ سوى القرآن"، فهي شاملة للقول والفعل، والتّقرير، والكتابة، والإشارة، والهمّ، والتّرك، الصّادر منه ﷺ[28].

وهي المصدر الثّاني من مصادر الاستدلال على الأحكام الشّرعية بعد القرآن الكريم، الشّارحة له المبيّنة لمجمله عند المالكيّة نصّها ثم ظاهرها ثمّ مفهومها، وقد اعتمد عليها الباجي كثيرا أكثر من القرآن؛ لأنّ نصوصه مجملة تحتاج إلى بيان، فكانت السّنّة مفسّرة لمجمله، وقد سلك الباجي في الاستدلال بها طرقا شتّى.

أوّلا: الاحتجاج بشطر من الحديث فقط والإتيان بطرف منه أو روايته بالمعنى دون ذكره كاملا ومن أمثلة ذلك:

1- ما قاله في مسألة أيّ المسجدين الّذي أسّس على التّقوى هل هو مسجد قباء أو مسجد النّبيّ؟: ذكر أنّ العلماء اختلفوا في أيّهما الّذي يطلق عليه هذا الاسم، فذكر أنّ مجاهد ومن ذهب مثل مذهبه قالوا هو مسجد قباء، وخالفهم في ذلك عبد الله ابن عمر ﷺ ومن قال مثل قوله فقالوا هو مسجد النّبيّ ﷺ وهو الّذي اختاره مالك – رحمه الله تعالى- كما هي رواية أشهب عنه. ثمّ ذكر أنه هو القول الّذي روي عن الرّسول ﷺ[29]، وذكر طرفا من حديث يدلّ على ذلك[30]. فأتى بطرف من الحديث دون ذكره كاملا ولا يذكرَ من رواه من أصحاب الكتب المعتمدة.

2- ما قاله في مسألة ما يقوله السّاعي بين الصّفا والمروة: حيث ذكر أنّه يكبر ثلاث مرّات ثمّ يقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كلّ شيء قدير، وقال: يكرّر ذلك ثلاثا، ثمّ يدعوا، ثمّ ذكر دليله على التّكرار ثلاثا، وهو طرفا من حديث[31] دون ذكر من رواه ولا التّعرض إلى إسناده، ثمّ ذكر أنّ أقوال الرّسول ﷺ قرب، ورحمة، فيكرّرها أحيانا ثلاثا إمّا للإفهام وتعليم النّاس وهذه رحمة، أو للإكثار من الذّكر وهذه قربة، وأقل ما يكرر به الذّكر ثلاثا مع استحباب الوتر عند التّكرار، ولا يعتبر ذلك تحديدا في هذا الذّكر، فقد يزيد الذّاكر فيه وقد ينقص على حسب الوسع والطّاقة، كما يفعل المصلّي أثناء القراءة في الصّلاة، ثمّ ذكر أنّ هذا الذّكر هو من أفضل الذّكر، وروى دون إسناد عن النّبي ﷺ أنّه قال: "أفضل ما قاله هو والنّبيون لا إله إلا الله"[32]،[33] فرواه مختصرا.

فاحتجّ في موضعين بمعنى الحديثين لا بلفظهما، وبشطر منهما، ولم يذكر إسنادهما ولا من أخرجهما من أهل العلم في كتبهم.

ثانيا: الاحتجاج بالحديث كاملا، وقد يذكر إسناده أحياننا، ويرجعه إلى مصادره المتخصّصة، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على تمكّنه من صنعة علم الحديث، وعلوّ كعبه فيها، كيف لا وقد أخذ العلم على أبرز علماء ذلك الزّمان ومن أمثلة ذلك:

1- ما قاله في مسألة ذبح الأضحية قبل ذبح الإمام: فذكر أنّ ذبح الإمام يكون بعد السّلام من الصّلاة يوم العيد، فمن ذبح قبلها لم تجزئ ذبيحته وذكر أنّ ذلك هو مذهب أبي حنيفة، وقد خالف الشّافعيّة في هذه المسألة، وقالو إذا ذهب من الوقت مقدار ما يصلي ركعتين بتمامهما جاز له الذّبح ولو قبل الصّلاة، ثمّ ذكر دليليه الّذي اعتمد عليه وهو حديث البراء بن عازب ﷺ وذكر تخريج البخاري له[34].

2- ما قاله في مسألة حكم إزالة النّجاسة عند أداء الصّلاة: فبعد أنّ ذكر اختلاف أئمة المذهب أنفسهم في حكم إزالتها فمنهم من ذهب إلى فرض إزالتها فمن صلّى بها ذاكرا عامدا أعاد أبدا، ومنهم ذهب إلى أنّ إزالتها واجبة وجوب السّنن، فمن صلّى بها ذاكرا عامدا أثم وأعاد في الوقت استحبابا. وعلى الوجهين من صلّى بها ناسيا أو غير قادر على الإزالة فصلاته صحيحة، ويستحب له الإعادة ما لم يخرج وقت الصّلاة.

ثمّ ذكر ما هو راجح عنده من الأقوال، وهو وجوب الإزالة، وذكر دليل ترجيحه وهو قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: 4]، وقال المراد بالثّياب في الآية هو اللّباس وهو أظهر فيها من غيره مع احتمال أن يكون المراد به القلب، فيحمل حينئذ عليهما جميعا، ولا طهارة واجبة في الثّياب إلّا الطّهارة من النّجاسة، ثمّ ذكر مرجّحات أخرى، وذكر منها حديث ابن عباس الّذي أخرجه البخاري وغيره ومروره بقبرين إلخ[35]، وذكره بإسناده كاملا[36]. فذكر الحديث بإسناده إلى ابن عبّاس ﷺ وذكر تخريج البخاري له.

3- ما قاله في مسألة حلق الشّعر وتقليم الأظافر في العشر الأولى من ذي الحجّة لمن أراد أن يضحي فبعد أن ذكر قول المالكية في هذه المسألة وهو استحباب ترك قصّ الشّعر وتقليم الأظافر في هذه الأيّام لمن أراد أن يضحّي[37]، وذكر أنّ ذلك هو مذهب الشّافعيّة[38]، وذهب الحنفيّة إلى عدم استحباب ذلك[39]، وذكر أنّ مذهب أحمد بن حنبل هو حرمة حلق الشّعر وتقليم الأظافر لمن أراد أن يضحّي[40]، ثمّ ذكر دليل ترجيحه وهو حديث أمّ سلمة الذي عزاه إلى النّسائي[41] وذكر إسناده كاملا ثم ذكر وجه الدّلالة من هذا الحديث وهو أنّ النّهي إذا لم يدلّ على التّحريم حمل على الكراهة، ثمّ ذكر الدّليل على نفي وجوب ترك حلق الشّعر أو تقليم الأظافر وهو حديث عائشة –رضي الله عنها-[42]، فاحتجّ بالحديث الأوّل، وذكره بإسناده معزوّا إلى النّسائي، وذكره كاملا، واحتجّ بحديث عائشة –رضي الله عنها- كاملا وإن لم يذكره بإسناده[43].

الفرع الثّالث: الاستدلال بالإجماع

الإجماع: هو اتّفاق مجتهدي هذه الأمّة في عصرٍ من العصور بعد وفاة النّبيّ ﷺ على أمر من أمور الدّين[44].

وقد اتّفق أهل العلم على أنّه حجّة شرعيّة يجب المصير إليها، وهو المصدر الثّالث من مصادر الاستدلال على الأحكام الشّرعيّة بعد القرآن الكريم والسّنّة النبويّة[45]، وقد سلك الباجي في الاستدلال به طرقا شتّى.

أوّلا: أن يستدلّ بالإجماع في المسائل الّتي لم يثبت عنده فيها دليل آخر من كتاب، أو سنّة، أو غيرهما، فيسدل بالإجماع على حكم هذه المسائل، ومن أمثلة ذلك:

1- ما قاله في مسألة الاستجمار بالحجارة لمن وجد الماء: أنّ ابن حبيب قال لا يجزئ الاستجمار بالحجارة مع وجود الماء، فحمل الباجي قول ابن حبيب هذا على أنّه قصد أنّ ذلك على وجه الاستحباب فقط، إحسانا للظّنّ بهذا العالم الجليل، ثمّ نقل الإجماع على جواز الاستجمار ولو مع وجود الماء، فكان قول ابن حبيب مخالفا للإجماع. فاحتجّ بالإجماع على ذلك دون ذكر دليل آخر من كتاب أو سنّة أو غير ذلك على حكم المسألة[46].

2- ما قاله في حكم فأرة المسك من حيث النّجاسة وعدمها: أنّ العلماء قالوا بجواز الصّلاة بها مع أنّها في حكم الميتة؛ لأنّها تؤخذ من حيوان حال حياته، أو من حيوان مذكّى بذكاة من لا تحلّ ذكاته، كأهل الهند؛ لأنّهم ليسوا أهل كتاب، وحكم لها بالطّهارة لأنّها استحالت عن جميع صفات الدّم، وخرجت عن اسمه إلى اسم وصفات تختصّ بها، فكانت طاهرة، كاستحالة الدّم لحما ولبنا، وكاستحالة الخمر خلاّ، فيصير طاهرا بهذه الاستحالة، ثمّ نقل الإجماع على طهارتها وذكر أنّ أقوى ما يتعلّق به من الأدلّة[47].

3- ما قاله في مسألة صفة الإناء الّذي يتوضّأ فيه أو يغتسل: أنّه يجوز أن يغتسل أو يُتوضّأ في كلّ إناء طاهر ليس فيه ذهب ولا فضة، وقد نقل في ذلك إجماع العلماء على هذا الحكم[48]. فاحتجّ بالإجماع في هذه المسألة دون أن يذكر غيره من أدلّة الشّرع.

ثانيا: أن يستدلّ بالإجماع في المسائل الّتي ثبت فيها دليل آخر، فيستدلّ بالإجماع عليها من باب تقويّة الأدلّة وتكثيرها على حكمها، وأكثر ما يكون في التّرجيح بين الأقوال المختلفة، ومن أمثلة ذلك:

1- ما قاله في مسألة إخراج البرّ في صدقة الفطر: أنّ لفظ الطّعام الوارد في الحديث يطلق ويراد به في كلام العرب كلّ ما يتطعم به، من بر، وشعير وغيرهما، لكن في عرف الاستعمال يطلق ويراد به قوت النّاس من البرّ، ممّا يدلّ على جواز إخراج البرّ في صدقة الفطر، وذكر أنّ هذا مذهب جماعة العلماء ولم يخالف فيه إلّا من شذّ، وذكر أنّ هذا القول مخالف للإجماع، ثمّ ذكر دليله من السّنّة وهو حديث أبي سعيد الخدري ﷺ[49] [50]. فأحتجّ على حكم المسألة بالإجماع وحديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

2- ما قاله في مسألة حكم المنيّ من حيث النّجاسة وعدمها: فذكر فعل عمر ابن الخطّاب ﷺ وأنّه أخّر الصّلاة حتّى أسفر جدّا؛ لأجل غسل ثيابه من المنيّ، وترك المبادرة بأداء الصّلاة أوّل الوقت؛ لأنّه فضيلة، بخلاف تطهير ثوبه من النّجاسة فإنّه واجب، هذا يدلّ على نجاسة المنيّ، فلو لم يكن المنيّ نجسا لما اشتغل بذلك عمر، ولما أخّر الصّلاة، وذكر أنّ القول بنجاسة المنيّ هو مذهب أبى حنيفة[51]، وخالف الشّافعيّ[52] في هذه المسألة وقال بطهارة المنيّ، ثمّ ذكر الدّليل على نجاسته وهو إجماع الصّحابة على ذلك، لأنّهم لم ينكروا فعل عمر بن الخطّاب ﷺ ولو كان فيهم أحد يرى عدم نجاسة المنيّ لأنكر على عمر صنيعه[53]. فأحتجّ على حكم المسألة بالإجماع -إجماع الصّحابة- وبأحاديث دلّت عنده على نجاسة المنيّ.

3- ما قاله في مسألة حكم غسل يوم الجمعة: فذكر قصّة عثمان بن عفان ﷺ وتخلّفه عن التّبكير لصلاة الجمعة فما حظر إلّا عند بداية الخطبة[54]، فأنكر عليه عمر بن الخطّاب ﷺ صنيعه هذا؛ لأنّه جاء في ساعة قد طويت فيها الصّحف، فاعتذر عثمان بن عفان ﷺ بما اعتذر، وذكر أنّه لم يزد عن الوضوء الّذي هو فرض، مبادرة منه إلى الاستماع إلى الخطبة، فلم يأمره عمر بن الخطّاب بالاغتسال، ورأى أنّ اشتغاله بالإنصات إلى الخطبة الّذي هو واجب أولى من خروجه للاغتسال الّذي هو مستحب، وذكّره بما ينبغي عليه فعله في المستقبل من التّبكير والغسل؛ لأنّهما من مستحبات صلاة الجمعة، وقد فعل عمر هذا بمحضر الصّحابة، ولم ينكر عليه أحد منهم، ولو كان فيه أحد يعتقد وجوبه لسارع إلى الإنكار، فكان ذلك إجماعا منهم على عدم وجوب غسل الجمعة[55]. فقد احتجّ بالإجماع على عدم وجوب غسل الجمعة مع فعل عمر ابن الخطّاب ﷺ وأحاديث أخرى.

الفرع الرّابع: الاستدلال بالقياس

القياس: هو إلحاق فرع بأصل في حكم لعلّة جامعة بينهما[56]. وقد اتّفق الجمهور على إثبات القياس، والاحتجاج به، وأنّه مصدر من مصادر التّشريع من حيث الجملة، وعدّه كثير من العلماء من الأدلّة المتّفق عليها[57]. وقد سلك الباجي في الاستدلال به طرقا شتّى.

أوّلا: أن يستدلّ بالقياس في المسائل الّتي لم يثبت فيها عنده دليل آخر من كتاب، أو سنّة، أو غيرهما، فيسدلّ بالقياس على حكم هذه المسائل، ومن أمثلة ذلك:

1- ما قاله في حكم الرّعاف هل تبطل به الصّلاة أم لا تبطل؟: فذكر أنّ الرّعاف لا تبطل صلاة من أصيب به ولا يمنع البناء، وذكر عن بعض علماء المالكيّة أنّه قال: هو إجماع الصّحابة، واختار الباجي أنّ أظهر ما يُستمسك به في هذه المسألة هو القياس على الدّموع والعرق اللّذّين يخرجان من غير السّبيلين في عدم إبطال الصّلاة[58]. فاستدلّ على حكم المسألة بالقياس وقال هو أظهر ما يُتعلّق به في هذه المسألة.

2- ما قاله في مسألة هل ذكاة الجنين تحصل بذكاة أمّه أم لا تحصل؟: فذكر أنّ ذكاة الجنين تحصل بذكاة أمّه، فإذا نحرت النّاقة أو ذبحت البقرة وغيرهما فذكاة ما في بطنهما تحصل بذكاتهما، فيصحّ أن يؤكل الجنين إذا ذُكيت أمّه، وذكر عن أبي حنيفة أنّه قال لا يؤكل، ثمّ ذكر أنّ علماء المذهب قد تمسّكوا بأدلّة لا يعوّل عليها، ثمّ ذكر دليله من القياس على حكم المسألة وهو القياس على البيع والهبة، فإذا أمكن الجمع بين الشّاة وحملها في البيع والهبة، أمكن كذلك أن تؤثّر الذّكاة في الجنين[59].

فبعد أن ضعّف ما اعتمد عليه أئمّة المذهب من الأحاديث، ذكر دليله من القياس على حكم المسألة، فاعتمد عليه بناء على أنّ الأحاديث المعتمد عليها ضعيفة.

ثانيا: أن يستدلّ بالقياس في توجيه الأقوال المختلفة في المذهب ومن أمثلة ذلك:

1- ما قاله في حكم ذكاة من لا نفس له سائلة: أنّه رُوي عن مالك أنّه لم يجز أكل الجراد وغيره إلّا بعد ذكاته، ثمّ ذكر أقوال العلماء في هذه المسألة، ثمّ ذكر رواية أخرى عن الإمام مالك رواها عنه ابن حبيب أنّه يجيز أكل من لا نفس له سائلة وإن وجد ميّتا، ثمّ ذكر دليل الرّواية الأولى، وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [المائدة: 3]. فالآية عامّة في كلّ ميتة، وبقياس من لا نفس له سائلة على باقي حيوانات البرّ المقدور عليها، فلا يجوز أكلها إلّا بعد ذكاتها، ثمّ ذكر دليل الرّواية الثّانية في المذهب وهو القياس على الحوت[60].

فاستدلّ لتوجيه القول الأوّل في المذهب بالقياس على سائر حيوانات البرّ الّتي يشترط لأكلها الذّكاة، واستدلّ لتوجيه القول الثّاني في المذهب أيضا بالقياس على حيوان البحر في إباحة الأكل.

2- ما قاله في مسألة رفع اليدين عند الرّكوع والرّفع منه: فذكر أنّ في المذهب روايتين: الأولى المنع[61] وبها قال أبو حنيفة[62]، والثّانية الرّفع[63] وبها قال الشّافعيّ[64]، ثمّ ذكر الدّليل الأثري عن الرّواية الأولى وهو حديث على بن أبي طالب ﷺ، وحكم عليه بأنّه موقوف عن عليّ ﷺ، ثمّ ذكر الدّليل عليها من القياس وهو القياس على تكبيرة الانتقال من الجلوس إلى السّجود، فلا تُرفع فيها الأيدي، ثمّ ذكر الدّليل الأثري على الرّواية الثّانية وهو حديث ابن عمر - رضي الله عنهما-[65]، ثمّ ذكر دليلها من القياس وهو القياس على تكبيرة الإحرام في إدراك الصّلاة؛ لأنّ مدرك تكبير الرّكوع مدرك للرّكعة الأولى، فشُرع فيها رفع اليدين كتكبيرة الإحرام[66].

فقد استدلّ لتوجيه القول الأوّل في المذهب بالقياس على غيرها من تكبيرات الانتقال، كتكبيرة الانتقال من الجلوس إلى السّجود وغيرها، فلم تكن من هيئة الصّلاة، واستدلّ لتوجيه القول الثّاني في المذهب أيضا بالقياس على تكبيرة الإحرام؛ لأنّ من فاتته تكبيرة الإحرام يدرك الرّكعة بهذه التّكبيرة والرّكوع قبل قيام الإمام من الرّكوع.

ثالثا: أن يستدلّ بالقياس في التّرجيح بين الأقوال المختلف فيها بين العلماء، ومن المسائل الّتي رجّح فيها بين الأقوال بالقياس:

1- ما قاله في مسألة أقلّ النّجاسة المعفو عنها: أنّ العلماء اختلفوا فيها فذهب مالك أنّ قليل النّجاسة وكثيرها سواء ولم يستثن إلّا الدّم، فإنّ قليله يختلف عن كثيره، وذكر أنّ مذهب الشّافعية عدم التّفريق بين قليل النّجاسة وكثيرها، ثمّ ذكر مذهب الحنفيّة وهو أنّهم يستثنون قدر الدّرهم من جميع النّجاسات، فما زاد عن قدر الدّرهم مأمور بإزالته، ثمّ ساق الدّليل الأثري الّذي اعتمد عليه المالكيّة وغيرهم على أنّ قليل النّجاسة ككثيرها مأمور بإزالته، وهو حديث ابن عباس ﷺ وفيه: "فكان لا يستتر من البول"[67]، ثمّ ذكر دليله من القياس وهو القياس على كثير النّجاسة الّتي يمكن الاحتراز منها[68]. فقد قاس قليل النّجاسة على كثيرها لعدم المشقّة في الإزالة فوجب إزالتها كالكثير.

2- ما قاله في مسألة الزّكاة في أموال اليتامى والمجانين: أنّ الزّكاة تجب في أموال اليتامى والمجانين واحتجّ بقول عمر ابن الخطّاب ﷺ وأمره بالإتّجار في أموال اليتامى لكي لا تأكلها الزّكاة[69]، فلو لم تجب فيها الزّكاة لما قال ذلك، وذكر تأويل الحنفيّة القائلين بعدم وجوب الزّكاة في أموال اليتامى والمجانين للفظ الزّكاة في الحديث بالنّفقة عليهم[70]، فردّه، وذكر أنّ ما حملهم على ذلك إلّا قولهم بعدم وجوب الزّكاة في أموال اليتامى. ثمّ ذكر الدّليل الّذي اعتمد عليه الموجبون للزّكاة في أموال اليتامى وهم المالكيّة[71] والشّافعيّة[72]، وهو حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- أنّه لما بعث معاذ إلى اليمن أمره أن يأخذ الزّكاة من أغنياء اليمن ويعطيها إلى فقرائهم[73]، وذكر أنّه عام في جميع الأغنياء، ثم ذكر دليل الموجبين للزّكاة في أموال اليتامى من القياس، وهو القياس على زكاة الفطر، وزكاة الزّرع في وجوبهما على الصّبيّ[74]. فقد قاس وجوب الزّكاة على الصّبي في ماله على وجوبها عليه فيما تخرجه أرضه من الزّرع.

خاتمة:

أهم نتائج البحث: أهم نتائج البحث الّتي تمّ الوصول إليها ما يلي:

1- عناية الباجي واهتمامه بكتاب الموطّأ، حيث بذل جهدا عظيما في شرحه وتقريبه لطلّاب العلم.

2- تنوع الأدلّة التي اعتمد عليها الباجي عند شرحه لكتاب الموطأ سواء كانت عقلية أو نقلية حتى يجمع بين المعقول والمنقول.

3- ترجيحات الإمام الباجي في كتابه المنتقى بناها على أدلة فليست مجرد اختيارات تابعة للهوى أو التعصب المذهبي الممقوت.

4- اعتماد الباجي كثيرا في شرحه على الموطّأ على القياس وغيره من الأدلّة العقليّة فلا تكاد تخلو مسألة من المسائل التي تعرض إليها إلّا وقد احتجّ لها بالقياس.

5- توجيه الباجي في شرحه على الموطّأ الأقوال الموروثة عن المتقدّمين، وإن كان يختار منها أو غيرها ممّا يراه راجحا، وذلك يدلّ على احترامه لعلم السّلف، ومن سبقه في الفضل وعذره لهم.

أهم التّوصيات: وتمثّلت فيما يلي:

1- الاهتمام بتراث الإمام الباجي دراسة وتحقيقا لا سيما كتابه المنتقى فقد حقق أكثر من مرّة لكن يحتاج إلى الدّقة في تحقيقه خاصة من النّاحية الحديثيّة واللّغويّة.

2- العناية بباقي كتب الباجي الأخرى الّتي لم تحقّق، وإخراجها إلى حيز الوجود للاستفادة منها.

3- الاعتناء بمناهج العلماء المتقدمين والاستفادة منها.

المصادر والمراجع:

- المنتقى، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (المتوفى: 474هـ)، د محقّق، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، ط 1، 1332 هـ.
- اللّباب في تهذيب الأنساب، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: 630هـ)، د محقّق، دار صادر بيروت، د ط، د ت.
- إعلام الوقّعين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (المتوفى: 751 هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخريج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1423 هـ.
- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي الحنبلي (المتوفى: 803هـ)، المحقق: د. محمد مظهر بقا، الناشر: جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، عدد الأجزاء: 1.
- التّذكرة في فقه الشّافعي، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1427هـ - 2006م، عدد الأجزاء: 1.
- فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى: 861هـ) الناشر: دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ، عدد الأجزاء: 10.
- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران (المتوفى: 1346هـ)، المحقق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1401، عدد الأجزاء: 1.
- القوانين الفقهيّة، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ)، عدد الأجزاء: 1.
- تهذيب التّهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط 1، 1326هـ، عدد الأجزاء: 12.
- وفيات الأعيان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: 681هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت.

- المقدّمات الممهّدات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ)، تحقيق: الدكتور محمد حجي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 1408هـ - 1988م، عدد الأجزاء: 3.
- اختلاف أقوال مالك وأصحابه، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463 هـ)، تحقيق وتعليق: حميد محمد لحمر (جامعة فاس/ المملكة المغربية) - ميكلوش موراني (جامعة بون / ألمانيا)، الناشر: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 2003م، عدد الأجزاء: 1.
- ابن عبد البرّ، الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ-2000م، عدد الأجزاء: 9.
- الدّيباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (المتوفى: 799هـ)، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، الناشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، عدد الأجزاء: 2.
- المغني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، الناشر: مكتبة القاهرة، دون طبعة، عدد الأجزاء: 10.
- روضة النّاظر، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1423هـ-2002م، عدد الأجزاء: 2.
- الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (المتوفى: 683هـ)، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، الناشر: مطبعة الحلبي، القاهرة (وصورتها دار الكتب العلمية، بيروت، وغيرها)، 1356هـ - 1937م، عدد الأجزاء: 5
- البحر الرّائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، ط 2، دون تاريخ، عدد الأجزاء: 8.
- نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ)، حققه وصنع فهارسه: أ. د/ عبد العظيم محمود الدّيب، الناشر: دار المنهاج، ط 1، 1428هـ-2007م.
- شرح مختصر الطّحاوي، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370 هـ)
المحقق: د. عصمت الله عنايت الله محمد - أ. د. سائد بكداش - د محمد عبيد الله خان - د زينب محمد حسن فلاتة، أعد الكتاب للطباعة وراجعه وصححه: أ. د. سائد بكداش، الناشر: دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، ط 1، 1431هـ - 2010م.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ)، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1405هـ - 1985م، عدد الأجزاء: 9.
- السّراج المنير في ترتيب أحاديث صحيح الجامع الصّغير، الحافظ جلال الدين السيوطي - العلامة محمد ناصر الدين الألباني، رتّبه وعلق عليه: عصام موسى هادي، الناشر: دار الصديق، توزيع مؤسسة الريان، ط 3، 1430هـ - 2009م، عدد الأجزاء: 1.
- سلسلة الأحاديث الصّحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، (لمكتبة المعارف)، عدد الأجزاء: 6

- السّنن الكبيرى، أبو بكر أحمد بن الحُسَين بن عليٍّ البيهقي (384 - 458 هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية (د/ عبد السند حسن يمامة)، ط 1، 1432هـ - 2011م، عدد الأجزاء: 22.
- الخلافيّات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه، أبو بكر البيهقي (384 - 458 هـ)، تحقيق ودراسة: فريق البحث العلمي بشركة الروضة، بإشراف محمود بن عبد الفتاح أبو شذا النحال، الناشر: الروضة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، 1436هـ- 2015 م، عدد الأجزاء: 8.
- سنن التّرمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998 م، عدد الأجزاء: 6.
- التّلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ)، المحقق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري
الناشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت، عدد الأجزاء: 3.
- معجم الأدباء، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ)
المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1414هـ - 1993م، عدد الأجزاء: 7.
- صفة جزيرة الأندلس، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحِميرى (المتوفى: 900هـ)
عنى بنشرها وتصحيحها وتعليق حواشيها: إ. لافي بروفنصال أستاذ تاريخ المغرب العربي بجامعة الجزائر، الناشر: دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 2، 1408هـ - 1988م، عدد الأجزاء: 1.
- الفقيه والمتفقّه، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الناشر: دار ابن الجوزي، السعودية
ط 2، 1421هـ، عدد الأجزاء: 2.
- طبقات المفسّرين، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (المتوفى: 945هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، عدد الأجزاء: 2.
- العبر في خبر من غبر، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، المحقق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت،
عدد الأجزاء: 4.
- تذكرة الحفّاظ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ- 1998م، عدد الأجزاء: 4.
- تذهيب تهذيب الكمال، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قيماز الشهير بـ «الذهبي» (673 - 748 هـ)، تحقيق: غنيم عباس غنيم - مجدي السيد أمين، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط 1، 1425هـ - 2004م، عدد الأجزاء: 11.
- سير أعلام النّبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، الناشر: دار الحديث، القاهرة، 1427هـ-2006م، عدد الأجزاء: 18.
- بحر المذهب، الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (ت 502 هـ)، المحقق: طارق فتحي السيد، الناشر: دار الكتب العلمية، ط 1، 2009 م، عدد الأجزاء: 14.
- حاشية الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل (المتوفى: 1204هـ)، الناشر: دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ، عدد الأجزاء: 5.
- فتح الرّحمان بشرح زبد ابن رسلان، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي (المتوفى: 957 هـ)، عنى به: الشيخ سيد بن شلتوت الشافعي، الناشر: دار المنهاج، بيروت، لبنان، ط 1، 1430هـ - 2009م، عدد الأجزاء: 1.

- التّاج المكلّل من جواهر مآثر الطّراز الآخر والأوّل، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (المتوفى: 1307هـ)، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط 1، 1428هـ - 2007م، عدد الأجزاء: 1.
- قواعد الأصول ومعاقد الفصول، صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي (ت: 739 هـ)، ومعه حاشية: لمحمد جمال الدين بن محمد سعيد القاسمي (ت: 1332 هـ)، المحقق: د. أنس بن عادل اليتامى، د. عبد العزيز بن عدنان العيدان، الناشر: دار الركائز للنشر والتوزيع الكويت، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1439هـ - 2018م.
- شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة
ط 1، 1415هـ، 1494م، عدد الأجزاء: 16.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (المتوفى: 544هـ)
المحقق: ابن تاويت الطنجي، وآخرون، الناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، ط 1، 1965 م، عدد الأجزاء: 8.
- إكمال المعلم، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: 544هـ)، المحقق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر
ط 1، 1419هـ - 1998 م، عدد الأجزاء: 8.
- شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (المتوفى: 972هـ)، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان
ط 2، 1418هـ - 1997 م، عدد الأجزاء: 4.
- التّلقين في الفقة المالكي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (المتوفى: 422هـ)، المحقق: أبي أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني، الناشر: دار الكتب العلمية، ط 1، 1425هـ-2004م، عدد الأجزاء: 2.
- التّجريد، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري (المتوفى: 428 هـ)
المحقق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د/ محمد أحمد سراج، أ.د/ علي جمعة محمد،
الناشر: دار السلام، القاهرة، ط 2، 1427هـ - 2006م، عدد الأجزاء: 12.
- شرح تنقيح الفصول، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ)، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط 1، 1393هـ - 1973م، عدد الأجزاء: 1.
- حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، الناشر: دار الفكر، بيروت، دون طبعة، 1415هـ-1995م، عدد الأجزاء: 4.
- بدائع الصّنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ - 1986م، عدد الأجزاء: 7.
- المعلم بفوائد مسلم، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي المازري المالكي (المتوفى: 536هـ)
المحقق: فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر، الناشر: الدار التونسية للنشر والمؤسّسة الوطنية للكتاب بالجزائر، والمؤسّسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدّراسات بيت الحكمة، ط 2، 1988 م، والجزء الثالث صدر بتاريخ 1991م، عدد الأجزاء: 3.

- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعيّ، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ -1999م، عدد الأجزاء: 19.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، الناشر: دار الدعوة.
- مذكّرة أصول الفقه، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: 1393هـ)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 5، 2001م، عدد الأجزاء: 1.
- شجرة النّور الزّكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (المتوفى: 13: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط 2، 1406هـ- 1986م، عدد الأجزاء: 9.
- المجموع، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، د محقق، الناشر: دار الفكر، دون تاريخ، دون طبعة.
- صّحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط 1، 1422هـ، عدد الأجزاء: 9.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزّمان، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (المتوفى: 768هـ)، وضع حواشيه: خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1417هـ - 1997م.
- الهداية في شرح بداية المبتدئ، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: 593هـ)، المحقق: طلال يوسف، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء: 4.
- صّحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، عدد الأجزاء: 5.
- المغرب في حليّ المغرب، أبو الحسن على بن موسى بن سعيد المغربي الأندلسي (المتوفى: 685هـ) المحقق: د. شوقي ضيف، الناشر: دار المعارف – القاهرة، ط 3، 1955، عدد الأجزاء: 2.
- سّنن النّسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، (بمساعدة مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة)، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1421هـ-2001م.

الهوامش:

[1]- ينظر: ابن فارس، مجمل اللّغة، ت: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسّسة الرّسالة بيروت، ط 2، 1406هـ، 361/5. الجوهري، الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407هـ، 346/1.

[2]- ينظر: مناهج جامعة المدينة العالمية، أصول الدّعوة وطرقها، العدد الثاني، ص182.

[3]- ينظر: مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، المعجم الوسيط: 294/1.

[4]- ينظر: الباجي، الحدود في الأصول، ت: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1424هـ، ص104. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ت: طه عبد الرّؤوف سعد، شركة الطّباعة الفنيّة المتّحدة، ط 1، 1393هـ، ص450. الجويني، التّلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله جولم النّبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلاميّة بيروت، د ط، د ت، 119/1.

[5]- ينظر ترجمته في: ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1414هـ، 1387/3. الذّهبيّ، تذكرة الحفّاظ، دون محقّق، دار الكتب العلميّة بيروت لبنان، ط 1، 1419هـ، 246/3. اليافعيّ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزّمان، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1417هـ، 83/3. الحميدي، صفة جزيرة الأندلس، دون محقّق، دار الجيل، بيروت لبنان، ط 2، 1408هـ، ص36. الدّاوودي، طبقات المفسّرين، دون محقّق، دار الكتب العلميّة بيروت، د ط، د ت، 208/1. صديّق حسن خان، التّاج المكلّل من جواهر مآثر الطّراز الآخر والأوّل، دون محقّق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط 1، 1428هـ، ص43. ابن الأثير، اللّباب في تهذيب الأنساب، دون محقّق، دار صادر بيروت، د ط، د ت، 103/1. المغربي، المغرب في حليّ المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة، ط 3، 1955م، 404/1. الذّهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق: أبو هاجر زغلو، دار الكتب العلميّة بيروت، د ط، د ت، 333/3.

[6]- ينظر: ابن فرحون، الدّيباج، ت: الدّكتور محمد الأحمدي أبو النّور، دار التّراث للطّبع والنّشر، القاهرة، د ط، د ت، 377/1. الحموي، معجم الأدباء، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1414هـ، 1387/3. الذّهبي، سير أعلام النّبلاء، دون محقّق، دار الحديث القاهرة، د ط، 1427هـ، 537/18. مخلوف، شجرة النّور، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1424 هـ، 178/1.

[7]- ينظر: الذّهبي، تذكرة الحفّاظ: 246/3. صغيري، أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصوليّة، ص50 عياض، ترتيب المدارك، 119/8. ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 409/2. الذّهبي، سير أعلام النّبلاء، 544/18.

[8]- ينظر: عياض، ترتيب المدارك، 119/8. ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 409/2. الذّهبي، سير أعلام النّبلاء، 544/18.

[9]- مخلوف، شجرة النّور، 178/1.

[10]- عياض، ترتيب المدارك، 80/2.

[11]- ينظر: صغيري، أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصوليّة في مباحث الكتاب والسّنّة والإجماع حسب تبويب إحكام الفصول مع تطبيقها على كتاب الطّهارة من شرحه المنتقى، أطروحة لنيل درجة الماجستير، جامعة أمّ القرى مكّة، 1414هـ، ص331. العمري بلاعدة، الاجتهادات الفقهيّة عند الإمام أبي الوليد الباجي، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة الخروبة الجزائر، 1429هـ، ص123.

[12]- أخرجه التّرمذي في سننه، كتاب الفتن، ما جاء في لزوم الجماعة، رقم: 2167، 4466/4. من حديث عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما-. وهو حديث حسن. ينظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصّحيحة، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط 1، د ت، 319/3.

[13]- ينظر: ابن رشد، المقدّمات الممهّدات، ت د محمّد حجّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 1408هـ، 27/1. ابن القيّم، إعلام الوقّعين، ت: محمّد عبد السّلام إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1411هـ، 175/2. محمَّد بنْ حسَيْن الجيزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السّنّة والجماعة، دار ابن الجوزي، ط 5، 1427هـ، ص68.

[14]- ينظر: ابن قدامة، روضة النّاظر، د م، مؤسسة الريّان للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 2، 1423هـ، 119/1. ابن اللّحّام، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ت محمد مظهر بقا، جامعة الملك عبد العزيز مكّة المكرمة، د ط، د ت: ص70. الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ت محمّد الزّحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط 2، 1418هـ، 7/2. ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ت د. عبد الله بن عبد المحسن التّركي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 2، 1401هـ، ص196. السّعدي، رسلة ابن سعدي، ت: أبو الحارث نادر بن سعيد آل مبارك التّعمري، دار ابن حزم للطّباعة والنّشر والتوّزيع، بيروت لبنا، ط 1، 1418هـ، ص61.

[15]- ينظر: ابن عبد البرّ، الاستذكار، ت: سالم محمّد عطا، محمّد علي معوّض، دار الكتب العلميّة بيروت، ط 1، 1421هـ، 299/3. ابن قدامة، المغني، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب للطباعة والنّشر والتوزيع، الرياض، ط 3، 1417ه: 406/4. النّوويّ المجموع، دون محقّق، دار الفكر، د ط، د ت: 264/6.

[16]- ينظر: الباجي، المنتقى، 48/2.

[17]- ينظر: الباجي، المنتقى، 131/2.

[18]- هو أبو الحجّاج مجاهد بن جبر، قال أبو زرعة: هو ثقة، توفيّ – رحمه الله تعالى- سنة 103هـ. ينظر: الباجي، التّعديل والتّجريح، 751/2. الذّهبيّ، تذهيب تهذيب الكمال، 378/8.

[19]- أخرجه: البخاري، الصّحيح: كتاب الصّلاة. باب قول النّبيّ ﷺ: "جعلت لي...."، رقم: 437، 95/1. ومسلم، الصّحيح: كتاب المساجد ومواضع الصّلاة، باب جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، رقم: 521، 370/1. واللّفظ للبخاري.

[20]- ينظر: القاضي عبد الوهّاب، التّلقين، 30/1. ابن جزي الغرناطي، القوانين الفقهيّة، ص30.

[21]- ينظر: أبو بكر الرّازي الجصّاص، شرح مختصر الطّحاوي، 420/1. القدوري، التّجريد، 209/1

[22]- ينظر: الشّافعي، الأمّ، 67/1. أبو المعالي الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، 163/1.

[23]- هو أبو عبد الله محمّد بن زياد الهاشمي، الأحول، إمام اللّغة، كان صاحب سنّة واتّباع، روى عن أبي معاوية الضّرير، وأبي الحسن الكسائي، وروى عنه ثعلب، وشمر بن حمدويه، وغيرهما، توفّي سنة: 231هـ. ينظر: الذّهبي، سير أعلام النّبلاء، 687/10.

[24]- هو أبو إسحاق إبراهيم، الزّجاج، الإمام، النّحوي، من مصنّفاته: كتاب العروض، وكتاب الاشتقاق، وكتاب النّوادر، توفّي - رحمه الله تعالى- سنة: 311هـ. ينظر: الذّهبي، سير أعلام النّبلاء، 360/14.

[25]- ينظر: الباجي، المنتقى، 115/1.

[26]- أخرجه مسلم، الصّحيح، كتاب المساجد ومواضع الصّلاة، باب قضاء الصّلاة الفائتة، رقم: 680، 471/1. من حديث أبي هريرة ﷺ.

[27]- ينظر: الباجي، المنتقى، 29/1.

[28]- ينظر: صفي الدّين القطيعي، قواعد الأصول ومعاقد الفصول، ت: أنس بن عادل اليتامى، عبد العزيز بن عدنان العيدان، دار ركائز للنّشر والتّوزيع الكويت، دار أطلس الخضراء للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط 1، 1439هـ، ص70. الخطيب البغداديّ، الفقيه والمتفقّه، ت: أبو عبد الرّحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي السّعودية، ط 2، 1421هـ، 257/1.

[29]- أخرجه: مسلم، الصّحيح، كناب الحجّ. باب بيان أن المسجد الذي أسس على التقوى... رقم: 1398، 1015/2، من حديث أبي هريرة ﷺ.

[30]- ينظر: الباجي، المنتقى، 297/1.

[31]- أخرجه: البخاري، الصّحيح، كناب الحجّ، باب بيان أن المسجد الذي أسس على التقوى... رقم: 94، 30/1. من حديث أنس بن مالك ﷺ.

[32]- أخرجه: التّرمذي، السّنن: كناب جامع الدّعوات، باب في دعاء يوم عرفة، رقم: 3585، 572/5. من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه.

[33]- ينظر: الباجي، المنتقى، 299/2.

[34]- ينظر: الباجي، المنتقى، 86/3.

[35]- أخرجه: البخاري، الصّحيح، كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول، رقم: 218، 53/1.

[36]- ينظر: الباجي، المنتقى، 42/1.

[37]- ينظر: ابن عبد البرّ، الاستذكار، 248/6.
[38]- ينظر: الرّوياني، بحر المذهب، 173/4.
[39]- ينظر: الطّحاوي، شرح مشكل الآثار، 141/14.
[40]- ينظر: ابن قدامة، المغني،: 114/1.
[41]- أخرجه: النّسائي، السّنن: كتاب الضّحايا، باب من لم يجد الأضحية، رقم: 4435، 335/4، وهو حديث صحيح. ينظر: الألباني، السّراج المنير، تحقيق: عصام موسى هادي، دار الصّديق توزيع مؤّسسة الرّيان، ط 3، 1430هـ، 800/2.
[42]- أخرجه: البخاري، الصّحيح، كتاب الأضاحي، باب إذا بعث بهديه ليذبح... رقم: 5566، 102/7، ومسلم، الصّحيح، كتاب الحجّ، باب استحباب بعث الهدي...، رقم: 1321، 959/2. واللّفظ لمسلم.
[43]- ينظر: الباجي، المنتقى، 90/3.
[44]- ينظر: ابن اللّحّام، المختصر في أصول الفقه، ص74.
[45]- ينظر: محمّد الأمين الشّنقيطي، مذكّرة أصول الفقه، ص181.
[46]- ينظر: الباجي، المنتقى، 72/1.
[47]- ينظر: الباجي، المنتقى، 61/1.
[48]- ينظر: الباجي، المنتقى، 95/1.
[49]- أخرجه: البخاري، الصّحيح، كتاب الزّكاة، باب صدقة الفطر...، رقم: 1506، 131/2. ومسلم، الصّحيح، كتاب الزّكاة، باب زكاة الفطر....، رقم: 985، 678/2.
[50]- ينظر: الباجي، المنتقى، 187/2.
[51]- ينظر: المرغيناني، بداية المبتدي، ص10. ابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 32/1.
[52]- ينظر: ابن الملقّن، التّذكرة في فقه الشّافعي، ص18. شهاب الدّين الرّملي، فتح الرّحمان بشرح زبد ابن رسلان:، ص135.
[53]- ينظر: الباجي، المنتقى، 103/1.
[54]- أخرجه: البخاري، الصّحيح، كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة، رقم: 878، 2/2. ومسلم: الصّحيح: كتاب الجمعة، رقم: 845، 580/2.
[55]- ينظر: الباجي، المنتقى، 185/1.
[56]- ينظر: ابن قدامة، روضة النّاظر، 141/2.
[57]- ينظر: ابن قدامة، روضة النّاظر، 141/2. محمّد الأمين الشّنقيطي، مذكرة أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، ط الخامسة، 2001م، ص294. الجيزاني، معالم أصول الفقه، ص185.
[58]- ينظر: الباجي، المنتقى، 83/1.
[59]- ينظر: الباجي، المنتقى، 117/3.
[60]- ينظر: الباجي، المنتقى، 129/3.
[61]- ينظر: ابن عبد البرّ، الاستذكار، 407/1. القاضي عياض، إكمال المعلم: 261/2. ابن قدامة، المغني، 173/2.
[62]- ينظر: الكاساني، بدائع الصّنائع، 207/1. ابن نجيم، البحر الرّائق، 141/1.
[63]- ينظر: القاضي عبد الوهّاب، التّلقين، 44/1. ابن عبد البرّ، اختلاف أقوال مالك وأصحابه، تحقيق: حميد محمّد لحمر، وميكلوش موراني، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، 2003هـ، ص108.
[64]- ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 116/2. أبو المعالي الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، 160/2.
[65]- أخرجه: البخاري، الصّحيح، كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر، رقم: 736، 148/1. ومسلم: الصّحيح، كتاب الصّلاة، باب استحباب رفع اليدين...، رقم: 390، 292/1.

[66]- ينظر: الصدر السّابق، 142/1.
[67]- تقدّم تخريجه.
[68]- ينظر: الباجي، المنتقى، 129/3.
[69]- أخرجه: البيهقيّ، السّنن، كتاب البيوع، باب تجارة الوصيّ...، رقم: 11087، 324/11. عن عمر ﷺ، وصحّح إسناده، فالأثر صحيح. ينظر: البيهقي، الخلافيّات، 312/4. النّووي، المجموع، 329/5. الألباني، إرواء الغليل، 258/3.
[70]- ينظر: المرغيناني. الهداية في شرح بداية المبتدئ، 95/1. ابن الهمام، فتح القدير، 157/2.
[71]- ينظر: المازري، المعلم: 10/2. شهاب الدّين زروق، شرح الرّسالة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط الأولى، 1427هـ، 495/1.
[72]- ينظر: قليوبي وعميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، 160/1. سليمان بن عمر الجمل، حاشية الجمل، 287/2.
[73]- قطعة من حديث أخرجه: البخاري، الصّحيح، كتاب التّوحيد، باب ما جاء في دعاء النّبيّ ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، رقم: 7372، 114/9. ومسلم، الصّحيح، كتاب الإيمان، باب الدّعاء إلى الشّهادتين....، رقم: 19، 50/1. كلاهما من حديث عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما-.
[74]- ينظر: الباجي، المنتقى، 110/2.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 377-396
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

طبيعة السّلطة في ظلّ حُكم الدّولة الرّاشدة
- رؤية معاصرة -
The nature of power under the rule of the just state
- A contemporary perspective-

د/ نبيل موفق
Nabil MOUFFOK
جامعة الوادي
مخبر الدّراسات الفقهيّة والقضائيّة
Mouffok-nabil@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2025/06/03 تاريخ القبول: 2026/01/27

الملخص:
يناقش البحث إشكالية السّلطة ودورها ووظائفها في إطار حكم نظام الدّولة الرّاشدة، فبدأ بإعطاء مفهوم لها عند العلماء قديماً وحديثاً، ورصد لأهمّ مبرّرات وجودها، كما أوضح البحثُ معنى السّلطة عند المنظّرين والمختصّين، والذي انتهى إلى كونها مؤسّسة نائبة عن مؤسّسة الدّولة الرّاشدة، تعمل على سياسة النّاس على وفق تعاليم الدّين الإسلامي، وتُدير مصالحهم الدّنيويّة، ولهذه السّلطة أنواع ووظائف، وأنّ هذه الأنواع مستقلّة تمام الاستقلال، لتوقّي ما يمكن أن يكوّن استبداداً في بعض دوائرها، وخُتم البحث بضرورة تقييد السّلطة في ظلّ نظام الحكم الرّاشد باعتبار أنّها ممارسة للقوّة، وبهذا يمكن أن نتصوّر بسهولة وموضوعيّة وجود سلطة تحت راية دولة راشدة.
الكلمات المفتاحية: السّلطة؛ الحكم؛ الدّولة؛ الرّاشدة.

Abstract:
The research discusses the problem of authority, its role and functions within the framework of the rule of the system of the righteous state. It began by giving a concept to it among scholars, ancient and modern, and monitoring the most important justifications for its existence. The research also clarified the meaning of authority among theorists and specialists, which concluded that it is an institution representing the institution of the righteous state, working on the policy of the people according to the teachings of the Islamic religion, and managing their worldly interests. This authority has types and functions, and that these types are completely independent, to avoid what could constitute tyranny in some of its circles. The research concluded with the necessity of restricting authority under the system of righteous rule, considering that it is an exercise of power. Thus, we can easily and objectively imagine the existence of authority under the banner of a righteous state.
Key words: Authority; Governance; State; Righteous.

مقدّمة:

الإنسان لا يمكن أن يعيش بصفة منفردةٍ بل هو مدنيّ بطبعه، اجتماعيّ على سجيّته، ولذلك فوجوده في جماعات بشريّة أمرٌ محتوم، وضرورة غريزيّة، وهو ما كان من قديم الزّمان؛ بل منذ نشأته ووجوده على هذه البسيطة، قبل أن يعرف النّظم والقواعد الحديثة؛ بل كان في كلّ زمان يهتدي إلى طريقة ما تساعده على أن يعيش في جماعة، بغض النّظر عن طبيعة هذه الطّريقة سواءٌ أكان يسترشد فيها بشريعة صحيحة تقوم على الأخلاق والمثل العليا ناشئة عن الدّين الصّحيح كما هو في زمن الأنبياء –عليهم الصّلاة والسّلام- ومن اتّبع هديهم، أو كان منفلتاً عن أيّ شريعة تحكمه فيستلهم سلطته ومنهجه من القوّة والغلبة كما ساد في فترات من مراحل تاريخ الإنسان.

وما يمكن أن نؤكّده هنا هو ضرورة وجود الإنسان في مجتمع، ويترتّب على وجود مجتمع وجودُ سلطة حاكمة وأمّة محكومة، ومبادئ تحكم هذه العلاقة، ولذلك شغلَت نظريّةُ السّلطة بالَ المفكّرين السّاعين إلى حياةٍ أفضل للإنسان فشرّقوا وغرّبوا في توصيفها وبيان طبيعتها وحدودها ووظائفها، فنشأ بعد تجارب عديدةٍ ما يعرف بالدّولة باختلاف أشكالها وأنواعها.

وتحتاج الدّولة بطبيعة الحال إلى قوانين ترعى مصالح النّاس ومصالحها، ومن هنا جاء الدّين لكي يزيد من قوّة تلك القوانين ويجعلها مقدّسةً، لأنّه جاء أصلاً لخدمة الإنسان، والدّين في حدّ ذاته عبارة عن قوانين تتمثّل في النّواهي والضّوابط التي تُضبط بها حياة المجتمع، ثمّ سيطر الدّينُ سيطرةً تامةً في تلك العصور على الحياة الرّوحيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة لتلك المجتمعات ولم تشذّ الدّولةُ الإسلاميّة طبعاً عن هذه القاعدة، فقد عَرفت هي الأخرى نمطاً سياسيّاً مرتكزاً على الدّين ارتكازاً قويّاً، وقد عُرف ذلك النّظام السّياسي أو تلك المؤسّسة السّياسيّة الإسلاميّة بالخلافة أو الإمامة أو السّلطة تبعاً للظّروف التي كانت تمرّ بها الدّولة.

ولمّا وقع بالمسلمين ما وقع وأُلغيت الخلافة، وإن كانت كما يسمّيها بعض المفكّرين خلافة ناقصة، باعتبارها حادت بعض الشّيء عن الخط المرسوم في الخلافة الرّاشدة التي ورثت طبيعة الحكم الذي كان في العصر النّبوي، ولكن تعتبر على أيّ حال رزيّة حلّت بالمسلمين، وتفرّقوا إلى أقطار متعدّدة، وفعلت اتّفاقيّة (سايكس بيكو) سنة 1916م فعلتها وقُسّمت دارُ الإسلام، وأصبحت أمام الأمر الواقع ولابدّ أن تتكيّف معه من أجل إعادة مجدها وتاريخها المضيء، وكيف ينهض العالمُ الإسلامي من كبوته الحضاريّة؛ فطُرحت فكرة الدّولة الرّاشدة التي تنحصر في قطر من الأقطار، تكون خطوة أولى في طريق الوصول إلى ذلك الهدف الأسمى، فجاء بحثي هذا بعنوان: "طبيعة السّلطة في ظلّ حُكم الدّولة الرّاشدة – رؤية معاصرة-".

الإشكاليّة:

ولذلك يطرح هذا البحث إشكالاً مضمونه: ما مبرّرات وجود الدّولة الرّاشدة؟ وما طبيعة السّلطة فيها؟ وما هي حدودها ووظائفها؟

الدّراسات السّابقة:

ممّا لاشكّ فيه أنّ البحوث في الدّولة الرّاشدة كثيرة، ولكنّ البحوث في طبيعة السّلطة فيها أقلّ منها توفّراً، ولذلك ما يهمّني هنا هو الإشارة إلى تلك التي لها صلة وثيقة بعنوان بحثي وهي الدّراسات التّالية:

1- **"عن نظريّة السّلطة في الإسلام دراسة في مفهوم السّلطة السياسية ومصادرها والقيود الواردة عليها"**، مقال للباحث يوسف الكوراشي، منشور على شبكة الإنترنيت، على أهمّيّته في بابه ولكنّه لم يشر إلى خصوص طبيعة السّلطة في حكم الدّولة الرّاشدة الذي هو محور بحثي في هذه الورقة.

2- **"معالم الدّولة الرّاشدة"**، المطيري حاكم، ، بحث على شبكة الإنترنيت، الموقع الرّسمي للشّيخ، وكان تركيزه على طرح نظرة متكاملة للدّولة الرّاشدة، وجنح فيه إلى الوقائع التّاريخيّة وأظنّ انّه كان يهدف إلى تأصيل رؤيته عن الدّولة الرّاشدة، ولم يكن فيه تركيز على طبيعة السّلطة فيها.

3- **"القيود الواردة على سلطة الدّولة في الإسلام"**، الكيلاني عبد الله، دار وائل، عمان، ط1، 2008م، وهي دراسة جادّة كالتي سبقتها، غير أنّ تركيز البحث فيها كان في مسألة القيود التي يمكن أن ترد على السّلطة، والتي هي جزء من طبيعة السّلطة، وقد استفدت من هذه الدّراسة خلال عرض تلك القيود.

الأهداف:

من بين الأهداف التي يريد البحث الوصول إليها ما يلي:

1- بيان مفهوم الدّولة الرّاشدة كمظهر حضاري، وتوضيح المبرّرات التي تدعو إلى نشأتها، ودورها في حماية التّجمّعات البشريّة وتنظيمها من أجل الرّقيّ بها.

2- توصيف طبيعة السّلطة في ظلّ حكم الدّولة الرّاشدة من خلال عرض حدودها ووظائفها، وعلاقتها بالمحكومين.

3- التّأكيد على أنّ السّلطة في ظلّ حكم الدّولة الرّاشدة لها أنواع، وهذه السّلطات مستقلّة تمام الاستقلال، وأنّه ليس لها تفويض إلاهيّ، وإنّما الحاكم فيها يمكن أن يقوّم ويُنصح ويُراقب؛ بل ويعزل إذا اقتضى الأمر.

4- رصد القيود التي ترد على السّلطة في ظلّ حكم الدّولة الرّاشدة باعتبارها قوّة حاكمة، وعلى هذا الاعتبار يمكن أن تحيد عن الخط الذي رُسم لها.

وللإجابة على الإشكال المطروح، وللوصول إلى تلك الأهداف رسم البحث الخطّة التّالية:

مقدّمة.

المطلب الأوّل: مفاهيم عامة حول مصطلحات البحث.

المطلب الثّاني: مفهوم الدّولة الرّاشدة ومبرّرات نشأتها.

المطلب الثّالث: حدود السّلطة ووظائفها في الدّولة الرّاشدة المعاصرة.

خاتمة.

المطلب الأوّل: مفاهيم حول مصطلحات البحث

الفرع الأوّل: مفهوم السّلطة:

أوّلاً- لغةً: تدور مادة (س ل ط) في اللّغة حول معنى أساسي، وهو القوّة والقهر، ويشتقّ منها معان كثيرة مثل السّلطان، قوّة الحاكم، أو الحجّة والبرهان[1].

والسّلطة أيضاً: التّسلّط والسّيطرة والتّحكّم والتّمكّن وسلّطه عليه: مكّنه منه، وحكمه فيه[2]، ويرى بعض الباحثين أنّ للسّلطة عنصرين أساسيين هما: السّيطرة والاختصاص، وتعني السّيطرة: أنّ حامل السّلطة عنده القدرة على التّحكّم في شخص آخر، وتوجيهه توجيهاً معيّناً، أمّا الاختصاص فهو: حقّ صاحب تلك القدرة، له الحق والمشروعيّة لاستخدام هذه القدرة، والسّلطة: إنفاذ القول على الغير، شاء أم أبى[3].

والأصل اللّغوي للسّلطة موجود ومتوافر في القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة، لكنّه لا يحمل معنى السّلطة السّياسية بقدر ما يمثّل المعنى اللّغوي للمصدر، ومع عدم ورود كلمة سلطة في القرآن الكريم، فقد وردت بعض مشتقّات الفعل (سَلَطَ) مثل:

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُم﴾ (النّساء: 90).

قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيْرٌ﴾ (الحشر: 6).

والمصدر سلطان ووردت في أكثر من ثلاثين موضعاً، وبالرّجوع إلى كتب التّفسير نجد للسّلطان في القرآن الكريم معنيين[4]:

الأوّل: الحجّة القويّة القاطعة، وقد جاء هذا المعنى موافقاً للمعنى اللّغوي من حيث كون القوّة في الإثبات هي حقيقة الحجّة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُم مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَان﴾ (النّجم: 24).

الثّاني: القدرة القاهرة والغالبة، أي السّيطرة، وقد ورد في السّنّة النّبويّة لفظ: السّلطان بمعنى الإمام، والبيت، والحجّة، مثل: قوله ﷺ: "مَنْ كَرِهَ أَمِيرِهِ شَيْئاً فَلْيَصْبِر، فَلْيَصْبِر، فَإِنَّهُ مِنْ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَان شِبْراً فَقَد مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةٍ"[5].

وجاء السّلطان بمعنى الدّولة أو الجماعة السّياسية، في حديث: "وَلاَ يَؤُمَّنَّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ"، أي في بيته، وذكر البيت هنا لأنّه محل وقوع سلطة الرّجل لأنّها أملاكه[6].

ثانياً- اصطلاحاً: المعنى الاصطلاحي للسّلطة السياسيّة يُبحث عادة تحت ثلاث مفردات مشتهرة في كتب الفقه وعلم الكلام والعقائد، وهي: الإمامة، والولاية، والخلافة[7]، قال الماوردي: "الإمامة موضوع لخلافة النّبوّة في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا"[8].

وهو بهذا التّعريف يجعل السّلطة السياسية مؤسّسة نائبة عن مؤسّسة الدّولة الإسلاميّة الأولى في مجالين وهما: حراسة المنظومة الإيديولوجية والأخلاقيّة للجماعة السياسية، وتدبير الشّؤون الدّنيويّة لها اقتصادياً وعسكرياً وتجارياً وغير ذلك، كما يعتبر الماوردي بأنّ المجتمع دون سلطة حاكمة هو مجتمع فوضوي، تؤكل فيه الحقوق ويُظلم فيه النّاس، ولن يمنع النّاس عن التّظالم إلاّ رادع قوي، وهذا الرّادع هو الحاكم أو السّلطة السّياسية التي تحقّق العدل وتمنع الحوار[9].

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأنّ السّلطة بمعناها في ظل حكم الدّولة الرّاشدة تتأسّس على العناصر التّالية:

- **القوّة**: وهو الرّكن الأساسي والمرئي في مفهوم السّلطة ويعني قدرة إنفاذ القرار على الغير، شاء أم أبى.
- **الشّرعيّة**: وتعني اعتقاد المجموع بحقّ صاحب القوّة في استعمال القوّة لإنفاذ القرار.
- **الفوقيّة**: بمعنى أنّها سلطة عليا لا يمكن أن تعلو عنها قوّة أخرى ذات شرعيّة.
- **ذات مجال عمل**: بمعنى لها حدود الكيان السياسي الذي يعتبر المساحة التي يمكن أن تؤثّر فيها.
- **القابليّة للتّوزيع والانتقال**: وهذا العنصر مهمّ جدّاً في فصل تلك القوّة المشرّعة العلويّة عن أشخاص القائمين بها، فقابليّة التّوزيع تسمح بتفويض وسحب تفويض القوّة، وقابليّة الانتقال تسمح بتغيير الشّخصيّة ذات القدرة على التّفويض.

وعليه فالسّلطة إذن هي: "قوّة عليا ذات شرعيّة ومساحة تأثير مباشر وقابليّة للتّوزيع والانتقال"[10].

الفرع الثّاني: مفهوم الدّولة

1- لغةً: الدَّولة والدُّولة أي العُقبة في المال والحرْب سواء، وقيل: الدُّولة بالضّمّ في المال، والدَّولة بالفتح في الحرب، وقيل: هما سواء فيهما، يُضمّان ويُفتحان، وقيل بالضّمّ في الآخرة، وبالفتح في الدّنيا، والجمع دُولٌ، ودِوَلٌ، وتجمع بالضمّ على دولات ودول، والدُّولة بالضّمّ اسم للشّيء الذي يُتداول به بعينه، والدّولة بالفتح الفعل، والدُّولة برفع الدّال في الملك والسّنن التي تغيّر وتُبدّل عن الدّهر فتلك الدّولة والدّول، والدّولة الفعل والانتقال من حال إلى حال[11].

بعكس ما هو في الثّقافة الغربيّة بحيث تعني حالة أو طريقة العيش، وهي تشير إلى أنّ الأمر والحكم لا يتبدّل ولا ينبغي أن يتبدّل، ومن ثمّ فهي تحمل معاني الثّبات والاستقرار، عكس ما عبّرت عنه المعاني العربيّة[12].

وخلاصة القول في المعنى اللّغوي للمفهوم نجد أنّه يدور حول التّغيّر والانتقال من حال إلى حال وعلى النّقيض من ذلك فهو اللّغة الإنجليزيّة يحمل معنى الثّبات والاستقرار.

2- اصطلاحاً: الدّولة في الإسلام: "مجموعة من الأفراد ـ مسلمين وغير مسلمين- يستوطنون دار الإسلام وتحكمهم سلطة تخضع لسيادة الشّرع وتُخضعهم له"[13].

والدّولة في المصطلح السياسي تأتي بأكثر من معنى، فقدن يراد بها تارة الجهاز الحاكم أي القوّة التّنفيذيّة، وتارة يراد بها الأجهزة الحكوميّة الثّلاثة (التّنفيذيّة والتّشريعيّة والقضائيّة) وقد يراد بها الأمّة ذات الكيان السّياسي، فيقال مثلاً: الدّولة الإسلاميّة، وهذا المعنى أوسع وأكبر من المعنيين السّابقين[14].

وقد استخدم القرآن الكريم كلمة الدّولة بمعناها اللّغوي وليس الاصطلاحي حيث جاءت في قوله تعالى: ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: 7)، أي لا يكون المال متداولاً بين الأغنياء فقط دون بقيّة أفراد المجتمع، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران: 140)، وتعني الغلبة في الحرب مرّة لهذا الفريق ومرّة للفريق الآخر.

ومن خلال التّعريف السّابق للدّولة يمكن استنتاج التّالي:

1- السّكّان في دولة الإسلام ليس بالضّرورة أن يكونوا جميعاً مسلمين بل قد تكون فيهم طوائف غير مسلمة، كدولة المدينة التي أقامها الرّسول ﷺ.

2- يقيمون في أرض تسمّى دار الإسلام وهي التي تهيمن عليها أحكام الإسلام.

3- الحاكم فيها يخضع لسيادة الشّريعة ويلتزم بأحكامها.

4- هي دولة لها رسالة كبرى وهي إخضاع الخلق لشريعة الخالق.

المطلب الثّاني: مفهوم الدّولة الرّاشدة ومبرّرات نشأتها

الفرع الأوّل: مفهوم الدّولة الرّاشدة

تمّت الإشارة إلى معنى الدّولة في اللّغة والاصطلاح في هذه الورقة البحثيّة ولذلك سوف أشير هنا إلى معنى الرّاشدة في اللّغة والاصطلاح لأنتهي بتعريف الدّولة الرّاشدة كمركّب وصفي.

1- الرّشد في اللّغة: من الفعل رشد يرشد، رشداً، فهو راشد، والمفعول مرشود، ورشد الولد: بلغ سنّ الرّشد، والرّشد البلوغ، ورشد الرّجل أصاب، اهتدى، استقام، عرف طريق الرّشاد.

والرّشد: إصابة وجه الأمر والطّريق، وهو عند بعض أهل اللّغة (بخلاف الغيّ)، ونقيض الضّلال، قال تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الْدِّيْنِ قَدْ تَبَيَّنَ الْرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: 256).

وخلاصة القول أنّ الرّشد في اللّغة يعني الاهتداء إلى أصحّ الأمور أيّاً كانت دينيّة أو دينيّة[15].

2- الرّشد في الاصطلاح: الرّشد في الاصطلاح هو كيفيّة نفسانيّة تمنع من إفساد المال وصرفه في غير الوجوه اللاّئقة بأفعال العقلاء[16].

ومن ثمّة فإنّ الرّشد المقصود به في تأسيس الدّولة هو النّظام الذي يحول بين حكّام الأمّة وبين الفساد في كلّ المجالات، ويقوم بالعدل التّام وبأكمل الوجوه بين الرّعيّة فيما بينها، وتقسيم الموارد تقسيماً عادلاً، وأن يكون صاحب السّلطة فيها حارساً للدّين وأحكام الشّريعة، ومديراً لشؤون الدّنيا بكفاءة كاملة، خاضعاً لتوجيهات الدّستور والقانون المنبثق عن نصوص الشّريعة الإسلاميّة وقواعدها الكبرى ومقاصدها الكلّيّة والعليا، كما وينبغي أن يكون المجتمع مديناً بالطّاعة المشروطة لمن كان حاكما بنظام الدّولة الرّاشدة، متعاوناً معه ومؤيّدا له، لأنّ تماسك الجبهة الدّاخليّة أساس توطين الحكم الرّاشد.

3- معنى الدّولة الرّاشدة باعتبارها مركّباً وصفيّاً: بعد تعريف المصطلحات المكوّنة لهذا المركّب الوصفي لغة واصطلاحاً يمكن القول بأنّ الدّولة الرّاشدة هي: كيان سياسي له سلطة على شعب في قطر من الأقطار، تكون هذه السّلطة قائمةً على أحكام الشّريعة الإسلاميّة المستلهمة من نصوص الكتاب والسنّة؛ مقتديةً بأصول العمل التّدبيري للشّؤون العامة الموروث عن العصر النّبوي كنموذج مثالي وعالي، مستأنسةً بتجربة الخلافة الرّاشدة في زمن الصّحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين، آخذة بعين الاعتبار تطوّرات الزّمان والمكان في أوضاع العالم والحياة.

أنّه لا يوجد في الواقع تقليد تاريخي واحد، بل هناك تقاليد تغيّرت مع تغيّر الظروف السياسية؛ فحين كانت الدولة الإسلامية موحّدة وقوية في العهد الراشد والأموي والعباسي الأول، كان التقليد الفقهي يركّز على وحدة الدولة والإمارة، ثم بعد قرون متطاولة من التقليد وجدنا تقليدا فقهيا جديدا يتحدث عن إقرار شرعيّة التفرّق، أي وجود دول متعددة للمسلمين كلّ منها يأخذ حُكم الإمام، وهو ما نصطلح عليه في عصرنا وفي هذه المقاربة بالدّولة الرّاشدة.

وقد عرّفها بعض الباحثين بقوله: "رئاسة خاصة على بعض الأمة في قطر من الأقطار، وفق النّظام السّياسي الإسلامي، والرّاشدة وصف يقيّدها ويحصرها في السّلطة التي تلتزم سنن الخلفاء الرّاشدين ونهجهم في سياسة شؤون الدّولة والأمّة"[17].

والدّولة الرّاشدة على النّحو الذي سبق تحمل معاني الأخلاق السّياسية التي يلزم أن تستقيم عليها السّلطة الشّرعيّة التي تكتسب مشروعيّتها من تطبيقها الرّاشد للحكم، وأخلاق الدّولة التي تتمثّل في العلاقة بين الحاكم والمحكومين من وجوب المشاورة التي يجب أن يقوم بها الحاكم، وإرساء العدالة، وأداء الأمانة وإقرار النّظام، وصون الأموال العامة وعدم المساس بها، وترشيد إنفاقها، وعدم التّقصير في وجوه اكتسابها من خلال استغلال الموارد المتاحة، وصون الأقلّيات داخل المجتمع المسلم وحماية حرّيّتها القانونيّة، وأيضاً يترتّب على عاتق الشّعب (المحكومين) واجبات إرساء الحكم الرّاشد من خلال الحفاظ على النّظام، والطّاعة المشروطة بالمعروف، والاجتماع والتّعاون على الخير، وتجنّب الفساد والأخذ بأيدي المفسدين، من خلال الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والاستعداد الدّائم للدّفاع عن الدّين وحوزة دار الإسلام وبيضته إلى جانب القوّة الرّسمية في البلاد، والبعد عن الخيانة السّياسية التي عسى أن يقوم بها بعض العملاء أو المرتزقة.

يقول محمّد دراز: "إذا كانت الفلسفات الأخلاقيّة الغربيّة تتفاضل بينها في مدى مشاركة صاحب السّلطة (المشرّع) والإنسان العامل في الاختيار والتّشريع والعمل والتّطبيق وهو نوع من التّعاقد؛ فإنّ الشّريعة الإسلاميّة لا تنظر إلى تلك النّظريّة بمجرّد مشاركة وتعاقد فقط بل اتّحاد أو قل (اندماج) بين

إرادتين لأنّنا لا نفعل المأمورات ولا ننتهي عن المنهيات في غيبة المولى بل تحت سلطانه ورعايته ورقابته"[18].

الفرع الثّاني: مبرّرات نشأة الدّولة الرّاشدة المعاصرة

إنّ المعنى التدبيري والاجتماعي لقيام السّلطة من شأنه أن يدفعنا إلى إعادة فهم المسار التّاريخي للدّولة في الإسلام، للوقوف على أهمّ مبرّرات قيام سلطة تحت ظلّ الدّولة الرّاشدة، فالإسلام لم يولّد السّياسة والدولة من حيث إنّهما ضروريتان للإيمان والعقيدة الجديدة، بل كانا نتاجَ نشوء جماعة دينية مع غايات ومصالح ومتطلبات دفاع وتنظيم وإدارة جديدة، بمعنى أن الدّولة لم تكن مطلبًا عَقَديًّا بل كانت مطلبًا عمليًّا فرعيًّا سعى المسلمون إلى تحقيقه بعد تَحَولهم إلى جماعة سياسية فاعلة في التاريخ، وهذا ما يفسر رحابة الفقه السياسي التاريخي ودورانه على ركن المصالح والمفاسد، ومغايرتَه لمنطق الفقه العام المدون في كتب الفقه المعروفة.

ويوضّح ابن خلدون الطّبيعة الاجتماعية للسّلطة، وأنّها الإطار العام الذي يشتمل على ثلاثة أنواع من السّياسات، فهو قد عقد فصلاً في "أنّ العُمران البشري لا بد له من سياسة يَنتظم بها أمره، وأنّه لا بدّ في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه"، وحكمه فيهم: تارة يكون مستندًا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادَهم إليه إيمانُهم بالثّواب والعقاب عليه الّذي جاء به مبلّغه، وتارة إلى سياسة عقليّة يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم، والسياسة الثالثة هي السّياسة المدنيّة ومعناها عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كلّ واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتّى يستغنوا عن الحكّام رأسًا، والمجتمع الذي يحصل فيه ذلك يسمونه المدينة الفاضلة[19].

وعلى رأي ابن خلدون أنّ الإنسان مدني بطبعه، أي لابدّ له من الاجتماع لتلبية حاجاته، والذي يمثّل المدنيّة والعمران، فالدّولة في نظره ظاهرة طبيعيّة تنشأ نتيجة لضرورة العيش المشترك للجميع ولا يمكن للمجتمع الإنساني أن يحيا إلاّ في ظلّ دولة راشدة[20].

ويمكن إجمال تلك المبرّرات في النّقاط التّالية[21]:

1- تعدّ الدّولة ضرورة فطريّة للمجتمع البشري، وهذه الضّرورة ناشئة من حاجة المجتمع إلى الأمن والعيش بسلام، وتوفير الفرص الكافيّة للوصول إلى الأهداف والطّموحات التي يتطلّع إليها الإنسان إضافة إلى تأمين الضّرورات الحيويّة التي تتكوّن بها حياة الإنسان والأخرى الكماليّة التي يتوقّف عليها كماله.

2- الدّولة الرّاشدة ضرورة اجتماعيّة، نابعة من الوظائف التي تؤدّيها، حيث يرون أنّ الدّولة هي أداة لتحقيق العدالة عبر المساهمة في تهيئة فرص متكافئة لأفراد المجتمع، كما أنّها تعمل على إعادة توزيع الثّروة وفق الضّوابط الإسلاميّة، إضافة إلى قيامها بمهمّة المحافظة على السّلم الأهلي والاجتماعي عن طريق إزالة التّوتّرات الاجتماعيّة والمساهمة في حلّ المشكلة الاجتماعيّة عبر آليات متعدّدة لا تقتصر على الإكراه واستخدام القوّة، بل تعمَدُ إلى تربية الإنسان المسلم عبر وسائل متعدّدة بما يحقّق التّوازن في فكره وسلوكه ورغباته مع رغبات الآخرين، فالدّولة الرّاشدة حاجة ثابتة ومطلقة منذ أن دخل المجتمع الإنساني مرحلة الاختلاف والصّراع السّياسي، وستبقى إلى الأخير طالما أنّ المجتمع ماضٍ في تطوّر العلاقات وتعقّدها، فالدّولة ضرورة اجتماعيّة وظاهرة صحّيّة في الأمّة.

3- الدّولة الرّاشدة ضرورة حضاريّة لأنّها المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي والارتفاع به إلى مركزه الطّبيعي على صعيد الحضارة الإنسانيّة وإنقاذه ممّا يُعانيه من ألوان التّشتّت والتّبعيّة والضّياع، والذي يُسبّبه نظام الدّولة المركزيّة والذي كثيراً ما يتسبّب في إعاقة النّاس من

أن يفجّروا طاقاتهم من خلال ما يقوم به من مبالغة وإيغال في التّحكّم في نشاطات المجتمع وتقييده، والدّولة الرّاشدة تقوم على أساس التّراحم والتّكافل والفرد في خدمة الجميع، إرضاءً لله تعالى ورغبة في نيل ما عنده من الأجر العاجل والآجل وهذا هو سرّ الطّاقة الهائلة في الدّولة الإسلاميّة الرّاشدة وقدرتها على التّطوّر والإبداع المستمر في مسيرة الإنسان نحو التّحضّر.

4- تعدّ الدّولة الرّاشدة عند الكثير من المفكّرين الإسلاميين المعاصرين ضرورة دينيّة؛ استناداً إلى قاعدة ما لا يتمّ الواجب به إلاّ به فهو واجب، فالدّولة عموماً تراد لذاتها بل واجبة بالغير فهي أداة لتّنفيذ الأحكام الإسلاميّة ذات البعد الجمعي المجتمعي، والضّرورة الدّينيّة ليست بمعنى أنّ رقابتها توجد فقط في السّماء وأنّ جزاءها فيما وراء الموت، بل هي تخوّل هذه الصّلاحيّات في نفس الوقت لقوّتين مؤثّرتين أيضاً هما: الضّمير الأخلاقي، والسّلطة الشّرعيّة، وليس ذلك فحسب بل هي تكلّف كلّ فرد في الأمّة أن يحول بكلّ الوسائل المشروعة دون انتصار الرّذيلة والظّلم في الدّولة الرّاشدة.

5- الدّولة الرّاشدة ضرورة عقليّة من حيث وجوب إقامتها، يقول السّنهوري: "نحن نعتقد بأنّ الدّليل العقلي البحت يستوجب وجود سلطة عامة أيّاً كان شكلها، ولكن الدّليل الشّرعي هو الذي يستوجب أن تكون هذه الحكومة قد توفّرت فيها الخصائص المميّزة لنظام الخلافة والتي باجتماعها تكون هذه الحكومة خلافة راشدة"[22].

6- الدّولة الرّاشدة دعا إلى قيامها أكبر المفكّرين المعاصرين بل وجنّدوا كلّ الوسائل والمنابر المتاحة من أجل تحقيق ذلك الهدف وإقناع جمهور الأمّة بضرورة إنشاء الدّولة الرّاشدة، وفي ذلك يقول المفكّر الجزائري مالك بن بني: "ويجب من الآن أن نعمل على ظهور سلطة روحيّة تجمع الرّأي وتوحّد الصّف بالنّسبة للمسلمين في العالم كلّه، وإنّنا يجب من الآن أن نعيد النّظر في قضية (الخلافة الإسلاميّة) فقد باتت ضرورة عالميّة وحيويّة... وليكن لها أيّ اسم، ولكن ليكن هدفها توحيد الصّفّ الإسلامي والرّأي الإسلامي في كلّ مكان على ظهر الأرض"[23].

فمالك بن نبي يشير إلى إقامة نظام الدّولة الرّاشدة التي هي رئاسة خاصة على بعض الأمّة في قطر من أقطارها، واعتبار ذلك كالوسيلة لتجسيد الخلافة العامة الرّاشدة على جميع دار الإسلام، فهي أهداف مرحليّة لما هو أولى منها.

7- الدّولة الرّاشدة باعتبارها نائبة عن نظام الخلافة الرّاشدة علاوةً على أنّها ضرورة تفرضها الظّروف الموضوعيّة والواقعيّة، فإنّها متوافقة مع الأحكام الشّرعيّة كما قال ﷺ: "مَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ"[24]، وكما قال نبيّ الله شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيْدُ إِلاَّ الْصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ (هود: 88)، فعدم قدرة الأمّة اليوم على إقامة الخلافة الرّاشدة لا يسقط وجوب إصلاح الأوضاع السّياسيّة الحاليّة، وتقويم أود الحكومات القائمة الآن إذ الواجب شرعاً الإصلاح حسب الإمكان في كلّ حال، ولا تتعطّل الواجبات الشّرعيّة، والفروض الكفائيّة، والمصالح الاجتماعيّة بدعوى عدم وجود الخلافة الرّاشدة، أو عدم وجود حكومة راشدة[25].

يقول القرضاوي: "ولا مانع أن تبدأ هذه الدّولة العالميّة في طبيعتها بدولة إقليميّة في قطر معيّن، اختار شعبه الإسلام شرعة ومنهاجاً، وآثر أن يجسّد النّموذج الإسلامي على الأرض... فإذا ظهرت عدّة نماذج في عدّة أقطار، أمكن أن تكون بينها دولة واحدة تقوم على الوحدة... وبهذا تقوم الخلافة الإسلاميّة التي يفرض الإسلام على الأمّة إقامتها"[26].

المطلب الثّالث: حدود السّلطة ووظائفها في الدّولة الرّاشدة المعاصرة

في هذا المطلب أريد بيان ما تتميّز به السّلطة في ظلّ حكم الدّولة الرّاشدة، وأهمّ وظائفها، وحدود عملها وعلاقتها بالمحكومين، وأهمّ ما يمكن أن يقيّدها، ولذلك قسّمت هذا المطلب إلى فرعين كالتّالي:

الفرع الأوّل: أنواع السّلطة في ظلّ الدّولة الرّاشدة المعاصرة:

أوّلاً: السّلطة التّنفيذيّة

هي في الممارسة السّياسية ذلك الفرع من الحكومة المسؤولة عن تنفيذ السّياسات والقواعد التي يضعها المجلس النّيابي، وهكذا فإنّها تضمّ في عضويتها رئيس الحكومة (رئيس الوزراء أو المستشار أو رئيس الجمهوريّة في النّظم الرّئاسيّة)[27].

ورئيس الجمهوريّة في الدّولة الرّاشدة هو رئيس السّلطة التّنفيذيّة، وتعاونه هيئات وتخصّصات لها أشكال مختلفة إمّا في شكل نواب، أو مساعدين، أو أعضاء هيئة مكتب أو مستشارين أو هيئات قوميّة متخصّصة، وهؤلاء المعاونون: معاون اقتصادي، ومعاون عسكري، ومعاون أمني، ومعاون شرعي، ومعاون استراتيجي، ومعاون في شؤون التّنميّة، ومعاون في الخدمات والبنية التّحتيّة والبيئيّة، ومعاون متخصّص في نقل التّكنولوجيا وصناعة القوّة والتّقدّم، وهؤلاء بالطّبع ليسوا أفراداً بل مكاتب متخصّصة قائمة على دراسات جادة، وينوب عنهم ذلك المعاون[28].

ويمكن الأخذ بالنّظام الرّئاسي لأنّه أقرب أشكال النّظم السّياسيّة المعاصرة للنّظام الإسلامي الرّاشد، والذي يحقّق فصل واستقلال حقيقي للسّلطات.

ثانيّاً: السّلطة الرّقابيّة

وتشكّل من خلال انتخابات أخرى مستقلّة سواء سُمي مجلس شعب أو مجلس نيابي أو مجلس رقابي، ويشترط في نوابه أن يكونوا ممثّلين لمن ينوبهم، ويشترط فيهم الكفاءة والعدالة.

ووظائف هذه السّلطة أنّها طرف مهم في الشّورى الملزمة للإمام أو الرّئيس عن طريق تفعيل نظام الحسبة، كما أنّه من وظائفها التّرشيح والعزل بالنّسبة للإمام، فلها حقّ ترشيح الأشخاص المؤهّلين لمنصب الإمامة لتُطرح أسماؤهم على الأمّة لتختار من يحكمها، ولهم حقّ عزله عند انحرافه، واستحقاقه للعزل بالشّروط الشّرعيّة[29].

والأمّة أيضاً تشارك الحكومة في الحكم من خلال الشّورى الملزمة والحسبة والمشاركة في السّياسات بالموافقة أو الرّفض والتّعديل، والعمل الرّئيسي للسّلطة التّنفيذيّة والرّقابيّة هو رعاية المصالح في إطار الشّريعة وسياسة أمور الأمّة، وليس لهم دور في العمل التّشريعي، منعاً لتسييس الدّين، أو خضوعه للأهواء والرّغبات الشّخصيّة[30].

ثالثاً: السّلطة التّشريعيّة

ويقصد بها تلك الهيئة التي لها حق إصدار القواعد العامة الملزمة التي تحكم تصرّفات النّاس، استناداً إلى حاكميّة الشّريعة، وحقّ الله الخالص في التّشريع داخل كيان الدّولة.

وتقوم هذه الهيأة باستنباط الأحكام الشّرعيّة من الأدلّة التّفصيليّة من الكتاب والسّنّة وإيجاد تشريعات (بطرق الاجتهاد المنضبطة) لما يستجدّ من الأمور نتيجة للتّطوّر الحضاري الذي وصلت البلاد إليه، وتنظيم العلاقات سواء كانت داخليّة أو دوليّة فيما لا يوجد دليل عليه من كتاب أو سنّة، فتمنع من ذلك العبث بالقوانين، كما هو الحال بالقوانين الوضعيّة فيما يسمّى بترزية القوانين، نتيجة لجدّية أحكام الشّريعة وانضباط أصول اجتهادها.

والسّلطة التّشريعيّة في ظلّ حكم الدّولة الرّاشدة المعاصرة تتمثّل في مجلس أهل النّظر الشّرعي والاجتهاد وهو عبارة عن[31]:

1- علماء مجتهدون للنّظر الشّرعي ويكونون مستقلّين عن أيّ أحزاب، ويمكن أن يُنتخبوا من خلال هيئاتهم الشّرعيّة التي ينتمون إليها، ويؤخذ منهم المتخصّصون في علم الفقه والشّريعة وليس مجرّد المتخرّج من كلّيات كداعيّة أو في مجال اللّغة، كما يمكن ترشيحهم للانتخاب العام.

2- علماء قانون (للصّياغة القانونيّة) يُنتخبون من هيئاتهم القانونيّة، أو بالانتخاب العام.

3- علماء وخبراء وأمناء من الأمّة لهم قبول عندها لصياغة المصالح والاحتياجات والمشاكل، وتوصيفها كمتخصّصين لتقدّم للعلماء المجتهدين لاستنباط الحكم الشّرعي مع الصّياغة القانونيّة من رجال القانون، ليتمّ اختيارهم بالانتخاب العام بعد ترشيح من مؤسّسات المجتمع المدني المختصّة أو ذات الصّلة، أو بالانتخاب العام مباشرة بعد تحديد الصّفة.

وظيفة السّلطة التّشريعيّة هي صياغة القوانين الشّرعيّة للأمّة (التّقنين الفقهي أو تقنين الشّريعة)، وأيضاً الاجتهاد عند النّوازل، وذلك بأن يعرض عليهم المجلس النّيابي اقتراحات قوانين وهو يستخرج الأحكام الشّرعيّة والتي تصاغ صياغة شرعيّة قانونيّة من خلال رجال القانون المنتمين للمجلس[32].

رابعاً: السّلطة القضائيّة

هي سلطة الفصل في المنازعات المعروضة أمامها، وهي فرع الدّولة المسؤول عن التّفسير الرّسمي للقوانين التي تسنّها السّلطة التّشريعيّة في الأوضاع العلمانيّة، أو مجلس أهل النّظر الشّرعي والاجتهاد في نظام حكم الدّولة الرّاشدة وتنفّذها الحكومة، وهي المسؤولة عن القضاء والمحاكم في الدّولة، ومسؤولة عن تحقيق العدالة، كما أنّها مسؤولة عن مسيرة وتقاليد القضاء في الدّولة ومصداقيّة القوانين التي تطبّقها، ويكون لهذه السّلطة مجلس أعلى، ومحكمة دستوريّة، ولهم هيئة تمثّلهم ولهم انتخابات الخاصة، ويجب أن يكون القضاء مستقلاً وألاّ يكون مسيّساً[33].

هذه هي السّلطات الأربع التي يقوم عليها نظام الحكم في الدّولة الرّاشدة القائم على حاكميّة الشّريعة في كلّ كبيرة وصغيرة من مناحي الحياة، كما يقوم على الفصل التّام بين السّلطات الأربع فرئيس الدّولة منتخب من قبل الشّعب مالك السّلطة ومصدرها، ويرأس الحكومة ويمارس سلطاته بنفسه وهو الذي يختار وزراءه الذين يقومون بتنفيذ السّياسة العامة التي يتمّ إقرارها.

ومن أهمّ مظاهر الفصل والاستقلال بين السّلطات حرمان السّلطة التّنفيذيّة من حقّ سنّ القوانين، وحرمان الوزراء ورئيس الدّولة من الاشتراك في مناقشات البرلمان وحرمانهم أيضاً من حلّ المجلس النّيابي.

وبهذا لا يكون هناك استبداد برلماني، بل في هذا الحال (الحكم الرّئاسي) قد يكون الرّئيس من حزب والبرلمان من أحزاب أخرى متعدّدة فيكون هناك ضمان لرقابة حقيقيّة وموضوعيّة، كذلك فالحزب الحاكم لا يحتكر تفسير الشّريعة، بل دوره في السّلطة التّنفيذيّة يقدّم الرّئيس، ويشارك في الحكومة ويشارك في المجلس الرّقابي ويقدّم كوادر فنّيّة متخصّصة في الإطار التّنفيذي[34].

ويجب على الحاكم أن يكون له اطّلاع شرعي؛ بل وأن يصل إلى درجة الاجتهاد إن امكن، ولكن ليس معنى هذا أن يستبدّ وأن يحتكر تفسير النّصوص، ولا أن ينفرد بالمرجعيّة الدّينيّة بل وظيفته الأساسيّة وظيفة سياسيّة، وعليه التزام وتنفيذ أحكام الشّريعة، أمّا الذي يفسّر الشّريعة فهو الأمّة كلّها ممثّلة في أهل النّظر والاجتهاد الذين تختارهم الأمّة ممثّلة في هيئاتها العلميّة العالية بالطّرق والوسائل المناسبة، وعن

طريق معايير علميّة موضوعيّة بعيدة عن كلّ ذاتية أو مصلحيّة، وممّا يشترط فيهم ألاّ يكونوا منتمين لأحزاب سياسيّة، وألاّ يعملوا بالسّياسة، وتصاغ الشّريعة كقانون ربّاني بعيد عن عبث الأهواء، وهذا ما تلزمه عقيد التّوحيد، وهذه الصّيغة من نظام الحكم والسّلطة يقبل تعدّد الأحزاب ولا يضيق بها ذرعاً، وهي تعدّديّة بقواعد شعبيّة تحت حاكميّة الشّريعة ولابدّ من تداول سلمي للسّلطة[35].

الفرع الثّاني: مميّزات وخصائص السّلطة في ظلّ الدّولة الرّاشدة

1- الشّورى وتوسيع الحوار: السّلطة في ظلّ حكم الدّولة الرّاشدة يقوم أساساً على التّحاور المثمر، والعمل التّشاركي الفاعل، ولو عدنا إلى أدبيات الشّورى فهي ألاَّ ينفرد الإنسان برأيه في الأمور التي تحتاج إلى عقول أخرى لتشاركه؛ فرأيُ الجماعة أدنى إلى إدراكِ الصواب من رأي الفرد، والشّكل العام الذي تتمّ به الشّورى ليس مصبوبًا في قالب حديدي، بل هو متروك للصّورة الملائمة لكلّ بيئة ولكلّ زمان.

والنّظم الإسلامية كلّها ليست أشكالاً جامدة، وليست نصوصًا حرفية، ولكنّ المهم هو تلك الروح الإيمانية التي تسري في هذه النّظم؛ فتحقِّق هذا المبدأ في حياة المجتمع؛ فاحترامُ الشورى والنزولُ على حكمها فيما لا نص فيه، هو من صفات المؤمنين، أما إذا كان هناك نصٌّ، فلا اجتهادَ مع النص، وهذا هو الفرق في تطبيق الشورى بين مجتمعنا الإسلامي وبين المجتمعات الغربية، فقد ألغتْ بعض الدول عقوبة الإعدام؛ نزولاً على رأي الأغلبية عندهم، أما نحن ـ المسلمين ـ فنقول: إنه لا شورى مع كلام الله ورسوله ﷺ نعم بعيدًا عن دوائر النصوص تتفاوت الأنظار، وتتعدَّد الآراء، أما إذا وجد نص، فلا شورى، ولا اجتهاد مع النص.

فلا غنى لرئيس الدّولة عن المشاورة؛ ويجب أن يعلم أنّها لا تعني في حقيقتها تضييقاً على سلطته؛ وإنّما هي تحقيق لمصلحته ومصلحة البلاد والعباد، وهي أيضاً تُعتبر التزاماً بين الحكّام والمحكومين يجب ألاّ ينتهي إلى مخالفة قاعدة من القواعد المنصوص عليها في الشّريعة الإسلاميّة، أو قاعدة من قواعدها الكلّيّة، والشّورى هي عبارة عن ترشيد للحكم من خلال رفع الكرامة الإنسانيّة والحرّيّة والمشاركة السّياسية في مصائر الأمّة فيكون الحاكم ملزم، برأي أغلب المستشارين من أهل الحلّ والعقد عملاً بالأوامر القرآنيّة بالشّورى، ويصبح الأمر بها عديم الفائدة والأثر إذا لم يلتزم الحاكم بنتيجتها، فالشّورى تحتل مكان الصّدارة في عداد المبادئ التي جاء بها الإسلام وأرسى دعائم دولته[36].

وقد تفرّد الإسلام بهذا المبدأ الأصيل، وأقرّه سلوكاً عامّاً في المجتمع، وأسلوباً في إدارة الشّؤون العامة، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران: 159)، وقال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُوْرَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشّورى: 38)، والشّورى تحتاج إليها كلّ أمّة ترغب في إصلاح شأنها وتقدّم بلادها، لأنّه من أهمّ أسباب صلاح المجتمع من خلال استقراره من منطلق إشراكهم في حوارات وطنيّة عامة وشاملة، ومن أهمّ أسس الحضارة الإسلاميّة، وتشتدّ حاجة الأمّة إلى الشّورى حرصاً على استمرار حضارتها واضطراد تقدّمها، ويكفي أنّ الشّورى مطلب الأمم الواعيّة المتنوّرة يكفي هذا دليلاً على عظمة نظام الشّورى أساساً من أسس الشّريعة الإسلاميّة الخالدة.

2- الشّرعيّة والمشروعيّة: تبدو فكرة الشّرعيّة أو المشروعيّة من أهمّ الأفكار والمفاهيم داخل المنظومة الفكريّة ذات التّأثير في الحياة الثّقافيّة والفكريّة وكذلك السّياسية، لأنّها تعني اعتراف الجمهور بالسّلطة القائمة في بلده، وتبحث في سبب وجود الدّولة وتحديد الأساس الذي بموجبه يخضع الأفراد في المجتمع السّياسي للفئة الحاكمة فيه، ويلتزمون بما توجه لهم من أوامر.

ومن هذا المنطلق تعدّ الشرعيّة من خصائص ومميّزات نظام الحكم في ظلّ الدّولة الرّاشدة باعتبارها أنّه تحكّم الشّريعة وللشّريعة هيبة في نفوس المسلمين بلا شكّ، ولذلك نجد القوانين الوضعيّة تفتقر لقوّة الهيبة والاحترام في بواطن النّاس، ولذلك فهي تلجأ إلى اختراع مبادئ ونظريّات تضمن خضوع الدّولة وخضوع النّاس لسلطة القانون وأحكامه فنشأت نظريّة المشروعيّة في الفقه الدّستوري الوضعي للقوانين الغربيّة[37].

وتعرّف الموسوعة الدّولية الاجتماعيّة مفهوم الشّرعيّة بأنّه: "الأسس التي تعتمد عليها الهيئة الحاكمة في ممارستها للسّلطة، وتقوم على حقّ الحكومة في ممارسة السّلطة وتقبّل المحكومين لهذا الحق"[38].

وشرعيّة السّلطة في الدّولة الرّاشدة مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على إرساء النّظام الإسلامي في جملته دون تمييز بين مجال وآخر، ولا بين حاكم ومحكوم، فالشّرعية إذن هي: التزام القائم على السّلطة السّياسيّة بإقامة مجتمع تسوده أحكام الشّريعة وتهيمن عليه.

فإفراد الله بالحاكميّة هو الأساس العقائدي لمبدأ الشّرعيّة في نظام الدّولة الرّاشدة، وهو بمثابة المرجعيّة التي يستقي منها الفرد والأمّة والدّولة – بنظمها ومؤسّساتها- تصوّراتهم عن الله والكون والحياة والإنسان والقوانين والتّشريعات والأخلاق، وتحدّد من خلال ذلك كلّه نظام الحقوق والواجبات والحرّيات[39].

وهذا الالتزام من الدّولة الرّاشدة بقانون الشّريعة هو الذي يعطيها الشّرعيّة ويجعل لها حق المعاونة والطّاعة من الشّعب في اليسر والعسر والمنشط والمكره، وتنال منه حقّ الإسناد والتّضحيّة بالمال والنّفس إذا استدعى الأمر ذلك، ومتى فقدت تلك الصّفة وحادت عن ذلك المنهج سُلبت حقّ الشّرعيّة ويسقط عن النّاس واجب الالتزام بطاعتها.

3- الأخلاق والمثُل: الأخلاق من أداء الأمانة وتحقيق العدل وغيرها من المُثُل جِماع السّياسة الرّاشدة والولاية الصّالحة، ولقد جاءت نصوص الشّريعة آمرةً النّاس بما فيهم السّاسة على شؤون النّاس، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾ (النّساء: 58)، والأمانة هنا هي الأمانة بكلّ ما تحمله من معنى ومنها الولاية العامة على الأمّة.

والأخلاق سبيل قيام الدّولة الرّاشدة وعمود استقرارها وحضارتها وتنميتها وتطوّرها، وهي أحد الرّوافد لتعمير الأرض وتكثير الصّلاح فيها، لأنّ عامة النّاس يشعرون بالأمن والعدل، ويرون أمامهم ترشيد النّفقات والأموال، وتوزيع الثّروة بشكل عقلاني وعادل، ويطمئنّون بأنّهم سواسية أمام القانون وهو نافذ على كلّ أحد بغض النّظر عن مكانته؛ ويرون السّلطة بعيدةً كلّ البعد عن الرّشاوى والمحسوبيّة، والقبائليّة، والتّمييز على أساس العشائر والجهات وغيرها، فينطلقون إلى العمل بإخلاص وإتقان، ويَسنُدون السّلطة الرّشدة في عملها، بل وربّما حملوا أعباءً كثيرةً عنها واعتبروها من واجباتهم الطّوعية، ومن صور ذلك الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ويمتثلون لمبدأ المسؤوليّة الشّاملة، وبذل النّصيحة لكافة النّاس حكّاماً ومحكومين، ويحسنون الجوار ويقوّون رابطة الأخوّة والرّحم، لأنّهم يصدرون عن دستورهم الأوّل للدّولة الرّاشدة وهو القرآن الكريم، وهدي النّبيّ –صلّى الله عليه وسلّم- ففي حديث أبي هريرة ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ قال: "إِذَا ضُيِّعَتِ الْأَمَانَةُ فانْتَظِرِ الْسَّاعَةَ"، قال: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: "إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ الْسَّاعَةَ"[40].

فكأنّ النّبيّ ﷺ يشير إلى أنّ تضيع الأمانة وشيوع الظّلم والانسلاخ من الأخلاق مؤذنٌ بخراب العمران على حدّ تعبير ابن خلدون.

كما أنّ علاقة الدّولة الرّاشدة بالدّول الأخرى ممّا يعرف اليوم بالسّياسة الخارجيّة قائمة على أساس الدّعوة إلى الله بالموعظة الحسنة، وعدم الإكراه، قائمة على البرّ والقسط والجنوح إلى السّلم في الأحوال العاديّة، والوفاء بالعهد والمواثيق والعقود، لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ﴾ (النّحل: 91)، يقول سيّد قطب: "ويدخل في مدلول النّصّ أن يكون نقض العهد تحقيقاً لما يسمّى الآن مصلحة الدّولة، فتعقد دولة معاهدة مع دولة أو مجموعة دول ثمّ تنقضها... فالإسلام لا يُرّ مثل هذا المبرّر ويجزم بالوفاء بالعهد... وعلى هذا الأساس قام بناء الجماعة الإسلاميّة وبناء الدّولة الإسلاميّة فنَعِمَ العالمُ بالطّمأنينة والثّقة والنّظافة في المعاملات الفرديّة والدّولية يوم كانت قيادة البشريّة إلى الإسلام"[41].

وأمّا في حال خصومة الدّولة الرّاشدة مع دولة أخرى فإنّ من أخلاقها ألاّ تبادرها بالشّرّ، وإن اضطرّت على الحرب من أجل الحفاظ على بيضتها، فقد أحاطها الإسلام بجملة من الأخلاق، فلا يُقتل طفل ولا امرأة ولا شيخ كبير، ولا عابد في صومعته، ويعامل الأسير معاملة لائقة، ولا اعتداء على المدنيّين، وهذه الأخلاق سبق بها الإسلامُ الغربَ[42].

ولذلك نجد مفكّري الغرب يهتدون إلى بعضها ويؤسّسون عليها المعاهدات الدّولية ومواثيق الحروب وأخلاقها على الأقل كبنود، ولكن للأسف لا نجد لها أثراً في الواقع، ودليل ذلك ما يحدث لأهلنا في غزّة من إبادة وتشريد للمدنيين أقول هذا وأنا لم أضع قلمي من كتابة هذه السّطور.

يقول القرضاوي: "والسّلطة في ظلّ حكم الدّولة الرّاشدة هي سلطة مبادئ وأخلاق، تلتزم بها، ولا تحيد عنها، في داخل أرضها وخارجها، مع من تحب ومع من تكره، في سلمها وحربها، فهي لا تتعامل بوجهين، ولا تكيل بمكيالين، ولا تقبل أن تصل إلى الحق بطريق الباطل، ولا أن تحقّق الخير بوسائل الشّرّ، فهي تؤمن بالغاية الشّريفة والوسيلة النّظيفة"[43].

وأخلاق السّلطة في الدّولة الرّاشدة ينبثق من كون دستورها الذي هو القرآن الكريم تتفرّع عنه شريعة ومنهاج ونظام إنسانيّ عالميّ وواقعيّ يحتضن القيم والمثل العليا حفاظاً على رسالته السّامية، وليس الأمر نظريّاً فحسب؛ بل سجّل التّاريخ الإسلامي فترات مضيئة كانت فيها السّلطة متوافقة مع سموّ الأخلاق، وكتب السّير والتّواريخ تروي لنا ذلك؛ بل ومفكّري الغرب والمستشرقين كتبهم حافلة بمدح الفاتحين المسلمين والثّناء على أخلاقهم ودولتهم وسلوكهم.

فالمستشرق الألماني "توماس أرلوند" له كتاب بعنوان "الدّعوة إلى الإسلام" يروي فيه صفحات مشرقة تدلّ على سماحة المسلمين وحسن أخلاقهم في البلاد المفتوحة وأثنى على صلاح الدّين الأيوبي حينما فتح القدس وعفى عن المسيحيّين حتّى دخلت فئام منهم طوعاً في الإسلام[44]، وقال جوستاف لوبون: "الحقّ أنّ الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب ولا ديناً مثل دينهم"[45].

4- سيادة الشّريعة: إنّ السّلطة في نظام الدّولة الرّاشدة تتأسّس على أنْ ليس للحاكم فيها حقّ التّشريع؛ بل هو صائرٌ إلى الأمّة، ودوره كرئيس أو كحاكم إنّما هو في حمل الأمانة والمسؤوليّة في تطبيق الشّريعة الرّبّانيّة، وحيث كانت الشّريعة من عند الله تعالى، فإنّ أحداً لا يملك صلاحيّة التّبديل والتّحريف من البشر، وإن كان حاكماً قال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الْدِّيْنُ الْقَيِّمُ﴾ (يوسف:40).

وإنّ سيادة الشّريعة لا تساوي سيادة القانون، فالشّريعة ملزمة للجميع سلطات التّشريع والتّنفيذ والقضاء، وهي تغُلُّ يد الحاكم والمشرّع عن سنّ قوانين ظالمة، بينما سيادة القانون ملزمة لسلطة التّنفيذ فقط، ويبقى الباب مفتوحاً لإصدار قوانين وضعيّة تسمح بالاستبداد والطّغيان[46].

ولذلك فالجميع شركاء في مسؤوليّة إقامة الشّريعة فلئن انحرفت سلطة التّنفيذ عنها قاومتها سلطة التّشريع والقضاء، ذلك أنّ الجميع خاضع لحكم الشّرع لا لحكم السّلطان، فإن انحرفت السّلطات الثّلاث قامت الأمّة ذاتُها بواجب الدّفاع عن الشّريعة، فهي مسؤولة عن إقامتها ومواجهة الانحراف عنها إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ولهذا تكون سيادة الشّريعة هي المهيمنة على النّظام العام هي الضّامن الأكبر لاستشارة كلّ طاقات الأمّة في مواجهة الظّلم والطّغيان، إذ الكلّ مسؤول ومحاسب ومتحمّل لهذه الأمانة، وهذا ينتج فارقاً دقيقاً بين النّظام الإسلام وغيره من النّظم، وهو الفارق بين الحقّ والواجب، فالحقّ يمكن التّنازل عنه، بينما الواجب يتحتّم أداؤه وبهذا صار المسلمون جميعاً حرّاساً للشّريعة، والأمّة هي صاحبة الحق في تولية الحاكم ومراقبته وعزله كذلك، ونظريّة السّيادة في الدّولة أمرٌ خطير وحسّاس جدّاً، ولذلك فانتقاص السّلطة من سيادة الشّريعة هو انتقاص من سيادة الأمّة ذاتها في ظلّ حكم الدّولة الرّاشدة، إذ لا يمكن لها أن تدّعي أنّ سيادتها كاملة إذا كانت سيادة شريعتها ناقصة.

وسيادة الشّريعة لا تعني إلغاء الجهد العقلي والجانب العلمي الذي يعتبر مصدراً بشريّاً للفقه تحت اسم الاجتهاد والإجماع القائم على الأصول الشّرعيّة؛ بل ارتباط الاجتهاد البشري بالكتاب والسّنّة يُكسب التّشريع قدراً من الثّبات والاستقرار يحمي النّاس من نزوات الحكّام الذين يتّخذون السّلطة وسيلة لفرض أهوائهم وتنفيذ مآرب أحزابهم أو الطّوائف والعصبيات التي يمثّلونها[47].

وممّا يمكن تأكيده أنّ الشّعوب اليوم تشعر بأنّها في أمسّ الحاجة إلى هذا الاستقرار والأمن الذي تضمنه لهم الشّريعة لأنّه قاسَوْا كثيراً من نزوات الحكّام وأهوائهم التي تفرض عليهم في صورة قوانين وضعيّة تتغيّر بتغيّر الحكّام وتتبدّل الأنظمة الحاكمة التي لا يعرف النّاسُ كيف تفرض عليهم، وماذا وراءها، وما هي أهدافها، بينما هيمنة الشّريعة وسيادتها تمنع كلّ ذلك، فمهما تغيّر الحاكم أو عُزل فالذي يأتي بعده لا يمكن أن يلغي الدّستور ويعيد دستوراً آخر لأنّ دستور الدّولة الرّاشدة هو القرآن، ولكن له أن يصدر قوانين مصلحيّة تسير في فلك النّصوص ولا تصادمها، لأنّ السّلطة في ظلّ حكم الدّولة الرّاشدة لا تمنح الشّرعيّة إلاّ لقانون مستمدّ من مصادر الشّريعة ومبادئها وقواعدها ومقاصدها.

يقول القرضاوي: "ومبدأ سيادة الشّريعة متفوّق على مبدأ سيادة القانون الوضعي لأنّ هذا المبدأ (الديمقراطي) لا يحدّ من صلاحيّات السّلطة التّشريعيّة في الدّولة ما دامت هي التي تضع القوانين، ولا توجد أيّ قيود على حقّها في ذلك، أيّاً كانت الجهة التي تمارسها، سواء كانت برلماناً (منتخباً انتخاباً حرّاً أو مزيّفاً) أو رئيس دولة، أو مجلساً عسكريّاً أو مدنيّاً يمارس السّلطة التّشريعيّة، أمّا في الإسلام فإنّ الشّريعة لها سيادة كاملة على جميع الأجهزة السّياسيّة بما في ذلك الهيئة التي تصدر القوانين الوضعيّة، فإنّها لا تملك تغيير أحكام الشّريعة أو تعطيلها، وبذلك يكون الإسلام أول نظام سياسيّ يضع حدوداً لسلطة الأغلبيّة الحاكمة"[48].

5- ضرورة تقييد السّلطة: فلسفة السّلطة عموماً تقوم على ممارسة القوّة، وهو ركن أصيل فيها، ولذلك فهي بحاجة بشكل مستمر إلى تقييد حتّى لا يخرج عن السّيطرة، لأنّ عواقب ذلك وخيمة على

المجتمع الذي هو بباسطة أمّة وسلطة والعلاقة بينهما، بما لا يسمح للسّلطة أن تطغى على الأمّة أو تجور عليها[49].

وحالة السّلطة في ظلّ الدّولة الرّاشدة لا تستثنى من هذا المبدأ بل مل يميّزها عن غيرها من أنماط الحكم الحديثة كون القيود الواردة على السّلطة فيها هي جزء من المرجعيّة المؤسّسة للدّولة، ولذلك نجد من أدبيات الحكم المتداولة في نظام الحكم في الإسلام عبارات متعدّدة توحي بذلك منها: تصرّف الإمام على الرّعيّة منوط بالمصلحة، الحاكم مطاع لأنّه مطيع، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وهو حديث نبويّ شريف في صحيح مسلم خرج كالقاعدة المستمرّة والمطّردة في سياسة السّلطة في نظام حكم الدّولة الرّاشدة.

فالنّصوص الشّرعيّة هي الأساس في تقييد السّلطة السّياسيّة لأنّ وجودها هو لأجل حماية التّشريع الذي يحفظ كيان الدّولة ومصالحها، فمن التّناقض إذن أن لا تلتزم السّلطة العليا في الدّولة بأحكام التّشريع لأنّها بذلك فقدت مسوّغ وجودها، وتفوّت السّند الذي منحها حقّ الطّاعة على الأمّة[50].

وهذا المبدأ يجعل جميع مؤسّسات الدّولة خاضعة للأحكام المتولّدة عن تلك المنظومة القانونيّة، وليس هناك استثناء من هذه القاعدة في أيّ مستوى من مستويات السّلطة ابتداءً برأس النّظام الحاكم وحتّى الأفراد، كما يجعل السّلطة التّشريعيّة ليست مطلقة وإنّما هي محكومة بالأصول الاجتهاديّة والفقهيّة والقانونيّة الموجودة والمتولّدة عن مصادر التّشريع الإسلاميّة، فلا تستطيع الهيئات التّشريعيّة داخل الدّولة المسلمة إقرار يخالف هذه الأصول حتّى لو تمّ التّصويت عليه بأغلبيّة ساحقة.

ويظهر هنا مخالفة لما هو معهود في أدبيّات الدّيمقراطيّة الغربيّة الحديثة، ولكن سرعان ما يتلاشى هذا حينما نجد النّظمّ الحديثة تقرّ بالمبادئ فوق الدّستوريّة "وهي قواعد عامة تتعلّق بحقوق ومصالح ومستقبل الجماعة البشريّة ذات حصانة استثنائيّة من التّغيير، وهي قواعد أكثر سموّاً من القواعد المذكورة في الدّستور، وتكون مثل الحاكم عليها والضّابط لها"[51].

وإلى جانب نصوص الشّريعة فإنّ من المقيّدات للسّلطة ما يعرف بالحقوق الطّبيعيّة؛ وهي ليست مجرّد كون الإنسان موجود على نحو ما يعرّفها به الغرب؛ بل لأنّه مخلوق لله تعالى الذي منحه كلّ تلك الحقوق، وهذا يمنح الحقوق الطّبيعيّة في الإسلام مكانة مرموقة ومكرّمة والتّعدّي عليها وهو تعدّ عن حقوق لله تعالى[52].

ويتعلّق الحقّ عموماً بالتّكليف بمعنى أنّ الله قد منح الإنسان هذه الحقوق ليتمكّن من أداء التّكاليف، وهنا نجد فرقاً أساسيّاً بين المنظورين الغربي والإسلامي؛ فالتّشريع الغربي تقتصر مهمّته على حماية الحقوق المتولّدة من مجرّد الوجود، بينما يرى المنظور الإسلامي أنّ التّشريع هو بنفسه المنشئ للحقوق ويترتّب على هذا التّفريق اختلاف طبيعة الحقوق، فبينما هي صفات للإنسان في الأولى هي قانون في الثّاني، وهي فكرة أكثر من واقعيّة[53].

وتحقيقاً لمبدأ ضرورة تقييد السّلطات في نظام حكم الدّولة الرّاشدة نجد مؤسّسات قد استحدثها التّشريع الإسلامي تضطلع بهذه المهمّة؛ والتي منها مؤسّسة أهل الحلّ والعقد التي تضبط السّلطة التّنفيذيّة، فهم أهل شورة الحاكم في المسائل السّياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة المختلفة، وكذا مؤسّسة الحسبة التي تقوم بواجب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، فهي مؤسّسة رقابيّة بامتياز، وكذا مؤسّسة القضاء فهي في حدّ ذاتها مقيّدة للسّلطة كما هو معلوم، ومؤسّسة المجتمع الذي تربّى على التّعاون والتّرابط والتّآخي،

والبعد عن الظّلم فيتكوّن ما يعرف بالعقل المجتمعي أو الجمعي الواعي المؤثّر الذي يخوّل له منزلة تقويم السّلطة وتقييدها[54].

خاتمة

بعد الانتهاء من هذه المقاربة العلميّة التي حاولتُ فيها تجليّة طبيعة السّلطة في نظام حكم الدّولة الرّاشدة، من خلال ما سبق من مطالب، لابدّ من تسجيل أهمّ النّتائج وهي كالتّالي:

1- الدّولة الرّاشدة هي ذلك الكيان السياسي الذي له سلطة على شعب في قطر من الأقطار، تكون هذه السّلطة قائمةً على أحكام الشّريعة الإسلاميّة مقتديةً بأصول العمل التّدبيري للشّؤون العامة الموروث عن العصر النّبوي كنموذج مثالي وعالي، مستأنسةً بتجربة الخلافة الرّاشدة في زمن الصّحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين، مع مراعاة الأخذ بالاجتهادات المتوافقة مع ما سبق في الجملة مسايرةً للواقع والظّروف المعاصرة.

2- اتّفقت كلمة المفكّرين قديماً وحديثاً على اختلاف مشاربهم على حقيقة قرآنيّة، وهي كون الإنسان مدني أو اجتماعي بطبعه، وهذه الحقيقة يتفرّع عنها وجود تجمّعات بشريّة، التي لابدّ أن تتعايش مع بعضها تحت سلطة تفرض الاستقرار، وتخدم مصالح تلك الجماعة، وتقيم بينهم العدل، وتحترم فيها حرّيّة الإنسان، وتعطيه كرامته التي خلقه الله عليها، ومن هنا جاءت مبرّرات وجود الدّولة الرّاشدة.

3- للسّلطة في نظام حكم الدّولة الرّاشدة أنواع، ولكلّ نوع منها وظائف مختصّة به، وقد حرص نظام الدّولة الرّاشدة على فصلها واستقلالها، حتّى ينمحي الاستبداد بها من حاكم أو رئيس، أو يمارس الوصاية على النّاس، أو ربّما يدّعي التّفويض الإلاهي.

4- السّلطة بما هي حكم على النّاس، فهي ممارسة القوّة بالضّرورة، وهذه الممارسة في نظام حكم الدّولة الرّاشدة يخضع إلى قيود، تكون مهمّة هذه القيود ترشيد إدارة السّلطة.

5- المجتمع في نظام الدّولة الرّاشدة هو الذي يختار من يكون على هرم السّلطة، وله الحقّ في مراقبته ومحاسبته، ولهم الحقّ أيضاً في عزله إن اقتضى الأمر ذلك، فالمجتمع بهذا يمارس مسؤوليّته وحقّه الذي هو في أدبيات الحكم الرّاشد من الواجبات المتحتّمة.

ومن المقترحات التي يطرحها البحث:

1- تطوير الدّراسات المقارنة بين طبائع الحكم في النّظام الإسلامي الرّاشد، وبين طبائع الحكم في الدّولة الحديثة لكون التّطبيق الفعلي للسّلطة في ظلّ نظام الحكم الرّاشد لا توجد له نماذج في الواقع، واليد العليا الآن هي لنماذج الدّولة الحديثة بحكم الغلبة على مستويات عدّة.

2- العمل على التّوعية في أوساط النّخب السّياسية، والدّوائر الجامعيّة، ومراكز البحث، وأيضاً في قادة المجتمع المدني، وعامة النّاس، واستغلال جميع المنابر الإعلاميّة المتاحة، من أجل التّعبئة الثّقافيّة والفكريّة والعلميّة، بجدوى التّطبيق الفعلي لسلطة تحتكم لنظام الدّولة الرّاشدة.

قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد محيي الدّين صالح، السياسة الشّرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، دار السّلام، القاهرة، ط1، 1432هـ/2011م.
- إلهامي محمّد، منهج الإسلام في بناء المجتمع، دار التّقوى، القاهرة، ط1، 2015م.
- ابن حجر أحمد بن علي فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د.ط.
- ابن خلدون عبد الرّحمان، المقدّمة، دار الفكر، بيروت، ط3، 1413هـ/2001م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط3، 1413هـ/1993م.
- البخيتي عبد السّلام، مفهوم السّلطة السّياسية في الفكر السياسي الإسلامي والغربي، رسالة ماجستير، جامعة صنعاء، نوقشت عام2007م.
- توماس أرلوند، الدّعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرون، مكتبة النّهضة المصريّة، 1980م.
- جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 2000م.
- دراز محمّد، دستور الأخلاق في القرآن، دار الفكر، بيروت، ط1، 1967م.
- سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشّروق، بيروت، ط32، 2003م.
- السّنهوري عبد الرّزاق، فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقيّة، منشورات الحلبي الحقوقيّة، ط1، 2008م.
- الشّاذلي عبد المجيد، الحكومة الإسلاميّة رؤية تطبيقيّة معاصرة، دار الكلمة للنّشر والتّوزيع، مصر، ط1، 1433هـ/2012م.
- الشّاوي توفيق، سيادة الشّريعة الإسلاميّة في مصر، الزّهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1407هـ/1987م.
- الشّريف محمد شاكر، نظام الحكم، البيان للبحوث والدّراسات، ط1، 2011م.
- عدلان عطيّة، النّظريّة العامة لنظام الحكم في الإسلام، دار اليسر، القاهرة، ط1، 1432هـ/2011م.
- العوض أحمد، السّلطة السّياسية في النّظام الإسلامي، بحث منشور في مجلّة جامعة أم القرى، مجلّد 12، عدد 19.
- القاسمي ظافر، نظام الحكم في الشّريعة والتّاريخ الإسلامي، دار النّفائس، دمشق، ط2، 1975م.
- محمّد عطا المتوكّل، المذهب السياسي في الإسلام، مؤسّسة الإرشاد الإسلامي، ط2، 1985م.
- الماوردي أبو الحسن، الأحكام السّلطانيّة، دار ابن قتيبة، الإسكندريّة، ط1، 1989م.
- القرضاوي يوسف، من فقه الدّولة في الإسلام، ط3، دار الشّروق، القاهرة، 1422هـ/2001م.
- الكيلاني عبد الله، القيود الواردة على سلطة الدّولة في الإسلام، دار وائل، عمان، ط1، 2008م.

2- المقالات:

- إيمان محمّد عطيّة العالي، الشّورى المجتمعيّة وآليات تطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، بحث منشور في مجلّة البحوث الفقهيّة والقانونيّة، عدد37، أفريل 2022م.
- بلخضر كريمة، السّلطة السياسية بين القانون الوضعي والشّريعة الإسلاميّة –دراسة مقارنة-، مقال منشور في مجلة مدارات سياسيّة، مجلّد 05، العدد 02.
- حسين بتول، مفهوم الدّولة وأركانها في الفكر الإسلامي المعاصر، مقال منشور في مجلّة العلوم السّياسيّة، العدد 43.
- ضميريّة عثمان، المشروعيّة العليا في الإسلام وأثرها في العلاقات الدّولية، مقال منشور في مجلّة البيان، العدد 183، ذو القعدة 1423هـ.
- مالك بن نبي، مداخلة في المؤتمر الخامس لمجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر، منشور في مجلّة الوعي الإسلامي، العدد 63، ربيع الأوّل 1390هـ، 6 مايو 1970م.

- هادي رياض عزيز، مفهوم الدّولة ونشوؤها عند ابن خلدون، مقال منشور في مجلة العلوم السياسية، بغداد، العدد 37.

3- المواقع الإلكترونيّة:

-الكوراشي يوسف، عن نظريّة السّلطة في الإسلام دراسة في مفهوم السّلطة السياسية ومصادرها والقيود الواردة عليها، تاريخ الدّخول: 2025/08/11، مقال على شبكة الإنترنيت على الرّابط:

file:///C:/Users/welcome/Downloads/pdf.pdf

- المطيري حاكم، معالم الدّولة الرّاشدة، بحث على شبكة الإنترنيت، تاريخ الدخول: 2025/08/24، موقع الشّيخ على الرّابط:

http://www.dr-hakem.com/portals/Content/?info

الهوامش:

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط3، 1413هـ/1993م، ج6، ص326، مادة (سلط).

[2]- البخيتي عبد السّلام، مفهوم السّلطة السّياسية في الفكر السياسي الإسلامي والغربي، رسالة ماجستير، جامعة صنعاء، نوقشت عام2007م، ص28.

[3]- المرجع نفسه، ص29.

[4]- العوض أحمد، السّلطة السّياسية في النّظام الإسلامي، بحث منشور في مجلّة جامعة أم القرى، مجلّد12، عدد19، ص2.

[5]- البخاري، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر أحمد بن علي، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ سترون بعدي أمورا تنكرونها، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ج13، ص8، رقم: 6645.

[6]- الكوراشي يوسف، عن نظريّة السّلطة في الإسلام دراسة في مفهوم السّلطة السياسية ومصادرها والقيود الواردة عليها، مقال على شبكة الإنترنيت على الرّابط:

file:///C:/Users/welcome/Downloads/pdf.pdf

[7]- الشّريف محمد شاكر، نظام الحكم، البيان للبحوث والدّراسات، ط1، 2011، ص6.

[8]- الماوردي أبو الحسن، الأحكام السّلطانيّة، دار ابن قتيبة، الإسكندريّة، ط1، 1989م، ص3.

[9]- المصدر نفسه، ص4.

[10]- الكوراشي يوسف، عن نظريّة السّلطة في الإسلام، ص71.

[11]- ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص255، مادة (دول).

[12]- رياض عزيز هادي، مفهوم الدّولة ونشوؤها عند ابن خلدون، مجلة العلوم السياسية، بغداد، العدد 37، ص79.

[13]- عدلان عطيّة، النّظريّة العامة لنظام الحكم في الإسلام، دار اليسر، القاهرة، ط1، 1432هـ/2011، ص 120.

[14]- محمّد عطا المتوكّل، المذهب السياسي في الإسلام، مؤسّسة الإرشاد الإسلامي، ط2، 1985م، ص69.

[15]- ابن منظور، لسان العرب، 169/1، مادة (رشد).

[16]- العاملي محمّد جوّاد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة، مؤسّسة النّشر الإسلامي، د.ط، 246/5.

[17]- المطيري حاكم، معالم الدّولة الرّاشدة، بحث على شبكة الإنترنيت، ص24، موقع الشّيخ الرّابط:

http://www.dr-hakem.com/portals/Content/?info

[18]- دراز محمّد، دستور الأخلاق في القرآن، دار الفكر، بيروت، ط1، 1967، ص250.

[19]- ابن خلدون عبد الرّحمان، المقدّمة، دار الفكر، بيروت، ط3، 1413هـ/2001م، ص213.

[20]- المصدر نفسه، ص215.
[21]- دراز محمّد، دستور الأخلاق، ص675، حسين بتول، مفهوم الدّولة وأركانها في الفكر الإسلامي المعاصر، مقال في مجلّة العلوم السّياسيّة، العدد 43، ص152-153.
[22]- السّنهوري عبد الرّزاق، فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقيّة، منشورات الحلبي الحقوقيّة، ط1، 2008، ص84.
[23]- مالك بن نبي، مداخلة في المؤتمر الخامس لمجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر، منشور في مجلّة الوعي الإسلامي، العدد 63، ربيع الأوّل 1390، 6 مايو 1970م، ص70.
[24]- البخاري، الفتح لابن حجر، كتاب الاعتصام بالكتاب والسّنّة، باب قول النّبيّ ﷺ: "بعثت بجوامع الكلم" ج13، ص274، رقم6858.
[25]- المطيري حاكم، معالم الدّولة الرّاشدة، ص24.
[26]- القرضاوي يوسف، من فقه الدّولة في الإسلام، ط3، دار الشّروق، القاهرة، 1422هـ/2001م، ص32.
[27]- بلخضر كريمة، السّلطة السياسية بين القانون الوضعي والشّريعة الإسلاميّة –دراسة مقارنة-، مقال في مجلة مدارات سياسيّة، مجلّد 05، العدد 02، ص289.
[28]- الشّاذلي عبد المجيد، الحكومة الإسلاميّة رؤية تطبيقيّة معاصرة، دار الكلمة للنّشر والتّوزيع، مصر، ط1، 1433هـ/2012م، ص143.
[29]- القاسمي ظافر، نظام الحكم في الشّريعة والتّاريخ الإسلامي، دار النّفائس، دمشق، ط2، 1975، ص403.
[30]- الشّاذلي عبد المجيد، الحكومة الإسلاميّة رؤية تطبيقيّة معاصرة، ص146.
[31]- المرجع السّابق، ص147.
[32]- القاسمي ظافر، نظام الحكم في الشّريعة والتّاريخ الإسلامي، ص405.
[33]- القرضاوي يوسف، من فقه الدّولة في الإسلام، ص37. الشّاذلي عبد المجيد، الحكومة الإسلاميّة رؤية تطبيقيّة معاصرة، ص156.
[34]- الشّاذلي عبد المجيد، الحكومة الإسلاميّة رؤية تطبيقيّة معاصرة، ص156.
[35]- القرضاوي يوسف، من فقه الدّولة في الإسلام، ص147.
[36]- إيمان محمّد عطيّة العالي، الشّورى المجتمعيّة وآليات تطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، بحث منشور في مجلّة البحوث الفقهيّة والقانونيّة، عدد 37، أفريل 2022م، ص2444.
[37]- ضميريّة عثمان، المشروعيّة العليا في الإسلام وأثرها في العلاقات الدّولية، مقال منشور في مجلّة البيان، العدد 183، ذو القعدة 1423هـ، ص566.
[38]- أحمد محيي الدّين صالح، السياسة الشّرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، دار السّلام، القاهرة، ط1، 1432هـ/2011م، ص116.
[39]- المرجع السّابق، ص120.
[40]- البخاري، الفتح لابن حجر، كتاب الرقائق، باب رفع الأمانة، رقم: 6497، ج9، ص160.
[41]- سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشّروق، بيروت، ط32، 2003م، مجلّد 3، جزء 14، ص2192.
[42]- دراز محمّد، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، 682.
[43]- القرضاوي يوسف، من فقه الدّولة في الإسلام، ص52.
[44]- توماس أرلوند، الدّعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرون، مكتبة النّهضة المصريّة، 1980.
[45]- جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 2000م، ص605.
[46]- إلهامي محمّد، منهج الإسلام في بناء المجتمع، دار التّقوى، القاهرة، ط1، 2015، ص118.

[47]- الشّاوي توفيق، سيادة الشّريعة الإسلاميّة في مصر، الزّهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1407هـ/1987م، ص40.
[48]- القرضاوي يوسف، من فقه الدّولة في الإسلام، ص38.
[49]- إلهامي محمّد، منهج الإسلام في بناء المجتمع، ص113.
[50]- الكيلاني عبد الله، القيود الواردة على سلطة الدّولة في الإسلام، دار وائل، عمان، ط1، 2008م، ص130.
[51]- المبادئ فوق الدّستوريّة، مركز حرمون للدّراسات المعاصرة، الدّوحة، 2016م، ص3.
[52]- الكيلاني عبد الله، القيود الواردة على سلطة الدّولة في الإسلام، ص142.
[53]- الكوراشي يوسف، عن نظريّة السّلطة في الإسلام دراسة في مفهوم السّلطة السياسية ومصادرها والقيود الواردة عليها، ص144.
[54]- المرجع نفسه، ص160.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 397-412
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

القيمة القانونية للأهلية في عقد التأمين

The legal value of capacity in the assurance contract

د/ ناصر دوايدي
Nacer DOUAIDI
كلية الحقوق – جامعة الجزائر1
n.douaidi@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2025/05/15 تاريخ القبول: 2025/11/11

الملخص:
يعتبر عقد التأمين تصرفا واقعا بين النفع والضرر، ما يجعل منه عقدا من عقود الإدارة، الأمر الذي يمنح لموضوع الأهلية في ظله قيمة قانونية بالغة الأهمية، حيث تظهر تلك الأهمية من خلال العناية التي قررها المشرع للمكتتب أو المؤمن له ناقص الأهلية أو عديمها، بجعل عقد التأمين قابلا للإبطال، رغم سريانه، إذ أقر التشريع بصحته، مع قابليته للأبطال لمصلحة المؤمن له، أو كل من له مصلحة في ذلك، باعتبار الالتزام الذي يحمله الاكتتاب على عاتق المؤمن له، وهو الالتزام الذي من شأنه أن يمس بسلامة ذمته المالية، وقصد عدم حرمان هؤلاء الأشخاص من حق التأمين، فإنّ المشرع أقر لهم حماية عن طريق إجراء الحجر والقوامة بما يضمن ممارستهم لحق التأمين دون المساس بسلامة ذممهم المالية.
الكلمات المفتاحية: عقد التأمين؛ الأهلية؛ إبرام العقد؛ الإبطال؛ الذمة المالية.

Abstract:
The insurance contract is considered an act that falls between benefit and harm, which makes it a management contract, which gives the issue of eligibility under it a subject of extremely important legal value, as that importance appears through the care that the legislator has decided for the subscriber or the insured who lacks or lacks capacity, by making The insurance contract is voidable, despite its validity, as legislation has recognized its validity, with its possibility of invalidation for the benefit of the insured Or everyone who has an interest in that, given the obligation that subscription imposes on the insured, which is an obligation that would affect the safety of his financial liabilities, and with the intention of not depriving these people of the right to insurance, the legislator granted them protection through the procedure of interdiction and guardianship in a way that ensures their exercise of the right. Insurance without compromising the safety of their financial liabilities.
Key words: assuranc contract; capacity; Conclusion of the contract; Nullification; Financial disclosure.

مقدّمة:

بالرجوع لنص المادة الثانية من الأمر رقم 95-07 المؤرخ في 25 يناير 1995، المتعلق بالتأمينات، المعدل المتمم، التي تحيلنا بدورها إلى نص المادة 619 من القانون المدني[1]، تظهر وتتجلى لنا العلاقة القانونية والتعاقدية التي تنشأ بمقتضى عقد التأمين بين طرفيه، حيث في ظل ذلك أمكن القول أنه

عقد ملزم لجانبين، وتبرير ذلك راجع لكونه يرتب التزامات متبادلة بين طرفيه، كونه يحمل وجها للالتزام بأداء حق مقرر لمصلحة الطرف أو المتعاقد الآخر.

وقصد ضمان حماية طرفي عقد التّأمين خاصة المؤمن له، باعتباره الطرف الأضعف في العلاقة التعاقدية، حيث يظهر عليه ذلك التفاوت في مراكز الأطراف المتعاقدة من خلال الخبرة أو التجربة أو الكفاءة لا سيما في مجال التأمين، وما يتعلق به التي يفتقر إليها مقارنة بالمؤمن الذي يحوزها بصورة يصح القول عنه أنه يحترفها، حيث يؤول أمر إعداد العقد إعدادا مسبقا، أين يجعل منه موضوعا معبرا عن إرادته، وما على المؤمن له إلا الموافقة والتعاقد.

فمن أجل الوصول إلى إيجاد نوع من التوازن في مراكز إرادة الأطراف المتعاقدة، أقر المشرع التزامات على عاتق الطرفين، حيث يلتزم المؤمن له بأداء مبلغ محدد أو أقساط دورية، إضافة إلى التزامات أخرى، ينشئها العقد في حد ذاته أو بناء على النّص القانوني المنظّم لذلك، بينما يضمن المؤمن الأضرار الناشئة عن تحقّق الخطر بأن يؤدي للمؤمن له أو المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغا من المال أو إيرادا أو أي عوض مالي آخر عند تحقق الخطر.

بناء على ذلك؛ يظهر حقا أن عقد التأمين عقد ملزم لجانبين، حيث يحمل التزامات مفروضة بمقتضاه على عاتق طرفيه، وهي التزامات مرتبطة بقواعد الأهلية المقررة في ظل القواعد العامة، الأمر الذي يثير مشكلة جوهرية مفادها يتعلق بالقيمة القانونية لأهلية المؤمن له بوصفه طالبا للتأمين، خاصة وأنه كما سبق القول الطرف الضعيف في العلاقة التعاقدية عن عقد التأمين، كما أنّ التزامه النّابع عن هذا العقد هو الالتزام بأداء مقابل مادي، يحمل في طياته مساسا بسلامة ذمته المالية، كونه يقع عليه دفع قسط التأمين.

ترتبط مسألة مباشرة التصرفات القانونية أشد الارتباط بأهلية الشخص الذي يتولى أمر مباشرتها، إذ بمقتضاها يتحدد أمر صلاحيتها من عدمه، فكلما كانت أهلية الشخص أبعد عن ضوابط أهلية الأداء، كانت تصرفاته أقرب للإبطال، باعتبارها متصلة بتمييز الشخص وإدراكه، وهي الحالة التي تتأثر بالمرحلة العمرية للشخص[2].

إن البحث في دراسة موضوع القيمة القانونية للأهلية في عقد التأمين؛ إنما يهدف إلى معرفة مدى الحماية القانونية المقررة لصالح المراكز القانونية الناتجة عن عقد التأمين، خاصة وأن هذا العقد يخلق نوعا من اللاتوازن في مراكز أطرافه، ما يجعل منه عقد إذعان، وهنا يستدعي الأمر منا تسليط الضوء على مدى قدرة المكتتب للتوجه إلى شركة التأمين وطلب إبرام عقد التأمين، ومآل التصرفات المتعلقة بعمليات التأمين التي يبرمها ناقصو الأهلية[3]، عن مشكلة مآل العقد الذي يبرمه ناقص أو عديم الأهلية، ووسائل الحماية التي وضعها المشرع لضمان حماية أهلية المؤمن له الذي تكون إرادته مشوبة بعيب من عيوب الإرادة، وعليه تكون دراسة الموضوع من خلال معالجة الإشكالية التالية: **ما مضمون القواعد المقررة لتنظيم مسألة أهلية المؤمن له لإبرام عقد التأمين؟**

وقصد الإجابة عن هذه الإشكالية قسمت الموضوع لشقين، خصصت الأول لحكم عقد التأمين الصادر عن شخص ناقص الأهلية، أما الثاني متعلق بالوسائل القانونية المقررة لحماية ناقصي الأهلية في عقد التأمين، وذلك في ظل الاعتماد على المنهج الوصفي والتحليلي، بتسليط الضوء على مختلف النصوص القانونية المتعلقة بالموضوع وتحليلها بالشكل الذي يتلاءم وخصوصية الموضوع.

المبحث الأول: حكم عقد التأمين الصادر عن شخص ناقص الأهلية

نظرا لقيمة التصرفات القانونية التي يبرمها الأشخاص، وما تحمله من أعباء فيما بينهم، فإن أمر إبرامها لا يتسنى إلا للشخص الذي يتمتع بأهلية الأداء، وهي الأهلية التي يتوقف أمر وجودها على وجود التمييز والإدراك لدى الشخص، وهو ما ينطبق على إبرام عقد التأمين.

وبما أن وجود أهلية الأداء متعلقة بحالة التمييز والإدراك، فإنه بناء على ذلك يكون الشخص دون سن التمييز لا يتوافر على صلاحية ما تقتضيه أهلية الأداء، باعتباره لا يتوافر على قدرات التمييز والإدراك، وهو ما يؤثر على صلاحيته في إبرام عقد التأمين، باعتباره تصرفا دائرا بين النفع والضرر.

وبالرجوع للقواعد العامة المقررة لأحكام الأهلية والتصرفات المتعلقة بها، فإن المشرع الجزائري لم يتعرض بالتفصيل لأحكام التصرفات التي يقوم بها ناقص الأهلية، والموصوفة بأنها تدور بين النفع والضرر، إنما عالج هذا الأمر من خلال الإشارة إلى مآل هذا التصرف، وجعل منه تصرفا قابلا للإبطال إن كان واردا في ظل إحدى الحالتين دون غيرهما:

- التصرف الدائر بين والضرر الصادر عن ناقص الأهلية
- زوال حق الإبطال لوجود الإجازة[4].

المطلب الأول: عقد التأمين واقعة قانونية بين النفع والضرر

يعد عقد التأمين الذي يبرمه الشخص ناقص الأهلية تصرفا قانونيا واقعا بين النفع والضرر، وهو ما يجعله مرتبا لكل آثاره القانونية، حتى قبل إجازته، يبقى تصرفا صحيحا رغم قابليته للإبطال[5]، وهنا يطرح السؤال حول مضمون فكرة صحة التصرف رغم قابليته للإبطال، وما هي الآثار المترتبة عنه؟

الفرع الأول: المقصود بصحة عقد التأمين مع قابليته للإبطال

إنه في ظل القواعد العامة للقانون المدني لا يخرج التصرف عن إحدى الوضعيتين، فيكون تصرفا صحيحا أو تصرفا خاطئا لا غير، فكلما توافرت فيه أركان انعقاده وشروط صحته أُعتبر تصرفا صحيحا[6]، وهو ما ينطبق على عقد التأمين، إذ يقتضي أمر صحته اتجاه إرادتي طرفيه نحو تحقيق نفس الأثر القانوني، وهو ما يعبر عنه بالتراضي[7].

كما يستدعي أمر صحة عقد التأمين، ضرورة توافر شروط صحة التراضي[8]، فلا بد من تمتع طرفي عقد التأمين بالأهلية القانونية اللازمة لإبرامه، إلى جانب كون إرادتيهما، غير مشوبة بعيوب الإرادة المعروفة قانونا[9].

وعقد التأمين لا يختلف عن التصرفات القانونية الواقعة بين النفع والضرر، فقط يجب أن يتوافر على كل شروطه، حتى يعتبر تصرفا صحيحا، ويبقى صحيحا حتى وإن كان المؤمن له ناقص الأهلية، إنما جعله المشرع تصرفا قابلا للإبطال لمصلحة المؤمن له[10].

إن حالة القابلية للإبطال هي الحالة التي اصطلح عليها فقها البطلان النسبي، وهي الحالة المقررة لمآل العقد الذي تكون فيه أهلية أحد المتعاقدين يعتريها نقص[11]، وهي الحالة التي يمكن إسقاطها على عقد التأمين، الذي يكون فيه المؤمن له ناقض أهلية.

ويوصف البطلان حسب الفقهاء بأنه جزاء قانوني لكل عقد لم تتحقق أركانه، ولم يستوف شروط صحته[12]، وأيضا هو "الجزاء الذي يرتبه القانون على تخلف ركن من أركان التصرف القانوني أو على اختلاله"[13].

ويبقى التصرف الصادر عن ناقص الأهلية تصرفا صحيحا، ما لم يطالب بإبطاله، وما لم تتقرر مصلحة إبطاله، بالتالي فإن عقد التأمين الذي يبرمه ناقص الأهلية يبقى صحيحا ما لم يتقرر إبطاله، فيكون تصرفا صحيحا منتجا لجميع آثاره القانونية من وقت إبرامه، مثله مثل أي عقد صحيح مستوف لكل شروط صحته، إلى غاية الإقرار بإبطاله، الأمر الذي يجعله في حكم العقد الباطل، الذي يلزم إرجاع الحال لما كانت عليه قبل التعاقد، تماما بالصورة التي تجسد عدم وجود العقد إطلاقا[14]، وهو ما يعبر عنه بقابلية العقد للإبطال، وهو ما ينطبق على التصرفات التي يقوم بها شخص ناقص الأهلية، إذا كانت دائرة بين النفع والضرر[15].

الفرع الثاني: آثار عقد التأمين القابل للإبطال وحكم هلاك محله

أشرنا سابقا إلى أن عقد التأمين هو تصرف دائر بين النفع والضرر، ويبقى تصرفا صحيحا حتى إن كان الذي يبرمه ناقص الأهلية، ويبقى منتجا لآثاره القانونية حتى قبل إجازته، إنما يستدعي أمر صحته توافره على أركان انعقاده وشروط صحته التي يتطلبها القانون[16]، ويبقى كذلك ما لم يتقرر إبطاله، فلا فرق بينه وبين العقد الذي يبرمه كامل الأهلية، إلا من حيث أن المؤمن له أو وليه، أو المخول له قانونا قرر له القانون حق طلب الإبطال، وإلغاء عقد التأمين، وهي الوسيلة التي تجعل من عقد التأمين في هذه الحالة قابلا للإبطال، فهذه القابلية الممنوحة له تكون متوافرة ما لم تصدر الإجازة[17].

فبمقتضى عقد التأمين يلتزم ناقص الأهلية بدفع أقساط التأمين للمؤمن طوال مدة التأمين، وهو تصرف واقع بين النفع والضرر، يمكن إبطاله لمصلحته، غير أنه إذا لم يتمسك المؤمن له ناقص الأهلية بحقه في الإبطال يبقى العقد صحيحا منتجا لآثاره، إلى غاية تحقق طلبه في الإبطال، فكان العقد هنا صحيحا وقابلا للإبطال في نفس الوقت، حين إذ (بعد طلب الإبطال) حكم له بما طلب، وزالت جميع آثار عقد التأمين، كأنه لم يكن بالأساس[18].

وهنا نشير إلى نقطة مهمة في مسألة إمكانية الإبطال الواردة على عقد التأمين بوصفه تصرفا واقعا بين النفع والضرر، لا تتعلق بالرغبة في تصحيح هذا العقد، لأن العقد في ذاته عقد صحيح، إنما هي مسالة متعلقة بذات المؤمن له، بالتالي علة القابلية للإبطال ليست موضوعية لعدم تعلقها بالعقد، إنما شخصية متعلقة بالمؤمن له، وبناء على ذلك يثبت حق المؤمن له ناقص الأهلية في طلب إبطال عقد التأمين، وحين يحكم له بذلك يلغى العقد بأثر رجعي، وتزول معه كل آثاره القانونية التي رتبها في الفترة الممتدة بين إبرامه والحكم بإبطاله[19].

المطلب الثاني: أثر إجازة عقد التأمين القابل للإبطال

إنه في حالة صدور الإجازة وفق الصورة التي تضمن استيفاءها كل الشروط المتطلبة لإقرار صحتها، نتج عنها أثرا مزدوجا، فيكون أحدهما مرتبطا بعقد التأمين القابل للإبطال في حد ذاته، والآخر يسري على طرفي عقد التأمين[20].

الفرع الأول: أثر الإجازة على عقد التأمين القابل للإبطال

إنه بمجرد صدور التعبير عن الإرادة في إجازة عقد التامين القابل للإبطال، يستقر ذلك العقد نهائيا، وتزول حالة القابلية للإبطال التي كانت مفتوحة وممكنة الوقوع قبل تلك الإجازة، ما يجعل عقد التأمين بعد ذلك في حالة مستقرة، تستقر معه جميع آثاره التي أنتجها[21].

ولا ينصرف مضمون الإجازة إلى جعل عقد التأمين القابل للإبطال عقدا صحيحا، إذ أن العقد أصلا هو عقد صحيح، ونشأ صحيحا، ومنتج للآثار القانونية المترتبة عنه، إنما الإجازة تهدف على تثبيت ذلك

العقد، وإزالة إمكانية الإبطال، ما يجعله مستقرا ثابتا غير مهدد بالزوال، ما يجعل من الإجازة تصرفا[22]، كون الإجازة لا تغير في قيمة التصرف القانوني ولا في آثاره التي كان قد رتبها قبل صدورها[23].

الفرع الثاني: أثر الإجازة على طرفي عقد التأمين القابل للإبطال

في حال صدور الإجازة في صورة صحيحة وسليمة، فإن آثارها تسري على المجيز، وهو المؤمن له في عقد التأمين، دون غيره، فلا يمكن التحجج بها على من خولهم القانون حق إبطال هذا العقد إن كانوا متعددين.

أولا: اقتصار أثر الإجازة على مجيزها

إذا كان المؤمن له بوصفه المخول قانونًا بطلب إبطال عقد التأمين القابل للإبطال، قد أجاز هذا العقد بشكل صحيح، فإن حقه في الاعتراض على هذا التصرف يسقط، هذا يعني أنه لا يمكنه بعد ذلك الاعتراض على النتائج التي ترتبت على هذا العقد، سواء كانت تلك النتائج قد حدثت قبل الإجازة أو بعدها، وبهذا تصبح العملية مستقرة وكأنها لم تكن قابلة للإبطال في الماضي[24].

وبما أن الإجازة توصف بأنها تصرف عن إرادة منفردة، فإن الآثار المترتبة عنها لا تحتاج إلى رضا الطرف الآخر، وحتى إن لم يكن على علم بصدورها[25]، حيث أن الرغبة في التنازل عن حق التمسك بالإبطال تنتج أثرها بشكل تلقائي بالنسبة للمجيز (الشخص الذي يجيز التصرف) طالما أن هذا الحق متوقف على إرادته الشخصية دون تدخل أي طرف آخر، إذا أصدر الشخص الإجازة، فإنه لا يمكنه الرجوع فيها حتى وإن لم يتم قبولها من الطرف الآخر، لأن الإجازة بمجرد صدورها تسقط حقه في طلب الإبطال. وعندما يسقط الحق، لا يمكن ممارسته مرة أخرى[26].

ثانيا: عدم نفاذ الإجازة في حق من خولهم القانون طلب الإبطال

يتقرر حق الإبطال عادة لأحد طرفي العقد دون الآخر، غير أنه يمكن أن يرد هذا الحق لكلا الطرفين في نفس الوقت، كما يمكن أن يكون مقررا لمصلحة عدة أشخاص، حينما يكون أحد أطراف العقد مشكلا من عدة أفراد.

1- إقرار حق إبطال العقد لكلا الطرفين: أقر المشرع في ظل القواعد العامة المنظمة لأصول التعاقد حق إبطال العقد لمصلحة المتعاقد ناقص الأهلية كمبدأ، غير أنه أجاز استثناءً هذا الحق لكلا الطرفين، وذلك حينما يصادف تعاقد ناقص الأهلية مع المتعاقد الذي تكون إرادته مشوبة بعيب من عيوب الإرادة، وهي الحالة التي تجعل من التصرف قابلا للإبطال من كلا الطرفين، فحق المتعاقد الأول في الإبطال مقرر بناء على نقص أهليته، ويكون حق الثاني في ذلك بناء على وجود عيب في رضاه، وهو ما يؤثر على الإجازة الصادرة في ذلك، حيث تكون سارية فقط على من يصدرها دون الآخر، فمن أصدر الإجازة يسقط بموجبها حقه في الإبطال دون أن يسقط حق المتعاقد معه في ذلك، وهي الحالة التي تجعل الإجازة ذات أثر نسبي يسري فقط المجيز[27].

2- إقرار حق الإبطال لأشخاص متعددين في أحد طرفي التصرف: نكون بصدد هذه الحالة عندما يتعدد أحد طرفي الالتزام[28]، وهي الحالة التي يمكن أن ترد في حالة التأمين الجماعي، وحينما يتعلق الأمر بنقص الأهلية عن هذه الصورة، فهي حالة نادرة الوقوع إلا أنه يمكن تصورها، فلو افترضنا إبرام عقد التأمين لعدة أشخاص بوصفهم المؤمن لهم، وتقرر لهم حق إبطال هذا العقد لعيب في الإرادة أو لنقص الأهلية، فإن أثر الإجازة يسري على المجيز وحده دون الآخرين، وحينما يتمسك واحد منهم بحقه في الإبطال، فإن أثر الإبطال ينصرف إلى الجزء الذي يخصه وحده[29].

المبحث الثاني: الوسائل القانونية المقررة لحماية ناقصي الأهلية في عقد التأمين

لكل شخص شخصية قانونية هي وليدة وجوده، وهي الشخصية التي تبدأ في بعض الحالات من يوم كونه جنينا، ثم ولادته حيا وتبقى مستمرة طيلة حياته، فتنتهي بوفاته، وقصد إقرار ما يميز الشخص عن غيره، لابد من تحديد قواعد للتعبير عن إرادته بالشكل الذي يفيد وجود شخصيته القانونية، وكذلك بالشكل الذي يجعله فردا فعالا ضمن المعاملات التي ترد بين الأفراد.

إن القدرة على التعبير عن شخصية الشخص القانونية متعلقة بمدى تمتعه بالأهلية القانونية التي تؤهل الأشخاص لممارسة حقوقهم وتنفيذ التزاماتهم تجاه الغير، بالشكل الذي يضمن أداء حقوق الغير، دون أن يشكل ذلك مساسا بمصالحهم الشخصية، وهو ما جعل المشرع ينص على ضرورة احترام قواعد الرضا في إبرام عقد التأمين.

إن السعي للموازنة بين مصالح الأفراد وحاجاتهم للتأمين من جهة، وحماية رضا المؤمن له نظرا لما يحمله عقد التأمين من التزام بأداء مقابل مالي يقع على ذمة المؤمن له، من جهة ثانية، من شأنه أن يثير إشكالية متعلقة بحماية ناقصي الأهلية عند إبرامهم عقد التأمين، هو ما دفع المشرع نحو تقرير حماية لعديمي وناقصي الأهلية[30].

وعليه نقوم من خلال هذا المبحث بمعالجة سبل حماية المؤمن له ناقص الأهلية، بتسليط الضوء على أحكام الحجر والقوامة، بوصفها أثرا مترتبا عن عوارض الأهلية، كما أنها الوسيلة القانونية المقررة لحماية مصالح من يراد الحجر والقوامة عليهم.

المطلب الأول: إجراء الحجر على المؤمن له ناقص الأهلية في عقد التأمين

قد يكون المؤمن له شخصا بالغا، أي بلغ سن الرشد المقررة قانونا، غير أنه لا يتمتع بالأهلية الكاملة، ما يستدعي ضرورة حمايته، بطريقة غير مباشرة عن طريق حماية أمواله، وذلك بالحجر عليها، بالشكل الذي يغل يده في التصرف فيها.

لابد أولا من التطرق للمقصود من إجراء الحجر، وحكم التصرفات الصادرة عمن تقرر الحجر عليه، وذلك وفق الآتي بيانه.

الفرع الأول: أثر إقرار الحجر على المؤمن له ناقص أو فاقد الأهلية

جاءت كلمة الحجر في اللسان العربي بفتح الحاء وكسرها، حاملة معنى المنع، فسمي العقل حجرا، فقيل العقل يحجر صاحبه، وهو ما يفيد أن العقل يمنع صاحبه من فعل القبيح من الفعل[31].

أما اصطلاحا، نجد الحجر في معناه الشرعي عبارة حالة يلحقها المشرع لشخص ما، تجعله ممنوعا من نفاذ تصرفه فيما زاد على قوته[32]، ويعرف أيضا بأنه منع الشخص من القدرة في التصرف في ماله بسبب صغر سنه أو جنونه أو سفه[33].

ويشكل الحجر وسيلة بموجبها تغل يد المحجور من التصرف في ماله، بغية المحافظة عليه من الإنفاق العشوائي، تحقيقا لمقاصد الشرع في جانبها المتعلق بالمحافظة على المال، كالحجر على السفيه قصد منعه من إنفاق ماله على نحو مبالغ فيه يهدد ذمته المالية، ومن باب أولى منعه من إنفاق ماله في الفجور[34].

أما الحجر القانوني فإنه لا يخرج عن مضمون معناه الشرعي، بوصفه منعا يرد على المحجور من التصرف في أمواله، إنما جعله المشرع حالة أو وصفا قانونيا، يلحق بالشخص الذي تكون أهليته مشوبة بعارض من عوارض الأهلية، والتي بدورها تؤثر سلبا في تصرفه في أمواله، وهو ما دفع المشرع لإقرار

حالة الحجر عليه لضمان المحافظة على ذمته المالية بعدم تعريضها لكل سبب من شأنه أن يؤدي على انتقاصها أو ضياعها[35].

تعرض المشرع الجزائري لأحكام الحجر بموجب القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، من خلال الفصل الخامس منه، الذي أتى تحت عنوان الحجر، ومن الكتاب الثاني بعنوان النيابة الشرعية، حيث خصص له المواد من 101 إلى 108[36]، كما قام بربطه بحالة القصر، وهو ما يفهم من نص المادة 86 من ذات القانون، حينما جعل الحجر مقترنا بسن الرشد، وجمع بينهما في الحكم، بجعل الذي بلغ سن الرشد ودون الحجر عليه، شخصا كامل الأهلية، ما يفهم بمفهوم المخالفة أن الشخص الذي بلغ سن الرشد، والذي أقيم عليه الحجر، يعتبر شخصا ناقص الأهلية[37].

وهو الحكم الذي أكد عليه من خلال المادة 101 من ذات القانون، حينما نص على ضرورة إجراء الحجر على كل شخص بالغ سن الرشد، وأصيب بالجنون أو العته أو السفه، وتحويل سلطته في إدارة أمواله إلى الولي الشرعي أو الوصي، وإن لم يوجد، يقوم القاضي في نفس الحكم المقرر للحجر بتعيين القيم الذي يتولى غداة مصالحه[38].

وتطبيقا لمقتضيات إجراء الحجر على عقد التأمين، وما تحمله حالة المؤمن له من نقص في أهليته، وفق ما تم التطرق له في ظل نصوص القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، وبما أن عقد التأمين عمل من أعمال الإدارة، فإن الشخص المحجور عليه لنقص أهليته لا يمكنه إجراء أو إبرام عقد التأمين بنفسه، باعتباره يفتقر للأهلية المتطلبة لإبرام هذا التصرف، إنما يكون له ذلك عن طريق الولي أو الوصي[39].

وقصد احترام المراكز القانونية المقررة قانونا، فإن إجراء الحجر لا يتقرر إلا بموجب طلب يقدمه أحد أقارب الشخص ناقص الأهلية، أو من له مصلحة، أو من النيابة العامة[40]، كما يمكن للمحكمة أن تعين له مساعدا متى رأت في ذلك مصلحة[41]، كل ذلك بموجب حكم قابل للطعن بكل طرق الطعن، ويتعين نشره للإعلام[42].

الفرع الثاني: حماية المؤمن له ناقص الأهلية

هنا لابد من تسليط الضوء على عقد التأمين الذي يبرمه الشخص البالغ سن الرشد فاقد الأهلية أو ناقصها، بناء على مقتضيات عقد التأمين بوصفه عملا من أعمال الإدارة، حكمه إن كان مبرما قبل الحكم بالحجر، أو بعده، وذلك كما يلي:

أولا: حكم عقد التأمين الذي يكون فيه المؤمن له مجنونا ومعتوها

باعتبار الحجر حالة ترد على حرية الشخص في التصرف في أمواله، وهي الحالة التي لا تتقرر إلا بوجود تغير في أهلية الشخص ذاته، بوصفها حالة مستجدة، وهنا المشرع سعى للمحافظة على مصالح فاقدي الأهلية البالغين سن الرشد، وحقهم في الاستفادة من التامين، وجعل ذلك خاضعا لما تقتضيه نص المادة 107 من القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، أين قام بالتمييز بين تصرفات الشخص المحجور عليه في ظل مرحلتين، الأولى متعلقة بالتصرفات الصادرة قبل الحكم بالحجر، والثانية متعلقة بالتصرفات الصادرة بعد الحكم بالحجر[43]، فما حكم ذلك؟

1- حكم اكتتاب التأمين من طرف المجنون والمعتوه المبرم قبل الحجر: إن الغاية من إقرار صحة التصرفات القانونية إعمالا لمبدأ الإباحة، إنما الغاية من ذلك هو ضمان استقرار تلك المعاملات والتصرفات بما يؤثر على استقرار الحقوق، وهو ما دفع بالقول بصحة تصرفات المجنون والمعتوه،

بشرط أن يكون الطرف المتعاقد معه غير عالم بحقيقة حالته العقلية، حيث أن إثبات علم المؤمن بجنون المؤمن له أو عتهه، يجعل الاكتتاب باطلا بطلانا مطلقا، كما يمكن التمسك بهذا الدفع من طرف كل ذي مصلحة، كما يمكن للمحكمة أن تحكم به من تلقاء نفسها[44].

2- حكم اكتتاب التأمين من طرف المجنون والمعتوه المبرم بعد الحجر: يعتبر الحجر إجراء قانونيا تقرره المحكمة، بموجبه ترفع يد صاحب المال في التصرف في ماله، باعتباره عديم أو ناقص الأهلية، وهو الإجراء الذي يتقرر بناء على طلب أحد أقارب ذلك الشخص، وبما أن الغاية من الحجر هو رفع اليد على المال، فكل تصرف وارد على المال من قبل المحجور بعد إقرار الحجر يعتبر تصرفا باطلا بطلانا مطلقا، باعتباره تصرفا خارج عن مقتضيات الحجر، وهو ما يجعل عقد التأمين الذي يبرمه المحجور لا يخرج عن هذا الحكم، بوصفه تصرفا باطلا بطلانا مطلقا[45].

ثانيا: حكم عقد التأمين الذي يكون فيه المؤمن له سفيها أو ذي غفلة

وبالرجوع لأحكام المادة 43 من الأمر رقم 75-58[46]، والمادة 83 من القانون رقم 84-11[47]، فإن فاقد الأهلية أو ناقصها يمكنه القيام بالتصرفات النافعة نفعا محضا له، أما تلك الدائرة بين النفع والضرر تبقى متوقفة على إجازة ممثله القانوني، في حين تكون التصرفات الضارة ضررا محضا له باطلة بطلانا مطلقا، وبما أن عقد التأمين هو عقد معاوضة، باعتبار أن المؤمن له يلتزم بدفع قسط التأمين، هو ما يجعل عملية الاكتتاب تصرفا دائرا بين النفع والضرر، وهو ما يجعل إبرام عقد التأمين عملا من أعمال الإدارة أو عملا من أعمال التصرف، وذلك حسب:

- في حالة ما إذا كان القسط الذي يلتزم بدفعه المؤمن له ناقص الأهلية أو عديمها يشكل اقتطاعا من المداخيل العادية أو الذمة المالية له، فإن عملية إبرام عقد التأمين في هذه الحالة تعد عملا من أعمال الإدارة، ففي هذه الحالة لا تثير عملية الاكتتاب أية إشكالية، فقط لابد من إجازتها من طرف ممثله القانوني.

- في حالة ما إذا كان وفاء المؤمن له بدفع القسط يؤدي إلى الانتقاص من ذمته المالية، خاصة في حالة كان قسط التأمين وحيدا، ما يجعل قيمته مرتفعة، فهنا لا يمكن إبرام عقد التأمين إلا بعد صدور الإجازة القانونية من ممثله الشرعي، والذي بدوره لا يمكنه إصدارها إلا بإذن قضائي[48].

كما تجب الإشارة إلى إمكانية أو حق المؤمن له في إبطال عقد التأمين بعد زوال السبب الذي أدى إلى نقص أهليته، بشرط إثبات نقص أهليته وقت الاكتتاب، هي الحالة المقررة في ظل القواعد العامة للقانون دون قانون التأمين، غير أنها قاعدة تسري على عقد التأمين الوارد عن هذه الصورة دون أي إشكال[49].

1- **حكم عقد التأمين الذي يكون فيه المؤمن له سفيها أو ذي غفلة قبل توقيع الحجر:** تبقى عملية الاكتتاب المبرمة من طرف المؤمن له، الموصوف بالسفيه أو ذي غفلة صحيحة، مادام المؤمن له يظهر بمظهر كامل الأهلية أمام المؤمن، أي أن شركة التأمين لا تعلم بحالة السفه أو العته التي تعتري المؤمن، فهنا يكون التصرف صحيحا، وبما أن المؤمن له غير محجور عليه تكون تصرفاته صحيحة في هذه الحالة، مادام المؤمن أو شركة التأمين لم تستغل الطيش البيّن والهوى الجامح الذي يعتري المؤمن له، قصد الحصول على أقساط تفوق الحد المعقول، غير ذلك لا شيء على التصرف أو مقتضيات العقد، خاصة وأن المؤمن له غير محجور عليه[50].

2- **حكم عقد التأمين الذي يكون فيه المؤمن له سفيها أو ذي غفلة بعد توقيع الحجر:** يتطابق حكم عقد التأمين الذي يكون فيه المؤمن له بالغا سفيها أو ذي غفلة، مع ذلك الذي يبرمه القاصر المميز، فيكون عقد التأمين هنا صحيحا، إذا كان القسط لا يشكل مساسا بالذمة المالية للمؤمن له، وباطلا بطلانا، إذا كان القسط مرتفعا أو وحيدا، ويشكل خطرا على زوال الذمة المالية للمؤمن له أو انتقاصها، كما يمكن أن يكون عقد التأمين قابلا للإبطال، إذا كان العقد موقوفا على إجازة الولي بوصفه عقدا دائرا بين النفع والضرر.

وبالرجوع لمقتضيات القواعد العامة المقررة لقواعد وآثار الحجر على السفيه أو ذي الغفلة، فإن عقد التأمين الذي يبرمه الشخص السفيه أو ذي الغفلة بعد إصدار المحكمة لحكم الحجر على ذلك الشخص، يجعله محجورا عليه، كان مآل عقد التأمين كما هو الحال في الصبي المميز، فإنه قابل للإبطال ما لم تصدر إجازة تجيزه، أما إذا كان الاكتتاب قبل صدور حكم الحجر، فإن عقد التأمين لا يكون قابلا للإبطال إلا إذا ثبت استغلال شركة التأمين لحالة المؤمن له لإبرام العقد[51].

المطلب الثاني: إجراء القوامة على المؤمن له البالغ سن الرشد ناقص الأهلية في عقد التأمين

أضحى التأمين في هذا العصر موضوعا بالغ الأهمية في حياة الأفراد، وهو ما جعل منه حقا لا يقبل التنازل، وهو ما فرض قواعد تقريره وجعل كل الأفراد يتمتعون بالحق في التأمين متى كان ذلك ممكنا قانونا، وبما أن الاكتتاب في التأمين تصرف من تصرفات الإدارة، فإن الأهلية شرط ضروري في إبرامه، واشتراط الأهلية قد يثير إشكالا حول كيفية ممارسة الشخص البالغ سن الرشد، ناقص الأهلية، حقه في التأمين، وهو ما ضمنه المشرع عن طريق إعمال قواعد إقرار قَيِّم على هذا الشخص ليتولى إبرام عقد التأمين لمصلحته.

الفرع الأول: تعريف القوامة

يأخذ مصطلح القوامة الوارد في المعجم العربي بفتح القاف وكسرها مصدره من الفعل قام على الشيء، ويقوم قياما عليه، آخذا بذلك معنى المحافظة والرعاية، فيقول قام على الشيء أي رعاه رعاية، فيكون القيم هو فاعل القوامة أي فاعل الرعاية، فهو من يتولى أمر الرعاية التي يحتاج إليها الشخص ناقص الأهلية الذي لا يمكنه تسيير شؤونه وتصرفاته القانونية إلا عن طريق شخص آخر يضمن له مصالحه من تلك التصرفات[52]، والقوام على وزن فعال في صيغة المبالغة من القيام على الشيء، والاستبداد بالنظر فيه وحفظه بالاجتهاد[53].

أما معناها الاصطلاحي فيقصد بها تلك النيابة القانونية التي يستطيع بموجبها الشخص الذي تقررت عليه حقوق القوامة تولي إدارة أموال من تقررت فيه القوامة، فيسمى الأول قيما، والثاني مقيوما، بوصفه محجورا عليه، لأحد عوارض الأهلية (سفه أو غفلة أو جنون أو عته)[54].

والقوامة أكثر شيوعا عند فقهاء الشريعة الإسلامية، فيقال: "قيم المرأة زوجها"، ونجد أن المشرع الجزائري استخدم مصطلح القوامة في المادة 44 من القانون المدني[55]، ومصطلح التقديم في المادة 99 من قانون الأسرة[56].

باستقراء نصوص المواد 44 من القانون المدني والمادة 99 من قانون الأسرة، يتقرر تطبيق إجراء القوامة على ناقصي الأهلية (من صبي مميز وسفيه وذي غفلة)، وكذا فاقديها (صبي غير مميز، مجنون، معتوه)[57].

هذا بالإضافة إلى ما جرى العمل عليه بإطلاق مصطلح "الولاية"، وهي التي تثبت حسب المشرع المصري للأب والجد الصحيح[58]، كما تثبت للأم بعد وفاة الأب حسب المشرع الجزائري[59]، كما يطلق

عليها مصطلح "الوصاية" حينما تكون صادرة عن القضاء، وتختلف بحسب الحالة، أو السبب المؤدي إلى الإقرار بها، فإذا كان السبب هو صغر السن، أي كون الشخص الذي تثبت في حقه الولاية قاصرا، سميت "وصاية"، أما إذا كان السبب هو حدوث عارض من عوارض الأهلية على الشخص البالغ، فتسمى قوامة، يتولاها القيِّم أو المقدم[60].

الفرع الثاني: ضوابط القوامة لإبرام عقد التأمين

إن القوامة، شأنها شأن الحجر، ترد على أموال المحجور عليه، بهدف ضمان عدم ضياعها، فالقوامة تسمح برعاية شؤون الشخص فاقد أو ناقص الأهلية بالطريقة المثلى، ولإقرار مدى صلاحية الشخص للقيام بالقوامة أو أن يكون قيما على ناقص أو فاقد الأهلية، لابد من توافر شروط وضوابط محددة، نوجزها كما يلي:

أولا: ثبوت القوامة للاكتتاب في عقد التأمين

عملا بمقتضيات المادة 99 من قانون الأسرة، فإن القوامة تتقرر على فاقد وناقص الأهلية على حد سواء، وقصد إبرام عقد التأمين لصالح هذا الأخير، فإنه يجب أولا استصدار حكم قضائي بموجبه يتم تقرير القوامة على المؤمن له، وهو الحكم الذي يكون بعيدا عن موضوع عقد التأمين، إذ لا يتعلق طلب استصدار حكم القوامة بعقد التأمين، إنما يتعلق بالقوامة على تصرفات فاقد أو ناقص الأهلية، وبعد الحصول على هذا الحكم يصبح القيم بمقدوره أن يبرم عقد التأمين على فاقد الأهلية أو ناقصها، ونشير إلى أن طلب القوامة يقدمه أحد أقارب الشخص ناقص الأهلية أو فاقدها إلى المحكمة المختصة، التي تقرر في ذلك بناء على حقيقة ما يتضمنه الطلب حول الحالة العقلية للشخص محل القوامة[61].

هذا وقد تعرض المشرع المصري إلى ترتيب أصحاب الحق في القوامة ترتيبا لا يقبل التقديم أو التأخير، حيث جعلها في القوامة للابن البالغ ثم للأب ثم للجد ثم للشخص الذي تعينه المحكمة، وبهذا يجب على المحكمة أن تراعي هذا الترتيب، وعند التعدد في الدرجة تختار الأصلح بينهم، على أن هذا الترتيب لا يعدو أن يكون قيدا في الاختيار وقت التعيين، أي أنه لا يجوز عزل من تعين المحكمة بسبب ظهور من كانت له الأولوية في التعيين[62].

ثانيا: الشروط المطلوبة في القيم باكتتاب عقد التأمين

نظرا لمقتضات الوصاية وأهدافها الساعية لضمان حماية الذمة المالية للمؤمن له، باعتباره ناقص أو عديم الأهلية، فإن أمر إقرار القوامة لصالح شخص ما بجعله قيما على المؤمن له لا يتأتى ولا يتحقق إلا إذا توافرت فيه شروط:

– أن يكون بالغا راشدا ذو أهلية كاملة.

–حسن التصرف بما تشهد عليه سيرته الحسنة[63].

وعليه فإنه يشترط في القيم ما يشترط في الوصي[64]، حينها وبعد الحصول على حكم قضائي يقر القوامة على طالب التأمين يمكن للقيم إبرام عقد التأمين لمصلحة المؤمن له ناقص أو فاقد الأهلية[65].

وهذا ما أشارت إليه المادة 100 من قانون الأسرة، ويحيلنا هذا النص إلى مقتضيات المادة 93 من قانون الأسرة التي تفيد بأنه يشترط في الوصي أن يكون مسلما عاقلا بالغا قادرا أمينا حسن التصرف، كما يجوز للقاضي عزله إذا تخلفت هذه الشروط.

نشير إلى أن المقدم نائب قانوني عن المحجور عليه في إدارة أمواله، فلا يجوز له بأي حال من الأحوال أن يتجاوز حدود الإدارة، كإبرامه لعقد بيع مثلا.

خاتمة:

بناء على اعتبار عقد التأمين عقدا ملزما لجانبين، فإن أداء الالتزام يفرض وجود الأهلية لدى الملتزم حتى يؤدي ما عليه، وبما أن أهلية المؤمن لا تثير إشكالا باعتباره شركة التأمين، فإنّ الأمر لا يخرج عن مقتضيات الشخصية القانونية للشخص المعنوي وتمتعه بالأهلية القانونية الكاملة، غير أن الإشكال يثور حول أهلية المكتتب أو المؤمن له، خاصة في الحالة التي يكون ناقصا أو عديما للأهلية.

وعلى الرغم من أن عقد التأمين يخضع في الأصل إلى القواعد العامة للعقود، إلا أن السمات التي يتميز بها استدعت إفراده ببعض القواعد الخاصة، ففضلا عن الاعتبار المتمثل في تفاوت المركز القانوني لطرفي العقد، توجد اعتبارات فنية تقوم في مجموعها على فكرة الاحتمال المرتبطة بطبيعة الخطر المؤمن ضده، كما توجد اعتبارات شخصية تتعلق بطرفي العقد، خاصة المؤمن له، ولها دور هام في تكوين القواعد التي تحكمه، ومن أهمها فكرة حسن النية التي ينبغي أن تسود علاقة فنية كعلاقة المؤمن بالمؤمن له، وتؤثر كذلك على حقوق المؤمن لهم الآخرين لدى نفس المؤمن.

تم التطرق لدراسة القيمة القانونية للأهلية في عقد التأمين؛ في ظل معالجة الإشكالية المتعلقة بحكم عقد التأمين الصادرعن شخص ناقص الأهلية ومآله، وبناء على ذلك توصلنا لمجموعة نتائج، يمكن إيرادها كما يلي:

- عقد التأمين تصرف قانوني يتراوح بين النفع والضرر.
- تبرز خصوصية الأهلية في عقد التأمين من خلال الالتزامات التي يتحملها أطراف عقد التأمين.
- المادة 83 من قانون الأسرة وبهذه الصياغة؛ أغفلت عن جملة من الأحكام بشأن التصرفات الدائرة بين النفع والضرر، حيث أنها لم تحدد المدة التي يستطيع فيها الولي أو الوصي إجازة التصرف، ومنه يفهم أن شرط صحة الإجازة أو الرد، هو أن يصدر كل منهما قبل بلوغ القاصر سن الرشد دون تقييد الولي أو الوصي بأية مدة، وكان على المشرع أن يحدد مدة زمنية تكون قصيرة لاستعمال هذا العقد.
- كما أن ذات المادة لم تفصل في مصير عقد التأمين المبرم من طرف الصبي المميز، بوصفه تصرفا دائرا بين النفع والضرر، إن لم يسبق لوليه أو وصيه أن بت فيه بالإيجاز، وكان على المشرع أن يحدد وقتا معينا إذا انقضى يعتبر العقد مجازا.
- نص المشرع الجزائري من خلال المادة 1/103 من القانون المدني على حالة بطلان العقد أو إبطاله، وهو الحكم الذي يشمل فاقدي الأهلية وناقصيها على حد سواء، إلا أنه في الفقرة الثانية من ذات المادة خص الحكم بناقص الأهلية وحده، في حين كان الأجدر أن يدخل معه فاقد الأهلية، حيث يمكن للمعتوه - الذي هو معدوم الأهلية- التعاقد، ويكون حكم هذا العقد البطلان، وإنما ذِكْر المشرع لناقص الأهلية دون فاقدها يكون من باب أولى ليس إلا.
- بالرجوع إلى نص المادة 107 من قانون الأسرة، نجد أن تصرفات المحجور عليهم - وهم المجنون والمعتوه والسفيه- باطلة، في حين المادة 85 من قانون الأسرة اعتبرت المحجور عليهم غير نافذة مستأنسة بذلك ببعض التشريعات ومخالفة القانون المدني الذي يقرر القابلية للإبطال بشأن تصرفات السفيه باعتباره ناقص الأهلية كما هو عليه الحكم بالنسبة لذي الغفلة، هذا الأخير الذي لا وجود له في نص المادة 85 و 101 من قانون الأسرة بل لا أثر له في هذا القانون.
- أقرالمشرع الجزائري جملة من الأحكام حماية للطرف الضعيف في العلاقة التعاقدية، غير أنه في تقديرنا، أن هذه الأحكام غير كافية.

- الخروج عن القواعد العامة في فسخ عقد التأمين باعتباره عقدا ذو طبيعة خاصة.

وعلى إثر هذه النتائج يمكنا تقديم مجموعة اقتراحات، وهي كالآتي:

- لابد من إزالة التعارض الذي يعتري النصوص القانونية الخاصة بالأهلية والمتناثرة أحكامها في القانون المدني وقانون الأسرة، من خلال تعديل مواد قانون الأسرة بما يتوافق وأحكام القانون المدني، حتى يمكن تقرير حكم القابلية للإبطال أو وقف نفاذ التصرف بالنسبة لتصرفات السفيه وذي الغفلة مع فرض إدراج هذا الأخير في نصوص قانون الأسرة، وذلك بحسب الفكرة التي يحتمل أن يتبناها المشرع مستقبلا ولو أن تعديل المادة 43 من القانون المدني بموجب القانون رقم 05-10 المؤرخ في 2005/06/20، يرجح توجه المشرع لاعتناق حكم القابلية للإبطال، وفي كل الأحوال الهدف المنشود هو تحقيق الانسجام بين أحكام قانون الأسرة وقواعد القانون المدني.
- إعادة صياغة نص المادة 83 من قانون الأسرة كالآتي:

1- إذا كان الصبي مميزا، كانت تصرفاته المالية صحيحة متى كانت نافعة نفعا محضا وباطلة متى كانت ضارة ضررا محضا، أما التصرفات المالية الدائرة بين النفع والضرر، فتكون موقوفة على إجازته بعد بلوغه سن الرشد أو على إجازة وليه أو وصيه قبل بلوغه هذا السن.

2- ويجب أن يستعمل خيار الإجازة أو الرد خلال سنة واحدة، فإن لم يصدر خلال هذه المدة ما يدل على الرغبة في رد العقد اعتبر العقد نافذا.

3- ويبدأ سريان هذه المدة من وقت بلوغ القاصر سن الرشد أو الوقت الذي يعلم فيه الولي أو الوصي بصدور العقد.

- تعديل أحكام قانون التأمين، من أجل حماية أكثر للمؤمن له، خاصة فيما يتعلق بالصلاحيات الواسعة للمؤمن.
- إحداث جمعيات مهنية من قبل شركات التأمين ووسطاء التأمين، تهدف إلى تمثيل وتسيير المصالح الجماعية لأعضائها وإعلام وتحسيس منخرطيها وكذلك الجمهور.
- وضع رقابة فعلية على شركات التأمين من خلال منح صلاحيات اتخاذ القرار لهيئات الرقابة على قطاع التأمين.
- كتابة وثيقة التأمين باللغة العربية، حتى يتمكن المؤمن له من قراءتها بكل سهولة، حيث يتوجب في هذه الحال إدراج نص قانوني، يلزم من خلاله المؤمن بالكتابة باللغة العربية والسماح بالكتابة باللغة الأجنبية على أن تدرج إلى جانب النص الأجنبي ترجمة له باللغة العربية، وفي حال اختلاف المعنى يعتمد على النص العربي.

قائمة المصادر والمراجع:

أ- المصادر:

- أبي بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم، دون ذكر دار النشر، دون ذكر مكان النشر، 1981.
- السنهوري عبد الرزاق أحمد ، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد مصادر الالتزام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 2009.
- السنهوري عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، الجزء الأول، المجلد الأول، نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة الجديدة، 2011.
- عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، المجلد الثاني، فقه المعاملات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون مكان النشر، دون سنة النشر.

ب- المراجع:

1- المؤلفات:

- بلحاج العربي، النظرية العامة للالتزام في القانون الجزائري، الجزء الأول، التصرف القانوني، العقد والإرادة المنفردة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الخامسة، 2007.
- جعفور محمد سعيد، إجازة العقد في القانون المدني والفقه الإسلامي، دار هومة، الجزائر، 2000.
- جعفور محمد سعيد، الوجيز في نظرية القانون، مدخل إلى العلوم القانونية، دار هومة، الجزائر، 1989.
- جعفور محمد سعيد، نظرات في صحة العقد وبطلانه في القانون المدني والفقه الإسلامي، دار هومة، الجزائر، 1998.
- جعفور محمد سعيد، واسعد فاطمة، التصرف الدائر بين النفع والضرر في القانون المدني الجزائري، دار هومة، الجزائر، الطبعة الثالثة، 2009.
- حبار محمد ، نظرية بطلان التصرف في القانون المدني الجزائري والفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه، معهد الحقوق والعلوم السياسية والإدارية بن عكنون، الجزائر، 1986.
- السعدي محمد صبري، الواضح في شرح القانون المدني، أحكام الالتزام، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2011.
- السيد سابق، فقه السنة، المجلد الثاني-نظام الأسرة – الحدود والجنايات، دار الفكر للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، 1981.
- عبد المنعم فرج الصدة، نظرية العقد في قوانين البلاد العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.
- فيلالي علي، الالتزامات، النظرية العامة للعقد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، طبعة منقحة ومعدلة، 2012.

2- أطاريح الدكتوراه:

- اسعد فاطمة، نظرية العقد الموقوف في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في القانون المدني الجزائري، دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه في العلوم، تخصص القانون، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2015.

3- مذكرات الماجستير:

- موني بودرلة، كفالة التزام المدين بسبب نقص أهليته، مذكرة ماجستير في القانون الخاص، تخصص عقود ومسؤولية، كلية الحقوق جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، 2017.

4- المقالات:

- بوطيش وهيبة ، الأهلية القانونية في التشريع الجزائري، مجلة دفاتر السياسة والقانون، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، المجلد 14، العدد 03، سنة 2022.
- نجيم عامر، الإجازة كشرط لنفاذ تصرفات القاصر في أمواله، مجلة الفقه والقانون، عدد 20، 2014.

5- النصوص القانونية:

- أمر رقم 75-58 المؤرخ في 26 سبتمبر 1975، يتضمن القانون المدني، ج ر عدد 78، صادر بتاريخ 30 سبتمبر 1975، المعدل المتمم.
- قانون رقم 84-11 المؤرخ في 194/06/09، المتضمن قانون الأسرة، ج ر عدد 24، صادر بتاريخ 1984/06/12، المعدل والمتمم.

- أمر رقم 95-07 المؤرخ في 25 يناير 1995، المتعلق بالتأمينات، ج ر عدد 13، صادر بتاريخ 08 مارس 1995، المعدل المتمم.

6- قرارات المحكمة العليا:

- قرار المحكمة العليا، ملف رقم 27711، المؤرخ في 1984/11/24، مجلة القضاة، العدد الأول، 1983.
- قرار المحكمة العليا، الغرفة المدنية، ملف رقم 51440 صادر بتاريخ 1987/11/11، مجلة القضاة، العدد الأول، سنة 1992.

الهوامش:

[1]- إنّ التأمين في مفهوم المادة 619 من القانون المدني، عقد يلتزم المؤمّن بمقتضاه بأن يؤدي إلى المؤمن له أو الغير المستفيد الذّي اشترط التأمين لصالحه مبلغا من المال أو إيرادا أو أداء ماليا آخر في حالة تحقّق الخطر المبيّن في العقد وذلك مقابل أقساط أو أية دفوع مالية أخرى.

[2]- عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد مصادر الالتزام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 2009، ص 142.

[3]- إن تقرير المشرع حماية ناقصي الأهلية من سفيه وذي غفلة من خلال النصوص القانونية، لا يعني أن هذه الحماية تعنيهم وحدهم بل يتسع نطاقها لتشمل أيضا من كانت أهليتهم منعدمة كالمجنون والمعتوه على اعتبار أن ذكر المشرع لناقصي الأهلية يدخل ضمنه فاقديها من باب أولى، وما يؤكد ذلك هو النص الوارد في النسخة الفرنسية:

-Article 103/2 du code civil algérien - (Loi N° 05-10 du 20 juin 2005) Toutefois, lorsque le contrat d'un incapable est annulé en raison de son incapacité, ce dernier n'est obligé de restituser que la valeur du profit qu'il a retiré de l'execution du contrat.

نقلا عن: وهيبة بوطيش، الأهلية القانونية في التشريع الجزائري، مجلة دفاتر السياسة والقانون، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، المجلد 14، العدد 03، سنة 2022، ص 152.

[4]- اسعد فاطمة، نظرية العقد الموقوف في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في القانون المدني الجزائري، دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه في العلوم، تخصص القانون، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2015، ص 06.

[5]- "تعتبر الإجازة تصرفا قانونيا صادر من طرف واحد، ينتج عليه إسقاط حق طلب إبطال العقد القابل للإبطال باتنازل عنه ممن خوله القانون ذلك، وصيرورة العقد المجاز بعد أن كان مهددا بالزوال"، انظر في هذا: جعفور محمد سعيد، واسعد فاطمة، المرجع السابق، ص 88.

[6]- جعفور محمد سعيد، نظرات في صحة العقد وبطلانه في القانون المدني والفقه الإسلامي، دار هومة، الجزائر، 1998، ص 32.

[7]- المحكمة العليا، الغرفة المدنية، قرار رقم 51440 صادر بتاريخ 1987/11/11، مجلة القضاة، العدد الأول، سنة 1992، ص 07 .

[8]- هبالي البختي، والعماري محمد، تصرفات الصبي المميز، مذكرة لنيل إجازة التخرج من المدرسة العليا للقضاء، مدرسة القضاء، الدفعة السادسة عشر، 2005-2008، ص 42.

[9]- فيلالي علي، الالتزامات، النظرية العامة للعقد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، طبعة منقحة ومعدلة، 2012، ص 157.

[10]- جعفور محمد سعيد واسعد فاطمة، المرجع السابق، ص 39.

[11]- العربي بلحاج، النظرية العامة للالتزام في القانون الجزائري، الجزء الأول، التصرف القانوني، العقد والإرادة المنفردة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الخامسة، 2007 ،ص 173.

[12]- السنهوري عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، الجزء الأول، المجلد الأول، نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة الجديدة، 2011، ص 486 .

[13]- محمد حبار، نظرية بطلان التصرف في القانون المدني الجزائري والفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه، معهد الحقوق والعلوم السياسية والإدارية بن عكنون، الجزائر، 1986، ص 18.

[14]- محمد سعيد جعفور، نظرات في صحة العقد وبطلانه في القانون المدني والفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 59.

[15]- جعفور محمد سعيد واسعد فاطمة، المرجع السابق، ص 45.

[16]- السعدي محمد صبري، الواضح في شرح القانون المدني، أحكام الالتزام، دار الهدى، عين مليلة، 2011 ،طبعة جديدة مزيدة ومنقحة، ص 246.

[17]- جعفور محمد سعيد، إجازة العقد في القانون المدني والفقه الإسلامي، دار هومة، الجزائر، 2000، ص 179.

[18]- انظر المادة 103 من القانون المدني.

[19]- موني بودرلة، كفالة التزام المدين بسبب نقص أهليته، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، 2017، ص 112.

[20]- إن أمر قانونية افجازة متوقف على مدى صدروها ضمن الأشكال المقررة لها قانونا، إذ يجب أن تصدر من الشخص الذي خوله القانون الحق في طلب الإبطال، بوصفه صاحب الحق، وله وحده حق التنازل عنه، (وهو ناقص الأهلية في بحثنا)، ويجب أن تصدر منه بعد بلوغه سن الرشد، وخلال المدة المحددة في نص المادة 101 من القانون المدني وهي خمس سنوات تبدأ من وقت زوال نقص الأهلية، كما يجب أن تكون إرادته خالية من العيوب وتتجه إلى إجازة التصرف، لأكثر تفصيل، انظر: عبد المنعم فرج الصدة، نظرية العقد في قوانين البلاد العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص 404.

[21]- الصدة عبد المنعم فرج، المرجع السابق، ص 407.

[22]- جعفور محمد سعيد واسعد فاطمة، المرجع السابق، ص 103.

[23]- عبد الرزاق أحمد السنهوري، المرجع السابق، ص 518.

[24]- الصدة عبد المنعم فرج، المرجع السابق، ص 407.

[25]- نجيم عامر، الإجازة كشرط لنفاذ تصرفات القاصر في أمواله، مجلة الفقه والقانون، عدد 20، 2014 ، ص 259 .

[26]- كما لا يكون لخلفه بعد وفاته التمسك لإبطال إذا كان سلفه قد نزل عنه لإجازة، فالخلف يتقرر له نفس المركز القانوني لسلفه فينتقل إليه ما كان له من حقوق، بما فيها ما كان بتا له من الحق في الإبطال والحق في الإجازة باعتبار كل منهما حقا متعلقا لمال ولتالي فإن الخلف يتقيد ر الإجازة الصادرة من سلفه.

[27]- جعفور محمد سعيد واسعد فاطمة، المرجع السابق، ص 126.

[28]- انظر في تعدد طرفي الالتزام، السعدي محمد صبري، مرجع سابق، ص 226.

[29]- محمد سعيد جعفور، إجازة العقد في القانون المدني والفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 213.

[30]- انظر المادة 103 من القانون رقم 75-85 المتضمن القانون المدني، السابق الذكر.

[31]- الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، المجلد الثاني، فقه المعاملات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون مكان النشر، دون تاريخ النشر، ص 346، مشار له لدى: بن وارث محمد، المرجع السابق، ص 79.

[32]- "وهو تعريف المالكية، انظر كتاب الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمن الجزيري"، نقلا عن بن وارث محمد، المرجع السابق، ص 81.

[33]- السيد سابق، فقه السنة، المجلد الثاني-نظام الأسرة – الحدود والجنايات، دار الفكر للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، 1981 ، ص 405. وفي نفس المعنى كتاب منهاج المسلم لأبي بكر جابر الجزائري، بدون دار النشر، دون مكان النشر، 1981، ص 416. مشار له لدى: عبد الرزاق بن خروف، المرجع السابق، ص 171.

[34]- محمد سعيد جعفور، المرجع السابق، ص 562.

[35]- المرجع نفسه، ص 563.

[36]- القانون رقم 84-11 المؤرخ في 194/06/09، المتضمن قانون الأسرة، ج ر عدد 24، صادر بتايخ 1984/06/12، معدل ومتمم.
[37]- انظر المادة 86 من القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، السابق الذكر.
[38]- راجع نص المادة 104 من القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، السابق الذكر.
[39]- انظر المادة 68 من الأمر رقم 95-07، المتعلق بقانون التأمينات، السابق الذكر.
[40]- راجع نص المادة 102 من القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، السابق الذكر.
[41]- راجع نص المادة 105 من القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، السابق الذكر.
[42]- راجع نص المادة 106 من القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، السابق الذكر.
[43]- جاء في قرار المحكمة العليا المؤرخ في 1984/11/24، ملف رقم 27711، م.ق، ع1، 1983، ص 133 ما يلي: "أن ضرب الحجر على شخص سفيه لا يتم ولا يثبت إلا بحكم يعلق بمكاتب التوثيق في كامل التراب الوطني وينشر في جريدة يومية بعد صيرورته نهائيا".
[44]- راجع المادة 2/68 من الأمر رقم 95-07 المتضمن قانون التأمينات، السابق الذكر.
[45]- زيدات دليلة، المرجع السابق، ص 84.
[46]- راجع المادة 43 من الأمر رقم 75-58، المتضمن القانون المدني، السابق الذكر.
[47]- راجع نص المادة 83 من القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، السابق الذكر.
[48]- محمد سعيد جعفور، التصرف الدائر بين النفع و الضرر في القانون المدني الجزائري، المرجع السابق، ص 84.
[49]- انظر المادة 101 من الأمر رقم 75-58 المتضمن القانون المدني، السابق الذكر.
[50]- راجع المادة 90 معدلة من القانون رقم 05-10، المتضمن تعديل القانون المدني، السابق الذكر.
[51]- محمد سعيد جعفور، تصرفات ناقصي الأهلية المالية في القانون المدني الجزائري والفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص74.
[52]- هبالي البختي، والعماري محمد، المرجع السابق، ص 41.
[53]- محمد بن مكرم بن منظور، المرجع السابق، ص 502.
[54]- محمد سعيد جعفور، تصرفات ناقصي الأهلية المالية في القانون المدني الجزائري والفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص77.
[55]- انظر المادة 44 من الأمر رقم 75-58 المتضمن القانون المدني، السابق الذكر.
[56]- انظر المادة 99 من القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، السابق الذكر.
[57]- محمد سعيد جعفور، تصرفات ناقصي الأهلية المالية في القانون المدني الجزائري والفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص77.
[58]- بن وارث محمد، المرجع السابق، ص 85.
[59]- انظر المادة 87 من القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، السابق الذكر.
[60]- محمد سعيد جعفور، التصرف الدائر بين النفع و الضرر في القانون المدني الجزائري، المرجع السابق، 85.
[61]- محمد سعيد جعفور، مدخل إلى العلوم القانونية، المرجع السابق، ص 619.
[62]- أحمد نصر الجندي، المرجع السابق، ص 198.
[63]- انظر المادة 93 من القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، السابق الذكر.
[64]- انظر المادة 100 من القانون رقم 84-11 المتضمن قانون الأسرة، السابق الذكر.
[65]- وهيبة بوطيش، المرجع السابق، ص 159.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 413-422
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تحديد الجهات الضامنة لدفع التعويضات المترتبة عن حوادث المرور

The extent to which road accidents are considered work injuries and the legal basis applicable to each accident to obtain compensation

طالب دكتوراه محمد أمين سعادي
Mohammed Amine SAADI
جامعة محمد بن أحمد 2 وهران
Saadi.m21@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2024/12/20 تاريخ القبول: 2026/01/29

الملخص:
إن حوادث المرور تقع وتحدث أمام أعيننا كل يوم وممكن كل ساعة، وبعد وقوع الحادث ونشوء المسؤولية المدنية استنادا إلى عقد التأمين المبرم سلفا فإن المجال يفتح أمام تطبيق النظام القانوني لتقدير التعويض المستحق للمتضرر في الحادث وتعويض المتضرر في هذا النوع من الحوادث يكون بصفة مباشرة للمتضرر يدفع من طرف مؤمن مركبة المتسبب في الحادث ومبدئيا انطلاقا من مبدأ الضمان العام الذي اعتمده المشرع الجزائري في مجال التعويض من هذه الحوادث فإن كل شخص متضرر من حادث مرور يستفيد من التعويض باستثناء بعض الحالات التي يسقط فيها الضمان المباشر.
الكلمات المفتاحية: حادث مرور؛ ضرر جسماني؛ ضرر مادي؛ الملزم بالتعويض.

Abstract:
Traffic accidents occur and happen before our eyes every day and every hour. By committing a traffic accident and creating civil liability based on the insurance contract previously concluded, the field opens up for the application of the legal system to estimate the compensation due to the person injured in a traffic accident. Compensation for the person injured in traffic accidents is directly paid to the injured party by the insurer of the vehicle that caused the accident. In principle, and based on the principle of general guarantee adopted by the Algerian legislator in the field of compensation for traffic accidents, every person injured in a traffic accident benefits from compensation, with the exception of some cases in which direct guarantee is dropped.
Keywords: Road accident; worker; labor law; traffic.

1- مقدمة:

إن مسألة جبر الأضرار وخاصة المادية منها من أكثر مسائل القانون المدني أهمية وأجدرها بالبحث والنقاش، وذلك لما تمتاز به من تطبيق عملي دائم مستمر ولارتباطهما الوثيق بالحياة الجارية وبالفكر السائد في المجتمع ولتطورها وفقا لتطور هذا الفكر المتغير تبعا لظروف الحياة، وقد أصبح هذا الموضوع يكتسي أهمية بالغة نظرا لما يعانيه المواطن في كيفية جبر الأضرار المادية اللاحقة به وبممتلكاته المادية.

المتضرر في هذه الحالات يمكن له الحصول على التعويض ليس من شركات التامين وإنما من هيئة أخرى أنشأها المشرع الجزائري لأول مرة في سنة 31 ديسمبر سنة 1969 ألا وهو صندوق ضمان السيارات وكذا الصندوق التابع له ضمان المؤمن لهم وهو الآخر المستحدث مؤخرا سنة 2009 بموجب قانون المالية التكميلي ليسد الفراغ الحاصل والإشكال الذي يلاقيه المؤمن لهم في حالات إفلاس أو عجز شركات تأمينهم ويقوم هو بتعويضهم عوض شركة التأمين المفلسة، وللحصول على التعويض من هتين الهيئتين يجب على المضرور استيفاء الشروط التي أقرها المشرع الجزائري وإتباع مجموعة من الإجراءات سواء كانت ودية أو أمام الجهات القضائية.

إذن المشرع الجزائري ارتأى الأخذ بما وصل إليه اجتهاد كل من الفقه والقضاء، حين أقام المسؤولية المدنية عن حوادث السيارات على أساس موضوعي قوامه حصول الضرر الذي يترتب عنه الالتزام بضمان التعويض إلى المضرور أو ذوي حقوقه في كل الحالات تعويضا تلقائيا، إلا أن مجال تعويض المضرور من حوادث المرور وبالخصوص في حالات سقوط الضمان لا يزال ناقصا ويشوبه الفراغ القانوني بالنظر للحالات الكثيرة التي يبقى فيها المضرور بدون تعويض وهذا لأن مبدأ الضمان العام الذي أقره المشرع الجزائري في المادة 08 من الأمر 74-15 المتعلق بنظام التعويض عن الحوادث المرور بالنسبة للحالات التي يسقط فيها الضمان عن مرتكب الحادث أو السائق ويثبت عسر هذا السائق ماديا عن دفع التعويض فإن المشرع الجزائري نص على إمكانية تكفل الدولة بالتعويض عن طريق الهيئة التي استحدثها ألا وهي صندوق ضمان السيارات إلا أنه نص على تكفل هذه الهيئة بالتعويض المضرور عن الضرر الجسماني فقط بنص صريح وأغفل التعويض عن الضرر المادي الذي لا يقل غالبا بالجسامة عن الضرر الجسماني ولقد أثبتت الدراسات الإحصائية في ارتفاع النسبة بدرجة ملحوظة ففي الجزائر وحسب آخر الإحصائيات للمركز الوطني للوقاية والأمن عبر الطرقات لسنة 2023 فانه تم تسجيل 04 أربعة آلاف قتيل سنويا و11 قتيل يوميا وحادث مرور كل 20 دقيقة وأكثر من 4500 معوق سنويا وما يفوق 100 مليار دينار كخسائر مادية، وانطلاقا من هنا نطرح الإشكالية التالية :

طبقا لمبدأ الضمان العام للتعويض في مجال حوادث المرور من يتحمل تبعات التعويض عن الأضرار المادية التي تلحق بالمركبات في حالات سقوط الضمان عن المتسبب في الحادث وثبوت عسر المدين؟

أهداف هذه الدراسة: هي تحديد الجهة التي تضمن دفع التعويضات المترتبة عن الأضرار المادية اللاحقة بالمركبات في حالات سقوط الضمان عن المتسبب في الضرر.

أهمية هذه الدراسة: هي التطبيق الأمثل لمبدأ الضمان العام في التعويض عن حوادث المرور.

المنهج المتبع في هذه الدراسة: هو التمهيد عن طريق المقدمة ثم طرح الإشكالية ثم التحليل والتفصيل للعناصر الرئيسية والفرعية للدراسة وصولا للخلاصة التي استنتجناها في نهاية هذه الدراسة والتي كللناها باقتراحات وتوصيات تضمنتها خاتمة البحث.

العناصر الأساسية للدراسة:

- تعريف حوادث المرور
- التعويض عن الأضرار الجسمانية الناجمة عن حوادث المرور.
- التعويض عن الأضرار المادية الناجمة عن حوادث المرور.
- تحديد الجهة الضامنة لدفع التعويضات عن كل حادث في الحالات العادية والاستثنائية.

2- تعريف حادث المرور:

لم تعرف أغلب التشريعات حادث المرور واكتفت بتحديد الشروط التي يجب توفرها لاعتبار أي حادث عرضي كحادث مرور وربطته بمبدأ التأمين الإلزامي على المركبات ذات محرك أرضي ومبدأ الضمان العام في حصول المتضرر على التعويض من مثل هذه الحوادث، فقد يتعرض أي شخص خلال حياته اليومية أثناء استعماله للطريق كراجل أو كسائق أو كراكب للاصطدام مع مركبة ذات محرك أرضي، ويعد بذلك حادث مرور يؤثر على قدراته الجسدية والمعنوية والمادية بسبب تلك الأضرار مما يتوجب عليه اتباع الإجراءات القانونية المناسبة للحصول على التعويض جبرا للأضرار التي تعرض لها، جسمانية كانت أو مادية وعليه فإن حادث المرور يشترط أن يتضرر أي شخص من مركبة ذات محرك أرضي.

3- التعويض عن الأضرار الجسمانية الناجمة عن حوادث المرور:

منذ صدور الأمر رقم74-15 والمراسيم التطبيقية له فإن نظام التعويض عن الأضرار الجسمانية الناجمة عن حوادث المرور أصبح مبنيا على نظرية تحمل التبعة أو المسؤولية دون خطأ وتحديدا في المادة 8 من الأمر 74-15 والتي يستخلص من نصها أنه من اجل الحصول على التعويض يكفي إثبات الضرر الجسماني[1] ويشمل هذا التعويض كل شخص أصابه ضرر من جراء حادث مرور، وانطلاقا من هذا المبدأ تخلى المشرع الجزائري عن النظام القديم، و القائم على أساس الخطأ في المسؤولية المدنية وتبنى نظاما جديدا لتعويض ضحايا حوادث المرور عن الأضرار اللاحقة بهم، وهدف هذا النظام يتمثل في تنظيم تعويض الأخطار و الأضرار الجسمانية التي تصيب الضحايا حوادث المرور وذلك بدون أدنى تمييز بين نوع أو ظروف الحادث وبدون البحث على مصدر الخطأ إلا في حالات استثنائية.

وبالتالي استبدل المشرع الجزائري النظام التقليدي بنظام جديد وهو نظام عدم الخطأ أو نظام التعويض خارج نطاق المسؤولية التي تقوم على أساس الخطأ المفترض القابل لإثبات العكس، وهذا من أجل توفير حماية كبيرة لضحايا المخاطر الكبرى الناتجة عن انتشار المركبات.

ويعتبر السائق المخطئ، الضحية الوحيدة التي استثناها المشرع الجزائري من نطاق شمولية نظام التعويض عن حوادث المرور، لأن نظام عدم الخطأ ليس نظام مطلقا بل هناك حالات التي تؤثر على التعويض عند تنفيذه، وهذه الحالات محصورة على السائق المخطئ الضحية الذي يلعب خطؤه في ارتكاب الحادث دور كبير في إنقاص حقه في التعويض أو حرمانه نهائيا منه.

قد يثور النزاع حول شكل التعويض في الحالة التي يكون الضحية فيها أجنبي، فيطالب الأجنبي الحكم له بالتعويض بعملة بلده طبقا لمرتبه في بلده ويقدم في الدعوى كشف مرتبه للحصول على التعويض على أساسه، إلا أن التعويض المستحق لأجنبي عن أي حادث مرور يكون حسب ما هو مقرر في الاجتهاد القضائي الجزائري يتم الحكم به بالعملة الوطنية أي بالدينار، فالمحكمة العليا فصلت في هذا الأمر بموجب القرار الذي أصدرته الغرفة المدنية بتاريخ 19-01-2012 في قضية ذوي حقوق (ج) ضد (خ.م) والشركة الوطنية للتأمين وكالة جامعة، وقررت أن القاضي الجزائري يحدد ويحكم بالتعويض المستحق لأجنبي تضرر من حادث مرور بالجزائر بالدينار الجزائري على أساس مرتبه (الأجنبي) بعملة بلده[2].

4- التعويض عن الأضرار المادية الناجمة عن حوادث المرور:

لم يعثر على تعريف جامع للضرر في نصوص التقنين المدني الجزائري بالرغم من كلمة الضرر وردت في عدة نصوص مثل المادة 124 من القانون المدني الجزائري والمادة 176 من نفس القانون،

والملاحظ أن هذه المواد تعطي توضيحات هامة عن الضرر القابل للتعويض إلا أنها لا تقدم تعريفا له ويستنتج عن استقرائها أن الضرر هو ركن جوهري في المسؤولية، ولا يعاب على المشرع هذا الترك لأنه أمر مخول للفقه[3].

من قبيل التعريفات الفقهية للضرر بالنظر للأهمية التي يكتسيها في المسؤولية العقدية أو التقصيرية، تعريف قدمه الأستاذ الدكتور بلحاج العربي: "الضرر هو الأذى الذي يصيب الشخص في حق من حقوقه أو في مصلحة مشروعة له سواء كان ذلك الحق أو تلك المصلحة ذات قيمة مالية أو لم يكن"[4].

ألزم المشرع الجزائري فيما يخص الأضرار المادية الناجمة عن حوادث المرور شركات التأمين أو المسؤول المدني بدفع مبلغ التعويض للمضرور إذا ما ألحق أي سائق أضرارا مادية بسيارة أخرى على أن يكون هذا التعويض متماشيا مع مقدرا الضرر الذي لحق السيارة محل الضرر وعلى ذلك فإن التعويض الذي يلتزم به المؤمن في تأمين السيارة أو يلتزم به المسؤول المدني عن إحداث الضرر، يحدد قيمة الضرر الناشئ عن الحادث بحيث يتعين ألا يزيد هذا المبلغ عن قيمة الضرر الناتج عن الحادث والحكمة في ذلك ترجع إلى اعتبارات تتعلق بالعدالة والنظام العام[5].

ولا يجوز أن يكون تحقق الضرر نتيجة الحادث سببا لإثراء المضرور كان المؤمن له أو الغير، ونفس الحكم يطبق على سائق السيارة، فلربما يسعى هذا السائق إلى التعجيل بوقوع الخطر المؤمن منه بافتعال الحادث بهدف إثراء ذمته المالية كأن يفتح باب سيارته عمدا عند اقتراب سيارة أخرى منه فتلطمه، وهذا ما ترفضه العدالة ويأبه النظام العام.

وبما أن نص المادة 24 في فقرتها الثانية من الأمر رقم: 74-15 المتضمن نظام التعويض عن الأضرار الناجمة عن حوادث المرور جاء واضحا إذ اقتصر التعويض الذي يمنحه صندوق ضمان السيارات على الأضرار الجسمانية التي تحدثها مركبات ذات محرك أرضي فقط، وإذا ما تعرضت الضحية لأضرار مادية نتيجة حادث مرور تسببت فيه مركبة ذات محرك أرضي ويكون المسؤول مجهول أو سقط حقه في الضمان وقت الحادث أو كان ضمانه غير كاف أو كان غير مؤمن له أو ظهر بأنه غير مقتدر كليا أو جزئيا[6]، ووقع في التراب الوطني.

فهل يلتزم صندوق ضمان السيارات بتعويض الضحية؟

من الناحية القانونية صندوق ضمان السيارات غير ملزم بتعويض الأضرار المادية فلا يتدخل إلا في حالة الأضرار الجسمانية متى توفر شرط من الشروط سالفة الذكر مصحوب بوقوع حادث المرور في التراب الوطني وما على المضرور في مثل هذه الحالة إلا الرجوع إلى القواعد العامة المنصوص عليها في المادة 124 من القانون المدني الجزائري المعدلة بموجب المادة 35 من قانون 05-10، فالنظام القانوني التي تنص عليه المادة 124 من القانون المدني الجزائري هو نظام تقليدي للمسؤولية عن الأعمال الشخصية[7] والتي تقوم على خطأ واجب الإثبات.

في حين أنّ النظام الذي استحدثه الأمر رقم: 74-15، ولاسيما في مادته 8 هو نظام مبني على قاعدة جديدة وهي قاعدة عدم الخطأ "نظرية الخطر" والتي تتمثل في التعويض التلقائي دون مراعاة مسؤولية أي طرف في التعويض[8]، وبالتالي فإن المضرور سوف يتجرد من الحماية القانونية التي منحها له هذا الأمر ويتحول إلى ضحية عادية ملزم بإثبات الخطأ على رغم تعرضه لحادث مرور، هذا بموجب حكم المادة 24 من الأمر سابق ذكره.

أما إذا كان الحادث نتيجة تدخل شيء فعلى السائق المتضرر التمسك بالمادة 138 من قانون المدني الجزائري (المسؤولية عن فعل الأشياء الغير حية) للمطالبة بالتعويض عن الأضرار المادية، وهذه المسؤولية تقوم على أساس الخطأ المفترض ومسألة تقدير التعويض ترجع إلى السلطة التقديرية لقاضي الموضوع وبالتالي من السهل على المتضرر الحصول على التعويض بعكس الحالة الأولى وسنفصل في هذه النقاط القانونية المتعلقة بطريقة الحصول على التعويض طبقا للقواعد العامة تباعا من خلال العناصر الموالية لهذا البند من دراستنا.

الملاحظ أن المشرع الجزائري ألزم شركة التأمين في الظروف العادية التعويض عن الأضرار المادية إذا كانت هذا الأخيرة يغطيها الضامن وبما أن تحديد عناصر الضرر في حوادث المرور تعتبر من المسائل الفنية فلابد أن تكون المركبة المتضررة موضوع خبرة مسبقة يقوم بها خبير مختص في السيارات ومسجل في جدول الخبراء المعتمدين[9]، وإذا انعدم العقد فالمسؤول المدني المتسبب في الضرر يقع على عاتقه التعويض طبقا للقواعد العامة[10].

فلا يعقل أن يعوض شخص عن ضرر جسماني تسبب فيه بإرادته المحضة مثل رمي الضحية بنفسها أمام السيارة بقصد الانتحار فنلزم شركة التأمين بتغطية الضرر نيابة عن المؤمن له الذي يعتبر في هذه الحالة شخص بريء لأن من الناحية القانونية لا توجد ما يسمى بمسؤولية الشخص مدنيا في مواجهة نفسها، فلقد كيّف بعض الفقه[11] على أن هذا التصرف يعتبر أعلى خطورة من الخطأ غير المغتفر، وفي كلتا الحالتين الضحية يكون على الوعي التام بالتصرف المقدم عليه هذا من جهة، ومن جهة أخرى يحرم ضحية حادث مرور من التعويض إذا تعرض لأضرار المادية على رغم أن الحادث كان نتيجة تداخل مركبتين أو أكثر طبقا للمادة 24 من الأمر رقم: 74-15 ونلزمه بالرجوع إلى القواعد العامة لجبر الضرر هذا في ما إذا كان المتسبب في الحادث معروف.

والأصل أنه في حوادث المرور المادية لا يقتضي الأمر تدخل السلطة العامة إذ أن الأمر يقتصر فقط على تبادل البيانات اللازمة بالإملاء والتصريح بالحادث الذي يوضح هوية المضرور ماديا كما أشرنا إليه سابقا، فيقدم هذا التصريح للمؤمن من أجل التسوية الودية وفي حالة عدم تسوية النزاع وديا فعلى المضرور إن أراد أن يرفع دعوى أمام المحكمة المدنية للفصل فيها.

بالمقابل نظم المشرع الفرنسي التسوية الودية من المواد 12 إلى 27 و33 من قانون 1985، فبمقتضى المادة 12 في فقراتها الأولى، الثانية، الثالثة من نفس القانون، فعلى المؤمن الذي يضمن المسؤولية المدنية بسبب المركبة الأرضية أن يقدم عرضا خلال 8 أشهر كحد أقصى لتعويض الضحية التي تعرضت للحادث، وفي حالة وفاته ينتقل التعويض إلى الورثة وإلى الزوجة إذا كان ضروري، كما يجب على شركة التأمين تقديم العرض للضحايا آخرين خلال المدة المحددة أعلاه تحتسب من تاريخ تقديم طلب التعويض يشمل العرض كافة العناصر المعوضة للضرر، من ضمنها تلك العناصر المتعلقة بالأضرار التي تصيب الأموال عندما لا تكون ضمن التسوية السابقة.

4-1- معنى الأضرار المادية في ظل التشريع الفرنسي:

فلقد وسع المشرع الفرنسي من مفهوم الأضرار لتشمل الأضرار الجسمانية والأضرار المادية التي تلحق بالأموال "Les dommages aux biens"، فبالنسبة الأضرار الجسمانية ألزام صندوق الضمان بالتعويض دون تحديد مبلغ التعويض "Aucune limitation" وبالتالي فإن تقدير التعويض مسألة ترجع إلى السلطة التقديرية للقاضي أما في مجال الأضرار التي تلحق بالأموال (الضرر المادي) جعل القانون

الفرنسي مبلغ التعويض يصل إلى 1.220 000 أور عن الحادث كحد أقصى، هذا في حالة ما إذا كان المتسبب في الضرر مجهول فيتكفل الصندوق بالتعويض بشرط أن يكون السائق الضحية أو أي شخص آخر تعرض لضرر جسماني يبلغ درجة من الخطورة[12]، و في حالة فقدان أشياء ثمينة أثناء الحادث فلا يلتزم صندوق الضمان بتعويض الضحية في ظل التشريع الفرنسي، كما استثنى الحادث الذي لم تتسبب فيه مركبة ذات محرك أرضي ولكن الحالة الأخيرة عدلها المشرع الفرنسي وأجاز تعويض الضحايا وذوي حقوقهم عن الأضرار المادية المتولدة عن حادث سير وقع في طريق مفتوح للسير العام حتى ولو تسبب فيه حيوان بشرط أن يكون حيوانا أليفا وغير متوحشا بالنسبة للتعويض عن الأضرار مادية اللاحقة بمركبة المضرور عكس التعويض عن الأضرار الجسمانية فيعوض عنه صندوق ضمان السيارات الفرنسي سواء كان الحيوان التي تسبب في الضرر المادي حيوانا ليفا أو متوحشا.

ويلتزم صندوق الضمان بتعويض الأضرار التي تلحق بالأموال طبقا للشروط المحددة والمعينة بموجب المواد L421-1 a L421-7 من قانون التأمينات الفرنسي:

- عندما يكون الشخص المسؤول معروف ولكنه غير مؤمن.
- عندما يكون الشخص المسؤول عن الضرر مجهول، مع مراعاة أن الحادث ألحق أضرار بشخص.
- عندما يكون مالك الحيوان المسؤول عن الضرر غير مؤمن.
- عندما يكون الحيوان المسؤول عن الضرر معروف ولكنه بدون مالك.
- عندما يكون الحيوان المسؤول عن الضرر مجهول، مع مراعاة أن الحادث تسبب في أضرار لشخص.

4-2- الأضرار المادية في ظل التشريع الجزائري:

تقوم شركات التامين بإبرام عقد التامين ضد المخاطر التي يحدثها مالك السيارة للغير، او تصيب السيارة ذاتها ، فالتعويض عن الاضرار المادية اللاحقة بالمركبة يتم وفقا للأمر رقم 74-15 المتعلق بالتأمينات وكذا الشروط العامة و الخاصة ولقد حددت المواد 23.22.21 من هذا الأمر[13] الكيفية التي يتم بها التعويض عن الاضرار المادية حيث منع تسديد أي مبلغ مقابل ضرر أصاب المركبة إذا لم تكن هذه الاخيرة محل خبرة مسبقة يقوم بها خبراء مختصين في مجال المركبات شريطة ان يكون هؤلاء الخبراء المكلفون بتحديد الاضرار المادية مسجلين في جدول الترخيص المقرر من وزارة المالية ، وغالبا ما تسوى هذه الوضعية دون اللجوء الى القضاء إلا في حالات معينة وقليلة بعد تحديد مسؤولية السائق اعتمادا على التصريح بالحادث أو على محضر رجال الأمن إذا لم يتوفر الحكم القضائي ولعل ما يعطل نوعا ما تصفية ملف الحوادث بسرعة هو دعاوى الرجوع والطعون التي تمارسها مكاتب التأمين ضد مؤمن الخصم إذا لم يعترف بمسؤولية مؤمنه او اذا كان بمؤسسة تأمين اخرى .

5- تحديد الجهة الضامنة لدفع التعويضات في الحالات العادية والإستثنائية:

أنشئ صندوق ضمان السيارات بموجب المادة 70 من الأمر رقم 107/69 المؤرخ في 1969/12/31 المتضمن قانون المالية لسنة 1970 وأعيد تنظيمه بموجب الأمر 15/74 ثم حدد المرسوم 37/80 المؤرخ في 1980/02/16 كيفية تسييره وأخيرا أضاف القانون 37/80 بعض العناصر المتعلق بتمويله كما أعيدت صياغة بعض مواده وصلاحياته بواسطة المادتين 122، 123 من قانون المالية لسنة 2009 ومؤخرا في سنة 2004 صدر المرسوم التنفيذي رقم 103/04 تم بموجبه إعادة تسميته من الصندوق الخاص بالتعويضات إلى تسمية صندوق ضمان السيارات، وهذا ما تناوله أيضا المادة 117 من قانون المالية لعام 2003، فهو تعديل شكلي من حيث التسمية فقط .

إضافة إلى الحماية العامة المقررة في التأمين على المسؤولية المدنية، والحماية الخاصة المقررة في التأمين الإلزامي توجد حماية أخرى يضمنها المشرع الجزائري لفائدة المصابين بأضرار جسمانية ناجمة عن حوادث المرور في حالات استثنائية ومعينة، ألا وهي الحصول على التعويض من طرف صندوق ضمان السيارات، ودور هذا الأخير يتمثل في تحمل كل أو جزء من التعويضات المقررة لضحايا الحوادث الجسمانية أو ذوي حقوقهم في حالات ووفقا لشروط معينة تم النص عليها في المادة 30من الأمر رقم 15/74 المتعلق بنظام التعويض عن حوادث المرور و كذا في المادتين: 13- 14 من المرسوم رقم: 37/80 المتعلق بسير صندوق ضمان السيارات.

6- خاتمة:

بالرغم من اعتماد المشرع الجزائري في مجال التعويض من حوادث المركبات من خلال إقامة المسؤولية في ذلك على أساس نظرية الضمان العام، ولو كان المتسبب في الحادث مجهولا، أو سقط حقه في الضمان أثناء وقوع الحادث أو كان ضمانه ناقصا، أو غير مؤمن على مركبته بل حتى خطأ المتضرر نفسه يعطيه الحق في الحصول على التعويض، إلا في الحالات الاستثنائية، فقد نصت عليها المواد 13-14-15 من الأمر رقم: 74-15 المتعلق بنظام التعويض عن حوادث المرور في الجزائر، وأقر المشرع الجزائري حماية المضرور أو ذوي حقوقه في ضمان حصوله على التعويض في جميع الحالات العادية و الاستثنائية، لكن ذلك غير كاف لأنه ترك فراغا عندما قصر الحق في التعويض عن الأضرار في الحالات الاستثنائية على الأضرار الجسمانية فقط ولم يشمل الأضرار المادية، لذلك نقترح على المشرع الجزائري أن يتدارك هذا النقص والفراغ التشريعي في هذا المجال وبالنسبة لهته الفئة من المتضررين ماديا من حوادث المرور والتي تعاني عند عدم حصولها على التعويض من الأضرار المادية من جراء هذه حوادث في الحالات الاستثنائية، أي حالات سقوط الضمان وثبوت عجز وعسر المتسبب في تلك الحوادث ماديا، وذلك مواكبة لما وصل إليه التشريع المقارن في هذه النقطة والذي رغم أنه وضع حد وسقف معين للتعويض في الحالات الاستثنائية إلا أنه أقر بصريح العبارة استفادة المتضرر ماديا في الحالات الاستثنائية من التعويض تجسيدا لمبدأ الضمان العام في التعويض من حوادث المرور.

فالنتيجة التي وصلنا إليها من خلال هذه الدراسة تتجلى بوضوح من خلال استقراء نص المادة 24 من الأمر 15/74 المتعلق بإلزامية التأمين على السيارات وبنظام التعويض عن الأضرار الناجمة من حوادث المرور، ومن الفراغ والنقص الذي يعتريها بحيث أن المشرع الجزائري قيد حق التعويض الذي يتحمله صندوق ضمان السيارات بالأضرار الجسمانية فقط.

أما التعويض عن الضرر المادي[14] فلا يتولى صندوق ضمان السيارات التعويض عنها، عكس ما ذهب إليه المشرع الفرنسي من خلال نفس الهيئة في فرنسا.

وعليه نستنتج من خلال نص المادة 24 من الأمر رقم: 74-15 أنه لا يجوز لضحايا حوادث السيارات أن يطلبوا من الصندوق أن يدفع لهم تعويضات من الأضرار المادية ولو توفرت كل أو بعض الشروط المذكورة في المادة 24 والمادة 29 من ذات الأمر المذكور أعلاه وتخلف شرط واحد وهو عدم تعرض الضحية لضرر جسماني، وإنما لضرر مادي.

إن الضرورة الحتمية التي فرضها مبدأ الصمان العام في التعويض من حوادث المرور واستنادا إلى عقد التامين المبرم سلفا بين شركات التأمين ومالك المركبة ذات محرك، يفتح المجال أمام تطبيق النظام القانوني لتقدير التعويض المستحق للمضرور في حادث المرور وتعويض المتضرر في حوادث المرور

والذي يكون بصفة مباشرة، فان كل شخص متضرر من حادث مرور ماديا أو جسمانيا يستفيد من التعويض باستثناء بعض الحالات التي يسقط فيها الضمان المباشر إلا أن الشخص المتضرر في هذه الحالات يمكن له الحصول على التعويض ليس من شركات التامين وإنما من هيئة أخرى أنشأها المشرع الجزائري لأول مرة في 31 ديسمبر سنة 1969، ألا وهو صندوق ضمان السيارات وكذا الصندوق التابع له ضمان المؤمن لهم، وهو الآخر المستحدث مؤخرا سنة 2009 بموجب قانون المالية التكميلي ليسد الفراغ الحاصل والإشكال الذي يلاقيه المؤمن لهم في حالات إفلاس أو عجز شركات تأمينهم ويقوم هو بتعويضهم عوض شركة التأمين المفلسة، وللحصول على التعويض من هتين الهيئتين يجب على المضرور استيفاء الشروط التي قررها المشرع الجزائري وإتباع مجموعة من الإجراءات سواء كانت ودية أو أمام الجهات القضائية.

إن المشرع الجزائري ارتأى الأخذ بما وصل إليه اجتهاد كل من الفقه والقضاء، حين أقام المسؤولية المدنية عن حوادث السيارات على أساس موضوعي قوامه حصول الضرر الذي يترتب عنه الالتزام بضمان التعويض إلى المتضرر أو ذوي حقوقه في كل الحالات تعويضا تلقائيا، إلا أن مجال تعويض المتضرر من حوادث المرور وبالخصوص في حالات سقوط الضمان لا يزال ناقصا ويشوبه الفراغ القانوني بالنظر للحالات الكثيرة التي يبقى فيها المتضرر بدون تعويض وهذا لأن مبدأ الضمان العام الذي أقره المشرع الجزائري في المادة 08 من الأمر 74-15 المتعلق بنظام التعويض عن الحوادث المرور بالنسبة للحالات التي يسقط فيها الضمان عن مرتكب الحادث أو السائق ويثبت عسر هذا السائق ماديا عن دفع التعويض فإن المشرع الجزائري نص على إمكانية تكفل الدولة بالتعويض عن طريق صندوق ضمان السيارات إلا أنه نص على تكفل هذه الهيئة بالتعويض المضرور عن الضرر الجسماني فقط بنص صريح وأغفل عن التعويض من الضرر المادي الذي لا يقل في الكثير من الأحيان جسامة عن الضرر الجسماني وغالبا ما يفوق هذا الضرر الجسماني، لأنه يتعلق أساسا بمركبة المتضرر ولواحقها لا سيما إذا كانت ذات المركبة مصدر قوت السائق المتضرر اليومي والوحيد كسائقي سيارات الأجرة أو مركبات النقل بصفة عامة.

5- قائمة المصادر والمراجع:

أولا- القوانين والنصوص القانونية

- الأمر: 75-58 مؤرخ في 26 سبتمبر 1975 يتضمن القانون المدني معدل ومتمم، ج ر، عدد 78 لسنة 1975.
- الأمر رقم: 74-15 المتعلق بإلزامية التأمين على السيارات وبنظام التعويض عن الأضرار الناجمة عن حوادث السيارات في التشريع الجزائري المعدل والمتمم بالقانون 88-31، ج ر، عدد 15 سنة 1974.
- القانون رقم: 83-15 المؤرخ في 2 جويلية 1983 والمتعلق بالمنازعات في مجال الضمان الاجتماعي المعدل والمتمم بالقانون 08-07، ج ر، عدد 2 لسنة 2008.

ثانيا- المؤلفات

أ- باللغة العربية

- العربي بلحاج، النظرية العامة للالتزامات في القانون المدني الجزائري، الجزء الأول، ديوان مطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر 2001.
- محمد صبري السعدى، النظرية العامة للالتزامات -القانون المدني الجزائري-، الجزء الثاني، دار الهدى، الجزائر، 2003.

ب- باللغة الأجنبية

-Yvonne Lambert-Faivre: Droit des assurances, ouvrage précité 10 édition, Dalloz,1998, Paris.

-Stéphanie Prochy- Simon, Ouvrage précité.

-Le Bureau Central Français; La Fédération Française des Sociétés d'assurances; Le fonds de Garantie Automobile; Le Groupement des Entreprises Mutuelles d'assurances, Ouvrage précité.

ثالثا- المقالات

- بدر جاسم اليعقوب، حوادث الطريق ومدى اعتبارها إصابات عمل، مجلة الحقوق والشريعة، الكويت، 1981.
- محمد لبيب شنب، مدى تغطية تأمين إصابات العمل لحوادث الطريق، بحث منشور في مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، 1969.
- أحمد طالب، نظام تعويض الأضرار عن حوادث المرور في الجزائر، المجلة القضائية، العدد الأول، الجزء الأول، المحكمة العليا، الجزائر، 1991.
- زرقيط سفيان، الاستثناءات الواردة على التعويض العام والتلقائي في حوادث المرور، مديرية الدراسات القانونية والوثائق، نشرة القضاة، لعدد 57، 2008.

رابعا- الأطروحات

- محمودي فاطمة، المسؤولية المدنية عن حوادث المرور دراسة مقارنة، أطروحة لنيل رسالة الدكتوراه تخصص قانون خاص، جامعة وهران، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2012.
- محمد بعجي، المسؤولية المدنية المترتبة عن حوادث السيارات، أطروحة لنيل رسالة الدكتوراه فرع القانون الخاص، جامعة الجزائر بن يوسف بن خدة، كلية الحقوق، 2008.
- إبراهيم الدسوقي أبو الليل، الإعفاء من المسؤولية المدنية عن حوادث السيارات، رسالة دكتوراه في الحقوق، جماعة عين شمس، كلية الحقوق، مصر، 1975.
- بدر جاسم اليعقوب، رسالته في المسؤولية عن استعمال الأشياء الخطرة في القانون الكويتي، دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي، 1980.

خامسا- مواقع الإنترنيت

- موقع المحكمة العليا www.coursupreme.dz آخر قرار منشور في مجلة المحكمة العليا بتاريخ 2022/05/26 حول المادة 10 من الأمر 74-15 المعدل والمتمم بالقانون 88-31 المتعلق بإلزامية التامين على السيارات وبنظام التعويض على حوادث السيارات، اطلع عليه بتاريخ 2023/10/05.

الهوامش:

[1]- نص المادة 08 من الأمر 74-15: كل حادث سير سبب أضرارا جسمانية يترتب عليه التعويض لكل ضحية أو ذوي حقوقها وإن لم تكن للضحية صفة الغير تجاه الشخص المسؤول مدنيا عن الحادث ويشمل هذا التعويض كذلك المكتتب في التأمين ومالك المركبة، كما يمكن أن يشمل سائق المركبة ومسبب الحادث ضمن الشروط المنصوص عليها في المادة 13 بعده.

[2]- قرار صادر عن المحكمة العليا – الغرفة المدنية - بتاريخ 19-01-2012، ملف رقم: 733363، مجلة المحكمة العليا لسنة 2012 العدد 01.

[3] - العربي بلحاج، النظرية العامة للالتزامات في القانون المدني الجزائري، الجزء الأول، ديوان مطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، 2001، ص 284.

[4] - المرجع نفسه.

[5]- ملف رقم: 48561 صادر بتاريخ: 1988/02/09 عن الغرفة الجنائية الثانية القسم الثالث، المجلة القضائية، المحكمة العليا، العدد الرابع، 1990، ص 251 وما بعدها.

[6]- معنى هذا الشرط أن تكون الذمة المالية للضحية فارغة أو غير كافية لسداد الدين.

[7]- تنص المادة 124 من القانون المدني الجزائري المعدلة على أن: "كل فعل أيا كان يرتكبه الشخص بخطئه، ويسبب ضررا للغير يلزم من كان سببا في حدوثه بالتعويض". الملاحظ أن رغم تعديل نص المادة 124 من طرف المشرع الجزائري ولكن هذا التعديل جاء ناقصا لأنه مس جزء من المادة لما أضاف المشرع كلمة الخطأ وبالتالي يفهم من خلال هذه الإضافة بأن المسؤولية التقصيرية المنصوص عليها في المادة 124 هي مسؤولية خطيئة وليست موضوعية كما كان يفهم من خلال فحوى النص العربي قبل التعديل أما الجزء الذي لم يعدله المشرع الجزائري، يتمثل في العبارة (كل عمل أيا كان)، فهذه الأخيرة جاءت عامة تتسع لكل عمل مشروع أو غير مشروع ولذلك نرى تعديل نص المادة المذكور ليكون (كل خطأ سبب ضررا للغير...).

[8]- محمد صبري السعدى، النظرية العامة للالتزامات -القانون المدني الجزائري-، الجزء الثاني، دار الهدى، الجزائر، 2003، ص148

[9]- أنظر المادة 21 من الأمر رقم: 74-15 المتعلق بنظام التعويض عن الأضرار الناجمة عن حوادث المرور.

[10]- Yvonne Lambert-Faivre: Droit des assurances, ouvrage précité 10 édition, Dalloz, 1998, Paris, p 325.

[12]- Stéphanie Prochy- Simon, Ouvrage précité, p 272.

[13] -Le Bureau Central Français; La Fédération Française des Sociétés d'assurances; Le fonds de Garantie Automobile; Le Groupement des Entreprises Mutuelles d'assurances, Ouvrage précité, p 15.

[13]- نص المادة 21 من الأمر 74-15 المتعلق بإلزامية التأمين على السيارات وبنظام التعويض عن الأضرار: لا يجوز تسديد أي ضرر مادي مسبب لمركبة، إذا لم تكن المركبة المتضررة موضوع خبرة مسبقة.

[14] - نص المادة 21 من الأمر 74-15 : لا يجوز تسديد أي ضرر مادي مسبب لمركبة ، إذا لم تكن المركبة المتضررة موضوع خبرة مسبقة .

[15]- المقصود بالضرر المادي ذلك الضرر الذي يلحق المضرور في ماله وليس في جسمه فهو الضرر أو التلف الذي يصيب الأشياء والأموال المتعلقة بالمتضرر. أنظر: إبراهيم الدسوقي أبو الليل، المسؤولية المدنية بين التقييد والإطلاق دار النهضة العربية، القاهرة، 1980، ص 99.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 423-436
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التحصين القانوني والتقني للعقود الإدارية الإلكترونية في التشريع الجزائري

Legal and Technical Fortification of Electronic Administrative Contracts in Algerian Legislation

طالب دكتوراه فتح الله عزوز[1] **د/ حساين عومرية**
Azzouz FATHALAH **Hassain OUMERIA**
المركز الجامعي الشريف بوشوشة – افلو
مخبر الدراسات القانونية والاقتصادية
a-fathalla@cu-aflou.edu.dz o.hassaine@cu-aflou.edu.dz

تاريخ الإرسال: 2025/06/14 **تاريخ القبول: 2026/01/27**

الملخص:
تشكل العقود الإدارية الإلكترونية اليوم ركيزة أساسية في مسيرة التحول الرقمي للمرفق العام، غير أن هذا التحول لم يخلُ من تحديات جسيمة، تمثلت في تنامي المخاطر السيبرانية التي كشفت عن هشاشة تشريعية وتقنية تهدد جوهر المرفق العام ومبادئه الأساسية. فقد أضحت هذه الثغرات الأمنية تمس صميم النزاهة التعاقدية، وتقوض مبدأ تكافؤ الفرص، بل وتشكل خطراً داهماً على المال العام وسير المرافق الحيوية.
تتناول هذه الدراسة إشكالية تتعلق بكيفية بناء منظومة تعاقدية إدارية رقمية آمنة في ظل التحديات السيبرانية المتزايدة، وخلصت الدراسة إلى أن الإطار المنظم للعقود الإدارية الإلكترونية في الجزائر رغم بعض الجهود التشريعية المبذولة لا يزال يعاني من قصور واضح لعدم مواكبة التطورات التقنية المتسارعة، ومحدودية التخصص في معالجة المخاطر السيبرانية.
الكلمات المفتاحية: العقود الإدارية الإلكترونية؛ التحول الرقمي؛ المخاطر السيبرانية.

Abstract:
Electronic administrative contracts are central to the digital transformation of public institutions, but they face increasing cybersecurity threats that expose both legal and technical weaknesses. These vulnerabilities jeopardize contract integrity, fair competition, and public funds. Despite some legislative efforts, Algeria's regulatory framework remains inadequate in addressing these fast-evolving cyber risks and lacks specialized mechanisms for ensuring digital security in administrative contracting.
Key words: electronic administrative contracts; digital transformation; cybersecurity risks.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

لقد أحدث التحول الرقمي تحولاً غير مسبوق في المشهد التعاقدي الإداري، حيث أفرز أنماطاً عقدية مبتكرة تختلف جوهرياً عن الصيغ التقليدية للتعاقد. وقد تجلى هذا التحول بشكل واضح في ظهور ما يُعرف بـالعقود الإدارية الإلكترونية، التي تمثل نقلة نوعية في طريقة إبرام المرفق العام لتصرفاته القانونية، ولم يقتصر هذا التطور على مجرد تغيير شكلي في وسائل التعاقد، بل استتبع ضرورة حتمية لبلورة إطار تنظيمي متكامل، يتميز بالمرونة الكافية لاستيعاب خصوصيات هذا النمط العقدي الجديد، مع الحفاظ على متطلبات الأمن والثبات القانوني.

وتهدف هذه الدراسة إلى التنبيه على القصور الحالي للتشريعات التقليدية عن مجاراة الخصائص الفريدة لهذا النوع من العقود، التي تتسم بطابعها العابر للحدود والزمن، وتدعو إلى تطوير آليات قانونية خاصة تنظم بدقة مراحل تكوين العقود الإدارية في البيئة الرقمية وضمان حجيتها الإثباتية، والتكفل بتنفيذها الفعال، مع تحصينها ضد المخاطر السيبرانية المتزايدة. وتكمن أهمية الدراسة في محاولة حصر التهديدات السيبرانية التي أصبحت تشكل خطراً داهماً على المرفق العام وسير المرافق الإدارية ومحاولة إيجاد سبل للوقاية والحد منها. وقد تنبهت العديد من الأنظمة القانونية المقارنة الحديثة لهذا الخطر، حيث أقرت التشريعات الحديثة كالتشريع الفرنسي بتكييف قانون الإثبات مع تكنولوجيا المعلومات والتوقيع الإلكتروني، شرعية التعاقد الإلكتروني مع فرض ضوابط أمنية صارمة. وهذا التوجه يأتي تماشياً مع متطلبات التحول نحو الحكومة الإلكترونية، التي أصبحت ركيزة أساسية في تحديث الإدارة وتحسين جودة الخدمات العمومية.

قد حاول المشرع الجزائري اللحاق بهذا الركب من خلال عدة نصوص قانونية كقانون رقم 04-09 المتضمن القواعد الخاصة للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيات الإعلام والاتصال ومكافحتها، ومن خلال إصدار القانون رقم 23-12 المحدد للقواعد العامة المتعلقة بالصفقات العمومية، غير أن هذين النصين رغم أهميتهما إلا أنهما قاصران عن معالجة كافة الإشكالات العملية التي تطرحها العقود الإدارية الإلكترونية، خاصة في مجال الحماية من المخاطر السيبرانية.

وفي ظل هذه المعطيات، تبرز إشكالية مركزية تتمثل في: كيف يمكن تحصين العقد الإداري الإلكتروني ضد المخاطر السيبرانية مع الحفاظ على متطلبات المرونة والشفافية التي تميز هذا النوع من التعاقد؟.

للإجابة عن هذه الإشكالية لا بد من إبراز ماهية العقد الإداري الإلكتروني وأساسه القانوني ثم البحث في سبل التحصين القانوني والتقني لهذه العقود، بالاستعانة بالمنهج الوصفي والتحليلي.

المبحث الأول: ماهية العقد الإداري لإلكتروني

يشكل العقد الإداري الإلكتروني أحد أبرز ملامح التحول الرقمي الذي شهدته المعاملات القانونية في العصر الحديث، ويمثل انعكاسًا مباشرًا لتطور الوسائل التقنية في ميدان التعاقد، وقد فرض هذا النمط التعاقدي تحديات قانونية عميقة، استدعت إعادة النظر في المفاهيم التقليدية للعقود، وتكييف النصوص التشريعية مع متطلبات البيئة الرقمية، ويهدف هذا المبحث إلى تحليل مفهوم العقد الإلكتروني وطبيعته القانونية، لاسيما في سياق العقود الإدارية، من خلال مقاربة تشريعية وفقهية مقارنة.

المطلب الأول: مدلول العقد الإلكتروني وطبيعته القانونية

بتفحص التشريع الجزائري، لا نكاد نجد تعريفًا دقيقًا للعقد الإداري الإلكتروني في القانون رقم 18-05 المتعلق بالتجارة الإلكترونية[1]، إلا أن قراءة متأنية لنصوصه تُشير إلى تبني المشرّع لمفهوم واسع يشمل العقود المبرمة إلكترونيًا، خصوصًا في سياق تنظيم الإشهار التجاري، عرض السلع، وحماية المستهلك عبر الإنترنت.

الفرع الأول: مفهوم العقد الإداري الإلكتروني

تتعدد التعريفات الفقهية للعقد الإلكتروني، تبعًا للزاوية التي يُنظر منها إليه، وفيما يلي نفصل في إعطاء تعريف للعقد الإلكتروني، ثم نفرد جزء للعقد الإداري الإلكتروني.

أ- تعريف العقد الإلكتروني: ويمكن تصنيف هذه التعريفات ضمن اتجاهين رئيسيين:

1- التعريف الضيق: يركز هذا الاتجاه على العقود التي تتم حصريًا عبر شبكة الإنترنت، ويُعرف العقد الإلكتروني بأنه: اتفاق يتم بين طرفين يتلاقى فيه الإيجاب بالقبول على شبكة اتصالات مفتوحة عن بُعد، باستخدام وسائل مرئية ومسموعة، بما يتيح تفاعلًا مباشرًا بين الموجب والقابل[2]، هذا التعريف يُبرز الطابع التفاعلي والفوري للإبرام الإلكتروني عبر الإنترنت.

2- التعريف الواسع: ينظر إلى العقد الإلكتروني بوصفه يشمل كافة أشكال التعاقد عبر الوسائل التكنولوجية، سواء أكان عبر الإنترنت أم الفاكس أم البريد الإلكتروني أم غيرها، وقد عرفه الدكتور أحمد عبد الكريم سلامة بأنه: ذلك العقد الذي تتلاقى فيه عروض السلع والخدمات التي يُعبر عنها بوسائل تقنية متعددة، لا سيما شبكة الإنترنت، من أطراف قد يتواجدون في دول مختلفة، ويُعبر عن القبول كذلك من خلال هذه الوسائل[3]. ويعكس هذا الاتجاه الطبيعة العابرة للحدود للعقود الإلكترونية، وشموليتها لكافة الوسائط الحديثة.

ب- تعريف العقد الإداري الإلكتروني: يُعد العقد، في جوهره، توافق إرادتين على إحداث أثر قانوني معين، وهو بذلك يشكّل لبنة أساسية في البناء القانوني للعلاقات المدنية والإدارية، ويتخذ العقد صورًا متعددة حسب تكوينه، فقد يكون رضائيًا، يُكتفى فيه بمجرد التراضي، أو شكليًا يُشترط فيه اتباع إجراءات خاصة، أو عينيًا يتطلب تسليم محل العقد. أما من حيث الأثر، فقد يكون عقد معاوضة كعقد البيع، أو عقد تبرع، ومن حيث الطبيعة، قد يكون فوريًا أو زمنيًا مستمرًا أو محدد المدة.

وعلى الرغم من تطور الوسائل والوسائط، لا يزال العقد الإلكتروني يحافظ على أركانه التقليدية (التراضي، المحل، السبب)، إلا أن الوسيط الإلكتروني، خصوصًا الإنترنت، أصبح عنصراً حاسماً في تكييف هذا العقد، خاصة في مراحله الإجرائية من التفاوض إلى الإبرام والتنفيذ. فهنا يتحول التلاقي الإرادي من اتصال مباشر إلى تفاعل رقمي، مع ما يرافقه من تحديات تقنية وقانونية تمس الحجية والإثبات والحماية.

أما العقد الإداري الإلكتروني، فهو نتاج التقاء تطورين متوازيين، أولا برقمنة النشاط الإداري وتوسع نطاق القانون العام، وقد أرست المدرسة القضائية الفرنسية[4] معايير مميزة لتحديد الطابع الإداري للعقد، تقوم على ثلاثة مرتكزات: أن تكون الإدارة العامة طرفًا فيه، وثانيا أن يرتبط العقد بمرفق عام، وأن يتضمن شروطًا استثنائية خارجة عن المألوف في القانون الخاص، وقد تباينت المواقف بين الدول؛ فبينما اكتفى القضاء الإداري الفرنسي بوجود الإدارة مع شرطٍ إضافي من الاثنين، أصرَّ نظيره المصري على توفر الثلاثة مجتمعة لمنح العقد وصفه الإداري وهي:

1- أن تكون الإدارة العامة طرفًا فيه.
2- أن يرتبط العقد بمرفق عام.
3- أن يتضمن شروطًا استثنائية خارجة عن المألوف في القانون الخاص.

لذا يُمثل العقد الإداري الإلكتروني نقطة تقاطع بين الطابع العام للعقد الإداري والمعطى التكنولوجي الحديث، وقد أقرّ المشرع الجزائري بهذا التطور من خلال القانون رقم 23-12[5] الذي يُعد نقلة نوعية في تنظيم العقود الإدارية الإلكترونية، حيث نصّ على إحداث منصة إلكترونية وطنية للتعاقد العمومي تهدف إلى توحيد الإجراءات، تعزيز الشفافية، وتقوية النزاهة في المعاملات الإدارية.

وبناءً على هذا القانون، أصبح العقد الإداري الإلكتروني في الجزائر يُبرم عبر المنصة الرقمية الرسمية، وفق إجراءات معيارية مضبوطة تشمل: الإعلان الإلكتروني، الإيداع الرقمي للعروض، التقييم الآلي، التوقيع الإلكتروني، وتوثيق العقد ضمن نظام معلوماتي آمن، مما يعكس إدماج الرقمنة في صلب النشاط التعاقدي للدولة.

ويُضاف إلى ذلك التزام الجهات المتعاقدة باحترام الضوابط السيبرانية والأمنية المنصوص عليها في القوانين ذات الصلة، كقانون الوقاية من الجرائم الإلكترونية رقم 09-04[6]، مما يربط التعاقد الإداري الإلكتروني بمنظومة متكاملة من الحوكمة الرقمية والأمن السيبراني.

وعليه، يمكن تعريف العقد الإداري الإلكتروني الجزائري - في ضوء القانون 23-12- بأنه: اتفاق تُبرمه هيئة عامة باستخدام الوسائط الرقمية، عبر المنصة الوطنية للتعاقد العمومي، بهدف تنفيذ مرفق عام أو تسييره، في إطار أحكام القانون العام، وبالاعتماد على إجراءات إلكترونية مؤمنة تضمن الشفافية، المساواة، والحماية القانونية للعروض والمتعاقدين.

الفرع الثاني: الطبيعة القانونية للعقد الإداري الإلكتروني

إن تحديد الطبيعة القانونية للعقد الإداري الإلكتروني يفرض مراعاة خصوصيتين متداخلتين: الأولى تتعلق بالقواعد العامة للعقود الإدارية، والثانية بالخصائص الفنية والإجرائية للعقود الإلكترونية.

أ- المعيار العضوي: وفقًا للفقه المقارن، لاسيما في فرنسا ومصر، فإن المعيار العضوي يُحدد العقد الإداري بكون أحد أطرافه شخصًا معنويًا عامًا، مثل الدولة أو إحدى مؤسساتها، ويُبرم بقصد تسيير مرفق عام باستخدام وسائل القانون العام[7].

ومع تطور القضاء الإداري، أصبح من المقبول أن يُبرم العقد الإداري من قبل شخص من أشخاص القانون الخاص نيابةً عن جهة عامة، سواء بتفويض صريح أم ضمني. وفي ضوء التوجيه الأوروبي CE/18/2004، توسع مفهوم السلطة المتعاقدة ليشمل الوكلاء بالنيابة عن الدولة في سياق العقود الدولية ذات الطبيعة الإدارية[8].

وفي الجزائر، يخضع العقد الإداري لنفس المعيار، حيث يُشترط أن يكون أحد أطرافه شخصًا معنويًا عامًا. ويُعزز قانون الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام رقم 15-247 هذا الاتجاه، مع إقرار إمكانية استخدام الوسائل الإلكترونية في إجراءات الإبرام، مما يفتح الباب أمام توسع تطبيق المعيار العضوي على العقود الإدارية الإلكترونية.

ب- المعيار الموضوعي: يعتمد هذا المعيار على مضمون العقد والغرض منه. فإذا ارتبط العقد بإدارة مرفق عام، واحتوى على شروط غير مألوفة في القانون الخاص، كالشروط الجزائية أو الفسخ بإرادة الإدارة المنفردة، اعتُبر عقدًا إداريًا، بغض النظر عن الجهة المبرمة وترى بعض الاتجاهات

الفقهية، كتييري ريفيه (Thierry Revet)، أن استخدام الوسائط الإلكترونية لا يُغير من جوهر العقد الإداري، ما دام يتضمن شروطًا استثنائية ويخضع لنظام قانوني خاص، وقد تجسد ذلك في العقود النموذجية الإلكترونية التي تنشرها الجهات الإدارية على مواقعها الرسمية، بحيث يتم التعاقد تلقائيًا بقبول المتعاقد لشروطها عن بعد[9].

وفي السياق الجزائري، تُعد الصفقات العمومية الرقمية مثالًا حيًا لهذا النوع من العقود، حيث يتم إبرام العقود الإدارية عبر المنصة الرقمية، مع مراعاة شروط المنافسة والشفافية والتقيّد بالإجراءات الإلكترونية المنصوص عليها قانونًا

استنادًا إلى التحليل المزدوج للمعيارين العضوي والموضوعي، وإلى التجارب التشريعية المقارنة، يُمكن تقديم تعريف جامع للعقد الإداري الإلكتروني كما يلي:

اتفاق يُبرمه شخص معنوي عام باستخدام الوسائط الرقمية، بهدف إدارة أو تسيير مرفق عام، وفق قواعد استثنائية تعكس خضوعه لمنطق القانون العام، وتخضع لإجراءات إلكترونية تؤمن الموثوقية والشفافية والحماية القانونية العقد الإداري الإلكتروني، وهو كذلك اتفاق يُبرم عبر وسائل إلكترونية، من قبل الدولة أو أحد أشخاص القانون العام أو من ينوب عنهما صراحةً أو ضمنًا، بهدف تنظيم أو تسيير مرفق عام، ويتضمن شروطًا استثنائية تُميّزه عن عقود القانون الخاص، ويخضع لنظام قانوني خاص يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة.

المطلب الثاني: ملامح التهديدات السيبرانية في البيئة التعاقدية الإدارية الرقمية

تشكل التهديدات السيبرانية أحد أبرز مظاهر التحدي أمام تطور التعاقدات الإدارية الإلكترونية، إذ تتخذ البيئة الرقمية منحًى مزدوجًا؛ فهي من جهة توفّر المرونة والشفافية، ومن جهة أخرى تُعرّي هذه التعاقدات أمام هجمات رقمية متزايدة التعقيد والخطورة. وتطال هذه التهديدات البنى التحتية الرقمية، وسرية المعطيات، ومصداقية الإجراءات الإدارية، وهو ما من شأنه أن يمس جوهر المبادئ الدستورية الناظمة للصفقات العمومية، لاسيما مبدأ المساواة والنزاهة في التنافس[10].

الفرع الأول: تصنيفات التهديد السيبراني الموجه ضد العقود الإدارية

يمكن تقعيد التهديدات السيبرانية ضمن ثنائية مركبة، تجمع بين البعد التقني الصرف والبعد السلوكي، وذلك على النحو الآتي:

أ- **التهديدات التقنية (Techno-Threats):** تشمل هذه الفئة أنماطًا من الهجمات تستغل الثغرات البرمجية في الأنظمة المعلوماتية الخاصة بالتعاقد، ومن أبرز صورها:

1- **البرمجيات الخبيثة (Malware)**: تُستخدم لاختراق الأنظمة والاستيلاء على معلومات حساسة تخص دفاتر الشروط أو عروض المتعهدين، مما يُفضي إلى اختلال مبدأ تكافؤ الفرص بين المتنافسين[11].

2- **هجمات حجب الخدمة (DDoS)**: تهدف إلى تعطيل منصات التعاقد الإلكتروني عن العمل مؤقتًا أو بشكل دائم، ما يؤدي إلى إرباك المواعيد القانونية لمراحل الإبرام أو التقييم[12].

3- **الاختراق عبر التصيّد (Phishing)**: تتمثل في استخدام رسائل مزيفة تستدرج الموظفين لإفشاء معلومات الدخول الحساسة، ما يتيح للجهات المهاجمة الوصول إلى أنظمة المشتريات والتأثير في مجرياتها.

ب- **التهديدات الاجتماعية والسلوكية (Social Engineering):** تستغل هذه التهديدات الضعف البشري باعتباره الثغرة الأهم في منظومة الدفاع السيبراني:

- **التلاعب السيكولوجي**: يقوم المهاجمون بتقمّص شخصيات موثوقة لخداع الموظفين، عبر الهاتف أو البريد الإلكتروني، ودفعهم نحو الإفصاح عن بيانات حساسة أو السماح بنفاذ غير مشروع للنظام[13].
- **التسريبات الداخلية المتعمدة أو العرضية**: تنتج عن سلوك موظفين غير مكوّنين أو متواطئين، ممن يسربون مستندات التعاقد أو بيانات المستخدمين لأغراض تجسسية أو مصلحية.

الفرع الثاني: التداعيات القانونية الناجمة عن الهجمات السيبرانية

إن تفشي هذه التهديدات، يفضي إلى نتائج قانونية بالغة الخطورة على مستوى مشروعية العقود الإدارية ومبدأ الشرعية الإجرائية، من أبرزها:

- بطلان التعاقدذّ: متى ثبت أن الهجمة السيبرانية قد أثرت في شفافية إجراءات إبرام العقد أو أخلّت بمبدأ المنافسة، أو المساواة في التعاقد، فإن ذلك قد يؤدي إلى قابلية العقد للإلغاء أو البطلان من طرف أطرافه أو بتدخل من القضاء[14].
- المساءلة القضائية والمدنية: قد يُحمَّل المسؤولون عن حماية النظام الإلكتروني مسؤولية التقصير، سواء تأديبيًا أو جنائيًا، خاصة عند إهمال تنفيذ بروتوكولات الأمان، أو الإخفاق في حماية البيانات الشخصية المتعلقة بالمشاركين في التعاقد .

المبحث الثاني: سبل التحصين القانوني والتقني للعقود الإدارية الرقمية

يقتضي التحول الرقمي للإدارة العمومية تحصين العقود الإدارية بمنظومة حماية متكاملة تجمع بين الضمانات القانونية والوسائل التقنية؛ فبينما يرتكز التحصين القانوني على إرساء إطار تشريعي استباقي يُحدد المسؤوليات ويُكرس الحجية القانونية للتوقيع الإلكتروني[15]، يستند التحصين التقني إلى توظيف تقنيات التشفير، والمصادقة متعددة العوامل (MFA)، وتقنية "البلوكشين" لضمان نزاهة البيانات وموثوقيتها[16].

إن التحصين يتطلب تبني حلول تكنولوجية متقدمة تُعزز من أمان وسلامة العقود الإدارية الرقمية. وتشمل هذه الحلول على سبيل المثال تشفير البيانات لضمان سريتها أثناء النقل والتخزين، واستخدام البنية التحتية للمفاتيح العامة (PKI) لضمان مصداقية التوقيعات الإلكترونية والتحقق من هوية الأطراف المتعاقدة، وتطبيق نظم المصادقة متعددة العوامل (MFA) للحد من مخاطر انتحال الهوية. علاوة على ذلك، يُعد التدقيق الأمني الدوري للأنظمة والمنصات الرقمية التي تُبرم عليها العقود الإدارية ضرورة قصوى للكشف عن الثغرات الأمنية ومعالجتها قبل استغلالها من قبل المتسللين.

وقد أظهرت التجارب الدولية، مثل تلك المتبناة في دول الاتحاد الأوروبي، نجاعة الاستثمار في التقنيات الحديثة مثل تقنية البلوكشين (Blockchain) في تعزيز الشفافية وعدم قابلية التلاعب بالعقود الرقمية، من خلال تسجيل المعاملات في سجلات موزعة غير قابلة للتغيير، مما يُقدم طبقة إضافية من الأمان والموثوقية للعقود الإدارية الإلكترونية[17].

وعليه، سنفصل في ملامح هذه الأطر القانونية والتقنية، مع بيان جهود المشرع الجزائري في مكافحة الجرائم الماسة بالتعاقد الإلكتروني، وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: الأطر القانونية والآليات التقنية المعتمدة لتعزيز أمن العقود الإدارية الإلكترونية

تتطلب مواجهة التحديات السيبرانية مقاربة متعددة الأبعاد، تنطلق من خلال :

أ- إصلاح المنظومة التشريعية: وتمرّ عبر اعتماد أدوات تقنية متطورة، وتنتهي بتأهيل العنصر البشري ورغم تبني الجزائر لقانون 09-04 المتضمن القواعد الخاصة للوقاية من الجرائم المتصلة

بتكنولوجيات الإعلام والاتصال ومكافحها والتعديلات التي طرأت على قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجزائرية فإن هذه الجهود لا يزال غير كافِية لمجابهة التحديات السيبرانية المرتبطة بالتعاقد الإلكتروني الإداري، ولابد من وضع تشريعات خاصة بالأمن السيبراني الإداري لتشمل تعريف الجرائم السيبرانية المتعلقة بالعقود، وتحديد المسؤوليات، وفرض الجزاءات، وكذا إرساء هيئة رقابية مستقلة تكون مسؤولة عن تقييم أمن المنصات التعاقدية وإصدار تقارير دورية بشأن جاهزيتها ومطابقتها للمعايير الدولية و التجارب الدولية من خلال التأسي باللائحة العامة لحماية البيانات (GDPR) الأوروبية التي وضعت معايير دقيقة تتعلق بموافقة المستخدم، وإشعار الانتهاك، وتقييد الوصول، ما عزّز من الأمان القانوني في التعاملات الرقمية[18]، وتأسيا للمشرع الفرنسية الذي اقترح Cybermalveillance وهي مبادرة حكومية متكاملة تهدف إلى رصد الجرائم السيبرانية، وتقديم الدعم الفني والقانوني للمؤسسات المتضررة، ونشر ثقافة الوقاية الرقمية.

ب- تكريس الآليات التقنية: لضمان الأمن السيبراني للعقود الإدارية، توصي الأدبيات المتخصصة بمجموعة من الأدوات التقنية المتقدمة من خلال:

- **اعتماد تقنيات التشفير القوي** (AES, RSA): فهي تؤمّن نقل البيانات بين المستخدم والنظام بشكل يجعل اعتراضها أو قراءتها غير ممكن من غير الأطراف المرخصة.
- **تفعيل نظام التحقق متعدد العوامل** (MFA): فهو يفرض استخدام عدة خطوات توثيق قبل الدخول، ويحدّ من مخاطر اختراق الحسابات.
- **تجسيد بنية المفاتيح العامة** (PKI): فهي تضمن صحة التوقيع الإلكتروني وعدم التلاعب بالوثائق.
- **التدقيق الأمني المستمر**: هو يُساعد في اكتشاف الثغرات قبل أن تُستغل، مع توثيق زمني للإجراءات.

ج- برمجة العقود الذكية على تقنية البلوكشين: فهي تُتيح تسجيلًا غير قابل للتعديل لكل خطوة من خطوات التعاقد، ما يُكرّس الشفافية ويُضعف من فرص التلاعب[19].

د- بناء ثقافة أمنية داخل الإدارة: لا تكتمل منظومة الحماية دون الاهتمام بالعنصر البشري، من خلال: القيام بدورات تدريبية دورية لموظفي الإدارة حول كيفية التعامل مع التهديدات الرقمية، واستيعاب البروتوكولات الأمنية الأساسية.

هـ- إنشاء وحدات داخلية للأمن السيبراني: تُعنى بتحديث الأنظمة، ومتابعة أحدث أساليب الاختراق، ووضع سياسات داخلية للوقاية والاستجابة السريعة.

المطلب الثاني: جهود المشرع الجزائري في الحد من الجرائم الماسة بالعقد الإداري الإلكتروني

مع التوسع السريع في استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، برزت الجريمة الإلكترونية كظاهرة عالمية تهدد الأمن القانوني والمرفقي على حدّ سواء، وبالنظر إلى هذا التحول العميق، كان من الضروري أن يتفاعل المشرع الجزائري مع هذه التحديات من خلال مراجعة الإطار القانوني القائم، واستحداث نصوص تتماشى مع الواقع الرقمي الجديد التي عرفه المرفق الإداري، بهدف تأمين البنية القانونية وحماية الفضاء السيبراني الوطني، وقد تمحورت جهود الدولة الجزائرية في هذا السياق حول ثلاث ركائز أساسية، هي: تعزيز الإطار العقابي، تطوير الإجراءات الجزائية ذات الصلة، وإنشاء بنى مؤسسية متخصصة.

الفرع الأول: المنظومة القانونية لمواجهة الجريمة الإلكترونية الماسة بالتعاقد الإداري

سعى المشرع الجزائري إلى تطوير نصوصها القانونية لتجريم الأفعال الإلكترونية المستحدثة، مثل جرائم الاختراق، والتصيد الاحتيالي، ونشر البرمجيات الخبيثة، والتلاعب بالبيانات، شمل هذا التحديث تعديلات على قانون العقوبات وإصدار قوانين خاصة، مثل القانون رقم 09-04 المتعلق بالوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيات الإعلام والاتصال ومكافحتها السابق ذكره، ولم هذه القوانين لم تكتفِ بتجريم الأفعال، بل حددت عقوبات رادعة تتناسب مع خطورة هذه الجرائم وأثرها على الأفراد والمؤسسات والاقتصاد الوطني، مع مراعاة تشديد العقوبات في حال استهداف البنى التحتية الحيوية أو المساس بالأمن القومي، علاوة على ذلك، يبرز أهمية تعزيز القدرات التقنية والقضائية للمحققين والقضاة، فمكافحة الجريمة الإلكترونية لا تقتصر على النصوص القانونية وحدها، بل تتطلب خبراء في الأدلة الرقمية ومختبرات متخصصة، وتدريبًا مستمرًا للسلطات القضائية والأمنية على أحدث تقنيات التحقيق الجنائي الرقمي، هذا التخصص يضمن فعالية جمع الأدلة الرقمية، وتحليلها، وتقديمها بشكل سليم أمام المحاكم، وهو أمر ضروري لإثبات الجرائم الإلكترونية وإدانة مرتكبيها.

وفي إطار شامل يتطلب تعزيز المنظومة العقابية أيضًا تفعيل التعاون الدولي في مجال مكافحة الجريمة الإلكترونية، نظرًا لطبيعتها العابرة للحدود ، ويمثل تعزيز المنظومة العقابية في الجزائر لمواجهة الجريمة الإلكترونية عملية متعددة الأوجه، تشمل التحديث التشريعي، وبناء القدرات البشرية والتقنية، وتفعيل التعاون الدولي، وكلها عناصر أساسية لضمان فعالية العدالة الجنائية في عالم رقمي متزايد التعقيد وفيما يلي نتطرق إلى أهم محاولات المشرع الجزائري لقمع الجرائم الماسة بنظم التعاقد الإدارية عبر عدة أليات...

أ- قمع الجرائم الماسة بنظم التعاقد الإدارية عبر قانون العقوبات: أدرك المشرع قصور القواعد التقليدية عن مجاراة الجرائم المستحدثة في البيئة الرقمية، مما دفعه إلى إدخال تعديلات عميقة على قانون العقوبات، لا سيما من خلال القانون 04-15، الذي أدرج قسماً خاصاً بعنوان المساس بأنظمة المعالجة الآلية للمعطيات[20].

قد شمل هذا القسم مواد تتناول الأفعال الإجرامية الموجهة ضد الأنظمة المعلوماتية، مع تصنيف دقيق للوقائع وتجريم أفعال مثل الولوج غير المشروع، إتلاف المعطيات، والعرقلة المتعمدة لعمل الأنظمة.

وفي تعديل لاحق سنة 2016 بموجب القانون 16-02، تم التشديد على مسؤولية مقدمي خدمات الإنترنت، خصوصاً في حال عدم الامتثال لأوامر سحب أو تعطيل المحتوى غير المشروع[21].

قد شكل هذا التعديل امتداداً منسجماً مع أحكام القانون 09-04 المتعلق بالوقاية من الجرائم الإلكترونية.

ب- **قمع الجرائم الماسة بنظم التعاقد الإدارية عبر قانون الإجراءات الجزائية**: لم تُترك الجريمة الإلكترونية دون آليات إجرائية متخصصة، فرغم خضوعها من حيث المبدأ للقواعد العامة للتحقيق، إلا أن المشرع الجزائري خصها بأحكام استثنائية تعترف بطبيعة هذه الجرائم فنصت المادة 45 فقرة 7 من قانون الإجراءات الجزائية على إمكانية تفتيش الأنظمة المعلوماتية بشروط تقنية خاصة، مع مراعاة الخصوصية الرقمية وحساسية المعطيات[22].

كما أجازت المادة 65 مكرر 5 استخدام وسائل التحقيق الخاصة، بما فيها مراقبة الاتصالات وتسجيل المحادثات والتقاط الصور، وهو ما يشكل تحوّلًا نوعيًا في أدوات البحث والتحري.

ج- قمع الجرائم الماسة بنظم التعاقد الإدارية عبر القانون 09-04

يعد الإطار المنهجي لمكافحة هذه الجرائم، حيث نظم مراقبة الاتصالات الإلكترونية وحجز المعطيات بالتنسيق مع السلطات القضائية.صدر هذا القانون ليؤطر بشكل منهجي سياسة الدولة في الوقاية من الجرائم المرتبطة بتكنولوجيا الإعلام والاتصال ومكافحتها[23] وقد تضمّن ستة فصول أساسية عالجت مختلف الجوانب القانونية والإجرائية، أبرزها:

- مراقبة الاتصالات الإلكترونية في الحالات المرتبطة بالأمن العام أو بناءً على طلبات التعاون القضائي الدولي.
- تفتيش الأنظمة المعلوماتية، بما في ذلك إمكانية ولوج البيانات المخزنة خارج التراب الوطني، وفق اتفاقيات التعاون الدولي.
- حجز المعطيات عن طريق نسخها أو منع الوصول إليها، باستخدام تقنيات رقمية تحول دون التلاعب أو الاطلاع غير المشروع.
- إلزام مقدمي الخدمات بالتعاون مع السلطات القضائية، والاحتفاظ ببيانات الاتصالات وهوية المستخدمين، مع ضرورة سحب المحتويات غير القانونية فور العلم بها.

الفرع الثاني: قمع الجرائم الماسة بنظم التعاقد الإدارية عبر الهياكل المؤسسية

يتم ذلك من خلال الآليات التالية:

أ- الهيئة الوطنية للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيا الإعلام والاتصال: تُعد الهيئة الوطنية للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيا الإعلام والاتصال محورًا أساسيًا في منظومة الدفاع السيبراني للدولة، خصوصًا في ظل الرقمنة المتزايدة للوظيفة العمومية، وفي القلب منها نظام التعاقد العمومي الإلكتروني المنصوص عليه في القانون رقم 12-23 المؤرخ في 5 أغسطس 2023، المتعلق بالصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام. مع إقرار هذا النص، أصبحت العقود الإدارية تُبرم وتُنفذ رقميًا عبر المنصة الرقمية الوطنية للصفقات العمومية، مما زاد من الحاجة إلى توفير حماية سيبرانية صارمة لهذه البيئة الرقمية الحساسة.

وفي هذا السياق، يلعب تدخل الهيئة دورًا تكامليًا يتجاوز المراقبة التقنية إلى تأمين الثقة الرقمية في التعاقدات الإدارية، عبر مجموعة من الآليات المؤسسية والتنفيذية لضمان فعاليتها في أداء مهامها الجسيمة، وقد تم تنظيم هذه الهيئة من خلال المرسوم الرئاسي 19-172[24]، الذي منحها هيكلة مؤسسية تتضمن مجلس توجيه ومديرية عامة، بما يضمن فعاليتها في مجال التنسيق والإشراف على سياسات مكافحة الجريمة الرقمية، وقد منح هذا المرسوم الهيئة هيكلة مؤسسية متينة تتضمن:

1- مجلس توجيه: يتولى هذا المجلس وضع التوجهات العامة والسياسات الكبرى للهيئة، ويضمن الانسجام بين استراتيجيات مكافحة الجريمة الرقمية على المستوى الوطني. ويُسهم في ذلك عضويته التي تضم ممثلين عن وزارات حساسة كوزارة الدفاع الوطني، وزارة العدل، وزارة الداخلية، والوزارة المكلفة بالاتصالات السلكية واللاسلكية، مما يعكس نهجًا حكوميًا متكاملًا.

2- مديرية عامة: تُعنى هذه المديرية بالتنفيذ العملي للاستراتيجيات والسياسات التي يضعها مجلس التوجيه. فهي الذراع التنفيذي للهيئة، مسؤولة عن التنسيق اليومي والتشغيلي لجهود مكافحة الجريمة الإلكترونية، بما في ذلك تلك الجرائم التي تستهدف سلامة وموثوقية العقود الإدارية الإلكترونية.

من خلال هذه الهياكل المؤسسية، تُسهم الهيئة في قمع الجرائم الماسة بنظم التعاقد الإدارية عبر الآليات التالية:

- **وضع المعايير والإرشادات الأمنية**: تقوم الهيئة بإعداد وتحديث المعايير التقنية والأمنية التي يجب على المنصات الحكومية المخصصة للتعاقد الإداري الإلكتروني الالتزام بها. هذا يشمل مواصفات التشفير، آليات المصادقة، وإجراءات حماية البيانات لضمان سرية وسلامة العروض والوثائق العقدية.

- **المساهمة في تقييم المخاطر السيبرانية**: تُشارك الهيئة في تحديد وتقييم الثغرات الأمنية المحتملة في أنظمة التعاقد الإدارية الإلكترونية، وتقدم توصيات للجهات المعنية لسد هذه الثغرات قبل استغلالها من قبل المهاجمين السيبرانيين.

- **التوعية والتدريب المتخصص**: تساهم الهيئة في نشر الوعي بمخاطر الجرائم الإلكترونية بين موظفي الإدارة العمومية المسؤولين عن العقود، وتقدم برامج تدريب متخصصة لتعزيز قدراتهم في مجال الأمن السيبراني، باعتبار العنصر البشري خط الدفاع الأول.

- **التنسيق مع الجهات القضائية والأمنية**: تعمل الهيئة كصلة وصل بين مختلف الأجهزة الأمنية والقضائية المتخصصة في مكافحة الجريمة الإلكترونية، مما يسهل تبادل المعلومات، وتنسيق التحقيقات، وتقديم الدعم الفني اللازم لكشف الجرائم الماسة بنظم التعاقد الإدارية.

- **المراقبة والإنذار المبكر**: تُسهم في إنشاء وتفعيل أنظمة مراقبة متقدمة للكشف عن الهجمات السيبرانية المحتملة التي قد تستهدف نظم التعاقد الإدارية، وتُصدر إنذارات مبكرة للجهات المعنية لاتخاذ التدابير الوقائية اللازمة.

- إن الدور المحوري للهيئة الوطنية للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيا الإعلام والاتصال يضعها في صميم جهود الجزائر لضمان بيئة رقمية آمنة وموثوقة للعقود الإدارية، وهو ما يُعد أساسًا لتعزيز الحوكمة الرشيدة وحماية المال العام في عصر التحول الرقمي.

ب- آليات التعاون الدولي والمساعدة القضائية: نظرًا للطبيعة العابرة للحدود للجريمة الإلكترونية، أضحى التعاون الدولي ركيزة أساسية لمكافحتها بفعالية وشمول، باعتباره السبيل الأمثل لمواجهة الفاعلين الإجراميين الذين لا يعترفون بالحدود الجغرافية أو السيادية، وقد أدرك المشرع الجزائري هذه الحقيقة، فنصّ المرسوم رئاسي رقم 19-172 المحدد لتشكيلة الهيئة الوطنية للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنلوجيا الإعلام والاتصال ومكافحتها وتنظيمها وكيفيات سيرها[25] على آليات دقيقة لهذا التعاون مع الأجهزة القضائية الأجنبية، شملت تبادل الأدلة الرقمية، وتنفيذ الإنابات القضائية، وتقديم الدعم الفني والتقني المتخصص، مع ضرورة احترام السيادة الوطنية، وحماية سرية البيانات، والالتزام بمبدأ المعاملة بالمثل، بما ينسجم مع الالتزامات الدولية، وعلى رأسها اتفاقية بودابست لعام 2001[26]، التي تُعد الإطار القانوني المرجعي لمكافحة الجريمة السيبرانية دوليًا.

وفي ظل تصاعد وتطور التهديدات الإلكترونية، تبرز الحاجة لتعزيز هذه الجهود من خلال آليات إضافية مثل: إنشاء منصات وطنية للإنذار السيبراني المبكر بالتنسيق مع مراكز الاستجابة لطوارئ الحاسوب (CERTs)، والانضمام إلى المبادرات التقنية العابرة للدول مثل برنامج "GLACY+" الذي

ترعاه منظمة مجلس أوروبا لتعزيز قدرات الدول في التحقيقات الرقمية، وتطوير منظومة لتبادل قواعد بيانات الجرائم الإلكترونية بالتعاون مع الإنتربول والأفريبول.

كما يمكن للمشرع تعزيز اتفاقيات التعاون الثنائي مع الدول ذات البنى التكنولوجية المتقدمة، وتبني مذكرات تفاهم سيبرانية لضمان التدخل السريع والاستجابة المشتركة في حالات الهجمات العابرة للحدود. ويُوصى كذلك بإطلاق برنامج وطني لتدريب القضاة، ووكلاء الجمهورية، وأعوان الضبطية القضائية، على أدوات التعاون السيبراني الدولي، ضمانًا لتكامل الجانب القانوني مع التطورات التقنية.

لقد شهدت السياسة الجنائية الجزائرية تطورًا لافتًا في ميدان مكافحة الجريمة الإلكترونية، بفضل ما تم وضعه من نصوص تشريعية وهياكل مؤسساتية متخصصة، إلا أن النجاعة الحقيقية تظل مرهونة بقدرة هذه المنظومة على مواكبة التحولات العالمية المتسارعة، مما يستدعي تحديثًا دائمًا للترسانة القانونية، وتوسيع الانخراط الجزائري في المحافل والمنتديات الدولية المعنية بالأمن الرقمي، بما يضمن تكامل المنظومة الوطنية مع بيئة قانونية رقمية دولية فعّالة وشاملة.

خاتمة:

تعد التحديات السيبرانية التي تواجه العقود الإدارية الإلكترونية واقعاً ملموساً، تفاقم بفعل التوسع المتسارع في رقمنة المعاملات، مما أفرز ثغرات أمنية مستجدة، تطال سرية البيانات وشفافية العمليات. وبناءً على ما تقدم في هذه الدراسة، خلصنا إلى مجموعة من النتائج والتوصيات:

أولاً: نتائج البحث

إن الأمن الرقمي في الصفقات العمومية ليس ترفاً إدارياً، بل هو ضمانة أساسية لحماية المال العام وترسيخ قواعد التنافس العادل في ظل الحوكمة الرقمية.

وجود فجوة بين التطور التقني السريع للمنصات الرقمية وبين الإطار القانوني التقليدي الذي لا يزال يحتاج إلى نصوص تفصيلية تواكب خصوصية التعاقد الإداري الرقمي.

فعالية الحماية الجنائية والإجرائية في التشريع الجزائري (عبر القانون 09-04 وقانون العقوبات) تظل مرتبطة بمدى قدرة الهيئات المؤسسية على مواكبة التطور النوعي للهجمات السيبرانية.

العنصر البشري يمثل "الحلقة الأضعف" في منظومة الأمن التعاقدي، مما يجعل الاستثمار في التكوين الرقمي ضرورة ملحة لا تقل أهمية عن الوسائل التقنية.

ثانياً: مقترحات الدراسة

بناءً على النتائج المتوصل إليها، نقترح الآتي:

- **على الصعيد التشريعي**: وضع قانون خاص بالعقد الإداري الإلكتروني يُفصّل في شروطه، شكلياته، طرق إبرامه، ووسائل الطعن فيه، مع تكريس تشريع تفصيلي للأمن السيبراني الإداري.
- **على الصعيد المؤسسي**: إنشاء هيئة وطنية مستقلة للثقة الرقمية، تكون مهمتها الإشراف على شهادات التوقيع وتوثيق المعاملات الإلكترونية، وبعث سلطة توثيق فعالة تضمن صحة التوقيعات.
- **على الصعيد التقني**: رفع الكفاءة الرقمية لدى أعوان الإدارة والمتعاملين الاقتصاديين، وتدعيم بنية الأمن السيبراني للمنصات الرقمية بما يضمن سرية العروض وسلامة البيانات.
- **على الصعيد الاستراتيجي**: وضع استراتيجية وطنية موحدة لأمن المعلومات في العقود الإلكترونية، قائمة على التنسيق بين الجهات التقنية والقانونية والرقابية.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

1- رامي حليم، جريمة الاعتداء على أنظمة المعالجة الآلية للمعلومات، مجلة دراسات وأبحاث، مجلد1، عدد1، 2009.

2- أحمد عبد الكريم سلامة، الإنترنت والقانون الدولي الخاص، فراق أم تلاق، بحث مقدم لمؤتمر الكمبيوتر والقانون والإنترنت، كلية الشريعة والقانون، الإمارات العربية المتحدة، أيار، 2000.

3- رجب خالد، الحجية القانونية للتوقيع الإلكتروني في التشريعات العربية، دار المعارف، القاهرة، مصر، 2020.

4- سلامة أبو الحسن مجاهد، خصوصية التعاقد عبر الإنترنت، بحث مقدم إلى مؤتمر القانون والكومبيوتر والإنترنت، المنعقد في الإمارات العربية المتحدة.

5- سليمان الطماوي، الأسس العامة للعقود الإدارية، دراسة مقارنة، الطبعة الرابعة، جامعة عين شمس، 1984.

6- ماجد راغب الحلو، العقد الإداري الإلكتروني، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007.

7- محمود سلامة، التحول الرقمي وأثره على العقود الإدارية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2019.

8- هيبة سردوك، المناقصة العامة كطريقة للتعاقد الإداري، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، مصر 2009.

الرسائل العلمية:

1- مذكور عائشة، الحماية الجنائية لمعقود الإلكترونية في التشريع الجزائري ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون، تخصص قانون العقود، مدرسة الدكتوراه في القانون الأساسي والعلوم السياسية، جامعة أكلي محند أولحاج، البويرة، الجزائر، 2019.

المجلات:

1- أحمد عبد الكريم سلامة، الإنترنت والقانون الدولي الخاص، فراق أم تلاق، بحث مقدم لمؤتمر الكمبيوتر والقانون والإنترنت، كلية الشريعة والقانون، الإمارات العربية المتحدة، أيار، 2000.

2- حديدان سفيان، جريمة الدخول أو البقاء عن طريق الغش في نظام المعالجة الآلية للمعطيات، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، مجلد 2، عدد 8، 2017.

النصوص القانونية:

1- القانون رقم 23-12، المحدد للقواعد العامة المتعلقة بالصفقات العمومية، المؤرخ في 5 أغسطس سنة 2023، العدد 51، الجريدة الرسمية، ليوم 6 أغسطس 2023.

2- القانون رقم 18-05 المؤرخ في 24 شعبان عام 1439 هجرية الموافق 10 مايو سنة 2018 ميلادية، المتعلق بالتجارة الإلكترونية، ج.ر، عدد 28، المؤرخة في 16/05/2018.

3- القانون رقم 04-15 المؤرخ في 10 نوفمبر 2004، المعدل والمتمم لقانون العقوبات، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 71، 2004.

4- القانون رقم 16-02 المؤرخ في 19 يونيو 2016، المتضمن تعديل قانون العقوبات، الجريدة الرسمية، العدد 37، 2016.

5- القانون رقم 09-04 المتعلق بالوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيا الإعلام والاتصال ومكافحتها، الجريدة الرسمية، العدد 15، 2009.

الهوامش:

[1]- القانون رقم 18-05 المؤرخ في 24 شعبان عام 1439 هجرية الموافق 10 مايو سنة 2018 ميلادية، المتعلق بالتجارة الإلكترونية، ج.ر، عدد 28، المؤرخة في 16/05/2018.

[2]- سلامة أبو الحسن مجاهد، خصوصية التعاقد عبر الإنترنت، بحث مقدم إلى مؤتمر القانون والكومبيوتر والإنترنت، المنعقد في الإمارات العربية المتحدة، 2000، ص39.

[3]- أحمد عبد الكريم سلامة، الإنترنت والقانون الدولي الخاص، فراق أم تلاق، بحث مقدم لمؤتمر الكمبيوتر والقانون والإنترنت، كلية الشريعة والقانون، الإمارات العربية المتحدة، أيار، 2000، ص28.

[4]- هيبة سردوك، المناقصة العامة كطريقة للتعاقد الإداري، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، مصر 2009، ص87.

[5]- القانون رقم 23-12، المحدد للقواعد العامة المتعلقة بالصفقات العمومية، المؤرخ في 5 أغسطس سنة 2023، العدد 51، الجريدة الرسمية ، ليوم 6 أغسطس 2023.

[6]- القانون رقم 09-04 المتعلق بالوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيا الإعلام والاتصال ومكافحتها، الجريدة الرسمية، العدد 15، 2009 .

[7]- سليمان الطماوي، الأسس العامة للعقود الإدارية، دراسة مقارنة، الطبعة الرابعة، جامعة عين شمس، 1984، ص3.

[8]- تتمثل هذه التوجيهات في المرسوم رقم 2004-18 الخاص بالتنسيق في إجراءات إبرام عقود الأشغال والخدمات والتوريد، وكذلك الحال للمرسوم رقم 2004-17 الخاص بإجراءات إبرام عقود المياه والطاقة.

[9]- ماجد راغب الحلو، العقد الإداري الإلكتروني، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007، ص52.

[10]- Smith, J. (2020). Cybersecurity in Public Contracts. Harvard Press, p 45.

[11]- أحمد عبد الكريم سلامة، الإنترنت والقانون الدولي الخاص، فراق أم تلاق، بحث مقدم لمؤتمر الكمبيوتر والقانون والإنترنت، كلية الشريعة والقانون، الإمارات العربية المتحدة، أيار، 2000، ص28.

[12]- مذكور عائشة، الحماية الجنائية لمعقود الإلكترونية في التشريع الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون، تخصص قانون العقود، مدرسة الدكتوراه في القانون الأساسي والعلوم السياسية، جامعة أكلي محند أولحاج، البويرة، الجزائر، ، ص40.

[13]- رامي حليم، جريمة الاعتداء على أنظمة المعالجة الآلية للمعلومات، مجلة دراسات وأبحاث، مجلد1، عدد1 ، 2009، ص343.

[14]- حديدان سفيان، جريمة الدخول أو البقاء عن طريق الغش في نظام المعالجة الآلية للمعطيات، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، مجلد 2، عدد 8، الصادر سنة 2017، ص675.

[15]- محمود سلامة، التحول الرقمي وأثره على العقود الإدارية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2019، ص112.

[16]- رجب خالد، الحجية القانونية للتوقيع الإلكتروني في التشريعات العربية، دار المعارف، القاهرة، مصر، 2020، ص 65.

[17]- European Commission. (2023) Digital Transformation and Public Procurement: A Guide to Blockchain Applications, Publications Office of the European Union, p 30.

[18] - European Union. (2018). General Data Protection Regulation (GDPR), Article 32.

[19] - Nakamoto, S. (2008). Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System, p 3.

[20]- القانون رقم 04-15 المؤرخ في 10 نوفمبر 2004، المعدل والمتمم لقانون العقوبات، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 71، 2004.

[21]- القانون رقم 16-02 المؤرخ في 19 يونيو 2016، المتضمن تعديل قانون العقوبات، الجريدة الرسمية، العدد 37، 2016.

[22]- المواد من 45 فقرة 7 إلى 65 مكرر 5 من قانون الإجراءات الجزائية الجزائري، المعدل بالقانون 17-07 لسنة 2017.

[23]- القانون رقم 09-04، مرجع سبق ذكره.

[24]- المرسوم الرئاسي رقم 19-172 المؤرخ في 24 يونيو 2019، المتضمن تنظيم الهيئة الوطنية للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيا الإعلام والاتصال.

[25]- مرسوم رئاسي رقم 19-172، المرجع السابق.

[26]- اتفاقية بودابست لسنة 2001 على ضرورة التعاون القضائي في مواجهة الجريمة السيبرانية.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 437-450
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المسؤولية المدنية لخدمة التطبيب عن بعد في ظل الظروف الاستثنائية

Civil liability for telemedicine services under exceptional circumstances

د/ صالح الدين شرقي
Salaheddine CHERGUI
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
salaheddine.chergui@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2025/06/25 تاريخ القبول: 2025/11/18

الملخص:
يبحث المقال في الإشكالية القانونية المرتبطة بتحديد المسؤولية المدنية الناجمة عن تقديم خدمات التطبيب عن بعد، وهو فرع حديث من الممارسات الطبية يعتمد على التكنولوجيا الرقمية لتشخيص وعلاج المرضى عن بُعد. وتكتسب هذه الإشكالية أهمية متزايدة في ظل التحول الرقمي المتسارع، خاصة بعد جائحة كوفيد-19، التي عززت الاعتماد على هذا النمط الطبي، وتوصل الباحث إلى عدة نتائج أهمها أن المشرع الجزائري لم ينص على تنظيم خدمة التطبيب عن بعد في كافة التشريعات المنظمة للعمل الطبي، وذلك خلافا للمشرع الفرنسي والإماراتي والمغربي، الذين وضعوا نصوصا قانونية ولوائح خاصة للرعاية الصحية عن بعد، ولذلك عند تحديد المسؤولية المدنية لخدمة التطبيب عن بعد في الجزائر يمكننا الرجوع للقواعد العامة للمسؤولية المدنية الواردة في القانون المدني الجزائري.
الكلمات المفتاحية: المسؤولية المدنية؛ الطبيب؛ التطبيب عن بعد؛ الظروف الاستثنائية.

Abstract:
This article examines the legal issue associated with determining civil liability arising from the provision of telemedicine services, a modern branch of medical practice that relies on digital technology to diagnose and treat patients remotely. This issue is gaining increasing importance in light of the accelerating digital transformation, particularly after the COVID-19 pandemic, which has increased reliance on this medical model. The researcher reaches several conclusions, the most important of which is that Algerian law does not stipulate the regulation of telemedicine services in any legislation regulating medical practice. This is in contrast to French, Emirati, and Moroccan lawmakers, who have established specific legal texts and regulations for remote healthcare. Therefore, when determining civil liability for telemedicine services in Algeria, we can refer to the general rules of civil liability contained in the Algerian Civil Code.
Key words: Civil liability; doctor; telemedicine; exceptional circumstances

مقدّمة:

يعتبر التطبيب عن بعد ضرورة حتمية فرضتها الظروف الاستثنائية التي مرت بها الدول من حروب، أو جوائح مثل جائحة كورونا، والذي ينجم عنه عدم قدرة المريض على التنقل، أو الانتظار، أو الاحتكاك مع الأفراد أو مع مقدم الرعاية الصحية للوقاية والسلامة الصحية، وللحد من انتشار الأمراض الخطيرة والمعدية. فشهد العالم بذلك تقديم مختلف الخدمات الطبية البعدية عن طريق الاتصالات الهاتفية أو من خلال الاتصال بتقنية الفيديو أو بوسائل تكنلوجية رقمية وإلكترونية متطورة، حيث أصبح بعض الأطباء يقدمون خدماتهم بطرق غير مباشرة أي دون الالتقاء بالمريض.

هذا التطور في العلاج عن بعد يترتب عليه جهود من المشرع القانوني لتنظيمه وبيان المسؤولية المدنية لهذه الخدمة ، والملاحظ نقص التشريعات حول ذلك للعديد من العوامل أهمها حداثة هذه الخدمة وارتباطها بالتقدم العلمي والتكنلوجي المستمر، مما يحتم على الباحثين التنظير وإلصاق المسؤولية المدنية لخدمة التطبيب عن بعد بالنظرية العامة لمسؤولية الطبيب.

وقد شهدت تطور المسؤولية الطبية أهمية كبيرة في العصر الحاضر عن طريق زيادة الوعي الذي بدا ملحوظا في تعدد رفع دعاوى المسؤولية ضد رجال الطب لمطالبتهم بالتعويض عما يصدر منهم من أخطاء في مزاولة المهنة، وقد ساعد التطور زيادة التقدم العلمي وطرق العلاج وما صاحب ذلك من نجاح ومضاعفة المخاطر، لا سيما في الظروف الاستثنائية والخطيرة كجائحة كورنا ومخاطر التلوث الإشعاعي وغيرها من العوامل التي تتطلب التطبيب عن بعد بصورة حتمية وآنية لا تحتمل التأجيل أو التأخير.

وهذا الذي يطرح إشكالية رئيسية: هل يمكن تطبيق قواعد المسؤولية المدنية التقليدية على التطبيب عن بُعد، أم أن طبيعة العلاقة العلاجية الرقمية في ظل الظروف الاستثنائية تستلزم إطاراً قانونياً خاصاً لتحديد الخطأ والضرر وتوزيع المسؤوليات بين الطبيب والجهات التقنية؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية تم تقسيم هذه الورقة البحثية إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: ماهية التطبيب عن بعد

المبحث الثاني: الإطار التشريعي لخدمة التطبيب عن بعد

المبحث الثالث: أحكام المسؤولية المدنية لخدمة التطبيب عن بعد

المبحث الأول: ماهية التطبيب عن بعد

المطلب الأول: التعريف القانوني للتطبيب عن بعد

يعتبر معهد الطب التابع للأكاديمية الوطنية الأمريكية للعلوم، في الدليل الذي أصدره عام 1996م بعنوان: الوصول بالاتصالات السلكية واللاسلكية إلى تعريف التطبيب عن بعد بأنه: "الاستخدام التكنلوجي للمعلومات والاتصالات الإلكترونية والتكنلوجية لتقديم وتوفير الرعاية الصحية والطبية عند توفر مسافات فاصلة بين مقدمي ومتلقي الرعاية الصحية"[1].

- كما أن التطبيب عن بعد أشار إليه الفصل السادس من تقنين الصحة العامة الفرنسي المرسوم رقم 1229 المؤرخ في 19 أكتوبر 2010 بشأن التطبيب عن بعد، حيث نص على ما يلي: "يشار للتطبيب عن بعد على النحو المحدد في المادة 6316 إلى الإجراءات الطبية التي يتم تنفيذها عن بعد بواسطه جهاز يستخدم تكنولوجيا المعلومات والاتصالات"[2].

- ومن بين التشريعات العربية كذلك التي عرّفت التطبيب عن بعد، المشرع الإماراتي في إطار اللائحة التنظيمية لخدمات الرعاية الصحية عن بعد رقم 30 لسنه 2017، حيث عرفته المادة الثانية

بأنه: "استخدام معلومات وبيانات المريض وتبادلها من مكان إلى آخر عبر مختلف تقنيات تكنولوجيا المعلومات المتوفرة كالفيديو، والمحادثة المباشرة ثنائيه المسار بين المريض والمهني، البريد الإلكتروني، الهواتف الذكية والأجهزة اللاسلكية وغيرها من وسائل تكنولوجيا الاتصالات الحديثة بغرض تقييم الحالة الصحية وعلاج المريض"[3].

- وعرّف مؤتمر العمل العربي التطبيب عن بعد بأنه: "استخدام تقنيات الاتصالات وتكنلوجيا المعلومات لتوفير الرعاية الإكلينيكية أو دعمها عن بعد لفائدة الأفراد المحتاجين إلى خدمات صحية"[4].

المطلب الثاني: الظروف الاستثنائية وخدمة التطبيب عن بعد

ترتبط خدمه التطبيق عن بعد منذ القدم بالظروف الاستثنائية غير العادية:

- لقد كانت البداية الأولى لظهور التطبيب عن بعد في أوائل التسعينيات. من القرن الماضي، وذلك على إثر قيام وكالة نازا الفضائية الأمريكية بأبحاث علمية دراسية حول التغييرات الفيزيولوجية لرواد الفضاء خلال رحلاتهم العلمية الفضائية، من خلال مراقبة ضغط الدم ودرجة الحرارة، وسرعة نبضات القلب عن طريق خدمة التطبيب عن بعد، حيث يتواجد الأطباء في الأرض.

وفي عام 1989 قامت وكالة الفضاء الأمريكية نازا ببناء أول برنامج عالمي للتطبيب عن بعد والذي تم تسميته بالجسر الفضائي إلى أرمينيا، ففي عام 1977 ضرب زلزال مروع أرمينيا التي كانت تابعة وقتها إلى الاتحاد السوفياتي فعرضت الولايات المتحدة الأمريكية تقديم الاستشارات الطبية لروسيا في موقع الحادثة، عن طريق ربطه بأربع مراكز طبيه أمريكية، وذلك باستخدام الصوت والفاكس وأجهزة أحادية الاتجاه للفيديو بين المركز الطبي في أرمينيا وأربع مراكز طبية في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد تم التوسع في المشروع بضم مدينة أوفا الروسية، إذ تم تقديم الاستشارات الطبية لضحايا الحريق الناجم عن حوادث القطارات هناك، وقد أثبت البرنامج إمكانية تقديم الاستشارات الطبية عبر الأقمار الصناعية العابرة لحدود الدول[5].

- وفي الوقت الراهن، أدى تفشي فيروس كورونا المستجد COVID-19 إلى التأثير العميق في مختلف ميادين الحياة، وفرض العديد من التحولات الجذرية. ومن أبرز تلك التحولات ما شهدته المنظومة الصحية، حيث اضطرت العديد من الدول إلى اللجوء إلى تقنيات التطبيب عن بُعد، مستفيدة من وسائل التكنولوجيا الحديثة، بوصفها بديلاً آمناً وفعالاً عن أساليب التطبيب السريري التقليدية، التي بات يُنظر إليها باعتبارها مصدرًا محتملاً لانتقال العدوى، مما ساهم في إحياء فكرة التطبيب عن بُعد وتعزيز الاعتماد عليها في تقديم الرعاية الصحية[6].

المطلب الثالث: أهميه خدمة التطبيب عن بعد

أصبح من الممكن الآن أن يُحدث التطبيب عن بُعد تغييراً إيجابياً في حياة الناس، فمن الممكن مثلاً أن يُحسِّن التطبيب عن بُعد توفير الرعاية الصحية بتقديم مجموعة أكثر تنوعاً من الخدمات مثل: الأشعة وعلم تشخيص الأمراض، وطب أمراض الجلد إلى المجتمعات المحلية، وإلى الأفراد في المناطق الحضرية والمناطق الريفية، أو النائية التي لا تتمتع بهذه الخدمات. وتمثل تطبيقات التطبيب عن بُعد أهمية خاصة في المناطق النائية، حيث يمكن أن تبلغ المسافة بين المريض والمتخصص في مجال الصحة مئات الأميال، أما في حالات الطوارئ، فإن الحصول على التطبيب عن بُعد يعني الفرق بين الحياة والموت.
وعلى وجه الخصوص يتسم التطبيب عن بُعد بأهمية حاسمة في الحالات التي يلزم فيها التدخل الطبي السريع وتوفير الرعاية المتخصصة.

وإضافة إلى ذلك، يمكن أن يجتذب التطبيب عن بُعد المهنيين العاملين في مجال الصحة بالمناطق الريفية أو النائية، وأن يستبقيهم فيها من خلال توفير التدريب المستمر والتعاون مع مهنيين آخرين في مجال الصحة.

وقد أصبحت "العولمة الرقمية" مؤكدة وواسعة الانتشار، فهي تربط الآن بين معظم المجتمعات الحضرية. كما أن هذه التغيرات بارزة وحقيقية في مجتمعاتنا الحضرية الأكثر تطوراً .يبدو أن التحدي الذي نواجهه هو الوصول إلى جميع السكان، لا سيما في المناطق النائية، وأن نحرص على عدم العمل على زيادة الفجوة الإنمائية بين "الميسرين والمحرومين"، ويمتاز التطبيب عن بُعد بعدة خصائص تجعل منه خيارًا فعّالًا في تحسين جودة الرعاية الصحية، من أبرزها تنوع الوسائط المعلوماتية المستخدمة، مما يُسهم في تعزيز تشخيص الحالات ومتابعتها بدقة. كما يتيح هذا النمط من الرعاية تقليل تكاليف انتقال المرضى إلى المراكز الصحية المتخصصة، ويُسهّل عملية التواصل المباشر بين الطبيب والمريض، مما يوفر على المرضى عناء التنقل إلى المدن الكبرى أو قطع مسافات طويلة قد تُفاقم حالتهم الصحية. وإضافة إلى ذلك، يسهم التطبيب عن بُعد في توفير رعاية صحية أكثر راحة وسرعة، لا سيما في المناطق النائية أو التي تعاني من ضعف البنية التحتية الطبية، إضافةً إلى إمكانية تطوير مبادئ الرعاية الصحية بشكل أسرع، فيعزز ذلك التعاون الطبي وتقاسم المعلومات والخبرات المتخصصة[7].

ويمكن استخدام التطبيب عن بعد في علاج مصابي الكوارث مثل الزلازل، وأخطار الحوادث النووية، وأحداث الشغب المدني، والحوادث الإرهابية، والحروب البيولوجية[8]، وانتشار الجوائح الخطيرة والمعدية كجائحة كورونا.

المبحث الثاني: الإطار التشريعي لخدمة التطبيب عن بعد

العمل الطبي عن بعد قد يتم داخل الدولة لعلاج المواطنين لاسيما في الظروف الاستثنائية، وكذلك في المناطق النائية التي لا توجد بها خدمات صحية كافية، وقد يتم من دولة إلى دوله أخرى، بحيث يكون المريض في دولة معينة والطبيب أو المهني في دولة أخرى، ونظرا لتشعب العلاقات والمسؤوليات وضرورة حماية المريض وعدم استخدام هذه الوسيلة كتجارة، فإن ذلك يستوجب تدخل المشرع بوضع تشريع يحدد الاطار القانوني للعمل الطبي عن بعد، يحدد أطراف هذه العملية وشروط كل منهم ومسؤولياته، وضمان حقوق المريض والطبيب ومسؤوليته، ومسؤولية مقدم خدمة التكنولوجيا التي يتم من خلالها العمل الطبي عن بعد.

المطلب الأول: موقف المشرع الفرنسي من خدمة التطبيب عن بعد

يعتبر القانون رقم 810 الصادر في 13 أوت 2004 والمتعلق بالتأمين الصحي، هو أول قانون في فرنسا رسم معالم الرعاية الصحية عن بعد عن طريق تحديد أهدافها بوضوح، حيث نصت المادة 32 من هذا القانون على أن نظام الرعاية عن بعد يسمح بجانب أنظمة أخرى بالقيام بأعمال طبية، في ضوء امتثال صارم للقواعد الأخلاقية، ولكن عن بعد تحت رقابه ومسؤولية الطبيب الذي يكون على علاقه مع المريض، عن طريق التواصل المناسب لتقديم العمل الطبي[9].

ثم صدر المرسوم الصادر في 19 أكتوبر 2010 الذي يحدد الإطار التنظيمي للتطبيب عن بعد من خلال تحديد خمسة إجراءات طبية للتطبيب عن بعد، فضلا عن شروط تنفيذها والدعم المالي، ومما ورد فيه:

- الاستشارة عن بعد: يقدم الطبيب استشاره عن بعد للمريض الذي يستطيع بذلك الحصول على مساعدة من قبل أخصائي الصحة.
- الخبرة عن بعد: يطلب الطبيب عن بعد رأي زميل أو أكثر على أساس المعلومات الطبية المتعلقة بالعلاج من المريض.
- المراقبة الطبية عن بعد: يراقب الطبيب عن بعد المعلومات الطبية للمريض.
- المساعدة الطبية عن بعد: طبيب يساعد عن بعد متخصصا آخر للرعاية الصحية أثناء القيام بخدمة صحية[10].

وبالاطلاع على المادة 3 الفقرة الثالثة من المرسوم رقم 220-293 المؤرخ في 23 مارس 2020 المتعلق بتحديد الإجراءات العامة اللازمة للتعامل مع وباء كوفيد 19 في سياق حاله الطوارئ الصحية، التي تنص على: "حتى 31 مارس 2020 يحضر أي تنقل لأي شخص خارج منزله، باستثناء السفر لأسباب صحيه باستثناء الاستشارات والرعاية التي يمكن تقديمها عن بعد، باستثناء المرضى الذين يعانون من مرض طويل الأمد تلك التي يمكن تأجيلها".

وبنظرة فاحصة إلى واقع الممارسة الصحية، يمكن القول إن الاستشارات الطبية عن بُعد والرعاية الصحية الرقمية أصبحت تمثّل القاعدة الجديدة، في حين باتت زيارة المريض للطبيب داخل العيادة الاستثناء. وقد ساهمت الأزمة الصحية الناجمة عن جائحة كوفيد-19 في تسليط الضوء على الدور المحوري الذي يمكن أن تؤديه تقنيات التطبيب عن بُعد في تلبية الاحتياجات الصحية، لا سيما في التراب الفرنسي، خصوصًا في ظل الأزمات الصحية المشابهة، حيث تبرز هذه الوسائل كخيار استراتيجي لضمان استمرارية الرعاية وتوسيع نطاقها.

المطلب الثاني: موقف التشريعات العربية من خدمة التطبيب عن بعد

من خلال استقراء الموقف التشريعي في الدول العربية من خدمة التطبيب عن بعد، يمكننا القول أن ذلك ليس على درجة واحدة من الاتفاق، ويظهر ذلك من خلال هذه النماذج:

الفرع الأول: الإمارات العربية المتحدة

في الإمارات العربية المتحدة تم إصدار اللائحة أو القانون رقم 30 لسنه 2018، وهي اللائحة التنظيمية لخدمات الرعاية الصحية عن بعد في إمارة دبي، وتتميز هذه اللائحة بأنها لائحة موسعة تشمل كل ما يخص خدمات الرعاية الصحية عن بعد، والتي من ضمنها التطبيب عن بعد، إذ ذكرت هذه اللائحة بعض الخدمات التي تدخل ضمن نطاق التطبيب عن بعد، وذلك في المادة الثانية منها عند تعريفها لخدمات الرعاية الصحية عن بعد، إذ ذكرت على سبيل المثال: الأشعة عن بعد، الاستشارة عن بعد، والأمراض الجلدية عن بعد، والجراحة عن بعد، أي أن التطبيب عن بعد "يشمل جميع الخدمات الطبية التي تقدم المريض عن طريق استخدام التقنيات الإلكترونية الحديثة التي تساعد على التوصل ما بين المريض والمهني"[11].

كما تضمنت هذه اللائحة إجراءات منح الترخيص بغرض مزاوله هذه المهنة، إذ على مقدم الخدمة سواء كان شخص طبيعي أو معنوي أن يحصل على ترخيص من قبل هيئه الصحة في إمارة دبي[12].

الفرع الثاني: المملكة المغربية

المشرع المغربي لم يضع لائحة خاصه تشريعيه تنظيميه بخدمة التطبيب عن بعد، كما رأينا ذلك سابقا في الإمارات العربية المتحدة بوضع لائحة تفصيليه خاصة لممارسة الطب عن بعد بأحكام تفصيلية،

ولكنه مع ذلك اعتمد التطبيب عن بعد لأول مرة في عام 2015 من خلال القانون رقم 131 الذي مكّن من ممارسته في العيادات الصحية، وحظر القانون ممارسة التطبيب عن بعد إلا في المراكز الطبية والمستشفيات والعيادات التي لديها تصريح من وزاره الصحة، على أن يصاحب المرضى أخصائي صحي خلال جميع الاستشارات عن بعد[13].

الفرع الثالث: دول عربية لم تنظم التطبيب عن بعد في تشريعاتها

توجد العديد من الدول العربية التي لم تتطرق أصلا في جميع تشريعاتها ولوائحها لخدمه التطبيب عن بعد رغم الحاجه إليها، مثلا في اليمن وسوريا رغم الحروب الأهلية والعمليات الإرهابية التي ألمت بها، إلا أن تشريعاتها تخلو من تنظيم خدمه التطبيب عن بعد، كذلك العراق الذي لم يساير التطورات التكنولوجية في المجال الطبي، إذ لم ينظم المشرع أي قانون أو تعليمات خاصه بالتطبيب عن بعد، على الرغم من وجود عده أطباء يملكون صفحات خاصه بهم يمارسون من خلالها هذه الخدمة.

المطلب الثالث: موقف المشرع الجزائري من خدمة التطبيب عن بعد

ورغم أن المشرّع الجزائري نصّ على الحق في الرعاية الصحية ضمن المادة 66 من دستور 2020، إلا أنه لم يُعَرّف العمل الطبي، فضلاً عن غياب أي إشارة صريحة إلى العمل الطبي عن بُعد. فقد اقتصر على الإشارة الضمنية إلى مضمونه من خلال القوانين المنظمة للنشاط الصحي بصفة عامة، والتي تتمحور حول حماية الصحة وتخفيف معاناة المرضى. وعلى الرغم من أن الإنترنت ظهر منذ تسعينيات القرن الماضي، فإن استخدام التكنولوجيا الطبية في الجزائر لم يشهد تطورًا ملموسًا يواكب التحولات العالمية، باستثناء بعض التطبيقات المحدودة، مثل تبادل الصور الطبية عن بُعد (كالأشعة والتحاليل والوصفات الطبية)، وأحيانًا من خلال خدمات التفاعل الإلكتروني بين المؤسسات الاستشفائية عبر تقنية الفيديو.

هذا مع أنه يوجد للكثير من الأطباء صفحات على مواقع التواصل الاجتماعي يقدمون فيها خدمه الاستشارة الطبية عن بعد، كما يمكن ذلك عن طريق الهاتف، وقد تطورت هذه الخدمة أكثر مع ظهور جائحه كورونا 2019، ومع ذلك يبقى ذلك دون تنظيم أو تشريع رسمي لهذه الخدمة.

المبحث الثالث: أحكام المسؤولية المدنية لخدمة التطبيب عن بعد

بعد أن أصبح نشاط التطبيب عن بعد شائعا بتطبيقاته المتعددة في العديد من البلدان، سواء كان ذلك مشروعا في اللوائح والقوانين، أم كان ذلك للضرورة إليه في الظروف الاستثنائية كالحروب والجوائح، فإن العديد من التساؤلات في الوقت الراهن تثار حوله، وبصفه خاصة: هل أدى ظهور هذه النماذج كصورة من صور الممارسات الطبية إلى تغيير في المسؤولية المدنية للمهنيين القائمين بهذه الممارسات أم لا؟

المطلب الأول: اتجاهات المسؤولية المدنية لخدمة التطبيب عن بعد

تعددت الاتجاهات ووجهات النظر بشأن المسؤولية المدنية للأطباء، وفيما يتعلق بخدمة التطبيب عن بعد يمكن القول أيضا بمبدأ التعدد وذلك على النحو الاتي:

الاتجاه الأول: يرى أنصاره أنه منذ حكم مارسيه الصادر في 20 ماي 1936 لقد تم الاعتراف بمبدأ المسؤولية الطبية التعاقدية كمبدأ عام ومع ذلك عندما نكون بصدد التطبيب عن بعد فإننا نكون بين احتمالين: **أولهما** القول بالمسؤولية العقدية للطبيب مع العلم بأن في التطبيب عن بعد لا يختار المريض الطبيب المطلوب وقد يكون هناك وسيط غير مهني كما يتم استخدام تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات

وبالتالي لا يمكن القول بأن تطبيق نظرية التعاقدية في حاله الاستشارة عن بعد يتم دون وسيط بين الطبيب المطلوب والمريض، فالعقد الطبي هو تجسيد الارتباط القائم بين الطبيب ومريضه في كافه الأمور، كالتشخيص ووصف الدواء والعلاج والمراقبة.

أما **الاحتمال الثاني** فهو الاعتراف بالمسؤولية الطبية على أنها تقصيريه يقوم على ثلاثة عناصر أساسية: الخطأ والضرر ووجود علاقه سببية تربط بينهما. ويرى أنصار هذا الاتجاه أن الأخذ بالاحتمال الثاني له ما يبرره، مع ضرورة الأخذ في الاعتبار الطبيعة التقنية للعقد الذي يربط بين المريض والطبيب حيث سيتطلب وسائل إثبات غير عادية في المسائل التعاقدية، بحيث يصبح من الضروري اللجوء بصورة منتظمة إلى أعمال خبرة لتحديد الأثر الحقيقي للفعل، كما أن الخبرة سوف تتعرض لفحص السوابق والأسباب الخارجية التي يرجع معها إلغاء أو تخفيف مسؤولية الطبيب في هذا الموضوع، لذلك بدأ الفقه الفرنسي يطور النظرية المعروفة باسم تكافؤ الأسباب عندما تساهم عدة أخطاء متتالية في تحقيق الضرر، بحيث يعد الخطأ شرطا لا غنى عنه.

وفي نهاية الأمر يرى أنصار هذا الاتجاه أن التطبيب عن بعد يتعامل مع العمل الطبي بطريقة الطب التقليدي نفسها، وفي الوقت نفسه تصبح أسباب الإعفاء من المسؤولية هي الأسباب القديمة نفسها، والتي تتمثل في القوة القاهرة، أو فعل الغير أو خطا المضرور.

الاتجاه الثاني : ويرى أنصاره أن قواعد المسؤولية المطبقة على المهنيين الصحيين العاملين في مجال التطبيب عن بعد، هي نفسها القواعد المطبقة على الممارسة التقليدية للأعمال الطبية، وتظل قائمه على أساس تطبيق القانون العام للمسؤولية المدنية المهنية، بحيث يظل كل شخص مشارك في أعمال التطبيب عن بعد مسؤولا عن أفعاله وقراراته، وهذا ما أكدته مدونة السلوك الخاصة بالتطبيب عن بعد، حيث نصت على أن التعاون بين الأطباء وغيرهم من المهنيين الصحيين المشاركين في بروتوكول التطبيب عن بعد، يجب أن يحترم في إطار مجال اختصاصهم المتبادل، بحيث يظل كل منهم مسؤولا عن أعماله وقراراته، مع مراعاه أن القاضي الذي يفصل في نزاع يتعين عليه ان يأخذ في الاعتبار ظروف كل حالة والمهارات والالتزامات لكل منهما[14].

المطلب الثاني: أركان المسؤولية الطبية في عقد التطبيب عن بعد

شهدت المسؤولية المدنية تطورا كبيرا بشان قيام مسؤولية الطبيب عن الأضرار المترتبة على خطئه، حيث لم يعد هناك مجال لتطلب درجة معينه في خطأ الطبيب حتى تقوم مسؤوليته، حيث أرست محكمه النقض الفرنسية مبدأ خاصا لقيام مسؤولية الطبيب عن أي خطا يرتكبه، وهجرت بذلك فكرة الخطأ المهني أو الخطأ الجسيم كشرط لقيام المسؤولية، وبذلك أصبح أي تقصير من جانب الطبيب في تنفيذ التزاماته العقدية أو القانونية قد يؤدي إلى قيام مسؤوليته إذا توافرت بقيه أركانها وانتفت موانعها، ولعل ما لحق المسؤولية الطبية من تطور في نطاق ثبوتها على الطبيب وارتباط هذا التطور بالتكنولوجيا وما ينجم عنها من أخطار، هو ما فرض على المهتمين ضرورة البحث عن حماية للمريض من تلك الأخطار، لا سيما في مجال الرعاية الصحية عن بعد[15].

وسنعرض أركان المسؤولية الطبية في مجال خدمه التطبيب عن بعد سواء من حيث الخطأ والضرر أو العلاقة السببية.

الفرع الأول: الركن الأول: الخطأ الطبي في خدمة التطبيب عن بعد

تقتضي القواعد العامة أن الخطأ شرط ضروري للمسؤولية المدنية، فيخضع الخطأ الطبي من حيث المبدأ للقواعد العامة التي تحكم الخطأ في المسؤولية المدنية، إلا أن الطبيعة الخاصة لعقد التطبيب عن بعد وما يتطلبه من عناية ومهارة ودقة كبيرة في استخدام الأجهزة والآلات الطبية المستخدمة في التدخلات العلاجية التي تساعد الطبيب على إتمام عمله الطبي، لذلك من الممكن أن يؤدي استعمال هذه الآلات والأجهزة الطبية إلى إحداث أضرارا بالمريض[16].

يعرف الخطأ الطبي بصفه عامه بأنه: "عدم قيام الطبيب بالالتزامات الخاصة التي تفرضها عليه مهنته"[17].

فالخطأ الطبي يتمثل في إخلال الطبيب بالالتزامات التي تقع على عاتقه تجاه المريض، سواء كان ذلك عن عمد أو عن إهمال، وعلى هذا فإن الطبيب في مجال الرعاية الصحية عن بعد يرتكب خطأ يوجب المسؤولية، في حالة عدم اتخاذه للاحتياطات اللازمة وعدم إظهار يقظة الرجل الحريص على أداء الواجب، فهذا يعتبر إهمالا منه وخطأ أكيدا موجبا للمسؤولية[18].

ويُعدّ الطبيب مُخطئًا إذا لم يُولِ مريضه العناية اليقظة والمخلصة، أو إذا أخلّ بواجباته المهنية تجاهه. كما يُعتبر التقصير قائمًا إذا كانت العناية المقدمة مخالفة للمعايير والحقائق العلمية الثابتة، سواء بسبب الإهمال أو الجهل بهذه المعايير، رغم استقرارها في الأوساط العلمية. وإذ يُلزم الطبيب بمتابعة التطورات العلمية ومعايشة مستجدات عصره وتحديث معارفه بشكل مستمر، فإن الإخلال بهذا الالتزام يُعدّ خطأ مهنيًا يُرتب مسؤولية[19].

ولقد استقر الرأي على مساءلة الطبيب عن كل خطإ يصدر منه مهما كانت درجته يسيرا أو جسيما، مع الأخذ في الاعتبار خصوصية الفن الطبي والتطور الذي يعرفه والاختلاف في نظرياته وسبل العلاج، فإن كان ما نسب إلى الطبيب على أنه خطأ مرده أمر مختلف فيه طبيا فلا مسؤولية على الطبيب بشأنه، فالخطأ هنا كما عبر عن ذلك بحق الفقيه جوسران "هو أقرب إلى الخطأ من المهنة لا إلى الطبيب"[20].

والطبيب مسؤول عن خطئه الشخصي في أي صورة من صور التطبيب عن بعد، سواء تعلق الأمر بالاستشارة الطبية، أو المراقبة الطبية، أو الخبرة الطبية عن بعد[21].

كما تتنوع صور الخطأ الطبي في عقد التطبيب عن بعد، و منها:

1- الخطأ في تشخيص المريض عن بعد: استقر الاجتهاد القضائي على أن مجرد الخطأ في التشخيص لا يُرتب مسؤولية الطبيب، ما لم يكن ذلك الخطأ ناتجًا عن جهل أو عن مخالفة للأصول العلمية المستقرة التي يُفترض بكل طبيب الإلمام بها. ويشترط في المقابل أن يكون الطبيب قد بذل العناية الصادقة واليقظة التي يبذلها نظيره في ذات الظروف[22]. ومن ثم، فإن الطبيب يُسأل متى ارتكب خطأ في التشخيص يكشف عن قصور بيّن وجهل فادح بأصول الممارسة الطبية السليمة

2- الخطأ في الحصول على رضا المريض: إن الحصول على رضا المريض شرط أساسي لإباحة العمل الطبي، وبهذا يلتزم الطبيب بالحصول على رضا المريض للقيام بالعلاج والعمل الطبي[23]، وما من شك في أن المريض وقبل أن يدلي ويعلن عن رضاه لا بد وأن يكون على بينة وإنارة بحالته المرضية، ووضعيتها، وإمكانية علاجها، وسبل ذلك العلاج، ومدى خطورته. فالرضا لا يأتي عن جهل وعدم علم، وإنما عن بصيرة ومعلومات كافية تنير سبيل المريض الذي عادة ما يكون جاهلا للمرض الذي يرغب في علاجه، وجاهلا لوسائل العلاج المناسبة، ومن هنا كان على عاتق الطبيب واجب إعلام المريض وإنارته

بكل معلومة تفيد في إحاطته علما بمرضه ووسائل علاجه حتى يتسنى له إبداء موافقته ورضاه على العلاج. ولقد أطلق الفقه على هذا "مبدأ الرضا المتبصر"[24].

ومن خلال المادة 154 من القانون الجزائري لحماية الصحة وترقيتها رقم 11/18 المؤرخ في 2018/07/02 المعدل والمتمم بالأمر رقم 02/20، والمؤرخ في 2020/08/30، تنص على أنه من موجبات العلاج الطبي وجود موافقه المريض أو الأشخاص المؤهلون لذلك، وأن هذا الرضا يبقى الأصل العام لأي عمل طبي ماعدا حالتي الضرورة والاستعجال الطبي.

وهذا ينطبق على عقد التطبيب عن بعد، وباعتباره من العقود ذات الطبيعة الخاصة فقد حرصت التشريعات على الحصول على الرضا الكتابي من قبل المريض، أو من يمثله، باعتباره موافقة المريض على لعلاج، وبالتالي ضمان بيد الطبيب لمواجهه ادعاءات المريض، كادعائه بعدم رضاه بالعلاج، هذا الرضا يشكل خطأ طبيا بغض النظر عن النتائج المترتبة[25].

3- الخطأ في استخدام الأدوات التكنولوجية في خدمه التطبيب عن بعد: الطبيب وممتهني الرعاية الصحية ملزمون بضمان كفاءة تكنولوجيا الأدوات المستخدمة في تنفيذ أعمال التطبيب عن بعد، والتي تقوم بنقل المعلومات الطبية للمرضى، منها على سبيل المثال توفير الملف الطبي للمريض عن طريق الأنترنت أو الهاتف أو أي وسيلة أخرى للاتصال.

ولا شك أن استعمال الأجهزة التقنية الحديثة وبنوك المعلومات في ممارسه الطبيب عن بعد يكون دقيقا وخطرا، لأن الأجهزة قد تكون كاذبة أو مضللة، والمعلومات الموضوعة تحت تصرف الأطباء كثيرة جدا ولذلك يجب على الطبيب اتخاذ الحيطة والحذر في استعمالها، وأن يكون على علم كاف بالاستعمال وضوابطه[26]، وهذا ما نصت عليه مثلا المادة 10-6316-1 من قانون الصحة الفرنسي بالنص على: "يقع على عاتق المنشآت القائمة بأعمال التطبيب عن بعد بأن تقوم بالتأمين التقني للوسائل المستخدمة في التطبيب عن بعد"[27].

الفرع الثاني: الركن الثاني: الضرر الطبي في التطبيب عن بعد

لا يعتد بالخطأ الطبي وحده لقيام مسؤولية الطبيب المعالج، إذ لا بد من توفر ركن آخر من أركان المسؤولية ألا وهو الضرر.

لا يقتصر الضرر على فعل الطبيب عن بعد، بل يشمل أيضا الأدوات والوسائل الطبية التي يستخدمها في ممارسة مهنته فإنه ملزم بتعويض الضرر اللاحق بالمريض، ويمكن تعريف الضرر في مجال الرعاية الصحية عن بعد: "هو المساس بحق أو مصلحة مشروعة للمريض تنافي العمل الطبي عن بعد بشكل ينتقص ويقلل من مزايا وسلطات حق المريض ومصلحته، سواء انصب هذا الانتقاص على جسم المريض كأن تتفاقم حالته الصحية، وأن يؤدي الدواء المستخدم لمضاعفات خطيرة، أو أن ينفق المريض أكثر من اللازم في عملية العلاج نتيجة خطأ الطبيب، كأن يخطئ الطبيب في التشخيص أكثر من مرة، مما يترتب عليه الانتقاص من الذمة المالية للمريض"[28].

لذلك التشريعات العربية والغربية تلزم الطبيب المسؤولية في جبر الضرر (التعويض) في حال حصول الضرر للمريض دون تفرقة بين ممارسة الطبيب لمهنته عن بعد، أو عن قرب، ومن ذلك:

- أقر الفقه والقضاء أنه لا تقوم المسؤولية الطبية دون خطأ في حق الطبيب ، إلا في حالة الضرر الذي يلحق المريض جراء المعدات والأجهزة التي يستخدمها الطبيب[29].

- القانون المدني المصري ينص في مادته رقم 222 على أن كل خطأ سبب ضررا للغير يلتزم من ارتكبه بالتعويض.
- تنص المادة 204 من القانون المدني العراقي "أن كل تعد يصيب الغير بأي ضرر... يستوجب التعويض".
- المسؤولية المدنية عموما تعني التزام الشخص بالتعويض عن الضرر الذي سببه للغير طبقا للمادة 124 من القانون المدني الجزائري: "كل فعل أيا كان يرتكبه الشخص بخطئه ويسبب ضررا للغير يلزم من كان سببا في حدوثه بالتعويض".

شروط الضرر الناتج عن خدمة التطبيب عن بعد:

يشترط في الضرر الناتج عن المسؤولية المدنية الناتجة عن خدمة التطبيب عن بعد:

1- أن يكون الضرر عن بعد شخصيا: يُشترط لقبول طلب التعويض عن الفعل الضار أن يكون الضرر قد أصاب الشخص ذاته، بحيث تتحقق له مصلحة شخصية ومباشرة لا تتعارض مع النظام العام أو الآداب العامة. ويُعد المساس بسلامة الجسد من صور الضرر المادي، إذا ترتب عنه خسارة مالية كالعجز عن الكسب، أو تكاليف العلاج، أو إصابات جسدية مثل الجروح والكسور أو التشوهات، وقد يصل إلى حد الوفاة، الأمر الذي يستوجب التعويض لجبر الضرر اللاحق بالمضرور[30].

ومع ذلك، إذا كان المتضرر قاصراً، فلا يمكن له رفع دعوى التعويض شخصياً، بل يتم ذلك عن طريق من يقوم مقامه قانوناً، وفي هذه الحالة لا يُعد الضرر بالنسبة له شخصياً بشكل مباشر، ما يستوجب مراعاة هذه الجزئية عند تطبيق هذا الشرط.

2- أن يكون الضرر عن بعد مباشرا: يشترط في الضرر الذي يشمله التعويض أن يكون مباشرا، أي يكون نتيجة طبيعية لخطأ الطبيب، وهو يكون كذلك إذا لم يكن في استطاعة المريض أن يتوقاه ببذل جهد معقول، أما الضرر غير المباشر فلا يلزم الطبيب بالتعويض عنه، لأنه لا تربطه بخطأ الطبيب رابطة السببية[31].

3- أن يكون الضرر محقق الوقوع، أي وقع بالفعل أو أنه سيقع حتما، بمعنى أن وقوعه مؤكد حدوثه مستقبلا بفعل السبب ذاته الذي أدى إلى إحداث الضرر الأصلي الذي وقع. ولا يقصد بالضرر المحقق كونه الضرر الحال فحسب، بل يشمل كذلك الضرر الذي قام بسببه، وإن تراخت آثاره كلها أو بعضها في المستقبل[32].

الفرع الثالث: الركن الثالث: العلاقة السببية في خدمة التطبيب عن بعد

تُعد رابطة السببية الركن الجوهري في قيام المسؤولية المدنية، إذ لا يُتصور ترتيب المسؤولية عن فعل ضار إلا إذا وُجدت علاقة سببية تربط بين الخطأ المرتكب والضرر الحاصل. فالمسؤولية لا تقوم لمجرد تحقق الضرر، بل لا بد من أن يكون هذا الضرر نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لسلوك خاطئ يمكن نسبته إلى الفاعل. وعلى هذا الأساس، فإن الخطأ لا ينتج أثره القانوني إلا إذا ثبت أنه كان السبب الفعلي أو القانوني في وقوع الضرر، أي أن الخطأ هو الذي أدى إلى النتيجة الضارة، مما يجعل رابطة السببية مناط تحقق المسؤولية ومرتكزها الأساسي.

فلا يكفي لقيام المسؤولية أن يقع من الطبيب خطأ وأصاب المريض ضرر، بل يجب أن تكون هناك علاقة سببية بين خطأ الطبيب الذي مارس خدمة التطبيب عن بعد والضرر الذي أصاب المريض، وهذا الذي أشارت إليه معظم التشريعات الوضعية، فقد أشار مثلا المشرع الجزائري بنص المادة 124 ق م

"كل فعل أيا كان يرتكبه الشخص بخطئه ويسبب ضررا للغير يلزم من كان سببا في حدوثه بالتعويض". فقد وردت عبارة ويسبب ضررا للغير هي إشارة واضحة على العلاقة السببية.

فالعلاقة السببية هي الركن الثالث لقيام المسؤولية، إلا أن تحديد رابطة السببية بين الخطأ والضرر تثير صعوبة في عقد التطبيب عن بعد، نظرا لتعقد جسم الإنسان وتغير حالته وعدم القدرة على التعرف على المضاعفات التي قد تحدث فجأة والتي قد تكون ظاهرة أحيانا مما يصعب معه إثباتها[33].

فقد يقع خطأ الطبيب المعالج دون أن يكون هو السبب فيما أصاب المريض من أضرار كما لو أهمل الطبيب في توجيه الأجهزة والأدوات التي يستخدمها في التطبيب عن بعد، وبهذه الأثناء مات المريض بنوبة قلبية فلا ترجع الوفاة إلى خطأ الطبيب أو إحداث ضرر معين أدى إلى إساءة حالة المريض، مما يصعب معه القول بدقة السبب في إحداث الضرر وكذلك الحال بالنسبة لعموم المسؤولية الطبية[34].

ويجب لقيام علاقة السببية إثبات أن خطأ الطبيب في مجال الرعاية الصحية هو السبب المباشر في وقوع الضرر للمريض، وألا يكون الضرر راجعا إلى سبب أجنبي لا يد للطبيب فيه[35].

ويعرف السبب المباشر بأنه "هو الذي يحصل الأثر بفعله، ويراد هنا من يباشر عملا مضرا بغيره، أو هو الذي باشر الفعل فأدى إلى الضرر"[36]. فالطبيب الذي مارس مهنته عن بعد يكون مسؤولا مباشرا إذا تسبب هو أو فريقه في الحاق الضرر مباشرة بالمريض كأن يصف له دواء يلحق به ضررا مباشرا كونه يعاني من مرض القلب المزمن، والطبيب الذي عالجه لم يعلم بذلك خلال العلاج، لأن الطبيب هنا وجب عليه أن يسأل المريض عن الأمراض التي يعاني منها حتى يصف له الدواء المناسب.

كما يُعد السبب الأجنبي من العوامل التي تقطع رابطة السببية بين الفعل الضار والضرر، وبالتالي تُعفي المسؤول من التعويض، متى توافرت شروطه. ويتجلى السبب الأجنبي في صور متعددة، أبرزها الحادث الفجائي، أو القوة القاهرة، أو خطأ المضرور نفسه، أو تدخل الغير، وقد يتمثل أحيانًا في عيب خلقي أو مرض سابق لدى المضرور كان له الأثر الحاسم في حدوث الضرر.

وتُعرّف القوة القاهرة بأنها ذلك الحادث غير المتوقع الذي لا يمكن دفعه أو التحرز منه، رغم بذل أقصى درجات الحيطة واليقظة، ويُشترط فيها أن تكون خارجة عن إرادة المسؤول. ومتى ثبت وجودها، فإنها تُفضي إلى انتفاء العلاقة السببية بين الخطأ والضرر، ومن ثَمّ تنتفي المسؤولية [37]، ومن أمثلة ذلك، وفاة مريض مصاب بأمراض قلبية إثر سماعه صوت رعد مفاجئ، أو وقوع زلزال أدى إلى أضرار لا يمكن تفاديها

خاتمة:

خلص الباحث في ختام هذا المقال إلى النتائج والتوصيات الآتية.

أولا: النتائج

1- أصبحت خدمة التطبيب عن بعد ضرورة ملحة فرضتها الظروف والأحوال الحالية، خاصة فيروس كورونا الأخير.

2- تظل مسؤولية الطبيب في ظل الجائحة قائمة ولا تتأثر إلا في الظروف القهرية- والتي تجعل تنفيذ التزامه مستحيلا أو فيه إرهاق شديد و ضرر يصيبه.

3- تنطوي ممارسة خدمة التطبيب عن بعد على جملة من المخاطر التي قد تُلحق الأذى بحقوق المريض ومصالحه، سواء كانت تلك الأضرار ناتجة عن أفعال عمدية أو عن أخطاء غير مقصودة، خصوصًا في ظل محدودية الوسائل التقنية أو ضعف الكفاءة المهنية. ورغم تعدد هذه

التحديات، فإن هذه الخدمة تظل عملاً مشروعًا نبيلاً، يخضع في ممارسته للأطر القانونية والتنظيمية التي تضبط مزاولة المهن الطبية. لم ينص المشرع الجزائري على تنظيم خدمة التطبيب عن بعد في كافة التشريعات المنظمة للعمل الطبي، وذلك خلافا للمشرع الفرنسي والإماراتي والمغربي، الذين وضعوا نصوصا قانونية ولوائح خاصة للرعاية الصحية عن بعد.

4- لتحديد المسؤولية المدنية لخدمة التطبيب عن بعد في الجزائر يمكننا الرجوع للقواعد العامة للمسؤولية المدنية الواردة في القانون المدني الجزائري.

ثانيا: التوصيات والمقترحات

1- دعوة المشرع الجزائري وصناع القرار للاهتمام بخدمة التطبيب عن بعد وتقنينها عن طريق لائحة خاصة بهذه الخدمة، مع الاستفادة من التشريع الفرنسي والإماراتي السباقين لهذه الخدمة، وذلك بما يتناسب مع التطور العلمي والتكنلوجي، حيث الحاجة إليها أصبحت ماسة لا سيما في الظروف القاهرة.

2- إدراج مواد إلزامية لطلبة الطب تخص خدمة التطبيب عن بعد في كليات الطب، مع عقد دورات منتظمة للأطباء للتكوين حول هذه الخدمة.

3- تشجيع الدراسات العلمية حول الأخطاء الطبية المرتبطة بالتطبيب عن بعد، بهدف ضبط الإحصائيات وتطوير آليات الوقاية والمعالجة القانونية.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أحمد حسن عباس الحياري، المسؤولية المدنية للطبيب، دار الثقافة، 2005، الأردن.

2- إيهاب يسر أنور علي، المسؤولية المدنية والجنائية للطبيب، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1994.

3- بلحاج العربي، النظرية العامة للالتزام، ديوان المطبوعات الجامعية، 1995.

4- بوعبد الله سعود، سلطة القاضي في تقدير التعويضات عن أضرار الأخطاء الطبية، النشر الجامعي، الجزائر.

5- حروزي عز الدين، المسؤولية المدنية للطبيب إخصائي الجراحة في القانون الجزائري والمقارن، دار هومة، الجزائر.

6- حسن علوي، المسؤولية المدنية عن الأخطاء الطبية، رسالة ماجستير، كلية القانون، جامعة بيرزيت، فلسطين، 2018.

7- حسن زكي الأبراشي، مسؤولية الأطباء والجراحين المدنية في التشريع المصري، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1951.

8- جربوعة منيرة، التطبيب عن بعد ضرورة فرضتها جائحة كورونا، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر 1، العدد2، المجلد 58، السنة 2022.

9- رياض أحمد عبد الغفور، الجراحة التجميلية ومسؤولية الطبيب الناشئة عنها، ط1، منشورات زين الحقوقية، لبنان، 2016.

10- رايس محمد، المسؤولية المدنية للأطباء في ضوء القانون الجزائري، دار هومة، الجزائر، 2007.

11- ماهر عبد اللطيف راشد، الصحة الإلكترونية والتطبيب عن بعد، المركز العربي لتأليف وترجمة العلوم الصحية، الكويت، 2019.

12- سهام عبد السلام، تقنيات الاتصال لخدمة التشخيص ومعالجة المرض، التطبيب عن بعد، مجلة العالم الرقمي، صحيفة الجزيرة، مصر، العدد 26، جوان،2003.

13- عبد الجبار حسوني، المسؤولية المدنية لممارسة خدمة التطبيب عن بعد، مجلة كلية الحقوق، جامعة النهرين، العراق، مج 21، ع 1.

14- عمرو طه بدوي محمد، التطبيب عن بعد، دراسة مقارنة بين القانون الفرنسي والقانون الإماراتي، مجلة معهد دبي القضائي، العدد11، 2020.

15- فراس سهل عبد الجبار، مسؤولية الطبيب المدنية في التطبيب عن بعد، مجلة الشرق الأوسط، العراق، العدد 2، المجلد3.
16- ممدوح محمد علي مبروك، التزامات الطبيب نحو المريض في ممارسة التطبيب عن بعد دراسة تحليلية مقارنة بين القانونين المصري والفرنسي والفقه الإسلامي، مجلة قطاع الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، مصر، العدد6، المجلد6، 2014.
17- محمد يوسف الفشني، المسؤولية المدنية للطبيب في مجال الرعاية الصحية عن بعد، مجلة العلوم الاقتصادية والقانونية، كلية الحقوق، جامعة المنوفية، مصر، العدد3، المجلد52.
18- ملوك محفوظ، العمل الطبي عن بعد في ظل جائحة كورونا في التشريع الفرنسي، مجلة الحقيقة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة أحمد دراية، أدرار، المجلد 21 ، العدد 01، السنة 2022.
19- محمد عبد الطاهر حسيني، المسؤولية المدنية في مجال طب وجراحة الأسنان، دار النهضة، مصر، 2004.
20- محمد هشام القاسم، الخطأ الطبي في نطاق المسؤولية المدنية، مجلة الحقوق والشريعة، الكويت، العدد، يونيو 1979.
21- محمد حسين منصور، المسؤولية الطبية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية.
22- محمد علي مبروك، التزامات الطبيب نحو المريض في ممارسة التطبيب عن بعد، دار النهضة العربية، ط1، 2018.
23- الهيثم عمر سليم، المسؤولية المدنية عن أضرار البدائل الصناعية، رسالة دكتوراه كلية الحقوق، أسيوط، 2006.
24- محمد عيدان عابدين، المسؤولية المدنية عن التطبيب في ظل جائحة كورونا، مجلة حقوق دمياط للدراسات القانونية والاقتصادية، مصر، العدد5، جانفي 2022.
25- عبد الفتاح عبد الباقي، دروس في أحكام الالتزام، مطبعة جامعة القاهرة، 1989.
26- محمد حسين منصور، المسؤولية الطبية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 1999.
27- اللائحة التنظيمية لخدمات الرعاية الصحية عن بعد، قرار رقم 30، 2017.
28- القانون المدني الجزائري.
29- القانون رقم 13-131، المتعلق بمزاولة مهنة الطب، المغرب.
30- Elisabeth PIRIZEL, la télémédecine en questions, Eudes Etudes Tome 419, n° 5, novembre 2013.

الهوامش:

[1]- ماهر عبد اللطيف راشد، الصحة الإلكترونية والتطبيب عن بعد، المركز العربي لتأليف وترجمة العلوم الصحية، الكوت، 2019، ص 15.

[2] -voir : décret n 2010-1229. Du 19 octobre 2010.

[3]- المادة 2، اللائحة التنظيمية لخدمات الرعاية الصحية عن بعد، قرار رقم 30، 2017.

[4]- سهام عبد السلام، تقنيات الاتصال لخدمة التشخيص ومعالجة المرض، التطبيب عن بعد، مجلة العالم الرقمي، مصر، ص22.

[5]- عبد الجبار حسوني، المسؤولية المدنية لممارسة خدمة التطبيب عن بعد، مجلة كلية الحقوق-جامعة النهرين، مج 21، ع 1، ص 247.

[6]- جربوعة منيرة، التطبيب عن بعد ضرورة فرضتها جائحة كورونا، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية، المجلد 58، العدد2، السنة 2022، ص 143.

[7]- ماهر عبد الطيف، مرجع سابق، ص 18.

[8]- ممدوح محمد علي مبروك، مرجع سابق، ص 12.

[9]- محمد يوسف الفشني، المسؤولية المدنية للطبيب في مجال الرعاية الصحية عن بعد، مجلة العلوم الاقتصادية والقانونية، كلية الحقوق، جامعة المنوفية، ص39.

[10]- Elisabeth PIRIZEL, la télémédecine en questions, Eudes **Etudes** Tome 419, n° 5, novembre 2013, p 463.

[11]- المادة الثانية من القانون رقم 30 لسنة 2018 المتعلق باللائحة التنظيمية لخدمات الرعاية الصحية في إمارة دبي.
[12]- عبد الجبار حسوني، مرجع سابق، ص 253.
[13]- القانون رقم 13-131، المتعلق بمزاولة مهنة الطب، المغرب.
[14]- عمرو طه بدوي محمد، التطبيب عن بعد، دراسة مقارنة بين القانون الفرنسي والقانون الإماراتي، مجلة معهد دبي القضائي، العدد11، 2020، ص 122.
[15]- محمد عبد الطاهر حسيني، المسؤولية المدنية في مجال طب وجراحة الأسنان، دار النهضة، مصر، 2004، ص 143.
[16]- رياض أحمد عبد الغفور، الجراحة التجميلية ومسؤولية الطبيب الناشئة عنها، ط1، منشورات زين الحقوقية، لبنان، 2016، ص 161.
[17]- حسن زكي الأبراشي، مسؤولية الأطباء والجراحين المدنية في التشريع المصري، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة، 1951، ص 118.
[18]- رايس محمد، المسؤولية المدنية للأطباء في ضوء القانون الجزائري، دار هومة، الجزائر، 2007، ص 150.
[19]- محمد هشام القاسم، الخطأ الطبي في نطاق المسؤولية المدنية، مجلة الحقوق والشريعة، الكويت، العدد، يونيو 1979، ص87.
[20]- حروزي عز الدين، المسؤولية المدنية للطبيب إخصائي الجراحة في القانون الجزائري والمقارن، دار هومة، الجزائر، ص 120.
[21]- ملوك محفوظ، مرجع سابق، ص 105.
[22]- محمد حسين منصور، المسؤولية الطبية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ص 48.
[23]- فراس سهل عبد الجبار، مسؤولية الطبيب المدنية في التطبيب عن بعد، مجلة الشرق الأوسط، العراق، ص 129.
[24]- إيهاب يسر أنور علي، المسؤولية المدنية والجنائية للطبيب، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1994، ص44.
[25]- فراس سهل عبد الجبار، مرجع سابق، ص 129.
[26]- محمد علي مبروك، التزامات الطبيب نحو المريض في ممارسة التطبيب عن بعد، دار النهضة العربية، 2018، ط1، ص 56.
[27]- فراس مشهل، مرجع سابق، ص 130.
[28] - الهيثم عمر سليم، المسؤولية المدنية عن أضرار البدائل الصناعية، رسالة دكتوراه كلية الحقوق، أسيوط، 2006، ص537.
[29]- بوعبد الله سعود، سلطة القاضي في تقدير التعويضات عن أضرار الأخطاء الطبية، النشر الجامعي، الجزائر، 2021، ص 52.
[30]- بلحاج العربي، النظرية العامة للالتزام، ديوان المطبوعات الجامعية، 1995، ص 146.
[31]- عبد الفتاح عبد الباقي، دروس في أحكام الالتزام، مطبعة جامعة القاهرة، 1989، ص 57.
[32]- رايس محمد، مرجع سابق، ص 272.
[33]- محمد حسين منصور، المسؤولية الطبية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 1999، ص 170.
[34]- حسن علوي، المسؤولية المدنية عن الأخطاء الطبية، رسالة ماجستير، كلية القانون، جامعة بيرزيت، 2018، ص38.
[35]- محمد يونس الفشني، مرجع سابق، ص 142.
[36]- احمد حسن عباس الحياري، المسؤولية المدنية للطبيب، دار الثقافة، 2005، الأردن، ص 142.
[37]- محمد حسين منصور، مرجع سابق، ص 180.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 451-476
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً
ـ دراسة ميدانية بمدرسة صغار الصم بولاية قالمة ـ

The role of the private school in the rehabilitation Of hearing-impaired children Field study at a school for deaf children in the state of Guelma

د/ جمال حواوسة
Djamel HOUAOUSSA
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة 8 ماي 1945 قالمة
مخبر التحديات الديموغرافية بالجزائر
houaoussa.djamel@univ-guelma.dz

تاريخ الإرسال: 2025/05/18 تاريخ القبول: 2025/11/16

الملخص:
تعد فئة الأطفال المعاقين سمعياً من الفئات التي تواجه مشاكل وصعوبات في الحياة اليومية خاصة في مرحلة التربية والتعليم، نتيجة لفقدانهم حاسة السمع وصعوبة تعلمهم اللغة والكلام، مما يجعلهم منعزلين عما يحيط بهم، وبالتالي تكون تجربتهم في الحياة قليلة.
وعليه، فقد حاولت هذه الدراسة التعرف على دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً، حيث أجريت دراسة ميدانية على عينة قصدية قوامها خمس عشرة مفردة متمثلة في طاقم التدريس والمشرفين على تقديم مختلف الخدمات بمدرسة صغار الصم بولاية قالمة.
وقد كشفت نتائج الدراسة أنه بالرغم من أن الخدمات والبرامج التكوينية التأهيلية المعتمدة في المدرسة الخاصة قد ساهمت في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً، إلا أنّ تأهيلهم لا يقع على عاتق المدرسة الخاصة وحدها، بل يحتاج إلى تعاون أولياء التلاميذ الصم مع هذه المدرسة انطلاقاً من استراتيجية واضحة ضمن خطط مختلف الوزرات والهيئات المعنية، مما يساعد على تحقيق الإدماج الاجتماعي والمهني للأطفال الصم.
الكلمات المفتاحية: الدور؛ المدرسة الخاصة؛ التربية الخاصة؛ التأهيل؛ الطفل الأصم.

Abstract:
Hearing-impaired children are one of the groups that face issues and difficulties in daily life, especially in the stage of education, as a result of their loss of hearing and difficulty in learning language and speech, which makes them isolated from their surroundings, and thus their experience in life is limited.
Therefore, this study tried to identify the role of the private school in rehabilitating hearing impaired children, where a field study was conducted on a purposive sample of 15 individuals represented by teaching staff and supervisors in providing various services at the School for deaf children in the state of Guelma
The results of the study revealed that although the services and rehabilitation training programs adopted in the private school have contributed to the rehabilitation of hearing

impaired children, their rehabilitation does not fall on the shoulders of the private school alone, but needs the cooperation of deaf students' parents with this school based on a clear strategy within the plans of various ministries and concerned authorities, which helps to achieve the social and professional integration of deaf children.
Key words: The role; private School; sepecial education; rehabilitation; deaf child.

مقدمة:

تعد الإعاقة بمختلف أنواعها من المشكلات التي تواجه المجتمعات اليوم، خاصة إذا تعلق الأمر بفئة الأطفال المعاقين سمعياً، ومن هنا أخذ هذا الموضوع يشد انتباه الباحثين والدارسين في مختلف المجالات، إذ تعاني هذه الفئة من مشكلات عديدة في حاجة ماسة إلى علاجها، ذلك أن حاسة السمع مهمة جداً في تواصل الأفراد فيما بينهم، وبالتالي كان لابد من العناية بهذه الفئة وتأهيلها من خلال برامج تكوينية تأهيلية تطبق في المراكز والمدارس الخاصة تحت إشراف أخصائيين اجتماعيين ونفسانيين ومدرسين قصد تنمية وتأهيل المعاق سمعياً ودمجه في المجتمع.

وإذا كان للأسرة دور في تربية وتعليم الطفل الأصم فإنّه لا يمكن تجاهل دور المدرسة الخاصة، فهي من أهم المراحل التي يمر بها التلميذ في حياته، كونها تساهم في دمجه في الحياة الاجتماعية وتقوم بتنمية كافة الجوانب التي تشغل حياته، وهنا لابد أن نشير إلى ضرورة التعاون بين الأسرة والمدرسة الخاصة، وعلى المعلم أن يحرص على التعاون مع أولياء الأطفال، وقيام الأولياء أيضاً بمساعدة المختصين لتحقيق أهداف مشتركة في تربية الأطفال الصم وتنمية قدراتهم وتدريبهم على مهارات الاتصال والتواصل والاستماع.

ومن هذا المنطلق، تتضح أهمية المدرسة الخاصة في تهيئة التلاميذ الصم نفسياً واجتماعياً على الانخراط في المجتمع الذي يعيشون فيه وتدريبهم على ذلك بشتى الوسائل بدءاً بالتأهيل وصولاً إلى الدمج والاستقرار النفسي مما يؤدي إلى تقبل إعاقتهم وتحسين صحتهم النفسية.

أولاً- مشكلة الدراسة

الإعاقة ظاهرة سوسيولوجية متعددة الأبعاد تنعكس على المعاق والأسرة والمجتمع، وخاصة نظرة المجتمع السلبية لهذه الفئة أو ما يسمى بالوصم الاجتماعي على حد تعبير (غوفمان) لتصبح هذه الوصمة ضغوطات ومشكلات نفسية واجتماعية يعاني منها المعاق كمواقف واتجاهات زملائه من نظرات ازدراء وتثاقل لاسيما الطفل المعاق، وبالتالي فإنّ شعور المعاق بالاتجاهات السلبية نحوه يؤثر تأثيراً سلبياً على طموحه ونموه الشخصي والاجتماعي، وقد يبتعد عن المدرسة أو المجتمع مما يؤثر سلباً على توافقه الاجتماعي وعلى نقص اكتسابه المهارات الاجتماعية الضرورية اللازمة لحياته.

إنّ التطور المتسارع للمجتمعات وتعقد ظروف الحياة أفرز عدة ظواهر كان لها وقعاً على زيادة عدد المعاقين في العالم (إصابات العمل والأمراض المهنية، حوادث المرور، الحوادث المنزلية، الحروب، التعرض للإشعاعات، الاغتراب النفسي والاجتماعي، الأخطاء التربوية

والطبية غياب التكفل الصحي المناسب نتيجة لمعطيات مادية أو ثقافية[1]، وهذا بدوره أدى إلى تنوع الإعاقات، ومنها الإعاقة السمعية.

وبما أنّ الإعاقة السمعية ظاهرة منتشرة منذ زمن بعيد، ومع اكتشاف حالات الإعاقة ومعرفة أسبابها ومشاكلها وتصنيفها وتصميم برامج خاصة بها، فإنّ الجهود المبذولة من طرف المختصين في رعاية المعاقين عامة والأطفال الصم خاصة كان لها نتائج إيجابية، فقد توصلوا إلى إنشاء مدارس خاصة للصم وإصدار تشريعات اليونيسكو كميثاق حقوق الطفل، واستناداً لهذه التشريعات تأكدت حقوق الطفل الأصم في التعليم للكشف عن قدراته وإنمائها والاهتمام برعاية فئة الصم، وذلك من خلال توفير مؤسسات الرعاية الاجتماعية الخاصة بهم.

وقد تزايد الاهتمام بالأطفال المعاقين سمعياً نتيجة لتطور الفكر الإنساني، حيث تم وضع خطط وبرامج رعاية وتكفل تؤمن لهم الاستقرار في الحياة والتمتع بحقوقهم، وأصبح من الواجب الاهتمام بهذه الطاقة المهملة وتأهيلها لتكون دعماً في تنمية وتطوير المجتمع، ومن بين هذه البرامج "التربية الخاصة والمدرسة الخاصة" لتكون فرصة لتعليم الأطفال المعاقين سمعياً بهدف تجاوز عجزهم ودمجهم في منظومة المجتمع، مراعين في ذلك قدراتهم واستعداداتهم في التعلم، ولهذا ظهرت تكنولوجيا التأهيل السمعي لتساعدهم على تحقيق فرص أفضل للدمج والرعاية الاجتماعية.

وتؤكد المنظمة الدولية لحقوق الإنسان وذوي الاحتياجات الخاصة على الحكومات ضرورة توفير المعلومات، والإدماج الاجتماعي والتعليم. والرعاية الكافية لأفراد المجتمع عامة، خاصة ذوي الاحتياجات الخاصة باعتبارهم فئة من أفراد المجتمع لا يستطيعون ممارسة حياتهم دون تقديم رعاية خاصة لهم، نتيجة وجود قصور فكري أو عصبي أو حسي أو مادي أو مزيج من هذه الحالات كلها بشكل دائم، والذي أدى بهم إلى الحاجة إلى خدمة تفوق الخدمة المقدمة لأقرانهم من نفس العمر، وذلك في الظروف الطبيعية للحياة[2].

ويعاني الطفل ضعيف السمع من ضعف في توصيل المعلومات التي يرغب في نقلها إلى الآخرين من خلال التحدث والحوار والإشارات، وكذلك ضعف القدرة على الانتباه وتلقى الرسائل اللفظية وغير اللفظية من الآخرين وإدراكها وفهم معناها، وعدم القدرة على الانسجام مع الآخرين، وذلك ناتج عن ضعف في مهارات التواصل الاجتماعي لدى الطفل ضعيف السمع، وعليه فإنه من الضروري أن يتلقى الاهتمام والدعم والمساندة والبرامج الضرورية التي يحتاج إليها حتى يستطيع أن يتغلب على الآثار السلبية للإعاقة وتكون لديه مشاركة اجتماعية مع الآخرين، ويؤكد عبد المطلب القريضي أن الإعاقة السمعية بدورها تؤدي إلى إعاقة النمو الاجتماعي للطفل حيث تحد من مشاركته وتفاعلاته مع الآخرين واندماجه في المجتمع، مما يؤثر سلباً على توافقه الاجتماعي ومدى اكتسابه المهارات الاجتماعية الضرورية اللازمة لحياته في المجتمع كما تعوض نموه العاطفي والانفعالي[3].

وعليه، فإنّ الأطفال المعاقين سمعياً يجدون صعوبة في التكيف والتواصل مع الآخرين والتفاعل معهم، مما يجعلهم يشعرون بالعزلة والدونية في الأسرة والمحيط، وقد يدفعهم ذلك إلى انتهاج بعض الأنماط السلوكية غير السوية محاولة منهم لإثبات وجودهم وتعويض النقص الذي

يشعرون به، ولهذا يجب على المدرسة الخاصة الاهتمام بهذه الفئة بوضع خطط وبرامج رعاية وتأهيل تؤمن لهم الاستقرار في المجتمع، وفي ضوء ما سبق يمكن أن تصاغ مشكلة الدراسة في محاولة الإجابة عن التساؤلات الآتية:

1- ما الخدمات المقدمة للأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة؟ وهل هي كافية لتأهيلهم؟
2- هل البرامج التأهيلية المعتمدة في المدرسة الخاصة ساهمت في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً؟
3- ما طرق التواصل المتبعة في تعليم الأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة؟
4- ما دور الأخصائي الاجتماعي والنفسي المدرسي في تأهيل الطفل الأصم؟
5- ما المشكلات التي تعترض المدرسة الخاصة في تأهيلها للأطفال المعاقين سمعياً؟
6- ما الحلول المقترحة لتفعيل دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً؟

ثانياً- أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في كون فئة ذوي الاحتياجات الخاصة من الفئات التي يجب الاهتمام بها، لما لها من قدرات قد تتجاوز قدرات الفئات العادية، وخاصة إذا تعلق الأمر بالطفل المعاق سمعياً وإثبات أنّه فرد عادي كباقي أفراد المجتمع هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هذه الدراسة تهتم بالمرحلة الابتدائية في المدرسة الخاصة كونها المرحلة الأساسية في جميع جوانب الشخصية الطفل المعاق سمعياً لإدراجه ضمن شرائح المجتمع، كما تكمن أهمية هذه الدراسة أيضاً فإنّه لابد من دمج الطفل المعاق سمعياً في المجتمع باعتباره فردا منتجا إذ تم تأهيله في المدارس الخاصة من خلال البرامج التعليمية المتبعة التي يخضع لها داخل هذه المدارس.

ثالثاً- أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة الحالية إلى محاولة التّعرف على دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً، من خلال الكشف عن الخدمات والبرامج التكوينية التأهيلية والأنشطة التنموية المعتمدة في هذه المدارس، والتّعرف على مناهج وأساليب تدريس هذه الفئة من ذوي الاحتياجات الخاصة، والوقوف على دور الأخصائي الاجتماعي والنفسي المدرسي في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً، كما تسعى هذه الدراسة أيضاً إلى الكشف عن المشكلات والعقبات التي تعترض المدرسة الخاصة في تأهيلها للطفل الأصم، ومحاولة تقديم حلول مقترحة لتفعيل دورها في تكوين وتنمية قدرات الأطفال المعاقين سمعياً على اعتبار أنّ هذا لا يتم إلا من خلال المدارس الخاصة.

رابعاً- مفاهيم الدراسة

1- مفهوم الدور: يستخدم مصطلح الدور(Role) في علم الاجتماع وعلم النّفس والأنثروبولوجيا بمعاني مختلفة، فينطلق كمظهر للبناء الاجتماعي على وضع اجتماعي معين يتميز بمجموعة من الصفات الشخصية والأنشطة، تخضع لتقييم معياري لحد ما قبل أولئك الذين يكونون في الموقف ومن قبل الآخرين[4].

فالدور يمثل نماذج سلوكية متبادلة يكتسبها الفرد خلال الاحتكاك بجماعات أخرى غير جماعته، حيث أن دور جماعة معينة ينتظم طبقا للأدوار الموجودة عند الجماعات الأخرى والتي يحتك بها خلال الحياة اليومية والعملية[5].

ويؤكد ثيودورسن أنّ الدور هو نموذج للسلوك مبني على حقوق وواجبات معينة، ويرتبط بمركز معين داخل نطاق جماعة أو موقف اجتماعي، ويتحدد هذا الدور بمجموعة التوقعات من جانب الآخرين ومن جانب الشخص نفسه على سلوكه[6]، ويعتقد لينتون أن المكانة هي مجموعة الحقوق والواجبات وأنّ الدور هو المظهر الدينامي للمكانة، فالسير على هذه الحقوق والواجبات معناه القيام بالدور[7].

وبالتالي، فالدور مجموعة من الأنشطة والتصرفات والسلوكيات التي تحقق ما هو متوقع من مواقف معينة، ويترتب على هذا الدور إمكانية التنبؤ بسلوك الفرد في مختلف المواقف، وقد يتلقى القائم بالدور امتيازات أو مكافآت جراء القيام بالواجبات المتوقعة منه، فالدور نموذج يرتبط بوضع محدد للمكانة داخل جماعة أو موقف اجتماعي.

2- مفهوم المدرسة الخاصة: هناك نوعان من المدارس وهي: مدرسة خاصة ومدرسة حكومية وهي التي تهتم بها الحكومة[8]، أما المدارس الخاصة فهي مصممة ومجهزة خصيصاً لتعليم الطلاب ذوي الاحتياجات الخاصة بدوام نهاري يشبه الدوام في المدرسة العادية.

وتنقسم المدارس الخاصة إلى قسمين: مدارس نهارية يتلقى فيها التلاميذ ذوي الإعاقة الشديدة والحادة بصفة مستمرة، ومدرسة داخلية يتلقى فيها التلاميذ ذوي الاحتياجات التربوية طوال اليوم الدراسي. والمدارس الخاصة النهارية شأنها في ذلك شأن مؤسسات ومدارس الإقامة الداخلية لا تحظى بدعم كبير، لأنّها تعزل التلاميذ المعاقين عن التلاميذ الآخرين، ولذلك فإنّ عدد هذه المدارس بدأ بالتناقص تدريجياً، وعلى الرغم من ذلك هناك من يعتقد أنّ هذه المدارس هي البديل الملائم لبعض فئات الإعاقة[9].

وعلى العموم، فإنّ المدرسة الخاصة مؤسسة تعليمية تعمل على تقديم جملة من الخدمات التعليمية والتكوينية والطبية والنفسية للأطفال المعاقين وفق برامج ومناهج خاصة مسطرة، باستخدام وسائل محددة من طرف مؤطرين ومختصين مؤهلين بهدف إشباع حاجاتهم وتحقيق إدماجهم الاجتماعي في المجتمع.

3- مفهوم التربية الخاصة: التربية الخاصة مجموعة من البرامج التربوية المتخصصة، والتي تقدم للأفراد غير العاديين وذلك من أجل تقديم مساعدتهم على التكيف[10]، وهناك من يرى على أنّها مجموعة من الإجراءات والأساليب التي تستخدم من أجل تقديم الخدمات التربوية للأفراد ذوي الحاجات الخاصة، ويرى يوسف القريوتي أنّها نمط من الخدمات والبرامج التربوية تتضمن تعديلات خاصة في المناهج والوسائل أو طرائق التعليم استجابة للحاجات الخاصة لمجموع الطلاب الذين لا يستطيعون مسايرة متطلبات برامج التربية [11].

وعليه، فالتربية الخاصة فرع من فروع التربية العامة، تمارس في مؤسسات خاصة تساعد الأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة من لهم قصورا عقليا أو حسيا أو جسميا، وتقدم لهم تعليما مناسبا حسب قدراتهم، كما تعمل على توفير الرعاية اللازمة لهم قصد دمجهم في المجتمع.

4- مفهوم التأهيل: تشير كلمة تأهيل في اللغة اللاتينية (habilitation) إلى مساعدة المعاقين على القيام بحركات وأعمال تسمح لهم بالإندماج في المجتمع، والتأهيل عملية متبعة

لاستخدام الإجراءات الطبية والاجتماعية والتأهيلية مجتمعة في مساعدة الشخص المعاق على استغلال وتحقيق أقصى مستوى ممكن من طاقاته وقدراته للاندماج في المجتمع، وتتضمن كلمة تأهيل عدة مدلولات كالتأهيل الطبي والمهني والاجتماعي والنفسي. وعملية التأهيل تعني بذوي الاحتياجات الخاصة، فهي تلك العملية المنتظمة والمستمرة التي تهدف إلى الوصول بالفرد المعاق إلى درجة ممكنة من النواحي الصحية والاجتماعية والنفسية والتربوية والاقتصادية[12].

وبالتالي، فهي عملية اكتساب المتدرب مهارات أساسية في أحد مجالات العمل، وتكون في العادة إما في المعاهد والمدارس الفنية المتخصصة، أو البرامج التدريبية طويلة الأمد التي تتبناها المنظمة لتأهيل الفرد لامتلاك مهارة معينة تساعده في الحصول على وظيفة تشترط وجود هذه المهارة[13].

إن التأهيل بمعناه الشمولي الواسع يعني تنمية قدرات المعاق ليكون مستقلاً ومنتجاً، ومساعدته على تخطي الآثار السلبية التي تخلفها الإعاقة والعجز من آثار سلبية، وهناك من يرى بأن التأهيل نظام خدمات اجتماعية متعدد العناصر، يهدف إلى مساعدة المعاق على استعادة أو تحقيق قدراته الجسمية والعقلية والمهنية والاجتماعية والاقتصادية إلى أقصى مستوى تسمح به قابليته، وعملية التأهيل عملية فردية موجهة نحو أهداف محددة وتتضمن سلسلة من الخدمات [14].

5- مفهوم الطفل الأصم: قبل التطرق لمفهوم الطفل الأصم لابد من التّعرف على مفهوم الإعاقة السمعية التي تعني القصور في السمع بصفة دائمة والذي من شأنه التأثير بالسلب على الأداء التعليمي للفرد[15].

وهذه الإعاقة من أهم الإعاقات العضوية التي تواجه الطفل، والتي تؤثر بشكل كبير على نموه اللغوي والنفسي والاجتماعي، مما يسبب له صعوبة في الاندماج مع غيره من الأطفال العاديين، وهذا طبعاً يحتاج إلى تربية ومدرسة خاصة.

أما الطفل الأصم فقد عرفته منظمة الصحة العالمية بأنّه الطفل الذي ولد فاقدا لحاسة السمع إلى درجة تجعل الكلام المنطوق مستحيل مع أو بدون المعينات السمعية، وهو الطفل الذي فقد القدرة السمعية قبل تعلم الكلام أو الذي فقدها بمجرد أن تعلم، لدرجة أن آثار التعليم فقدت بسرعة، فهو يعاني عجزاً أو اختلالاً يحول بينه وبين الاستفادة من حاسة السمع المعطلة لديه، وهو لا يستطيع اكتساب اللغة بالطريقة العادية[16].

وبالتالي، فالطفل الأصم هو الذي يعاني من عجز حسي يعوق استقباله للمثيرات السمعية، ويعاني من خلل في النمو اللغوي والمعرفي، وبالتالي توجه له رعاية في مؤسسات خاصة لتعليمه بهدف إدماجه وتنمية قدراته.

خامساً- المدرسة الخاصة وتأهيل الأطفال المعاقين سمعياً

1. نشأة وتطور المدرسة الخاصة: إن عملية تعليم الأطفال المعاقين سمعياً عملية شاقة ومعقدة، نظراً لما تعانيه هذه الفئة من عدم القدرة على الكلام وتعذر الاستماع، فمنذ القديم كان المعاقون سمعياً يواجهون العديد من الصعوبات في حياتهم اليومية، حيث نجد في الفكر الإغريقي عند أفلاطون وأرسطو أنّ الإنسان الذي لا يتكلم لا يمكنه أن يفكر أو أنه يُعد جاهلاً. حيث كانت

المجتمعات الإغريقية والرومانية تنادي بالتخلص من المعوقين سمعيا أسوة بغيرهم من ذوي العاهات، اعتقادا منهم بأنهم بلهاء وعالة على المجتمع، وهذا ما أكده أرسطو في دعواه بأن الصم غير قادرين على التعلم، وذلك لعدم قدرتهم على الكلام أو فهم ما يدور حولهم ،وأنهم أقل درجة من المعاقين بصريا [17].

ويرجع الفضل في إعطاء المعوقين سمعياً الحق في التعليم إلى "دي ليبيه" (De L'epée) الذي أنشأ سنة 1760 أول مؤسسة تعليمية في باريس، تعرف الآن بالمعهد الأهلي للصم بباريس، ولم يكن التعليم قاصراً في هذه المؤسسة على الطبقة الخاصة، بل كان دخوله متاحاً للجميع دون أدنى تفرقة. وكان "دي ليبيه" يمزج تعليم الكلام بالإشارة والكتابة في أول الأمر، ولكن ما لبث أن هجر تعليم الكلام وقصر تعليمه على الكتابة والإشارة فقط، كما ابتكر طريقة خاصة عرفت بالتعليم الصامت للمعوقين سمعياً، وهي مزيج من الإشارات التي كان يستعملها تلاميذه بالإشارات التي ابتكرها هو بنفسه، ولقد نالت هذه المدرسة شهرة واسعة وتحولت إلى مدرسة حكومية سنة 1791، وبذلك كانت أول مؤسسة تعليمية للمعوقين سمعياً في أنحاء العالم[18].

وبعدها تأثرت المدارس في بريطانيا بهذه الطريقة، وأنشئت أول مدرسة سنة 1760 على يد "بريد وول"، وفي أواخر القرن التاسع عشر أصبح عدد مدارس الصم في بريطانيا 16 مدرسة، وفي عام 1851 قام "بإيجيه" ببناء أول نظام للإشارات الإنجليزية أطلق عليه اسم "لغة الإشارة الجديدة"، ودخلت الإشارة إلى أمريكا سنة 1866، وانتشرت بسرعة في أمريكا، خاصة في كلية "جالدت" التي أسست سنة 1864 والتي أصبحت فيما بعد جامعة، مما أدى إلى ظهور لغة الإشارة الأمريكية التي هي مزيج من لغة الإشارة الفرنسية القديمة ولغة الإشارة الأمريكية[19]، وقد كان هناك جدل قائم بين مؤيدي لغة الإشارات ومؤيدي التنطيق إلى غاية سنة 1881، حيث نظم في هذه السنة مؤتمر "ميلانو" بإيطاليا، وصدر فيه قرار منع لغة الإشارة في التدريس، مما أدى إلى معاناة الأطفال الصم قرابة قرن، ومع بداية سنة 1970 استعملت لغة الإشارة مرة أخرى في التدريس ثم وقع اعتمادها رسمياً في العديد من الدول إلى حد اعتمادها سنة 2005 كلغة رسمية في برنامج التدريس بفرنسا.

وفي الوطن العربي يستعمل الصم لغة الإشارة بصفة طبيعية، غير أنها لم تكن مستعملة كوسيلة اتصال بين الأصم والمعلم إلا في العقود الأخيرة، حيث بدأت بعض المحاولات لوضع لغة الإشارة العربية للصم سنة 1972 قدمتها الجمعية الأهلية المصرية لرعاية الصم، ثم تلتها العديد من المحاولات قصد التواصل مع هذه الفئة التي فرضت نفسها خلال المؤتمر العربي الثالث بمشاركتها في المؤتمرات الرسمية، ومنذ سنة 1985 بدأ الاهتمام بلغة الصم يتزايد من قبل الأخصائيين، وبفضل جهود الأشخاص الصم أنفسهم، وبدأت المدارس تستخدمها في تنفيذ برامجها وتستعملها كوسيلة اتصال رئيسة، وبعدها اعتمدت لغة الإشارة رسمياً خلال المؤتمر السادس للهيئات العاملة في رعاية الصم الذي عقد في دولة الإمارات العربية المتحدة بمدينة الشارقة سنة 1991، وبدأت الدول العربية تتجه نحو استعمال لغة الإشارة في تدريس الصم، وبالرغم من التطور الذي طرأ

على هذه المدراس في الوطن العربي مازال البعض منها يستخدم الطرق القديمة التي كانت متبعة منذ سنة 1816.

أما في الجزائر، فقد تم افتتاح أول مدرسة تضم 10 تلاميذ سنة 1886، وانطلاقاً من أول أكتوبر 1887 كان العمل الحقيقي على مستوى مدرسة الجزائر وفي سنة 1891 تحولت إلى مدرسة أكبر في " تليملي"، حيث ضمت 62 تلميذاً في النظام الداخلي والخارجي، وفي سنة 1910 أوكلت لحاكم الجزائر للتكفل بها تحت اسم "مدرسة المعمرين للصم والبكم"، وتغير هذا الاسم مع مرور الوقت حيث في سنة 1958 م أصبحت التسمية "مدرسة الشباب الصم للجزائر" لتبقى بعد ذلك هذه المدرسة هي الوحيدة على كامل التراب الوطني برغم الجهود المبذولة من طرف الدولة الجزائرية بعد الاستقلال سنة 1962 وبنموذج فرنسي تحت وصاية وزارة الصحة العمومية[20].

وفي سنة 1986 صدر في الجريدة الرسمية المرسوم رقم 80،59 المؤرخ في ربيع الثاني 1406 الموافق لـ 8 مارس 1986 ويتضمن إحداث مراكز طبية وتربوية ومراكز متخصصة في تعليم الأطفال المعوقين وتنظيمها وتسييرها، أما في وقتنا الحالي فقد تزايدت المدارس الخاصة حيث أصبحت منتشرة في كافة ولايات الوطن، الأمر الذي ساعد في استيعاب أكبر عدد ممكن من الأطفال الصم والعمل على تعليمهم ودمجهم في الحياة الاجتماعية والتأقلم مع المحيطين بهم بما يتناسب مع قدراتهم العقلية والنفسية والاجتماعية[21].

وبإمكان التلاميذ من ذوي الاحتياجات الخاصة حسياً متابعة دراستهم في الأقسام الخاصة المفتوحة بالمؤسسات التعليمية التابعة لقطاع التربية الوطنية والمؤطرة من طرف قطاع التضامن الوطني، أو في الأقسام العادية حسب رغبتهم وقدراتهم بأنّهم يدرسون البرامج الرسمية لوزارة التربية الوطنية[22].

أما فيما يخص تأطير الأقسام الخاصة فيؤطرها أساتذة ومعلمو التعليم المتخصص ومستخدمو الدعم للأسلاك الخاصة بقطاع التضامن الوطني. كما يخضع تلاميذ ذوي الاحتياجات الخاصة لنفس الإجراءات المعمول بها بوزارة التربية الوطنية في مجال التقييم والامتحانات بالنسبة للتلاميذ المعوقين حسياً، ومراعاة توفير كل الوسائل والدعائم البيداغوجية والتقنية التي تسهل إجراء الامتحانات[23].

وبعدها تطورت المدارس الخاصة في الدول العربية، وأصبح لها قواميس للغة الإشارة الخاصة بها، ووضعتها على أجهزة الكومبيوتر وعلى مواقع الإنترنت لنشرها والتعريف بلغة الصم، كما خصصت نشرات إخبارية وبرامج تليفزيونية مترجمة بلغة الإشارة.

2- أهداف المدرسة الخاصة: لقد واجه المعاقون سمعياً في بادئ الأمر العديد من المشكلات والصعوبات لاسيما في الجانب التعليمي، ومع التغيرات والتطورات السريعة التي تمر بها المجتمعات ظهرت مؤسسات تعليمية وتأهيلية خاصة بهؤلاء المعاقين. ذلك أن التعليم عملية هامة جداً للأصم لأنه الوسيلة الوحيدة التي تربطه بعالم الثقافة، كما تعتبر الأساس في عمليات التدريب المهني الذي يتوقف إلى حد كبير على عمليات التعليم للمبادئ الأساسية للقراءة والكتابة حتى يمكن تفهم مدلولات الأرقام والمقاييس، وكذلك يلاحظ أن التعليم هو الطريق الوحيد لدمج الأصم في

الحياة العادية، وذلك حتى يستطيع التفاهم المستطاع مع العاديين، كذلك يلاحظ أن عمليات التدريب تحتاج إلى تفاهم المدرس مع من يقوم بالتدريب، ولا يأتي ذلك إلا عن طريق التعليم للقراءة والكتابة، والملاحظ أن الصم يتأخرون عن العاديين في التعليم بحوالي 3 سنوات[24].

وهذا التعليم الخاص تقوم به المدرسة الخاصة التي تسعى إلى تحقيق جملة من الأهداف، منها تزويد التلاميذ الصم بالمعارف والخبرات والمهارات الأكاديمية وثقافة المجتمع من عادات وتقاليد وأعراف باعتبارها موجهات للسلوك، وتنمية قدرات التلاميذ الصم في النواحي الجسمية والعقلية والنفسية لأقصى حد ممكن، وتدريبهم على اكتساب مهارات الاتصال والتواصل المناسبة والتخاطب والنطق الصحيح، ومهارات الاستماع مستثمرين في ذلك ما تبقى لديهم من بقايا السمع، مع العمل على علاج الآثار النفسية والاجتماعية التي تتركها الإعاقة على التلاميذ الصم وإشعارهم بالرضا والاستقرار النفسي مما يؤدي إلى تقبل إعاقتهم ويحسن من صحتهم النفسية، وإرشاد وتوجيه أسر وأولياء التلاميذ الصم إلى أنسب طرق المعاملة الوالدية المتزنة وتقبل الإعاقة وكيفية مواجهة المشكلات وحلها[25].

ومن جهة أخرى تسعى المدرسة الخاصة إلى توفير مقومات وأشكال التعليم البديلة، وتهيئة التلاميذ الصم نفسياً واجتماعياً على الانخراط في المجتمع الذي يعيشون فيه وتدريبهم على ذلك بشتى الوسائل، وإنشاء برامج وتخصصات أكاديمية تتماشى مع نوعية الإعاقة داخل المدرسة الخاصة والتوسع في قدراتها الاستيعابية للمعاقين سمعياً، إضافة إلى الاهتمام الخاص بضرورة إنشاء مدارس خاصة بالموهوبين أو إنشاء مدارس إثرائية للموهوبين في مدارس العاديين، وتشخيص احتياجات واستعدادات المعاقين سمعياً والجوانب المتصلة بالإعاقة عند كل فئة منهم، مع محاولة تتبع نقاط القوة والضعف لدى التلميذ الأصم للمواد الدراسية الأساسية مثل: القراءة، الكتابة،... واستقصاء الآثار المحتملة لبيئة التعلم والبرنامج التربوي بمختلف مكوناته، وتطوير عدد من الاختبارات بصورة مكيفة للبيئة الثقافية الخاصة لأغراض تقويم القدرات العقلية والمعرفية والحسية الإدراكية والسلوك القرائي والقدرات الحسابية، والتعرف على الموهوبين من خلال تتبع جوانب الإبداع أو الطلاقة اللفظية أو القدرات الإبداعية الخاصة، وهذا من خلال خبراء النتاج الإبداعية من نوع المقالة أو الشعر أو الأعمال التشكيلية[26].

وعلى العموم، فإنّ المدرسة الخاصة تهدف إلى إتاحة الفرصة لعدد أكبر من المعاقين الصم للحصول على فرص تعليمية جيدة، حيث تقتصر المراكز التعليمية التي تتبع نظام العزل التربوي على نسبة محدودة من العدد الإجمالي للمعاقين في سن الدراسة، وتخفيف الآثار السلبية المنتشرة في بعض المجتمعات النامية عن الأفراد المعاقين، وما يلتصق بهم من ألقاب ووصم يترك أثراً نفسياً على نفوسهم[27].

3- تعليم الأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة:

أ- الخدمات المقدمة للطفل الأصم: يعاني الطفل الأصم من مشكلات نفسية واجتماعية عديدة، وبالتالي فهو بحاجة ماسة إلى رعاية ودعم اجتماعي كبير من خلال توفير الخدمات المساندة له لتحقيق ذاته والتوافق مع مجتمعه، ومن هذه الخدمات نجد:

ب- الخدمات السمعية: تعتبر الخدمات السمعية للطفل الأصم ذات أهمية بالغة في تشخيص درجة الفقد السمعي ونوعه، خاصة إذا تم اكتشاف الإعاقة في مرحلة مبكرة، حيث أن استفادة المعاق من تلك الخدمات في تلك المرحلة سوف يسهم في تنمية مهارات اللغة عند الصم وضعاف السمع، والاستفادة ممّا لدى الصم من بقايا سمعية تسهم بدلاً من اعتماده فقط على حاسة البصر في التواصل مع الآخرين، ويقدم هذه الخدمات طبيب أخصائي سمعي (Audiologiste) لتشخيص اضطرابات السمع وقياسها وتقويمها، ويساعد في تأهيل ضعاف السمع عن طريق تحديد المعينات السمعية الملائمة، وتتضمن الخدمات السمعية تحديد الأطفال الذين لديهم فقد سمعي ومدى طبيعة الفقد السمعي، وتقديم الأنشطة التأهيلية الملائمة كتأهيل اللغة، والتدريب السمعي وإرشاد وتوجيه الطفل وتحديد احتياجات الطفل للمعينات السمعية الفردية والجماعية وتقييم المعين السمعي، ومما يزيد من فعالية الخدمات السمعية، يجب أن تقدم تلك الخدمات في مرحلة مبكرة، لأن التدخل خلال الطفولة المبكرة يتيح للطفل تعلم لغة الإشارة بشكل يسهم في مساعدته على تطوير مهارات التواصل وتعلم القراءة والكتابة وتحقيق مستويات قريبة من أقرانه السامعين في الصف الدراسي.

- **الخدمات الطبية:** يتم تقديم هذه الخدمات بواسطة طبيب قصد تحديد الجانب الطبي المرتبط بالإعاقة التي تنجم عن حاجة الطفل للتربية الخاصة، والغرض من هذه الخدمات هو التشخيص أو التقييم، وتتضمن الخدمات الطبية التاريخ الطبي، والفحص الجسمي، حيث يتضمن التاريخ الطبي معلومات نوعية ذات علاقة بالوضع الطبي للطفل والأسرة والظروف الاجتماعية والأسرية، وهذه المعلومات يمكن الاستفادة منها في رعاية الطفل وتساعد الأخصائي في تحديد العمر الذي حدث فيه الفقد السمعي ونوع فقدان السمع ودرجته، وقد أشار طلعت منصور في تأكيده على التقييم الطبي أنه بمثابة خط الدفاع الأول أو الأساس القاعدي لحماية المعاق سمعياً من الآثار السلبية للإعاقة، وتصميم برنامج تأهيلي لغوي للطفل في مرحلة مبكرة في التاريخ المرضي للحالة، والبيئة الأسرية ودرجة الفقد السمعي ونمطها، واقتراح فريق التشخيص التربوي التأهيلي، أو بمعنى أدق فريق العمل متعدد التخصصات أو فريق الخطة التربوية الفردية والبيئة التربوية الملائمة والخدمات المساندة[28].
- **خدمات علاج الكلام واللغة:** تقدم هذه الخدمات بواسطة أخصائي اللغة والكلام، وتتضمن التعرف والتشخيص والإحالة والتدخل لمساعدة الأطفال ذوي إعاقات الكلام واللغة من حيث التشخص والتقييم وإجراءات الإحالة إلى الأخصائيين عند الضرورة لتأهيل إعاقة الكلام واللغة المقدمة للصم وضعاف السمع بواسطة أخصائي اللغة والكلام أو ما يطلق عليه أخصائي اضطرابات التواصل أو التخاطب، وهذه الخدمات تقدم حسب درجة الإعاقة: اضطرابات الصوت أو النطق أو الطلاقة في الكلام خاصة لدى ضعاف السمع مما يؤثر في تحصيلهم في المواد الدراسية.
- **الخدمات التكنولوجية:** تستخدم هذه الخدمات لزيادة وتحسين القدرة الوظيفية للطفل المعاق، ويمكن أن تستخدم التكنولوجيا المساندة للعناية بالذات ومعاجلة المعلومات الحسية والتواصل. ذلك أن تفعيل التكنولوجيا المساعدة عامة والحاسوب خاصة في مجال تربية وتعليم الصم وضعاف السمع يتلاءم مع طبيعة فقد السمع لدى تلك الفئة واعتمادهم على حاسة البصر، حيث أنهم حققوا

الكثير من النجاحات في استخدامهم لبرامج الحاسوب الكتابية للتعبير عن أنفسهم مما جعلهم قادرين على التفاعل مع الآخرين، خاصة في مجال تربية وتعليم الصم وضعاف السمع. فمن خلاله يستطيع الصم قراءة ما يسمعه الآخرون، وعلى المعلم مساعدتهم في استخدام تلك التكنولوجيا في اكتشاف وإدراك ما لدى الفئة من قدرات والعمل على توظيفها بما يخدم مستقبلهم المهني[29]، فالخدمات التكنولوجية تساعد المعاق على إزالة العقبات البصرية والسمعية والحركية المرتبطة بالإعاقة، وبالتالي تأهيل الأشخاص الصم.

ب. دور المعلمين في المدرسة الخاصة:

- **دور المعلم المستشار:** ويسمى بمنسق التربية الخاصة، وهو معلم له خبرة طويلة في تدريس المعاقين سمعياً، ويكون حاصلاً على دورات أثناء الخدمة ودراسات عليا في التربية الخاصة، حيث يوفر مساعدات للتلاميذ الصم الذين لديهم مشكلة في التعلم، والمدرس الذي يعاني من مشكلة تدريسية أو نظامية داخل حجرة الدرس، ويقدم الاستشارة ويقترح الحلول ويشارك المدرسين في اختيار الوسائل أو الوسائط التعليمية التي تناسب التنوع في درجات الإعاقة السمعية للتلاميذ، ولابد أن يكون المعلم المستشار ملم بطبيعة المحتوى الذي يدرسه الأصم في المدرسة الخاصة ولديه إمكانيات ومهارات عالية في التدريس ومعرفة جيدة بلغة الإشارة.
- **دور المعلم المتجول (الزائر):** وهو معلم يستطيع تقديم خدماته إلى أكثر من مدرسة واحدة متنقلاً من مدرسة إلى أخرى، ويتناسب هذا الدور التربوي مع المدارس الأخرى التي تشمل بين صفوفها معاقين سمعياً أكثر من غيرها[30]، وتتمثل مهام المعلم المتجول في القيام بزيارات دورية للأطفال الصم في المدارس الخاصة وتقييم درجة الصمم لديهم ومدى تطورها، وخاصة لدى الأطفال ما قبل المدرسة، وتقديم الإرشاد والتوجيه لمعلمي التلاميذ المعاقين سمعيا، والعمل كضباط اتصال بين المنزل والمدرسة، وبين الأخصائيين النفسيين والأطباء في إدارة التعليم وبين المدرسة الخاصة أيضاً، ويمكن أيضا للأخصائيين في علاج النطق وفي التدريب السمعي القيام بهذا الدور التربوي المتنقل بين عدة مدارس في اليوم الواحد[31].

ج- المناهج الدراسية المتبعة في المدرسة الخاصة: لابد أن يُقدم للتلاميذ الصم في مدارسهم نفس المواد التدريسية التي تقدم للأسوياء في مدارسهم العادية، فالفرق بين الأطفال الصم والأسوياء لا يتمثل في المواد التي يتعلمونها بقدر ما يتمثل في طريقة تعليمهم إياها. ويحتاج الأطفال الصم إلى أن تشرح لهم بمزيد من التفصيل والوضوح ما تعنيه المشاعر والدوافع والمواقف والأساليب المقبولة للتعامل مع الآخرين، ومن نتائج عوائقهم أننا لا نستطيع أن نتوقع منهم أن يبلغوا في اكتساب الكلام المنطوق وإلى تعهد ما تبقى لهم من حاسة السمع[32].

وتتنوع البرامج التعليمية الموضوعة لمجموعة من الطلاب المعاقين سمعياً الذين يدرسون في غرفة دراسية واحدة طبقاً لدرجة إعاقتهم، وتتزايد درجة هذا التفاوت بوجه خاص في هذا المجال من خلال العناصر الآتية:

- **المنهج:** إذ يمكن تعيين محتواه وتسلسل موضوعاته بالنسبة لكل تلميذ.

- **طرق التواصل المستخدمة في استقبال المعلومات والتعبير عنها**: إذ يمكن بالنسبة لكل تلميذ أن تحدد طرق التواصل التي يستخدمها بفاعلية أكثر وتأثير أقوى في استقبال المعلومات اللغوية والتعبير عنها، فقد يستخدم بعض الأطفال التواصل الكلي كوسيلة لتلقي المعلومات، ولكنه يفضل استخدام الكلام كوسيلة أفضل للتعبير عنها، وقد يعاني بعض متعددي الإعاقة من الأطفال من عجز بدني يعوق استخدامه في الكلام أو الإشارة كوسيلة للتعبير، ومن هنا فإنه قد يحتاج إلى استخدامه طريقة التواصل الكلي كوسيلة لاستقبال المعلومات، ولكنه عند التعبير عنها قد يستخدم اللوحة اللغوية التي تشبه لوحة المفاتيح في الكومبيوتر كأفضل وسيلة ممكنة للتعبير عن معلوماته وأفكاره[33].
- **طريقة التدريس**: قد يتعلم بعض الأطفال بشكل أفضل من خلال ما يسمى بالأسلوب التدريسي المنظم والذي يقوم فيه المدرس بتصميم بيئة الدرس، وإعداد الأنشطة التعليمية بعناية وترتيب دقيق، بينما قد يتعلم بعضهم الآخر بشكل أفضل من خلال ما يسمى بالطريقة الاستكشافية وطريقة الخبرة اللغوية لتعلم القراءة.
- **مقدار التدريب**: يتفاوت الأطفال في مقدار أو نوع التمارين والتدريبات التي يحتاجون إليها لتساعدهم على اكتساب المفاهيم وتكوين ثروتهم اللغوية.
- **مكافأة التلميذ وتعزيز استجابات التعلم**: فتعلم اللغة لبعض الأطفال يُعد نشاطاً مكافئاً في حد ذاته، فهم يحبون المدرسة ويقبلون على تعلم اللغة بأنفسهم، وبالتالي قد يحتاجون إلى قليل من التعزيز المعد والمخطط له كي يستمر اهتمامهم وإقبالهم على تعلمها، وقد لا يحتاجون إليه أبداً[34].
- **طول ومدة الدرس**: يمكن أن تتفاوت الفترة التي يستغرقها الدرس بشكل منتظم اعتماداً على عمر كل طفل ومدة انتباهه وتركيزه على موضوع الدرس.
- **موقع الدرس من اليوم الدراسي**: فكل تلميذ له وقت مفضل يود أن يقضي فيه أمراً وينجز فيه عملاً، فبعض التلاميذ يفضلون أن تكون المحاضرات في الصباح، والبعض الآخر يفضلون أن تكون في المساء.
- **نوع المجموعات التعليمية**: يمكن توزيع التلاميذ الصم في مجموعات تعليمية بحيث تتراوح بين تلميذ واحد فقط مع معلمه أو مجموعات صغيرة مع معلم واحد، ويمكن وضع التلاميذ الصم في إطار الدمج في مجموعات مع أقرانهم العاديين أو مع من يقومون بمساعدتهم من الناحية السمعية.
- **أسلوب العرض أو التقديم**: يمكن لأساليب عرض الدرس وتقديمه، أن تتنوع ما بين المحاضرات أو المحادثات والحوارات المفتوحة بشكل حر، أو في أسلوب استكشافي تحت إرشاد المعلم وتوجيهه.

د- دور الأخصائيين في المدرسة الخاصة:

- **الأخصائي النفسي المدرسي:** يقوم بالممارسة المباشرة للخدمات النفسية التي تقوم على تقديم الخدمات العلاجية النفسية والإرشاد النفسي وحل المشكلات النفسية المختلفة للتلاميذ كالخجل والخوف والاضطرابات النفسية، وبالتالي فإن الأخصائي النفسي يعمل على تقديم خدمات علاجية وتطبيق أساليب العلاج النفسي بطرق متعددة كالعلاج الفردي (Individual) أو العلاج الجماعي

(The rapy Group)، حيث يساعد في قيادة مجموعة من الحالات، يتم علاجها في جلسات جماعية من خلال خطة للعلاج توضع بواسطة الأخصائي النفسي من خلال التركيز على إتاحة الفرص أمام الطفل الأصم لتوظيف الحواس، والنواحي الحركية واستخدام الوسائل البصرية والسمعية وتدريب أعضاء النطق لديه على قراءة الشفاه والأيدي، وكذلك التعرف على الإشارات المختلفة، هذا إلى جانب التدريب اليدوي، وتنمية الوعي لديه بالمفاهيم والمدركات ومحاذير المخاطر البيئية وإلى غير ذلك من نواحي تتصل بالنمو المعرفي لديه، ويمكن تثبيتها بالتكرار أو الممارسة[35].

كما يعمل الأخصائي النفسي المدرسي على إكساب الطفل الأصم القيم الاجتماعية السوية، وإرشاده إلى مختلف أنواع الأنشطة واللعب الحركي والوظيفي والتركيبي والتمثيلي والجماعي في إطار مواقف التدريس غير التقليدية بشرط أن تكون في مستواه الفعلي حتى لا يصاب بالإحباط أو بالملل، هذا دون أن ننسى أهمية ودور الاختبارات التي يقوم بها هؤلاء الأخصائيون على المعاقين سمعياً.

فالاختبارات التي يطبقها أخصائيون نفسيون ليس لديهم خبرة مع الأطفال الصم أقل صدقاً من تلك التي يطبقها أخصائيون لديهم خبرة مع هذه الفئة من الأطفال، ولذلك فمن الضروري أن يتم تقييم الأطفال المعاقين سمعياً من طرف أخصائيين ذوي خبرة خاصة، إذا علمنا أن التقييم التربوي للأطفال المعاقين سمعياً الصغار في السن غالباً ما يفتقر إلى الثبات والصدق، ولا يمكن الاعتماد عليه وعلى نتائجه، كما أن هذا التقييم غالباً ما يتطلب وقتاً أطول من تقييم الأطفال الذين يملكون السمع، وهذا يستدعي الاعتماد على اختبارات لا تهتم بعنصر التوقيت أو متابعة التلميذ الأصم في جلسات عديدة.

وينبغي على الأخصائي النفسي تفسير نتائج التقييم وجمع وتفسير المعلومات على سلوك التلميذ الأصم المرتبطة بالتعليم والتشاور مع الأعضاء الآخرين المشاركين في البرامج الدراسية لتلبية الاحتياجات التربوية للطفل كما حددتها الاختبارات النفسية والمقابلات، وتقييم السلوك وتخطيط وتنظيم برامج الخدمات النفسية التي تتضمن الإرشاد النفسي.

- **الأخصائي الاجتماعي:** يعمل الأخصائي الاجتماعي على فهم ودراسة سلوك المعاق قصد توجيهه ومساعدة التلاميذ الذين يتعثرون في تعليمهم ومساعدة المدرسة على تحقيق أهدافها التربوية والتعليمية. كما يقوم باستقبال التلاميذ ومساعدتهم على تقبل الجو المدرسي لتسهيل عملية التكيف مع أسرة المدرسة ونظامها وبرامجها، ومساعدة الأولياء على تقبل أوضاع أبنائهم وتفهم قدراتهم واحتياجاتهم وأسلوب معاملتهم وتربيتهم، ومساعدة الطلاب على تقبل أوضاعهم والتعرف على نواحي القوة والقدرة لديهم وتنميتها، والاستفادة من برامج المدرسة حسب ظروف وإمكانات كل حالة، والتعرف على الصعوبات التي تواجه بعض التلاميذ الصم نتيجة مواجهتهم الاتجاهات السلبية سواء ذاتية أم مدرسية أم أسرية أم بيئية، كآثار مترتبة على الإعاقة، ومساعدتهم للتغلب على تلك الصعوبات.

كما يسعى الأخصائي الاجتماعي إلى حل المشكلات الفردية التي يكتشفها أو تحول إليه من إدارة المدرسة أو الهيئة التدريسية أو مشرفي الجماعات والأنشطة المدرسية وأولياء التلاميذ أو الطلاب أنفسهم أو من المصادر الأخرى المعنية بشؤونهم، ليقوم بدراسة ومتابعة هذه الحالات وفق الأسس المهنية لخدمة الفرد حتى تستقر الحالة، مع مراعاة تسجيل الجهود التي بذلت في الملف الاجتماعي للتلميذ الأصم.

سادساً- خطة البحث الميداني وإجراءاته

1- حدود الدراسة: بما أن محور الدراسة يدور حول دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً، فقد كانت مدرسة صغار الصم الواقعة بشمال مدينة قالمة مجالاً مكانياً للبحث، حيث يحدها من الشرق المجمع السكني الأمير عبد القادر وحي الإخوة رحابي، ومن الغرب حي الشرطة السكني والمذبح البلدي، ومن الشمال الأراضي الزراعية ومن الجنوب المركب المتعدد الرياضات (سويداني بوجمعة)، وهي مدرسة تابعة لوزارة التضامن الوطني والأسرة تحتوي على 08 أقسام ومطعم مجهز ومرقد وعيادة وساحة وجناح إداري، وهي مدرسة ذات نظام نصف داخلي طاقة استيعابها تقدر بحوالي 90 تلميذا، وتمثل المجال البشري في 39 موظفا بهذه المدرسة منهم 10 أساتذة و5 مربين، أما عن المجال الزمني للدراسة فقد استغرق ستة أشهر تقريباً، وذلك من بداية شهر فيفري 2024 إلى غاية شهر جويلية 2024.

2- عينة الدراسة: نظراً لصعوبة التواصل مع فئة المعاقين سمعياً وضيق الوقت من جهة، وصغر المدرسة وقلة العاملين فيها من جهة أخرى، فقد اخترت عينة قصدية قوامها 15 مفردة متمثلة في طاقم التدريس والمشرفين على تقديم مختلف الخدمات بهذه المدرسة، وهذا النوع من العينات يكون الاختيار فيه على أساس حر من قبل الباحث وحسب طبيعة بحثه، فالباحث في مثل هذه الحالة يقدر حاجته إلى المعلومات ويختار عينة بما يحقق له غرضه.

3- أداة جمع البيانات: اعتمدت في هذه الدراسة على الاستبيان، وهو وسيلة مهمة للاتصال بين الباحث والمبحوث، تستهدف بالدرجة الأولى الحصول على المعلومات التي يراها الباحث ضرورية لتحقيق فروض بحثه[36]، ويتكون هذا الاستبيان من أسئلة تهدف بالدرجة الأولى إلى الوقوف على دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً.

وإلى جانب الاستبيان اجريت مقابلة مع المسؤولين المباشرين في المدرسة لمعرفة نوعية الخدمات المقدمة للمعاقين سمعياً، ومدى مساهمة البرنامج التكويني والتأهيلي في تنمية الطفل الأصم في جميع النواحي النفسية، الاجتماعية، الثقافية، التنموية...إلخ، وشملت هذه المقابلة كل من المدير والأخصائيين الاجتماعيين والنفسيين داخل المدرسة.

4- صدق الأداة وثباتها: للتعرف على مدى صدق أداة الدراسة في قياس ما وضعت لقياسه استخدمت طريقة الصدق الظاهري، حيث تم عرض الاستبيان على عدد من المحكمين من أعضاء هيئة التدريس بقسمي علم الاجتماع وعلم النفس بجامعة قالمة، لإبداء أية ملاحظات تتعلق بمدى ملاءمة ووضوح الأسئلة، وفي ضوء آرائهم تم تعديل بعض أسئلة الاستبيان، وفيما يتعلق بثبات

هذه الأداة أجريت اختبارا مبدئيا لها على عينة مكونة من 08 أفراد للتعرف على مدى وضوح الأسئلة والموضوع لدى المبحوثين.

5- منهج الدراسة: فرضت طبيعة الموضوع ونوعية الدراسة الاستعانة بالمنهج الوصفي لوصف ما هو كائن وتفسيره، وتحديد الظروف والعلاقات التي توجد بين الوقائع، والتعرف على اتجاهات الأفراد، وقد تم استخدام هذا المنهج للوقوف عند حقائق راهنة والكشف عن دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً، وذلك من خلال جمع البيانات وتحليلها كماً ونوعاً والتعليق عليها واستخلاص النتائج.

سابعاً- تحليل النتائج ومناقشتها

1- خصائص عينة الدراسة:

جدول رقم (01): يوضح خصائص عينة الدراسة

المتغيرات		ك	%
الجنس	ذكر	04	26.66
	أنثى	11	73.33
	المجموع	**15**	**100**
السن	23 - 33	03	20.00
	34 - 44	05	33.33
	45 فأكثر	07	46.66
	المجموع	**15**	**100**
المستوى التعليمي	ثانوي	02	13.33
	جامعي	13	86.66
	المجموع	**15**	**100**
المهنة	مدير	01	06.66
	معلم ومربي	11	73.33
	أخصائي نفساني	01	06.66
	أخصائي اجتماعي	01	06.66
	طبيب	01	06.66
	المجموع	**15**	**100**

يبدو من خلال الجدول رقم (01) أن أغلب المبحوثين إناث؛ وذلك بنسبة 73.33%، بينما بلغت نسبة الذكور 26.66%، وبالتالي فالمدرسة الخاصة يغلب عليها عنصر الإناث أكثر من الذكور، وكما هو معروف فإن معاملة الأنثى للطفل أفضل مقارنة بالذكر، لاسيما إذا تعلق الأمر بالأطفال المعاقين سمعياً، فهم بحاجة إلى حماية ورعاية خاصة، وهذا لا يتأتى إلا بوجود الأنثى التي تعد بمثابة الأم بالنسبة لهم.

ومن ناحية السن نلاحظ أن قرابة نصف المبحوثين أعمارهم أكثر من 45 سنة بنسبة 46.66%، فكلما زاد سن المبحوث زادت معه الخبرة والتجربة في رعاية الطفل الأصم وفهم حاجاته.

أما عن المستوى التعليمي فأغلب المبحوثين جامعيين بنسبة 86.66%، تليها الحاصلين على المستوى الثانوي بنسبة 13.33%، فالمدرسة الخاصة تحتاج إلى الكفاءة والخبرة المهنية التي يملكها الجامعيون لا سيما المختصون في مجال الرعاية والتأهيل.

وفيما يخص الطاقم التربوي والتأهيلي للمدرسة الخاصة، فهي تحتوي على 73.33% من المعلمين والمربين المختصين، الذين يملكون خبرة في تدريس المعاقين سمعياً، وغالباً ما يكونون حاصلين على دورات أثناء الخدمة ودراسات عليا في التربية الخاصة، كما أن وجودهم في المدرسة الخاصة مهم جدا، حيث يوفرون المساعدة للطفل الأصم الذي يجد صعوبة في التعلم.

2- تحليل وتفسير النتائج المتعلقة بالسؤال الأول: ما الخدمات المقدمة للأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة ؟ وهل هي كافية لتأهيلهم ؟

جدول رقم (02- أ): يوضح الخدمات المقدمة للأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة

نوعية الخدمات	ك	%
طبية	02	13.33
سمعية	04	26.66
تعليمية وتربوية	02	13.33
إرشادية وتأهيلية	07	46.66
المجموع	15	100

تشير المعطيات الواردة في الجدول رقم (02- أ) أن المبحوثين يرون أن الخدمات المقدمة للأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة هي خدمات إرشادية وتأهيلية بالدرجة الأولى بنسبة 46.66 %، تليها الخدمات السمعية بنسبة 26.66 %، ثم الخدمات الطبية والتعليمية التربوية بنفس النسبة أي 13.33 %.

وبالتالي، فالخدمات الأساسية في المدرسة الخاصة تقوم على الإرشاد والتدريب لذوي الإعاقة السمعية، حيث تعمل هذه الخدمات على إرشاد وتدريب الآباء في تفعيل دورهم تجاه أبنائهم المعاقين، وفهم حاجاتهم مع تزويدهم بمعلومات عن نمو أبنائهم والتغيرات التي قد تطرأ عليهم من جميع النواحي الجسمية الذهنية...إلخ. بينما تتمثل الخدمات التأهيلية في تشكيل برامج تربوية وتأهيلية تقدم للمعاقين سمعياً، وتعليم المعوق سمعياً نوعاً خاصاً حسب درجة الإعاقة لدى الفرد من خلال تعليمهم في مدارس عادية لمن كانت إعاقته من النوع الخفيف، أو في مدارس للمعاقين سمعياً[37].

فالمعاق سمعياً يحتاج إلى التأهيل المهني، وعليه يستغل كل قدراته ومهاراته أثناء فترة التأهيل الذي يساعده على التكيف مع الواقع، وإيجاد عمل يعود عليه بالفوائد المادية حتى لايصبح عالة على المجتمع.

جدول رقم (02- ب): يوضح مدى كفاية هذه الخدمات في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً

الحالات	ك	%
نعم	09	60.00
لا	06	40.00
المجموع	15	100

نلاحظ من خلال الجدول رقم (02- ب) أن أكثر من نصف المبحوثين وبنسبة 60.00 % يرون أن الخدمات المقدمة للأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة كافية لتأهيلهم، وهنا يأتي دور الخدمة الاجتماعية التي تعمل على توفير الخدمات الشخصية للمعاقين وأسرهم وتحسين أوضاعهم دون أن ننسى دور الوالدين. كونهما العنصر الوحيد المشترك في كل الخدمات والنشاطات والخبرات المقدمة لابنهم المعاق في الأوضاع المختلفة، وعليه فهم الحلقة التي تتصل بها كل الحلقات التي تتكون منها سلسلة الخدمات المقدمة لابنهم في المراحل العمرية المختلفة، وهما يفهمان مشاعر وخبرات ابنهم ويعرفان قدراته من خلال مراقبتهما لسلوكه، واطلاعهما على خبراته السابقة(38).

أما عن المبحوثين الذين يرون أن هذه الخدمات غير كافية قُدرت نسبتهم بـ 40.00 %، أي أن هناك نقص في هذه الخدمات، أو أنها لا تكفي لتغطية احتياجات المعاق. وبالرغم من المجهودات المبذولة من طرف الدولة فإن هذه الفئة خدماتها محدودة في ظل مجموعة من الصعوبات؛ من بينها غياب المتخصصين في تقديم هذه الخدمات، والافتقار إلى التعاون بين الجهات الرسمية وغير رسمية التي تقدم الخدمات والبرامج التربوية والتأهيلية، فليس هناك آلية لتنسيق الخدمات وتكاملها، وهنا لابد من توفير الاحتياجات الصحية والعقلية والبدنية، والخدمات المكملة المساندة لهذه الفئة لتفعيل دورها في المجتمع.

3- تحليل وتفسير النتائج المتعلقة بالسؤال الثاني: هل البرامج التأهيلية المعتمدة في المدرسة الخاصة ساهمت في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً ؟

جدول رقم (03): يوضح مدى مساهمة البرامج التأهيلية المعتمدة في المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً

الحالات	ك	%
نعم	12	80.00
لا	03	20.00
المجموع	15	100

يبدو من خلال الجدول رقم (03) أن أغلب المبحوثين وبنسبة 80.00 % يرون أن البرامج التكوينية التأهيلية المعتمدة في المدرسة الخاصة ساهمت في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً، وهنا لابد أن نشير أن هذه البرامج أحياناً تكون المدرسة هي المسؤولة عن صياغتها كونها تعرف قدرات الأطفال ونوعية البرامج التي تناسبهم، وأحياناً تكون الوزارة هي المسؤولة عن ذلك.

وهذه البرامج تسعى إلى تنمية المهارات الاجتماعية للطفل المعاق سمعياً، وتعمل على تعديل صورته عن ذاته وتشجيعه على إقامة علاقات اجتماعية مع الآخرين بنجاح. كل ذلك يؤكد أنه إذا توافرت التدريبات والبرامج المناسبة للمعاقين سمعياً فسوف يمكنهم من التغلب على إعاقتهم[39].

4- تحليل وتفسير النتائج المتعلقة بالسؤال الثالث: ماهي طرق التواصل المتبعة في تعليم الأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة؟

جدول رقم (04): يوضح طرق التواصل المتبعة في تعليم الأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة

طرق التواصل	ك	%
التواصل الشفهي	04	26.66
التواصل اليدوي	06	40.00
التواصل الكلي	03	20.00
أخرى تذكر	02	13.33
المجموع	15	100

نلاحظ من خلال الجدول رقم (04) أن هناك عدة طرق متبعة في تعليم الأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة، حيث يرى المبحوثون أنّ الطريقة الأكثر استعمالاً هي طريقة التواصل اليدوي بنسبة 40.00%، تليها طريقة التواصل الشفهي بنسبة 26.66 %، ثم طريقة التواصل الكلي بنسبة 20.00%، وأخيراً طرق أخرى تذكر بنسبة 13.33 % مثل طريقة النطق والكلام وطريقة تعليم الكتابة...إلخ.

وتجدر الإشارة إلى أن طريقة التواصل اليدوي أو كما تسمى لغة الإشارة والتهجي الأصبعي تعتمد على تصوير حرف من الحروف الهجائية والأرقام بشكل خاص يؤديه المعلم أمام الطفل مكوناً الجمل والعبارات، وتقوم هذه الطريقة على تحريك أصابع اليدين في الهواء وفقاً لحركات منتظمة وأوضاع معينة تمثل الحروف الأبجدية والأرقام، وتستخدم عادة كطريقة مساعدة للغة الإشارة، ونادراً ما تستخدم الأصابع بمفردها للتواصل مع الشخص الأصم[40].

وتستعمل طريقة التواصل اليدوي لغة الإشارة للتعبير عن الكلمات التي ليس لها إشارات، وهي عبارة عن نظام الحركات اليدوية والرموز المعبرة، التي تستخدم فيها حركات الأيدي وتعبيرات الوجه والجسد ليكون الاتصال أكثر فاعلية، وهي تنقسم إلى قسمين: إشارات وصفية لها مدلول معين يرتبط بأشياء حسية ملموسة في ذهن المعاق سمعياً، وإشارات غير وصفية ليس لها مدلول معين يرتبط بشكل مباشر بمعنى الكلمة التي يتم التعبير عنها.

ومع أن هناك تشابها في الإشارات بين المجتمعات المختلفة، إلا أن هناك اختلافا، ثم إن التطور الكبير في استخدام الإشارات واستحداث الجديد منها من قبل المختصين، أدى إلى توثيق هذه الإشارة، وإدخال تحسينات عليها من خلال قواميس ومعاجم[41].

غير أن الوسائل التعليمية المستخدمة مع الصم تعتمد أساساً على الطريقة الشفهية التي هي أنجح الطرق وأحدثها، والأساس فيها هو الكلام وقراءته عن طريق حركة الشفتين.

5- تحليل وتفسير النتائج المتعلقة بالسؤال الرابع: ما هو دور الأخصائي الاجتماعي والنفسي المدرسي في تأهيل الطفل الأصم ؟

جدول رقم (05- أ): يوضح دور الأخصائي الاجتماعي في تأهيل الطفل الأصم

دور الأخصائي الاجتماعي	ك	%
مساعدة الأطفال على تقبل الجو المدرسي	01	06.66
مساعدة الأولياء على تفهم احتياجات ابنائهم	01	06.66
التعرف على الصعوبات التي تواجه الأطفال الصم	02	13.33
التخطيط العلمي السليم للخدمات المقدمة للصم	01	06.66
متابعة وتقويم الخدمات المقدمة للصم لتحسينها	04	26.66
تتبع مختلف حالات الأطفال الصم داخل المدرسة	03	20.00
أخرى تذكر	03	20.00
المجموع	15	100

تشير المعطيات الواردة في الجدول رقم (05- أ) أن الأخصائي الاجتماعي له عدة أدوار في تأهيله للطفل الأصم، في مقدمتها متابعة وتقويم الخدمات المقدمة للصم لتحسينها بنسبة 26.66 %، ثم تتبع مختلف حالات الأطفال الصم داخل المدرسة بنسبة 20.00 %، والتعرف على الصعوبات التي تواجه الأطفال الصم بنسبة 13.33%، ومساعدة الأطفال على تقبل الجو المدرسي، ومساعدة الأولياء على تفهم احتياجات أبنائهم، والتخطيط العلمي السليم للخدمات المقدمة للصم بنفس النسبة أي 06.66%، إلى غير ذلك من الأدوار التي يقوم بها الأخصائي الاجتماعي داخل المدرسة الخاصة أو مع أسر الأطفال الصم.

والمهم هنا، أن يكون الأخصائي الاجتماعي ملماً بعوامل وجوانب مكونات المشكلة سواء كانت ذاتية تتعلق بالمعاق ذاته أو موضوعية تتعلق بالبيئة التي يوجد بها المعاق[42].

جدول رقم (05- ب): يوضح دور الأخصائي النفسي المدرسي في تأهيل الطفل الأصم

دور الأخصائي النفسي المدرسي	ك	%
تدريب الطفل الأصم على استخدام حواسه	01	06.66
ملاحظة الانحرافات السلوكية للطفل الأصم وتعديلها	01	06.66
تشخيص الحالات النفسية للأطفال الصم	04	26.66
جمع المعلومات عن سلوك الطفل الأصم وتفسيرها	02	13.33
تخطيط وتنظيم برامج الخدمات النفسية	06	40.00
التعرف على السلوكيات السلبية التي تعرقل تعليم الأصم	01	06.66
المجموع	15	100

نلاحظ من خلال الجدول رقم (05- ب) أن المبحوثين يرون أن دور الأخصائي النفسي المدرسي في تأهيل الطفل الأصم يرتكز أساساً على تخطيط وتنظيم برامج الخدمات النفسية بنسبة 40.00 %، وتشخيص الحالات النفسية للأطفال الصم بنسبة 26.66%، وجمع المعلومات عن سلوك الطفل الأصم وتفسيرها بنسبة 13.33%، وتدريبه على استخدام حواسه، وملاحظة

انحرافاته السلوكية وتعديلها، والتعرف على السلوكيات السلبية التي تعرقل تعليمه بنفس النسبة أي 06.66%.

ولابد أن نشير إلى أن الأصم له خصائص نوعية ومتعددة، تحدد سلوكاته ومعالم شخصيته وتؤثر على حياته النفسية والاجتماعية، وهنا يأتي دور الأخصائي النفسي وخبرته وكفاءته في التعامل مع هذه الفئة في عملية الإرشاد والتوجيه، خصوصاً في مرحلة الكشف المبكر عن الإعاقة، حيث نجد أن العديد من الدراسات تتفق على أن التشخيص والتكفل المبكر يأتي بنتائج جيدة في عملية التعلم، عكس التشخيص والتكفل المتأخر.

فالأخصائي يستعمل أساليب التكفل النفسي مع الصم كأسلوب تعديل السلوك، العلاج باللعب...إلخ. وهنا فإن التواصل يلعب دوراً حاسماً في عملية التقييم النفسي التربوي، ولذلك يجب على الفاحص أن يكون قادراً على الاتصال مع الطفل المعوق سمعياً من الموقف الاختباري سواء من خلال التواصل الكلي أم قراءة الكلام أم لغة الإشارة أم أبجدية الأصابع، وإذا لم يحدث ذلك فالنتائج تكون غير صادقة ويجب التنويه في التقرير الذي يعتمد[43]، حيث أن لغة الإشارة هي الوسيلة الأولى للتواصل مع الأصم ،وكذلك لغة الشفاه، وعلى الأخصائي أن يجيد هاته اللغة ويتقنها ليسهل عمله مع الأطفال الصم.

وقد عمل الأخصائيون النفسانيون على الحد من المشاكل والاضطرابات بمختلف أنواعها والتي يعاني منها الأطفال الصم، من خلال توفير استراتيجيات وبرامج تربوية وأنشطة من ضمنها نشاط اللعب الذي يعتبر إحدى الطرق المساهمة في تنمية الأداء اللغوي واكتساب العديد من المهارات لدى الطفل الأصم.

6- تحليل وتفسير النتائج المتعلقة بالسؤال الخامس: ماهي المشكلات التي تعترض المدرسة الخاصة في تأهيلها للأطفال المعاقين سمعياً ؟

جدول رقم (06): يوضح المشكلات التي تعترض المدرسة الخاصة في تأهيلها للأطفال المعاقين سمعياً

المشكلات	ك	%
الاعتماد الكلي على الكتب المدرسية القديمة	02	13.33
نقص الوسائل التعليمية الحديثة	05	33.33
عدم تناسب بعض البرامج مع خصائص الصم	04	26.66
عدم مراعاة الفروق الفردية أثناء التدريس	01	06.66
قلة التعاون بين أولياء التلاميذ والمدرسة الخاصة	01	06.66
أخرى تذكر	02	13.33
المجموع	15	100

تشير المعطيات الواردة في الجدول رقم (06) أن المبحوثين يرون أن هناك العديد من المشكلات التي تعترض المدرسة الخاصة في تأهيلها للأطفال المعاقين سمعياً، في مقدمتها نقص الوسائل التعليمية الحديثة بنسبة 33.33%، وعدم تناسب بعض البرامج مع خصائص الصم بنسبة

26.66%، والاعتماد الكلي على الكتب المدرسية القديمة بنسبة 13.33%، إلى غير ذلك من المشكلات التي تواجه المدرسة الخاصة والتي تنعكس سلباً على تعليم وتأهيل الأطفال الصم.

كما أن المدارس الخاصة بتأهيل الصم تواجه مشكلات تعليمية ناجمة عن طبيعة المعاق حسياً، ذلك أن عدم قدرته على السمع والكلام يقلل من فرصه التعليمية مقارنة مع غيره من الأطفال الأسوياء، يُضاف إلى ذلك أن المناهج التعليمية الخاصة بالصم تواجه الكثير من المشكلات كعدم توفر عامل المرونة في المناهج، بحيث تسمح بالتعديل والتكيف في الموضوعات بما يتناسب وإمكانيات التلميذ الأصم، هذا مع عزوف الكثير من المختصين في الميدان التربوي وفي مجال المناهج وطرق التدريس، وعزوف الكثير من أساتذة التعليم العالي عن تقديم إسهاماتهم وإثراء مجال الصم بأبحاثهم وآرائهم التربوية المفيدة، مع تزايد الشكاوي التي يقدمها الباحثون والأولياء فيما يتعلق بطرق التكفل الأمثل والأنجع بالأطفال الصم.

بالإضافة إلى أن أغلب الأسر تواجه العديد من المشكلات في متابعة أطفالهم الصم ومساعدتهم في العملية التعليمية، حيث أن طرق تعليمهم تحتاج إلى تدريب خاص على استخدامها، وبالتالي تلجأ الأسرة إلى الاستعانة بمدرسين لتعليم ابنهم بصورة فردية ومتابعته، وهذا ما يكلف الأسرة أعباء مالية إضافية كدفع أجور المدرسين. ومن المشكلات الاجتماعية التي تواجهها أسر المعاقين سمعياً عدم توفير أنظمة للمساندة الاجتماعية للأسرة، مما يجعل الآباء يتخبطون في معالجة ابنهم بشتى الوسائل وشعورهم بالقلق واليأس مما يدفعهم إلى المغالاة في العطف على الأصم أو نبذه والقسوة عليه[44].

7- تحليل وتفسير النتائج المتعلقة بالسؤال السادس: ماهي الحلول المقترحة لتفعيل دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً ؟

جدول رقم (07): يوضح الحلول المقترحة لتفعيل دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً

الحلول المقترحة	ك	%
توفير الوسائل التكنولوجية الحديثة في التعليم	01	06.66
ضرورة تعاون أولياء التلاميذ مع المدرسة الخاصة	07	46.66
الاعتماد على برامج تتماشى مع نوعية الإعاقة	01	06.66
تزويد المدارس الخاصة بالأخصائيين المؤهلين	01	06.66
تهيئة حجرات الدراسة حسب طبيعة التلاميذ الصم	02	13.33
أخرى تذكر	03	20.00
المجموع	15	100

نلاحظ من خلال الجدول رقم (07) أن المبحوثين قدموا بعض الحلول المقترحة لتفعيل دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً، في مقدمتها ضرورة تعاون أولياء التلاميذ مع المدرسة الخاصة بنسبة 46.66%، وتهيئة حجرات الدراسة حسب طبيعة التلاميذ الصم بنسبة 13.33%، وتوفير الوسائل التكنولوجية الحديثة في التعليم بنسبة 06.66%، إلى غير ذلك من الحلول التي يراها المبحوثين مناسبة لتفعيل دور المدرسة الخاصة.

كما أن زيارة أولياء التلاميذ للمدرسة الخاصة، والاطلاع على البرامج التعليمية من شأنه أن يساعدهم على تحمل واجباتهم تجاه أطفالهم الصم، ودعوتهم للاشتراك في التشخيص وملاحظة سير العمل في برنامج التلميذ والتقييم النهائي له. ذلك أن المشاركة الفعالة لأولياء التلاميذ في البرامج التعليمية لأطفالهم تعمل على تحسين صورة الطفل عن نفسه وبالتالي يتعزز لديه الشعور بالأمن(45).

وقد ذكر كل من ستيوارت وكلوين (Stewart & Kluwin) أن المدارس لا تتحمل المسؤولية الكاملة دون أولياء التلاميذ في تربية وتعليم الأطفال الصم وضعاف السمع...، وإذا أردنا أن نقوم بإعداد البيئة التعليمية بالطريقة التي تهيأ الفرص للأطفال الصم وضعاف الصم السمع للتعلم. فلابد من مشاركة أولياء التلاميذ في العملية التعليمية، ولا يتحقق ذلك إلا بالتواصل المستمر والتعاون الفعال بين أولياء التلاميذ بطرق لبقة وغير مباشرة، حتى يكونوا فاعلين في بناء الخلفية المعرفية لدى أطفالهم عن طريق تحفيز النمو الثقافي لهؤلاء الأطفال بتعريضهم للعديد من الخبرات(46).

هذا ولابد من توفر المدارس الخاصة على برامج وتخصصات أكاديمية تتماشى مع نوعية الإعاقة، والتوسع في قدراتها الاستيعابية للمعاقين سمعياً، وإعداد حجرات للدراسة تتلاءم مع وضعية التلميذ الأصم، مع مراعاة العدد داخل القسم، حيث تؤكد معظم الدراسات التي أجريت في مجال رعاية الصم على أن لا يتجاوز عدد التلاميذ الصم في القسم 10 أو 12 تلميذاً، ذلك لأن العدد الكبير للصم في القسم الواحد يجعل من عملية التربية والتعليم عملية عسيرة بل مستحيلة التطبيق، فلا المعلم يستطيع التعليم ولا التلميذ الأصم يستطيع الاستفادة من الدروس المقدمة له، كما يجب وضع الأصم في الأقسام حسب درجة إعاقته السمعية، وحسب سنه حتى لا يقع المعلم المختص في مشكلة عدم التجانس بين تلاميذ القسم(47).

ثامناً- النتائج العامة

لقد توصلت الدراسة الحالية إلى جملة من النتائج، نوجزها فيما يلي:

1. كشفت نتائج الدراسة أن الخدمات المقدمة للأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة هي خدمات إرشادية وتأهيلية بالدرجة الأولى، تليها الخدمات السمعية، ثم الخدمات الطبية والتعليمية التربوية، وهذه الخدمات كافية لتأهيل الأطفال المعاقين سمعياً.

2. أظهرت نتائج الدراسة أن البرامج التكوينية التأهيلية المعتمدة في المدرسة الخاصة ساهمت في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً، كما أن هناك عدة طرق متبعة في تعليم الأطفال المعاقين سمعياً في المدرسة الخاصة، في مقدمتها طريقة التواصل اليدوي، تليها طريقة التواصل الشفهي، ثم طريقة التواصل الكلي، وطرق أخرى كطريقة النطق والكلام وطريقة تعليم الكتابة... إلخ.

3. بينت نتائج الدراسة أن الأخصائي الاجتماعي له عدة أدوار في تأهيله للطفل الأصم؛ في مقدمتها متابعة وتقويم الخدمات المقدمة للصم لتحسينها، ثم تتبع مختلف حالات الأطفال الصم داخل المدرسة، والتعرف على الصعوبات التي تواجه الأطفال الصم، إلى غير ذلك من الأدوار المختلفة التي يقوم بها الأخصائي الاجتماعي. أما عن دور الأخصائي النفسي المدرسي فيرتكز أساساً على

تخطيط وتنظيم برامج الخدمات النفسية، وتشخيص الحالات النفسية للأطفال، وجمع المعلومات عن سلوك الطفل الأصم وتفسيرها... إلخ.

4. أظهرت نتائج الدراسة أن هناك العديد من المشكلات التي تعترض المدرسة الخاصة في تأهيلها للأطفال المعاقين سمعياً، في مقدمتها نقص الوسائل التعليمية الحديثة، وعدم تناسب بعض البرامج مع خصائص الصم، والاعتماد الكلي على الكتب المدرسية القديمة... إلخ، وهذا كله ينعكس سلباً على تعليم وتأهيل المعاقين سمعياً.

5. حاول المبحوثون تقديم بعض الحلول المقترحة لتفعيل دور المدرسة الخاصة في تأهيل الأطفال المعاقين سمعياً، في مقدمتها ضرورة تعاون أولياء التلاميذ مع المدرسة الخاصة، وتهيئة حجرات الدراسة حسب طبيعة التلاميذ الصم، وتوفير الوسائل التكنولوجية الحديثة في التعليم.

خاتمة:

وبناءً على ما سبق، يمكننا القول أن فقدان الأطفال الصم لحاسة السمع يجعلهم منعزلين عما يحيط بهم، كما أن تجربتهم في الحياة قليلة ويجدون صعوبة في تعلم اللغة والكلام، ناهيك عن نظرة المجتمع لهذه الفئة، وبالتالي فإن تأهيل الأطفال الصم لا يقع على عاتق المدرسة الخاصة وحدها، بل يحتاج إلى تعاون أولياء التلاميذ الصم مع هذه المدرسة انطلاقاً من استراتيجية واضحة ضمن خطط وزارة الصحة، وزارة التضامن، ووزارة التربية الوطنية، مما يساعد على تحقيق الإدماج الاجتماعي والمهني للأطفال الصم، وهذا ينعكس بدوره على الصحة النفسية لأوليائهم، فتأهيل المعاق وتدريبه ودمجه في المجتمع يعود بالفائدة على الكل بدلاً من أن يكون مستهلكاً وعالة على الآخرين.

كما تجدر الإشارة إلى أن المدارس لا تتحمل المسؤولية الكاملة دون أولياء التلاميذ في تربية وتأهيل الأطفال الصم، فالعلاقة بين المدرسة الخاصة والأسرة علاقة تكاملية، ومن هنا لابد من تمكين ولي التلميذ من زيارة المدرسة والاطلاع على كل ما يتعلق ببرنامج ابنه ومشاركته في العملية التعليمية، ولا يتحقق ذلك إلا بالتواصل المستمر والتعاون الفعال بين أولياء التلاميذ والتنسيق مع الإدارة، مما يساعد الأخصائيين على كسب احترام أسر التلاميذ الصم، كما أنه لابد من إيجاد أساليب واستراتيجيات جديدة تتماشى مع التطور العلمي والتكنولوجي في مجال الاتصال لمساعدة الطفل الأصم على تخطي الصعوبات التي تواجهه، وبالتالي تأهيله وتدريبه ودمجه في المجتمع.

قائمة المصادر والمراجع:

- الأشقر علاء الدين محمد خليل، الخدمات المقدمة للأطفال الصم وعلاقتها بسماتهم الشخصية بمحافظة غزة، رسالة ماجستير، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2002.
- التهامي حسين أحمد، تربية الأطفال المعاقين سمعياً، الدار العالمية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2006.
- الجعبري مرام عدلي، تأثير أداء مؤسسات تأهيل المعاقين في جنوب الضفة الغربية على الكفاءة الخارجية لبرامج التأهيل من وجهة نظر العاملين فيها، رسالة ماجستير في إدارة الأعمال، جامعة الخليل، فلسطين، 2015.
- الحديدي منى، التربية الخاصة في الطفولة المبكرة، ط 2، دار الفكر، عمان، 2004.
الحسن إحسان محمد، الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي، ط 2، دار الطليعة للنشر، بيروت، لبنان، 1996.

- الخطيب جمال مهدي، الدليل الموحد لمصطلحات الإعاقة والتربية الخاصة والتأهيل، المكتب التنفيذي، مجلس وزراء العمل والشؤون الاجتماعية، دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، المنامة، 2001.
- الخطيب جمال مهدي، أولياء أمور الأطفال المعوقين استراتيجيات العمل معهم وتدريبهم ودعمهم، أكاديمية التربية الخاصة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2001.
- الزغبي أحمد محمد، التربية الخاصة للموهوبين والمعوقين وسبل رعايتهم وإرشادهم، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2003.
- الصحاف حبيب، معجم إدارة الموارد البشرية وشؤون العاملين، مكتبة لبنان، بيروت، 1997.
- القريوتي يوسف، مدخل إلى الإعاقة السمعية، دار القلم، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2001.
- الكيلاني عبد الله زايد، التقويم في التربية الخاصة، دار المسيرة، عمان، الأردن، 2006.
- النماس أحمد فايز، الخدمة الاجتماعية الطبية (التطبيق العملي)، مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 1996.
- الهنائي علي بن حسن، المنجد الأبجدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1967.
- بدوي أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، 1993.
- بن نجار سعاد، تعليم ذوي الاحتياجات الخاصة في الجزائر، مجلة سوسيولوجيا، المجلد 5، العدد 2، جامعة الجلفة، الجزائر، 2021.
- تركي رابح، المعوقين في الجزائر وواجب المجتمع والدولة نحوهم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
- جبريل ثريا عبدالرؤوف، وآخرون، الخدمة الاجتماعية والفئات الخاصة، بل برنت للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1990.
- حسين فوزية محمد، دمج الطلاب الصم وضعاف السمع في المدرسة العادية، مكتبة التوبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1993.
- حنفي علي عبد النبي، المحسن محمد، الخطة التربوية الفردية للطالب المعوق سمعياً، مركز الوليد للتأهيل، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2003.
- سعد مراد علي عيسى، خليفة وليد السيد أحمد، كيف يتعلم المخ الأصم "النظرية والتطبيق"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2007.
- سلامة عبد الحافظ، المناهج والأساليب في التربية الخاصة، دار اليازوري، عمان، الأردن، 2001.
- سواكر رشيد، رضواني خياري، استراتجيات التدريس لذوي الإعاقة السمعية، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، العدد 26، جامعة الوادي، الجزائر، 2018.
- صباح الدين علي، الخدمة الاجتماعية، ط 3، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، 1972.
- طلعت منصور، الإرشاد النفسي من أجل تربية دامجة، ندوة دور الخدمات المساندة في التأهيل الشامل لذوي الحاجات الخاصة، جامعة الخليج العربي، البحرين، 2005.
- عبد الواحد محمد فتحي، الإعاقة السمعية وبرنامج إعادة التأهيل، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة، 2002.
- عبيد ماجدة السيد، المشكلات التي تهدد أمن وسلامة الطلاب المعاقين سمعياً، وبناء برنامج مقترح لتحسين فرص السلامة لهم، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية). المجلد 18، العدد 2. فلسطين، 2010.
- عبيدات أحمد، عبيدات يوسف، دور التكنولوجيا المساعدة (الحاسوب) في تدريس طلبة ذوي الاحتياجات الخاصة، دراسة وصفية، المؤتمر العلمي السنوي الثالث عشر، كلية التربية، حلوان، مصر، 2005.
- غيث محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2006.
- كراز باسم، تصور مقترح لعلاج مشكلات الخاصة بمهارات الاتصال والتواصل لدى معلمي الصم بمحافظة غزة، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الأقصى، غزة، فلسطين، 2004.
- كوافحة تيسير، يوسف عصام نمر، ترقية الأفراد غير العاديين في المدرسة والمجتمع، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2007.
- لطفي بركات أحمد، تربية المعوقين في الوطن العربي، دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1981.

- محمد عبد المؤمن، سيكولوجية غير العاديين وتربيتهم، دار الفكر الجامعي، القاهرة، مصر، 1996.
- معتوق فريدريك، معجم العلوم الاجتماعية، ط 2، انترناشيونال، بيروت، لبنان، 1998.
- هلال أسماء سراج الدين، تأهيل المعاقين، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2009.
- Philippe. R, Working with children with physical Disability and their families, Jessica Kinsley publishers, London, 1997.
- Stewart. D, kluwin. T, Teaching deaf and hard of hearing students, Allyn Bacon, Boston, America, 2001.
- Theodorson George & Achilles G, Modern Dectionnary of sociology, Tomas Y Cromell com, New York, 1969.

الهوامش:

(1) صباح الدين علي، الخدمة الاجتماعية، ط 3، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، 1972، ص 512.
(2) الحديدي منى، التربية الخاصة في الطفولة المبكرة، ط 2، دار الفكر، عمان، 2004، ص 36.
(3) القريوتي يوسف، مدخل إلى الإعاقة السمعية، دار القلم، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2001، ص 142.
(4) غيث محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2006، ص 358.
(5) معتوق فريدريك، معجم العلوم الاجتماعية، ط 2، انترناشيونال، بيروت، لبنان، 1998، ص 287.
(6) Theodorson George & Achilles G, Modern Dectionnary of sociology, Tomas Y Cromell com, New York, 1969, p 452.
(7) غيث محمد عاطف، مرجع سابق، ص 358.
(8) بدوي أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، 1993، ص 45.
(9) الخطيب جمال مهدي، الدليل الموحد لمصطلحات الإعاقة والتربية الخاصة والتأهيل، المكتب التنفيذي، مجلس وزراء العمل والشؤون الاجتماعية، دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، المنامة، 2001، ص 98.
(10) الهنائي علي بن حسن، المنجد الأبجدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1967، ص 98.
(11) كوافحة تيسير، يوسف عصام نمر، ترقية الأفراد غير العاديين في المدرسة والمجتمع، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2007، ص 17.
(12) هلال أسماء سراج الدين، تأهيل المعاقين، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2009، ص 77.
(13) الصحاف حبيب، معجم إدارة الموارد البشرية وشؤون العاملين، مكتبة لبنان، بيروت، 1997، ص 57.
(14) الجعبري مرام عدلي، تأثير أداء مؤسسات تأهيل المعاقين في جنوب الضفة الغربية على الكفاءة الخارجية لبرامج التأهيل من وجهة نظر العاملين فيها، رسالة ماجستير في إدارة الأعمال، جامعة الخليل، فلسطين، 2015، ص 6.
(15) الزغبي أحمد محمد، التربية الخاصة للموهوبين والمعوقين وسبل رعايتهم وإرشادهم، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2003، ص 151.
(16) سعد مراد علي عيسى، خليفة وليد السيد أحمد، كيف يتعلم المخ الأصم "النظرية والتطبيق"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2007، ص 95.
(17) لطفي بركات أحمد، تربية المعوقين في الوطن العربي، دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1981، ص90.
(18) المرجع نفسه، ص 90.
(19) التهامي حسين أحمد، تربية الأطفال المعاقين سمعياً، الدار العالمية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2006، ص45.
(20) تركي رابح، المعوقين في الجزائر وواجب المجتمع والدولة نحوهم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 104.
(21) المرجع نفسه، 105.
(22) بن نجار سعاد، تعليم ذوي الاحتياجات الخاصة في الجزائر، مجلة سوسيولوجيا، المجلد 5، العدد 2، جامعة الجلفة، الجزائر، 2021، ص 293.

(23) المرجع نفسه، ص 294.
(24) سلامة عبد الحافظ، المناهج والأساليب في التربية الخاصة، دار اليازوري، عمان، الأردن، 2001، ص 95.
(25) الكيلاني عبد الله زايد، التقويم في التربية الخاصة، دار المسيرة، عمان، الأردن، 2006، ص 154.
(26) المرجع نفسه، ص 156.
(27) التهامي حسين أحمد، مرجع سابق، ص 142.
(28) طلعت منصور، الإرشاد النفسي من أجل تربية دامجة، ندوة دور الخدمات المساندة في التأهيل الشامل لذوي الحاجات الخاصة، جامعة الخليج العربي، البحرين، 2005، ص 43.
(29) عبيدات أحمد، عبيدات يوسف، دور التكنولوجيا المساعدة (الحاسوب) في تدريس طلبة ذوي الاحتياجات الخاصة، دراسة وصفية، المؤتمر العلمي السنوي الثالث عشر، كلية التربية، حلوان، مصر، 2005، ص 202.
(30) عبد الواحد محمد فتحي، الإعاقة السمعية وبرنامج إعادة التأهيل، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة، 2002، ص 239.
(31) حسين فوزية محمد، دمج الطلاب الصم وضعاف السمع في المدرسة العادية، مكتبة التوبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1993، ص 42.
(32) سلامة عبد الحافظ، مرجع سابق، ص 99.
(33) المرجع نفسه، ص 100.
(34) الكيلاني عبد الله زايد، مرجع سابق، ص 51.
(35) حنفي علي عبد النبي، المحسن محمد، الخطة التربوية الفردية للطالب المعوق سمعياً، مركز الوليد للتأهيل، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2003، ص 48.
(36) الحسن إحسان محمد، الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي، ط 2، دار الطليعة للنشر، بيروت، لبنان، 1996، ص104.
(37) الأشقر علاء الدين محمد خليل، الخدمات المقدمة للأطفال الصم وعلاقتها بسماتهم الشخصية بمحافظة غزة، رسالة ماجستير، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2002، ص 59.
(38) Philippe. R, Working with children with physical Disability and their families, Jessica Kinsley publishers, London, 1997, p 116.
(39) عبيد ماجدة السيد، المشكلات التي تهدد أمن وسلامة الطلاب المعاقين سمعياً، وبناء برنامج مقترح لتحسين فرص السلامة لهم، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية)، فلسطين، المجلد 18، العدد 2، 2010، ص 486.
(40) سواكر رشيد، رضواني خياري، استراتيجيات التدريس لذوي الإعاقة السمعية، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، العدد 26، جامعة الوادي، الجزائر، 2018، ص 43.
(41) كراز باسم، تصور مقترح لعلاج مشكلات الخاصة بمهارات الاتصال والتواصل لدى معلمي الصم بمحافظة غزة، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الأقصى، غزة، فلسطين، 2004، ص 73.
(42) النماس أحمد فايز، الخدمة الاجتماعية الطبية (التطبيق العملي)، مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 1996، ص 8.
(43) حنفي علي عبد النبي، المحسن محمد، مرجع سابق، ص 50.
(44) جبريل ثريا عبدالرؤوف، وآخرون، الخدمة الاجتماعية والفئات الخاصة، بل برنت للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1990، ص 50.
(45) الخطيب جمال مهدي، أولياء أمور الأطفال المعوقين استراتجيات العمل معهم وتدريبهم ودعمهم، أكاديمية التربية الخاصة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2001، ص 88.
(46) Stewart. D, kluwin. T, Teaching deaf and hard of hearing students, Allyn Bacon, Boston, America, 2001, p 98.
(47) محمد عبد المؤمن، سيكولوجية غير العاديين وتربيتهم، دار الفكر الجامعي، القاهرة، مصر، 1996، ص 81.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 477-498
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التناول الإعلامي لعملية "طوفان الأقصى
دراسة في تحليل أطر المعالجة
الموقع الإلكتروني لقناة العربية أنموذجا

Media Coverage of the "Al-Aqsa Flood" Operation
A Study in Framework Analysis
The Website of Al Arabiya Channel as a Model

د/ أسماء قرشوش[1] **د/ رندة هنوز**
Asma GUERCHOUCHE **Randa HENOUZ**
جامعة محمد لمين دباغين - سطيف2
a.guerchouche@univ-setif2.dz r.henouz@univ-setif2.dz

تاريخ الإرسال: 2024/11/09 **تاريخ القبول: 2025/06/11**

الملخص:
هدفت الدراسة إلى رصد وتحليل أطر تناول العربية لأحداث عملية "طوفان الأقصى" بالمعالجة من خلال موقعها الإلكتروني. وتصنف هذه الدراسة ضمن البحوث الوصفية وفي إطارها تم استخدام منهج المسح بالعينة بالاعتماد على أسلوب العينة البنائية وبتطبيق أداة تحليل المحتوى بشقيّه (الكمي، الاستدلالي). وقد خلصت الدراسة إلى نتائج نوجزها في:

وظفت العربية من خلال موقعها الإلكتروني لغة إعلامية صرفة جمعت بين اليسر والسهولة والصحة والسلامة اللغوية . بروز عامليّ الإنقاء والبروز بشدة من خلال تركيز القناة على ألفاظ وكلمات مغايرة لما اعتمدته وسائل الإعلام العربية أبرزها تسمية شهداء غزة بالقتلى، احتلت الشخصيات الدولية الرسمية وغير الرسمية المرتبة الأولى ضمن ترتيب الشخصيات الفاعلة والمحورية في أحداث المعالجة. اتجاه المعالجة تمركز حول الاتجاه السلبي المنحاز إلى رواية الاحتلال الإسرائيلي.

حصرت العربية من خلال موقعها الإلكتروني أطراف الصراع بين حماس والاحتلال الإسرائيلي، كما حرصت على إبراز أطراف الصراع على أساس التكافؤ بين الطرفين. إطار الأسباب غيّب السياق التاريخي للأحداث كمحدد أساسي لعملية طوفان الأقصى. إطار الاهتمامات الإنسانية لم يعكس أبعاد الأزمة الإنسانية بقطاع غزة وعموم فلسطين. إطار الحلول وردود الأفعال جاء متساوي انحصر في مساعي الدول وعلى رأسهم أمريكا لوقف القتال في غزة.

كلمات مفتاحية: طوفان الأقصى؛ التناول الإعلامي؛ الموقع الإلكتروني لقناة العربية.

[1]- المرسل المؤلف.

Abstract:

The study aim to detect and analyze Al-Arabiya channel website framework towards the events "Al-Aqsa Flood". This study as descriptive research utilizes the survey method based on content analysis as the main data tool in its both aspects quantitative and inferential, applied on a structural sampling approach . The study's results are what we conclude with:

Al -Arabiya uses a pure media language that brings together ease, simplicity, accuracy, and linguistic correctness. The factors of clarity and prominence were evident through the channel's focus on terms and words that differed from those used by Arab media, notably referring to the martyrs of Gaza as "the deads. Moreover "The first position was held by official and informal international personalities in the rankings of actors and hubs in the events addressed. The treatment trend was focused on a negative trend that was biased towards the Israel occupation narrative.

The parties were limited to the conflict by the channel in Hamas and Israel occupation, while emphasizing the conflict parties based on an equivalence between the two sides. The historical context of events being ignored as a primary factor of Operation Al-Aqsa Flood. The humanitarian concerns framework did not reflect the dimensions of the humanitarian crisis in Gaza and throughout Palestine. The framework of solutions and reactions was equally restricted to the efforts of countries, primarily the United States, to halt the fighting in Gaza.

Keywords: Toufan Al- Aqsa; media coverage; Al-Arabiya channel.

مقدّمة:

شهد النضال الفلسطيني تحولات تاريخية بارزة ارتبطت بطبيعة الأحداث منذ الاحتلال الإسرائيلي لأرض فلسطين عام 1948، شكَّل النضال المسلح السّمة الرئيسية فيه بسعي الشعب وقياداته لتحرير التراب الفلسطيني، دون أن ننسى البعد العربي الذي طغى على الصراع مع قوات الاحتلال آنذاك باعتبار القضية الفلسطينية قضيته المركزية.

وقد دارت حروب متتالية أبرزها حرب 1948 وحرب 1967 وحرب 1973، وحرب 1982. لكن مع مرور الوقت ومرور القضية الفلسطينية بمراحل وأزمات جدُّ حادة شهدت بعض الأقطار العربية سلسلة من الاضطرابات والحركات المضادة لها مع مطلع عام 2011 تراجعت معه القضية الفلسطينية من سلم الاهتمامات والأولويات العربية.

ليبقى النضال الفلسطيني العامل الرئيس في القضية الفلسطينية منذ نكبة 48 وإلى يومنا هذا ضمن سياق تطور النضال وانتقاله من المراحل الدنيا إلى مراحل أعلى بالشواهد والأحداث، بدءا "بانتفاضة الحجارة" أو "انتفاضة 1987"، أو "الانتفاضة الأولى" كلها مسميات رديفة لهبَّة فلسطينية شاملة امتدت لسنوات فجّر شرارتها قيام أحد جنود الاحتلال الإسرائيلي بدعس مجموعة من العمال الفلسطينيين من قطاع غزّة أسفر عن استشهاد أربعة عمال وجرح آخرين[1].

الانتفاضة الفلسطينية الثانية عام 2000 والتي شارك فيها الفلسطينيون في مناطق 48 في ما بات يعرف "بهبَّة أكتوبر 2000" هبَّة الاحتجاج على حرق الطفل محمد أبو خضر من قبل قوات الاحتلال الإسرائيلي عام 2014 بحي شعفاط بالقدس. وعملية أسر المستوطنين الثلاثة من مدينة الخليل من قبل

مجموعة تابعة لحركة حماس حسب ادعاءات الاحتلال الذي اتبعها بحملة واسعة من الاعتقالات والمداهمات شملت الضفة الغربية، لتتصاعد أعمال المقاومة في يوليو/ تموز من نفس العام.

هبَّة الأقصى (الانتفاضة الفلسطينية) الثالثة 2015-2016[2] التي أطلق عليها تسمية "هبَّة السكاكين" بسماتها الخاصة والفريدة طبعتها حالة من النضال والكفاح جديدة ومتميّزة في دلالة واضحة على رفض واقع الاحتلال وسياسته الإجرامية، تحولت القدس من خلال هذه الهبَّة ربما لأول مرة بتاريخ النضال الفلسطيني لساحة مواجهة حقيقية مادية، بالإضافة للأهمية الرمزية المتمتعة بها، كما كانت لـ"المرابطات" ورمزية العنصر النسوي دورٌ محوري في تفجير هذه الانتفاضة [3] وهذه الحالة الكفاحية التي عمت الأراضي الفلسطينية ما هي إلا حلقات متواصلة من العمل النضالي المتراكم.

ليدخل النضال في فلسطين المحتلة مرحلة أكثر عمقا عام 2017، واستمرار تعنت الاحتلال الإسرائيلي في تركيب البوابات الإلكترونية على أبواب المسجد الأقصى ومنع المصلين من أداء صلاة الجمعة تموز 2017، فتحولت الصلوات إلى اعتصامات ضخمة تعاظمت بشكل مستمر رافقتها مواجهات مع الاحتلال.

وبعد رفض شعبي ورسمي لهذا الإجراء سجلت انتصارها بكسر قرار قوات الاحتلال الإسرائيلي واضطرت سلطاته للتراجع عن البوابات الإلكترونية[4] فكانت "هبَّة الأسباط" أو "هبَّة البوابات الإلكترونية" نقطة تحوّل رئيسة في مسار النضال الفلسطيني، وبدأ الاعتصام عند باب الأسباط بهدف كسر إجراءات الاحتلال ، وتنوعت الأنشطة بين إقامة الصلوات وتناول وجبات الطعام، وبدأت بوادر التكافل الاجتماعي بالظهور، وعلى الصعيد الميداني "لهبَّة باب الأسباط" شهدت مدينة القدس تسجيل 199 نقطة مواجهة، أصيب خلالها 41 من قوات الاحتلال الإسرائيلي[5].

والهبَّة الشعبية الأبرز "هبَّة القدس" الهبَّة الشعبية لفلسطيني الداخل 2021، والتي كان من دوافعها أحداث "حي الشيخ جراح" وتضامن الشباب الفلسطيني مع العائلات المهددة بالإخلاء، وأحداث "المسجد الأقصى" التي زادت من غضب الشعب الفلسطيني لا سيما في الأيام الأخيرة من شهر رمضان الكريم حيث اقتحمت قوات الاحتلال الحرم القدسي لأيام بحجة منع إلقاء الحجارة غير أن الاقتحامات كانت كبيرة وغير مسبوقة منذ سنوات.

تراكمت على إثرها حالة من الغضب أدت إلى تنظيم حركات شبابية لا سيما الحراك الفحماوي الموحد (في مدينة أم الفحم) الذي قاد حملة احتجاج ضد الاحتلال الإسرائيلي واستطاعت هذه الحركة أن تعيد النفس النضالي والاحتجاجي للشارع الفلسطيني[6] مثلت "هبة القدس" ردا على قرارات الاحتلال بطرد العوائل الفلسطينية من بعض مناطق القدس واحتجاجا على سياستها تجاه المسجد الأقصى حدثا استثنائيا في تاريخ النضال الفلسطيني منذ عام 1967، لم يحدث أن توحّد الفلسطينيون في القدس وقطاع غزّة، والضفة الغربية، وفلسطين الداخل. بادرت "حركة حماس" خلال هذه الهبَّة بإطلاق الصواريخ على القدس والمدن المحتلة في إطار ما أسمته "معركة سيف القدس" معلنة عزمها فرض معادلة جديدة تربط غزّة بالقدس، واستخدام كل أدوات النضال المتاحة لديها ضد ممارسات الاحتلال الإسرائيلي[7] .

أصبحت غزّة مركز ثقل أساسيا لحماس ومعها فصائل مقاومة أخرى صبَّت جهودها من هناك ناحية القدس في جولة مواجهة استهدفت قوات الاحتلال، ومازالت لحد اللحظة وكأن الاحتلال بدأ بالأمس وليس منذ أكثر من 75 عاما، كأنه يبدأ من جديد مع كل هبَّة أو انتفاضة سواء على الصعيد الشعبي أم الفصائلي فعملية "طوفان الأقصى" التي شنَّتها حركة المقاومة الإسلامية "حماس" فجر السابع من تشرين الأول/ أكتوبر 2023، شملت هجوما بريا وبحريا وجويا وتسللا للمقاومين إلى عدّة مستوطنات في غلاف غزّة أعلن عنها محمد الضيف قائد الأركان في كتائب عزّ الدين القسام؛ الجناح العسكري لحركة المقاومة الإسلامية "حماس" لتكون أكبر هجوم للمقاومة الفلسطينية على المحتل.

وبهذا تعود "القضية الفلسطينية" لتفرض نفسها على رأس الأولويات في مختلف دول العالم رغم تباين المواقف، كما تصدرت المشهد العالمي وطغت على الأجندة الإعلامية لوسائل الإعلام على اختلاف أنواعها لا سيما المواقع الإلكترونية والرقمية الإخبارية على صفحات مواقع التواصل الاجتماعي بوصفها إحدى أهم الوسائل التي لجأت إليها القنوات الفضائية الإخبارية للوصول إلى أكبر عدد من المتلقين والمتابعين بشأن عملية "طوفان الأقصى".

ويعتبر موقع العربية "Al Arabiya الإلكتروني أحد أهم وأكبر تلك المواقع التي أولت اهتماما بالغا لعملية "طوفان الأقصى" وبتداعياتها، نظرا لما تشكله الفضائيات الإخبارية بكل مصادرها وطرق نقلها للأخبار والمعلومات وما تشكله من مصدر معلوماتي مهم بمختلف الطرق والأساليب، ولما لها من مساحة حرة يتحرك بها قادة الرأي للتعبير عن آرائهم في سبيل توجيه الرأي العام، في ذات الوقت تتبنى الفضائيات سياسات تعبر عن وجهات نظر أطراف محددة وتركز عليها بهدف التأثير على صناع القرار وعلى الجماهير. وبالتالي فإنّ حرية الرأي التي توفرها الفضائيات العربية غير منفصلة عن محاولة توجيه الرأي العام باتجاهات محددة بهدف الضغط وإحداث التأثير[8].

وهذا الطرح يحيل إلى ما جاءت به نظرية تحليل الأطر الإعلامية أن وسائل الإعلام لا تضع أجندة اهتمامات الجمهور فقط، بل لها القدرة على تشكيل معارفه واتجاهاته نحو القضايا المثارة أيًّا كان نوعها، فالإطار الإعلامي يتسم بالثبات النسبي والقدرة على تفسير الواقع الاجتماعي وتقديمه بشكل انتقائي مقصود بحيث يضفي الإطار دلالة ومغزى على حركة الأحداث ويجعلها مفهومة لدى الرأي العام[9].

وعلى هذا فالإطار الإعلامي الذي تتبناه الوسيلة الإعلامية يهدف بشكل أساسي وبطريقة هادفة ومقصودة إلى توجيه الرأي العام لوجهة يريدها القائم بالاتصال بهدف إقناعه بجانب واحد دون غيره من جوانب القضية المثارة، حيث ينقل الإطار جزءا من الوقائع وبعضا من التفاصيل ويربطها بالأحداث مما يعطيها معنى طبقا للوجهة والهدف الذي يريده القائم بالاتصال من خلال عملية تنظيم المعلومات، وبهذا تصبح القضية المثارة لها دلالة ومعنى لدى الجمهور.

انطلاقا من هذا الطرح تهدف هذه الدراسة إلى معرفة طبيعة التناول الإعلامي لأحداث عملية "طوفان الأقصى"، رصد وتحليل الأطر الإعلامية التي تناولت هذه الأحداث من خلال تحليل مضمون عينة من الأخبار المنشورة في الموقع الإلكتروني للعربية، وعلى هذا تمحورت إشكالية الدراسة في التساؤل الرئيس التالي: كيف وظفت العربية من خلال موقعها الإلكتروني الأطر الإعلامية في تناولها لأحداث عملية طوفان الأقصى؟

وللإجابة عن الإشكالية تم طرح مجموعة من الأسئلة ذات العلاقة المباشرة بالإشكالية وتمثلت في:
البعد المضموني (فئة المضمون) للتناول الإعلامي لأحداث عملية "طوفان الأقصى" على الموقع الإلكتروني للعربية والمتمثلة أساسا في:

فئات المضمون (ماذا قيل؟)

1. ما الأساليب اللغوية الموظفة من قبل الموقع الإلكتروني للعربية في تناولها لأحداث عملية طوفان الأقصى؟
2. ما الكلمات والعبارات الأكثر تكرارا في المحتوى المقدم من قبل الموقع الإلكتروني للعربية حول أحداث عملية طوفان الأقصى؟
3. ما الشخصيات الفاعلة (المحورية) في مسار أحداث عملية طوفان الأقصى؟
4. ما اتجاه معالجة أحداث عملية طوفان الأقصى؟

فئات تحليل الأطر المستخدمة في التناول الإعلامي لعملية طوفان الأقصى في الموقع الإلكتروني للعربية.

1. ما أطر الصراع الواردة في المعالجة؟
2. ما أطر الأسباب الواردة في المعالجة؟
3. ما أطر الاهتمامات الإنسانية الواردة في المعالجة؟
4. ما أطر الحلول و ردود الأفعال الواردة في المعالجة؟

أهمية وأهداف الدراسة:

تنبع أهمية أي دراسة من أهمية الموضوع المدروس في حدّ ذاته، وعملية طوفان الأقصى مثّلت واقعة غير مسبوقة تمكّنت من خلالها فصائل المقاومة الفلسطينية من ضرب ميزان مناعة الاحتلال خاصة على المستوى العسكري، كما نجحت في كسر هيبته أمام شعوب المنطقة وشعوب العالم، انعكس معها ضعفه وهشاشته .

كما أخذت مسارات وأبعادا غير مسبوقة هي الأخرى جعلتها تستحوذ على اهتمام حكومات الدّول فهي لا تشكل قضية خلافية كغيرها من القضايا المستجدة للعديد من دول العالم. كما حظيت بأبعاد إعلامية واسعة انتهجتها قنوات ووسائل الإعلام على اختلاف أنواعها.

وعلى هذا الأساس هدفت هذه الدراسة إلى التّعرف على طريقة تناول الموقع الإلكتروني للعربية لأحداث عملية "طوفان الأقصى" من خلال التركيز على **البعد المضموني** للمعالجة واستخلاص أهم الأطر الموظفة في عملية المعالجة. فمعالجة قضية بحجم أحداث عملية طوفان الأقصى قد تكون قياسا هاما للأجندة الإعلامية لهذه القناة، كما يمكن أن تعطي دلالات قوية حول موقفها وتوجهاتها.

المفاهيم الإجرائية للدراسة.

التناول الإعلامي (إجرائيا) في هذه الورقة البحثية نقصد بالتناول " مجمل الأخبار والمعلومات والأحداث التي تمت تغطيتها، ومعالجتها، وعرضها على الموقع الإلكتروني للعربية حول أحداث عملية "طوفان الأقصى، بتعريف أدق هي مجمل الممارسات الإعلامية من (تغطية، معالجة، نقل الأخبار).

طوفان الأقصى (إجرائيا): هي التعامل مع جميع الأحداث المتصلة بأحداث عملية "طوفان الأقصى"، وكل ما يتصل بالصراع الفلسطيني وقوات الاحتلال الإسرائيلي منذ بداية العملية في 07 أكتوبر 2023 إلى يومنا هذا، والمقدمة في شكل أخبار أيا كان نوعها من قبل قناة العربية بالتحليل والدراسة.

الأطر الإعلامية (إجرائيا) : مجمل الأطر المستخدمة (الموظفة) من قبل الموقع الإلكتروني للعربية **Al Arabiya**، في تناولها لأحداث عملية "طوفان الأقصى، وفقا لما جاءت به نظرية تحليل الأطر الإعلامية، التي تفترض أن الأحداث تكتسب معناها من خلال وضعها في إطار يحددها وينظمها ويجعلها أكثر بروزا في النص الإعلامي، باستخدام أسلوب محدد في التعريف بالقضايا المثارة. اعتمادا على هذا الجانب الذي يمكّن من قياس عملية **التأطير** نهدف إلى توصيف أحداث العملية في سياق الصراع القائم، إبراز أطر الأسباب، أطر الاهتمامات الإنسانية، أطر ردود الأفعال.

المرجعية النظرية للدراسة:

نظرية تحليل الإطار الإعلامي: Frame Analysis Theory

استندت الدراسة في أطرها الثلاثة المتكاملة (النظري والمنهجي والتحليلي) إلى نظرية تحليل الإطار الإعلامي حيث تعد المدخل المناسب لدراسة المعالجات الإعلامية للقضايا والأحداث التي توليها المؤسسات الإعلامية والجمهور على اختلاف طبيعة مضامينها أهمية كبيرة.

ففكرة تشكيل الإطار الإعلامي عملية هادفة تعتمد فيها وسائل الإعلام إعادة المحتوى الإعلامي وصياغته وفق اهتمامات المتلقين وإدراكهم للمعنى أو المغزى الذي تستهدفه بعد إعادة التنظيم[10]، فدور وسائل الإعلام لا يقتصر على مجرد تقديم المحتوى الخبري، وإنما تقوم أيضا ببناء معنى لهذا المحتوى من خلال تأطيره وفق زوايا وجوانب معينة يمكن من خلالها إدراك وتفسير وإبداء تقويمات وأحكام بشأن هذا المحتوى، وهذا ما تحاول أن تشرحه النظرية[11].

أنواع الأطر الإعلامية (الخبرية)

هناك تقسيمات عديدة لأنواع الأطر، نذكر الأكثر بروزا واستخداما بإيجاز:

حسب طبيعة الإطار هناك **إطار محدد بقضية** معينة (محددة) كما هو الحال في هذه الدراسة، والمتمثل أساسا في دراسة وتحليل أطر التناول الإعلامي لأحداث عملية طوفان الأقصى من طرف الموقع الإلكتروني للعربية. تحديدا الأحداث المنشورة على شكل أخبار من خلال موقعها الإلكتروني، هذا الإطار يقابله **الإطار العام**.

حسب طبيعة المكان هناك أطر الأخبار الخارجية، وأطر الأخبار الداخلية.

حسب طبيعة الصراع هناك أطر الصراع العنيف. وهذا هو الإطار المقصود بالدراسة، وهناك إطار الصراع المتوسط والصراع المحدود.

حسب طبيعة السمات العاطفية هناك إطار المسؤولية، إطار الاهتمامات الإنسانية...

مستويات تحليل الأطر: أو كيفية استخدام الأطر الخبرية وتوظيفها والغرض منها، في هذا الشأن يوضح واضعو النظرية إلى إمكانية استخدام الأطر في العمل الإعلامي وفق مستويين أساسيين هما:

المستوى الأول: ويتعلق بالأطر الإعلامية باعتبارها سمات تميز النص الخبري، فمن خلال التكرار المتعمد لبعض جوانب القضايا المثارة وتدعيمها يتم إبراز إطار معين ينطوي على تفسيرات

معينة ومحددة يريدها القائم بالاتصال، ويهتم الإطار الخبري في هذا المستوى بقياس المحتوى الضمني والغير الصريح للرسالة الإعلامية، وهو المستوى الذي يعمل على توضيح عمل الأطر من خلال تركيز القائم بالاتصال على جوانب محددة من القضايا المثارة، وهو عامل الانتقاء المقصود لأحداث دون غيرها وجعلها أكثر بروزا من غيرها، وتجاهل أحداث أخرى حتى ولو كانت على درجة من الأهمية. وعلى هذا الأساس يهتم هذا المستوى ببناء النص الإعلامي (الخبري) وبتحليل محتواه، وهو ما يتفق مع أداة الدراسة بالتالي فالدراسة تمت وفق هذا المستوى.

المستوى الثاني: وهو المستوى الذي يدرس أثر هذه الأطر على تشكيل اتجاهات الجمهور نحو القضايا المثارة من خلال تركيز القائم بالاتصال على جوانب معينة للقصة الخبرية، وتجاهل أخرى بطريقة عمدية، وهو ما يعمل على تشكيل الآراء والاتجاهات، وغالبا يهتم هذا المستوى بدراسات التأثير ودراسات الجمهور.

توظيف النظرية في الدراسة:

اتخذت الدراسة نظرية تحليل الأطر الإعلامية كمرتكز نظري للكشف عن أطر التناول الإعلامي لأحداث معركة طوفان الأقصى من خلال الموقع الإلكتروني للعربية، بالتركيز على المستوى الأول للنظرية والمتمثل في كيفية تأطير القصص الخبرية حتى تصبح ذات دلالة ومعنى في النص الخبري بالتركيز على آليات التأطير والمتمثلة في مجمل الأدوات والتقنيات التي يتم بها تحديد كيفية تقديم الأخبار من عناوين وصور وشعارات وإحصاءات. بالإضافة إلى أساليب أخرى يعتمدها التأطير الإعلامي لتشكيل فهم الجمهور للأحداث وهو عامل **الانتقاء والبروز** لجوانب معينة من القصة الخبرية والاستبعاد لجوانب أخرى.

كما تم الاعتماد على نظرية تحليل الإطار الإعلامي من خلال تقسيم المحتوى المدروس إلى أنواع من الأطر جاءت بها النظرية، تم اعتمادها في عملية التحليل والمتمثلة في:

حسب طبيعة الإطار إلى الإطار المحدد والذي يتم التركيز فيه على قضية واحدة بعينها، حسب طبيعة الصراع إلى إطار الصراع العنيف فالأحداث المعالجة جدّ عنيفة.

حسب سمات البروز إلى إطار الأسباب وإطار الحلول، على مستوى السمات العاطفية إلى إطار المسؤولية و إطار الاهتمامات الإنسانية.

الإجراءات المنهجية للدراسة:

يشير المنهج إلى ضرورة تحديد أهم الخطوات العلمية المحددة سلفا لدراسة أي ظاهرة علمية مهما كان نوعها، وعليه لا يتم اختيار المنهج بطريقة عشوائية إنما تحكمه شروط علمية دقيقة، أهمها تبيان نوع الدراسة التي ينتمي إليها الموضوع قيد الدراسة والهدف العلمي المنتظر منه. لذا وجب تحديد نوع الدراسة كأول خطوة منهجية.

نوع الدراسة:

كون الدراسة تهدف إلى رصد وتحليل عينة من الأخبار المنشورة على الموقع الإلكتروني لقناة العربية للاستدلال على أهم الأطر الموظفة في معالجة أحداث عملية طوفان الأقصى، تصنف هذه الدراسة ضمن حقل **الدراسات والبحوث الوصفية** التي غالبا ما تهتم بتصوير وتحليل وتقويم

الخصائص العامة لمجتمع البحث أو العينة الممثلة له. كما تهتم بدراسة الحقائق الراهنة المتعلقة بطبيعة الظاهرة أو الموضوع المدروس من أجل الوصول إلى معلومات وبيانات كافية ودقيقة، بتعبير أدق تُعنى الدراسات الوصفية بدراسة وتحليل وتوضيح الواقع الراهن الذي تدور أو تجري فيه الأحداث أو الوقائع الحاضرة، بقصد الوصول إلى استنتاجات منطقية تساهم في شرح الأحداث والمواقف المرتبطة بالظاهرة للوصول إلى نتائج ومعارف جديدة تخدم المجال المعرفي الذي تجري فيه[12].

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة مقاربة منهجية تجمع بين الكمي والنوعي باستخدام منهج المسح بالعينة في إطار البحوث الوصفية، كونه من أنسب المناهج للدراسات الوصفية التي تستهدف تسجيل وتحليل وتفسير الظواهر في وضعها الراهن، بعد جمع المعلومات الكافية عنها كما يمكن من خلاله رسم الاستدلالات التفسيرية كما هو الحال في هذه الدراسة والمنصب أساسا حول:

التحليل الوصفي للمحتوى كمستوى أول لأطر التناول الإعلامي لأحداث عملية طوفان الأقصى من قبل موقع العربية الإلكتروني، اعتمدت الدراسة من خلاله على الاعتبارات الأساسية في العد والقياس (التكرار كأسلوب للعد). للوقوف على الدلالات الصريحة المتضمنة في النصوص الإعلامية محل الدراسة.

التحليل الاستدلالي للمحتوى لمعرفة الأطر المستخدمة في المعالجة.

أداة الدراسة:

من ركائز **الدراسات والبحوث الوصفية** ضرورة الاستعانة بالأدوات المنهجية المناسبة للحصول على المعلومات وبالتالي استخلاص البيانات المطلوبة. وعلى هذا الأساس تمت الاستعانة باستمارة تحليل المضمون لرصد وتحليل أطر التناول الإعلامي للموقع الإلكتروني للعربية لأحداث عملية طوفان الأقصى من خلال **التحليل الوصفي للمحتوى** المدروس والمتمثل في وصف المحتوى وتكوينه، وهذه العملية المنهجية لا تكون اعتباطا وإنما من خلالها يمكن معرفة مراكز الاهتمام في المحتوى، فالوصف الدقيق للمحتوى ذاته يمكن أن يشكل قاعدة معرفية للاستدلال عن المحتوى الضمني وهو المستوى الثاني المستهدف بالتحليل في هذه الدراسة والمتمثل في **التحليل الاستدلالي للمحتوى.**

وهذا ما يحيلنا إلى اعتبار أداة تحليل المضمون أداة منهجية للدراسات الكمية والاستدلالية، مطبقة في مجموعة من الخطوات العلمية تسعى للكشف عن المعاني الكامنة في المحتوى المدروس وحتى الكشف عن العلاقات الارتباطية لهذه المعاني من خلال التحليل الكمي والمنظم للسمات الظاهرة في هذا المحتوى.

عينة الدراسة:

لضمان إعطاء فرص متساوية لجميع مفردات الدراسة للتمثيل في العينة تم اختيار أسلوب العينة البنائية الذي يشبه إلى حدّ كبير أسلوب العينة الدائرية، حيث تم اختيار عينة بنائية لسنة كاملة منذ بداية أحداث عملية طوفان الأقصى 07 أكتوبر 2023 إلى غاية 10 أكتوبر 2024 على أساس تمثيل كل أيام الأسبوع في العينة، وكل الأسابيع في السنة على النحوّ التالي:

السبت من الأسبوع الأول 07 أكتوبر 2023/ الأحد من الأسبوع الثاني 15 أكتوبر 2023/ الاثنين من الأسبوع الثالث 23 أكتوبر 2023/ الثلاثاء من الأسبوع الرابع 31 أكتوبر 2023.

الأربعاء من الأسبوع الأول 01 نوفمبر 2023/ الخميس من الأسبوع الثاني 09 نوفمبر 2023/ الجمعة من الأسبوع الثالث 17نوفمبر 2023/ السبت من الأسبوع الرابع 25 نوفمبر 2023، الأحد من الأسبوع الأول 03 ديسمبر2023، الاثنين من الأسبوع الثاني 11 ديسمبر2023، الثلاثاء من الأسبوع الثالث 19 ديسمبر 2023، الأربعاء من الأسبوع الثالث 27 ديسمبر 2023.

الخميس من الأسبوع الأول 04 جانفي 2024، الجمعة من الأسبوع الثاني 12 جانفي 2024، السبت من الأسبوع الثالث 20 جانفي 2024، الأحد من الأسبوع الرابع 28 جانفي 2024... الأحد من الأسبوع الأول 08 سبتمبر 2024، الاثنين من الأسبوع الثاني 16 سبتمبر 2024، الثلاثاء من الأسبوع الثالث 24 سبتمبر 2024، الأربعاء من الأسبوع الأول 2 أكتوبر 2024، الخميس من الأسبوع الثاني 10 أكتوبر 2024. أسفرت عملية المعاينة عن 48 يوما.

وبعد المعاينة الدقيقة والتتبع الفاحص للأخبار المنشورة تم اختيار وحدات العينة بطريقة عمدية تم من خلالها اختيار الأخبار المتفرقة أي المختلفة. وتم استبعاد الأخبار المكررة حول نفس الحدث لهذا سيتم توضيح مستويات اختيار العينة كما يلي:

1- مستوى العينة الخاص بالمصدر: والمتمثل في هذه الدراسة في الموقع الإلكتروني للعربية.

2- مستوى العينة الخاص بالأعداد أو النشرات المختارة، والمتمثل في جميع الأخبار المنشورة على موقع العربية الإلكتروني حول أحداث عملية "طوفان الأقصى" (وهذا ما يمثل المجتمع الأصلي للدراسة).

تحديد إطار العينة وحجمها: بعد استفاء شرطيّ الكفاية والتمثيل (كون العينة على درجة كبيرة من التجانس) تم تحديد إطار العينة في 48 يوما بمعدل أربعة أيام في الأسبوع، وأربعة أسابيع في الشهر، إذن تمثلت **العينة الزمنية** في:

تم الاعتماد على العينة البنائية لمدة سنة 07 أكتوبر 2023 إلى غاية 10 أكتوبر 2024 المدة سنة كاملة العينة البنائية أسفرت عن 48 يوما تم أخذ 12 خبرا منشورا في اليوم. إذن تمثلت عينة الدراسة في **576 منشور** خبري للتحليل والدراسة.

وحدات التحليل: تختلف وحدات التحليل باختلاف المواضيع المدروسة وباختلاف الطريقة التي يريد بها الباحث التحديد الدقيق لمعاني وحدات التسجيل التي يتم عليها العد والقياس. ومن هذا المنطلق وعلى أساس بناء المحتوى المدروس تم تحديد وحدة الفكرة كوحدة رئيسية للتحليل بالاستعانة بالوحدات اللغوية، حيث أن الفكرة يتم التعبير عنها لغويا ثم يتم إيصالها إلى جمهور معين من خلال موضوع معين اعتمادا على وحدة السياق، وسيتم توضيح ذلك كما يلي :

وحدة الفكرة: باعتبارها أشمل وحدات التحليل، فهي تضم الموضوع ككل، الفقرة، الجملة، الكلمة. **(في هذه الدراسة تم استخدام الوحدات حسب طبيعة الفئة ومتطلباتها)**

وحدة السياق: عملية الاستدلال لا يمكن أن تتم دون فهم أو معرفة السياق الذي وردت فيه الكلمة، الجملة، الفقرة، والموضوع ككل فهذه الوحدات تتداخل في إطار السياق ومن خلاله يمكن إعطاء تفسيرات واستدلالات معينة.

وحدات التسجيل (وحدات العد والقياس): وهو نظام التسجيل الكمي لوحدات المحتوى وفئاته بطريقة منظمة في شكل أرقام وأعداد(نتائج كمية) يمكن من خلالها الاستدلال وتحقيق أهداف الدراسة، وفي هذه الدراسة تم تحديد التكرار Frequancy كوحدة للتسجيل والعد .

إجراءات صدق وثبات استمارة التحليل:

1- صدق بناء استمارة التحليل: أو ما يسمى الاختبار الأولي Pre-Test حيث تم عرض استمارة التحليل بعد ضبط الفئات وتعاريفها الإجرائية على مجموعة من المحكمين(خبراء) للوصول إلى اتفاق عام أو تقريبي حولها وبعد استعادة الاستمارة تم تعديلها وفق الملاحظات المقدمة وعلى أساسها تمت الخطوة الثانية وهي:

2- قياس ثبات التحليل: تم اعتماد طريقة الاختبار- وإعادة الاختبار Test – Retest حيث تم التحليل مرتين وعلى نفس المواد بنفس الأسلوب ونفس الترميز وبعد الحصول على النتائج تمت الاستعانة بخبير ثالث لإجراء الاختبار المكرر بنفس الترميز وعلى نفس المادة وبعد استعادة النتائج تمت عملية المقارنة.

لم تكن النتائج متباينة أو مختلفة كثيرا تنفي مستوى الثبات.

ترميز وتحديد الفئات:

تحديد فئات الدراسة: هنا تم التركيز على فئات المضمون (ماذا قيل؟)، وفئات تحليل الأطر دون التركيز على فئات الشكل أو الطريقة التي قدم بها المضمون.

فئات التحليل ودليل التعاريف الإجرائية:

فئة الأساليب اللغوية الموظفة: يقصد بها معرفة اللغة التي تمّ من خلالها تأطير أحداث عملية "طوفان الأقصى"، ولقياس هذه الفئة، تم وضع مؤشرات فرعية هي:

لغة عربية فصيحة: ونعني بها استخدام لغة خالية من الأخطاء، إضافة إلى قوة ألفاظها وبلاغتها وعلوّ مستواها من حيث المعاني والألفاظ، والتي تحتاج إلى التفكر والتمعّن في المعاني والمفردات لفهمها.

لغة إعلامية: ونقصد بها اللغة التي تتميز بالبساطة والاختصار والوضوح والمرونة. لغة يفهمها جمهور وسائل الإعلام على اختلاف مستوياتهم.

لغة منشأ (عامية/ دارجة): والمقصود بها استخدام المفردات العامية الدارجة التي ينطق بها عموم الناس ويستعملونها في كافة تعاملاتهم في المنطقة (إقليمية استخدامها يقتصر على منطقة محددة فقط)، هذه اللغة لا تخضع للاعتبارات اللغوية.

لغات أجنبية (إنجليزية، فرنسية، أخرى تذكر)

هجين لغوي: ونقصد بها استخدام ألفاظ وعبارات هجينة (مختلطة) من اللغات واللهجات السابق ذكرها في عملية نقل الأخبار.

فئة الكلمات والعبارات المتكررة في المحتوى: ويقصد بها الكلمات الرئيسة (keywords) المتداولة وبكثرة في المحتوى المدروس. والكلمات الرئيسة تعتبر من أهم أدوات وآليات الإطار الإعلامي، نظرية تحليل الإطار الإعلامي تركز على عامل اللغة وطريقة صياغة وإنتاج الأخبار والخطاب الإخباري، أي تنظيم المحتوى الإخباري بطريقة فاعلة.

فئة الشخصيات الفاعلة (البارزة): ويقصد بها مجمل الشخصيات التي كان لها دور أو علاقة سواء من قريب أو من بعيد بأحداث عملية "طوفان الأقصى": الشخصيات الفلسطينية الرسمية : (هم المسؤولون في الحكومة الفلسطينية ولهم سلطة القرار على اختلاف مستوياتهم ورتبهم الوظيفية) / غير الرسمية (أشخاص عاديون، إعلاميون، أكاديميون، محللون سياسيون، ناشطون اجتماعيون ...). شخصيات الاحتلال الرسمية (مسؤولون في المستوطنة) / غير الرسمية (أشخاص عاديون، إعلاميون، أكاديميون...)، شخصيات دولية رسمية (مسؤولون في حكومات الدول ولهم سلطة القرار على اختلاف مستوياتهم ورتبهم الوظيفية في الحكومة التابعين لها) / غير حكومية دولية (مجمل الأشخاص العاديين في مختلف بلاد العالم، إعلاميون، أكاديميون، محللون سياسيون، ناشطون اجتماعيون... (شخصيات ذات علاقة تذكر).

فئة الاتجاه: نهدف من خلال هذه الفئة إلى تحديد اتجاه المعالجة، وقد تم ضبط مؤشرات هذه الفئة بعد عمليات التحليل المتكررة نظرا لحساسية هذه الفئة. ولضرورة توخي الحذر من الأحكام المسبقة التي قد تكون سببا في صعوبة تحديد الاتجاه. ولقياس هذه الفئة تم التركيز على الرموز اللفظية الإيجابية والسلبية الظاهرة والمتكررة في المحتوى ومدى ارتباط الرموز الإيجابية والسلبية ببعضها البعض من خلال مؤشرات هي: الاتجاه الإيجابي (المؤيد) للقضية الفلسطينية عموما، الاتجاه السلبي المعارض للقضية الفلسطينية والموالي لكيان الاحتلال، والاتجاه الصفري المحايد أو المتوازن.

فئة الأطر: المستخدمة في التناول الإعلامي لأحداث "عملية طوفان الأقصى" في الموقع محل الدراسة حسب نظرية تحليل الإطار الإعلامي، فئة رئيسة تتفرع منها أطر هي:

- **فئة أطر الصراع** الواردة في المحتوى، ولقياس الفئة تم وضع مؤشرات هي (حركة المقاومة الفلسطينية "حماس"، الاحتلال الإسرائيلي، أطراف أخرى تذكر).
- **فئة أطر الأسباب** الواردة في المحتوى، ولقياس الفئة تم وضع مؤشرات هي (رفض تواجد الاحتلال في الأراضي الفلسطينية، الإرهاب الذي يمارسه الاحتلال من قتل وجرح، واعتداءات مستمرة، محاولة الإبادة الجماعية، التهجير القسري، التوسع والاستيطان، تردي الأوضاع الفلسطينية رد فعل على اغتيال قائد كبير، إعادة البعث بالقضية الفلسطينية للواجهة الدولية، أخرى تذكر...).
- **فئة أطر المسؤولية** الواردة في المحتوى، هناك تداخل كبير جدا بين هذه الفئة وبين أطر طرفي الصراع لذلك تم استبعاد الفئة.
- **فئة أطر الاهتمامات الإنسانية** الواردة في المحتوى، (التضامن الدولي العالمي (غربي، عربي)، المبادرات الدولية الساعية لإيجاد الحل، مساعدات دولية (غذاء وصحة)، مسيرات واحتجاجات منددة بالحرب على غزة، أخرى تذكر).
- **فئة أطر ردود الأفعال والحلول** الواردة في المحتوى (دعم القضية الفلسطينية، الضغط الشعبي لإنهاء الاحتلال، التدخل الدولي (غربي، عربي لوقف الحرب، الوقف الفوري لمجازر الاحتلال، مقاطعة بضائع الاحتلال.)

نتائج الدراسة التحليلية:

الجدول رقم 01: الأساليب اللغوية الموظفة في المعالجة

عناصر الفئة	التكرار	%
لغة أدبية فصيحة	/	/
لغة إعلامية فصيحة	576	100
لغة منشأ (عامية دارجة)	/	/
لغات أجنبية (إنجليزية، فرنسية، أخرى تذكر)	/	/
لغة هجين	/	/
المجموع	*576	100

المصدر: الباحثتان

* للتوضيح تم اعتماد وحدة الموضوع وتسمى وحدة مفردات النشر وهي الوحدة التي يستخدمها المصدر في نقل المعاني من خلال وسائل الإعلام كوحدة للتحليل قد تكون (خبر صحفي، مقال بأنواعه، تحقيق، حديث صحفي...) وحدة الموضوع تساوي مفردات التحليل والبالغ عددها 576 مفردة للتحليل والدراسة. (وحدة العد والقياس في هذه الفئة هي نفس مؤشرات الفئة)

اعتمد الموقع محل الدراسة اللغة الإعلامية الصرفة كلغة أساسية لمخاطبة الجمهور وهوما يظهره المؤشر الكمي أعلاه. حيث اتسمت المعالجة باستخدام لغة إعلامية فصيحة إن صح الوصف.

وهنا نشير إلى ضرورة التمييز بين اللغة الفصحى الأدبية، واللغة الفصيحة العملية وهي ما تعرف باللغة الإعلامية. والموقع محل الدراسة استخدم لغة إعلامية جمعت بين اليسر والسهولة، وبين الصحة والسلامة اللغوية سواء في عناوين النشرات أو الأخبار دون استثناء ومثال ذلك "الضغوط الدولية وراء سحب # إسرائيل الآلاف من قواتها من #غزة ... وضابط إسرائيلي سابق: قد نضطر للقبول بأهداف أقل طموحا للحرب...، في مثال آخر "قصف إسرائيلي متواصل ومعارك ضارية في #غزة، كما تم اعتماد نفس لغة الحوار والنقاش في المقابلات الإعلامية مثال عن ذلك " وزير الخارجية السعودي: أولويتنا خفض التصعيد في غزة والبحر الأحمر... فيصل بن فرحان أكد أن الحرب في غزة تجر الإقليم بكامله لمخاطر كبيرة..

وحتى المراسلون الصحفيون في تغطيتهم للأحداث لم يسجل أي استخدام هجين أو دارج للغة، فكانت مجمل الأخبار والنشرات تقدم في إطار اللغة الإعلامية.

الكلمات والعبارات الأكثر بروزا (المكررة) في المحتوى:

يمكن تحليل الإطار الإعلامي المستخدم من قبل أي وسيلة إعلامية من خلال التحديد المعجمي لمكونات الجملة، الاستعارات، والتشبيهات التي تساعد على تحديد المعاني في القصة الخبرية. وهذا لن يتأتّى إلا بتحديد الكلمات والعبارات الأكثر بروزا في النص الخبري (من خلال تحديد الكلمات المتكررة). ومن خلال أداة التحليل الأسلوبي للألفاظ المستخدمة في الخطاب الإعلامي للموقع

والسمات اللغوية المستخدمة نجد أنّ العربية عملت على إبراز نوع من الأطر الجديدة من خلال التشويه الواضح للمصطلحات والمفاهيم واعتمادها على المصطلحات التي تستخدمها رواية الاحتلال، وسنعرض الكلمات والعبارات الأكثر بروزا.

برزت عبارة "طوفان الأقصى" بشدة في المعالجة متبوعة في بعض الأحيان بوصفها بالعملية "عملية طوفان الأقصى"، # ثم جاء مصطلح إسرائيل# كما هو مكتوب بين وسمين، ثم عبارة # هجوم 07 اكتوبر#، الحرب الإسرائيلية على #غزة#، #حماس#، #مقاتلو حماس#، #الاشتباكات#، #مسلحو الفصائل الفلسطينية#، #تل أبيب#، #الفرق العسكرية#،#حصار غزة#، هجوم حماس على إسرائيل، المقاتلون الفلسطينيون، #حرب أكتوبر#، #قتلى#، #عشرات القتلى الفلسطينيين#، #جرحى#، #قتل الجيش الإسرائيل...# الرهائن الإسرائيلية# مقابل السجناء الفلسطينيون.

بالمقابل غياب شبه تام للكثير من المصطلحات والكلمات كان من المفروض أن يكون حضورها قويا حيث حملت الأطر اللغوية (الكلمات) الكثير من المغالطات عمد من خلالها الموقع محل الدراسة إلى بناء وتشكيل صورة مخالفة تماما للواقع، واستخدام القناة للفظ " قتلى بدل **"شهداء"** تثبت محاولة منح الأحداث معنى خاصا من خلال اختيار الأفعال وانتقاء العبارات لزيادة إقناع المتلقي...

الجدول رقم 02: الشخصيات والقوى الفاعلة في المحتوى المدروس

عناصر الفئة	التكرار	%
الشخصيات الفلسطينية رسمية/ غير رسمية	10368	28.57
شخصيات الاحتلال رسمية/ غير رسمية	11520	31.75
شخصيات دولية رسمية/ غير رسمية	14400	39.68
شخصيات ذات علاقة تذكر	/	/
المجموع	36288	100

المصدر: الباحثتان

كما هو موضح في بيانات الجدول أعلاه احتلت الشخصيات الدولية الرسمية وغير الرسمية الترتيب الأول بنسبة 39.68%، في الترتيب الثاني شخصيات الاحتلال الرسمية/ غير رسمية بنسبة 31.75%، ثم الشخصيات الفلسطينية رسمية/ غير رسمية % بنسبة 28.57%.

احتلت الشخصيات الدولية الرسمية وغير الرسمية الترتيب الأول. وهذا طبيعي كون النسبة شملت المؤشر الأول والثاني بالإضافة إلى الشخصيات الفاعلة ضمن المجتمع المدني والمتمثلة في الناشطين ضمن المنظمات الدولية العاملة في مجال حقوق الإنسان والذين كان لهم حضور مكثف في تقديم المساعدات الإنسانية لأهالي نذكر منها (منظمة الأونروا والنشاطين بها، الصليب الأحمر، الناشطون ضمن المفوضية السامية للأمم المتحدة لحقوق الإنسان، هيئة الإغاثة الإنسانية التركية، هيئة الإغاثة الإسلامية...).

وشخصيات أخرى عادية كان لها حضور في عملية المعالجة كالأشخاص الذين حاورتهم القناة حول مختلف القضايا منها الاحتجاجات والمسيرات المنددة بالحرب على غزة، الشخصيات الفاعلة في قضية جنوب إفريقيا ضد إسرائيل 29 كانون الأول/ ديسمبر 2023 بشأن تطبيق اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية.. مثال ذلك " ثلاث قضاة عرب ضمن 15 قاضيا بمحكمة العدل الدولية، يمثلون 20% من الأصوات في دعوى الإبادة الجماعية ضد الاحتلال الإسرائيلي، هم المغربي بنونة، الصومالي عبد القوي أحمد يوسف، اللبناني نواف سلام...".

أما فيما يخص الشخصيات الفلسطينية 28.57% وشخصيات الاحتلال فكانت النسبة متقاربة نوعا ما، غير أن الغلبة كانت لشخصيات الاحتلال وأتباعه خاصة الولايات المتحدة الأمريكية، التي تعهدت بدعمها العسكري والاستراتيجي للاحتلال منذ بداية العملية والظهور القوي والمكثف. مثال ذلك .. أزمة غزة على هامش اجتماعات الأمم المتحدة وكالة رويترز نقلت عن ستة مصادر أن الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا يقودان مساعي الدبلوماسية لإنهاء الأعمال القتالية في غزة وذلك ضمن مبادرة واحدة. هذه ستكون المرة الأولى التي يجري فيها ربط الجهتين ضمن جهود دبلوماسية أمريكية. في مثال آخر بخطواته الثلاثة تفاصيل المقترح الذي أعلن عنه بايدن... كشف بايدن في خطاب ألقاه في البيت الأبيض.... في مثال أخر... صحيفة ذ تايم أوف إسرائيل تنشر تقريرا حول إبلاغ مجندات الاحتلال بعملية طوفان الأقصى قبل تنفيذ العملية بأشهر... لكن المعلومات قوبلت بالتجاهل.. يقول رونين بار رئيس جهاز الأمن العام للاحتلال الذي يؤكد فشله في إصدار تحذير بشأن هجوم حماس في 07 أكتوبر... مثال أخر... رئيس أركان الاحتلال هرتسي هاليفي "يحي السنوار" صاحب قرار الهجوم... هو وقادته هدفا لنا...

... القائد العام لكتائب القسام " الضربة الأولى من طوفان الأقصى تجاوزت الخمسة آلاف صاروخ باتجاه الاحتلال الإسرائيلي... "محمد الضيف" يعلن بداية طوفان الأقصى"، مثال أخر "... خططنا لها مسبقا ..المتحدث باسم حماس يؤكد للعربية إعداد الحركة لعملية طوفان الأقصى والاستعداد لكافة السيناريوهات. حاسم قاسم المتحدث باسم "حماس"...

جدول رقم03: اتجاه المعالجة*

عناصر الفئة	التكرار	%
اتجاه إيجابي (مؤيد)	4485	29.07
اتجاه سلبي (معارض)	6336	41.07
اتجاه صفري (المحايد)	4608	29.86
المجموع	15429	100

المصدر: الباحثتان

* للتوضيح: تم اعتماد وحدة الفكرة في التحليل كونها الأنسب في تحديد الاتجاهات والأحكام التي تقع على مستوى المضمون، ولأنها تحكم تناول باقي الوحدات (الكلمة، الجملة، الفقرة، الموضوع).

كما هو موضح في الجدول أعلاه يتضح جليا اتجاه المعالجة وتمركزه حول الاتجاه السلبي المنحاز لرواية الاحتلال بنسبة (29.07)، في الترتيب الثاني برز الاتجاه الصفري وهو الجانب الذي لا يظهر فيه أي جانب لا بالسلب ولا بالإيجاب (20.86) ، ثم الاتجاه الإيجابي (المؤيد) والمساند للقضية الفلسطينية بنسبة (29.07).

في حقيقة الأمر مسألة تحديد الاتجاه وشدته في المحتوى الإعلامي كانت ومازالت مثارا لاجتهادات منفردة لم يتم حتى الآن الاتفاق حول أساليب تقدير درجة الاتجاه وشدته كونها تخضع في النهاية لطبيعة المشكلة البحثية وأهدافها ولطبيعة المحتوى المراد دراسته، ولمهارات ترتبط بمهارة الباحث واستثارته لأساليب تتفق مع طبيعة البحث والمحتوى المدروس. وعلى هذا الأساس تم الاعتماد على دلالات الألفاظ **(دلالة المعنى)** وبالتركيز على شدة وكثافة هذه الألفاظ، بالإضافة إلى سياق الألفاظ والأحداث.

في الواقع استخدم الموقع محل الدراسة قائمة طويلة من التعبيرات والألفاظ عكست اتجاه التغطية لصالح رواية الاحتلال الإسرائيلي حيث برز بوضوح الإطار الإعلامي الجديد القائم على اختيار لغة واختيار ألفاظ محددة بعينها. وهذا ما جعل الخطاب اللغوي للموقع محل الدراسة يقدم رواية مخالفة للواقع ومناقض لحقائق مسارات ما يحدث في غزة. بالإضافة إلى أسلوب عرض الأحداث والشخصيات بطريقة مقصودة حيث وظّف أسلوب العرض المباشر والنقل المباشر لخطاب وحديث شخصيات الكيان المحتل بالصوت والصورة (نقل مباشر من تل أبيب) طيلة عملية التغطية، مثال عن ذلك... دانييل هاغاري المتحدث باسم قوات الاحتلال الاسرائيلية (الترجمة مرافقة للحديث).. حزب الله يستفزنا... نحن نتطلع إلى الشمال نرى أن حزب الله يحاول تحدينا واستفزازنا أكثر من ذلك إنه يهاجمنا حتى اليوم الأخير، إرهابيون اعتزموا التسلل إلى إسرائيل من أجل قتل الإسرائيليين وقمنا بالقضاء عليهم... حيث أظهرت الجانب الصهيوني في حالة دفاع شرعي عن النفس... استخدم الموقع محل الدراسة لفظ طرفي الصراع على أساس طرفي الصراع المتكافئ.

والمثال الآتي ذكره يختزل العديد من المعاني التي توضح اتجاه العربية بوضوح... الحرب النفسية بين إسرائيل وحماس في صراع غزة... الحرب النفسية حرب لا تستهدف قتل الأرواح وإنما تحطيمها من الداخل، أهميتها لا تقل أبدا عن العمليات العسكرية الميدانية.. وتأثيرها كان حاسما في بعض الحروب والمعارك على مدى التاريخ لما لها من أثر كبير في بث الرعب في القلوب والعقول... وفي الحرب الجارية في قطاع غزة يمارس كل من الجانبين حربا نفسية ضدّ الأخر ولكل منهما أوراقه الكثيرة...

وفي حقيقة الأمر لا وجود لهذا التكافؤ فالطرف الفلسطيني صاحب حق، ورغم هذا تم تغييب الرواية الفلسطينية حيث عمد الموقع محل الدراسة إلى عدم الاعتراف الصريح بالمجازر التي ترتكبها قوات الاحتلال الإسرائيلي.

كما استخدم الموقع محل الدراسة دلالة الفاعل في معالجته للأحداث بالتركيز على رواية الاحتلال وهذا يعكس بوضوح اتجاه الموقع محل الدراسة من أمثلة ذلك... توغلات إسرائيلية في القطاع.. صور تظهر العمليات العسكرية الإسرائيلية في غزة... الجيش الإسرائيلي ينشر فيديوهات لعملياته في غزة.. إسرائيل تواصل حشد الدبابات العسكرية على حدود غزة وسط توقعات تنفيذها

عملية اجتياح بري... في مثال أخر .. الجيش الإسرائيلي و بلهجة حماس زائدة وبنبرة صوت قوية تم استعراض قوات جيش الاحتلال وهذا ما ورد :

"تأتي في المرتبة 18... تعرف على قدرات الجيش الإسرائيلي الذي تواجهه فصائل فلسطينية في غزة.. مع استمرار المعارك الدائرة بين غزة وإسرائيل المقاتلون الفلسطينيون يواجهون أحد أقوى الجيوش في العالم.. فما الذي تعرفه عن قدرات الجيش الإسرائيلي؟... موقع غلوبال فاير باور صنف الجيش الإسرائيلي بالمرتبة 18 عام 2023 الجاري....".

الاتجاه المؤيد لعموم القضية الفلسطينية ولما يحدث في غزة الآن جراء تداعيات عملية طوفان الأقصى لم يظهر بوضوح. وعلى هذا هناك تداخل كبير جدا بين الاتجاه الإيجابي المؤيد والاتجاه الصفري المحايد الذي جاء في سياق تصريحات المسؤولين وبعض الشخصيات والتي تضمنت أفكارا وأراء وتصريحات عبرت عن أراء أصحابها. كما لم يرد أي لفظ أو تعبير مباشر يدين ما تفعله قوات الاحتلال الإسرائيلي، فمعظم الألفاظ كانت عبارة عن ألفاظ عامة مثل "الضحية"، "الاعتداءات"، "القتلى"، "الفصائل الفلسطينية"، "حماس"... وهذا ما جعل اتجاه الخطاب الإعلامي للموقع محل الدراسة يميل إلى رواية الاحتلال. فعملية معالجة الأحداث أفرغت القضية الفلسطينية من بعدها التاريخي والثقافي والهويّاتي.

مسار المعالجة اقتصر على الأحداث التي وقعت بعد 07 من أكتوبر 2023 وكأن الحدث منفصل وليس له جذور ولا أحداث سابقة، بالإضافة إلى التركيز على حركة حماس بوصفها الفاعل الوحيد دون الأطراف الأخرى، مغيبة تماما السياق التاريخي للقضية الفلسطينية التي تمتد جذورها حتى قبل ظهور هذه الحركة، وتم تأطير الأحداث بأنها مجرد أحداث طارئة المتسبب فيها تعديّات حركة المقاومة الإسلامية حماس...

الجدول رقم 04 : الأطر المستخدمة في المعالجة

عناصر الفئة	التكرار	%
أطر الصراع	10368	41.87
أطر الأسباب	3456	13.96
أطر الاهتمامات الإنسانية	8064	32.55
أطر الحلول	2880	11.62
أطر أخرى تذكر	/	/
المجموع	24768	100

المصدر: الباحثتان

برز إطار أطراف الصراع بقوة بنسبة 41.87%، وهذا شيء طبيعي كون التغطية والمعالجة منصبة أساسا على طرفي صراع، والمتمثلة في حركة المقاومة الإسلامية (حماس) والاحتلال الإسرائيلي باعتبار عملية طوفان الأقصى أكثر العمليات تأثيرا على مستوى الصراع بين

الفلسطينيين والاحتلال، وباعتبارها إحدى أبرز القضايا الإنسانية العالمية التي حظيت باهتمام إعلامي كبير على مستوى العالم كونها لم تستقر على حل نهائي بل غالبا ما تنتهي بتعقيدات أكبر بسبب التطورات الحاصلة وهو ما يحدث بالفعل.

من خلال عمليه مسح وتحليل عينة الدراسة طرح الموقع محل الدراسة قضية الصراع منذ بداية العملية في 7 أكتوبر2023 واقتحام المقاومة الفلسطينية السياج الفاصل بين غزة و الاحتلال حالها حال جميع وسائل الإعلام وبقوة ضخ إخباري رهيب على مدار 24/24 بالصوت والصورة ، انتهج الموقع محل الدراسة مبدأ التدفق الإعلامي أكثر من 100 منشور إخباري في اليوم. لكن الملاحظ أن الموقع وفي ظل المتغيرات المتلاحقة لمعركة طوفان الأقصى انتهج خطا إعلاميا واحدا وهو طرح القضية على أساس أطراف صراع متكافئة، ولم تكن المعالجة ملتزمة بالضوابط التي تحكم دور أي وسيلة إعلامية في نقل الأخبار بموضوعية وإمداد الجمهور بالحقائق. فمن خلال تتبع ما يجري من أحداث يمكن القول أن التغطيات الإعلامية على مستوى العالم (المحلي، الإقليمي، والدولي) تنوعت عبر الوسائط المتعددة وطرحت القضية روايات متعددة ومتناقضة إما مساندة للقضية، أو منحازة للاحتلال وهذه الأخيرة بارزة وبقوة في الإعلام الغربي الذي ينتهج أسلوب "تصنيع الموافقة الجماعية".

المفارقة أن موقع الدراسة لم يظهر الوحشية الإجرامية من مجازر إبادة (قتل، تهجير أسر...) وتم عرض الأحداث على أساس طرفي صراع على درجة من التكافؤ. وما ورد في هذا الخبر يوضح ذلك بوضوح **"يوم دام في إسرائيل وقطاع غزة... هجوم مباغت للفلسطينيين مئات القتلى وعشرات الأسرى الإسرائيليين... ورد إسرائيلي جوي بري أوقع مئات القتلى في قطاع غزة، والجانبان يتوعدان بعضهما"**. وأورد الموقع ما جاء على لسان كل من نتنياهو، والقائد إسماعيل هنية، وجون بايدن كما ورد في المنشور الإخباري حرفيا.

استخدم الموقع محل الدراسة مصطلحات ومفاهيم حملت معان مخالفة للحقيقة مثل "إسرائيل" "جيش الدفاع الإسرائيلي" "المقاتلون الفلسطينيون" "الفصائل الفلسطينية المقاتلة"... وبالنظر إلى السياق الذي جاءت فيه هذه المصطلحات يمكن القول أن الأخبار جاءت بطابع تجميلي لما قام به الاحتلال الإسرائيلي من مجازر دموية في حق أهالي غزة، ولم يحمل الخطاب الإعلامي أي إدانة واضحة للاحتلال أو أفصح عن الظلم الذي تعيشه أهالي غزة، ولم يتم استجلاء الجوانب الإنسانية في المعالجة لتوسيع دائرة التضامن الدولي مع القضية الفلسطينية برمتها.

فخلق رأي عام مستنير يعتبر من أسمى أهداف العمل الإعلامي الصادق والنزيه، كما لم يتم فضح الممارسات الدامية للاحتلال، وجاء عرض الأحداث بصورة شبه متوازنة عكست في حقيقة الأمر نوعا من التغطية الرمادية وحتى التحيز الواضح لرواية الاحتلال، فبرزت أطر جديدة للإرهاب، كما برز إطار نزع الإنسانية عن الفلسطينيين، والغياب الشبه تام للتوازن الفعلي في عرض الأحداث فالخطاب الإعلامي للموقع محل الدراسة كان واضحا حيث انتهج أسلوب التغطية أحادية الاتجاه عمل من خلاله على تصنيع الإجماع أو الاتفاق على رواية واحدة.

من الأمثلة "**مقاتلون فلسطينيون** وسط المدن الإسرائيلية هاجموا من الجو والبر والبحر وبالتوازي كان هناك قصف بالصواريخ... مشهد غير مسبوق لم تشهده إسرائيل منذ حرب أكتوبر 1973...الأرقام الأولية تتحدث عن مئات القتلى وعشرات الأسرى...".

"**مسلحون من الفصائل الفلسطينية** اقتحموا **العمق الإسرائيلي** خطفوا دبابات وجنودا اقتحموا مباني واحتجزوا رهائن وخاضوا اشتباكات وجها لوجه مع الجيش الإسرائيلي ...".

مثال أخر "... إخلاء واستهداف عدة مناطق في # خان يونس بسبب رغبة الجيش الإسرائيلي في التقدم أكثر.. والمدينة تشهد اشتباكات عنيفة...".

في مثال أخر "**جثث** 80 فلسطينيا مجهولي الهوية دفنوا جماعيا في مدينة رفح بعد ما سلمتها إسرائيل عبر معبر كرم أبو سالم الحدودي. .تم جمع **تلك الجثث** من الجزء الشمالي من قطاع غزة لتدفن في خندق طويل..

أما **إطار الاهتمامات الإنسانية (32.55%)**، برز هذا الإطار بعد أسابيع من بداية المعركة بعد أن كانت منصبة أساسا حول الحدث نفسه، لتأخذ المعالجة منحى آخر بعد تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لأهالي قطاع غزة وتصاعد الأصوات الدولية (العربية والغربية) المطالبة بضرورة التدخل الإنساني العاجل بتقديم الغذاء والدواء... برز هذا الإطار وبشدة في المعالجة على اعتبار طرح القضية ضمن إطار إنساني حيث تصاغ الرسائل الإعلامية في قوالب ذات نزعة إنسانية في إطارها الموضوعي.

لكن الملاحظ أن الموقع محل الدراسة اهتم بهذا الجانب كون الأزمة الإنسانية المتعاظمة في قطاع غزة فرضت نفسها على الصعيد الدولي وبالتالي الصعيد الإعلامي، ولكن بأسلوب التركيز على الجانب الإنساني للأحداث حيث انتهج الموقع منهج التناول وخطابه باختيار زوايا محددة في إظهار أهالي غزة في حالة فزع وخوف وتشتت..، ولم تعكس المعالجة الرؤية الإنسانية لما حدث ويحدث في غزة في إطاره الموضوعي. فالخطاب الإعلامي اتسم بالتحامل الواضح على المقاومة الإسلامية وحاول من خلال أطر لغوية واضحة أن يصور مبادرة المقاومة بالهجوم سببا في معناة أهل غزة واستخدام المقاومة المدنيين كدروع بشرية... ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في المنشور الخبري الآتي ذكره:

"**حدة الأزمة الإنسانية** في غزة... أصوات دولية تحذر من الأسوأ ..." كان هذا عنوان الخبر، المتن جاء فيه: "في بقعة جغرافية لا تتجاوز 360 كيلومتر مربع يقبع أكثر من مليوني إنسان تحت الحصار يحرمهم من أبسط أساسيات الحياة؛ الغذاء وخدمات الصحة وأشياء أخرى دفعت المنظمات الإنسانية لتدق ناقوس الخطر بأن الحياة في غزة باتت في خطر... فبعد أكثر من أسبوعين من تحديد الحصار في غزة وفي ضوء مجريات الحرب على **ذلك القطاع** الفلسطيني نجحت الجهود الدولية في إدخال مساعدات تم توصيلها إلى مقر وكالة الأور ونوا.....

مثال أخر "العربية ترافق قافلة المساعدات الأولى... 20 شاحنة غذاء ودواء تعبر رفح إلى غزة.. إسرائيل توجه المساعدات جنوبا وتمنع الوقود...، في مثال أخر " "مساعدات أمريكية بقيمة 100 مليون دولار لغزة والضفة الغربية و 100 مليار دولار لإسرائيل وأوكرانيا..".

كما نقل الموقع المسيرات والاحتجاجات المنددة باعتداءات الاحتلال الإسرائيلي في غزة في عدد من دول العالم كنوع من التعاطف الإنساني لما يحدث في غزة.

من الأمثلة على ذلك: ... عدوى احتجاجات الطلاب تنتقل من الولايات المتحدة إلى أروبا... مشاهد الاحتجاج هذه المرة من سويسرا، تحديدا جامعة لوزان بعدما اقتحم عشرات الطلاب إحدى قاعاتها أسوة بالحراك الطلابي المتصاعد في أمريكا رفضا للحرب على غزة.. من سويسرا إلى بريطانيا الطلاب هنا في جامعة مانشستر نصبوا خيامهم بساحاتها من أجل قطع علاقتها مع إسرائيل وشركات صنع السلاح .. أما فرنسا التي لا تزال الاحتجاجات فيها مشتعلة فقد أعلنت جامعة سيانس بو إغلاق فرعها الرئيسي في باريس بعدما اقتحم الطلاب المحتجون مباني في حرمها...

في مثال آخر "... شاركت في احتجاجات الطلبة المؤيدين لفلسطين وكانت من بين الذين اعتقلتهم الشرطة في جامعة واشنطن.. أنها المرشحة للرئاسة أمريكية عن حزب الخضر جيل ستاين...

إطار الأسباب (13.96%) وأطر الجهات المسؤولة هناك تداخل شبه تام بين هاتين الفئتين، كون القناة لم تفصح عن الأسباب بصفة مباشرة حتى تتضح مسؤولية من؟ حيث غيبت تماما الإطار التاريخي للقضية الفلسطينية (الجذور التاريخية للنكبة) كإطار إيجابي يؤيد حق المقاومة في عمليتها ضد تواجد الاحتلال، أو حتى الإشادة بما قامت به المقاومة الفلسطينية .

قدم الخطاب الإعلامي للموقع محل الدراسة الحرب الحالية على أنها صراع بين حماس وإسرائيل، الدليل أنها اعتمدت أسلوب التكرار لنفس المصطلحات ونفس اللهجة الإعلامية، والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها:

... مئات القتلى والجرحى في مشفى المعمداني... جثثت وأشلاء اختلطت ببعضها هنا وهناك سبقها هذا الصوت... وهنا الموقع أردف صوت صواريخ مدوية.

... إسرائيل سارعت إلى نفي مسؤوليتها عن قصف مشفى المعمداني وقالت أنه أصيب بصاروخ أطلقته حركة الجهاد الإسلامي الفلسطينية... ثم نقلت بالصوت والصورة خطاب المتحدث باسم قواتها قائلا... (الترجمة للعربية رافقت الخطاب)... حركة الجهاد الإسلامية هي المسؤولة عن فشل إطلاق الصاروخ الذي أصاب غزة وأكرر هذه مسؤولية الجهاد الإسلامي...

المتحدث باسم رئيس وزراء الاحتلال الإسرائيلي أفير جندلمان... يجب نزع السلاح وإقامة منطقة أمنية مؤقتة بمحاذاة حدود القطاع مع جنوب #إسرائيل#... جندلمان... على المدى البعيد ستحتفظ إسرائيل بالمسؤولية الأمنية في قطاع غزة.

إطار الحلول (11.62%) تمثل إطار الحلول في المطالبة بضرورة وفق إطلاق النار وإنهاء العملية العسكرية في غزة. لم يؤكد الموقع على ضرورة دعم القضية الفلسطينية لمشروعيتها، ولا لضرورة إنهاء الاحتلال. بروز إطار الحلول تمثل في المطالبة بوقف إطلاق النار والأمثلة كثيرة نذكر منها:

انطلاق مفاوضات الهدنة #غزة اليوم... ضغط أمريكي لإنجاحها.. واشنطن تحث الأطراف على إنجاحها... بقليل من الأمل وكثير من الترقب تنطلق اليوم مفاوضات هدنة غزة في الدوحة.. تنطلق دون مشاركة حماس التي تقول أنها فقدت الثقة بأمريكا كوسيط لكنها ستراقب سير الجولة...

في مثال أخر.. وزير الدفاع الأمريكي للممثل الإسرائيلي نتوقع منكم إنهاء العملية العسكرية في أسرع وقت...

... اتصال هاتفي... بايدن وعباس لبحث الوضع في الأراضي الفلسطينية والتصعيد في غزة...

... البيت الأبيض... بايدن أكد لعباس ضرورة وقف إطلاق الصواريخ على إسرائيل...

... في الأثناء قال وزير الخارجية الأمريكي... إن العقبة الوحيدة بين غزة ووقف إطلاق النار هي حركة حماس مشيرا إلى أنّ أصحاب القرار الفعلي حركة حماس موجودون في القطاع...

... أنتوني بلينكن... وزير الخارجية الأمريكي .. إن وجهة نظرنا هي وقف إطلاق النار الآن...

... المساعي العربية... ورقة عربية لوقف إطلاق النار في غزة جاء فيها... تولي المؤسسة الأمنية الفلسطينية المهام في غزة، عودة اللاجئين وفتح جميع المعابر، إقامة دولة فلسطينية، اعتماد وجود قوات دولية لحفظ السلام...

في مثال أخر "... المقترحان الأمريكي والمصري لإحياء مفاوضات إطلاق النار بعد سبات دام نحو شهرين، المقترحان يتضمنان وقفا لإطلاق النار... فيما يتعلق بالمقترح الأمريكي فهو يتعلق بوقف إطلاق النار في غزة لمدة 28 يوما وتسليم 08 **رهائن** محتجزين لدى حماس مقابل عشرات **السجناء** في سجون الاحتلال الإسرائيلي...

نتائج الدراسة:

- اعتمد الموقع محل الدراسة اللغة الإعلامية كلغة أساسية في معالجة أحداث عملية طوفان الأقصى في جميع الأخبار المنشورة على موقعها الإلكتروني.
- الكلمات والعبارات الأكثر بروزا في المحتوى تمثلت في: طوفان الأقصى، عملية طوفان الأقصى، هجوم 07 أكتوبر، الحرب الإسرائيلية على غزة، حماس، إسرائيل، مقاتلو حماس، مسلحو حماس، مقاتلو الفصائل الفلسطينية، الاشتباكات، حصار غزة، حرب أكتوبر، القتلى الفلسطينيون، قتلى الجيش الفلسطيني، ...
- الشخصيات المحورية (الفاعلة في المحتوى) بروز الشخصيات الدولية الرسمية/ الغير رسمية بقوة في المحتوى بنسبة 39.68%، تلاها بروز فاعل لشخصيات الاحتلال الإسرائيلي وأنصاره الرسمية والغير الرسمية بنسبة 31.75%، ثم الشخصيات الفلسطينية الرسمية وغير الرسمية بنسبة 28.57%.
- اتجاه المعالجة تمحور حول الاتجاه السلبي المنحاز لرواية الاحتلال بنسبة 41.07%، تلاه الاتجاه الإيجابي بنسبة 29.07%، الاتجاه الصفري بنسبة 29.86%.

أطر المعالجة:

- بروز إطار أطراف الصراع بنسبة 41.87%.
- إطار الاهتمامات الإنسانية بنسبة 32.55%.
- إطار الأسباب 13.96%.
- إطار الحلول بنسبة 11.62%.

خاتمة:

في حقيقة الأمر أنّ حدث بحجم معركة "طوفان الأقصى" وما نجم عنه من تداعيات لا يمكن بأي حال من الأحوال فصله عن سياقه التاريخي والاستراتيجي. وهذا ما تم استبعاده كليا من أطر المعالجة للأحداث، حيث ركزت القناة على عاملي **الانتقاء والبروز** لأحداث بعينها من خلال التلاعب بالألفاظ والمصطلحات التي حملت في كثير من الأحيان معان مخالفة للحقيقة، حيث نزعت طريقة القناة في معالجة الأحداث عن الفلسطينيين حقهم المشروع في الدفاع عن أرضهم ومقدساتهم. ولم تُظهر الوحشية الإجرامية للمحتل الصهيوني.

معظم الأخبار كانت عن حقائق جزئية والفاعل غائب في العناوين وصدارة الأخبار، وهذا ما جعل المعالجة تغفل تماما الزلزال السياسي والعسكري الذي خلفه هجوم المقاومة الفلسطينية ولم يرد بأي حال من الأحول لفظ المقاومة في سياق سرد الأحداث.

وعلى هذا من الضروري توحيد جهود وسائل الإعلام العربية للإعداد لاستراتيجية إعلامية ترفض التطبيع بكل أشكاله دون الوقوع في تناقضات الخلافات الإيديولوجية. وضرورة تقديم رؤية واضحة لحقائق مجريات الحرب ومساراتها.

تطوير الخطاب الإعلامي العربي المتعلق بالقضية الفلسطينية وجعله أكثر تأثيرا دوليا، وترك تشتت الخطاب الذي يكون بفعل التبعية السياسية لهذا الطرف أو ذاك.

ضرورة إيجاد استراتيجية إعلامية عربية موحدة لنشر ثقافة المقاومة الفلسطينية، فأحداث عملية "طوفان الأقصى" دلت وبشدة على إمكانية إحداث التغيير من مقاومة دفاعية إلى مقاومة دفاعية هجومية.

قائمة المراجع:

1. عوض رجوب، استشهد فيها 1555 فلسطينيا وشهدت سياسة تكسير العظام..35 عاما على انتفاضة الحجارة، مركز الجزيرة للأبحاث (05، 12، 2022)، تاريخ الدخول 21 /12/ 2023، متاح في الرابط: https://www.aljazeera.net/politics/2022/12/
2. عدنان أبو نصر، الانتفاضة الفلسطينية الثالثة أهداف وآفاق، مجلة الوحدة الإسلامية، السنة الخامسة عشر، المجلد 170، فيفري، 2016.
3. كمال جهاد العجبري، المقاومة الفلسطينية في القدس الهبات والحراكات وولادة الحالة الشعبية 2012-2019، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات ، بيروت، أيار/ مايو 2021.
4. شادي نصار، من البوابات الإلكترونية حتى حواجز باب العامود انتصار الإرادة القدسية الشعبية، الاتحاد للأخبار، 2021/04/26، (تاريخ الدخول 23-12-2023)، متاح في الرابط: https://alittihad44.com/index.php/%D
5. كمال جهاد الجعبري، مرجع سبق ذكره، 20، 21.
6. أنطوان شلحت، الهبة الشعبية لفلسطيني الداخل 2021 في مواجهة القمع والدمج الإسرائيلي، مركز الجزيرة للدراسات، قطر، 22 مايو/ أيار 2021.
7. صالح النعيمي، دور غزّة في النضال الفلسطيني ومآلاته، ضمن كتاب النضال الفلسطيني وتحولاته وتحدياته، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر،2023.

8. زيد محمد حسن أبو شمعة، دور قناة الجزيرة في التأثير على الدبلوماسية الفلسطينية بعد العدوان على غزة، برنامج الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة، كلية الآداب، جامعة بيرزيت، 2008.
9. خالد صلاح الدين حسن علي، الإعلام واللغة العربية في إطار نظرية الأطر الخبرية، مجلة البحوث الإعلامية، جامعة الأزهر، الجزء01، العدد55، 2020.
10. فاطمة الزهراء أبو الفتوح محمود الخطيب، أطر المعالجة لسياسات الرئيس الأمريكي باراك أوباما "دراسة مقارنة بين قناتي الجزيرة والحرة"، حوليات آداب عين الشمس، المجلد 39، العدد 01، 2011.
11. مصطفى حميد الطائي، و خير ميلاد أبو بكر، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 20008.
12. محمد عبد الحميد، تحليل المحتوى في بحوث الإعلام، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 2010.

الهوامش:

[1]- رجوب عوض، استشهد فيها 1555 فلسطينيا وشهدت سياسة تكسير العظام... 35 عاما على انتفاضة الحجارة، مركز الجزيرة للأبحاث (05، 12، 2022)، تاريخ الدخول 21 /12/ 2023، متاح في الرابط: https://www.aljazeera.net/politics/2022/12/

[2]- أبو نصر عدنان، الانتفاضة الفلسطينية الثالثة أهداف وآفاق، مجلة الوحدة الإسلامية، السنة الخامسة عشر، المجلد 170، فيفري، 2016.

[3]- العجبري كمال جهاد، المقاومة الفلسطينية في القدس الهبات والحراكات وولادة الحالة الشعبية 2012-2019، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات ، بيروت، أيار/ مايو 2021، ص17.

[4]- نصار شادي، من البوابات الإلكترونية حتى حواجز باب العامود انتصار الإرادة القدسية الشعبية، الاتحاد للأخبار، 2021/04/26 ، (تاريخ الدخول 23-12-2023)، متاح في الرابط:
https://alittihad44.com/index.php/%D

[5]- كمال جهاد الجعبري، مرجع سبق ذكره، 20، 21.

[6]- شلحت أنطوان، الهبة الشعبية لفلسطيني الداخل 2021 في مواجهة القمع والدمج الإسرائيلي، مركز الجزيرة للدراسات، قطر، 22 مايو/ أيار 2021 ، ص3، 4.

[7]- النعيمي صالح، دور غزّة في النضال الفلسطيني و مآلاته، ضمن كتاب النضال الفلسطيني وتحولاته وتحدياته، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر،2023، ص67.

[8] - أبو شمعة زيد محمد حسن، دور قناة الجزيرة في التأثير على الدبلوماسية الفلسطينية بعد العدوان على غزة، برنامج الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة، كلية الآداب، جامعة بيرزيت، 2008 ، ص07.

[9]- علي خالد صلاح الدين حسن، الإعلام واللغة العربية في إطار نظرية الأطر الخبرية، مجلة البحوث الإعلامية، جامعة الأزهر، الجزء1، العدد55، 2020، ص9.

[10]- فاطمة الزهراء أبو الفتوح محمود الخطيب، أطر المعالجة لسياسات الرئيس الأمريكي باراك أوباما "دراسة مقارنة بين قناتي الجزيرة والحرة"، حوليات آداب عين الشمس، المجلد 39، العدد 1، 2011، ص300.

[11]- الطائي مصطفى حميد، وخير ميلاد أبو بكر، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2008.

[12]- عبد الحميد محمد، تحليل المحتوى في بحوث الإعلام، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 2010، ص26.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 499-516
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

البنية الدلالية لجينيريك مسلسل عمر
مقاربة سيميولوجية

The Semantic Structure of the Opening Sequence of the Series Omar
A Semiological Approach

د/ ليلى فرشة
Leyla FERCHA
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
l.fercha@univ-emir.dz

تاريخ الإرسال: 2025/06/28 تاريخ القبول: 2026/01/27

الملخص:
سعت هذه الورقة البحثية إلى تحليل البنية الدلالية لجينيريك مسلسل عمر، من خلال مقاربة سيميولوجية تُركّز على الأبعاد الرمزية والمعنوية للعناصر البصرية والسمعية، وقد اعتمدت الدراسة على نموذج رولان بارث في التمييز بين المستويين التعييني والتضميني، بهدف فكّ شفرات العلامات المستخدمة في كل من: الديكور، الأزياء، المدونة اللونية، الإضاءة، والموسيقى، وتوصّلت النتائج إلى أن الجينيريك يُقدّم خطابًا بصريًا متكاملًا يتجاوز الوظيفة التمهيدية، ليُشكّل بنية دلالية تُؤسس لهوية العمل، وتُرسّخ المعاني العقدية والتاريخية في وعي المتلقي.
الكلمات المفتاحية الجينيريك؛ السيميولوجيا؛ البنية الدلالية؛ مسلسل عمر.

Abstract:
This research paper aimed to analyze the semantic structure of the opening sequence of the series Omar through a semiological approach that focuses on the symbolic and meaningful dimensions of visual and auditory elements. The study relied on Roland Barthes' model to distinguish between the denotative and connotative levels, with the aim of decoding the signs used in the décor, costumes, color scheme, lighting, and music. The findings revealed that the opening sequence presents an integrated visual discourse that goes beyond a mere introductory function, forming a semantic structure that establishes the identity of the work and reinforces doctrinal and historical meanings in the viewer's consciousness.
Key words: Opening sequence; semiology; semantic structure; Omar series.

مقدّمة:

يعد عنوان الكتاب أو غلافه محددا لفكرة القارئ الأولية عنه، وكذلك جينيرك أو مقدمة المسلسل الذي يشكّل الهوية المرئية للعمل الدرامي لكونه انعكاساً مُختزَلاً له، إذ لا يقتصر دوره على عرض أسماء الطاقم التقني والفني، بل يتجاوز ذلك ليغدو خطابًا بصريًا دلاليًا يحمل رموزًا ومعاني تتماشى مع روح المسلسل وطابعه العام.

وقد أصبح الجينيرك فنا قائما بحد ذاته، يهتمّ به صانعو الأعمال كاهتمامهم بالجوانب الأخرى، وبعضهم يريده أنْ يكون أفضل صورة ممكنة ومختصرة عن عمله، حيث يُنجَز "جينيريك البداية " أحياناً كثيرة، كفيلمٍ قصير يختصر أجواء المسلسل ومناخه وشخصياته ومساراته، وفي الأعمال التاريخية خاصة، تبرز أهمية الجينيريك بوصفه تمهيدًا بصريًا يعكس أجواء الحقبة الزمنية ويهيّئ المتلقي نفسيًا وذوقيًا للتفاعل مع السرد.

من هذا المنطلق، يكتسي مسلسل عمر أهمية خاصة لكونه أحد أضخم الإنتاجات الدرامية الإسلامية التاريخية، وقد مثّل مادة دسمة للنقاشات الفكرية والفنية والدينية، ما يجعل من دراسة جينيريكه مدخلاً لفهم الخطاب البصري الذي اعتمده فريق العمل لتقديم سيرة أحد أبرز أعلام الإسلام، عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث يشكّل عتبة بصرية سمعية تحمل شحنات رمزية متكاملة، من هنا تنبع أهمية هذه الدراسة التي تسعى إلى تحليل مكونات الجينيريك عبر مقاربة سيميولوجية تستنطق دلالات الصورة والصوت والكتابة.

الإشكالية

يُعدّ الجينيريك من أهم العتبات البصرية السمعية في العمل الدرامي، لما يؤديه من وظيفة تمهيدية وجمالية ودلالية، إذ يشكّل نقطة العبور الأولى بين المتلقي والنص الدرامي، فهو لا يقدّم العمل فحسب، بل يساهم في توجيه عملية التلقي، من خلال منظومة من العلامات البصرية والسمعية التي تُقدَّم في شكل مكثّف ومشحون بالرمزية، بما يسمح بتجاوز المستوى الوصفي إلى مستويات أعمق من التأويل.

وتبرز أهمية الجينيريك في الأعمال التاريخية والدينية بصفة خاصة، لكونه يضطلع بدور مضاعف، يتمثل في إعادة تشكيل الماضي بصريًا، واستحضار أجواء الحقبة الزمنية، مع الحفاظ على البعد القيمي والمرجعي للنص الدرامي، فهو يهيّئ المتلقي نفسيًا ووجدانيًا للدخول في عالم السرد، ويضبط طبيعة التلقي بما ينسجم مع قداسة الشخصيات والأحداث المعروضة.

وانطلاقًا من هذا التصور، يغدو جينيريك مسلسل عمر نموذجًا دالًا لدراسة آليات إنتاج المعنى في الدراما التاريخية الإسلامية، إذ يجمع بين البعد الجمالي والوظيفة الدلالية، ويقدّم خطابًا بصريًا سمعيًا محكومًا بمرجعية دينية وتاريخية واضحة، الأمر الذي يجعل من تحليله وفق مقاربة سيميولوجية مدخلًا لفهم كيفية توظيف العلامات المرئية والسمعية في بناء المعنى القيمي والتاريخي داخل العمل الدرامي، وبناء على ذلك تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن الإشكالية الآتية: **ما هي البنية الدلالية التي يقدّمها جينيريك مسلسل عمر؟**

وتندرج تحت هذه الإشكالية جملة من التساؤلات:

- ما مظاهر الجماليات التشكيلية للديكور في جينيريك مسلسل عمر، وكيف أسهمت في بناء الفضاء الدلالي للعمل؟

- ما الأبعاد الدلالية والرمزية للأزياء الموظفة في جينيريك مسلسل عمر، وما علاقتها بالسياق التاريخي والشخصيات؟
- ما دلالات المدونة اللونية المعتمدة في جينيريك مسلسل عمر، وكيف تسهم في توجيه القراءة السيميائية للمشهد الافتتاحي؟
- ما الدلالات السيميائية للإضاءة في جينيريك مسلسل عمر، ودورها في إنتاج المعنى وتعزيز البعد الرمزي؟
- ما الوظيفة الدلالية للموسيقى المصاحبة لجينيريك مسلسل عمر، وكيف تسهم في تشكيل الأثر الوجداني وترسيخ البعد القيمي والدرامي؟

أهمية الدّراسة

تنبع أهمية هذه الدراسة من كونها تسلط الضوء على عنصر بصري بالغ الأهمية في الأعمال الدرامية، وهو "الجينيريك"، الذي غالبًا ما يُنظر إليه كجزء هامشي رغم كونه يشكل البوابة الأولى التي تهيئ المتلقي للدخول إلى العالم الدرامي، ويُعدّ جينيريك مسلسل "عمر" نموذجًا بصريًا فنيًا متكاملًا يعكس رؤية إخراجية مدروسة، تستحق التأمل والتحليل، كما تبرز أهمية هذه الدراسة في:

- سد فراغ بحثي في مجال تحليل الجينيريك كمادة مستقلة قابلة للدراسة السيميولوجية، خاصة في الدراما الإسلامية التاريخية.
- الإسهام في تطوير التحليل البصري للأعمال الدرامية من خلال تفكيك رموز وعناصر الصورة (الديكور، الأزياء، الألوان، الإضاءة، الموسيقى...).
- تقديم قراءة عربية معاصرة لمسلسل ديني أثار جدلاً فنياً ودينياً، ما يفتح آفاقًا جديدة لفهم الجماليات في الإنتاجات الإسلامية المرئية.
- إبراز دور الجينيريك في تشكيل الهوية البصرية للأعمال الدرامية، والتأثير في المتلقي منذ اللحظة الأولى، بما يعزز البعد القيمي والتواصلي للعمل الفني.

الدّراسات السابقة

حظيت الدراسات السيميولوجية باهتمام متزايد في حقل الإعلام والاتصال، وامتدت تطبيقاتها إلى تحليل الخطاب البصري في السينما والدراما التلفزيونية والإعلانات وغيرها، ومع ذلك، فإن الاهتمام التحليلي بـالجينيريك كخطاب مستقل بقي محدودًا، وغالبًا ما يتم إدراجه ضمن الدراسة العامة للمسلسل دون تحليل خاص بمكوناته الدلالية والجمالية.

من بين الدراسات التي قاربت موضوع الجينيريك بشكل مباشر، نجد دراسة جمال قواس (2014) الموسومة بـ "الجينيريك في المسلسلات التلفزيونية العربية"، والتي تناولت الجينيريك كعنصر فني له وظائف بنائية وترويجية، لكنها بقيت في إطار الوصف العام دون التعمق في التحليل السيميولوجي متعدد المستويات.

أما في الجانب البصري، فقد خصّت غانية زيوي (2016) فيلم Avatar بدراسة سيميولوجية حول "جماليات المكان"، حيث اعتمدت قراءة سيميولوجية لمكونات الفضاء السينمائي، غير أنّ دراستها ركزت على السينما الغربية وأهملت السياقات الثقافية والدينية في الأعمال العربية.

وفي حقل تحليل الأزياء التاريخية في الدراما، نجد دراسة الشيماء أحمد طلعت عبد العزيز (2010) التي ركّزت على أزياء الدراما التاريخية خلال عقد التسعينيات، مع تحليل وظيفي لأبعاد اللباس في بناء الصورة الدرامية، لكنها لم تتناول السياق السيميولوجي المعمق للأزياء ضمن الجينيريك أو المقدمة.

كذلك نجد دراسة هاجر أبو زيد (2017) التي تناولت العلاقة بين التعرض للدراما التاريخية ومستوى المعرفة بالتاريخ الإسلامي، وقدمت مؤشرات مهمة حول أثر الأعمال الدرامية الإسلامية في تشكيل الوعي العام، دون أن تدرس الأدوات الجمالية البصرية التي تسهم في هذا الأثر، كالموسيقى واللون والإضاءة.

من جهة أخرى، نجد دراسات نظرية مؤسسة في الحقل السيميولوجي، على غرار كتاب فرانسوا شوفالدو وآخرين (1995) "مدخل إلى السيميولوجيا: نص وصورة"، الذي أسس للتمييز بين العلامات البصرية واللغوية، وبيّن تداخل الطبقات الدلالية في تحليل الصورة.

بناءً على ما سبق، يمكن القول إن الدراسات السابقة قدّمت مداخل نظرية وميدانية متعددة في تحليل الصورة والدراما، غير أن أياً منها لم يتناول الجينيريك بوصفه نصًا دلاليًا قائمًا بذاته في السياق العربي الإسلامي، ما يمنح هذه الدراسة طابع الجِدّة، ويجعلها محاولة علمية لرد الاعتبار لهذا الفضاء البصري المهم، من خلال مقاربة سيميولوجية شاملة تُسهم في الكشف عن رمزية العناصر الجمالية، وتبيّن وظيفتها في بناء المعنى.

أهداف الدراسة

- تحليل جماليات الديكور في جينيريك مسلسل عمر، من خلال رصد تكوين الفضاء البصري وتمثيله للزمن والمكان التاريخي.
- الكشف عن البعد الدلالي للأزياء المستخدمة في الجينيريك بوصفها رموزًا مرئية تعبّر عن الانتماء الثقافي والديني، وتؤدي دورًا في بناء الهوية البصرية للمسلسل.
- دراسة المدونة اللونية داخل الجينيريك، وفهم دلالاتها النفسية والرمزية في تعزيز الطابع الدرامي والروحي للعمل.
- تحليل توظيف الإضاءة من حيث نوعها (طبيعية، جانبية...) واتجاهها، باعتبارها أداة إشارية تُسهم في ترسيخ الجو التاريخي، وتوليد تباينات بصرية تؤدي دورًا سيميائيًا في دعم المعنى.
- استقراء الوظيفة الدلالية للموسيقى المصاحبة للجينيريك والكشف عن بعدها الروحي داخل الخطاب البصري العام.

أولا: مفاهيم الدراسة

1- البنية الدلالية: هي: "شبكة من العلاقات التي تربط بين مفردات أو مفاهيم لغوية، حيث تتكوَّن من عُقَد معنونة بعناصر معجمية، تتصل فيما بينها بروابط دلالية تحمل معلومات عن معانيها؛ وتُظهر هذه الشبكات أن المعنى لا ينبثق من العناصر منفردة، بل من علاقاتها المتبادلة داخل بنية كلية"[1].

ويُعدّ فهم البنية الدلالية أساسيًا في تحليل الخطاب السمعي البصري، خاصة في الجينيريك، الذي يُعدّ فضاءً مركبًا تُوظَّف فيه عناصر متعددة (الصوت، اللون، الحركة، الإضاءة، الأزياء...) لتكوين رسالة رمزية مكثفة تمهّد لمضامين العمل، وتُوجّه المتلقي نحو قراءته ضمن إطار ثقافي وإيديولوجي متكامل.

2- الجينيرك: كلمة فرنسية شاعت في الاستعمال يقابلها في اللغة العربية كلمة "مقدمة" الفيلم أو المسلسل"، وفي دول المشرق العربي يستخدمون كلمة التتر كمرادف للجينيرك[2].

ويمكن أن نلاحظ نوعين أساسين في تصميم مقدمات المسلسلات، فالنوع الأول يتمثل في مجموعة من اللقطات والمشاهد عادة ما تختار من أقوى وأحسن لقطات ومشاهد المسلسل، ثم يتم التركيب بينها بشكل معين، أما النوع الثاني فهو أكثر تعقيدا إذ يقترب بشكل كبير من كونه فيلم قصير يتم إنجازه بشكل مستقل، وهو مادة تحليل دراستنا[3].

ونعني بالجينيرك في دراستنا مجموع اللقطات التي تم إنجازها بشكل مستقل عن المسلسل لتعرض قبل بدايته، يشار فيه الى فريق العمل وبعض المحطات المهمة في المسلسل، وتقتصر دراستنا على جينيرك البداية فقط باعتبار أن جينيرك النهاية لا يحظى في الغالب بالمتابعة، كما تختفي فيه اللمسة الفنية.

3- المسلسل التلفزيوني: يتمثل في: "مجموعة حلقات تمثيلية يستغرق عرضها خمس أو سبع أو ثمان أو ثلاث عشرة أو ست عشرة حلقة أو أكثر، وكل حلقة من هذه الحلقات تؤدي إلى الأخرى في تسلسل ومنطقية، حيث تنتهي كل حلقة بقمة أو أزمة مثيرة لتعليق وتشويق المشاهد كي يحرص على متابعة الحلقة التالية لها وليظل معلقا بذهنه ووجدانه مع أحداث تلك الحلقة التي شاهدها كي تقوده ليتعرف على ما سيحدث في الحلقة التالية"[4].

ثانيا: الخطوات العملية الإجرائية للتحليل السيميولوجي

نظرا لأن طبيعة دراستنا تتناول بالتركيز وبأكثر عمق المحتوى الباطن أو الضمني، فسيتم الاعتماد على تقنية التحليل السيميولوجي، وقد بين الباحث الدنماركي لويس يامسلاف الغرض منها قائلا: "هي مجموعة التقنيات والخطوات المستخدمة لوصف شيء باعتباره له دلالة في حد ذاته وبإقامة علاقات مع أطراف أخرى من جهة أخرى"[5].

بمعنى الكشف عن المعنى الحقيقي للرسائل وكذا المعاني الخفية الغائبة عن ذهن المتلقي لهذا تفيد في الرفع من القيمة الجمالية والاتصالية للصورة وتطوير حسن الملاحظة ودقة النظر واكتساب المعارف وتوسيعها[6].

وقد تم الاعتماد على مقاربة رولان بارث القائمة على أساس أن ما يميز الصورة حضور رسالتين، رسالة دون سنن ورسالة مسننة تنمو الثانية انطلاقا من الأولى بمعنى:

1- المستوى التعييني: يشمل التقطيع التقني تليه القراءة التعيينية التي نعني بها التعرض الأولي للصورة والتعرف عليها وأخذ انطباع أولي عنها، أي كل ما يلفت انتباهنا وتلتقطه عيوننا للوهلة الأولى دون تحليل العناصر الخفية التي تحتويها الصورة[7].

2- المستوى التضميني: وهي القراءة الثانية للرسالة والصورة واستكشاف دلالاتها والقيم الرمزية التي تحملها وهي أعمق مستوى في قراءة الصورة[8].

إضافة إلى الرسالة اللغوية، حيث يقصد بها النص اللغوي المرافق للصورة وقد حدد رولان بارث وظيفتين أساسيتين للرسالة اللغوية هما: الترسيخ والمناوبة.

ثالثا: الدراسة التطبيقية

1- البطاقة التقنية لمسلسل عمر:

البطاقة التقنية لمسلسل عمر		
	جهة الإنتاج	مركز تلفزيون الشرق الأوسط وتلفزيون قطر
	سنة العرض الأول	2012
	قناة العرض الأول	قناة MBC1
	كاتب السيناريو	وليد سيف
	اسم المخرج	حاتم علي
	عدد الحلقات	31
	مدة الحلقة	45د
	ملخص العمل	يجسّد سيرة ثاني الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ودوره في تاريخ الدعوة الإسلامية، فضلًا عن مزايا تلك الشخصية وفضائلها الخاصة التي جعلت منها مرجعًا ونموذجًا هاديًا للمسلمين حتى وقتنا الحاضر.

المصدر: إعداد الباحثة

2- التقطيع التقني:

رقم اللقطة	مدة اللقطة /ثا	نوع اللقطة	زاوية التصوير	حركة الكاميرا	محتوى الصورة	الموسيقى الموظفة
01	04ثا	مقربة	عادية	زووم أمامي	شاشة سوداء مكتوب عليها:" بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّ الله الرحمن الرحيم" باللون الأصفر الذهبي.	موسيقى بايقاع هادئ
02	05ثا	مقربة	عادية	بانوراما عمودية من الأعلى إلى الأسفل	شاشة سوداء مكتوب عليها:" اعتمد النص والحوار على المراجع التاريخية الموثوقة وراجعته ودققه لجنة من كبار العلماء المسلمين".	موسيقى بايقاع هادئ
03	05ثا	مقربة	عادية	بانوراما عمودية من الأعلى إلى الأسفل	شاشة سوداء مكتوب عليها اسم الشركتين المنتجتين للمسلسل.	موسيقى بايقاع هادئ
04	05ثا	مقربة	عادية	بانوراما عمودية من الأعلى إلى الأسفل	شاشة سوداء مكتوب عليها اسم المسلسل "عمر" باللون الأصفر مشكلا باللون الأحمر، وتحته اسم الكاتب وليد سيف.	موسيقى بإيقاع هادئ

05	06ثا	مقربة	عادية	زووم أمامي	تغير الشاشة إلى اللون الأبيض مكتوبا عليها اسم المخرج حاتم علي باللون الأصفر.	موسيقى بإيقاع هادئ
06	10ثا	مقربة جدا	غطسية	زووم أمامي	خريطة مكتوب عليها المدينة، مكة، جدة، ثم يتم التركيز شيئا فشيئا على مكة.	تصاعد تدريجي للموسيقى
07	10ثا	عامة	عادية	ثابتة	مشهد عام لمكة والكعبة.	استمرار التصاعد الموسيقي
08	11ثا	مقربة جدا	غطسية	تنقل أمامي	خريطة تظهر عليها أسماء الحبشة، مصر، ثم أهرامات مصر.	ثبات نسبي في الإيقاع
09	06ثا	عامة	عادية	ثابتة	منظر لمدخل مكان يبدو معبدا، على جانبيه تمثالان كبيران، وعلى جدرانه رسوم فرعونية.	بدء تصاعد جديد
10	06ثا	مقربة جدا	غطسية	زووم أمامي	خريطة تظهر عليها الإسكندرية ثم دمشق ويتم التركيز على دمشق.	تصاعد تدريجي جديد
11	03ثا	عامة	عادية	ثابتة	منظر عام لأسوار مدينة.	استمرار التصاعد
12	05ثا	مقربة جدا	غطسية	بانوراما دائرية	خريطة مكتوب عليها أنطاكية وبلاد الشام.	تصاعد مستمر – نغمة ملحمية واضحة تدخل الموسيقى
13	10ثا	عامة	غطسية	بانوراما أفقية إلى اليمين إلى اليسار	معركة بين جيشين مع وجود فيلة.	الذروة الموسيقية – دخول الطبول، نبرة صدامية
14	08ثا	عامة	عادية	ثابتة	منظر للكعبة وحولها عدد من المعتمرين أو الحجاج بلباس الإحرام.	انخفاض نسبي في الإيقاع – نغمة روحانية هادئة
15	13ثا	مقربة جدا	غطسية	زووم خلفي	عدد كبير من الحجاج يطوفون حول الكعبة، تحل محلها صورة خريطة يتم التركيز فيها على اسم مكة.	استمرار الانخفاض مجددًا
16	05ثا	عامة	عادية	ثابتة	سحب بيضاء، مكتوب عليها عنوان المسلسل " عمر" باللون الذهبي ومشكّل بالأحمر.	استمرار الانخفاض مجددًا

المصدر: إعداد الباحثة

3- المستوى التعييني: امتد جينيريك مسلسل عمر على مدى دقيقتين واثنتي عشرة ثانية، تضمّن خلالها ست عشرة لقطة تنوّعت بين اللقطات المقربة والعامة، في بناء بصري دقيق يُراعي إيقاع التلقي وتدرّج المعنى، وقد خُصّصت اللقطات الخمس الأولى لتأطير العمل وتعريف المتلقي بمكوناته، حيث اعتمد المخرج فيها على اللقطة المقربة(Close-up) ، مقرونة بالزاوية العادية (على مستوى النظر)، ما أضفى ديناميكية على التكوين البصري ومنح الصورة بعدًا سيميولوجيًا يوحي بالتحكم والهيمنة البصرية على الموضوع.

أما من حيث حركة الكاميرا، فقد غلب عليها استخدام البانوراما العمودية (Tilt down) من الأعلى إلى الأسفل، بهدف استعراض المحتوى البصري على الشاشة، لاسيما اسم المسلسل والمخرج، في انسجام مع الوظيفة التقديمية للجينيريك، ويُشكّل هذا الأسلوب الانتقالي المدروس جزءً من البنية الدلالية للعمل، إذ لا يكتفي بعرض معلومات، بل يُسهم في إنتاج المعنى بصريًا وتوجيه انتباه المتلقي نحو البعد الرمزي والتقني للمقدمة.

جاءت اللقطات من السادسة إلى الثانية عشرة بتتابع بصري ذكي، مزج بين الخرائط والمشاهد الواقعية، في تناغم يربط المكان بالخريطة بشكل مباشر، فكل لقطة لخريطة تُشير إلى موقع معين، تتبعها لقطة حيّة تُجسد هذا الموقع بصريًا، فعلى سبيل المثال، تُظهر اللقطة العاشرة خريطةً مكتوبًا عليها 'الإسكندرية' ثم 'دمشق'، مع تركيز تدريجي على اسم دمشق عبر زووم أمامي، تليها مباشرةً اللقطة الحادية عشرة التي تعرض مشهدًا عامًا لأسوار مدينة يُفترض أنها دمشق استنادًا إلى الربط البصري مع اللقطة السابقة.

أما اللقطتان 14 و15، فقد تميزتا بأسلوب إخراجي مختلف عن سابقاتهما؛ حيث تبدأ اللقطة 14 بمشهد بانورامي يظهر الكعبة المشرّفة محاطة بجموع غفيرة من المعتمرين أو الحجاج بلباس الإحرام الأبيض، تليها مباشرةً لقطة مقربة جداً، بزاوية غطسية وحركة زووم خلفية، تُبرز مشهداً ديناميكياً للطائفين حول الكعبة، بعد ذلك تنتقل الصورة إلى خريطة تتركّز فيها الرؤية على اسم "مكة."

ويُختتم الجينيريك بلقطة عامة وكاميرا ثابتة وزاوية تقليدية، تُظهر شاشة يغلب عليها مشهد سُحب كثيفة، يتخللها ظهور اسم المسلسل بطريقة رمزية وهادئة.

4- المستوى التضميني:

الديكور: لا شك أن للديكور التاريخي أثرا كبيرا في إضفاء روح العصر الذي تدور فيه أحداث القصة الدرامية، فهو ذلك المكان الذي يجعل المشاهد ينتقل من خلاله عبر الزمان الماضي والذي يحدده كاتب السيناريو عند سرده لأحداث الرواية، كما يعطي الديكور التاريخي مجال إبداع أكبر لمهندس الديكور عن غيره من الديكورات المعاصرة[9].

ويُعد الديكور من أبرز العناصر البصرية اللافتة في جينيريك مسلسل عمر، حيث جاء منسجمًا إلى حد كبير مع الرؤية الإخراجية التي سعت إلى إعادة تشكيل أجواء تلك الحقبة بدقة عالية وتنفيذ فني متقن، وقد أضفت المعالجة التشكيلية للقطات خصوصية واضحة في توجيه حركة عين المتلقي داخل الفضاءات المكانية المعروضة، والتي تنقلت بين مشاهد المعارك وخرائط جغرافية تُمثّل مكة والشام ومصر.

وقد تم توظيف علاقات تتابعية مدروسة بين لقطات متباينة الحجم (مقربة جدًا وعامة)، إذ يبدأ التسلسل البصري بلقطة مقربة لموقع معين داخل الخريطة، تليها لقطة عامة للمكان ذاته في واقعه الدرامي، ما يُحدث تواصلًا بصريًا بين الرمزي والواقعي، واعتمد المخرج على حركة كاميرا انسيابية

تربط بسلاسة بين أسماء المدن الكبرى في الفضاء الإسلامي (مكة، المدينة، دمشق، الإسكندرية...)، في مشهدية تنقل المتلقي من الخارطة إلى الجغرافيا الحية.

صورتان من اللقطتين 06 و07 من جينيرك مسلسل عمر

ولم تُستخدم الخريطة هنا كمؤشر جغرافي فحسب، بل اكتسبت وظيفة رمزية عميقة، إذ تحوّل حضورها من مجرد تمثيل مكاني إلى تجربة بصرية تُجسّد رمزية الفتح الإسلامي في عهد الخليفة عمر، ما يمنح المشاهد شعورًا بتجلي القيم الإسلامية وانتصارها في الوعي البصري.

برز الفضاء الخارجي في جينيريك مسلسل عمر بوصفه أداة تأسيس بصري للمكان التاريخي الذي تجري فيه أحداث المسلسل، حيث قدّمت المشاهد الأولى رؤية بانورامية تسمح للمُشاهد بالإلمام العام بالزمن والمكان والبيئة المحيطة، فقد تم الكشف عن جزء كبير من محتويات الكادر، بما يرسّخ الإحساس بالانغماس في زمن الرسالة والفتوحات، ويُمهّد نفسيًا ومعرفيًا للدخول في العالم الدرامي للعمل.

وقد أشار **جميل الظاهر**، المختص بالشؤون الفنية في العمل، إلى أن: " ... هناك تدقيق في البناء الهندسي للمكان، حتى أنّه تم جرف جبل ليكون الشكل كما تصوروه عبر ما نقل إلينا"[10]، وأكّد المخرج السوري **حاتم علي** عن مشكلة هذا النوع من الأعمال فقال: "إنّ أماكن الأحداث الأصلية تكاد تكون معروفة لجميع المسلمين في أنحاء العالم، لما تتميز به هذه البقعة الجغرافية من قداسة ومكانة في وجدان المسلمين، وبالتالي فإنّ إحدى الصعوبات كانت البحث عن بيئة مشابهة لمدينة مكّة مثلاً، وهو أمر في غاية الصعوبة، لأنه لا يمكن أن تجد مكاناً مشابهاً أو مطابقاً لمكان آخر، وهو أمر شبه مستحيل"[11]، وهو ما يفسر الحضور الرمزي والتمثيلي المكثف للفضاء الخارجي في الجينيريك، حيث لم يكن الهدف إعادة إنتاج المكان كما هو فقط، بل أيضًا نقل إحساسه الرمزي وقيمته التاريخية والدينية.

اعتمد المخرج في جينيريك مسلسل عمر على توظيف اللّقطة العامة (Long Shot) بشكل دالّ لإبراز ضخامة المجاميع البشرية المشاركة في مشاهد المعارك، حيث أُظهِرت الأعداد الهائلة من الكومبارس التي تُجسّد حجم الجيوش، وتم تعزيز هذا التأثير البصري عبر استخدام تقنيات رقمية متقدمة ثلاثية الأبعاد، ما ساهم في مضاعفة الإحساس بالقوة والرهبة التي تُضفيها تلك المشاهد على المتلقي.

وقد شكّلت الطبيعة الواسعة خلفية مكانية مثالية لمعالجة هذه المشاهد، إذ لم تقتصر وظيفتها على تأطير الحدث، بل ساعدت في ترسيخ أجواء المعركة بوصفها تجربة نفسية وبصرية، وضمن هذا السياق، عمد المخرج إلى التركيز على الغبار الكثيف في المعارك، لإبقاء مصير المعركة أو أحداثها أو انتصار

أحد الطرفين غامضا، وهذا من العوامل التي تساعد على شد انتباه المتلقي وخلق حالة من التواصل بينه وبين المسلسل وكذلك خلق حالة من الترقب والتشويق والاثارة لدى المتلقي[12].

جاءت صورة الفيلة في جينيريك مسلسل عمر كعلامة أيقونية تُحيل مباشرة إلى معركة القادسية، التي تُعدّ من أضخم المواجهات الحربية في التاريخ الإسلامي خلال خلافة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد خاضها جيش المسلمين، وعدده قرابة 30 ألفًا، بقيادة سعد بن أبي وقاص، ضد جيش فارسي قُدّر بنحو 200 ألف جندي يتقدمهم 33 فيلًا حربيًا[13]، ويُعيد الجينيريك بذلك استحضار هذا الحدث الفاصل، لا بوصفه واقعة عسكرية فحسب، بل كرَمز للنصر الإيماني والانتصار الحضاري للإسلام.

يحيل إلى معاني العدل والحزم والبطولة، وبهذا التوظيف يتكامل السيف مع تمثيل شخصية عمر بن الخطاب الذي اشتهر تاريخيًا بالحزم والعدل، فيُصبح السيف هنا أكثر من مجرد أداة قتال، بل علامة دلالية مكثّفة تحمل معاني السلطة الأخلاقية والقيادة الراشدة.

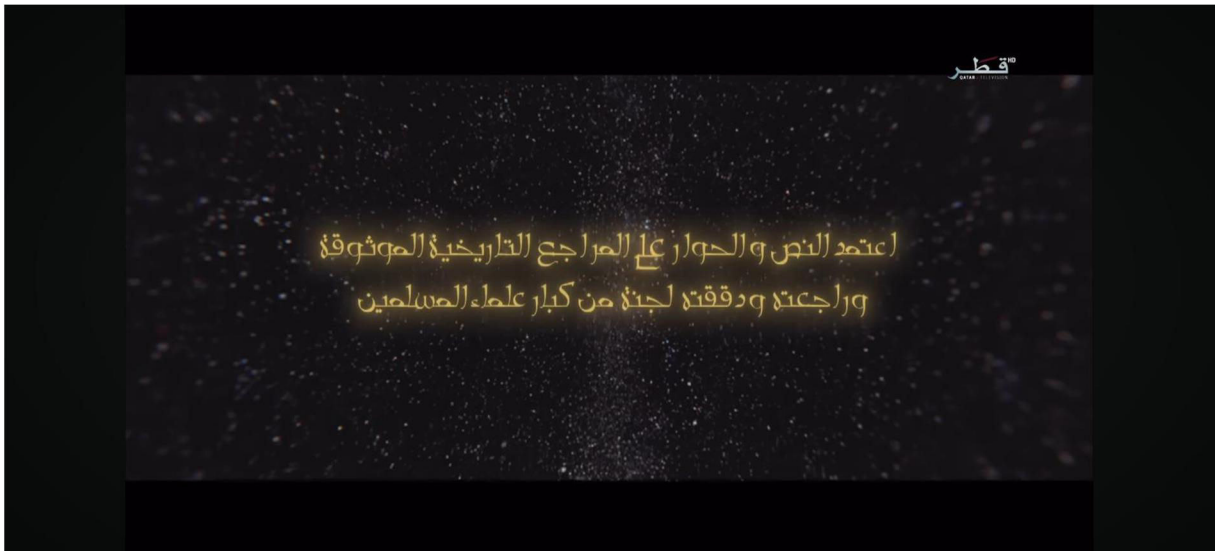
تم توظيف اللقطة العامة في جينيريك مسلسل عمر لتركيز الانتباه على مشهد الحج والطواف حول الكعبة، حيث ترك المخرج عمدًا فضاءً بصريًا مفتوحًا وممتدًا أمام حركة الحُجّاج، ما يعزز الإحساس البصري بسيطرة المسلمين على الحرم المكي، بعد أن كان خاضعًا للجاهلية والوثنية، وقد جاء هذا التكوين البصري منسجمًا مع البنية السردية للجينيريك، التي ابتدأت بتصوير مكة في زمن ما قبل الإسلام، لتنتهي بلقطة ختامية مؤثرة تُظهر طواف المسلمين حول الكعبة، بما يُجسّد رمزيًا فتح مكة وانتصار الإسلام على القوى المعادية له.

وقد تم الانتقال بين المشاهد بطريقة انسيابية ومتدرجة، بعيدًا عن القطع السريع أو المفاجئ، مما منح الجينيريك طابعًا تأمليًا هادئًا، يُعبّر عن الجدية والوقار المرتبطين بالمحتوى الديني والتاريخي للعمل، ويُسهم في توجيه المتلقي نحو قراءة أعمق للمشهد باعتباره لحظة اكتمال رمزية في مسار التحول من الوثنية إلى التوحيد.

اضطلعت الرسالة الألسنية (Message linguistique) بدور دلالي محوري في افتتاح جينيريك مسلسل عمر، حيث حلت محل التمثيل الأيقوني في المشاهد الأولى، من خلال عرض عبارات خطية

تظهر على خلفية سوداء في سلسلة من اللقطات التمهيدية، وقد منح هذا التوظيف النصي الجينيريك طابعًا توثيقيًا يسبق التعبير البصري ويؤطّره تأويليًا، ويُضفي عليه مسحة من الجدية والتاريخية.

وتُشير هذه العبارات إلى المراجع التي استند إليها العمل، كالمصادر التاريخية، واسم كاتب السيناريو، والمخرج، مما يُضفي على الجينيريك مصداقية معرفية تعزّز من ثقة المتلقي، ويمكن الاستشهاد بذلك عبر العبارة التالية التي وردت في الجينيريك نصًا: "اعتمد النص والحوار على المراجع التاريخية الموثوقة، وراجعته ودققته لجنة من كبار العلماء المسلمين."



صورة من اللقطة 02 من جينيرك مسلسل عمر

تأكيدا على المراجعة التاريخية للمسلسل كونها مرحلة أساسية يمر بها في مراحل إنتاجه، وإبراز هذه النقطة للمشاهد من خلال الكتابة في الجينيرك يُعبّر عن وعيٍ بصريّ لغوي يُزاوج بين البعد الجمالي والبعد المرجعي.

الأزياء: تلعب الأزياء دوراً في ابراز مضمون العمل الدرامي، سواء في الأعمال المعاصرة أو التاريخية، ولكنها تحتاج إلى جهد وعناية في الدراما التاريخية، لأنها أحد العناصر الأساسية التي تعطي للعصر سماته وملامحه، فعن طريق الشفرات التي تحملها الأزياء يمكن أن تلتمس زمكانية المشهد أو البيئة وغيرها من الدلالات، وفي جينيريك مسلسل عمر، لم تكن الأزياء مجرد لباس خارجي، بل بنية سيميولوجية مشحونة بالدلالات الثقافية والرمزية، فقد تباينت الخامات المستخدمة في أزياء جينيرك مسلسل عمر بين الخامات الطبيعية المستخدمة في الملابس المدنية العادية والملابس الحربية وتتجلّى الأبعاد الرمزية للأزياء في التفريق بين الأدوار الاجتماعية والدينية والعسكرية.

برز في الجينيريك حضور قوي لأزياء تعكس الطابع العربي البدوي الأصيل، من خلال استخدام العمائم والعباءات المصنوعة من أقمشة طبيعية ومحاكة يدويًا، ما يمنحها مسحة واقعية تتماهى مع البيئة الصحراوية، وهي تعكس المرحلة التي تدور فيها الأحداث، إذ كان الرجال يلبسون العباءة التي انفرد بها العرب دون غيرهم من الشعوب، ولاسيما البدو فقد كانوا يستعينون بلبسها نهارا ويلتحفون بها ليلا، والعباءة رداء بسيط قوامها قطعتان تخيطان ببعضهما باليد، وفي القطعة العليا فتحتين لتمرير الذراعين منهما، يغلب عليهما اللون الأسود أو البني، وأما ما يتعلق بلباس الرأس، فقد كانت العمامة الأكثر أهمية

عند العرب من بين جميع أغطية الرأس، حيث ارتبطت بهم منذ أقدم العصور حتى قيل :" العمائم تيجان العرب"، وكان لبسها من عناوين الشرف والوجاهة، كما كان العربي يستعين بها على حماية رأسه من حرارة الشمس وتقلبات الجو[14].

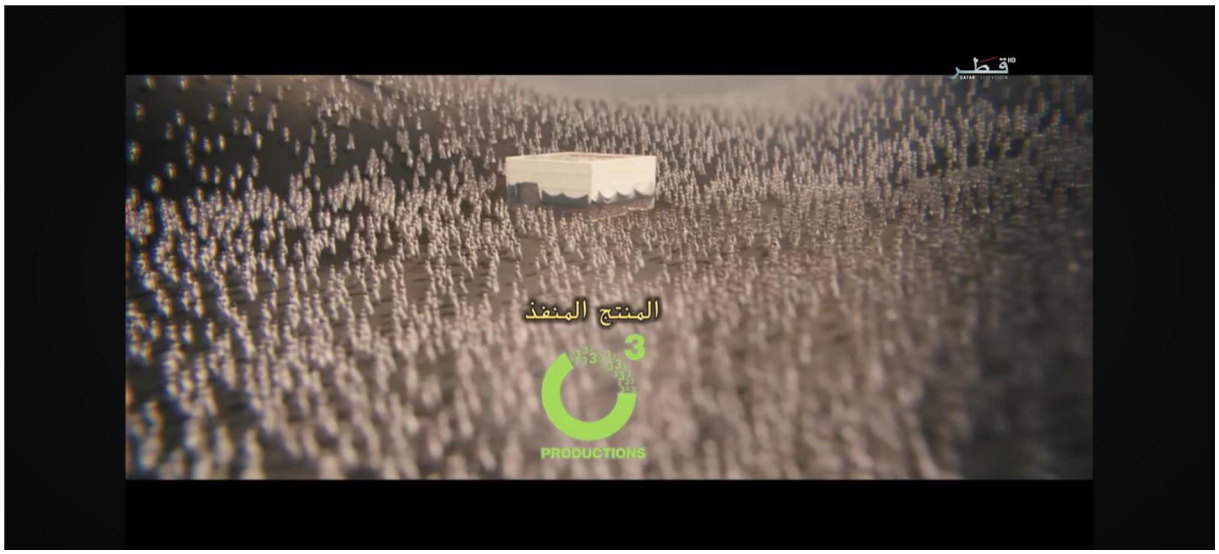
صورة من اللقطة 07 من جينيرك مسلسل عمر

بينما تشير الدروع الحديدية والسيوف والرايات السوداء إلى هوية الجيش الإسلامي، وتُستدعى تاريخيًا كرموز للفتوحات والمعارك، فقد تم استخدام الدرع كخامة للباس الحربي، وهو ثوب من حلقات حديدية، لحماية البدن من العنق إلى الركبتين أو ما دونهما.

كما شكّلت الرايات السوداء جزءً من المكملات الملبسية ذات البعد الرمزي العميق، حيث عُرفت في المرويات التاريخية بأنها كانت تُستخدم في غزوات المسلمين[15]، مما يمنحها في الجينيريك دلالة نضالية تعبّر عن الحضور القتالي والروحي للجيش الإسلامي، وتعزّز من صدقيّة المشهد وإيحاءاته العقدية والتاريخية.

صورة من اللقطة 13 من جينيرك مسلسل عمر

كما ظهر لباس الإحرام كتعبير سيميائي عن الانتماء العقدي ورمز من الرموز التي تكشف عن الهوية الإسلامية، وبهذا التوظيف، تندمج الأزياء في الجينيريك ضمن شبكة دلالية متكاملة تُعبّر عن وظائف متعدّدة: دفاعية، هوياتية، وعقدية، وتُسهم في ترسيخ الصورة الرمزية للمسلمين الأوائل في وجدان المتلقي.



صورة من اللقطة 14 من جينيرك مسلسل عمر

المدونة اللونية: يلعب اللون دورا هاما في تأكيد الجو الدرامي للعمل الفني بوجه عام والدور الذي تلعبه الشخصية الدرامية بوجه خاص، وفي جينيريك مسلسل عمر، جاءت المدونة اللونية مدروسة بعناية، حيث تشكّلت من لوحة ترابية دافئة تسودها درجات البني والذهبي، مما يعكس البيئة الصحراوية وشروط الزمان والمكان، ويمنح المشاهد إحساسًا بالجدية التاريخية والمصداقية البصرية.

وقد تحقق التناسق اللوني في استخدام درجات ألوان متقاربة بين أزياء الشخصيات والخلفية الطبيعية للبيئة المكانية لها، مما أوحى إلى انتمائهم لهذه البيئة التي عاشوا فيها، حيث غلب اللون البني بدرجاته في الخرائط والمباني والأزياء، ليحيل على البيئة الصحراوية ويعكس انطباعا بالمادية والقسوة والشراسة[16]، كما يدل على الارتباط بالأرض والتمسك بها، ويدل سيكولوجيا على الراحة والشعور بالأمان والحاجة إليه في العلاقات العائلية والراحة المادية[17].

وقد حرص فريق الإنتاج، بحسب تصريح المخرج حاتم علي، على أن تكون الأقمشة مصبوغة بطرق تقليدية للحصول على ألوان ترابية خالية من البهرجة الكيميائية، مما يُضفي على الصورة مصداقية بصرية وهدوء دلاليًا، يقول **حاتم علي** مخرج المسلسل في هذا الصدد: "تم حياكة أجزاء كبيرة من الملابس في مدينة حلب، حيث هناك بعض الآلات التقليدية وبعض هذه الأقمشة تم استيرادها من الهند، خاصة العمائم، وكثير من هذه الأقمشة كان باللون الأبيض وتم صباغته صباغة يدوية، لإخراج ألوان ترابية وليس فيها مشتقات كيمائية، وللحصول على وحدة لونية للعمل كله"[18].

وهذا ما جعل مسلسل عمر يكسر نمطية الأعمال الدينية التقليدية التي غلب عليها تصوير الكفار كحفنة من الأشرار بوجوه قبيحة وطباع غليظة وثياب سوداء، تقابلها صورة المؤمنين الملائكية بملابسهم

البيضاء، حيث طبخت الألوان بشكل خاص لتكون قريبة مما روي عن هذه الفترة التاريخية[19].

مقابل ذلك، كُسرت هيمنة البني باستخدام الأزرق في الخرائط للدلالة على البحر أو الحدود الجغرافية، وهو لون يوحي بالهدوء والانفتاح، وكان نصيب اللون الأبيض خاصا برداء الإحرام والطواف حول الكعبة، بإيحائه إلى الصفاء والطهر والنقاء، مما يعزز البعد العقدي في العمل، وهو في محكم التنزيل رمز لأصحاب الجنة قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ (106) وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (107)﴾ (آل عمران: 160-107).

وَكَلَوْنٍ للرسالة اللغوية التي بدت على الشاشة السوداء في بداية الجينيرك، ظهر اللون الأصفر الذهبي كلغة تنبيه في بداية العمل ويرمز إلى الوعي والعقل وقدراته والفكر وأبعاده والتركيز الذهني والفهم الباطني والتألق والإشراق وعلى المقدرة على التصور والإبداع والإتقان[20]، وكلها صفات اتسم بها الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

الإضاءة: تُعدّ الإضاءة من أبرز العناصر الجمالية والتقنية في البناء السمعي البصري، غير أنّها في جينيريك مسلسل عمر تجاوزت وظيفتها الزخرفية لتتحوّل إلى لغة سردية بصرية تحمل أبعادًا روحية وتاريخية، فمن خلال تحليل الجينيريك، يتبيّن أنّ الإضاءة قد وُظّفت بوعي بصري دقيق، بما يخدم السياق الزمكاني ويُعزّز الانغماس في بيئة العمل.

وقد تنوّعت الإضاءة بين الضوء الطبيعي والإضاءة الاصطناعية، حيث استخدمت الإضاءة الطبيعية بتوزيع متوازن في المشاهد الخارجية، مما وفّر مناخًا بصريًا يُحاكي بيئة الجزيرة العربية، بسمائها الصافية وشمسها الساطعة، وهو ما ساعد على إبراز المعالم العمرانية، والفضاءات المفتوحة، والساحات الواسعة التي شكّلت خلفية للمواكب العسكرية والتجمّعات الكبرى.

تم توظيف الإضاءة الجانبية بأسلوب فني يُضفي طابعًا تاريخيًا على المشاهد، من خلال خلق مناطق متناوبة من الضوء والظل على وجوه الشخصيات وعلى الجدران والمباني، هذا التوزيع المدروس للظلال ساهم في إبراز الملامح التعبيرية، ومنح المكان والشخصية وزنًا وهيبة، لا سيما في المشاهد التي تُعظّم الكعبة أو تُشير إلى المدن الإسلامية الكبرى مثل مكة، المدينة، ودمشق.

ومن الناحية السيميولوجية، تُشكّل هذه الإضاءة غير المتجانسة رمزية بصرية للتحول من الجاهلية إلى الإسلام؛ حيث ترافق الإضاءة تطوّر السرد البصري من بداية داكنة مشحونة بالتشويق والقلق، نحو ذروة نورانية تمثّل الفتح والانتصار الروحي، فالضوء لا يعمل هنا كعنصر محايد، بل كمكوّن تعبيري يتماهى مع التحوّلات الرمزية داخل الخطاب البصري، ويُعزّز البنية الدلالية للجينيريك.

الموسيقى: يمكن اعتبار المقدمة الموسيقية لمسلسل عمر استثناء في المقدّمات الموسيقية العربية المعروفة بالكلمة المعبّرة والصوت الطروب، لأننا شعوب "قوالّة" بالأساس، تنتصر للكلمة أولا وأخيرا، على خلفية أن "الشعر هو لسان العرب"، إذ يمكن أن يصطلح على المقدمة الموسيقية لمسلسل عمر بـ "الصامتة" وما هي بصامتة قطعا فهي معبّرة كونها نجحت في خلق أبعاد دراميّة إضافيّة بالتأكيد على تاريخية العمل وخصوصيته.

بدأت الموسيقى بإيقاع منخفض، عميق، وحزين، يعكس رهبة المرحلة ووقارها، ثم أخذت في التصاعد التدريجي، بما يوازي تصاعد الصور والمشاهد واللقطات، لتخلق إحساسًا بالتحول والتحرّك داخل الزمن الدرامي، من الظلام إلى النور، ومن الجاهلية إلى الإسلام، هذا التصاعد في البنية الموسيقية

ساهم في تهيئة المتلقي نفسيًا للدخول في عالم المسلسل، وربط بداية المشاهدة بإحساس الشرف والرهبة والجلال، ما يعكس هيبة شخصية عمر بن الخطاب، ويضفي إحساسًا بالعظمة والتاريخ الملحمي.

وقد تميّزت الموسيقى بمزج فني بين الآلات الشرقية (مثل الناي والطبول) والآلات الأوركسترالية الغربية (مثل الكمان والتشيلو) مما يعكس روح المسلسل الذي يجمع بين الأصالة والإنتاج العصري، بين المحلية والعالمية، وتتماهى مع رؤية المسلسل الذي يسرد سيرة شخصية إسلامية ذات أثر عالمي، كما تخللت الموسيقى أحيانًا استخدام للأصوات البشرية بنمط شبيه بالابتهالات أو الأناشيد، مما يضفي طابعًا روحانيًا على الموسيقى.

نتائج الدراسة

يمكن تلخيص نتائج الدراسة كما يلي:

- أظهر الديكور في الجينيريك قدرة على إعادة إنتاج الأمكنة التاريخية برؤية إخراجية دقيقة، حيث تم المزج بين البنية التخطيطية للمكان والتمثيل الواقعي للمشهد، معزّزًا بذلك البعد الدلالي ومضفيًا عمقًا بصريًا على السرد.
- ساهمت الأزياء في تجسيد البيئة الزمكانية والهوية الثقافية، من خلال انتقاء خامات وأشكال تعكس الأصالة والواقعية، وتُميز بين الأدوار الدينية والعسكرية والمدنية داخل الخطاب البصري.
- أظهرت المدونة اللونية حضورًا دلاليًا لافتًا، حيث منحت الجينيريك هوية بصرية موحّدة عبر هيمنة الألوان الترابية التي تحيل إلى القسوة والانتماء والبيئة الصحراوية، مقابل توظيف اللون الأبيض في مشاهد الطواف بما يحمله من رمزية الطهر، وهو ما عكس مسار التحوّل من الجاهلية إلى نور الإسلام.
- جاء توظيف الإضاءة منسجمًا مع هذا البناء الدلالي، إذ أدّت الإضاءة الطبيعية والجانبية وظيفة جمالية ورمزية، أسهمت في إبراز معالم الزمان والمكان، وتسليط الضوء على الوجوه والتفاصيل المعمارية، فضلًا عن استدعاء البعد الروحي المصاحب للتحوّل التاريخي.
- أثبتت الموسيقى المصاحبة قدرتها على أداء وظيفة تعبيرية عميقة، حيث ابتعدت عن القوالب التقليدية السائدة في المسلسلات العربية، لتغدو بمثابة "راوٍ صامت" يُمهّد، بنبرة شجية تأملية مهيبة، لاستحضار الملاحم التاريخية وبناء الأثر الوجداني لدى المتلقي.

خاتمة

أظهرت الدراسة السيميولوجية لجينيريك مسلسل عمر أنّ الجينيريك لم يكن مجرد مقدّمة تقنية أو شكلية تمهّد لعرض المسلسل، بل كان نصًا بصريًا سمعيًا مركّبًا، يحوي عناصر دلالية عميقة، ويؤدي وظائف سردية وجمالية متكاملة، تُمهّد لولوج المتلقي إلى عالم تاريخي مقدّس، بحمولة بصرية وروحية كثيفة.

وقد نجح المخرج حاتم علي - بالتعاون مع طاقم فني محترف- في توظيف الجينيريك كعمل مستقل، يحمل في ذاته هوية العمل، رسالته، وإحساسه، مما جعل من مقدّمة مسلسل عمر تجربة جمالية متكاملة، تفتح شهية المشاهد - منذ اللحظات الأولى- للغوص في تفاصيل السرد التاريخي، وتُرسّخ في ذهنه صورة بصرية قوية عن الفاروق كرمز للعدل والقوة والإصلاح.

وبناءً على ما توصّلت إليه الدراسة، تُقدَّم التوصيات الآتية:

- ضرورة توجيه الأنظار البحثية نحو تحليل الجينيريكات التي توظف الرموز الدينية والتاريخية، لما تحمله من طاقة تعبيرية قادرة على إعادة إنتاج الذاكرة الجماعية وتثبيت المرجعيات الثقافية.

- حثّ المؤسسات الإعلامية والدرامية على تخصيص مساحة إبداعية مدروسة لمرحلة تصميم الجينيريك، سواء في البداية أو النهاية، لما لها من تأثير على إدراك الجمهور للمعنى العام، وانخراطه الوجداني في القصة.
- الاهتمام بتحليل الجينيريك في مختلف أنواع الإنتاج السمعي البصري (البرامج الوثائقية، الرسوم المتحركة، الأفلام)، وعدم حصر الدراسة في المسلسلات فقط، لما يشكّله الجينيريك من مفتاح أولي لفهم نبرة العمل واتجاهه القيمي.
- إجراء بحوث ميدانية لقياس مدى تأثير الجينيريك في تشكيل توقعات الجمهور وانطباعاته الأولى عن العمل الدرامي، انطلاقًا من عناصره الدلالية والبصرية.
- الاهتمام بتكوين مخرجي الجينيريك في المجال العربي وتوفير تكوينات متخصصة في تصميم الهوية البصرية للأعمال الدرامية، تُراعي البعد الرمزي والدلالي في بناء المشهد الافتتاحي.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب

1- القرآن الكريم.
2- أحمد محمد النابلسي، الاتصال الإنساني وعلم النفس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1991.
3- رحاب رجب محمود حسان، فن تصميم الأزياء " دراسات علمية ورؤى فنية، دار العلوم، مصر، 2014.
4- رضوان بلخيري، صورة المسلم في السينما الأمريكية، مكتبة عراس، الجزائر، 2012.
5- ساعد ساعد، عبيدة صبطي، الصورة الصحفية (دراسة سيميولوجية)، دار الهدى، الجزائر، 2011.
6- عصام عادل مرسي، دراسة جديدة لبعض تصاوير آل عثمان في ضوء مفرش من النسيج – دراسة أثرية فنية- في كتاب: دراسات وبحوث في الآثار والحضارة الإسلامية، دار الوفاء، ط01، مصر، 2005.
7- فرانسوا شوفالدون وآخرون، مدخل إلى السيميولوجيا (نص وصورة)، ترجمة عبد الحميد بورايو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.
8- محمد معوض، المدخل إلى فنون العمل التلفزيوني، دار الفكر العربي، مصر، 1986.
9- Zimmermann, Thomas Ede & Sternefeld, Wolfgang. Introduction to Semantics: An Essential Guide to the Composition of Meaning, Mouton de Gruyter, Berlin/New York, 2011.

الرسائل العلمية

1- الشيماء أحمد طلعت عبد العزيز، أزياء الأعمال الدرامية التاريخية المنتجة خلال الفترة من 1990/ 2000، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الفلسفة في الاقتصاد المنزلي، كلية الاقتصاد المنزلي، جامعة حلوان، مصر، 2010.
2- نعيمة عطوي، البرامج الثقافية في قناة France 24 (دراسة تحليلية وسيميولوجية)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2012/2011.
3- هاجر أبو زيد، العلاقة بين التعرض للدراما التلفزيونية التاريخية ومستوى المعرفة بالتاريخ الإسلامي لدى الجمهور، رسالة ماجيستر، قسم الإذاعة والتلفزيون، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، مصر، 2017.

المجلات

1- جمال قواس، الجينيرك في المسلسلات التلفزيونية العربية، مجلة العلوم الإنسانية، منشورات جامعة قسنطينة01، العدد 42، المجلد أ، ديسمبر2014
2- عبد الرحمن برقوق، الإعلام الإسلامي وقضايا التنمية-دراسة تحليلية لبرنامج صناع الحياة، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة قاصدي مرباح، العدد 02، المجلد 03، جوان2011.
3- علي صباح سلمان، المعالجة الإخراجية لمشاهد المعارك في الدراما التاريخية مسلسل هولاكو أنموذجا، مجلة كلية التربية، جامعة المستنصرية، العدد الثاني، 2009.

4- غانية زيوي، جماليات المكان في فيلم" Avatar " للمخرج جيمس كاميرون -دراسة تحليلية سيميولوجية، المجلة الدولية للاتصال الاجتماعي، جامعة عبد الحميد بن باديس، العدد 01، المجلد 03، 2016.

المواقع الإلكترونية

1- أشرف محمد، معركة القادسية أسباب وحقائق تاريخية، تاريخ النشر:30-12-2023 تاريخ الدخول: 20-06-2025 على الرابط:

https://radaarnews.com/77560?utm_source=rss&utm_medium=rss&utm_campaign=%25d9%2585%25d8

2- جميل ضاهر، تقنيات حديثة في الدراما العربية في مسلسل عمر، تاريخ النشر: 29 يوليو 2012، تاريخ الدخول: 2024/11/23، على الرابط:

https://www.alarabiya.net/articles/2012/07/29/228957

3- حاتم علي، مسلسل عمر سيغيّر صورة مغلوطة عن المسلمين، تاريخ النشر: 10 يوليو 2012، تاريخ الدخول، 2024/12/08، على الرابط:

https://www.alarabiya.net/articles/2012%2F07%2F10%2F225557

4- قناة العربية، **أسرار وكواليس تصوير مسلسل عمر مع المخرج حاتم علي**، تاريخ النشر: 27 أوت 2012، تاريخ الدخول: 2024/12/24، على الرابط،

https://www.alarabiya.net/articles/2012%2F08%2F27%2F234523

الهوامش:

[1]- Zimmermann, Thomas Ede & Sternefeld, Wolfgang. Introduction to Semantics: An Essential Guide to the Composition of Meaning, Mouton de Gruyter, Berlin/New York, 2011, p 20.

[2]- جمال قواس، الجينيرك في المسلسلات التلفزيونية العربية، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 42، المجلد أ، 2014، ص423.

[3]- جمال قواس، الجينيرك في المسلسلات التلفزيونية العربية، مجلة العلوم الإنسانية، (م. ن)، ص423.

[4]- محمد معوض، المدخل إلى فنون العمل التلفزيوني، دار الفكر العربي، مصر، 1986، ص187.

[5]- ساعد ساعد، عبيدة صبطي، الصورة الصحفية (دراسة سيميولوجية)، دار الهدى، الجزائر، 2011، ص15.

[6]- ساعد ساعد، عبيدة صبطي، الصورة الصحفية (دراسة سيميولوجية)، (م. ن)، ص150.

[7]- فرانسوا شوفالدون وآخرون، مدخل إلى السيميولوجيا (نص وصورة)، ترجمة عبد الحميد بورايو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص13.

[8]- نعيمة عطوي، البرامج الثقافية في قناة France 24 (دراسة تحليلية وسيميولوجية)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2012/2011، ص22.

[9]- الشيماء أحمد طلعت عبد العزيز، أزياء الأعمال الدرامية التاريخية المنتجة خلال الفترة من 1990/ 2000، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الفلسفة في الاقتصاد المنزلي، كلية الاقتصاد المنزلي، جامعة حلوان، مصر، 2010، ص114.

[10]- جميل ضاهر، تقنيات حديثة في الدراما العربية في مسلسل عمر، تاريخ الزيارة: 2024/11/23، على الرابط:

https://www.alarabiya.net/articles/2012%2F07%2F29%2F228957

[11]- حاتم علي، مسلسل عمر سيغيّر صورة مغلوطة عن المسلمين، تاريخ الزيارة، 2024/12/08، على الرابط

https://www.alarabiya.net/articles/2012%2F07%2F10%2F225557

[12]- علي صباح سلمان، المعالجة الإخراجية لمشاهد المعارك في الدراما التاريخية مسلسل هولاكو أنموذجا، مجلة كلية التربية، العدد الثاني، جامعة المستنصرية، بغداد، 2009، تاريخ الزيارة: 12/27/ 2024، على الرابط:

https://www.iasj.net/iasj/download/868b3ee74bd238e1

[13]- أشرف محمد، معركة القادسية أسباب وحقائق تاريخية، تاريخ النشر: 30-12-2023، تاريخ الدخول: 20-06-2025على الرابط:
https://radaarnews.com/77560?utm_source=rss&utm_medium=rss&utm_campaign=%25d9%2585%25d8

[14]- عصام عادل مرسي، دراسة جديدة لبعض تصاوير آل عثمان في ضوء مفرش من النسيج – دراسة أثرية فنية- في كتاب: دراسات وبحوث في الآثار والحضارة الإسلامية، دار الوفاء، ط01، مصر، 2005، ص377.

[15]- رحاب رجب محمود حسان، فن تصميم الأزياء - دراسات علمية ورؤى فنية، دار العلوم، مصر، 2014، ص120.

[16]- رضوان بلخيري، صورة المسلم في السينما الأمريكية، مكتبة عراس، الجزائر، 2012، ص97.

[17]- أحمد محمد النابلسي، الاتصال الإنساني وعلم النفس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1991، ص58.

[18]- قناة العربية، أسرار وكواليس تصوير مسلسل عمر مع المخرج حاتم علي، تاريخ الزيارة: 2024/12/24، على الرابط:
https://www.alarabiya.net/articles/2012%2F08%2F27%2F234523

[19]- جميل ضاهر، تقنيات حديثة في الدراما العربية في مسلسل عمر، تاريخ الزيارة: 2024/11/23، على الرابط:
https://www.alarabiya.net/articles/2012%2F07%2F29%2F228957

[20]- عبد الرحمن برقوق، الإعلام الإسلامي وقضايا التنمية - دراسة تحليلية لبرنامج صناع الحياة، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 02، جوان2011، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ص107.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 517-534
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

العمارة النوميدية بولاية خنشلة ومدى تأثرها بالطبيعة والثقافة المحلية

Numidian architecture in Khenchela and its influence on nature and local culture

د/ عبد الحليم طاهري
Abdelhalim TAHRI
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة عباس لغرور – خنشلة
مخبر الدراسات والبحوث التاريخية في التراث والحضارة
Tahri.abdelhalim@univ-khenchela.dz

تاريخ الإرسال: 2024/11/23 تاريخ القبول: 2025/10/09

الملخص:
تعد البيئة والطبيعة النوميدية والموقع بصفة عامة صعبة وقاسية جدا بسبب صعوبة التضاريس من جهة وكذا عقلية وتفكير الفرد النوميدي من جهة ثانية، وانطواؤه على نفسه بالإضافة إلى العامل الرئيسي، ألا وهو كثرة الغزاة الذين توافدو على المنطقة، فتاريخ ولاية خنشلة طويل ومتنوع، ساهم مساهمة كبيرة في بلورة فكر الفرد النوميدي بهذه المنطقة، كل هذه العوامل مجتمعة كان لها التأثير البارز في طبيعة العمارة النوميدية بصفة عامة وفي عمارة منطقة خنشلة بصفة خاصة، فجل المواقع النوميدية في الولاية، وخاصة المنطقة الوسطى والجنوبية تأثرت بهذه العوامل، فأنتجت لنا عمارة مدنية متميزة، ذات طابع خاص، محصنة طبيعيا واصطناعيا. وجعلوا عمارتهم المدنية محصنة ومحاطة بالعمارة العسكرية، كما جعلوا مناطق تخزين منتجاتهم المختلفة خاصة الحبوب بعيدة وصعبة المنال، لهذا الشيء وجد المستعمرون باختلافهم خاصة المستعمر الروماني الذي توغل في هذه المناطق صعوبات جمة للوصول إليها، وحتى بعد الوصول إليها لم يستطع التوغل في أجزاء كبيرة منها ، كما أن هذه المنشآت المعمارية سواء المدنية أم العسكرية استخدم فيها الفرد النوميدي مواد بناء محلية .
الكلمات المفتاحية :عمارة؛ مواقع أثرية؛ مساكن؛ مواد بناء؛ تحصين.

Abstract:
The environment and nature of Numidia and the site in general are difficult and very harsh because of the difficulty of the terrain on the one hand, as well as the mentality and thinking of the individual Numidian on the other hand and his introversion to himself in addition to the main factor, which is the large number of invaders who flocked to the region, the history of Khenchela state is long and diverse contributed greatly to the crystallization of the thought of the individual Numidian in this region, all these factors combined had a prominent impact on the nature of Numidian architecture in general and in the architecture of the Khenchela region in particular Most of the Numidian sites in the state, especially the central and southern region, were affected by these factors, producing for us a distinct urban architecture of a special character fortified naturally and artificially. And they made their civilian architecture fortified and surrounded by military architecture as they made the storage areas of their various products, especially grains, remote and difficult to reach, for this thing the colonizers

found their differences, especially the Roman colonizer, who penetrated into these areas great difficulties to reach them and even after reaching them could not penetrate into large parts of them, and these architectural facilities, whether civil or military, used the individual Numidian local building materials.

Key words: Architecture; archaeological sites; housing; building materials; fortification.

مقدّمة:

منطقة خنشلة هي من أبرز المناطق في الجزائر عامة وفي الشرق خاصة من حيث غناها بالتراث المادي ممثلا خاصة في العمارة بمختلف أنواعها؛ دينية مدنية وعسكرية، وكذا تنوع الفترات الزمنية التي شيدت فيها، ولقد كانت العمارة النوميدية هي عمارة السكان المحليين التي تأثرت وأثرت بمختلف الحضارات التي احتلت بلاد الجزائر، وقد شيدت هذه البنايات النوميدية وفقا لمجموعة من العوامل منها البيئية والعسكرية ومواد البناء المتوفرة أي المحلية وعقلية وتفكير السكان المحليين، لذلك كانت عمارتهم مختلفة عن باقي العمائر الوافدة عليهم وذات طابع خاص.

إن ولاية خنشلة مرت بمختلف المراحل التاريخية التي شهدتها منطقة الشرق الجزائري، لذلك نجد بها مواقع أثرية كثيرة ومتنوعة في شمالها ووسطها وجنوبها، ومما سبق يمكن أن نطرح الإشكالية الآتية: كيف أثرت العوامل المختلفة؛ بيئية وطبيعية وبشرية في تشييد العمارة النوميدة وإعطائها الطابع التي تميزت به؟.

وتندرج ضمنها مجموعة من الإشكالات الفرعية: ما أهم المحطات التاريخية والحضارية التي تعاقبت على ولاية خنشلة ؟ وما أهم المواقع النوميدية بالولاية؟ وما أهم مميزات العمارة النوميدية ومواد البناء وتقنيات استخدامها؟.

تكمن أهمية الموضوع في كون أن الولاية تضم عددا معتبرا من العمائر النوميدية خاصة المدنية منها، ممثلة في المساكن، والتي لا نجدها بكثرة في أي منطقة أخرى من الوطن، كما أننا نلاحظ بهذه المنطقة خاصة الجنوبية أنواعا من التحصين لم نشهده من قبل خاصة التحصين الطبيعي الخفي تماما عن الأنظار، وهي صفة تتميز بها هذه المنطقة، كما أن هذه الدراسة تكشف اللبس والغموض حول منطقة مهمة من مناطق الوطن، حيث تكشف ولو جزءا بسيطا من خباياها وأسرارها الكثيرة.

تفتقر ولاية خنشلة للدراسات الأثرية وكذا التاريخية. وهذا بالرغم من الإرث الحضاري الكبير الذي تكتنزه، وباستثناء بعض الإشارات البسيطة لستيفين غزال حول بعض المواقع الأثرية بالولاية وصفا فقط، أما بقية المناطق الأخرى فلا توجد أي إشارة ، وهذا الإهمال من طرف علماء الآثار أدى إلى فقدان أجزاء كبيرة من تاريخ المنطقة.

كما تهدف هذه الدراسة إلى التعريف ولو بجزء بسيط من التراث المادي للولاية ممثلا خاصة في العمارة المدنية والعسكرية وبعض المواقع الأثرية المهمة وكذا العوامل التي أثرت في تشييدها بهذه الطريقة، وفي مواقع محصنة تحصينا طبيعيا كبيرا دون غيرها من المواقع الأخرى، كما تهدف الدراسة إلى معرفة تفكير الفرد النوميدي في مجال العمارة.

1- لمحة جغرافية وتاريخية عن ولاية خنشلة:

1-1- جغرافية المدينة:

الموقع الفلكي: تقع ولاية خنشلة على خط طول 6.90^0 إلى 7.60^0 شرقا ودائرتي عرض 37.04^0 شمالا و 34.19^0 جنوبا، وهي بذلك تحتل منطقة متميزة بالنسبة للشرق الجزائري ، وترتفع على مستوى سطح البحر بعلومتفاوت بين 800م كأصغر ارتفاع و 2328م كأعلى ارتفاع والتي تمثلها قمة جبل شلية (أنظر الخريطة 1).

الموقع الجغرافي: تقع ولاية خنشلة في الشرق الجزائري وبالتحديد في منطقة الأوراس النوميدية أي في سلسلة الأطلس الصحراوي. وهي منطقة جبلية تتخللها مظاهر طبيعية، وتتميز باحتوائها على بعض الكتل الجبلية الحديثة التكوين، كجبل شلية وجبل المحمل 1750م، تتوسط كل من ولاية تبسة شرقا وولاية أم البواقي شمالا وولاية باتنة غربا وولايتي وادي سوف وبسكرة جنوبا، وتبعد بحوالي 450 كلم عن العاصمة الجزائر و136 كلم عن مدينة قسنطينة و 50 كلم عن ولاية أم البواقي و100 كلم عن ولاية باتنة.

يعتقد أن المدينة استمدت اسمها من ابنة الملكة الأمازيغية ديهية المعروفة عند العرب باسم الكاهنة. تتموقع المدينة في قلب الأوراس[1]. أما من الناحية التضاريسية فتتميز بتضاريسها الوعرة، فهي تقع في سلسلة جبال الأوراس التي تتميز بالمناعة والحصانة الطبيعية، فتوجد بها أعلى قمة في الشمال الجزائري 2328م.

وبحكم تضاريس الولاية فقد اشتهرت منذ القديم بحصانتها، حيث تتموقع المدينة في سهل شاسع المساحة وسط مجموعة من الجبال، يحدها من الشرق جبال تازقاغت ومن الغرب جبل العيزار ومن الشمال جبال باغاي ومن الجنوب جبال بابار.

أما الولاية ككل فهي ذات موقع مهم جدا خاصة في الفترات القديمة، أما في الفترة الحديثة فقد فقدت جزءا كبيرا من أهميتها.

تتميز الولاية باحتوائها على نمطين من المناخ؛ الأول قاري في الشمال، والثاني صحراوي في الجنوب، ففي المناطق الشمالية نجد مناخ المناطق الداخلية للجزائر الذي يتميز بشتاء قارس ممطر وصيف حار جاف، ويتنوع الغطاء النباتي في هذه المناطق، فهي تتميز بجذبها للسكان منذ القديم، أما المناطق الجنوبية ذات الطابع الصحراوي، فهي تتميز بمناخ شبيه بالمناطق الصحراوية المتميز بالحرارة والجفاف في الصيف والشتاء، أما الغطاء النباتي فهو نادر باستثناء بعض الواحات.

يرى الباحثون في المناخ أن مناخ الكرة الأرضية تغير عبر الزمن وكذا الغطاء النباتي، وإذا ما تحدثنا عن مناخ ولاية خنشلة في الفترات القديمة نجده قد تغير أيضا، حيث نجد أن كميات تساقط الأمطار كانت معتبرة. وهذا ما نجده واضحا في الغطاء النباتي الذي كانت تزخر به المنطقة[2].

ومن كل ما سبق: يتضح لنا أن مناخ خنشلة جاذب للمجموعات البشرية منذ فترات ما قبل التاريخ. وهذا ما دلت عليه الآثار في مختلف الفترات الزمنية التي مرت عليها.

يعتبر الغطاء النباتي للمنطقة موضوع بحث في حد ذاته، فتغير المناخ يؤدي بطبيعة الحال إلى تغير الغطاء النباتي. وكما قلنا أن مناخ المنطقة تغير عن الفترات القديمة، كذلك الغطاء النباتي تغير أيضا بمرور الزمن، فمنطقة الأوراس بصفة عامة ومنطقة خنشلة بصفة خاصة ذات غطاء نباتي

كثيف جدا، وذلك لارتفاع كميات التساقط خاصة في مناطقها الشمالية لا سيما في الفترات القديمة. وهذا ما زاد من صعوبة المنطقة، حيث نجد أنها في أواخر الفترة الاستعمارية الفرنسية تزخر بغطاء نباتي كثيف صعب من مأمورية المستعمر. وهذا الشيء ينطبق على الفترات القديمة وبدرجة أكبر، وجل الغابات ذات تنوع شديد خاصة أشجار الصنوبر والبلوط.

أما الثروة الحيوانية، فقد تميزت المنطقة بتربية أنواع مختلفة من الحيوانات. وهذا منذ الفترات الأولى لفجر التاريخ، خاصة تربية الخيول وكذا المواشي بمختلف أنواعها، واستمر سكان المنطقة في تربية الحيوانات خاصة في الفترة الليبية النوميدية[3]، حيث استغلها السكان المحليون في توفير حاجياتهم المختلفة من طعام ولباس، وكذا تم استغلالها في المجال الفلاحي بعد اكتشاف الزراعة.

إضافة إلى الحيوانات البرية التي كانت تعيش في المنطقة من شمالها إلى جنوبها، فجل هذه الحيوانات انقرضت عبر الزمن، وأبرزها على الإطلاق الأسود والنمور والفهود والغزلان.

1-2- تاريخ المدينة:

- خنشلة قبل الاحتلال الروماني: إن تاريخ خنشلة يعود للأصول النوميدية التي تطورت عبر الحضارات القديمة، إذ كان إقليمها مسرحا لأحداث هامة وملجأ لكبار الثائرين ضد المستعمرين كإيبداس والملكة الأسطورية الكاهنة تاركة بصمات هامة في تاريخ الجزائر، أطلق عليها الرومان اسم ماسكولا. وجدت بالموقع الذي تحتله خنشلة اليوم مدينة عرفت في العصور القديمة باسم "ماسكولا" "MASCUL"، وهذا مايفيدنا به دليل رحلة أنطونيوس أوغوسطو " Itinerarium Antonini Augusti" وكتابات رجال الكنيسة أمثال أبطاتوس الميلي اوالأسقف أوقسطنيوس وتأكده نقيشة عثر عليها في النصف الثاني من القرن 19م يتجلى من خلالها أن ماسكولا كانت في القرن الرابع تابعة لمقاطعة نوميديا القسنطينية "Provinciae Numidiae Constantinae"[4].

كما عرفت المدينة ابتداء من الربع الأخير للقرن السادس باسم ماسكولا تيبريا "Mascula Tiberia" هذا اللقب الذي حصلت عليه مابين 578 و 582م عندما أعيد بناء أسوارها خلال الثورة التي تزعمها الموريون بقيادة قاسمول "Gasmul"[5].

تنتمي ماسكولا إلى قبيلة بايريا، الشيء الذي يجعلنا نفترض أنها شيدت من طرف تراجان، وهذا ما تذكره بعض كتابات مسؤولي الأمن والأسواق والرياضة وممثلي الإمبراطور والكهنة الدائمين.

إن التاريخ القديم لخنشلة لا سيما الفترة السابقة للاحتلال الروماني لايزال مجهولا، وتدل الأدوات الحجرية والقطع الفخارية والبقايا العظمية الحيوانية والبشرية التي وجدت بضواحي خنشلة بالإضافة إلى مواقع لفترة ما قبل التاريخ عبر تراب الولاية، نذكر منها على سبيل المثال: موقع تبردقة الذي يحوي صناعات حجرية؛ تعود إلى العصر الحجري القديم وتدل على وجود استطان بشري منذ العصر الحجري القديم بالمنطقة، كما أن المنطقة عرفت التجمع البشري منذ الفترات الأولى لفجر التاريخ.

إن الدارس لتاريخ المنطقة سرعان ما يصطدم بفراغ كبير في المادة التاريخية حول الفترة الفاصلة بين العصور الحجرية وبداية الاحتلال الروماني. وهذه الفراغات المتواجدة سواء في تاريخ مدينة خنشلة أو جل المدن الجزائرية؛ راجع إلى قلة الأبحاث الأثرية خاصة ما تعلق بإجراء حفريات في المواقع النوميدية وبالتحديد تلك المتواجدة في منطقة الأوراس، هذا الفراغ الذي لا يمكن تفسيره

باختفاء هذا التجمع البشري بقدر ما يعود إلى عدم اهتمام الكتاب القدامى والباحثين بهذه المرحلة التاريخية الهامة من تاريخنا الوطني المعروفة بعهد المماليك المستقلة، حين كانت السيادة النوميدية والمورية قد فرضت تواجدها على الساحة الدولية، حيث أن الكتاب القدامى الذين كتبوا عن بلاد المغرب القديم اهتموا بالدرجة الأولى بالتأريخ للأحداث التي لها علاقة بالتاريخ الروماني.

هذا، وارتكب الباحثون الذين قاموا بالتنقيب في القرن الماضي سواء عمدا أم بدون قصد جريمة في حق التاريخ المحلي، وذلك بإهمالهم لكل ما هو غير روماني، مما جعل البقايا الأثرية الدالة على وجود حضارة محلية بالكثير من المواقع الأثرية عرضة للنهب والضياع، وتسبب في وجود هذه الحلقة المفرغة التي تعاني منها، وكانت خنشلة مثلها مثل الكثير من المدن الجزائرية انتقلت مباشرة من العصور الحجرية إلى العهد الروماني، وهذا يتنافى تماما مع المنطق التاريخي القائم على التواصل الحضاري للشعوب.

لقد تم اكتشاف مجموعة من الأنصاب النذرية في مختلف مناطق ولاية خنشلة. وهذا دليل واضح على أن المنطقة كان لها تواجد في الفترة البونية، وبالرغم من أن المصادر التاريخية لم تذكر هذا التواجد إلا أن زيادة الأبحاث الأثرية والتاريخية سيبين لنا بشكل واضح مدى أهمية المنطقة في هذه الفترة[6].

يجد المؤرخ المتخصص في تاريخ بلاد المغرب القديم نفسه مجبرا أمام غياب المعطيات المادية والأدبية المتعلقة بتاريخ خنشلة في العهد النوميدي على عدم التطرق لهذه المرحلة التاريخية، أما المعطيات المتوفرة في الوقت الحاضر فهي تساعد نوعا ما على تسليط الضوء على التطورات التي عرفتها المدينة، ابتداء من القرن الأول الميلادي بعد خضوعها للاحتلال الروماني. ولعل السؤال الذي يتبادر للذهن في هذا السياق يكون حول تاريخ وكيفية احتلال ماسكولا؟ أدرجت هذه الأخيرة ضمن برنامج الرومنة الإدارية للمدن يمنحها رتبة بلدية "Municipal" أم أن سلطات الاحتلال في البداية أقامت فيها مراكزا عسكريا لم يلبث أن تطور وتحول إلى مدينة مثلما حدث على سبيل المثال بسور الغزلان "Auzia" وعين تموشنت "Albulae" وغيرها[7]. وما العوامل التي عجلت في احتلالها؟.

ـ خنشلة أثناء وبعد الاحتلال الروماني: حين نبحث عن العوامل التي عجلت باحتلال ماسكولا نجد أنها تكمن بالدرجة الأولى في الأهمية الاستراتيجية لموقعها الجيوسياسي. فهي بحكم موقعها الجغرافي تسيطر على ممر عرضه حوالي ثلاثون كلم، يفصل جبـال الأوراس عن النـــمامشة، يبعد بين الممرات الرئيسيـة المؤدية للصـحراء باعتباره الطريق المباشر الذي يربط منطقة وادي سوف بقسنطينة عبر الفيض ووادي العرب، وبالتالي هو عبارة عن حلقة وصل بين الشمال والجنوب، كما أنه طريق تنقلات الرحل القادمين من الجنوب نحو السهول العليا الزراعية، هذه التنقلات التي قد تتسبب أحيانا في النزاعات التي تظهر بين الرحل والمزارعين مثلما تسهل تحالفهم للتصدي للتوغل الروماني نحو أراضيهم ومراعيهم.

وهنا تكمن خطورته، هذه الخطورة التي جعلت الرومان يسرعون إلى احتلاله حتى يتسنى لهم مراقبة حركات الرحل وتجنب أي تحالف قد يظهر بينهم وبين المزارعين، وفي نفس الوقت يساعدهم على التدخل للقضاء على الاضطرابات التي تحدثها هذه القبائل وتمنع انتشارها بالمناطق المجاورة لها والتي كانت قد خضعت منذ وقت مبكر للهيمنة الرومانية، ولا ننسى الإغراء المادي المتمثل في

الأراضي الخصبة بنوعيها؛ الزراعي والمراعي التي تهافت عليها الرومان والتي اكتسحتها الضياع الكبرى والمزارع التي استحوذ عليها الرومان والتي تدلنا عليها المخلفات المادية والنقائش التي وجدت فيها.

أما فيما يتعلق بتاريخ احتلالها فإن قلة النقائش التي وجدت في خنشلة مقارنة بلمبيز وتيمقاد وعدم دقتها لا تساعد على تحديد تاريخ دقيق لاحتلالها ولا على إزالة الغموض الذي يكتنف الفترة السابقة لظهور البلدية، ففي هذا الصدد يفترض ماسكولاي "Masqueray" أن ماسكولا كانت في البداية مثل جارتها عين الزوي "Vazaiui" مركزا عسكريا لفيلق اللوزيتانيين السابع[8].

وهذا الرأي توصل إليه استنادا إلى نقيشة إنجاز هذا الفيلق لبعض الأشغال بماسكولا يجهل نوعها، غير أنه يصعب معرفة حقيقة هذا التواجد إن كان دائما أم مؤقتا، بل يجهل إن كان هذا الفيلق قد عسكر فعلا بهذا الموقع، فلعله كان معسكرا بأحد المراكز المجاورة له خلال فترات يجهل تاريخها ، كما أن عدم تضمن النقيشة أية إشارة تساعد على تأريخها لا تسمح بالتأكد إن كانت تلك الأشغال قد أنجزت في تلك الفترة أم بعد ذلك، إما في القرن الثاني أو الثالث.

كما يعتقد كانيا "R.Cagnat" بوجود مركز عسكري بماسكولا يرجعه استنادا إلى النقيشة المسجلة في المجلد الثامن من سجل النقوش اللاتينية تحت رقم 17725 إلى الفترة السابقة لتربع فيسبا سيانوس على عرش الإمبراطورية، كما تستند عليها راشت "M.Rachet" حين تنسب تأسيس ماسكولا لسنة 76م فلا ندري على أي أساس تم الإستناد على هذه النقيشة لتحديد تاريخ تأسيس المدينة طالما لم يعثر عليها في خنشلة ، بل وجدت بحمام الصالحين "Aquae Flavianae"[9].

أما بخصوص النصب الجنائزي لفلافيوس بيتوس "Flavieus Bitus" أحد فرسان فيلق الدراقين الثاني، فهو ينتمي فعلا لعهد الأباطرة الفلافيين لكنه حسب النقيشة لم يستقر بماسكولا إلا بعد تسريحه من الخدمة العسكرية، وهذا ماجعل لوبواك "Y.Le Bohecc" لايعتبره دليلا مقنعا على خضوع هذه الأخيرة للاحتلال الروماني في تلك الفترة[10].

إن افتقادنا للمعطيات التي تؤكد أو تنفي وجود مركز عسكري بهذا الموقع قبل ظهور المدينة، يجعلنا نطرح احتمالين: أولهما يؤكد فكرة وجوده، أما الثاني وهو الاحتمال الأرجح أن الرومان أسسوا فعلا مركزا عسكريا بالمنطقة سنة 76م، يعتقد أن فرقة الخيالة الثانية وربما الفرقة السابعة هي التي كانت تحمي مدينة خنشلة في فترات لا يمكن تحديدها[11].

لم تكن هذه الفرق بماسكولا وإنما بحمام الصالحين الذي يبعد عنها بحوالي 3 كلم والتي أدرجت فيما بعد في إطارها الجغرافي، هذا المركز الذي ربما أدى فيه فلافيوس بيتوس الخدمة العسكرية ولعل ما يدعم هذا الرأي وجود نقيشة لقائد فيلق التراقيين الثاني بهذا المركز، ولما نفذت مدة خدمة فلافيوس بيتوس في الخدمة العسكرية[12]، في صفوف الجيش انتقل هو وغيره من الجند إلى ماسكولا التي ربما آنذاك قرية صغيرة للعيش فيها ثم توافدت عليها عناصر بشرية من الضواحي، وما إن حل القرن الثاني الميلادي حتى كانت القرية قد تطورت وحلت محلها المدينة، وهذا ما يؤكد على أن ماسكولا كان لها مرتبة بلدية حيث اكتسبتها أثناء توافد عناصر من المدنيين والعسكريين المسرحيين خلال فترة حكم الإمبراطور سيبتيموس واستمرت محافظة على هذا الوضع القانوني إلى غاية فترة حكم الإمبراطور واليريانوس[13].

حين نبحث عن العوامل التي عجلت باحتلال ماسكولا نجد أنها تكمن بالدرجة الأولى في الأهمية الاستراتيجية لموقعها الجيوسياسي، فهي بحكم موقعها الجغرافي تسيطر على ممر عرضه حوالي ثلاثون كيلومتر يفصل جبال الأوراس عن النمامشة، يبعد بين الممرات الرئيسية المؤدية للصحراء باعتباره الطريق المباشر.

أما في الفترة الوندالية فإن الإشارة إلى حضور الأسقف سنة 525م المستدعى من طرف هلدريق في اجتماع قرطاجة يوضح بأن ماسكولا مازالت تابعة للوندال، كما شكلت المنطقة أول حصن (عقبة) أمام البزنطيين لإعادة غزو منطقة الأوراس وقد بني سور في هذه المنطقة في الفترة البيزنطية بين سنة 578-582م، كما ذكرت ماسكولا من طرف ابن خلدون تحت اسم طارف ماسكالا، إن بناء بلدة خنشلة الفرنسية قد ضيع آثارها كلها في شمال شرق البلدة[14].

2- المواقع النوميدية في ولاية خنشلة

2-1- المواقع النوميدية المتواجدة في المنطقة الشمالية للولاية

موقع هنشير منزل: يقع بين خطي طول 7.034^0-7.035^0 شرقا ودائرتي عرض 35.480^0 شمالا-35.481^0 جنوبا في الجهة الشمالية والشمالية الغربية لخنشلة بين خطي تسوية 930-950م على مستوى سطح البحر، وتقع هذه المنطقة على الطريق الوطني رقم 20، وهناك شعاب وأودية في الجهة الغربية منها ويبعد هنشير منزل بـــ08كلم شمال غرب خنشلة عثر بالمنطقة على بلدة من المرحلة الرومانية بها معصرة وأحواض وحولها سور ضخم من الحجارة الغير منتظمة، ويمر به الطريق الرابط بين تيمقاد وخنشلة، وقد وجدت به آثار باتجاه خنشلة، وبالقرب منه عثر على العديد من الدولمن، كما وجدت عدة مقابر كبيرة بها أضرحة ميقاليتية.

تعتبر هذه القرية من المواقع الفريدة في الولاية ككل؛ من حيث التحصين وذلك بإحاطتها بسور مدعم بنوع من الأبراج الصغيرة المربعة الشكل بواسطة حجارة غير منتظمة الشكل، وهذا دليل واضح على أن القرية كانت محصنة ضد الحملات الأجنبية خاصة قبل الاحتلال الروماني.

وتخطيط القرية جاء على شكل غير منتظم الأضلاع، وقد أشار قزال إلى هذا الموقع لكن إشاراته كانت سطحية، ويعتقد أن هذه القرية قد دمرت أثناء أواخر الفترة الرومانية بسبب الصراعات الدينية.

والموقع في الفترة الحالية يضم مجموعة من الحجارة الكبيرة غير منتظمة كما أن تخطيطه يمكن إعادة تصوره بالإضافة إلى مجموعة من اللقى الأثرية المتناثرة في الموقع، تدل على طبيعة معيشة السكان، والتي من المؤكد أنها كانت قرية تعتمد في معيشتها على زراعة الحبوب، وذلك للمساحة الشاسعة من الأراضي الخصبة المجاورة لها، بالإضافة إلى وجود المطاحن في الموقع.

موقع كف العبيود: يقع بين خطي طول 7.077^0- 7.076^0 شرقا ودائرتي عرض 35.406^0 شمالا-35.405^0 جنوبا في الجهة الجنوبية والجنوبية الغربية لمدينة خنشلة في منطقة شديدة الانحدار وهو عبارة عن مرتفعات، يفترض أن العبيود كانت هي (Aesalave) القديمة التي نضعها الآن في قصر الكلب اسمها الآن ينتهي بـ nsis يقول "L.leshi"، إن هذا المكان لم يفت البيزنطيين من بناء حصن منيع وقوي بالمنطقة، ويقال له واد العبيود؛ يبدأ من خنشلة حتى شط ملغيغ، أي ينتهي في منطقة الفرقارية بحوالي 200كلم، يحمل هذا الواد عدة أسماء تميز مختلف الجهات التي يمسها، في

سنة 1941م قامت بعثة فرنسية بزيارة الوادي الشيء الذي جعلها تسجل 57 موقعا أثريا صغيرا حيث سجلت أن هذه المواقع رومانية، لكن الحقيقة والواقع أثبت على وجود عمارة نوميدية بالوادي وهي عبارة عن مواقع ذات مساحة صغيرة بنيت في منحدرات شديدة، كما أنها تمتاز بتحصينات طبيعية واصطناعية زادت في مناعتها، كما نجد فيها بقايا لعمارة مسيحية مازالت تظهر حتى الآن، كما نجد بها بقايا حقل مائي غير عميق (من 1.5 إلى 3م).

وهذه المواقع شبيهة بما هو موجود في بعض المواقع ببلدية ششار .

لقد عمل السكان النوميدون كل ما في وسعهم لبناء مثل هذه القرى في مواقع محصنة، وزيادة في التحصين أحاطوها بأسوار، ودعموها بنوع من الأبراج المربعة الشكل، كما أقاموا لها سواند حائطية الشكل.

موقع قصر الكلب: يقع بين خطي طول 7.0344^0- 7.0345^0 شرقا ودائرتي عرض 35.501^0 شمالا-35.502^0 جنوبا ببلدية عين الطويلة، وهو عبارة عن موقع شاسع نسبيا، نلاحظ به العديد من الحجارة المصقولة، فيه مجموعة من البقايا الأثرية لحضارات مختلفة منها النوميدية والرومانية وكذا البيزنطية، حيث نجد بها أطلالا لكنيسة، وكذا بقايا حصن بيزنطي ومنبعا مائيا، كان الموقع يربط بين طريق ماسكيلا إلى تيفاسن، ويؤكد غزال أن قصر الكلب قد يكون نفسه المعروف بـ "Vegesele" وهذا حسب النقيشات التي عثر عليها بالمكان إلى جانب العديد من المصادر التاريخية.

الشيء الذي يهمنا كثيرا في الموقع هو العمارة النوميدية المتواجدة هناك، وبالرغم من التأثر الكبير بالعمارتين الرومانية والبيزنطية إلا أننا نجد نوعا من التميز خاصة في استعمال الحجارة ذات الحجم الصغير عكس العمارة الرومانية التي تستعمل الحجارة ذات الحجم الكبير، كما نجد أيضا في هذه المنطقة سور اندثر جزئيا ولم يبق منه سوى أطلال فقط. وهذا دليل على أن المنطقة كانت محصنة قبل احتلالها من طرف المستعمر الروماني.

هنشير مرطوم: يقع بين خطي طول 7.427^0- 7.428^0 شرقا ودائرتي عرض 35.506^0 شمالا-35.507^0 جنوبا يقع ببلدية عين الطويلة وهو من المواقع المهمة جدا في المنطقة الشمالية من الولاية يضم مجموعة من الآثار تعود للفترة الرومانية منها ما هو محلي نوميدي ومنها ما هو روماني، والاعتقاد السائد أن الآثار النوميدية شيدت أثناء المراحل الأولى للاحتلال الروماني، حيث نجد في الموقع مجموعة كبيرة من الأعمدة، بعضها مازال قائما، وكذا بقايا أقواس توجد بها نقيشة لاتينية، بالإضافة إلى سور مربع الشكل، أبعاده حوالي 30م للضلع وهو يقع على نفس خط الدفاع الذي يمتد من تبسة – زوي سيدياس – خنشلة. أما الآثار النوميدية المتواجدة في الموقع فهي تتمثل في بعض بقايا المنازل بالإضافة إلى بقايا الجدار المحيط بها.

هنشير رأس متوسة: يقع بين خطي طول 7.3247^0- 7.3249^0 شرقا ودائرتي عرض 35.5019^0 شمالا-35.5021^0 جنوبا ببلدية متوسة، وهو من المواقع ذات المساحة الشاسعة يتربع على مساحة 105هكتار بالقرب من منبع مائي غزير. والموقع ذو أهمية كبيرة نظرا للبقايا الأثرية المتناثرة به خاصة تلك التي تعود للفترة النوميدية، وكذا الفترتين الرومانية والبيزنطية، ونظرا للمساحة الشاسعة للموقع من الصعب جدا إعادة تصور الشكل الحقيقي له، وكذا إعادة تخيل المخطط

العام، ويمكن القول أن هذا الموقع بالذات يحتاج إلى دراسات كبيرة ومعمقة نظرا للمخلفات الأثرية الموجودة به[15].

2-2- المواقع النوميدية المتواجدة في المنطقة الجنوبية للولاية

موقع بابار: يقع بين خطي طول 6.983^0- 6.984^0 شرقا ودائرتي عرض 35.140^0 شمالا- 35.141^0 جنوبا يبعد حوالي 15كلم عن بلدية بابار، يتميز بتشييده في منحدر عرف هذا الموقع النوميدي بتعاقب عدة حضارات عليه، كما أن البقايا الأثرية للجدران ماتزال تعطينا فكرة واضحة عن بعض أجزاء الموقع الذي كان يضم مجموعة من المنازل، وكذا بعض المرافق الغير واضحة بالإضافة إلى حوض كبير للمياه والسبب الكبير لاستقرار الإنسان في هذه المنطقة ذات التضاريس الصعبة، هو توفر المياه من جهة، وكذا مناعتها وحصانتها الطبيعية من جهة ثانية، فالسكان القاطنون في هذا الموقع أضافوا له جدارا لزيادة التحصين ضد المستعمرين خاصة المستعمر الروماني.

لقد استخدم في الموقع أسلوب البناء بالحجارة الصغيرة، وهي ظاهرة عامة في العمارة الأمازيغية، كما استخدم الملاط كمادة لاحمة للحجارة لزيادة قوة الجدران، كما وجدنا بها عينات من مادة الفخار الغير مزخرف والخالي من التلوين.

موقع تيزقرارين: يقع بين خطي طول 7.1687^0- 7.1688^0 شرقا ودائرتي عرض 34.9294^0 شمالا-35.9295^0 جنوبا، يقع جوب بلدية ششار على بعد 20كلم من مقر البلدية حوالي 70كلم من مقر الولاية، يتميز هذا الموقع بصعوبة تضاريسه، فهو ذو طبيعة جبلية، يمكن الوصول إليه عن طريق مسالك وعرة. الموقع يعود للفترة النوميدية، وقد شيدت مساكنه من حجارة صغيرة الحجم دعمت بملاط لاحم؛ مصنوع من مواد محلية، كما نجد به خزانات مياه للشرب عبارة عن أحواض محفورة على الصخور، هذا الموقع شبيه بما هو موجود في منطقة جنوب باتنة خاصة في جانب العمارة المدنية الموجودة به، ونقصد بها المساكن وتخطيطها[16].

يعبر هذا الموقع عن التخوف الشديد للنوميد من المستعمرين مهما كان جنسهم، وذلك ببناء هذا الموقع في مكان محصن تحصينا طبيعيا حيث من الصعب جدا الوصول إليه، كما أن القوات الرومانية كانت تعجز عن الوصول إلى هذه المناطق بسبب مناعتها، كما أن النوميد في هذه المنطقة أقاموا شكلا من الخنادق المتقدمة لزيادة التحصين.

موقع خيران (واد العرب): يقع بين خطي طول 6.7620^0- 6.7621^0 شرقا ودائرتي عرض 35.000^0 شمالا- 35.002^0 جنوبا يقع في بلدية خيران والتي تبعد بحوالي 20 كلم عن بلدية ششار و70 كلم عن مقر الولاية، يمتد هذا الموقع على طول واد العرب، يتميز بغناه بالبقايا الأثرية خاصة الأعمدة والحجارة المستخدمة في البناء بالإضافة إلى بعض التوابيت الحجرية المتواجدة في أرجاء متفرقة من الموقع بالإضافة إلى وجود خزانات للمياه، كما تتميز هذه المنطقة بحصانتها الطبيعية وتعتبر من المراكز المهمة في مواجهة الحملات الرومانية للمنطقة، حيث عجزوا عن الوصول إلى هذه المناطق، كما عرفت المنطقة بحصانة طبيعية بالإضافة إلى التحصين الاصطناعي المشيد من طرف السكان المحليين والمتمثل في الأسوار. يعتبر المواقع من بين أبرز المناطق الأثرية في هذا المجال الجغرافي، لأنه يقع في الخط الفاصل بين المناطق التلية والمنطقة الصحراوية.

موقع الزاوية: يقع بين خطي طول 7.0395^{0}- 7.0396^{0} شرقا ودائرتي عرض 34.9579^{0} شمالا-34.9580^{0} جنوبا، حيث يقع جنوب بلدية ششار على بعد 30كلم من مقر بلدية ششار و80كلم من مقر الولاية، يتموقع في القرية المسمات في الفترة الحالية بالزاوية حول ضفتي وادي بجر الراخوش، يتميز هذا الموقع الأثري بالحصانة الطبيعية الشديدة. وهي من أكبر المواقع المحصنة بجنوب الولاية بعد موقعي تاغيت وتيزقرارين، يضم مجموعة كبيرة من اللقى الأثرية حيث أن جدران بعض المنازل ما يزال جزء منها ماثلا للعيان، عثر في هذا الموقع على مجموعة كبيرة من الأعمدة الرومانية أبرزها على الإطلاق العمود المتواجد في ساحة مدرسة القرية بالإضافة إلى معصرة للزيتون تعود للفترة الرومانية وآبار للمياه وبعض المطاحن الخاصة بالحبوب. وهذا الموقع ذو مساحة كبيرة.

إن المتمعن في مجرى هذا الوادي والذي يضم العديد من المواقع كموقع قرية مزين وموقع تاغيت بالإضافة إلى موقع هنشير عمران، وموقع الزاوية يدرك أن السكان الأمازيغ في هذه المناطق يميلون إلى الهروب والتحصين من أعدائهم مهما كانت صفتهم، فمن الصعب جدا الوصول المواقع .

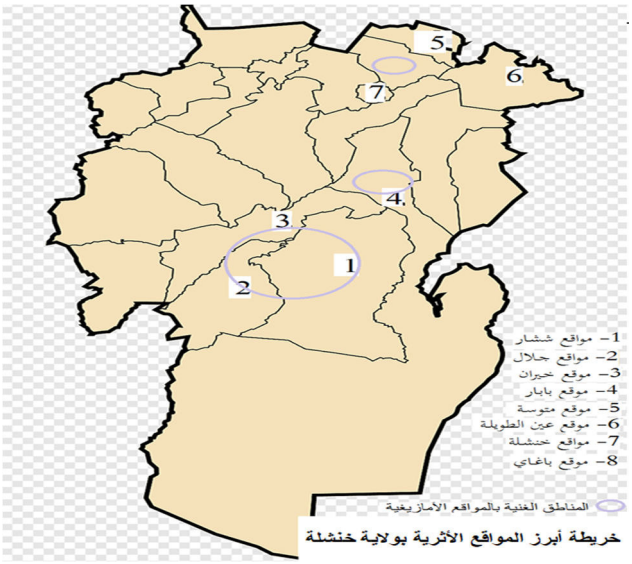
موقع تاغيت: يقع بين خطي طول 7.4522^{0}- 7.4524^{0} شرقا ودائرتي عرض 34.9930^{0} شمالا- 34.9940^{0} جنوبا وهو ممتد في الجبال المتواجدة بين قريتي تاغيت والزاوية، إذ يبعد بحوالي 12إلى 15 كلم عن بلدية ششار كما يمكن القول أنه من أثمن المواقع الأثرية في الأوراس ككل وذلك بالرغم من جهل الأثريين بوجود هذا النوع من المواقع في هذه المنطقة (انظر الصورة رقم 01)، يتيمز هذا الموقع بالحصانة الطبيعية لأنه شيد في وسط جبل ذو ارتفاع يفوق 200م وهو من المواقع النادرة جدا، يضم الموقع مجموعة المنازل التي هدم تسقيفها لكن جدرانها لاتزال كما هي، ونظرا لاستحالة الوصول إلى هذا الموقع تم التقاط صور له من على مسافة بعيدة.

هذا الموقع هو الوحيد بين المواقع في ولاية خنشلة الذي يعطينا فكرة واضحة عن التحصين الدفاعي للمواقع الأثرية النوميدية، كما يعطينا فكرة عن المنزل النوميدي وعن طريقة تشييده وعن المواد المستخدة في ذلك.

ونظرا إلى أن العمارة المدنية في بلاد المغرب في الفترة النوميدية نادرة وتكاد تكون منعدمة، يمكن القول أن هذا الموقع هو الوحيد في بلاد المغرب القديم الذي يعطينا فكرة واضحة عن العمارة المدنية في تلك الفترة.

الصورة رقم 1- موقع تاغيت (تصوير المؤلف)

موقع تاونسيت: يقع بين خطي طول 6.9899^0-6.9900^0 شرقا ودائرتي عرض 35.0013^0 شمالا- 35.0015^0 جنوبا. وهو امتداد للمواقع الموجودة جنوب ششار، يبعد حوالي 15كلم جنوب غرب مقر الدائرة، وهو موقع ممتد على مساحة شاسعة. موجود في منطقة جبلية يتوسطها واد، تحوي على مزيج حقيقي من العمارتين المحلية الأمازيغية والوافدة الرومانية، تشبه إلى حد كبير موقع تاغيت خاصة فيما يخص تلك الغرف الموجودة في وسط سلاسل جبلية من الصعب جدا الوصول إليها وهذه الغرف من المحتمل أن تكون مخصصة لتخزين الحبوب[17].



عن المتحف العمومي الإخوة بوعزيز خنشلة - بتصرف

3- العمارة النوميدية مخططاتها ومواد بنائها

3-1- العمارة المدنية النوميدية بوسط وجنوب خنشلة

تتميز منطقة الأوراس بصفة عامة ومنطقة خنشلة بصفة خاصة بعمارة سكنية ملائمة مع البيئة تصميما وإنشاء. كما تتميز بأشكالها ومقاييسها المتنوعة، فالحيز الذي تشغله القرية وإمكانية توسعها هو الذي يحدد لنا شكل المنازل في استغلال واقتصاد الفضاء وضروریاته الوظيفية مع الاحتفاظ بطبيعة الحال على حرمة البيت والمبادئ الأساسية للحياة الاجتماعية، ويعكس هذا التنوع طبيعة الحياة الريفية للسكان التي تعتمد على الزراعة وتربية الحيوانات، لأن المسكن لا يمثل فقط مكان استقرار الإنسان والتجمع العائلي، بل هو مكان ثلاثي الدور أي مكان استقرار الإنسان والحيوان والذخيرة.

وتعد العمارة النوميدية عمارة بيئية، وهي العمارة التي تستفيد من المعطيات البيئية والمناخية لتوفر راحة الإنسان، حيث عالجت العمارة جميع المشاكل البيئية وعمدت إلى استخدام المواد البيئية المتاحة محليا لتلبية الاحتياجات المحلية وتطويعها لخدمة المباني المدنية والعسكرية خاصة، كما أن الفرد يعيش علاقات حب وود تجاه مسكنه ومن يشاركونه المسكن، بهذا يكون شيئا حيا له خصوصيته[18].

وبما أن العمارة المدنية ممثلة خاصة في المسكن الذي يمثل الوعاء الذي يحتمي فيه الإنسان كيفما كان شكله ونمطه، فهو ذو خصوصية في كل المجتمعات، سواء من حيث الشكل الخارجي أو

التقسيم الداخلي أو من حيث الوظائف الإضافية التي يؤديها، ويتحكم في بنائه عدة عوامل تجعل تركيبه يختلف من مكان لآخر، وهي تتمثل فيما يلي:

- المناخ الذي يسود المنطقة.
- الطبيعة الطوبوغرافية للموقع فجل المواقع التي شيد فيها النوميد عمارتهم خاصة المساكن كانت في مواقع ذات تضاريس صعبة جدا.
- الأحوال المادية للساكن[19].
- العادات والتقاليد الموروثة في البناء.
- المواد المحلية المستعملة في البناء.
- تعدد المؤثرات الخارجية.

كل هذه العوامل تساهم في بناء المساكن كما أنها تلعب دورا في حياة ساكنيها، هذا ما جعلها تنعكس على التخطيط والإنشاء والزخرفة.

بالرغم من الظروف القاسية التي عاشها الإنسان النوميدي في المناطق الجبلية، إلا أنه استطاع التفاعل مع الطبيعة محاولا التكيف مع البيئة المعاش فيها، حيث أوجد لنفسه أنجع السبل للتكيف مع تلك الصعوبات، فأنجز مساكن تستجيب لحاجاته وحاجات أسرته، لازالت قائمة لحد الآن تتحدى الزمن، وتشهد عبقرية فذة في مواجهة الطبيعة من جهة، وكذا مواجهة الحملات المختلفة للغزاة من جهة أخرى.

إن المنطقة لها عمارة تميزها عن بقية المناطق الأخرى خاصة المدنية فهي فريدة من نوعها، من حيث التخطيط والعمارة وحتى البساطة التي تعود إلى أقدم الأزمنة، مما يوحي بأن هذه المنطقة تملك رصيدا ثقافيا متنوعا من حيث التراث المادي والذي أعطى مع مرور الزمن جانبا من الهوية لسكان المنطقة، حيث تظهر العمارة المدنية خاصة المساكن والمخازن في كثير من النماذج بشكل منظم ومعبر عن التقاليد والقيم المحلية، كما تتجسد فيها هوية وأصالة النوميد وعاداتهم وتقاليدهم التي ورثوها عن أسلافهم في فن البناء.

3-2- المخططات المعمارية

لم يستخدم السكان النوميد في هذه المناطق أسلوبا واضحا في تخطيط قراهم أو مدنهم أو مساكنهم أو عمائرهم الدفاعية وكذا المدنية بل على العكس نجد مزيجا من الأساليب:

أ- **أسلوب التخطيط المربع أو المستطيل**: ربما قد يكون استمد من العمارة الرومانية التي تتميز بهذا النوع من التخطيط، ونجده في المواقع المتواجدة في الجزء الشمالي للولاية كمواقع قصر الكلب وهنشير مرطوم وهنشير رأس متوسة، وهي شبيهة بمخططات المدن الرومانية في إفريقية[20].

ب- **أسلوب التخطيط الغير منتظم الأضلاع**: ونجده في المناطق الجنوبية للولاية، وذلك بسبب التضاريس من جهة، بالإضافة إلى أن معظم هذه المواقع بنيت على ضفاف الأودية، كما لا ننسى الإشارة إلى موقع هنشير منزل المتواجد في الناحية الشمالية للولاية، وربما جاء التخطيط في الناحية الجنوبية على هذا الشكل بسبب محافظتها على أصالتها من جهة وعدم تأثرها بالمؤثرات الخارجية من جهة أخرى.

- كما نجد في تخطيط الأبراج أنها استعملت أسلوب الأبراج الصغيرة المربعة الشكل.

- أما في المنازل فأسلوبهم غير واضح تماما ، فأحيانا نجد الغرف ذات مساحة صغيرة، وفي أحيان أخرى ذات مساحة أكبر، والمساكن بصفة عامة تتشابه فيما بينها، فأكثرها ذو شكل مستطيل معظمها يحوي طابقا واحدا، وهناك بعض الدلائل تشير إلى أن بعض المساكن تحوي أكثر من طابق، وتختلف المساكن حسب المستوى المعيشي للعائلة، فالعائلات الفقيرة والأسر الصغيرة تحوي منازلها على غرفة واحدة أو غرفتين فقط، أما إذا كانت العائلة كبيرة فتوزيع الوحدات السكنية يكون حسب عدد أفراد العائلة[21].

- يعتبر أسلوب جلب المياه وتوصيلها إلى المدن والقرى أسلوبا شبيها بما هو موجود في الحضارة الرومانية، حيث استعملوا قنوات مصنوعة من الحجارة لتوصيل المياه إلى بساتينهم ، كما استخرجوا المياه بواسطة حفر الآبار، حيث نجد في كل موقع بئرا أو بئرين للشرب أو السقاية[22].

- استعمال نوع من الخنادق غير معروف أو بدائي نوعا ما لزيادة تحصين مواقعهم هذا ما نجده في موقع.

3-3- مواد البناء

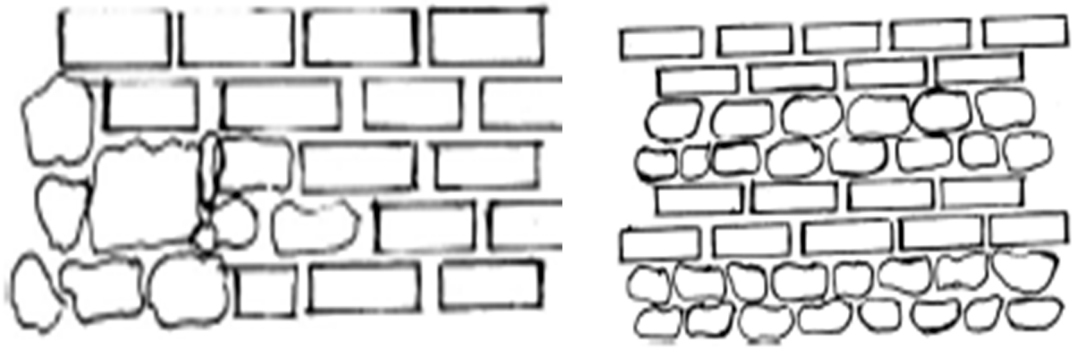
أما المواد المستخدمة في البناء في الفترة النوميدية بالمجال الجغرافي المدروس ممثلا خاصة في المنطقة الوسطى والجنوبية لولاية خنشلة، فقد حرص سكانها على استخدام مواد بناء محلية ممثلة في الحجارة من الجهة الخارجية للمبنى لمواجهة ضربات الأعداء ومقاومة مادة الحجارة للظروف البيئية والمناخية المختلفة، أما من الداخل فتستخدم مادة الطين لتلطيف البيت صيفا والحفاظ على حرارة المكان وضمان الدفء شتاء، وهذا ما نجده في موقع تاغيت وتيزقرارين ببلدية ششار وأبرز المواد المستخدمة نذكر ما يلي:

- **الحجارة:** لقد استخدمت الحجارة في البناء منذ أقدم العصور، وذلك لصلابتها وتوفرها، حيث تعتبر من أهم المواد الخام أهمية لسهولة الحصول عليها عبر مختلف أنحاء العالم، فقد استعملت في بنايات المساكن والقصور وأماكن العبادة. والدليل على ذلك أننا نجد أمثلتها مازالت صامدة إلى اليوم كسور الصينيين وأهرامات الجيزة وبنايات الآنكا في أمريكا اللاتينية، لم يقتصر استعمالها كعنصر معماري فحسب بل اعتبرت كمادة زخرفية منذ أقدم الحضارات، واستمر استعمالها عبر مختلف العصور، فقد استعملت في إنشاء المباني بالجزائر خلال الفترة النوميدية، سواء المدنية أو العسكرية أو الدينية، ففي المواقع النوميدية في ولاية خنشلة نجد أن الحجارة هي المادة الأولى من حيث الاستعمال في الأسوار والأبراج الدفاعية وكذا في العمارة المدنية[23].

وعن مجالات استخدامها يمكن تحديدها في المبنى حسب أنواعها حيث استخدمت:

- الحجارة الكبيرة في بناء الأساسات نظرا لثقلها وكذا لربط زوايا البناء ووسيلة دعم للجدران.

- أما الصغيرة فقد استخدمت لسد بعض الفراغات الناتجة عن تصفيف الحجارة فوق بعضها البعض، لتدعيم الحجارة التي تكون غير متساوية القاعدة والتي ترتكز عليها، واستعملت أيضا لتسوية الأرضية (انظر الشكل 1).



أ- الطريقة الغير منتظمة

ب- الطريقة المنتظمة

الشكل 01 طرق البناء بالحجارة (من عمل المؤلف)

- **الملاط:** نوع يتركب من التراب، ذو لون أحمر بإضافة كمية مناسبة من الماء ليصبح عجينة طرية، يستعمل لربط مواد البناء وذلك لكونه مادة لاحمة، كما استخدم في تغطية الجدران حفاظا عليها من التأثيرات الخارجية خاصة المطر، كما استخدم في تغطيات الأرضيات والأسقف ويتميز الملاط بسرعة التصلب ومقاومته الشديدة للضغط والتأثيرات المناخية بالإضافة لكونه غير مسامي[24].

لقد استعمل الملاط في الربط بين الحجارة في المواقع المختلفة المدروسة، وكما قلنا فهو عبارة عن مادة لاحمة لاصقة تستخدم في مكان الإسمنت حاليا، وأكثر موقع يبين استعمال هذه المادة هو موقع تاغيت وكذا موقع تيزقرارين.

- المعادن:

أ- **البرونز**: هو خليط من النحاس والقصدير أو من النحاس وفلزات أخرى تضاف إلى الفضة أو الألمنيوم أو الرصاص لزيادة بريقها وصلابتها، والبرونز أصلب وأشد مقاومة من النحاس الأصفر حيث يستعمل كبديل عن الذهب والفضة لأنه أرخص منها[25]. نجد بعض العينات منه في موقع خيران.

ب- **الحديد**: يستخرج من طبقات الأرض وهو ذو لون أحمر يتكون من الرواسب الأرضية وهو عنصر يشبه الفضة سريع الصدأ وقابل للسحب والطرق[26].

تخضع المعادن بعد استخراجها وتنقيتها من الشوائب إلى عملية الصهر، فكل معدن يتطلب درجة حرارة معينة ليصبح سائلا قابلا للتشكيل، لقد استعمل الحديد في منطقة الأوراس بكثرة وكذا في جل المواقع المدروسة بولاية خنشلة كموقع الزاوية ببلدية ششار .

- **الخشب**: هو مادة صلبة ملتحمة، وللخشب مقاومة جيدة للضغط وضعيفة للالتواء، وهذا يعود لعدم تجانس مكونات القطعة الواحدة ومن صفاته أيضا أنه عازل حراري[27].

يحتل الخشب مكانة ممتازة بين مواد البناء، وهو من أقدم المواد التي عرفها الإنسان في الفترات المختلفة كما أنه قوي بالنسبة لحجمه وسهولة الحصول عليه في جميع أنحاء العالم، جعلته من أكثر المواد الخام أهمية، بسبب مصادره الطبيعية ولما يمتاز به من خواص فنية وسهولة في التشكيل، فضلا عن جمال لونه وسهوله صقله وتجهيز[28].

لقد استخدم الخشب في جل العمائل النوميدية، أما في المواقع المدروسة فنجده مستخدم كأبواب أو نوافذ أو بقايا التسقيف خاصة في موقعي تاغيت وتيزقرارين.

خاتمة:

تعد ولاية خنشلة من أبرز المناطق في الجزائر عامة وفي الشرق الجزائري خاصة بجذورها الضاربة في عمق التاريخ. وخنشلة من المناطق الغنية بالمواقع الأثرية خاصة ما تعلق بالفترة النوميدية، إلا أن الجزء الظاهر يعطينا فكرة واضحة عن مدى تطور الإنسان النوميدي خاصة ما تعلق بالعمارة والتحصين الدفاعي. وكذا في تشييد عمارته المدنية خاصة المساكن بالإضافة إلى المخازن، وبما أن منطقة الأوراس عامة ومنطقة خنشلة خاصة كانت تحت وطأة الاستعمار سواء الروماني أو الوندالي أو البيزنطني فقد اهتموا أيما اهتمام بتحصين مدنهم وقراهم وطوروا أنظمة دفاعاتهم خاصة في المناطق الجبلية، وذلك من أجل مواجهة الحملات المتعددة للمستعمرين، كما أن مساكنهم كانت محصنة طبيعيا بحكم البيئة والطبيعة الجبلية والتضاريس التي صعبت من مهمة المستعمرين للوصول إلى هذه المدن، وكذا القضاء على الثورات المختلفة. ومن خلال دراستنا لهذا الموضوع توصلنا إلى مجموعة من النتائج:

1- أن المنطقة تعاقبت عليها مجموعة من الحضارات، وهذا بالرغم من عدم كتابة تاريخها، حيث تمتد من العصر الحجري القديم إلى وقتنا الحاضر.

2- المناطق الجنوبية للولاية ضمت العديد من المواقع النوميدية المنفردة في عمارتها ومميزاتها، كما أننا نجد مجموعة كبيرة ذات طابع دفاعي كانت تظم خنادق وأبراجا وأسوارا، بالإضافة إلى بعض العمائر المدنية.

3- لقد استخدمت مجموعة من مواد البناء والذي استخدمها الإنسان في تلك الفترة في مناطق مختلفة من العالم، كما طبق في منشآته المعمارية والزخرفية تقنيات متطورة جدا، تنم عن تقدم كبير في التفكير النوميدي في تلك الفترة .

4- لقد تأثرت العمارة بالبيئة والثقافة المحلية من خلال : المناخ – مواد البناء – التضاريس – الجانب الدفاعي أو التخوف من الغزات – العادات والتقاليد – المعتقدات الدينية.

كلها عوامل أثرت في التفكير النوميدي في مجال تشييد عمارته العسكرية الدفاعية وكذا المدنية.

التوصيات:

- إجراء حفريات في المواقع الأثرية النوميدية سواء في شمال أم وسط أم جنوب الولاية، من أجل إزالة الغموض والإجابة عن أكبر قدر ممكن من الأسئلة خاصة ما تعلق بالعمارة المدنية.
- التعريف قدر المستطاع بأكبر قدر ممكن من المواقع الأثرية عن طريق وسائل الإعلام المختلفة حتى يتسنى للباحثين دراستها.
- محاولة تصنيف أكبر قدر من المواقع الأثرية خاصة ما تعلق بالعمارة النوميدية في وسط وجنوب الولاية من أجل حمايتها ، خاصة موقع تيزقرارين وتاغيت.
- ترميم هذه المواقع من أجل الحماية الدائمة لها وإطالة عمرها، لأن معظم المواقع الأثرية في حالة هشة.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع باللغة الأجنبية:

1- أحمد فكري، مساجد القاهرة و مدارسها، ج2، دار المعارف، القاهرة، 1965م.

2- أسامة بقار، معسكر الفرقة الأغسطية الثالثة في لمباز 81-238م، مذكرة ماجستير في التاريخ القديم، جامعة الجزائر 2، كلية العلوم الإنسانية، 2014-2015م.

3- توفيق أحمد عبد الجواد، مواد البناء وطرق إنشاء المباني، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، ط1، 1967م.

4- زهيربخوش، الأوضع القانونية لمراكز العمران الحضري بالإقليم الأوراسي وتنظيمها الإداري خلال الفترة الرومانية معطيات الوثائق الإيبيروغرافية، عن أشغال الملتقى الوطني السادس الأوراس عبر التاريخ، منشورات المتحف العمومي الوطني الإخوة بولعزيز، خنشلة الجزائر، مارس 2018م.

5- شارل بيكار جيليار، حضارة شمال إفريقيا خلال الفترة الرومانية، تر. تح: عقون العربي، دار المثقف للنشر والتوزيع، الجزائر ط1، 2020م.

6- الطيب بوساحة، قراءة في مجموعة من الشواهد النذرية والجنائزية الرومانية من الأوراس خنشلة - باتنة، عن أشغال الملتقى الوطني السابع الأوراس عبر التاريخ، منشورات المتحف العمومي الوطني الإخوة بولعزيز، خنشلة الجزائر، مارس 2019م.

7- عبد الرحمان ابن خلدون 808هـ/1406م، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الجيل، بيروت لبنان، دط، د.ت، ج6.

8- عبد العزيز لعرج، المباني المرنية في إمارة تلمسان الزيانية دراسة أثرية معمارية فنية، ج2، رسالة لنيل درجة دكتوراه دولة في الآثار الإسلامية، جامعة الجزائر، 1999م.

9- عبد القادر الريحاوي، البيت في المشرق العربي الإسلامي، المؤتمر العاشر للآثار بالبلاد العربية، جامعة الدول العربية، تلمسان، نوفمبر 1982م.

10- العربي عقون، الإقتصاد والمجتمع في الشمال الإفريقي القديم، أدليس للنشر والترجمة، باتنة، الجزائر، ط2، 2020م.

11- علي خلاصي، قصبة الجزائر القلعة وقصر الداي،1985م.

12- غاستون باشلار، جماليات المكان، تر: غالبا ماسا، دار المجد، بيروت، لبنان، 1987م.

13- فايزة طهراوي، المسكن التقليدي الأوراسي مرآة عاكسة لقيم مجتمع قرية منعة نموذجا، عن أشغال الملتقى الوطني السادس الأوراس عبر التاريخ ، منشورات المتحف العمومي الوطني الإخوة بولعزيز ،خنشلة الجزائر، مارس 2018م.

14- محمد أحمد زهران، فنون أشكال المعادن والتحف، المكتبة الآنجلو مصرية، القاهرة، 1965م.
15- وانر هرت، أشكال النجارة العامة، ترجمة: عبد المنعم عاكف، دار الأهرام للتأليف، القاهرة، 1970م.

المراجع باللغة الأجنبية:

1- Cagnat (R.), L'armée Romaine d'Afrique et L'occupation militaire de L'Afrique sous les imprimeries national, 1913.
2- Camps (G.), Origines de la domestication en Afrique de Nord et au Sahara,
Revue Française d'Histoire d'Outre- Mer, t. 63, 1978.
3- C.I.L, V.III, Bur des Antiquaires de France, 1895.
4- Desanges (J.), Duval (J.), Cl. Lepelley et S. Saint-Amans .
5- Oreste(R) et Paul (D), "Modeling the effects of vegetation on Mediterranean climate during the Roman Classical Period. Part I: Climate history and model sensitivity," Global and Planetary Change 25 (2000).
6- Gsell (S.), monments Antiques de L'Afrique, T.II, P 357-359.
7- Leglaz (M.), Satirne Antiques monimo, T.l , Edision Braham, Paris, 1966.
8- Lepelley. C, Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire Tome II, Notices
D'histoire municipale Paris, Institut des études augustiniennes, collection des études augustiniennes, 1981.

الهوامش:

[1]- عبد الرحمان ابن خلدون 808هـ/1406م، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الجيل، بيروت لبنان، دط، د.ت، ج6، ص218.

[2]- Oreste (R) et Paul (D), Modeling the effects of vegetation on Mediterranean climate during the Roman Classical Period. Part I: Climate history and model sensitivity, Global and Planetary Change 25 (2000), p 167.

[3]- Camps (G.), Origines de la domestication en Afrique de Nord et au Sahara, Revue Française d'Histoire d'Outre- Mer, t. 63, 1978, pp 363-376.

[4]- C. Lepelley, Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire Tome II, Notices d'histoire municipale Paris, Institut des études augustiniennes, collection des études augustiniennes, 1981, pp. 185-189.

[5]- Leglaz (M.), Satirne Antiques monimo, T l, Edision Braham, Paris, 1966, p 124.

[6]- الطيب بوساحة، قراءة في مجموعة من الشواهد النذرية والجنائزية الرومانية من الأوراس خنشلة - باتنة، عن أشغال الملتقى الوطني السابع الأوراس عبر التاريخ، منشورات المتحف العمومي الوطني الإخوة بولعزيز، خنشلة الجزائر، مارس 2019، ص 36-43.

[7]- Leglaz (M.), Satirne Antiques monimo, op.cit, 1966, p 126.

[8]- Gsell (S.), Satirne Antiques monimo monments Antiques de L'Afrique, T II, pp 357-359.

[9]- زهير بخوش، الأوضع القانونية لمراكز العمران الحضري بالإقليم الأوراسي وتنظيمها الإداري خلال الفترة الرومانية معطيات الوثائق الإيبيروغرافية، عن أشغال الملتقى الوطني السادس الأوراس عبر التاريخ ، منشورات المتحف العمومي الوطني الإخوة بولعزيز، خنشلة الجزائر، مارس 2018، ص45-46.

[10]- C.I.L, V.III, Bur des Antiquaires de France, 1895, P.171.

[11]- أسامة بقار، معسكر الفرقة الأغسطية الثالثة في لمباز 81-238م، مذكرة ماجستير في التاريخ القديم، جامعة الجزائر 2، كلية العلوم الإنسانية، 2014-2015، ص144.

[12]- Cagnat (R.), L'armée Romaine d'Afrique et L'occupation militaire de L'Afrique sous les imprimeries national, 1913, pp 432-433.

[13]- Desanges (J.), Duval (J.), Cl. Le pelley et S. Saint-Amans, pp 172-173.

[14]- عبد الرحمان بن خلدون، العبر، (م.س)، ج3، ص53-54.

[15]- لقد تحدث قزال عن بعض المواقع الأثرية في شمال ولاية خنشلة ولكن إشاراته كانت مختصرة وكانت عبارة عن وصف فقط، كما أهمل العديد من المواقع المهمة بالولاية.

[16]- فايزة طهراوي، المسكن التقليدي الأوراسي مرآة عاكسة لقيم مجتمع قرية منعة نموذجا، عن أشغال الملتقى الوطني السادس الأوراس عبر التاريخ، منشورات المتحف العمومي الوطني الإخوة بولعزيز، خنشلة الجزائر، مارس 2018، ص 180-181.

[17] - لم تشر الدراسات الأثرية لأي موقع في المنطقة الجنوبية.

[18]- غاستون باشلار، جماليات المكان، تر: غالبا ماسا، دار المجد، بيروت، لبنان، 1987، ص42.

[19]- عبد القادر الريحاوي، البيت في المشرق العربي الإسلامي، المؤتمر العاشر للآثار بالبلاد العربية، جامعة الدول العربية، تلمسان، نوفمبر 1982، ص14.

[20]- شارل بيكار جيليار، حضارة شمال إفريقيا خلال الفترة الرومانية، تر. تح: عقون العربي، دار المثقف للنشر والتوزيع، الجزائر ط1، 2020، ص160-180.

[21]- فايزة طهراوي، المسكن التقليدي الأوراسي مرآة عاكسة لقيم مجتمع، (م.س)، ص189.

[22]- العربي عقون، الاقتصاد والمجتمع في الشمال الإفريقي القديم، أدليس للنشر والترجمة، باتنة، الجزائر، ط2، 2020، ص91-92.

[23]- أحمد فكري، مساجد القاهرة و مدارسها، ج2، دار المعارف، القاهرة، 1965، المرجع السابق، ص ص76-79.

[24]- علي خلاصي، قصبة الجزائر القلعة وقصر الداي، 1985، ص328.

[25]- عبد العزيز لعرج، المباني المرنية في إمارة تلمسان الزيانية دراسة أثرية معمارية فنية، ج2، رسالة لنيل درجة دكتوراه دولة في الآثار الإسلامية، جامعة الجزائر، 1999، ص661.

[26]- محمد أحمد زهران، فنون أشكال المعادن والتحف، المكتبة الآنجلو مصرية، القاهرة، 1965، ص8.

[27]- توفيق أحمد عبد الجواد، مواد البناء وطرق إنشاء المباني، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، ط1، 1967، ص149.

[28]- وانر هرت، أشكال النجارة العامة، ترجمة: عبد المنعم عاكف، دار الأهرام للتأليف، القاهرة، 1970، ص9.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 535-552
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الحياة الثقافية في العهد الأموي (41- 132هـ/661-749م)

Cultural Life in the Umayyad era (41-132 AH/661-749 AD)

طالبة دكتوراه صبرين فنير[1] أ.د/ فاطمة بوعمامة
Fatma BOUAMAMA Sabrine FENIER
المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة
bouamamafatma@outlook.fr f.sabrine1989@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2024/11/18 تاريخ القبول: 2026/01/07

الملخص:
الدولة أو الخلافة الأموية (41- 132هـ/661- 749م) واحدة من أهم الكيانات السياسية التي نشأت في المشرق الإسلامي على يد معاوية بن أبي سفيان (41-60هـ/661-680م)، وهي ثاني خلافة في التاريخ كانت عاصمتها مدينة دمشق وقد بلغت أقصى اتساعها في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (105-125هـ/724-743م)، بالرغم من ذلك فهي لم تهمل الجانب الثقافي والعلمي، والذي كان اللبنة الأولى في تشكل العلوم آنذاك خاصة علوم القرآن الكريم (علوم: القراءات، التفسير، الفقه، الحديث، علم الكلام) وقد لاحظنا في هذه الفترة ظهور قراءات متعددة بالإضافة إلى بروز عدة مفسرين اجتهدوا في تفسير الآيات القرآنية، والفقه الذي اهتم بتدوينه الخليفة عمر بن العزيز (99-101هـ/717-719م)، أما العلوم الأدبية واللغوية فقد ظهر فيها فن الشعر والخطابة والنحو والكتابة، حيث تميزت بظهور أغراض جديدة نتيجة لما استلزمه العصر الأموي.

لم يغفل الأمويون الاهتمام بالعلوم العقلية كالطب والترجمة التي ساعدت على ترجمة كتب الطب من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية والكيمياء، وعلم التاريخ التي ظهرت فيه كتب السيرة والمغازي والأنساب والفتوح.

خلُصت الدراسة إلى أن الأمويين ساهموا في تطوير الحياة الفكرية وفن العمارة، والتي عملت على التمهيد للنهضة العلمية التي سادت في العصر العباسي، ونخص بالذِّكر حركة التعريب التي قام بها الخليفة عبد الملك بن مروان (65-86هـ/685-705هـ).

الكلمات المفتاحية: الحياة الثقافية؛ الدولة الأموية؛ العلوم الدينية؛ العلوم الأدبية واللغوية؛ المساجد.

Abstract:
The Umayyad Caliphate (41-132 AH/661-749 AD) was one of the most important political entities to emerge in the Islamic East under Muawiyah ibn Abi Sufyan (41-60 AH/661-680 AD). It was the second caliphate in history, with Damascus as its capital, and reached its maximum expansion during the reign of Caliph Hisham ibn Abd al-Malik (105-125 AH/724-743 AD). Despite this, it did not neglect the cultural and scientific aspects, which were the first building blocks in the formation of the sciences at that time, especially the sciences of the Holy Quran (sciences: recitations, interpretation, jurisprudence, hadith, and theology). During this period, we observed the emergence of multiple recitations, in addition to the emergence

[1]- المرسل المؤلف.

of several interpreters who strove to interpret the verses of the Qur'an, and jurisprudence, which Caliph Umar ibn al-Aziz (99-101 AH/717-719 AD) was keen to codify. As for literary and linguistic sciences, the arts of poetry, rhetoric, grammar, and writing emerged, characterized by the appearance of new themes as a result of the demands of the Umayyad era.

The Umayyads did not neglect the rational sciences such as medicine and translation, which helped to translate medical books from Greek into Arabic, as well as chemistry and history, which saw the emergence of books on biography, military campaigns, genealogy, and conquests .

The study concluded that the Umayyads contributed to the development of intellectual life and architecture, which paved the way for the scientific renaissance that prevailed in the Abbasid era, with particular mention of the Arabization movement carried out by Caliph Abd al-Malik ibn Marwan (65-86 AH/685-705 AH).

Key words: Cultural life; Umayyad state; religious sciences; literary and linguistic sciences; Mosques.

مقدمة:

تعني الثقافة في اللغة والتي أصلها من الفعل الثلاثي ثَقُفَ عدة معان: منها الفطنة، الذكاء، سرعة التعلم والتعليم وضبط المعرفة المكتسبة في مهارة ما[1]، أما في الاصطلاح: فهي الرقي في الأفكار النظرية وقيل أنها جملة العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق بها[2]، والثقافة الإسلامية بشكل عام هي الصورة الحية للأمة الإسلامية فهي تحدد ملامح شخصيتها وقوام وجودها وتضبط سيرها في الحياة وتحدد اتجاهها فيها[3].

وبعد ضبط مفهوم لمصطلح الثقافة أو الثقافة الإسلامية بشكل عام ندخل للعهد الأموي الذي كانت فيه الدولة الأموية من مفاخر التاريخ الإسلامي في القرون الوسطى لما بلغته من قوة واتساع لم تبلغها أية دولة غيرها، إذ وصلت بفتوحاتها الإسلامية إلى المحيط الأطلسي وعاشت في ظلالها أجناس وحضارات متباينة في تناسق وانسجام أخذت منها مظاهر الحضارة (الفرس، الهنود، اليونان)، في سعيهم وفي وقت مبكر إلى عملية بناء حضارية في كل الميادين الفكرية والمعمارية أضحت لنا بارزة في التمهيد للازدهار.

إشكالية الدراسة: ماهي مميزات الحياة الثقافية زمن الخلافة الأموية؟ أو إلى أي مدى اهتم خلفاء بني أمية بالجانب الثقافي رغم انشغالهم بالفتوحات الإسلامية؟

تكمن **أهمية الدراسة** في: الغوص أكثر في معرفة المجال الثقافي للحياة الفكرية والطابع العمراني اللذان نالا حظا كبيرا لدى الأمويين.

وتمثلت **أهداف البحث** في: التفصيل أكثر في إبراز الجانب الثقافي والعلمي للدولة الأموية، نظرا لطغيان الجانب السياسي والعسكري في أغلب الكتب التي تناولت الموضوع.

وقد اعتمدنا على **المنهج التاريخي:** نظرا لطبيعة الدراسة وارتباطها بمرحلة تاريخية ماضية الذي يتناسب مع موضوع الدراسة بالإضافة إلى المنهج الوصفي الذي اعتمدناه بشكل كبير في المطلب الثاني بوصف أهم المعالم الحضارية التي تميزت بها الدولة الأموية.

مدخل: البوادر الأولى للحياة الثقافية في الدولة الأموية

قبل البدء في التطرق للحياة الفكرية والطابع العمراني للدولة الأموية كان لا بد من الإشارة إلى حركة النقل والترجمة، وكذا حركة التعريب التي ظهرت وازدهرت في العهد الأموي حيث أصبحت اللغة العربية لغة رسمية للدولة تمتد من المشرق إلى المغرب.

إنّ حركة النقل والترجمة قد بدأت مع الخليفة معاوية بن أبي سفيان الذي كان محبا للاطلاع على سياسات الملوك وسيرهم أو كان لديه من ينسخون له الكتب التي يبدو أنها كانت مترجمة عن اللغات اليونانية واللاتينية وحتى الصينية على إثر تسلمه الهدية من ملك الصين كانت كتابا ترجم في عهده[4].

وهناك من يقول أن خالد بن يزيد (13-85هـ/635-704م) يعد أول عربي مسلم فكر بالنقل والترجمة واعتبره الباحثون المؤسس الأول الذي وضع حجر الأساس لظاهرة النقل والترجمة في العالم الإسلامي، وبهذا تغفل الجهود التي سبقته في عهد جده معاوية بن أبي سفيان، فقد انتظمت هذه الظاهرة في عهده وزاد الناقلون على ما كانوا عليه، فاستطاعوا أن ينقلوا الكثير من الكتب في: الطب، الفلسفة، الفلك .. إلخ، وجعلها متاحة في أماكن خاصة (خزائن الكتب والمكتبات) يرتادها المهتمون والدارسون بالإضافة إلى الترجمة من اللغات السريانية والقبطية والفارسية واليونانية، يعني أن مكتبة معاوية بن أبي سفيان بدمشق يمكن أن تعد المركز الأول من مراكز التعريب والنقل أو الترجمة إلى اللغة العربية وخالد بن يزيد قد طور هذه المكتبة[5].

المطلب الأول: الحياة الفكرية في الدولة الأموية

الفرع الأول: العلوم الدينية

1- القراءات: هو علم يبحث فيه عن سور نظم كلام الله تعالى من حيث وجوه الاختلافات المتواترة وفائدته صون كلامه عز وجل من التحريف والتغيير، ويعد علم القراءات أساس علم التفسير، ومن أئمة القراء المشهورين بالثقة من مختلف الأمصار من أهل العلم ومشهود لهم بالأمانة واعتبرت قراءتهم سليمة وهم[6]: في مكة عبد الله بن كثير (ت120هـ/738م)، وفي الكوفة عاصم بن أبي النجود (ت128هـ/146م)، وفي دمشق عبد الله بن عامر اليحصبي (ت118هـ/736م).[7] ولابن عامر هذا كتابان في القراءات ذكرهما ابن النديم: الأول هو "كتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق"، والثاني هو "في مقطوع القرآن وموصوله"، والمعروف أن هذين الكتابين لم يصلا إلينا، ويعتقد "خالد داود الزرو" أن هناك كتبا كثيرة في القرآن ألفت في هذه الفترة في الشام ولم تصلنا، فإذا عرفنا أن الوليد بن مسلم (ت195هـ/810م) كان له سبعون مؤلفا، جزمنا أن واحدا منها على الأقل لا بد أن يكون في القراءات.[8]

وظهرت العديد من المدارس المتخصصة في علم القراءات، منها مدرسة الكوفة التي كان لها حظ وافر في علم القراءات، ولقد تطورت هذه المدرسة بعد بروز قرائها الكبار وأئمة طرقها المختلفة فتكوّن حول هذه المباحث تراث ضخم في علم القراءات، ونرى أن العالم الإسلامي قد اقتصر على أربع روايات في القراءات هي:

- رواية ورش عن نافع.
- رواية حفص عن عاصم.
- رواية قالون عن نافع.
- رواية الدوري عن أبي عمرو[9].

2- التفسير: شهد العصر الأموي نهضة كبيرة في التفسير، فظهر منهم عبد الله ابن عباس (3ق.هـ-68هـ/618-687م) وتلاميذه: سعيد بن جبير (ت95هـ/714م)، مجاهد بن جبر (ت104هـ/722م)، الضحاك بن مزاحم (ت102هـ/720م)، محمد بن كعب القرطبي (ت108هـ/726م)، قتادة بن دعامة السدوسي (ت118هـ/736م)، طاووس بن كيسان اليماني (ت106هـ/624م).

فقد كان عبد الله بن عباس - رضي الله عنه- عالما خبيرا بكتاب الله، فقد أدرك كثيرا من الصحابة وأخذ عنهم وعن غيرهم من المفسرين[10].

ويقال أنّ أول من دوَّن في التفسير مجاهد بن جبر (21-104 هـ/642-722م)، وتفسيره غير موجود، والصحيح أنّه ممن دون التفسير لكنه لم يكن أولهم حيث ذكر آخرون قد سبقوه إلى تدوين التفسير فقد كان راويا عن ابن عباس[11].

واتجه المفسرون في تفسير القرآن الكريم إلى اتجاهين هما:

- **التفسير بالمأثور**: وهو ما أثر عن الرسول ﷺ وكبار الصحابة رضي الله عنهم.
- **التفسير بالرأي (الاجتهاد)**: وهو ما كان معتمدا على العقل أكثر من اعتماده على النقل، كما كان المفسرون يتخذون الشعر أحيانا مرجعا لهم في استعمالاته اللغوية[12].

ولما كانت بعض الأحاديث قد انتحلت لتلبية حاجة البدع والنزعات فقد حرص عمر بن عبد العزيز تدوين الأحاديث الصحاح، ومن أشهر المحدثين في العصر الأموي: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري (ت161هـ/777م) بالبصرة، وله من الكتب (الجامع الكبير) الذي يجري مجرى الحديث، وأبو عبد الرحمان محمد بن عبد الرحمان بن المغيرة (ت136هـ/753م)، وله من الكتب كتاب (السنن)، وعبد الملك بن عبد العزيز بن جريح (ت150هـ/767م)، وصنف كتاب (السنن)، ومغيرة بن مقسم الضبي (ت حوالي 133و134هـ/750 و751م)، وصنف كتاب (الفرائض)، وغيرهم كثير[13].

3- الحديث: إنّ الفتوحات الإسلامية وانتشار العرب في الأمصار وتفرق رواة الحديث وحفاظه وموت عدد كبير منهم أشعر العلماء بالحاجة إلى تدوين الحديث فتفرغ من العلماء للعمل في جمع الأحاديث من الحفاظ أينما كانوا، فبدأ تدوين الحديث في القرن (2هـ / 8م).

فقد كانوا يعتمدون على الحفظ، فلما خاف عمر بن العزيز طلب من القاضي أبي بكر بن حزم (ت120هـ/737م) أن يبدأ في تدوين السنن المتعلقة بالرسول ﷺ وأخباره"[14]، وقد أقام برنامجا للإصلاح يخص القرآن الكريم والسنة الشريفة حيث كان يكتب إلى المدينة، ويطلب الأحاديث المعروفة فيها، وكانت تكتب له وترسل، وكان يطلب أن تكتب له أيضا أعمال عمر بن الخطاب وسيرته فيقتضي بها، وكان إذا عسر عليه شيء سأل العلماء والفقهاء عنه، وكان هو فقيها أيضا بل كاد أن يكون سيد فقهاء عصره[15].

4- الفقه: في العصر الأموي لم يحظ التشريع باهتمام كبير من جانب الخلفاء الأمويين - باستثناء القليل منهم مثل: الخليفة عمر بن عبد العزيز- ولم يتصلوا بالفقهاء ورجال التشريع إلا في حالات قليلة نادرة، واكتفوا بتعيين القضاة وأطلقوا أيديهم في الحكم بين الناس، وليس من الحقيقة في شيء، ما أشاعه بعض المستشرقين من أنّ التشريع الإسلامي تأثر في العصر الأموي بالقانون الروماني، ذلك أنّ الشريعة الإسلامية لها روحها ومصادرها وخصائصها المميزة، وإذا وجد تشابه جاء نتيجة لحرص الشرائع المتباينة -إلهية كانت أو وضعية راقية- على تحقيق العدالة والخير للمجتمع، فإنّ ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أنّ المسلمين تأثروا بمدارس القانون الروماني التي وجدت في بعض مدن الشام عند الفتح الإسلامي[16].

هذا لا ينفي وجود محاولات للاجتهاد الفقهي من طرف بعض العلماء والأئمة في العصر الأموي؛ وذلك أنّ في هذا العصر حصلت عدة عوامل جديدة تدعو للاجتهاد أهمها:

- انتشار الإسلام في أرجاء المعمورة وتوسيع الفتوحات الإسلامية ودخول النّاس في دين الله أفواجا.

مواجهة المسلمين في البلاد الجديدة حوادث متعددة وقضايا متطورة وأعراق متنوعة ومشاكل معقدة وأنظمة كثيرة، فرضت على العلماء والمجتهدين أن يبينوا حكم الله تعالى في كل ما يتفق مع النصوص الشرعية[17] .

كما أنّ الفقه في العصر الأموي استقل عن غيره وأصبح كمثل السطور التأسيسية للتشريع الإسلامي وتمهيدا وتوطئة لنشوء المذاهب الفقهية فيما بعد[18].

الفرع الثاني: العلوم الأدبية واللغوية

1- الشعر: عمل الأمويون على ازدهاره وبالغوا في رعايته؛ ذلك أنّهم عرب يهزهم الشعر وتسحرهم بلاغته، ويُولُونه عناية كبيرة ولأنّه سجل تاريخ العرب وأيامهم ومفاخرهم ومآثرهم من جانب آخر، ولقد ساعد في ازدهاره ظهور الفرق والمذاهب السياسية، والواقع أن مادة الشعر الأموي تكونت من تطور البيئة العربية بسبب الفتوحات والاختلاط، فعكس كافة المشاكل السياسية والاجتماعية التي تعرضت لها الدولة الأموية [19].

وقد اشتهر خلفاء بني أمية أنفسهم بالشعر من أمثال: يزيد بن معاوية (ت60-64هـ/680-683م) حتى قيل:" بُدئ الشعرُ بملك وخُتم بملك" يعنون بدئ بامرئ القيس وخُتم بيزيد.

وقد ساعد على ازدهار الشعر في العصر الأموي ظهور الفرق والمذاهب السياسية التي جعلت من الشعر وسيلة للمساجلة والمنازعة والمناظرة. هذا فضلا عما كان بين الشعراء أنفسهم من منافسة كتلك التي عرفت بين جرير والفرزدق، وأدت إلى ظهور نوع من الهجاء المقذع، وعرفت المساجلات بينهما باسم (النقائض).[20]

كانت أغراض الشعر الأموي كمثيلاتها في العصر الجاهلي؛ من مدح وهجاء وفخر ورثاء وغير ذلك، ولقد نشأت أغراض لم تكن موجودة من قبل كالشعر السياسي عند شعراء الأحزاب السياسية[21].

ومن بين الشعراء الأمويين: أبو النجم العجلي (ت130هـ/747م)، أبو الهندي (ت180هـ/796م)، أبو دهبل الجمحي توفي بعد عام 110هـ/728م، أبو صخر الهذلي (ت80هـ/700م).[22]

2- الخطابة: ازدهرت أيام الأمويين، وارتفعت إلى درجة لم تعهدها من قبل، فقد كان يلجأ إليها الخطيب لتأدية رسالته الدينية أيام الجمعة، ويستعين بها في بث روح الحماسة في الرعية، حيث غدت في ذلك العصر الذي لم تتوفر فيه سبل الدعاية والوسائل الأخرى لبث الأفكار وإثارة العواطف.

ومن أسباب ازدهارها الثورات السياسية وكثرة الحروب والفتوحات، واشتداد الخلاف بين الأحزاب التي نشأت في هذا العصر(الشيعة، الأمويين، الخوارج)، كما أمدهم قربهم من العصر الجاهلي سلامة الملكات وبلاغة القول[23].

كما تميزت بالنزعة السياسية التي غلب عليها طابع التحرر من الرسوم الدينية وهدفت إلى تغيير الأوضاع وقلب الأنظمة ومواجهة الحاكمين، ومن أشهر الخطباء:

- معاوية بن أبي سفيان، خالد بن عبد الله القسري (130هـ/743م)، المختار الثقفي (ت67هـ/686م)، قتيبة بن مسلم (ت96هـ/715م)، سحبان وائل (ت54هـ/674م)[24].

وكان ازدهار الخطابة نتيجة مؤثرات كثيرة منها: [25]

- الدعوة الإسلامية العظمى والخصومة بين أنصارها ومعارضيها استدعت رقي الخطابة.
- رفع الإسلام من شأن العقل، وخفض من غلواء العاطفة.
- الرقي السياسي والاجتماعي، إذ أصبحت العرب أمة واحدة، لها رئيس أعلى، ونظمت شؤونها الاجتماعية تنظيما استدعى الخطابة، سواء كان من الخليفة أم قواده أم عماله، أم من أفراد الأمة وخطبائها، أم في مجالس القضاء والشورى والفصل في الأمور.
- سلامة الملكات وقوة الطباع وعذوبة الألسنة، والقدرة على الارتجال، وذيوع آثار بلاغة القرآن والحديث في النفوس والعقول والأذواق.
- كثرة الخلافات حول الخلافة بعد موت الرسول ﷺ وبعد مقتل عمر ﷺ، وما يستلزمه ذلك من كثرة فن الخطابة والحجاج بين الآراء والأفكار والأحزاب السياسية.
- كثرة الحاجة إليها في شؤون الدين والاجتماع والسياسة إلى غير ذلك من أسباب رقي الخطابة ونهضتها وقوتها في العصر.

3- النحو: بعد اختلاط المسلمين في بلاد الشام بالروم والسريان، وفي مصر بالقبط، وفي العراق وفارس بالعجم، وفي المغرب بالبربر، وأدى دخول كثير من هذه الشعوب للإسلام إلى وضع قواعد اللغة العربية لتحميها من اللحن والخطأ، فظهرت مدرسة النحويين في البصرة، ويرأسها أبو الأسود الدؤلي (ت96هـ/688م) والذي اطلع على نحو السريان، ووضع بدايات علم النحو في العهد الأموي بطلب من معاوية بن أبي سفيان[26].

وعن أبي الأسود الدؤلي أخذ جماعة من دارسي النحو، كذلك استخدمت الشريعة الإسلامية والنظم السياسية والإدارية في الدولة العربية ألفاظا ومصطلحات لم يكن للعرب عهد بها من قبل، وازدادت هذه المصطلحات بما نقله المسلمون عن اليونانية والفارسية في مختلف ميادين العلوم كالطب والرياضة والفلسفة والكيمياء، وأدى ذلك إلى البحث في مفردات اللغة من حيث معانيها وأصولها واشتقاقاتها، فظهرت المعاجم العربية، وأول من وفق في جمع أول معجم في اللغة العربية الخليل بن أحمد الأزدي (ت170هـ/786م) الذي نشأ بالبصرة غير بعيد عن بغداد، وهو أول من ضبط اللغة العربية، وأخرج علم العروض إلى الوجود، وذكر ابن النديم من كتبه: "العين"، وهو معجم مرتب على مخارج الحروف، وكتاب في "معنى الحروف"، كما صنف كتبا أخرى منها كتاب "النغم" وكتاب "العروض" وكتاب "الشواهد" وكتاب "النقط والشكل"، وكتاب "الإيقاع".[27] وقد سمى الخليل بن أحمد كتابه: "كتاب العين" باعتباره بدأ بحرف العين، ومن الطبيعي أن يتبع جهد الخليل بعد ذلك جهود العلماء الآخرين، وبخاصة أن عمل الخليل بن أحمد لم يكن عملا متكاملا ولكنه كان محاولة إبداعية خلاقة ومُبتكَرة.[28]

وأصله من الأزد من فراهيد، وكان غاية في استخراج مسائل النحو وتصحيح القياس، وهو أول من استخرج العروض وحصن به أشعار العرب، وكان من الزهاد في الدنيا المنقطعين إلى العلم وكان شاعرا مقلا[29].

4- الكتابة: تطورت كما كانت عليه في صدر الإسلام، وقد نضجت واكتمل نموها في نهاية هذا العصر لاتساع شؤون الدولة، وتعدد الدواوين لحاجة الخلفاء إلى مكاتبة الولاة وقادة الجيوش، كما تعددت الدواوين عن عهد الخلفاء الراشدين، فظهر ديوان الرسائل لكتابة الرسائل التي تصدر عن دار الخلافة الذي غلب عليه بساطة المظهر وعدم التكلف في الخطاب[30]، فأصبحت الكتابة صناعة ذات قواعد وأصول

فأصبح للرسالة مطالع وتحميدات تختلف باختلاف مقام الذين تصدر عنهم، وتوجه إليهم ومن أشهر الكتاب عبد الحميد بن يحيى إياد (ت132هـ/750م)[31].

وتعود عوامل نهضة الكتابة في آخر العصر الأموي إلى:

- اتساع أعمال الدولة وديوان الرسائل، مما استدعى العناية بالكتابة والكتاب.
- عناية الكتاب بها وجعلها صناعة فنية عتيدة، مع تعدد ثقافاتهم العربية والأجنبية، التي كان لها أثرها في الكتابة، حتى ليقال: إن عبد الحميد أول من نقل تقاليد الفرس إلى الكتابة العربية.
- ضعف الملكات من أثر الاختلاط وتشعب الأعمال، فقل الحرص على الخطابة، وأخذت الكتابة في الظهور والذيوع.
- كان للموالي - من أبناء الفرس والروم واليونان ورثة الثقافة والمدنية- أثر كبير في نهضة الكتابة، وتحولها إلى صناعة فنية، لها منهجها وأسلوبها وطرق أدائها، ونظامها في البدء والختام: وكان لأذواقهم أثر في اتسامها بالسهولة والوضوح، وفي البعد عن الغريب والوحشى والتعقيد والتنافر وتفكك المعاني والأفكار، فاشتدت الصلة بين كل جملة وأختها، وقل الاقتضاب والاعتراض بين أجزاء الكلام[32].

الفرع الثالث: العلوم العقلية

1- الطب: بدأ يتخذ خطا جديدا، فلقد اهتم معاوية بن أبي سفيان كثيرا بالطب حيث استعمل طبيبا خاصا به يدعى أبو الحكم بن أثال والذي ترجم الكثير من كتب الطب، وكان خبيرا بالأدوية المفردة والمركبة.[33]، وأيضا تيادوق هو طبيب الحجاج[34]، وماسرجوية طبيب مروان بن الحكم (64-65هـ/684-685م)، كان يهودي المذهب سريانيا. وقد ترجم بعض الكتب الطبية من السريانية إلى العربية مثل: كتاب "أهرن بن أعين القس"، وأبو الحكم طبيب معاوية، وابن أبجر السكندري طبيب عمر بن عبد العزيز وكان عالما نحريرا[35].

وقد ترجمت الكتب من السريانية إلى العربية، ومن مظاهر اهتمام الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (86-96هـ/705-715م) بالطب والأطباء وأمور المحافظة على الصحة العامة للأمة هو بناء المستشفيات في دمشق 88هـ/ 706 م، وأقيمت في مختلف الدول العربية كمصر بالفسطاط وغيرها[36].

ومن مميزات الطب في العصر الأموي أنّ الأطباء لم يكونوا متساويين على صعيد المعرفة العلمية أو على صعيد المواقع التي احتلوها في ميادين العمل، وأيضا المكتشفات العلمية خلال هذه الفترة كلها لم تكن ذات قيمة كبرى واقتصر الأمر على قراءة كتب غيرهم، ويطبقون مضمونها دون أن يركزوا على تطويرها[37].

2- الكيمياء: اهتم بنو أمية بعلم الكيمياء، وأول من عكف عليه هو الأمير خالد بن يزيد بن معاوية الذي تخلى عن الحكم وتفرغ للعلم وبالذات علم الكيمياء[38]، وكان يسمى حكيم آل مروان وقد اهتم بترجمة عدد من الكتب في الطب وعلم الصنعة (الكيمياء) إلى العربية، ذكر ابن النديم أن خالد بن يزيد بن معاوية كان يسمى "حكيم آل مروان" ووصفه بأنّه كان فاضلا محبا للعلم، خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربية. وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة..."[39].

ويسترسل ابن النديم في الحديث عنه قائلا: "ويقال والله أعلم أنه صح له عمل الصناعة وله في ذلك عدة كتب ورسائل، وله شعر كثير في هذا المعنى رأيت منه نحو خمسمائة ورقة، ورأيت كتبه: "كتاب

الحرارات"، "كتاب الصحيفة الكبير"، "كتاب الصحيفة الصغير"، وكتاب "وصيته إلى ابنه في الصنعة"[40].

أما ابن خلكان فقد وصف خالد بن يزيد بن معاوية بأنه: "كان من أعلم قريش بفنون العلم، وكان له كلام في صناعة الكيمياء والطب، وكان بصيرا بهذين العلمين متقنا لهما، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته..."[41]. وله رسائل دالة على معرفته وبراعته، وأخذ الصناعة عن رجل من الرهبان يقال له مريانس الراهب الرومي، وله فيها ثلاث رسائل؛ تضمنت إحداهن ما جرى له مع مريانس الراهب السابق الذكر، وصورة تعلمه منه، والرموز التي أشار إليها وله فيها أشعار جيدة[42].

ويلاحظ أن خالدا كان يستخدم الشعر في تأليف الكيمياء وهو بذلك أول من قام بهذا الأمر أو من أوائل من قام بذلك[43]. وقد كان خالد هذا قد نزل مصر في خلافة مروان بن الحكم، فقد سار معه عندما خرج مروان على رأس حملته إلى مصر للاستيلاء عليها في سنة 65هـ/685م[44].

تحلية مياه البحر وخالد بن يزيد:

مما يدل على تقدم صناعة الكيمياء في ذلك الوقت أنّ تحلية مياه البحر كانت معروفة ويقوم بها العالم خالد بن يزيد، ذكر ذلك ابن عساكر فأورد عن خالد قوله: "إن شئْت أعذبت ماء البحر، فأمر بقلال من ماء ثم وصف كيف يصنع به حتى يعذب"[45]، وهذا يدل على مدى التقدم العلمي الذي وصل إليه المسلمون في هذه الفترة.

ومع علم خالد إلا أنه كان لا يعتبر نفسه عالما ولا جاهلا بل إنه جامع لكتب العلم مما يدل على تواضعه فقال: "عنيت بجمع الكتب فيما أنا من العلماء ولا من الجهال"[46].

3- علم التاريخ: كان اهتمام الخلفاء الأمويين بالتاريخ امتدادا لشعور العرب بأهمية العناية بهذه المادة التي تضم معارف كثيرة كانت موضع تقرير كبير في المجتمع العربي القديم.

عكف الخلفاء المسلمون على معرفة سيرة الملوك قبلهم، حيث شجع الخليفة عبد الملك بن مروان على نشر الوعي التاريخي وحثّ الناس على الاهتمام بالسيّر والمغازي، واستعانوا بعدد من العلماء لهذا الغرض مثل: عاصم بن عمر بن قتادة (ت120هـ/738م) أما محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت124هـ/742م) فكان من أشهر العلماء الذين بتوا المعرفة التاريخية في العصر الأموي[47].

وشجَّع الخلفاء الأمويين دراسات الأنساب وكانت الحاجات الإدارية كتنظيم وإسكان القبائل في الأمصار قد دفعت إلى وضع سجلات الأنساب ومن أشهر النسابين دغفل بن حنظلة البكري (ت65هـ/685م)، بن كريم الكلابي توفي قبل(64هـ/683م)، يزيد بن مفرغ (ت69هـ/688م)[48].

كما ظهرت في العصر الأموي مدرسة للتاريخ في البصرة والكوفة، تميزت بتناول الموضوعات الخاصة بالمعارك والفتوح ودراسة الأنساب، وكذلك وجدت فيها كتب للسيرة والمغازي ومن أشهر الكتاب والإخباريين من أصحاب هذه المدرسة نجد: معمر بن اليماني البصري، أبو مخنف لوط بن يحي الأزدي الذي عنى بالكتابة العامة في الإسلام كالردة والفتوح والخوارج.

أما بالنسبة للتاريخ العربي الذي يتناول أخبار العرب في الجاهلية الأولى، فقد تم تدوينه في عصر الدولة الأموية عندما ثبتت دعائم الدولة العربية وبدأ العرب يهتمون بأخبارهم القديمة، ومن بين المؤرخين الذين اشتغلوا برواية أخبار العرب قبل الإسلام: عبيد بن شرية الجرهمي (ت67هـ/686م)[49].

4- علم الكلام: ظهرت في العصر الأموي بعض الحركات الفلسفية الدينية، كالجبرية والقدرية والمعتزلة، فالجبرية يقولون إن إرادة الله مطلقة، وقدرته تضع حدا لإرادة الإنسان، والإنسان على هذا

النحو مجبر لا اختيار له ولا قدرة، وأن الله يخلق في الإنسان الأعمال والأفعال، ولا قدرة للإنسان على تبديلها، وأول من قال بالجبرية جهم بن صفوان (ت128هـ/746م) فسمي أتباعه بالجهمية، وقد نفى الجبرية صفات الله، لأنّ صفات الله بشرية والبشر خلق، أمّا القدرية فقد جاءت حركتهم كرد فعل على الجبرية، ومذهب القدرية هو أنّ الإنسان يملك القدرة والإرادة عن تصرفاته، ودعمت القدرية آراءها بآيات من القرآن الكريم، وكانت القدرية تعارض بني أمية لأنّها تعتبر أن للفرد حرية الاختيار.

أمّا المعتزلة فهي أعظم مدارس الفكر والكلام في الإسلام، وظهرت في بداية القرن الثاني الهجري في البصرة، ويرجع أصل هذه التسمية إلى واصل بن عطاء (ت131هـ/749م) الذي اعتزل حلقة أستاذه الحسن البصري (ت110هـ/728م)، لاختلافه معه في الرأي وتتلخص آراء المعتزلة في القول بعدم تكفير مرتكب الكبائر وعدَّه في منزلة بين المنزلتين، أي بين المؤمن والكافر، وقالوا بالقدرة أي أن الله لا يخلق أفعال الناس، وإنما هم يخلقون أفعالهم، وأنهم من أجل ذلك يثابون أو يعاقبون على عكس ما قال به خصومهم من الفقهاء، الذين تغالوا في سلب الإنسان قدرته وحريته في التصرف، وقال المعتزلة بسلطان العقل وقدرته على معرفة القبيح من الحسن، ودعاهم إلى القول بهذا المبدأ ما رأوه من جمود بعض الفقهاء ووقوفهم عند النصوص، كذلك قال المعتزلة بالتوحيد، فنفوا أن تكون لله تعالى صفات أزلية من علم وقدرة وحياة وسمع وبصر غير ذاته، بل إن الله عالم وقادر، وحي وسميع وبصير بذاته، وربما دعاهم إلى هذا القول ما شاع في عصرهم من ذهاب قوم إلى تجسيم الله تعالى وإثبات صفات له كصفات المخلوقات، وقد استند المعتزلة في آرائهم إلى قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصافات: 180).

وقد قام خلفاء بني أمية باضطهاد المعتزلة، باستثناء بعضهم الذي ذهب مذهبهم مثل: يزيد الناقص بن الوليد، ومروان بن الحكم الذي لقب بالجعدي لأخذه القول بالقدر عن الجعد بن درهم المعتزلي[50].

كذلك كان يزيد الثالث من المعتزلة، كما كان منهم أيضا إبراهيم أبو يزيد الثالث، وفي دمشق ذهب ثلاثة من علمائها، وهم: معبد الجهني (ت80هـ/699م)، وغيلان الدمشقي (ت106هـ/724م)، وأبو يونس الأسواري إلى أبعد من واصل في التأكيد على حرية إرادة الإنسان المطلقة، بينما كان جهم بن صفوان يقول بالقدر[51].

موقف الأمويين من القدرية:

حاول بعض المحدثين تصوير كره الأمويين للقدرية، وخصوصا غيلان بأن هذه الدعوى تنفي حقهم الإلهي في الحكم، باعتبار أن الخليفة كان يعتبر نفسه خليفة لله في أرضه، ومناداة غيلان تنفي عنهم هذا الحق، وهذا قول باطل لا أساس له من الصحة فإن الخليفة هشام بن عبد الملك (105-125هـ/714-742م) الذي قتل غيلان هو نفسه الذي قتل الجعد بن درهم الذي ينادي بالجبر وأنّه لا اختيار للإنسان في أفعاله، فلو كان ما يدعونه صحيحا لقرّب الجعد واعتنق آراءه، بالإضافة إلى أن بعض خلفاء بني أمية قد اعتنقوا القدر وبعضهم اعتنق الجبر عندما آمنوا بأفكارهما، فالخليفة يزيد بن الوليد (126-126هـ/744-744م) اعتنق القدر وقرب أصحابه، واعتنق مروان بن محمد (126-132هـ/744-749م) الجبر واتبع الجعد بن درهم حتى لقب بمروان الجعدي[52].

المطلب الثاني: المنشآت العمرانية العلمية والثقافية في الدولة الأموية

الفرع الأول: بناء المدن

1- مدينة دمشق: فتحت الجيوش الإسلامية دمشق في (14هـ/ 636م)، ففتحها خالد بن الوليد (30 ق.هـ- 21هـ/592- 642م) عنوة من الجهة الشرقية، وكانت دمشق حاضرة الدولة الأموية وغدت أكبر

المدن الإسلامية في ذلك العصر، وامتازت عن غيرها من المدن بكثرة الأنهار والينابيع، وقد كانت حصينة أقيمت حولها أسوار منيعة، بلغ ارتفاعها ثمانية أمتار، فبات لكل دار فيها نافورة خاصة بها.

وتم تزيين ضواحيها بالمباني العامة، ومن آثار الأمويين في دمشق مجاري مياهها، فقد أبدو مهارة فائقة في تنظيم مجاري المياه[53]، أما في طراز البناء فلم يكن بعدُ قد أوجدوه ولكنهم سرعان ما أنشأوا نسقا فائقا بجماله بين طراز فارسي وبيزنطي فإنّا نرى في الأقواس والأعمدة والقباب تشابها قويا بينهم[54].

2- مدينة القيروان: تعد أول مدينة عربية إسلامية شيدت بعد أن تسلم الأمويين شؤون الخلافة والحكم، فقد كان لعقبة بن نافع الذي كان واليا على إفريقية مرتين (47-55هـ/667-674م) و (62-63هـ/682-683م) هدف ورغبة تمثلت في فتح جميع أقطار بلاد المغرب، وترسيخ العقيدة الإسلامية فيها، وتم بناءها في سنة 50هـ/674م جنوب تونس، من أجل أن تكون مقرا لإدارة هذه الجيوش في شمال إفريقيا، فشرع في تخطيط دار الإمارة والمسجد الذي اعتبر فيما بعد أول المساجد في هذا القطر المفتوح وأن قبلته سوف تكون النموذج الذي ستحتذى به سائر الجوامع في بلاد إفريقية[55].

ثم أخذ الناس في بناء المساكن والديار واختطَّ فيها دار للإمارة، وبنى لها سور من الطين، وزين الجامع وجعل له أعمدة بهيجة من المرمر، اثنان منها قرب المحراب ارتفاعها شاهق ولونها أحمر مع نقطة بيضاء كأنه رخام، وطول هذا السور تسعة آلاف وخمسمائة متر، واكتمل بناؤه في (55هـ/ 675 م) [56].

3- مدينة واسط: بناها عبد الملك بن مروان في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي (40-95هـ/660-714م) وهي المدينة الثانية التي شيدت في العصر الأموي، أما تاريخ بنائها فكان في 83هـ/703م وجعلها الحجاج بن يوسف الثقفي مقرا لجنده ومهدا للحركات الثورية، وبلغت تكاليف بنائها الكثير بمقدار مجموع قيمة خراج العراق لمدة خمس سنين[57]، وأنزل أصحاب الطعام والعطارين عن يمين السوق ووضع البقالين وأصحاب الفاكهة في قبلة السوق، وأنزل العمال والصناع في يسار السوق إلى دجلة، أما قصره ذو القبة الخضراء فقد جعل له أربعة أبواب[58].

4- مدينة الرملة: بنى سليمان بن عبد الملك (96-99هـ/715-717م) مدينة الرملة في (96هـ / 707م) عندما كان واليا على فلسطين، وتختلف هذه المدينة من حيث أسباب إنشائها، وهي أنّها لم تبن لأسباب عسكرية بالقدر الذي شيدت فيه لأسباب شخصية محضة.

كما أنّه لا يمكن لها أن تحتل مكانة دينية كمكانة بيت المقدس على الرغم من أنّ سليمان أمر بنقل الحياة المدينة إليها، ولعل بناءها كان بغية تحقيق الشهرة وتخليد الذكرى بإنجاز حضاري معين ومظهر من مظاهر الرخاء الاقتصادي الذي بلغته الدولة الإسلامية في هذا العصر[59].

الفرع الثاني: بناء القصور

1- قصر عمرة: يعد أقدم قصور البادية الأموية حيث بنوه في (94هـ / 712م) في عهد الوليد بن عبد الملك (86-96هـ/705-715م)، وله مكانة خاصة في تاريخ الفن الإسلامي من حيث أنّه يقدم زخرفة صورية. وهكذا جذب قصر عمره اهتمام الدارسين منذ أن تم اكتشافه في 1898م من طرف العالم الألماني موزل[60].

يقع على بعد حوالى 100 كم شرق عمان في منطقة لا تصلها إلا كميات قليلة من المياه، وله قاعة كبرى مقسمة إلى ثلاثة أقسام عن طريق قوسين كبيرين يمران بطول القاعة بدون ركائز، ويتألف من قسمين رئيسيين قاعة الاستقبال والحمام، الأولى مستطيلة الشكل، وتتكون من ثلاث أروقة مسقوفة بقبوات

نصف أسطوانية على نفس ما تتميز به العمارة الساسانية، أمّا الحمام يشمل ثلاث غرف صغيرة، الأولى ذات سقف من قبو؛ نصف دائري والثانية سقفها من قبتين متقابلتين، والثالثة تعلوها قبة نصف كروية من طراز هلنستي، كما وجدت مجموعة من الزخارف ذات الأشكال الهندسية من مربعة وذات أضلاع كثيرة وأقواس مدببة، وهكذا انفرد هذا القصر بمجموعة الزخارف التي لا مثيل لها في عالم الفن الإسلامي[61].

2- قصر جبل السين: يقع في الجنوب الشرقي من مدينة دمشق على بعد 105 كم، ويتم الوصول إليه من الطريق المؤدية إلى أبى الشامات على طريق بغداد، واكتشف سنة (1367هـ/1964م)، وإذا ما قرن بمخطط قصر عمره نجد أنّ مساحته وأبعاده تقترب من أن تكون إلى حد كبير تشبهه، الأمر الذي يوحي بأنه بُنيَ في فترة متقاربة من بناء القصر الأول، وإن كان البعض يعتبره أقدم منه انطلاقا من موقعه المعزول[62]. وكان الخليفة الوليد يقيم به للصيد والاستحمام، ويرجح أنّه كان يضم قاعة ذات أقبية ثلاثة بغير ركائز، وقاعة رئيسية ذات حنية، وحجرات صغرى بحمام، وقد بني بالحجارة، وكسبت أرضه بالرخام والفسيفساء، وزينت جدرانه العليا بتصاوير بدوية، وكان الماء رفع إلى سطحه من بئر يجري إلى غرفته[63].

3- قصر خربة المفجر: بني في عهد هشام بن عبد الملك في الموقع المعروف حاليا بخربة المفجر، على بعد ثلاثة أميال من أريحا بالقرب من البحر الميت، وكان قصرا شتويا تزدان جدرانه برسوم آدمية وحيوانية، وقد سجل اسم هشام على أحد جدران القصر[64]، والذي اكتشف سنة (1353هـ/1934 م) قرب أريحا في فلسطين وتخطيطه أشبه بتخطيط القصور الصحراوية، لكنه يختلف عنها من حيث احتوائه على عدد من البيانات، فهو يحتوي على فناء أوسط مكشوف وإلى جانب الفناء، يشتمل القصر على مسجد وقاعة عظيمة للحمام، وحمام قائم بذاته مغطى وله بوابة مرتفعة مزخرفة بنَحت في شكل صور أرضية وآدمية وأهم ميزة في هذا القصر هو أنّه أُحيط بسور كسياج وبناؤه مزيج من الحجارة والطوب[65].

4- قصر المشتى والتوبة: اكتشف سنة (1254هـ/ 1840م) وهو من المباني المدنية ويعود بناؤه إلى عهد الوليد الثاني، وهو مبني من الحجارة الكلسية القاسية ومن الطوب، ويعد نموذج أولي يقوم على رقعة مربعة من الأرض يحيط به سور وتكشف الجهة الجنوبية عن الواجهة الفخمة، وفي أوسطها باب خارجي، أمّا داخل القصر فينقسم إلى ثلاث بلاطات؛ ففي الوسط يؤدي المدخل إلى فناء مكشوف في وسطه حوض ماء، والذي ينتهي إلى قاعة ذات ثلاثة محاريب مقبّبة[66].

أقامه الوليد الثاني على أنقاض قصر غساني في شرق الأردن، ويحيط بالقصر سور خارجي مربع الشكل تدعمه أبراج نصف دائرية في بدناته، وأبراج أسطوانية في الزوايا الأربع، ويبلغ طول كل جانب منه 144م، ويتألف القصر من مجلس أمامي مزود بغرف جانبية، وفناء مركزي كبير يتوسطه حوض ماء، أما القاعة الرئيسية فأشبه ما يكون نظامها بالنظام البازيليكي القائم على ثلاثة أروقة، تمتد عمودية على الجدار الرئيس، وكان القصر مزودا ببوابة واحدة يكتنفها على كل من الجانبين برج نصف دائري مطول، ويزين الجدران الجانبية واجهة من النقوش الدقيقة حفرت زخارفها في الكسوة الحجرية حفرا غائرا، وقد نقلت هذه الواجهة إلى متحف الدولة ببرلين[67].

ويعد نموذجا للقصر الصحراوي المأخوذ عن معسكر البدو والقلاع الرومانية، وكان له سور خارجي مربع الشكل حصن بأبراج مستديرة، ويتألف من: بيت أمامي ذي ردهة وحجرات جانبية، وصحن كبير يتوسطه حوض مائي، وهو وسط على الطراز البازيليكي به ثلاثة أروقة، وقاعة ملحقة به مؤلفة من ثلاث حنايا، وحجرات على الجانبين، ولم تكن له سوى بوابة واحدة على جانبيها واجهة بها

زخارف ونقوش (توجد معظمها الآن بمتحف برلين)، والمرجح أن تصميمه مأخوذ من نماذج فارسية ساسانية، وقاعة العرش المثلثة فيه يبدو فيها التأثر بالفن البيزنطي، وإلى يمين مدخله قاعة بحائطها الجنوبي تجويف يدل على أنها كانت مسجدا، وقد عثر في فناء القصر على بقايا قطع منحوتة، وتقسيمه بوجه عام يشبه تقسيم البناء في قصور الغساسنة واللخميين بالشام والعراق[68].

أما قصر التوبة فيقع في وادي عذق على بعد ستين ميلا إلى الجنوب الشرقي من عمان اكتشف سنة 1317هـ/1898م وتاريخ بنائه لا يعرف عنه شيئا، حيث رأى البعض من الباحثين أنه قصر أموي بالاعتماد على حقيقة شبه متفق عليها[69]، وهو مستطيل الشكل يشبه قصر المشتى في معظم عناصره المعمارية لكنه يختلف عن بقية القصور السابقة، ويحتوي على جناحين متشابهين، ولكن لم يقدر له الاكتمال[70].

الفرع الثالث: بناء المساجد

1- قبة الصخرة : تعد قبة الصخرة أروع العمائر الأموية في بلاد الشام، وتنفرد بين المساجد الإسلامية بتصميمها الغريب، وتشبه في نظامها بعض الأبنية المسيحية، وهي عبارة عن حجر مثمن الشكل، تتوسطه الصخرة، وأنشأها الخليفة عبد الملك بن مروان في (72هـ/691م)، فسميت بقبة الصخرة نسبة إلى الصخرة المقدسة، وقد أقامه من أجل الاعتزاز بالإسلام"، حيث جاء بناؤه في وقت كان الإسلام محتاجا فيه إلى أبنية ضخمة رائعة ليجاري الكنائس الرومانية العظيمة.

وصخرة بيت المقدس قد توفر حظها من المحاسن، وأخذت من كل بديعة، وهي قائمة على طرفي وسط المسجد يُصعد إليها في درج من رخام، ولها أبواب محكمة الصنعة، وكذلك داخلها وخارجها يلمع لمعان البرق وتحتها مغارة ينزل إليها على درج[71].

ونقلا عن كرزويل الذي ألّف كتابا عن الهندسة المعمارية الإسلامية عن قبة الصخرة: "ربما كانت أقدم عمل في الهندسة المعمارية الإسلامية ومنشؤها هو عبد الملك بن مروان، وهي بناء مستدير مكون من قبة خشبية طول قطرها 20.44 مترا، تقع على أسطوانة عالية، ولها ستة عشر شباكا، وأربعة أروقة واثنا عشر عمودا يكونون دائرة تحيط بالصخرة، وتتبادل كل ثلاثة أعمدة مع رواق، وهناك أسطوانة مركزية طولها مساو لقطرها، وهي دائرة للدعم موضوعة في وسط شكل مثمن، طول ضلعه حوالي 20.60 مترا ومكون من ثماني حيطان علو كل منها 9.5 مترا[72].

2- مسجد دمشق الكبير: قام الوليد بن عبد الملك بإعادة الإسلام إلى مجده من خلال قيامه بالفتوح الإسلامية من أجل نشر الإسلام وإذاعته، كما أولى اهتماما بتشييد العمارة والبناء والإنشاء، وفي دمشق رأى أنه يجب أن يزين هذه المدينة بإنشاء مسجد جامع لا يشبهه مسجد في العالم، وذلك لتوفر الموارد المالية من أجل إنشائه وتنظيمه، وهذا إن دل فإنه يدل على تقديره للفن والعمارة. ويدل مخطط هذا المسجد ومكانه في المدينة وشكله على فكر عميق ونظر بعيد، ولو أنّ طابعه العمراني كان مأخوذا من الفن المعماري البيزنطي، وقد أنفق الوليد على المسجد خمسين صندوقا من الذهب، وقيل: إنّه أنفق خراج سبع سنين، وعدد العمال الذين شيدوه ينوف عن العشرة آلاف عامل[73].

أصبحت مدينة دمشق عاصمة الخلفاء الأمويين وزاد عدد سكانها من المسلمين وأراد الوليد بن عبد الملك أن يلفت الأنظار عندما يجعل منها عاصمة إسلامية تليق بمجد الإمبراطورية العربية.

يعد الجامع الأموي بدمشق من روائع العمارة الإسلامية في العصر الأموي وبُني وقت فتح دمشق حيث كان مرصعا بالجواهر الثمينة عليه من ذهب وفضة ومحلى بالسلاسل الذهبية، يتألف من حصن

مستطيل مكشوف وبيت للصلاة مسقوف طوله 136 متر وعرضه 37 متر، وأعظم ما في هذا المسجد هو القبة المصنوعة من الرصاص المتصلة بمحراب عظيم الاستدارة والارتفاع.

أما عن زخرفته فبلغت الغاية في التأنق، وأنزلت جدرانه كلها بفصوص من الذهب المعروفة بالفسيفساء، وخلطت بين أنواع الأصبغة الغربية.

وله أربعة أبواب هي باب البريد في الجهة الغربية وباب الفراديس في الجهة الشمالية وباب جيرون في الشرق وباب الساعات من الجهة الجنوبية، أما المئذنة الشمالية التي كانت تستعمل فأصبحت نموذجا لسواها من المآذن في الشام وشمال إفريقيا وحتى إسبانيا.

وقد استغرق بناؤه تسع سنوات حيث بدأ العمل فيه 88 هـ/706م وانتهى في عام 96هـ/714م، ولهذا المسجد حلقات التدريس في فنون العلم[74].

3- الحرم النبوي: وقد قام الوليد بتوسيع وبناء الحرم النبوي في المدينة، وتكاملت عناصره عندما أعيد بناؤه حوالي سنة 87هـ/706م فاتخذ له المحراب في منتصف جدار القبلة، والميضأة في وسط الصحن، كما أقسمت له المآذن على نسق مآذن المسجد الأقصى[75]، كما عهد إلى عمر بن عبد العزيز عامله عليها فجدد البناء في هذا المسجد تجديدا زاده رونقا وجمالا[76].

الخاتمة:

من خلال ما سبق نخلص إلى أنّ:

- كان لخلفاء بني أمية الفضل الكبير في تطوير وازدهار الحياة الفكرية وفن العمارة في الدولة آنذاك وعلى الرغم من الاضطرابات والفتن التي شهدتها الدولة الأموية (الخوارج وثوراتهم)، وكذا انشغالهم بالفتوحات الإسلامية؛ إلا أنّ ذلك لم يمنعهم من الاهتمام بالجانب الحضاري.
- كما اهتم الأمويون بالعلوم الدينية خاصة علم القراءات وأبرزوا وجوه الاختلافات بينها، وكان للتفسير حظ وافر في ذلك حيث شهد نهضة كبيرة من خلال بروز أكبر المفسرين آنذاك والمتمثل في حبر الأمة عبد الله بن عباس، حيث تخرج عليه عدة تلاميذ فسّروا القرآن الكريم ولعبوا دورا محوريّا في علم التّفسير، أما الحديث الشريف فقد حمل راية جمعه في هذا العهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، الذي اهتم بالجمع والتقصي، لهذا برز محدثون كبار أمثال: ابن شهاب الزهري.
- العلوم العقلية هي الأخرى عرفت تنوعا بين الطب، وبرز فيها علماء أمثال: أبو الحكم بن أثال، وماسرجوية، وابن أبجر الإسكندري، وفي الكيمياء برز خالد بن يزيد بن معاوية، بالإضافة الى علم التاريخ.

أما فيما يخص المنشآت العمرانية العلمية والثقافية فقد تنوعت بين بناء المدن مثل مدينة دمشق والقيروان، وواسط والرملة، أما القصور فقد شيد الأمويون قصر عمرة، وقصر جبل السين، وقصر خربة المفجر، والمشتى والتوبة، أما المساجد فقد كان لهم اهتمام كبير بها باعتبارها مكانا لعبادة المسلمين كمسجد قبة الصخرة، ومسجد دمشق الكبير، والحرم النبوي حيث جددوا فيها ووسعوها وزينوها.

- ساعد فن الهندسة المعمارية في ظهور علم آخر وهو علم الخط، وذلك لزخرفة المساجد وتزيينها بآيات القرآن الكريم.
- كان القرآن محور وأصل نشأة العلوم من خلال الاهتمام بتعليمه، فامتلأت المساجد بحلقات الدرس من تفسير ومواعظ.

- لقد كان للحركة العلمية في العصر الأموي دورا كبيرا وبارزا في التمهيد للنهضة العلمية التي سادت في العصر العباسي، إذ أنهم أرسوا أسس التراث العلمي الذي بنى عليه العباسيون حركتهم العلمية، وخاصة حركة التعريب التي قام بها عبد الملك بن مروان الذي جعل اللغة العربية لغة رسمية للدولة تستخدم في كل أقاليمها من المشرق إلى المغرب، كما أتاح اتساع الدولة ودخول شعوب جديدة في الإسلام التعرف على حضارتها والاستفادة من معارفها في تطوير الحضارة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
1- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، منشورات جامعة دمشق، سوريا، 1995م.
2- أبو السعود سلامة أبو السعود، رمضان خميس القسطاوى، الأدب العربي في مختلف العصور، العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2007م.
3- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت681هـ/1282م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، المجلد 2.
4- أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (ت438هـ/1046م)، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، ط2، بيروت، لبنان، 1997م.
5- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت 571هـ/1175م)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م.
6- أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بابن جلجل (ت384هـ/ 994م)، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة.
7- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ/889م)، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، القاهرة، 1992م.
8- أحمد محمد المومني، نظريات شافية في نتاج الحضارة الإسلامية العربية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، 2010م.
9- أرنست كونل، الفن الإسلامي من العصر الأموي إلى العصر العثماني، ترجمة: أحمد موسى، تقديم ومراجعة: حسن عبد العزيز، وكالة الصحافة العربية.
10- بشير رمضان التليسي، جمال هاشم الذويب، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، المرجع السابق، محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية عصر بني أمية، دار الكتب اللبناني، بيروت، ط2، 1973م.
11- بشير رمضان التليسي، جمال هاشم الذويب، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ليبيا، ط 2، د.ت.
12- خليل داود الزرو، الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 1971م.
13- سعاد تازير، غنية زهيوة، الحياة الثقافية في الدولة الأموية (41-132هـ/661-749م)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في التاريخ العام، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ والآثار، جامعة 8 ماي 1945 قالمة، 2011 – 2012م.
14- سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، نقله إلى العربية: عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، بيروت، 1967م.

15- عبد الله بن حسن الشنبرى الشريف، الدولة الأموية في عهد الخليفة يزيد بن عبد الملك (101-105هـ)، دار القاهرة، 2005م.
16- عبد الواحد ذنون طه، دراسات في تاريخ وحضارة المشرق الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005م.
17- كريم ما هود مناتي، تاريخ الدولة العربية الإسلامية (العصر الأموي 41 - 132 هـ)، مكتبة الصفوة، بغداد، 2009 – 2010م.
18- كمال السيد أبو مصطفى، أسامة أحمد حماد، تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2006م.
19- محمد عبد الله عودة، عبد الكريم فريحات، مختصر التاريخ الإسلامي، الأهلية للنشر والتوزيع، 1989م.
20- محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في صدر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1980م.
21- يوسف العش، الدولة الأموية والأحداث التي سبقتها ومهدت لها ابتداء من فتنة عثمان، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سورية، ط2، 1985م.

الهوامش:

[1]- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (ت711هـ/1311م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مجلد 9، ص 19.
[2]- نادية شريف العمري، أضواء على الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط9، 1422هـ- 2001م، ص9.
[3]- عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1399هـ - 1979م، ص3.
[4]- أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (ت438هـ/1046م)، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، ط2، بيروت، لبنان، 1997، ص56.
[5]- كريم ما هود مناتي، تاريخ الدولة العربية الإسلامية (العصر الأموي 41 - 132هـ)، مكتبة الصفوة، بغداد، 2009 – 2010، ص 88.
[6]- بشير رمضان التليسي، جمال هاشم الذويب، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، دار المدار الإسلامي، بنغازي - ليبيا، ط 2، د.ت، ص 206.
[7]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، منشورات جامعة دمشق، سوريا، 1995، ص142-143.
[8]- خليل داود الزرو، الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان ،ط1، 1971، ص46.
[9]- بشير رمضان التليسي، جمال هاشم الذويب، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص 207.
[10]- عبد الله بن حسن الشنبرى الشريف، الدولة الأموية في عهد الخليفة يزيد بن عبد الملك (101-105هـ)، دار القاهرة، 2005، ص 189.
[11]- عبد الله بن حسن الشنبرى الشريف، الدولة الأموية في عهد الخليفة يزيد بن عبد الملك (101-105هـ)، المرجع نفسه، ص 187.
[12]- سعاد تازير، غنية زهيوة، الحياة الثقافية في الدولة الأموية (41-132هـ/661-749م)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في التاريخ العام، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ والآثار، جامعة 8 ماي 1945 قالمة، 2011 - 2012، ص 23.
[13]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع السابق، ص143.

[14]- محمد عبد الله عودة، عبد الكريم فريحات، مختصر التاريخ الإسلامي، الأهلية للنشر والتوزيع، 1989، ص 70.
[15]- يوسف العش، الدولة الأموية والأحداث التي سبقتها ومهدت لها ابتداء من فتنة عثمان، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سورية، ط2، 1985، ص 263.
[16]- بشير رمضان التليسي، جمال هاشم الذويب، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص268.
[17]- أحمد محمد المومني، نظريات شافية في نتاج الحضارة الإسلامية العربية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، 2010، ص 109.
[18]- أحمد محمد المومني، نظريات شافية في نتاج الحضارة الإسلامية العربية، المرجع نفسه، ص 127.
[19]- محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في صدر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1980، ص 79.
[20]- بشير رمضان التليسي، جمال هاشم الذويب، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص273.
[21]- محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في صدر الإسلام، المرجع السابق، ص 86.
[22]- سعاد تازير، غنية زهيوة، الحياة الثقافية في الدولة الأموية (41-132هـ/661-749م)، المرجع السابق، ص31.
[23]- محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في صدر الإسلام، المرجع السابق، ص 236.
[24]- سعاد تازير، غنية زهيوة، الحياة الثقافية في الدولة الأموية (41-132هـ/661-749م)، المرجع السابق، ص33.
[25]- محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية عصر بني أمية، دار الكتب اللبناني، بيروت، ط2، 1973، ص235-236.
[26]- محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في صدر الإسلام ،المرجع السابق، ص 238.
[27]- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ/889م)، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، القاهرة، 1992، ص42.
[28]- بشير رمضان التليسي، جمال هاشم الذويب، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص271.
[29]- أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (ت438هـ/1046م)، الفهرست، المصدر السابق، ص65.
[30]- أبو السعود سلامة أبو السعود، رمضان خميس القسطاوى، الأدب العربي في مختلف العصور، العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2007، ص 140.
[31]- محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في صدر الإسلام، المرجع السابق، ص 266.
[32]- محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية عصر بني أمية، المرجع السابق، ص271-272.
[33]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع السابق، ص148.
[34]- محمد عبد الله عودة، حكمت فريحات، مختصر التاريخ الإسلامي، المرجع السابق، ص 74.
[35]- أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بابن جلجل (ت384هـ/ 994م)، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، ص59، 60.
[36]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع السابق، ص 209.
[37]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع نفسه، ص 221.
[38]- بشير رمضان التليسي، جمال هاشم الذويب، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص299-300.
[39]- ابن النديم، الفهرست، المصدر السابق، ص300.
[40]- ابن النديم، الفهرست، المصدر نفسه، ص434.

[41]- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت681هـ/1282م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، المجلد 2، ص224.

[42]- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، المصدر نفسه، ص224.

[43]- خليل داود الزرو، الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة، المرجع السابق، ص182.

[44]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع السابق، ص148.

[45]- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت 571هـ/1175م)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995، ج16، ص313.

[46]- خليل داود الزرو، الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة، المرجع السابق، ص 183.

[47]- عبد الواحد ذنون طه، دراسات في تاريخ وحضارة المشرق الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005، ص157.

[48]- عبد الواحد ذنون طه، دراسات في تاريخ وحضارة المشرق الإسلامي، المرجع نفسه، ص 158.

[49]- سعاد تازير، غنية زهيوة، الحياة الثقافية في الدولة الأموية (41-132هـ/661-749م)، المرجع السابق، ص40 -41.

[50]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع السابق، ص 148.

[51]- سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، نقله إلى العربية: عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1967، ص194.

[52]- خليل داود الزرو، الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة، المرجع السابق، ص151.

[53]- محمد عبد المنعم الخفاجي، الحياة الأدبية في صدر الإسلام، المرجع السابق، ص 185.

[54]- محمد عبد المنعم الخفاجي، الحياة الأدبية في صدر الإسلام، المرجع نفسه، ص 188.

[55]- كمال السيد أبو مصطفى، أسامة أحمد حماد، تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2006، ص 21.

[56]- سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، المرجع السابق، ص 86.

[57]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع السابق، ص 230.

[58]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع نفسه، ص 232.

[59]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع نفسه، ص 233- 234.

[60]- سعاد تازير، غنية زهيوة، الحياة الثقافية في الدولة الأموية (41-132هـ/661-749م)، المرجع السابق، ص54.

[61]- إبراهيم زعرور، على أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع السابق، ص 252.

[62]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع نفسه، ص 252.

[63]- أرنست كونل، الفن الإسلامي من العصر الأموي إلى العصر العثماني، ترجمة: أحمد موسى، تقديم ومراجعة: حسن عبد العزيز، وكالة الصحافة العربية، ص26.

[64]- إبراهيم زعرور، على أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع السابق، ص150.

[65]- إبراهيم زعرور، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع نفسه، ص261.

[66]- سعاد تازير، غنية زهيوة، الحياة الثقافية في الدولة الأموية (41-132هـ/661-749م)، المرجع السابق، ص 57.

[67]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع السابق، ص150.

[68]- أرنست كونل، الفن الإسلامي من العصر الأموي إلى العصر العثماني، المرجع السابق، ص26.
[69]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع السابق، ص 263.
[70]- إبراهيم زعرور، علي أحمد، تاريخ العصر الأموي السياسي والحضاري، المرجع نفسه، ص264.
[71]- سعاد تازير، غنية زهيوة، الحياة الثقافية في الدولة الأموية (41-132هـ/661-749م)، المرجع السابق، ص 59-60.
[72]- خليل داود الزرو، الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول ولثاني للهجرة، المرجع السابق، ص188-189.
[73]- يوسف العش، الدولة الأموية والأحداث التي سبقتها ومهدت لها ابتداء من فتنة عثمان، المرجع السابق، ص243-244.
[74]- سعاد تازير، غنية زهيوة، الحياة الثقافية في الدولة الأموية (41-132هـ/661-749م)، المرجع نفسه، ص61-62.
[75]- بشير رمضان التليسي، جمال هاشم الذويب، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص319.
[76]- يوسف العش، الدولة الأموية والأحداث التي سبقتها ومهدت لها ابتداء من فتنة عثمان، المرجع السابق، ص245.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 553-566
الترقيم الدولي: 4350-1112 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2406-2588

تعريب الشمال الإفريقي
ـ نظرة في العناصر المساهمة ـ
North African Arabization
- A Look at the Contributing Elements-

د/ فضيلة هدار
Fadhila HEDDAR
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة1
مخبر الحركة الوطنية الجزائرية والثورة التحريرية 1830م- 1962م (Imna)
Fadhila.heddar@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2025/05/08 تاريخ القبول: 2026/01/29

الملخص:
لقد صاحب انتشار الإسلام في الشمال الإفريقي انتشارا للغة العربية، التي هي في الأصل لغة الفاتحين وقبل ذلك لغة الوحي الذي أنزله الله عز وجل على رسوله محمد ﷺ.
واللغة العربية هي وسيلة فعالة لمعرفة الدين ومبادئه، لذا فقد أقبل البربر على تعلمها وانتشرت بينهم حتى نافست اللغة الأصل. وهذا برهان قوي على درجة القناعة التي اتسم بها البربر في اعتناقهم للإسلام، بل وأصبحوا أهله المدافعين عنه والمجاهدين في سبيل نشره وتوسيع نطاق معتنقيه إلى غيرهم.
كانت هناك عدة أسباب مثلت موجبات حملت البربر على تعلم اللغة العربية، منها اعتيادهم على تنوع اللسان البربري الذي شهد العديد من الحضارات كل واحدة بلغتها، وكذلك الرغبة في أخذ تعاليم الدين الإسلامي، مع العمل الدائم للقيادات على نشرها والتعامل بها، ومر ذلك بمراحل منها التلاقح الأولي بين العرب والبربر واستمراره فيما بعد؛ أي بعد مرحلة الفتح، خاصة وأن الكثير من العرب استقروا بالمنطقة، وصولا إلى مرحلة التبني والتمكين، تبني اللغة العربية لغة رسمية والتمكين لانتشارها في المنطقة – دعما وسعيا-.
الكلمات المفتاحية: التعريب؛ الأسلمة؛ المغرب الإسلامي؛ الشمال الإفريقي؛ ثراء اللسان.

Abstract:
The spread of Islam in North Africa was accompanied by the spread of the Arabic language, the language of the conquerors and, before that, the language of the revelation sent down by God Almighty to His noble Messenger, may God's prayers and peace be upon him.
The Arabic language is an effective means of understanding the religion and its principles. Therefore, the Berbers embraced it and it spread among them to the point that it rivaled the original language. This is strong evidence of the degree of conviction that the Berbers possess in embracing Islam. Indeed, they became its people, defenders of it, and fighters for the sake of spreading it and expanding the scope of its adherents.
Key words: Arabization; Islamization; the Islamic Maghreb; North Africa; linguistic richness.

مقدّمة:

إن انتشار الإسلام في منطقة الشمال الإفريقي تميز عن انتشاره في بقاع أخرى من أراضي العالم الإسلامي، ولا بد أن لهذا التميز والاختلاف أسبابا ودواع كثيرة، لعل منها أو أهمها طول مدة الفتح. وهذا ولا شك سبب له أثره في تغلغل الإسلام في قلوب أهل المنطقة، خاصة أن هذه الفترة شهدت نشاطا قويا للفاتحين وعملا جادا في إقناع الناس والقبائل بمبادئ الدين الجديد.

إن تعود أهل المنطقة على تواجد وتداول عدة حضارات، جعلهم أكثر حرصا في تقبل عنصر جديد غيرهم، وهذا سيكون عائقا أمام الفاتحين من جهة، ومن جهة أخرى كان سببا ساهم بدرجة عالية في وجود السبب الأول (طول فترة الفتح)، ولكن لما تمكن المسلمون من إخضاع المنطقة كانت فتحا كبيرا للخلافة، وقد تزامن مع انتشار الإسلام انتشارا للغة العربية، هذه اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، وهي كذلك لغة العرب الذين نزل الوحي على رجل منهم سيدنا محمد ﷺ.

لقد كان لانتشار اللغة العربية عدة أسباب وقنوات وموارد مكنتها من الثبات والتغلغل لدى أهل المنطقة الذين أصبحوا مدافعين عن الدين الإسلامي، ومعينين رئيسيين على نشره في أبعد المناطق والأراضي.

مشكلة البحث:

فما أهم هذه الأسباب والدواعي التي ساهمت في مصاحبة انتشار اللغة العربية في المغرب الإسلامي لاعتناق أهل المنطقة للإسلام؟ خاصة وأن هناك عددا من المناطق كبلاد فارس تم فتحها وتمكن الإسلام من قلوبهم مع بقائهم على لغتهم الفارسية اللغة الرسمية للتواصل بينهم.

وكيف تم هذا الانتشار؟ وما مراحل أخذ أهل المنطقة لها وتعلمها، مع كونها لغة غريبة عنهم؟

أهمية البحث:

إن دراسة هذا الموضوع وهو انتشار اللغة العربية في المغرب الإسلامي؛ له أهمية بالغة في الدراسات التاريخية، ذلك أن هذا الموضوع مورد أساسي لتشكل هوية موحدة للمنطقة تميزت بدخول عنصرين أساسين في تكوينها الأصلي وهما الدين واللغة أي الإسلام والعربية، والذي كان عن رغبة واقتناع البربر بهذا المورد الجديد، وذلك بعد مراحل طويلة استغرقها الفاتحون من صحابة رسول الله ﷺ وتابعيه في سبيل بلوغ الهدف الأسمى لجهادهم في المنطقة وهو إدخالها إلى دائرة دار الإسلام.

خطة البحث:

نبحث هذا الموضوع من خلال خطة مهندسة كالآتي:

مقدمة

المحور الأول: التركيبة البشرية والخصائص الجغرافية للشمال الإفريقي

أولا: التعريف بالمنطقة جغرافيا

ثانيا: العناصر المكونة للسكان

المحور الثاني: مراحل انتشار اللغة العربية في الشمال الإفريقي

أولا: مرحلة التلاقح الأولي

ثانيا: مرحلة التبني والتمكين

المحور الثالث: موجبات انتشار اللغة العربية في المغرب الإسلامي

أولا: اعتياد البربر على ثراء اللسان

ثانيا: حتمية فهم الدين الإسلامي
ثالثا: دور القيادة في اعتماد اللغة العربية
خاتمة
والله سبحانه وتعالى نرجو التوفيق والسداد.

المحور الأول: التركيبة البشرية والخصائص الجغرافية للشمال الإفريقي

أولا: التعريف بالمنطقة جغرافيا

اهتم الكثير من المؤرخين والجغرافيين بالتعريف بمنطقة المغرب الإسلامي، وضبط حدودها، ورسمها وبيان خصائصها ومميزاتها.

فعندما نتحدث عن المنطقة أثناء وبعد فترة الفتوحات الإسلامية لها، فإننا نورد ونستعمل مصطلح المغرب الإسلامي، بينما نستعمل مصطلح الشمال الإفريقي في حال حديثنا عن المنطقة قبل هذه الفترة.

إن تسمية بلاد المغرب الإسلامي جاءت مقابلة للمشرق الإسلامي، فقد ورد في معجم البلدان أن "المغرب ضد المشرق"[1]، وأول بلاد المغرب من ناحية حدودها هو جبال برقة[*] من الجهة الشرقية، ويمتد إلى طنجة من الجهة الغربية، أما من جهة الشمال فيحد المنطقة البحر المتوسط، ويصل جنوبا إلى بلاد السودان[2].

ومجمل القول أن منطقة المغرب الإسلامي هي المنطقة الواقعة غرب حدود مصر إلى غاية بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) غربا، وفي هذا يذكر صاحب مفاخر البربر أن "المغرب جزيرة أحاطتها البحار من كل جهة: بحر القلزم[***] من الشرق، وحد المغرب من جهة الشمال البحر الرومي (بحر الإسكندرية)، وحده من الغرب البحر المحيط، وهو بذلك جزيرة تضم كلا من مصر والقيروان والمغرب الأوسط والزاب والسوس الأقصى، وحد مساكن البربر شرقا؛ آخر عمل مصر لشمالي الإسكندرية إلى بلاد السودان والبحر المحيط[3].

أما من الناحية الحضارية والتاريخية؛ فإن بلاد المغرب الإسلامي هي البلاد التي تم فتحها في الجهة الغربية للدولة الإسلامية من ناحية مصر، وكان ذلك لمقصد أولى وأساسي؛ وهو تأمين حدود دولة الإسلام من أي خطر قادم من هذه الجهة، وهذا أمر وارد بما أن العدو البيزنطي هو من يحكمها.

وقد أصبحت منطقة المغرب بعد الفتح الإسلامي تقسم إلى أربعة أقاليم، هي: إقليم برقة، إقليم إفريقية، إقليم المغرب الأوسط وإقليم المغرب الأقصى، ومن هذا يمكن أن يكون إطلاق المغرب على المنطقة لاحتوائه المغارب الثلاثة (الأدنى، الأوسط، الأقصى)، واختلف في أمر مصر، وحتى برقة؛ إذ أورد ابن خلدون قائلا: "وأما العرف الجاري؛ فإن إقليم مصر وبرقة لا يدخل ضمن المغرب"[4]، وأشار حسين مؤنس إلى الاختلاف "بين من يجعل مصر ضمن الشرق أو الغرب"[5].

أما من ناحية التضاريس؛ فإن بلاد المغرب الإسلامي بلاد صعبة التضاريس، وهي مختلفة بالنسبة للفاتحين عما عرفوه وألفوه عن المشرق، إذ تمتد على المنطقة سلسلتين جبليتين هما: سلسلة جبال الأطلس التلي، وسلسلة جبال الأطلس الصحراوي، لكن وحدة المناخ تجعل المنطقة كاملة؛ إقليما واحدا، صعب التقسيم.

ثانيا: العناصر المكونة للسكان

لقد سكنت منطقة المغرب الإسلامي عناصر بشرية متنوعة، ومختلفة الهويات والأصول؛ منها الروم البيزنطيون المحتلون للمنطقة، واليهود، والعنصر الأسود الإفريقي، والعنصر العام الذي كان يشكل غالبية السكان، وهم البربر.

فاليهود مثلا سكنوا واستقروا بالمنطقة منذ حقب تاريخية قديمة، إذ كان لهم تواجد في إقليم برقة قبل الفتح الإسلامي كما كان لهم استقرار في المغرب الأوسط، وقد غلب تواجدهم في المراكز التجارية الكبيرة، وكانت لهم هجرات وتواجد في المغرب الأقصى أيضا[6] وبنفس الطريقة كان تواجد واستقرار العناصر الأخرى في المنطقة.

أما البربر، العنصر الأصلي للبلاد، وهم جذمان عظيمان: برنس وماذغيس، ويلقب ماذغيس بالأبتر، ويقال لشعبه البتر، ولشعوب البرنس البرانس[7]، وتنتشر شعوب البربر؛ البتر والبرانس على شكل قبائل، لها مميزات وخصائص كثيرة، أصبحت مفخرا لهم، يذكر صاحب مفاخر البربر (وهي الرواية التي لها بالغ الأهمية ضمن باقي مصادر تاريخ المنطقة حول افتخارهم بالنظام القبلي) أن: "البربر قد علا ذكرهم في البلاد، كما علت السحاب البلاد"[8].

وفي مجمل خصائصهم، نورد ما جاء عن ابن خلدون من أن البربر "جيل عزيز على الأيام، وأنهم قوم مرهوب جانبهم، شديد بأسهم، كثير جمعهم، مظاهرون - مضاهون- لأمم العالم وأجياله من العرب والفرس والروم، وهم بالإضافة إلى هذا مرقاة الشرف والرفعة من الأمم، ومرعاة المدح والثناء والوفاء بالقول والعهد، والصبر على المكارم، والثبات في الشدائد[9] وقد اختلف في نسب البربر، إذ ورد أنهم ينتسبون إلى أصل عربي، بما في ذلك ابن أبي زرع، الذي قال أن زناتة من أصل عربي، فذكر أن من كان مع حسان أثناء توجهه لفتح الأوراس أكثرهم من قيس، وقد وجدوا زناتة مجتمعة لقتالهم، فأنكروا عليهم هذا، ودعوهم للإسلام، وقالوا: "أنتم إخواننا في النسب"[10]، وشهدوا لزناتة من أنهم من بني بر بن قيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان[11]، وهذا نسب عربي.

ومع أن هذا القول ليس مسلما به، إلا أنه في حالة صحته فقد يكون من أسباب إسلام زناتة، وقبولهم لدين الله بسهولة، وفي فترة أقصر من غيرها.

وقد جاء أيضا في العبر، أن كتامة وصنهاجة ليستا من قبائل البربر، وإنما هما من الشعوب اليمانية، تركها إفريقش بإفريقية مع من نزل بها من الحامية (نسبة إلى حام بن نوح عليه السلام)[12]، وكل هذه تبقى مجرد مزاعم وأخبار بحاجة إلى البحث والتقصي عن صحتها من عدم ذلك.

المحور الثاني: مراحل انتشار العربية في الشمال الإفريقي

أولا: مرحلة التلاقح الأولي

تعود بدايات تواجد العرب في المغرب الإسلامي بصفة رسمية؛ إلى الحملات الاستطلاعية، وهي أولى مراحل فتح المنطقة، التي كان أهم هدف لها هو استكشاف المنطقة من عدة نواحي: طبيعية، بشرية، وغيرها، وأثناء هذه الحملات، حصل اللقاء الأول بين العرب الفاتحين والبربر السكان الأصليين للبلاد.

وخلال هذه الفترة، دخل المنطقة الكثير من صحابة رسول الله ﷺ، وكان لذلك أثر كبير على نفوس البربر، لما يمثلونه من رمزية دينية، مرتبطة بالرسول ﷺ، ونقطة بداية الإسلام، فلا نغفل جانب

التأثير العاطفي الذي تميز به البربر تجاه كل ما يتعلق بالرسول ﷺ، وهذا ما حدث في اعتناق الكثير منهم فيما للمذهب الشيعي، إذ عرف الدعاة القائمون على نشره كيف يستغلون هذه النقطة ويستثمرون في عواطفهم.

وقاد هذه الحملات كلا من عمرو بن العاص، عبد الله بن أبي سرح، ومعاوية بن حديج، ولعل أهم نتيجة لهذه المرحلة هي انتصار المسلمين في وقعة جلولاء، وهو ما قوى موقف العرب، وأظهرهم أبطالا يجاهدون بجد في سبيل مشروعهم، فعد ذلك نصرا كبيرا لهم[13].

ويمكن إرجاع بداية دخول البربر في دين الله منذ سنة 27 هـ، مع حملة العبادلة (من هؤلاء: عبد الله بن زيد، عبد الملك بن مروان، عبد الرحمن بن أبي بكر، عبد الله بن أبي سرح، وغيرهم)، وعلى إثر موقعة سبيطلة، بدأ إسلام البربر منذ تلك المرحلة إلا القليل منهم، وحسن إسلامهم، وصار منهم من العلماء في الإسلام أسماء كبار[14].

وبالوصول إلى عهد آخر قادة الفتح، يكون الإسلام قد قطع شوطا أكبر، وتمكن من نفوس البربر، فمنذ جاء موسى بن نصير "بدأ مجتمع المغرب يتطعم بعناصر جديدة من العرب، التي أقامت في ربوع البلاد"[15].

وبالتالي، فقد كانت مرحلة الفتح بطوريها (الحملات الاستطلاعية، وحملات الفتح المنظم) بمثابة التواصل الأول، واللقاء المبكر للعنصرين العربي والبربري، ولا شك أن الطرفين سيتأثر ويؤثر أحدهما بالآخر، خاصة وأن حملات الفتح قد صاحبها استيطان عربي في المناطق المفتوحة، وهو ما سيؤدي إلى حدوث تفاعل وتأثير متبادل، ونشوء علاقات بين الطرفين، ليعيش العنصرين على هذه الأرض – أرض المغرب- "متأثرا بالأحداث التي مرت بالمنطقة ومؤثرا فيها"[16]، "واختلط الشعبان اختلاطا تاما"[17]، وهذا ما سيؤدي إلى تغيير بنية المغرب البشرية، السياسية والحضارية، وأهم من ذلك التركيبة الهوياتية للمنطقة.

إن فترة الفتوحات الموجهة إلى منطقة المغرب الإسلامي، حققت أهدافا جليلة، فبالإضافة إلى نشر الإسلام (الهدف الأسمى للفتوحات الإسلامية في كل بقاع الأرض)، فقد أسهمت في توحيد الشعبين من العرب والبربر، هذه الوحدة التي ستكون من أهم نتائجها: انتشار اللغة العربية في المنطقة، وهي تعد نتيجة حتمية لتلاقي العنصرين، وكذاك تحسب بمثابة المرحلة الأولى لتعريب المنطقة، وتبني اللغة العربية كلغة رسمية إلى جانب اللغة الأصلية للسكان.

ثانيا: مرحلة التبني والتمكين

تمت المرحلة الأولى، والتقى العنصران العربي والبربري، وأبان كل منهما عن رغبته في قبول الآخر، والتعامل معه في مختلف المجالات، وأصبح تواجد العرب في المغرب الإسلامي أمرا محتوما؛ إذ كان استقرار القادة والجند في المناطق المفتوحة تمليه ضرورة إتمام مهمة الفتح بنجاح.

لتأتي بعدها مرحلة جديدة على المنطقة، وعلى السكان، وهي مرحلة ما بعد موسى بن نصير، وتعرف سياسيا بمرحلة الولاة.

عمل العرب بكل مراتبهم في هذه المرحلة على تثبيت أركان الإسلام، وبالتالي التمكين للغة العربية، الذي سيكون ضرورة حتمية لانتشار الإسلام، وتواجدهم بالمنطقة، خاصة وأنهم من أهل الحكم والسلطة.

وقد أولى الخلفاء اهتماما بهذا المشروع، ليتم بأحسن وجه وأسلمه، فحرصوا على إرسال وتعيين ولاة أكفاء، مختارين بمعايير مضبوطة للمنطقة، محملين بأوامر صارمة ودقيقة.

وأهم ما نستشهد به هنا هو بعثة الفقهاء العشرة إلى المنطقة، فقد كانت هذه فكرة الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، وكان هؤلاء الفقهاء كلهم من طبقة التابعين، وغاية هذه الخطوة التي تعتبر أعظم خطوة في تاريخ الإسلام في المنطقة[18]، هي بالدرجة الأولى نشر مبادئ الإسلام، وتفهيمها للبربر، وهذا سيعد انتقالا جذريا من الأسلمة السطحية إلى التوغل في تفاصيل الدين الجديد، هؤلاء الفقهاء أفادوا وخدموا الإسلام بالمنطقة، بعلمهم وأخلاقهم، فكلهم مشهود لهم بالعلم والفضل والدين.

فُتِن وأُعجب البربر بـ"مبادئ الإسلام الأخلاقية السامية، والتعاملية العادلة، وأبهرتهم تعاليمه الحنيفة"[19]، كيف لا وقد عاشوا تحت وطأة أنواع من الاستعمار وعانوا التهميش وكل الممارسات الظالمة منهم.

ومع كثرة التفاعل بين الطرفين، وما قيل عن التشابه بين حياة العرب وحياة البربر في أوجه كثيرة[20] وكذلك ما تحمله العربية من رمزية نفسية وروحية لدى البربر، كونها لغة القرآن الكريم، ولغة السنة النبوية التي دونت بها، فلا شك أن البربر سيقبلون على تعلمها، خاصة وأن حفظ القرآن الكريم وفهمه، وتعلم ما يتعلق به "قد انتشر بينهم منذ النصف الأول من القرن الأول، أي أنه دخل مع دخول الإسلام والعرب إلى المنطقة[21].

وهذا هو المقصود بمرحلة التمكين، وتبني اللغة العربية، أي أصبحت لغة التواصل بين العرب والبربر من جهة، ومن جهة أخرى أصبح التنافس على تعلمها وإتقانها في درجة عالية، وإذا تم ذلك فهذا يعني فهم الإسلام والقرآن أكثر، والإقبال نحوهم يلقى رواجا من أهالي المغرب.

كما أن البربر وباعتبارهم رضخوا لحكم المسلمين، ورضوا بسلطتهم عليهم، وأن هؤلاء المسلمين العرب يمثلون السلطة الحاكمة في المنطقة، فلا مناص للبربر من الدخول تحت لوائهم، والعمل على إرضائهم، "فالرعايا ملزمون في الواقع باتباع عادات حكامهم، إذا أرادوا إرضاءهم"[22]، وداخل في قانون ابن خلدون من جهة أخرى، أن المغلوب دائما مولع بتقليد واتباع الغالب، خاصة وأن المغلوب مقتنع بما فرضه وجاء به الغالب، بل وله كل الاهتمام أن يصبح جزءا من كيانه، وهذا دليل حسن إسلام البربر، وقبولهم مبادئه السمحة التي نشرها الفاتحون العرب بينهم.

المحور الثالث: موجبات انتشار اللغة العربية في المغرب الإسلامي

أولا: اعتياد البربر على ثراء اللسان

سبق وأشرنا إلى أن البلاد المغاربية، قد عرفت تنوعا في العناصر البشرية، التي استقرت بها منذ القرون القديمة، أي قبل الفتوحات الإسلامية، ومجيء العرب كالروم والفرنجة، والأفارقة السود، بالإضافة إلى البربر كونهم أهل المنطقة الأصليين، الذين كانوا في كل الفترات محتكين مع العناصر الغريبة، ولم يكونوا منعزلين بأرضهم، خاصة وأنها أرض شهدت عددا من الحضارات المحتلة السائدة.

بل إن البربر قد كانوا على تواصل مع شعوب أخرى مثل المصريين، لكن الذي حدث هو أن الحضارة المصرية تمت دراستها والبحث فيها، ولم يتم ذلك للحضارة البربرية[23]، وهذا له أثر سلبي،

أدى إلى عدم معرفة خصائص كثيرة عن هذه الشعوب والقبائل، ومهما يكن، فإن هذه الظاهرة نتج عنها مخالطة البربر لكثير من الشعوب، وبالتالي تعلموا ثقافاتهم ولغاتهم ولهجاتهم.

فإن كان البربر قد عرف أن لهم "لغة واحدة يطلق عليها اسم - أوال أمزيغ- أي الكلام النبيل-، والتي يسميها العرب بالبربرية"[24]، فإن كون المنطقة - المغرب- "مكان لامتزاج واختلاط العديد من الشعوب"[25]، جعلهم يختصون بثراء في اللسان، وأكثر قابلية لتلقي لغات جديدة أخرى، فأخذوا لغات هذه الشعوب، واعتادوا على تنوع كلامهم وغنى لسانهم، وهذا ما سيكون له الأثر الكبير في انتشار العربية بالمغرب الإسلامي بعد مجيء الإسلام، وأسلمة المنطقة طواعية، وعن قناعة.

هذا الثراء الذي شهده المجال المغربي بصفة عامة في اللغة، جعلهم شعوبا قابلة لتلقي الجديد، وقبوله، وعدم الانحباس في قوقعة واحدة مغلقة، حتى أن الوزان يذكر هذا التنوع في شقه المحلي، فيذكر أن بلاد السودان تنوعت فيها اللغات؛ منها سونغاي، كوبر، الكنتوري، الكنمبو[26]، بل ويذكر أن لغة البربر فيها كلمات عربية، وأن الأفارقة أكثر استعمالا للكلمات العربية، لكنها عربية رديئة، وذلك لأن هذه الشعوب على اتصال شفوي مستمر مع العرب، ومع غيرهم.

قد يكون لطول فترة الاحتلال للمنطقة من قبل الفينيقيين والرومان والوندال والبيزنطيين دور في "عدم توحد وتشتت البربر، في كل المجالات"[27]، هذا التشتت يمكن أن يكون سببا في عدم التمسك بلغة واحدة في تعاملاتهم، ولكن امتزجوا وتعاملوا مع كل العناصر، لضمان عيشهم، واستمرار أمور حياتهم، وهو ما يمكن أن نطلق عليه "حرية التعايش" مع مختلف العناصر الغريبة والأجنبية، وقبول خصوصيتهم.

إن كون اللسان البربري ثري ومتنوع، واعتياد البربر أنفسهم لهذه الخاصية، هو من أقوى الأسباب التي جعلت للغة العربية انتشارا جادا ورسميا في المغرب الإسلامي، فلم يكن الأمر جديدا على البربر حتى يصعب عليهم تعلمها وإتقانها، بل إن عناصر أخرى ستجعل هذا الإقبال والقبول أعلى نسبة من باقي اللغات التي عرفها البربر، من هذه العناصر: إسلام البربر وإعجابهم بمبادئ هذا الدين، وكون اللغة العربية لغة القرآن، واللغة التي كتبت ودونت بها مبادئ الإسلام وأحكامه، خاصة وأنهم في سعي دائم ومستمر للتعمق في أخذ وفهم هذه التعاليم؛ بل ونشرها أيضا.

إذ أن إتقانهم للغة العربية سيجعلهم يتمكنون من فهم تعاليم الدين، وقراءة القرآن، وإذا ما كنا نتحدث عن إتقان سكان المغرب للغة العربية، فهذا لا يعني تخليهم عن لغتهم الأصل التي نرى فيها "لغة إفريقية ممتازة، أصيلة ومختلفة"[28]، بل ظلوا متمسكين بكل ما يتعلق بتكوينهم الهوياتي وأصلهم، وتوجد مناطق انعزالية، حافظت على استعمالها للغة الأصلية في كل تعاملاتهم، بالإضافة إلى ما سبق، فإن هناك مظهرا آخر يعكس مدى التفاعل الكبير بين البربر والعرب، والذي هو أساس التعريب، وهو مساندة قبائل البربر لمختلف الجهات والفرق، واعتناق مذاهبهم، وهذا دليل على مدى انصهارهم في بعضهم البعض، ويظهر مدى تشربهم للثقافة العربية، ومثال ذلك؛ انتشار المذهب الإباضي الخارجي بين قبائل البربر، "هوارة، زناتة، سدراتة، لواتة"[29]، إذ من غير المعقول أن تكون هذه المساندة، وهذا التشجيع، واعتناق المذهب دون إتقان البربر للغة العربية، وهو ما يفسر قول ابن خلدون: "ثم نبضت فيهم عروق الخارجية، فدانوا بها"[30]، وهذه تعتبر أقصى درجات الانصهار والذوبان، ونفس الشيء يقال عن انتشار المذهب الشيعي في المنطقة.

ثانيا: حتمية فهم الدين الإسلامي

تشير المصادر إلى أن البربر كانوا "وثنيين، واعتنقوا المسيحية قبل ميلاد الرسول ﷺ"[31]، وحيث نعلم ما للدين من دور في وجوب وضرورة تعلم وإتقان اللغة التي كُتِبت تعاليمه بها، فإننا نخلص إلى أن البربر حين اعتنقوا الإسلام أقبلوا على تعلم لغته حبا منهم وسعيا نحو فهم كل ما يتعلق به.

كانت بلاد البربر قبل الإسلام بلدا متنوع الأديان، وقد كانت ديانته الرئيسية هي المسيحية - كونها ديانة البيزنطيين المحتلين الذين يمثلون قوة الغالب- ولما أسلمت البلاد، انتشرت الثقافة الإسلامية، و"كان الجميع عجما وعربا ينشطون في خضم هذا المحيط الثقافي"[32].

لقد امتد تعريب المنطقة، وانتشار اللغة العربية بين البربر على طول الفترات التي شهدها تاريخ البلاد في العصر الوسيط منذ الفتح، إذ كانت كل فترة تشهد تطورا في هذا المجال.

لا نشك في أن عملية أسلمة بلاد المغرب سبقت التعريب، فالتعريب كونه "هو كل ما يتعلق بإنتاجات المجتمع الثقافية والاجتماعية وسائر المؤثرات الحضارية، فهو لم يسر بنفس نسق الأسلمة"[33]، إذ أن تعلم الدين بمبادئ مبسطة عامة وبشرح ودعوة من الفاتحين؛ لن يحتاج لتعلم قواعد اللغة وخصوصياتها، على عكس فهم أحكام الدين فهو يحتاج إلى تعلمها وفهمها للوصول إلى دقائق وتفاصيلها

لذلك فإن إقبال البربر على الإسلام، ورغبتهم في فهم تعاليمه، وكذلك حفظهم للقرآن، وسعيهم لفهمه؛ يعتبر موجبا آخر لانتشار اللغة العربية بينهم.

وفي هذا، فقد كان أبناء الأهالي يتنقلون للتعليم، ويبعثون إلى مصر والمدينة والكوفة لقصد تعليم ما يتعلق بالدين، وفهم القرآن ومعانيه[34]، وهذا ما تعكسه الرحلات العلمية للمغاربة نحو المشرق.

كان البربر يرون في العرب أنهم أصحاب وحاملو الدين الإسلامي، وبالتالي وجب تعلم العربية ليصيروا هم أيضا أهل الدين والقرآن الكريم، الذي كتب نصه بالعربية.

حرص المسلمون على تعليم البربر وتثقيفهم في أمور الدين، وكان ذلك أو هذه العملية تتم باللغة العربية، وهذا أيضا موجب آخر لانتشارها في المنطقة، فلا بد من أن يعتمد المعلم لغة المادة التي يدرسها، وذلك لضمان نجاح العملية التعليمية وتحقيق أهدافها.

تطور انتشار اللغة في البلاد، وتطورت العملية التعليمية، وكان ذلك بواسطة مؤسسة فعالة هي الكُتاب، وهي مؤسسة بسيطة وعظيمة في نفس الوقت، وتعد بمثابة معهد لنشر الإسلام ورواج العربية معا[35]، ومنها بدأ البربر يتوغلون في تفاصيل الإسلام، وأهمها حفظ القرآن الكريم.

كذلك هناك قناة أخرى لانتشار اللغة العربية، وهي الرحلة العلمية، كالهجرات الأندلسية، حيث أقبل الكثيرون إلى المغرب الإسلامي، "حاملين علما كثيرا، بثوه في نواحي المغرب، وسط البربر"[36]، وقبل ذلك كانت الرحلة إلى المشرق أهم مورد وصلت من خلاله اللغة العربية إلى التلاميذ المغاربة الذين قصدوا البلاد لأجل التعلم.

ومما يدل على تطور التعريب في المغرب؛ كثرة التصانيف التي ألفت بالعربية، وكان أصحابها من البربر، فقد أجاد المغاربة في التأليف فشرحوا كتب الفقه والسنة وفسروا القرآن الكريم، حتى أصبحوا من المصادر الأصلية في ذلك، ومن أبرز العلماء الإمام سحنون بن سعيد التنوخي

(ت240هـ) وأشهر مؤلفاته المدونة الكبرى والتي تعد من أبرز وأهم مصادر الفقه المالكي، ابن عبد البر القرطبي (ت463هـ) وهو من أهم من ألف في شرح موطأ الإمام مالك، وأسد بن الفرات، أبو عمران الفاسي ... وآخرون كثر.

كما ظهرت عادة اتخاذ الأسماء العربية لدى البربر وانتشرت فيهم، بالرغم من أن من هؤلاء الذين قد ثاروا على العرب، منكرين عليهم بعض الممارسات، مثل عبد الواحد بن يزيد الهواري، وخالد بن حميد الزناتي، الثائرين بعد ميسرة المطغري على عبيد الله بن الحبحاب والي المغرب، وأبي يزيد مخلد بن كداد؛ الثائر على الفاطميين، وطارق بن زياد؛ فاتح الأندلس.

وقد لعب المسجد أيضا بكونه مؤسسة تعليمية، وظيفته الأساسية إقامة الصلاة، وقراءة القرآن، باللغة العربية، وباعتباره أيضا فضاء لتلقين مختلف العلوم[37]، فالمسجد هو المحور الذي انتشر منه الإسلام واللغة العربية، فكان ذا تأثير كبير في نفوس البربر، لما يتمتع به من أهمية كبرى كقاعدة ومركز للتعليم.

كل هذه المؤشرات تدل على أن البربر توجب عليهم تعلم اللغة العربية، لما يقتضيه إسلامهم من ضرورة معرفتها، فهو أمر محتوم لقصد الوصول إلى الغاية الأسمى.

وبهذا فإن التعليم والتعلم خدما مشروع التعريب، حيث كانت النخب المتعلمة متشبعة بمعاني الحضارة العربية الإسلامية[38]، ليصبح بعد كل هذا المغرب الإسلامي من أكثر البلاد عروبة وأعمقها إسلاما[39].

ثالثا: دور القيادة في اعتماد اللغة العربية

إن التمكين لأي مشروع، والسعي لتبنيه واعتماده، يحتاج تضافر الجهود العديدة من كل الأطراف، ومن ذلك مشروع تعريب المغرب الإسلامي، فقد عملت عليه جهات كثيرة لإتمامه، وسهرت على نجاحه، وكان للقيادات تحديدا دور وأثر كبيرين في انتشار اللغة العربية والتمكين لها، إذ "عاشت قبائل المغرب على الهامش خلال مختلف العصور؛ الفينيقية والقرطاجية والرومانية والوندالية والبيزنطية"[40]، وهذا التهميش أثر بنسبة عالية في تبعية البربر لهذه الشعوب، فهي في النهاية بلاد مستعمرة تسري فيها وتطبق أحكام القوي على الضعيف.

ولا شك أن سكان المغرب بعد مجيء المسلمين، ونشر الإسلام، لاحظوا الفروق بين العناصر القديمة والمسلمين، فقد شارك البربر جنبا إلى جنب مع المسلمين في كثير من العمليات العسكرية، بكونهم جزءا من الجيش الإسلامي، وهذا في مراحل الإسلام المتقدمة بالمنطقة.

وعندما لاقى الإسلام ترحيبا وقبولا من البربر، وأعلنوا اعتناقه، اتبع العرب المسلمون "سياسة التسوية بين العرب والبربر في الفيء، وعملوا على استمالتهم وإشراكهم في القيادة، والعمل على نشر الإسلام، وهي "سياسة نشرها أبو المهاجر دينار، ورعاها حتى أتت ثمارها، ثم سهر عليها حسان إلى أن انتهت مدة ولايته"[41]، فقد عمل أبو المهاجر دينار - كما أوردت المصادر- على تقريب كسيلة، زعيم قبيلة أوربة، وإشراكه في عمليات نشر الإسلام، وفتح المناطق، كما قام حسان بن النعمان بتعيين ولدي الكاهنة في مراكز مرموقة في قيادة الجيوش بالمغرب الأوسط، وهو المجال الأكثر غموضا، حيث استقرت به جماعات محلية، حافظت على خصوصيتها اللغوية والثقافية إلى مرحلة متأخرة[42]، ورغم ذلك فقد عمد حسان إلى إشراك الأفراد المنتمين لهذا المجال في القيادة.

ثم إذا فرضنا أن المنطقة حافظت في معظم الأحيان على خصوصيتها الثقافية، بما في ذلك اللغة، فإن هذا كان على المستوى المحلي لدى السكان، بينما كان كل ما يكتب؛ يكتب بالعربية، تحت مراقبة سلطوية سياسية[43]، إذ أشرنا إلى أنه وإن كان البربر قد أقبلوا على تعلم اللغة العربية، فإنهم حافظوا في الوقت نفسه على مكوناتهم الخاصة، بما فيها اللغة، فإذا تعرضنا لذكر المناطق المحلية التي تتميز بنوع من الانعزالية، فسيكون مستوى المحافظة أكبر.

أما إذا ركزنا على المراقبة السلطوية لاعتماد اللغة العربية، فسنجد أن هذا أقوى ما أوجب على السكان تعلمها وتبنيها.

إن توحيد العمل بالسياسة الإسلامية، وكذلك ارتباطها بمركز الخلافة بالمشرق، جعل أهل الحكم للمنطقة يعتمدون اللغة العربية في التشريع والتدوين والتعامل.

فإذا تحدثنا عن فترة الولاة على عهدي الخلافتين الأموية والعباسية، التي تمثل سلطة الخلافة في المغرب - وأهم ميزة لها هي تناوب القبيلتين العربيتين القيسية واليمنية على الولاية- فإننا نجد أن ذلك قد أسهم في التمكين للتعامل بالعربية، إضافة إلى انتشار دعوتي الخوارج والشيعة في المنطقة وسط البربر، مكن لكل منهما نشر مبادئه ونفوذه ولا شك أن هذا تم لهم باللغة العربية، وما اعتناق البربر لهاتين الدعوتين إلا دليل آخر على انتشار العربية وفهم البربر لها، وإلا كيف أعجبوا بمبادئهما وعرفوا أنهم حاملوا الدين الذي "امتلك قلوب الكثيرين"[44].

يشير علاوة عمارة إلى أن استمرار الوالي عبيد الله بن الحبحاب في تنظيم عمليات السبي، وأخذ الغنائم والخمس من البربر "يدل على وضعية دينية غير إسلامية"[45]، لكن هذه السياسة التي اعتمدها الوالي عبيد الله بن الحبحاب لاقت رفضا تاما من الأهالي -البربر- ، والدليل على ذلك رسالة الشكوى التي أرسلوها إلى الخليفة ينكرون فيها على الوالي هذا التصرف معهم، كونهم قد دخلوا في الإسلام، وبعد هذه الرسالة قامت الثورات ضد الحكم، وهي ثورات بربرية في وجه استبداد القيادة العربية، ورفضا لممارسات لم يعرفوها عن المسلمين، ولا أقر بها الإسلام.

بالتالي، فالثورة البربرية لم تكن دليلا على رفض البربر للعرب ولا الإسلام ولا العربية، وإنما كانت ضد ممارسات غير سليمة، حطت من مكانة البربر باعتبارهم مسلمين.

وقد أدى كذلك قيام كيانات سياسية بزعامات مشرقية عربية إلى التمكين أكثر لانتشار اللغة العربية وسط البربر، ومن ذلك الرستمية والإدريسية وبني مدرار والفاطمية.

إضافة إلى وجود مورد آخر في غاية الأهمية، أسهم بشكل كبير في ترسيخ اللغة العربية بالمنطقة، وهو التواجد القبلي العربي ممثلا في قبائل بني هلال وبني سليم.

فبنو هلال وبنو سليم ينتمون إلى العنصر العدناني الشمالي، وبصفة أدق إلى الفرع المضري القيسي، وكانت هذه المجموعات مستقرة منذ فترة ما قبل الإسلام في الحجاز ونجد، قبل أن تنتشر في عدة مناطق من الدولة العربية الإسلامية[46]، وقد تم توجيه هذه القبائل إلى المغرب الإسلامي من مصر، من طرف الفاطميين انتقاما لقطع الزيريين الدعوة لهم، وهذا لما عرف عنهم من الهمجية والتخريب والإفساد في الأرض، لكن بنو هلال بعد كل ذلك قد "أدوا خدمة كبرى بالنسبة لعروبة المغرب... ثم إن الهلاليين انتشروا في كل ناحية في البلاد وسكنوا السهول والجبال والسواحل وصاهروا الناس، فكان عملهم هذا إكمالا لتعريب المغرب"[47].

بالرغم من أن الأرياف والبوادي من أهل المناطق المحافظة على اللغة الأصلية، إلا أن استقرار بنو هلال بها قد أسهم في تعريبها، كما تم تعريب المدن الحضارية قاعدة تمركز العرب، كالقيروان وفاس وتونس وبجاية... لتصبح العروبة أغلب عليهم من البربرية، ولولا الهلاليون لما صار المغرب عربيا على الصورة التي نراها الآن[48].

إن عمل القيادات سواء العربية أو البربرية على تثبيت أركانها وسياسة المنطقة وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وترسيخ كل المعاملات باللغة العربية؛ كان أحد أهم الحتميات التي أوجبت وحملت سكان المغرب الإسلامي على تعلم العربية، واتخاذها لغة رسمية للمنطقة، وكذلك ساهمت هذه القيادة من موقعها السلطوي على إشراك جميع الأطراف في التعامل بالعربية والتمكين لها.

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة توصلنا إلى عدد من النتائج عن موضوع تعريب بلاد المغرب الإسلامي، والعوامل التي أوجبت على البربر أخذ اللغة العربية وتعلمها واتخاذها لغة رسمية للبلاد بالإضافة إلى لغتهم الأصلية.

يعد عنصر ثقافة البربر وتعودهم على لغات العديد من الحضارات وتعاملهم معها، من أقوى العوامل التي سهلت على العرب نشر اللغة العربية، وسهل انتشارها في بلاد المغرب الإسلامي مع وبعد دخول الإسلام المنطقة.

من أهم الموجبات التي حملت أهل المغرب الإسلامي على تعلم اللغة العربية واعتمادها إلى أن صارت مكونا رئيسيا لهويتهم؛ كونها اللغة التي حملها المسلمون مع الإسلام، أي أنها لغة الوحي وانتماء الرسول ﷺ هو انتماء عربي، وما هو تعلم وانتشار العربية بين البربر إلا دليل قوي يعكس مدى قناعتهم بالإسلام وشدة رغبتهم في أخذ كل ما جاء به ولا يتأتى ذلك إلا باللغة التي جاء بها.

بالإضافة إلى عامل آخر ساهم في انتشار اللغة العربية وهو جهود القيادات في المغرب الإسلامي، وذلك من خلال اعتمادها في الحياة السياسية الرسمية للبلاد.

كما ونوصي الباحثين المشتغلين في هذا المجال بالتنقيب أكثر لفهم طبيعة وذهنية أهل المغرب الإسلامي في كل فترات التاريخ كل حسب تخصصه، والابتعاد عن التعصب والهوى في إطلاق الأحكام؛ خاصة وأن هذا متعلق بدراسات في هوية أمة عريقة وشعب له جذور في التاريخ.

قائمة المصادر والمراجع:

01- أبو الحسن علي بن عبد الله بن أبي زرع (ت741هـ)، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، الرباط، 1972.

02- عبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ)، العبر، دار الفكر، 2000م.

03- أبو عبيد البكري (ت487هـ)، المسالك والممالك،2003م/ 1424هـ.

04- أبو بكر الزهري (أواسط ق6)، كتاب الجغرافيا، تحقيق: محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد.

05- أحمد الأسود، التعريب في إفريقيا قبل الهجرة الهلالية قنواته وإشكالياته ومظاهره، أعمال الملتقى الدولي السابع، الأسلمة والتعريب في المغرب والمشرق، في العهد الوسيط، جامعة تونس، 2012.

06- أمال التبزاوي، دور التعليم في أسلمة وتعريب المغرب الأقصى زمن الموحدين، أعمال الملتقى الدولي عن الأسلمة والتعريب، جامعة تونس، 2012.

07- الحسن الوزان (ت957هـ)، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1183.
08- حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1980.
09- حسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب والأندلس، مكتبة الأسرة، 1992.
10- رامي دغفوس، دور القبائل الهلالية والسليمية في التعريب والأسلمة في إفريقية وبلاد المغرب في أواخر العهد الوسيط، أعمال ملتقى الأسلمة والتعريب، تونس، جامعة تونس، 2012.
11- عبد الرحمن بشير، اليهود في المغرب العربي 22هـ/ 462هـ - 642م/ 1070م، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.
12- عبد العزيز الثعالبي، تاريخ شمال إفريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية، تحقيق: أحمد بن ميلاد ومحمد إدريس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1990.
13- عثمان الكعاك، البربر، أعده للنشر تامغناست، جبل المنار، 1375هـ.
14- علاوة عمارة، أسلمة بلاد المغرب الأوسط محاولة في التحقيب والآليات، أعمال ملتقى الأسلمة والتعريب، جامعة تونس، 2012.
15- فاطمة بلهواري، إسهام حكام بني رستم في أسلمة مجتمع المغرب الأوسط وتعريبه، أعمال ملتقى الأسلمة والتعريب، جامعة تونس، 2012.
16- فضيلة هدار، التوظيف السياسي للمرجعية الدينية وأثره في الغرب الإسلامي (ق 2-7 هـ / 8-13م)، أطروحة دكتوراه الطور الثالث، جامعة باتنة1، كلية العلوم الإسلامية،2021.
17- مجهول، مفاخر البربر، تحقيق: عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق، الرباط، ط1،2005.
18- محمد حصباية، المجال والإنسان والاندماج، المجلة التاريخية الجزائرية، العدد01، مجلد06، 2022.
19- شهاب الدين أحمد عبد الوهاب النويري (ت733هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: علي بوملحم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.
20- شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977م/ 1397هـ.

الهوامش:

(1) ياقوت الحموي: معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1977م/ 1397هـ، ج5، ص 161.

(*) برقة: مدينة في مرج واسع، وتربة حمراء شديدة الحمرة، وهي مدينة عليها سور، وأبواب من حديد، ويحيط بها خندق.

(2) ينظر: أبو بكر الزهري، كتاب الجغرافيا، تحقيق: محمد حاج صادق، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية، ص 106، وابن خلدون، العبر، دار الفكر، 2000م، ج6، ص 131، والبكري: المسالك والممالك، 2003م/ 1424هـ، ج2، ص 193.

(***) القلزم: شعبة من بحر الهند، أوله من بلاد البربر والسودان وعدن، ويمتد مغربا على ساحله الجنوبي لبلاد البربر والحبش، وعلى ساحله الشرقي بلاد العرب، وعلى يمينه عدن ثم المندب، ينظر: الحموي، 1977، ج1، ص 344.

(3) مجهول: مفاخر البربر، تحقيق: عبد القادر بوباية، ط1، الرباط، دار أبي رقراق، 2005، ص 185.

(4) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 133.

(5) حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، مكتبة الأسرة، 1992 ص 24.

(6) عبد الرحمن بشير: اليهود في المغرب العربي 22هـ/ 462هـ ـ 642م/ 1070م، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001، ص 43 ، 53.
(7) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 118.
(8) مجهول، مفاخر البربر، مصدر سابق، ص 183.
(9) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 136.
(10) ابن أبي زرع: الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، الرباط، 1972، ص 17.
(11) أنظر: ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 118، وابن أبي زرع، مصدر سابق، ص 17.
(12) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 118.
(13) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: علي بوملحم، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، ج24، ص 10-11.
(14) عثمان الكعاك، البربر، أعده للنشر تامغناست، جبل المنار، 1375هـ، ص 40.
(15) حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين، ط1، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1980، ص 307.
(16) حسن علي حسن، مرجع سابق، ص 294.
(17) حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 177.
(18) فضيلة هدار، التوظيف السياسي للمرجعية الدينية وأثره في الغرب الإسلامي (ق 2-7 هـ / 8-13م)، أطروحة دكتوراه الطور الثالث، جامعة باتنة1، كلية العلوم الإسلامية، 2021، ص 198.
(19) عثمان الكعاك، البربر، مرجع سابق، ص 88.
(20) حسن علي حسن، مرجع سابق، ص 295.
(21) عثمان الكعاك، البربر، نفس المرجع، ص 88.
(22) الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي و محمد الأخضر، ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1183، ج1، ص 70.
(23) عثمان الكعاك، البربر، مرجع سابق، ص 10.
(24) الحسن الوزان، مصدر سابق، ج1، ص 39.
(25) محمد حصباية، المجال والإنسان والاندماج، المجلة التاريخية الجزائرية، العدد01، مجلد06، 2022، ص 197.
(26) الحسن الوزان، مصدر سابق، ج1، ص 39.
(27) الأسود أحمد، التعريب في إفريقيا قبل الهجرة الهلالية قنواته وإشكالياته ومظاهره، أعمال الملتقى الدولي السابع، الأسلمة والتعريب في المغرب والمشرق، في العهد الوسيط، جامعة تونس، 2012، ص 142.
(28) الحسن الوزان، مصدر سابق، ج1، ص 39.
(29) فاطمة بلهواري، إسهام حكام بني رستم في أسلمة مجتمع المغرب الأوسط وتعريبه، أعمال ملتقى الأسلمة والتعريب، جامعة تونس، 2012، ص 69.
(30) ابن خلدون، مصدر سابق، ج1، ص 144.
(31) الحسن الوزان، مصدر سابق، ج1، ص 67.
(32) الأسود أحمد، التعريب في إفريقيا قبل الهجرة الهلالية، مرجع سابق، ص 134.
(33) التبزاوي أمال، دور التعليم في أسلمة وتعريب المغرب الأقصى زمن الموحدين، أعمال الملتقى الدولي عن الأسلمة والتعريب، جامعة تونس، 2012، ص 258.
(34) عثمان الكعاك، البربر، مرجع سابق، ص 89.

[35] نفسه.
[36] حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 172.
[37] فاطمة بلهواري، مرجع سابق، ص 70.
[38] التبزاوي أمال، مرجع سابق، ص 267.
[39] حسين مؤنس، نفس المرجع، ص 178.
[40] محمد حصباية، مرجع سابق، ص 196.
[41] محمد حصباية، مرجع سابق، ص 201.
[42] علاوة عمارة، أسلمة بلاد المغرب الأوسط محاولة في التحقيب والآليات، أعمال ملتقى الأسلمة والتعريب، جامعة تونس، 2012، ص 15.
[43] فاطمة بلهواري، مرجع سابق، ص 68.
[44] عبد العزيز الثعالبي، تاريخ شمال إفريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية، تحقيق: أحمد بن ميلاد ومحمد إدريس، ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990، ص 147.
[45] علاوة عمارة، مرجع سابق، ص 19.
[46] دغفوس رامي، دور القبائل الهلالية والسليمية في التعريب والأسلمة في إفريقية وبلاد المغرب في أواخر العهد الوسيط، أعمال ملتقى الأسلمة والتعريب، تونس، جامعة تونس، 2012، ص 153.
[47] حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 177.
[48] ينظر: دعفوس، دور القبائل الهلالية والسليمية، مرجع سابق، ص 170، وحسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب والأندلس، مرجع سابق، ص 177.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 567-586
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

إسهامات الحركة الإصلاحية في تثبيت الثّقافة الوطنية الجزائرية خلال الفترة الاستعمارية (1926- 1938)
(الحركة التعليمية عند أبي اليقظان نموذجا)

The contributions of the reform movement in establishing Algerian national culture during the colonial period (1926-1938)
(The educational movement according to Abu Al-YaKDan is an example)

أ.د/ الرزقي خيري
Rezki KHIRI
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة 1
مخبر الحركة الوطنية الجزائرية والثورة التحريرية
rezki.khairi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2024/11/09 تاريخ القبول: 2026/01/07

الملخص:
كان رجال الحركة الإصلاحية هم من تصدّى لهذه السّياسات الفرنسية المغرضة والخبيثة عن طريق التّكفّل بالنّشاط التّعليمي العربي وتخصيص حيّزٍ كبيرٍ من اهتماماتِها به ومحاولة العمل على استمراره ونشره بشتّى الطّرق والوسائل، ومن بين هؤلاء المصلحين كان الشّيخ إبراهيم أبو اليقظان وحركته المنطلقة من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ونشر أفكاره في مجال التّعليم من خلال صُحفه الحرّة الثّمانية، حيث دعا إلى تحقيق التّعليم العربي الحرّ الهادف وقدّم سبل إنجاحه والعراقيل التي يتعرّض لها، متطرّقا أيضًا إلى واقع التّعليم الفرنسي الموجّه إلى أبناء الجزائريين ومقترحًا نوعًا جديدًا من التّعليم وهو التّعليم الصّناعي أو التّعليم المهني بغية اكتساب حرفٍ جديدة.
الكلمات المفتاحية: التعليم؛ الحركة الإصلاحية؛ أبو اليقظان؛ الجزائر؛ الثقافة الوطنية.

Abstract :
The reform movement men were the ones who confronted these malicious and malicious French policies by taking charge of Arab educational activity and allocating a large part of their interests to it and trying to work on its continuation and dissemination in various ways and means. Among these reformers was Sheikh Ibrahim Abu Al-YaKDan and his movement that was launched from the Association of Algerian Muslim Scholars and the dissemination of his ideas in the field of education through his eight free newspapers, where he called for the achievement of free and purposeful Arab education and presented ways to make it successful and the obstacles it faces, also touching on the reality of French education directed at the children of Algerians and proposing a new type of education, which is industrial education or vocational education in order to acquire new professions.
Keywords: Education; Reform Movement; Abu Al-YaKDan; Algeria; National Culture

مقدّمة:

كانت الثّقافة الوطنية الجزائرية ذات الطّابع العربي الإسلامي محلَّ استهداف جميع السّياساتِ الفرنسية المطبّقة في الجزائر أثناء الفترة الاستعمارية والهادفة إلى محو مقوّماتِها من الوجود وتعويضها بالثّقافة الغربية ذات الطّابع المسيحي، حيث كان التّعليم بأنواعه هو المستهدف بالدّرجة الأولى وخاصّةً التّعليم العربي الحرّ الممارس في الزّوايا والكتاتيب القرآنية وغيرها من الأماكن الأخرى رغم أنّ هذا النّوع من التّعليم كان بتمويلٍ ذاتيٍ وتطوّعيٍّ غالبًا من قِبل الجزائريين بغية الحفاظ على اللّغة والهوية. وهذا ما ترفضه السّياسة الفرنسية .

وتكتسي هذه الدراسة أهمية بالغة في الدراسات التاريخية المهتمة بتاريخ الحركة الإصلاحية بالجزائر، حيث تعد من بين الاهتمامات التي سلطت الضوء على الحركة التعليمية التي هي في الحقيقة قوام العمل الإصلاحي الهادف إلى المحافظة على مقومات ومكنونات عناصر الثقافة الوطنية التي طالما كانت مستهدفة من قبل سياسة الاحتلال الفرنسي.

وقد عالج أبو اليقظان موضوع التعليم العربي الحر في الجزائر من خلال العديد من المؤلفات والمقالات المنشورة في صحفه الثمانية، وعلى كثرتها يمكن أن نذكر بعضا منها، مثل المقالات المنشورة في جريدة وادي ميزاب وجريدة المغرب وجريدة النور كما هو موضح في قائمة مصادر البحث، إضافة إلى مؤلفات منها: إرشاد الحائرين، موجة الإصلاح الديني والعلمي بالقطر الجزائري، جريدة البصائر، ع01 (1935/12/27)، السنة1. بيان حقيقة، المطبعة العربية، الجزائر، 1931م. الديوان، ج1+2 مختارات من صحف أبي اليقظان وكذلك تاريخ صحف أبي اليقظان، ولكن في الحقيقة تبقى المقالات التي نشرها أبو اليقظان في جرائده هي الأكثر حديثا عن هذا الموضوع بالضبط.

كما توجد هناك العديد من الدراسات التي تناولت موضوع التعليم العربي الحر عند أبي اليقظان وعلى الخصوص ما كتبه محمد ناصر، منها مؤلف أبو اليقظان وجهاد الكلمة، وكذلك أبو اليقظان وقواعد البناء والإعداد والتربية، ولنفس المؤلف نجد كتاب مختارات من مقالات الشيخ أبي اليقظان في جريدة الأمة إلى جانب ما كتبه الأستاذ محمد جهلان، مثل قضايا الإصلاح الاجتماعي في مقالات جريدة الأمة وما كتبه أيضا محمد زغينة، مثل فن المقال في كتابات أبي اليقظان، وعبد الله الركيبي في كتابه قضايا عربية من الشعر الجزائري المعاصر دون أن نفوت ما عالجه الأستاذ أحمد فرصرص.

ومن هذا المنطلق يمكننا أن نطرح الإشكالية الرّئيسة التّالية: ما مدى مساهمة النّشاط التّعليمي الإصلاحي الذي دعا إليه أبو اليقظان وكافة أقطاب الحركة الإصلاحية عموما في الجزائر في الحفاظ على الثّقافة الوطنية؟ وما أهمّ العراقيل والصّعوبات التي اعترضته؟.

وتندرج تحت هذه الإشكالية إشكالات فرعية منها: ما أهم الطرق والوسائل التي تم اقتراحها لتلقين هذا التعليم العربي الحر؟ وما النتائج المرجوة منه؟ وما مدى إسهام باقي أقطاب الحركة الإصلاحية فيه؟ وكيف تعاملت معه سلطات الاحتلال الفرنسي؟.

يهدف المقال إلى التّعرّف على وجهة نظر الحركة الإصلاحية بالجزائر أثناء فترة الاحتلال الفرنسي إلى موضوع التّعليم العربي عمومًا وإلى موضوع الثّقافة الوطنية خصوصًا ممثّلةً في أفكار أبي اليقظان الإصلاحية، كما تهدف أيضا إلى معرفة أنواع التّعليم بالجزائر في هذه الفترة ومقوّماتِ كلّ نوعٍ منها والفوائد المرجوّ تحقيقها من كلّ مجال، إضافةً إلى هدف معرفة موقف سلطات الاحتلال الفرنسي من هذه الحركة التّعليمية الدّؤوبة.

أوّلاً- التّعليم العربي الحرّ

واقعه: كان موضوع التّعليم بأنواعه، خاصّةً العربيّ منه قد طغى كثيراً على صحف أبي اليقظان أين استعرض محطّاتٍ عدّة منطلقاً من واقعه المعيش إلى سياسة الإدارة الفرنسية الرّامية إلى القضاء عليه معرّجًا على دور الجزائريين في الحفاظ عليه ومقدّمًا أساليب إنجاحه وطرق تلقينه، وكأّنه يقول أن لا مناص للأمّة الجزائرية في كافّة القطر من التّعليم العربي واكتساب مختلف العلوم الحديثة دون التّركيز على التّعليم التّقليدي، بل دعا حتّى إلى إحداث تعليمٍ مهنيٍ وتأسيس مدارسَ خاصّة.

لقد أولى أبو اليقظان اهتمامًا بالغًا للتّعليم، وهي قناعة كانت موجودةً لدى عموم رجال الحركة الإصلاحية، فطالما حثّ على اكتسابه وتسهيل طرقه لتخريج جيلٍ متعلّمٍ تعليمًا صحيحا، خاصّةً وأنّ وضع الجزائر ازداد سوءًا في هذا المجال منذ دخول الاحتلال الفرنسي الذي سعى جاهدًا بكلّ طرقه ووسائله المتاحة إلى محاربة التّعليم العربي الحرّ لذلك نوّه إلى ضرورة اكتساب التّعليم الصحيح، واعتبر أنّ فترة الاحتلال قد أدّت إلى انطفاء نور العلم في الجزائر، إذ قال: "أمّا التّعليم في وقتنا فقد كاد ضوؤه ينطفئ إن لم نقل أنّه انطفأ تمامًا"[1].

وأرجع أبو اليقظان أسباب تراجع التّعليم والمستوى التّعليمي في الجزائر إلى عدّة مسبّباتٍ منها ما يتعلّق بالسّياسة الفرنسية تجاهه، ومنها ما يتعلّق بطرق تلقينه في حدّ ذاتها، وعقم طريقة التّدريس التي اعتمدت التّلقين والتّحفيظ التّقليدي، وكحلٍ للنّهوض بقطاع التّعليم اقترح على الأولياء عدم تكليف أبنائهم بغير التّعليم مع ضرورة حثّهم على اكتساب المعارف إضافةً إلى اختيار أكفأ الأساتذة وذوي الخبرة، فقال: "وما دمنا لا نعهد بأولادنا إلى أساتذة مهرةٍ أكفاءَ يوصلونهم إلى درجة الرّجال العاملين، وتُثقّف عقولهم بعلوم خاليةٍ من الأوهام والخرافات، وما دمنا لا نعتبر ذلك أقدس عملٍ نتقرّب به إلى أمّتنا وأولادنا، وما دمنا لا نناقش أبناءنا الحساب، فقد عزّ دواؤنا وضللنا السّبيل"[2].

بهذه النّصائح يمكن أن يكون هناك تعليمٌ ناجح، وهي الطّرق التي أثبتتها الأبحاث والبيداغوجيا المعاصرة حول محاور العملية التّربوية التي تدور حول المعلّم، والمتعلّم، والطّريقة، ومغزى أبي اليقظان من وراء هذا تكوين جيلٍ مثقّف ومتعلّمٍ يقوم بعملية توعية الأفراد، وهي ركيزةٌ أساسيةٌ عند تيّار الحركة الإصلاحية.

أسسه الصّحيحة: زيادة على هذا الاهتمام من أبي اليقظان تجاه التّعليم، فقد آمن دائمًا بأنّ العلم هو الطّريق الصّحيح لبلوغ أيّ غاية، لذلك تصوّر أسسه وطرقه الصّحيحة، كما اعتقد أنّ كلّ السّعادة هي المتمثّلة في العلم، فوجب على الأمّة الاهتمام بالتّعليم والانصراف إليه بجدّية بغية الوصول إلى علمٍ نافع، ولا يتأتّى ذلك إلاّ إذا اهتمّت بأمور عدّة، منها ما يلي:

أوّلاً: ضرورة التّركيز على المعاهد العلمية الموجودة، سواءٌ من النّاحية الأدبية أو المادّية، وتكييفها بما يستقطب ويستهوي طلاّب العلم.

ثانيًا: ضرورة زيادة عدد المعاهد كي تتماشى مع تطوّر وزيادة عدد السّكان في شكلٍ هندسيٍ صحّيٍ وعصري.

ثالثًا: تحسين أسلوب التّعليم، ويبدو هذا ركيزةً أساسيةً في تحقيق العلم النّافع، وكذلك إدخال مناهجَ وأنظمةٍ عصريةٍ عليه في المعاهد، وذلك من أجل الوصول بالتّلميذ "إلى أبعد مدًى في أقلّ زمن، ولئن لم يكن هذا بتقليد مناهج المدارس النّظامية فلا أقلّ من أن يستقي منه ما يلائم الذّوقَ الأهلي فيتدرّج به تبعًا لتدرّجه في العلوم"[3].

رابعًا: انتقاء الكتب القيّمة التي تدرّس في المعاهد، حيث يكون المعيار في ذلك هو آخر ما وصلت إليه العلوم والأبحاث في كثيرٍ من فنون التّعليم، كالتّاريخ والتّوحيد، والفقه وغيرها.

خامسًا: بناء وتأسيس المكاتب العلمية العمومية في التّجمّعات السّكّانية المهمّة، وتزويدها بأمّهات الكتب، قصد تسهيل المطالعة والمراجعة للمهتمّين والباحثين.

سادسًا: الاعتماد على نظام إرسال البعثات العلمية إلى مراكز العلم والإشعاع، كتونسَ التي وُجّهت إليها بعثاتٌ علميةٌ ميزابيةٌ كان منها ما هو تحت إشراف أبي اليقظان نفسه، والهدف من هذه البعثات هو استكمال العلوم وتوسيع المدارك، هذا مع ضرورة منحها كلّ المساعداتِ لتحقيق أهدافها، ولكي تنجح هذه الأسس يرى الشّيخ أبو اليقظان أنّه من الضّروري توحيد جهود طبقات الأمّة حسب جهد وقدرة كلّ طبقة، فالطّبقة الأولى هي التي يمثّلها العلماء والمفكّرون والذين وجب عليهم القيام بإزالة الشّحناء والبغضاء بينهم كي تكون جهودهم موحّدةً وبالتالي يقدّموا للأمّة خدماتٍ هامّةً في مجال التّعليم، كما أنّ طبقة العلماء والمفكّرين وجب عليها أيضًا السّفر إلى الأوساط العلمية الحيّة بغية معرفة الحركات الفكرية العصرية والاطّلاع على مناهج المدارس الحديثة لاختيار ما هو ملائمٌ منها لتطلّعات المجتمع الجزائري ويقوم العلماء والمفكّرون أيضاً بدارسة "نفسية البلاد وما تمسّ إليه حاجتها من العلوم، وما هو المنهاج الملائم لذوقها، وما هي الكتب التي يستلزمها"[4].

هذا إلى جانب تنازل العلماء إلى من دونهم من أهل الخبرة والكفاءة لأخذ الرّأي والمشورة في مجال البحث والتّفكير لكي يكون العمل شاملاً لجميع الخيرات، خاصّةً إذا تمّ توزيع الأعمال فيما بينهم دون مشاحنةٍ ولا منافسة، وعلى أساس التّعاون والتّشاور عند اللّزوم، ومن هذه الأفكار لأبي اليقظان حول ما يجب على طبقة العلماء تجاه التّعلّم نخلص إلى كونهم هم محور العلمية الأساسي، وكلّ إخفاقٍ أو إهمالٍ في دورهم يترتّب عنه ضياع التّعليم الصّحيح، وما دام اكتساب العلوم يتطلّب وضعًا ماديًا للتّكفّل بحاجياتِه فقد خصّ أبو اليقظان طبقة الأغنياء باهتمامٍ واضح، واعتبرها هي الطّبقة الثّانية بعد العلماء، حيث حدّد دورهم في المهامّ الآتية:

- ترك الإسراف والإنفاق فيما لا ينفع- الاقتصاد في سائر النّفقات.
- معرفة نوع المشاريع التي يجب الإنفاق عليها- أداء الحقوق اللاّزمة في وقتها.

وهذه كلّها أدوارٌ أرادها أن تربط وتنطلق من الاهتمام بالتّعليم ودعم طلبة العلم خاصّةً البعثات العلمية والمعاهد، أمّا الطّبقة الثّانية التي تحدّث عنها الشّيخ والتي تساهم في إنجاح التّعليم الصّحيح، هي طبقة الأولياء (الآباء)، وذلك بضرورة قيامهم بنوعٍ من التّضحية المادّية والأدبية، كقيامهم بمصاريف تعليم أبنائهم، والإنفاق عليهم إلى غاية نيلهم درجاتٍ من العلم والمعرفة، ومن لم يكن باستطاعته القيام بذلك فوجب عليه عدم صرف أبنائه إلى أمور أخرى غير العلم والصّبر على فراقهم من أجله، وفيما يخصّ التّلاميذ على أساس اعتبارهم المحور الرّئيس في عملية التّعليم[5]والذين صنّفهم أبو اليقظان في الطّبقة الرّابعة، إذ اشترط عليهم التّحلّي بصفاتٍ منها: صدق الطّلب، والعزيمة، والإخلاص في العمل، والمثابرة، والصّبر على متاعب التّعليم، والغوص في البحوث، وعدم الملل والكسل، أو الميل إلى الرّاحة والنّوم، وعليه فقد ربط نجاح التّعليم الصّحيح بتظافر جهود الطّبقات الأربع، إذ قال: "فإذا سارت الطّبقات في مداراتِها وأدّى كلٌّ واجبه، فلا شكّ أنّ شموس العلم وبذور العرفان تشرق في ربوعهم"[6].

مقرّراته الدّراسية التي دعا إليها أبو اليقظان: لم يقتصر فكر أبي اليقظان على الدّعوة إلى العلوم والمعارف المتعارف عليها لدى عامّة النّاس، من حفظ للقرآن الكريم، أو دراسة بعض المتون والكتب، بل دعا إلى اكتساب باقي العلوم الأخرى خاصّةً العصرية منها، مع مراعاة ما يرتبط منها بحياة الأمّة مباشرة، وما تحتاجه من هذه العلوم التي قال عنها أنّها مرتبطٌ بعضها ببعض، وأنّ فائدة بعضٍ منها لا تظهر إلاّ بدارسة الأخرى، ومن هذه العلوم التي تُعدّ برامجَ أو مقرّرات، والتي دعا إليها نجد:

- **علم التّوحيد**: والقائم على وحدة الإله، وبالتّالي تصحيح العقيدة التي يهدّدها كلّ خللٍ خارجٍ عن نظام التّوحيد، وعليه وجب تفادي الشّبهات، وباقي الضّلالات الأخرى التي من شأنها أن تخلق فردًا غير نافعٍ في المجتمع.
- **الأخلاق**: وهي ركيزة العملية التّعليمية عبر العصور، وفي مختلف الدّول، إذ بها تُبنى العملية التّربوية، وهي مقصدها في حدّ ذاته، إذ قال أبو اليقظان: "وهذا هل يكون بغير التّثقيف والتّهذيب والتّربية الصّحيحة، ودراسة علم النّفس واستجلاء الأخلاق الفاضلة... وإهمال هذا الفنّ من مناهج التّعليم ضررٌ كبير، وخطرٌ عظيمٌ على البشرية كما هو مشاهد"[7].
- **علم التّفسير**: تفسير الآيات القرآنية للاستفادة منها، وإزالة الغموض من حولها، قصد الانتفاع في الحياة اليومية.
- **علم الحديث**: على أساس اعتباره مفسّرًا ومبيّنًا للقرآن الكريم.
- أصول الفقه: وقد عدّه أبو اليقظان ضروريًا جدًّا نظرًا للنّوازل التي أصبحت تظهر كلّ يومٍ نتيجة الحضارة والتّكنولوجيا فهو ضروريٌ بقصد معرفة منابع الاجتهاد، وكيفية الاستنباط والتّشريع وتطبيق الحوادث الجزئية على الكلّية.
- **تدريس العلوم العربية** بأنواعها من لغةٍ وأدبٍ وبلاغةٍ وصرف- تدريس الفقه على نوعيه سواءٌ العبادات أو المعاملات.
- **تدريس التّاريخ** لمعرفة تاريخ الأمّة العربية "وأنّ إهمال هذا الفنّ إهمالٌ لمصادر الحياة وجهلٌ لمنابع سعادة الإنسان وطمسٌ لمعالم المجد وآثار الأجداد الخالدة"[8].
- **تدريس الجغرافيا** بأنواعها المختلفة لمعرفة مواقع البلاد، ودراسة السّكّان وأنواع المحاصيل، وأنظمة الحكم قصد معرفة أساليب الحياة لدى الأمم والشّعوب، وأنّ عدم دراستها كالحياة في قفصٍ دون نوافذ - دراسة الطّبيعة لمعرفة كمائن الأشياء الموجودة فيها- دراسة الكيمياء لمعرفة تحليل الموادّ وتركزيها، والتّوصّل إلى صناعة الأدوية وغيرها، وعدّ أبو اليقظان أنّ دراسة الطّبيعة والكيمياء هما السّبيل لدراسة الطّبّ- تدريس الطّبّ "وهو ذلك الفنّ الجليل الذي به تلطف وطأة القضاء، وتخفّف الويلات عن بني الإنسان"[9].
- **تدريس الحقوق** لتحديد الحقوق والواجبات، وضبط العلاقات بين الحكومة والأمّة والأفراد، ومعرفة كيفية حلّ الخلافات وردّ الحقوق المسلوبة، وقد ربط أبو اليقظان دراسة الحقوق بدراسة الفقه الإسلامي- تدريس العلوم الرّياضية، مثل الهندسة والحساب والجبر، والمقاييس والمكاييل بغية تسيير المصالح الاقتصادية تسييرًا حسنا، وهي مرتبطةٌ بعلم المواريث والقِصاص وتقسيم الأراضي، وضبط الأعمال الأخرى- تدريس علم الاقتصاد السّياسي والعملي، ومسك الدّفاتر، وباقي الأنظمة المالية بهدف تسيير التّجارة أو إحكام استثمار رؤوس الأموال.

- **تدريس اللّغات الأجنبية الحيّة**، إذ وضع أبو اليقظان على رأسها الفرنسية التي لها علاقةٌ مباشرةٌ مع الجزائري آنذاك.

وأضاف أبو اليقظان لهذه العلوم باقي العلوم الأخرى التي تكتشف من حينٍ لآخر، كعلم الطّيران والكهرباء، وبهذه العلوم والمناهج السّتّةَ عشر والتي دعا إليها يمكن أن يكون هناك تعليمٌ نافع، كما يظهر أبو اليقظان هنا من الشّخصيات الدّاعية إلى التّجديد والعصرنة في مجال التّربية والتّعليم دون التّقليد الأعمى، وتجدر الإشارة إلى أنّه قد وضع ضوابط من أجل إنجاح تدريس هذه المناهج والمقرّرات، كمراعاة السّهولة والصّعوبة فيها، وكذلك سنّ المتعلّم (عمره) ومرحلته التّعليمية التي هو فيها، مع الأخذ بعين الاعتبار الاستعداد الجسمي والعقلي والخلقي، إذ قال: "هذه هي العلوم التي نحتاجها لإعزاز ديننا وقوميّتنا وبلادنا، غير أنّ توزيعها على أبناء الأمّة ليس على نسبةٍ واحدةٍ لاختلافها سهولةً وصعوبة، ووضوحًا وخفاء، ولاختلافهم أعمارًا واستعدادا، وإنّما يكون على حسب أعمارهم وأطوارهم واستعدادهم الجسمي والخلقي، وقد تكفّل بتفصيل هذا علماء التّربية الحديثة"[10].

الدّعوة إلى عصرنة قطاع التّعليم وإصلاحه (اكتساب العلوم الحديثة): دعا أبو اليقظان إلى اكتساب العلوم الحديثة (العصرية) كالطّبيعة والفلسفة والرّياضيات والطّبّ والفلك، وأحدث ثورةً تجاه الدّاعين إلى الجمود والالتزام بالعلوم الدّينية فقط، واعتبر أنّ الأمّة الجزائرية كي تحيا وتساير الأمم لابدّ لها من العلوم العصرية على أساس أنّها هي المتداولة، وهي التي تُلمّ بجميع نواحي الحياة الإنسانية، وهنا أوردت وادي ميزاب ما نصّه: "إنّ علوم الحياة كالطّبيعة والرّياضيّات والفلك والفلسفة الصّحيحة لابدّ منها للإسلام خصوصًا في هذا العصر... وإنّ العلوم الكونية لا تختصّ بها أمّةٌ دون أخرى لأنّها ضرورية..."[11].

ومن أجل الإقناع استشهدت الجريدة بعدّة أمثلةٍ من التّاريخ، وحتّى من الدّين والتي لا تعارض اكتساب العلوم الحديثة بل تشجّع عليها، وذلك عن طريق ربط العلاقة بأنّ الدّين يحتاج في استقامته إلى الدّنيا، والدّنيا لا تستقيم إلاّ بالعلم والعمل والمنافسة للأمم الحيّة، ومن الواضح أنّ هذه الدّعوة لاكتساب العلوم الحديثة هي دعوة لمسايرة التّطوّر الحاصل في باقي الأمم الأخرى، كما هي دعوةٌ إلى العيش في حرّيةٍ نتيجة تنوير العقول، ففكرة أبي اليقظان تجاه التّعليم فكرةٌ ثائرةٌ ضدّ الجمود والخمول والخمور وهادفةٌ إلى عصرنة القطاع.

إنّ الدّعوة إلى عصرنة قطاع التّعليم والدّعوة إلى إصلاحه كانت دائمًا مطلبًا وركيزةً أساسيةً في صحف أبي اليقظان وتناولته كلّ الأقلام التي كتب فيها بما فيهم أبو اليقظان نفسه الذي يعيب الطّرق التّعليمية التّقليدية القائمة على التّلقين وتعلّم الأمور الدّينية فقط، بل شجّع على الأخذ بالجوانب المستحدثة فيه، وإصلاحه إصلاحًا يتماشى مع الدّين والأخلاق، وتلقين باقي العلوم الأخرى، إذ نادت وادي ميزاب بأن تُوسّع: "دائرة التّعليم قليلاً بقدر ما يفي بضرورة الحالة ممّا لا يخرج عن دائرة الشّرع العزيز ... فبذلك يحتوي التّلميذ في آنٍ واحدٍ على قراءة القرآن والحديث والفقه... وبذلك ينمو في قلبه الأمل ويتسنّى له التّدرّج في معرج العلوم والمعارف شيئًا فشيئا"[12].

وأكّد أبو اليقظان على ضرورة اكتساب العلم الصّحيح لخدمة الأمّة والدّين والوطن، فقد قسّم أفراد المجتمع إلى فئةٍ تعمل للصّالح العامّ وخدمة المصلحة العامّة، ويدافعون عن حقوق أمّتهم والإعلاء من شأنها... وهي الفئة التي يرى أنّها هي التي تلقّت التّربية والتّعليم الصّحيحين، بينما الفئة الأخرى فتعمل على عكس الأولى، وتبثّ الخلافاتِ وتخرّب مجد الأمّة وتنتهك حرماتِ الدّين، وهي الفئة البعيدة عن العلم الحقيقي، ومن هنا يتّضح أنّ اكتساب العلوم الصّحيحة من شأنه أن يدفع بالأمّة إلى ما تتطلّع إليه من

أهداف ومشاريع، وهذا ما تمثّله الفئة الأولى التي قال عنها أبو اليقظان: "طابت أنفسهم بالأخلاق الفاضلة وغُذّيت أرواحهم بالتّعليم الصّحيح، وشبُّوا على الوطنية الحقّة والحرّية والاستقلال"[13].

والأكيد أنّه عند إنتاج قاماتٍ تتمتّع بالعلوم والثّقافة الواسعة يسعد المجتمع ومعه الأمّة قاطبة، فنجد فيهم كلّ ما يحتاجونه، من طبيب، ومهندس، وصحفي، وغيرهم، وطبعًا لا يتأتّى ذلك إلاّ بالتّربية التي تساهم في خلق جيلٍ يعتزّ بمقوّماتِ أمّته الدّينية والوطنية.

إنّ خوض أبي اليقظان في موضوع التّعليم كان بدافع الغيرة على المجتمع الجزائري الذي تراجع فيه المستوى العلمي بفعل الاحتلال، إذ اعتبر بأنّ بقاءه في حالة الذّلّ والهوان والخمول سببه نبذ التّعليم وعدم الاعتناء به وأنّ تعلّم العلوم الصّحيحة والعصرية ونبذ كلّ الخرافاتِ هي من أسباب تقدّم الأمم، وأنّ عدم الأخذ بها يُعدّ من عوامل الانحطاط، لذلك دعت صحف أبي اليقظان إلى اكتساب العصريّ منها دون الانحصار في الطّبّ فقط الذي هو مقصد كلّ الأولياء لأبنائهم، وإنّما وجب أن يتعدّى ذلك إلى العلوم الأخرى المتعلّقة بالزّراعة، والصّناعة، وباقي المهن الأخرى، وهنا أوردت وادي ميزاب قائلة: "ألم تكن هناك علومٌ أخرى، كتعلّم اللّغات وصناعة الميكانيك، وفنّ الصيدلة، وعلوم الطّبيعة، وغير ذلك من العلوم التي قد أُمرنا بتعاطي أسبابها"[14].

بهذه الإشادة بالعلوم الحديثة والعصرية يظهر أبو اليقظان من المجدّدين والدّاعين إلى تطوير مناهج التّعليم، وتفعيل طرق اكتسابها دون الاقتصار على التّعليم الدّيني فقط، حاثًّا الأولياء على توجيه أبنائهم نحوها، ومساعدتهم على اكتسابها حتّى وإن تحتّم الأمر السّفر إلى البلدان البعيدة، وبالمقابل يرى أبو اليقظان أنّ الأمّة إذا أرادت أن تتطوّر وجب عليها ترك البدع والخرافات التي هي من مظاهر المجتمع الجاهل، ولا علاقة لها بالعقول المستنيرة المتعلّمة "ولا يمكن أن تزول إلاّ بتعليم أولادنا العلوم الدّينيةَ الصّحيحةَ الخالية من الأوهام والشّكوك"[15].

انطلاقًا من حالة التّعليم الأهلي العربي المتردّية فقد تطرّق نواب الأهالي في مجلس الجزائر العمومي بجلسته المنعقدة بتاريخ: 07 ماي 1928[16]إلى قضية التّعليم العربيّ في القرى والمداشر (الدّواوير)، وذلك بعد تقديمهم لعريضةٍ ممضاةٍ من قِبل بن التّهامي، شكيكن، زرّوق محي الدّين، إبراهيم الأخضر ... أين كان رأي هؤلاء النّواب في التّعليم بأن تقوم الإدارة بتسجيل الأطفال المتمدرسين الذين تقع مساكنهم في دائرة 5 كلم بدلاً من 3 كلم، وذلك بصفةٍ إجباريةٍ لمزاولة التّعليم وعلى السّلطات العامّة تقديم المعُونات المادّية، وتسجيل التّلاميذ، وإرسال المعلّمين المخلصين إلى المدارس النّائية التي يجهل سكّانها تمامًا التّعليم، أو يرفضون إرسال أبنائهم إليها[17]، وهنا وصفت "وادي ميزاب" الحالة التّعليمية في قولها: "حيث توجد دواوير يجهل سكّانها بتاتًا مزايا المدارس، ويرفضون إرسال أولادهم إليها رغم ما تطلبه العامّة المسلمة من التّعليم ..."[18].

إنّ التّعليم الأهلي بالقطر الجزائري كان دائمًا تحت مجهر السّلطات الاستعمارية التي أرادت توجيهه وفق ما يخدم مصلحتها، إذ في غالب الأحيان ما تحدّثت عن الجهود الموجّهة إليه لتحسين أوضاعه وتطويره وذلك قصد إيهام العامّة ومن مثل تلك المواقف المخادعة الأرقام التي قدّمها أعضاء المجلس المالي حول التّعليم في شكل مقارنةٍ ما بين سنة: 1889م، وسنة: 1928م.

وتمّ التّفكير في تعليم بنات الأهالي تعليمًا منزليًا صناعيا، وهي الدّعوة التي وجّهها أحد أعضاء المجلس المالي يُدعى السّيّد حسن وهو عضوٌ في اللّجنة الخاصّة بالتّعليم، إذ قال: "... وبذلك سيكون منهنّ النّفع للجامعة، ويمكنهنّ أن يعين كبير العائلة على أداء واجباتِ الحياة فأرسلوا إذن أمّهاتِ المستقبل إلى

المكاتب، فإذا علّمناهنّ نكون قد أدّينا واجبَ الشّفقة نحوهن، وإذا تهذّبن تهذيبًا فرنسيا فإنّهنّ يهذّبن أبناءهنّ بأخلاق فرنسية أيضا"[19].

الواضح هنا أنّ الغرض من تعليم بنات الأهالي ما هو إلاّ خدمةٌ لتكوين جيلٍ فرنسيٍ من أصول جزائرية، وسبب ذلك هو برامج التّعليم المقدّمة لهنّ والتي تكون وفق المبادئ والقيم الفرنسية، وحول موضوع تعليم البنات المسلمات في الجزائر ذهب الحاكم العام – بورد Bordes- في خطابه بالمجلس الأعلى أين ذكّر بما تبذله حكومته في سبيل الاهتمام بالمرأة، إذ قدّم رقم 22 مكتبًا ابتدائيًا خاصًّا ببنات الأهالي به 2386 بنت، حيث قال: "وهذا الصّنيع من الدّعاية الحسنة، وهو من الأهمّية بمكان، كما أنّه نافعٌ لرفع مستوى المرأة الأهلية وليتمكّن من الاستضاءة بالتّهذيب الفرنسي[20].

كما أسلفنا في محطّاتٍ سابقةٍ أنّ موضوعَ تعليم البنت المسلمة هو موضوعٌ مرفوضٌ لدى زعماء الإصلاح وعلى رأسهم الشّيخ عبد الحميد بن باديس، والشّيخ أبو اليقظان إذا ما تعلّق الأمر بالتّعليم الفرنسي، لما فيه من أخطار وتشجيع على التّفرنج[21]، وبالمقابل دعا هؤلاء إلى تعليمها تعليمًا عربيًا مسلمًا يتماشى مع طبيعتها كامرأة، وممّا نلاحظه على أبي اليقظان أنّ اهتمامه بالتّعليم يزداد عندما يحلّ موسم الدّخول المدرسي، فنجده يكتب المقالاتِ المستفيضة حول حالة التّعليم وطرقه، ومناهجه المتّبعة، ونوع التّعليم المقدّم، ومن خلال هذا الاهتمام نلحظه ثائرًا على الطّرُق البالية التي يقدّم بها في غالب أنحاء الوطن، داعيًا في الوقت ذاته إلى التّجديد المستمرّ في البرامج حتّى تتماشى مع تقدّم العلوم والمعارف عالميا، كما يعدّ أبو اليقظان من المصلحين[22] الذين يرفضون أن يكون التّعليم بغرض إفساد الأخلاق والتّطبّع بطبائع الإفرنج، أو مساهمًا في الانسلاخ عن الدّين والوطن والقومية، وهذا هو الرّدّ بعينه من الشّيخ على دعاة تعليم بنات الأهالي في المكاتب الفرنسية، كما دعا إلى تجديد قطاع التّعليم على ما هو الحال عند علماء أوروبا الذين أنجزوا دراساتٍ وأبحاثَ من شأنها أن تطوّر التّعليم، منها ما دار حول هوية المدرسة ونفسية الطّفل ومواصفاتِ المدرّسين وشخصية المدراء، وتنظيم الأقسام، ودراساتٍ كثيرةً حول البرامج التي من شأنها أن تصقل نوع شخصية المستقبل.

يبدو أنّ أبا اليقظان ناقمٌ على حالة التّعليم في الجزائر عمومًا وثائرًا عليها، خاصّةً في بلدته وادي ميزاب، إذ وصف التّعليمَ العامَّ بالجزائر قائلاً: "تعليمٌ ضئيل، أسلوبٌ عقيم، كتبٌ مسمومة، مدارس غير كافية، لغتهم القومية العربية مفقودةٌ..."[23].

أمّا حالة التّعليم في وادي ميزاب فإنّه غير راضٍ عنها تماما، سواءٌ من حيث الهياكل – بناء المدارس- أو من حيث هيئة التّدريس، أو من حيث النّجاحات المحققّة في امتحاناتِ نهاية السّنة، فنجد هناك مدارس ابتدائيةً قليلةَ الفصول وكثيرةً في عدد التّلاميذ، إذ يفوق عدد تلامذتها الخمسين، وفي مرحلتين مختلفتين داخل قسمٍ واحد، وبمعلّمٍ واحد، وهذا ما يساهم حسب خبراء التّربية وعلم النّفس في انحطاط المستوى، وتراجع النّتائج لما يخلق من تشويشٍ على العملية التّعليمية، وعدم قدرة معلّمٍ واحدٍ على إدارة مستويين في الوقت نفسه، ناهيك عن أنّ البرامج المقدّمة، والتي كانت على رأسها تعليم اللّغة الفرنسية[24]، ومبادئ الحساب، والجغرافيا، وتدريس التّاريخ الفرنسي.

وكان من نتائج وضع التّعليم هذا بميزاب، أن عزف الآباء عن إرسال أبنائهم إلى المدارس، وتهرّبوا منها نظرًا لعقم مردودها، إذ قال أبو اليقظان عن بلدة العطف –كمثال- أنّ المكتب الابتدائي الموجود بها يزيد عمره عن 30 سنةً ولم يخرّج ولو واحدًا بالشّهادة الابتدائية، وتوضيحًا لهذا الموقف العازف عن المدارس الذي أعابه البعض على الميزابيين صرّح أبو اليقظان بالقول: "... نعم إنّ الميزابيين

يتهرّبون من تعليم أبنائهم في هذه المكاتب، ولكن لا كرهًا في نفس التّعليم فإنّهم أحسّوا بحاجتهم وشدّة ضرورتهم إليه، ولكن في عقم التّعليم وفساد نتيجته ... فدعوى الهروب لهم بغضًا في نفس التّعليم زائفة، وقد اتّضح من هذا اتّضاحًا لا مِريةَ فيه أنّ فساد التّعليم هو السّبب الحقيقي في ذلك" [25].

وتداركًا للوضع الكارثي للتّعليم في الجزائر عمومًا فقد توجّه بالحديث عن هذه القضية ولفت النّظر إليها لدى إدارة العلوم والمعارف التّابعة لإدارة الاحتلال الفرنسي، وكموقفٍ من الأولياء في ميزاب، ونتيجة جمود حركة التّعليم أقبل هؤلاء على إرسال أبنائهم نحو مدن الشّمال للتّمدرس[26]، وهو القرار الذي لم يحقّق رضا الإدارة الاستعمارية، أين أصدرت الولاية العامّة قرارًا بمنع الأطفال دون سن 13 سنةً من مغادرة ميزاب، في خطوةٍ توحي بأنّها مقبلةٌ على إجبارية التّعليم في الوطن الأصلي، وضرورة تقبّل ذلك على ما هو عليه من وضع، وكان قرار الولاية العامّة هذا قد حظي بسخط الأولياء هناك في المنطقة، وأقبل المصلحون في كلّ بلدةٍ من ميزاب إلى تحرير عريضةِ احتجاجٍ موجّهةٍ للحكومة انطلاقًا من غرداية إلى الأغواط، ثمّ إلى الجزائر العاصمة، محاولين شرح مضارّ القرار وخطره على شباب الأمّة، موضّحين بحثهم عن تعليمٍ صحيحٍ لأبنائهم وأساتذةٍ أكفاءَ كما في مدن الشّمال، وفي الوقت نفسه حمّل أبو اليقظان المسؤولية للحكومة، فعِوض البحث عن مشاكل التّعليم بميزاب وحلّها، لجأت إلى قرار الحرمان من الخروج للتّعلّم، إذ قال: "فمن واجب الحكومة قبل أن تسنّ هذا القانون أن تنظر في حالة التّعليم بميزاب، هل هي منتجةٌ أم عقيمة..." [27].

وكموقفٍ منه تجاه قرار الحكومة توجّه بطلبٍ إلى الوالي العامّ "بورد" Bordes لمراجعة القانون، وأوضح له أنّ الذين خرجوا من مدارس ميزاب[28] نحو المدارس الابتدائية الرّاقية في قسنطينة والجزائر كان فرارهم من تدهور حالة التّعليم ومدارسه، ودعا أيضًا الوالي العامّ إلى ترك الحال كما كان عليه نظرًا لمعرفة الأمّة بمصلحة أبنائها، ويمكن القول أنّ قرار الولاية العامّة بمنع أبناء ميزاب من الخروج نحو مدن الشّمال (التّلّ) لغرض التّمدرس هو إجبارهم على البقاء في الوطن الأمّ بغرض تفويت الفرصة عليهم في التّعليم، وبقائهم شبه جهلة، وهذا ما تهدف إليه السّياسة الفرنسية التّعليمية تجاه الأهالي.

دوره في محاربة الجهل والأميّة: بقدر ما دعا أبو اليقظان إلى اكتساب العلوم، دعا إلى محاربة الجهل والأمّية عن طريق نشر التّعليم، فلا نجد عددًا من أعداد جرائده الثّمانية إلاّ وتحدّث فيه عن الجهل والأمّية وأسبابهما، ومظاهرهما داعيًا إلى محاربتهما بشتّى الطّرق المتاحة وعلى رأسها تأسيس المدارس، والقيام بالتّعليم الصّحيح المرتكز على المقوّمات الدّينية والوطنية، فنجد أنّ أبا اليقظان يعتبر الجهلَ والأمّية متلازمتين في المجتمع الجزائري، وهذا راجعٌ بالدّرجة الأولى إلى السّياسة الاستعمارية الهادفة إلى نشر الجهل في أوساط الأمّة، لذلك حكم بأنّ الظّاهرتين –الجهل والأمية- هما علّة العلل في تأخّر المجتمع حضاريًا ولغويا ودينيا، فالأمّة الجاهلة لا تدبّر أمورها، وتبقى حائرةً أمام الطّارئ من القضايا دون التّفكير في إيجاد الحلول، وبالتّالي تصبح أمّةً منقادةً لا قائدةً لما يعتريها من عدم معرفةٍ وعدم خبرة، وهذا ما يجرّها أكثر نحو التّخلّف دون التّطلّع لمستجدّات الأمور في الحياة وتقدّم الأمم، وفي هذا قال أبو اليقظان: "... لا حياة لأيّ مشروعٍ في عهد الجهل، ولا نجاح لأيّ عملٍ مع الأمّية، فالصّديق الحقيقي للأمّة والعامل المخلص لها هو من يسعى في نشر العلم والعرفان بين أبنائها، ويعمل على إبادة جراثيم الجهل منها، والعدوّ اللّدود لها هو الذي يساعد على تفشّي داء الجهالة فيها، ويسعى في إطفاء أنوار المعارف عنها" [29].

وما يحزّ في نفس أبي اليقظان هو عدم إدراك مخاطر الجهل والأمّية في الأمّة الجزائرية عموما، وأنّها لم تُعطِ للعلم قيمتَه المستحقّةَ رغم أنّه هو سبب رقيّ المجتمعاتِ والأمم وسبب سعادتها وعزّتها، لذلك كان دائمًا داعيًا إلى اكتساب العلوم الحديثة محاربًا كلّ مظاهر الجهل والأمّية.

أجور المعلّمين في القطر الجزائري (جانفي 1929): من حيث أجور المعلّمين في القطر الجزائري، فقد أوردت جريدة المغرب أيضًا نمطًا لها لجميع الأصناف قصد المقارنة مع باقي الأجور في المدارس الأوروبية (التّعليم الفرنسي)، وهي موضّحةٌ في الجدول الآتي: (إحصائيات جانفي 1929)[30]

الصّنف / الأجرة	المعلّم المتمرّن السّنوي	المعلّم المسمّى رسميًا من القسم 06	القسم 05	القسم 04	القسم 03	القسم 02	القسم 01
الوحدة: فرنك	11.875	13.125	14.625	16.125	17.625	19.125	26.25

المصدر: جريدة المغرب، العدد: 01، ص: 2 (بتصرف).

- سلّم الأجور الجديد اعتمد بعد صدور أمرٍ بتعيين أجور المعلّمين- سلّم الأجور ساري المفعول ابتداء من: 01 جانفي 1929- الأجور نفسها لفئة المعلّمين والمعلّمات في القسم الواحد، مع أخذ الصّنف بعين الاعتبار، لأنّ هناك وفي بعض المهن لا يتساوى أجر الرّجل وهو الأعلى مع أجر المرأة ولو كان ذلك في صنفٍ وقسمٍ واحد- أعلى راتبٍ شهريٍ يحصل عليه المعلّم المسمّى رسميًا من القسم الأوّل، وأدنى راتبٍ هو للمعلّم المتمرّن.
- ترتيب الأجور بعد التّسمية الرّسمية في القسم السّادس نزولاً إلى غاية وصول القسم الأوّل وهو المعلّم الكفء، وهذا ترتيبٌ عكس اليوم، إذ ينطلق من المتمرّن إلى القسم الأوّل ثمّ صعوداً[31].

لقد شهدت أوضاع التّعليم الحرّ وضعًا صعبًا في فترة الثّلاثينيات عبر ربوع القطر الجزائري، ومنه منطقة الأغواط كمثال والتي صعب فيها سواءٌ على المعلّمين أو المتعلّمين من حيث التّعداد، ومن هياكل ووسائل أداء تعليمٍ صحيح، إذ وصل العدد في القسم الواحد ما بين 50 إلى 60 تلميذا، وهو ما ساهم في ظاهرة الاكتظاظ أين رفض قبول تلاميذ آخرين لضيق الأقسام، وهنا اقترح "جاكوب لالو" ممثّل غرداية حلاً لهذه المعاناة، إذ قال: "ولا تتيسّر لنا حلّ هاته المسألة إلاّ بإحداث جامعةٍ مدرسيةٍ كبرى، وأمّا توسيع المدرسة الحالية فإنّه لا يفي بالمقصود لأنّ من اللاّزم أيضًا إحداث مدرسةٍ خاصّةٍ بالبنات في وسط البلد[32].

دور زعماء الإصلاح فيه وسياسة الاستعمار تجاهه: إيمانًا من زعماء الحركة الإصلاحية في الأغواط بضرورة النّهوض بالتّعليم الحرّ وإنقاذه من وضعه الكارثي، عقدوا اجتماعًا برئاسة عيسى الزّهار، بغية تكوين مكتبٍ عربيٍ يجمع فضلاء المدينة، ويكون تحت إدارة الشّيخ مبارك الميلي، وعن أهداف المكتب قال أبو اليقظان: أنّه كان على نغمة الإصلاح وإحياء اللّغة العربية، والاتّحاد والبحث في سبل التّعليم والتّربية الصّحيحة، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الاجتماع حضره رئيس إدارة الأغواط "لينارد Leonard" والذي قال عنه أبو اليقظان: "ولم يكفه هذا في إبداء عواطفه الجميلة نحو المشروع حتّى أبدى اقتراحاتٍ في كيفية التّعليم وتداول مع مدير المكتب بيان الغاية منه، غير أنّه يسوؤنا ما يودّه للمكتب من خلوّه من القرآن وعدم اعتنائه إلاّ بتعليم العربية، فكيف يتّفق قيام المكتب بوظيفته التي أسّس لأجلها مع تجريده من القرآن المجيد[33].

ومن الواضح أنّ رئيس إدارة الأغواط أراد توجيه أهداف المكتب ومنه توجيه نمط التّعليم الحرّ فيه، وذلك بما يخدم مصلحة الإدارة الفرنسية، والجدير بالذّكر أنّ أبا اليقظان توجّه بالخطاب المباشر لرئيس الدّائرة منبّهًا إيّاه أنّ القرآن الكريم هو العمود الفقري للدّين وللّغة العربية، وأنّه لا يمكن الاستغناء عنه في هذا المكتب كي يتمكّن تلامذته من المحافظة على لغتهم والتّمكّن منها، وللوصول إلى أهداف التّعليم الحقيقية كان أبو اليقظان يركّز دائمًا على المواسم الدّراسية طيلة فترة صدور جرائده، إذ يُعتَبر شهر أكتوبر – وهو فترة الدّخول المدرسي- بشهر البذر والحرث، وشهر جوان –نهاية الموسم- بشهر جني المحصول، ويأتي هذا نتيجة قناعاتِه بأنّ السّنة الدّراسية النّاجحة هي السّنة التي يحصل فيها كثير العلم والمعرفة وهي السّنة المكلّلة بالنّجاحاتِ والتّتويجات.

كما ندّد أبو اليقظان بمشهد أبناء الجزائريين عند موسم الدّخول المدرسي وهم ذاهبون للسّفر قصد العمل أو التّجوال في الشّوارع وارتياد الأماكن غير اللاّئقة بالأخلاق، في وقتٍ يلاحظ فيه أبناء الأمم الرّاقية الأخرى في ذهابهم إلى المدارس وارتيادهم المكتباتِ العمومية وحملهم للكتب...الخ، وفي هذا الوصف من أبي اليقظان بؤسٌ لحالة التّعليم الأهلي أين حثّ الأولياء على الاهتمام بأبنائهم مثل الأمم الأخرى، إذ قال: "ها هو فصل الدّراسة قد أقبل، وهذا هو شهر أكتوبر على الأبواب... فهل أعددنا له الآلاف؟ وهل أعددنا له المدارس؟ وهل أعددنا له صفوف التّلاميذ؟... أتستسيغ لنا عقولنا أن نرى أولادهم يختلفون مع أولادنا في الطّرقات، أولئك يحملون محافظهم إلى المدارس وهؤلاء يحملون حقائب وأمتعة المسافرين، أولئك يحملون مجموعاتِ الكتب المدرسية وهؤلاء يحملون صناديق شحذ الأحذية على ظهورهم..."[34].

من خلال وصف الوضع عشيّة الدّخول المدرسي لسنة 1932[35] فإنّنا نخلص إلى الخلل الذي يشهده التّعليم العربي الحرّ (الأهلي) ويُرجع أبو اليقظان هذا إلى الأولياء، وعدم اهتمامهم بأبنائهم زيادةً على السّياسات المنتهجة من قبل الاحتلال الفرنسي[36]، وقد تأسّفت جريدة النّور لحالة تعليم الأهالي سواءٌ كان تعليمًا فرنسيًا أو تعليمًا عربيا، فالنّوع الأوّل يكاد يكون مقصورًا على البلديات المدنية في الشّمال فقط بعمالاتِه الثّلاث، وفي شبه احتكارٍ تامٍّ من قِبل الأوروبّيين لأبنائهم إذ يسجّل فيه ارتفاع عددهم مقابل العدد الضّئيل لأبناء الأهالي، والذين يكون حقّهم من التّعليم الفرنسي شبه منعدمٍ إلاّ القلّةَ من أبناء الموالين للإدارة الاستعمارية، وتصف الجريدة حالة الأهالي تجاه هذا النّوع من التّعليم في قولها: "هو التّعليم الفرنسي بالمكاتب الابتدائية الدّولية، فأنت ترى الأب يسارع بأنجاله كلّما حلّ الموسم الدّراسي ويطوف بهم من مكتبٍ إلى مكتب... وفي النّهاية يرجع الأب وأفلاذ كبده معه"[37].

وعادةً ما كانت حجّة مديري التّعليم الفرنسي في عدم قبول أبناء الأهالي هي عدم توفّر أماكن للدّراسة، رغم أنّ هذه المكاتب منتشرةٌ تقريبًا في كلّ شارع، وهي مفتوحةٌ للجميع سوى لأبناء القطر الجزائري، هذا بالإضافة إلى أنّ معظم الميزانية تُصرف على التّعليم الفرنسي قبل التّعليم العربي الذي ميزانيته تكاد تكون معدومة، ورغم ذلك فعدد أبناء الأهالي بالمكاتب الفرنسية يُعدّ عددًا قليلاً جدًّا مع الباقي، وزاد من سوء الوضع موقف الأساتذة بمكاتب التّعليم الفرنسي[38] الذين يعتبرون أنّ الأهالي من أحطّ الطّبقات، وبالتّالي لا يمكنهم الدّخول إليها، ولا يحقّ لهم حتّى تحصيل المعارف والثّقافة الأوروبّية وهكذا يتّضح لنا أنّ التّعليم الفرنسي يحظى باهتمامٍ كبيرٍ من حيث مكاتبه وميزانيته من قبل الإدارة الفرنسية، في حين هو شبه محرّمٍ على أبناء الجزائريين الذين تعدّهم الإدارة مواطنون من الدّرجة الثّانية، أمّا النّوع الثّاني من التّعليم العربي فمعاناته أكثر من الأوّل ولا مجال للمقارنة بين النّمطين فقد اتّسم

بالرّداءة وعدم الكفاءة، والاكتظاظ، وهو حال التّعليم الحرّ أيضًا بتراب الجنوب، إذ يوجد من "بين أربع أو خمس قرًى مكتبًا واحدا، وفي ذلك المكتب ما يزيد على المائة تلميذ والجميع من القسم الأوّل إلى السّابع يقرؤون على معلّمٍ واحد"[39].

إنّ التّعليمَ العربي بالجنوب صاحب الأغلبية السّاحقة من السّكّان الأهالي في وضع متردّ، سواءٌ من حيث هياكل التّعليم القليلة جدّا، أو من حيث عدد المؤطّرين، أين يُسجّل انعدام المعلّمين، إضافةً إلى ظروف التّمدرس التي تمتدّ إلى سبع سنواتٍ آنذاك، وبتمدرسٍ جماعيٍ لجميع السّنوات ممّا نتج عنه صعوبةٌ في التّحصيل، وبالتّالي إنتاج متعلّمٍ غير قادرٍ ربّما حتّى على الكتابة السّليمة، ولمّا طُرح الأمر على سلطات الإدارة الاستعمارية تعذّرت بضعف الميزانية الموجّهة لهذا النّوع من التّعليم رغم الضّرائب المدفوعة بانتظامٍ ولا تعود فعليًا على دافعيها، وبغية تنشيط التّعليم الأهلي الحرّ وبحكم تجربة الشّيخ أبي اليقظان في ميدان التّربية والتّعليم فإنّه دعا إلى تدريس العلوم والأناشيد والشّعر إلى جانب تحفيظ القرآن الكريم، وبهذا فهو مخالفٌ لمن نادى بتدريس القرآن الكريم فقط في المدارس العربية[40]مع ترك أو إهمال الجوانب الأدبية الأخرى، كالذي ذهب إليه الطّرابلسي عندما كتب مقالاً في جريدة النّور حول فوائد الامتحان، أين شكره أبو اليقظان على غِيرته الدّينية، وضرورة التّمسّك بتدريس القرآن، وفي الوقت نفسه أوضح قائلاً: "ولكنّنا لا نجاريه في الاقتصار عنه والاكتفاء به عن حفظ القطع الأدبية الرّائعة النّثرية والنّظمية"[41].

من هنا أمكن القول أنّ أبا اليقظان قد خدم التّعليمَ العربيَّ الحرّ باقتراحاته المقدّمة، سواءٌ من حيث الأسلوب، أو الطّريقة والمنهج المتّبع الذي دعا إلى إعادة النّظر فيه في المدارس العربية الحرّة، وهي الفكرة نفسها التي كانت تراود المعلّمين الأحرار الذين سعوا إلى عقد مؤتمرٍ بغرض التّدارس حول مسألة توحيد مناهج التّعليم الحرّ، رغم المضايقات التي يتعرّض لها من قِبل إدارة الاحتلال، ونزولاً عند رغبة هؤلاء وجّه الشّيخ عبد الحميد بن باديس دعوةً إليهم عبر كافّة القطر الجزائري إلى عقد مؤتمرٍ عامٍ بنادي التّرقي بالجزائر العاصمة يومي: 22 و23 سبتمبر 1937 تحت إشراف جمعية العلماء المسلمين الجزائريّين، ولكي يكون المؤتمر مثمرًا تمّ تحديد تسعة مباحث تدور حولها أشغال المؤتمرين بالشّرح والتّحليل، وقد جاءت تلك المباحث على شكل أسئلة، وهي كما أوردتها جريدة الأمّة على النّحو الآتي:

- ما هي وسائل توحيد التّعليم؟- ما هو أسلوب التّعليم؟- ما هو أسلوب تربية النّاشئة؟- خلاصة تجاربكم في التّربية والتّعليم- ما هي الكتب التي تختارونها للتّدريس؟ أمصريةٌ هي أم جزائرية؟- ما رأيكم في تعليم البنت المسلمة؟- ما رأيكم في التّعليم المسجدي؟- ما هي وسيلة إعادة المرأة المسلّمة لمجدها الإسلامي السّالف؟- تقارير عن إقبال الأمّة على التّعليم العربي الحرّ[42].

من خلال جلسات المناقشة في المؤتمر[43] نخلص إلى أنّه يدور حول توحيد مناهج التّعليم الحرّ من حيث الوسيلة والأسلوب والتّجربة، على أن تدرج أنفع المؤلّفات التي يتوجّب تدريسها سواءٌ كان ذلك على الطّريقة الشّرقية (المصرية) أو بالاعتماد على المؤلّفات الوطنية (الجزائرية)، هذا إلى جانب مسألة تعليم بنات المسلمين وطريقة الحفاظ على المرأة المسلمة، والوقوف على مدى قابلية الأمّة الجزائرية للتّعليم الحرّ بما في ذلك التّعليم المسجدي، ومن الملاحظ على هذه النّقاط أنّها تصبّ بمجملها في خانة اللّغة العربية والدّين الإسلامي والوطنية الجزائرية وهي ثلاثية الإصلاح عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وقد افتتح الشّيخ عبد الحميد بن باديس أشغال المؤتمر منوّهًا في كلمته التي ألقاها بدور المعلّم والعلم والعلماء في النّهوض بالأمم، ثمّ سارت أشغال المؤتمر وفق ما خُطّط لها وسُرِدت التّقارير كافّة ، ثمّ

تمّ تشكيل لجنة لتلخيص التّقارير في تقرير واحد، وبعدها عقد اجتماع عام في اليوم الموالي لمناقشة التّقرير النّهائي، إذ تمّ تكليف كل من فرحات الدّراجي وباعزيز بالكتابة.

نتيجة هذه المساعي الحثيثة للنهوض بالتّعليم العربي الحر تحركت الإدارة الفرنسية، وكانت لها مواقفٌ إضافية إزاء المسألة، وهو ما عبّرت عنه جريدة الأمّة في قولها: "ولئن كانت نهضتنا خيرية بعيدة عن التّعصب الدّيني الممقوت، وكان مبدأها سامياً، وغايتها شريفة، فإنّها لم ترض بعض رجال الإدارة المحلية، ولن تحرز رضا الكثير منهم، فناصبوها العداء وقعدوا بها كل مرصد... وأخيراً أوصدوا المدارس[44] وشتّتوا أبناءنا إلى حيث ينتظرهم البؤس والشّقاء في عهد الحكومة الشّعبية، وعصر المدينة والنّور، وأوقفوا المعلمين مواقف التهم بحجة مخالفة القانون والتعليم بغير رخصة"[45].

أركانه ومواصفاته الصّحيحة: عن مواصفات التّعليم الصّحيح قال أبو اليقظان أنّه هو الذي يوصل إلى الفهم والإفهام بطرق قصيرة، وأسلوبٍ سهلٍ، فيستطيع التّلميذ استيعاب ما وجّه إليه، وينير دربه، ويشبِه التّعليم بعملية الحرث والبذر والأرض الخصبة، فإذا توفرت هذه الشّروط كان الإنتاج وفيراً، فكذلك التّعليم "فإنْ كان ما يعلم نفعاً مفيداً، وقد أجري على الأساليب النّظامية، وكان دماغ المتعلم منبتاً وفهمه خصبًا... فإنه لا شك أن يثمر ثماراً من العلم ناضجة، وهذا هو التعليم الصحيح المنتج"[46].

ومن العوامل المؤثرة في التّعليم الصّحيح – حسب أبو اليقظان- هو عقم الأسلوب والطّريقة التي يقدم بها، أي ما يعرف اليوم بمصطلح البرامج والمناهج، وطرائق التّدريس، ويضاف إليها ما يتعلق بالقدرات العقلية للتلميذ في حدّ ذاته، وتأخره في الفهم أو تجاوزه سن التّعليم، أو كان من يقوم على العملية التّعليمية –المعلم- غير الكفء لأداء مهنته، فكلّ هذه العوامل تؤدي إلى تراجع التّعليم، وفي وقت كان التّعليم مستهدفًا من قبل الإدارة الفرنسية التي سعت إلى محاربته إذا كان عربيًا حراً، وتضييق الخناق عليه، وغلق مدارسه العربية وبالمقابل العمل على نشر التعليم الفرنسي خاصةً في مدارس الشّمال، وقد حدّد أبو اليقظان[47] أركان التّعليم الصّحيح في أربعة وهي:

الرّكن الأول: وهو يتعلق بالتّلميذ من حيث الاستعداد للتّعلم، والذكاء، والقدرة على الإنجاز، وقوة العزيمة، والرّغبة في التّحصيل (الطلب)، والوقت الكافي دون الانشغال بأمور غير التّعليم.

الرّكن الثّاني: وهو يتعلق بالمعلم من حيث الكفاءة والغزارة العلمية، والتّحكم في مادة تدريسه، واتّصافه بالكمال الخلقي والعقلي، فلا ينبغي لغير العاقل أن يشرف على عملية التّعليم.

الرّكن الثّالث: وهو نوعُ المادة العلمية المفيدة والمقدّمة للتلميذ "ويعتبر فيها أغزرها فائدة وأعظمها عائدة وأهمها للتلميذ وأمسها بحاجته وألصقها بحياته وأقربها لنيل سعادته في دنياه وآخرته"[48].

والرّكن الثالث هو ما يعرف اليوم بالمقررات المدرسية، فعلى أساسها يحدد نوع الشّخص المراد بناؤه للمستقبل، وعلى أساسها تبنى احتياجات الوطن بتوفير جميع أنواع المهن التي بها يبنى الاقتصاد ويتطور المجتمع، فكأنّ أبي اليقظان كان يكتب لهذا العصر الحالي بالذات، وليس لفترة العشرينيات وهذا بحكم خبرته كونه مصلحُ ومربي.

الرّكن الرّابع: وهو الطّريقة المتّبعة في إيصال المادة العلمية للتّلميذ، وهنا أكّد الشّيخ بأنْ تكون سهلةً قصيرةً مختصرة وواضحة، وخالية من العقبات والصّعوبات[49].

وبحكم الواقع آنذاك، فقد حكم أبو اليقظان على الأمّة أنّها بعيدة عن هذه الأركان التي أقرّتها كبريات المدارس المتخصّصة في علوم التربية والتّعليم، إذ قال: "وأين نحن والمسلمين من هذه الحياة العلمية

الواسعة النّطاق البعيدة المدى الكاملة الجهاز التي من أول نظرة في حالة تعليمنا الأسيفة تراها فاقدة لكافة الأركان الآنفة والشّرائط المتقدّمة "[50].

وكانت نتيجة بعد الأمّة عن الأركان السّابقة الذّكر إذ أصبح التّلميذ لا يتمتّع بالاستعداد التّام، وينتابه الكسل والفتور، وحرم من الوقت الكافي نتيجة الانشغال بغير التّعليم، سواءُ مع والديه أو مع المحيط به، كما أنّه أصبح عديم الكفاءة اللاّزمة لأنّ ما تلقاه لم يكن بالطّريقة الصّحيحة، ولم يرتكز على قاعدة نظامية "لا ترتيب فيه للمسائل ولا تلخيص للمباحث، ولا تحليل للمشاكل، ولا تمارين كتابية أو شفاهية ... فكيف من كان تعلمه على هذا النّمط ينتج تعليمًا صحيحًا، وتهذيبًا عاليًا، وتفكيرًا سديدًا صائبًا"[51].

ومن العيوب الأخرى التي ترتّبت عن الابتعاد عن أركان التّعليم في المجتمع الجزائري عدم الاعتناء بانتقاء المادة العلميّة المقدّمة، سواء من حيث اختيار سِنّه أو حاجته الدّينية والوطنية، فقد ساهم هذا الجانب في زرع روح الملل، والجفاء في نفسية التّلميذ ممّا يشجعه على الانصراف إلى غير التّعليم، وحلّ هذه المشكلات حسب ما يراه أبو اليقظان هو إسناد التلاميذ إلى معلم كفءٍ ماهرٍ ذي خبرةٍ عاليةٍ، وهنا حتمًا أنّ روح التّعليم سوف تعود إلى التّلميذ، ويتدارك نقائصه وترجع إليه مواهبه، كما أنّ عقم الطّريقة[52]الموصلة للتّلميذ معارفه من حيث أسلوبها أو عدم تحديثها يصعب من إيجاد تعليم صحيح، فلا حوار فيها ولا اهتمام، ولا تصميم في تقديم الدّرس، وكل هذه المطبّات كانت محلّ سخطٍ عند أبي اليقظان لذلك نادى بضرورة معالجتها قائلا: "أجل هذه الاختلالات في أساليب التّعليم رفعنا ونرفع صوتًا عاليًا بوجوب إصلاحها والجري على نظامه المنتج، وقد رأينا الفرق بين الحالتين عظيماً ورجاؤنا منه سبحانه أن يفتح بصائر الأمّة إلى ما فيه عزّها وسعادتها"[53]كما شجّع أبو اليقظان التّعليم باللّغة القومية العربية لما فيه من تناغم أثناء العملية التّعليمية للمتعلم، مستشهداً في ذلك بأوربا وما حققته عند اعتمادها على لغاتها الأصلية القومية في بناء حضارتها[54].

ثانيا- التّعليم الفرنسي

تأتي المواقف الفرنسية من التّعليم العربي الحر بغرض عرقلته وتثبيطه، وبالمقابل شجعت التّعليم الفرنسي الذي هو محل سخط تام عند أبي اليقظان عبر كافة القطر الجزائري، ومنه بلدة العطف بغرداية التي منع أبناؤها من السّفر خارجها قصد التعلم، وهي البلدة التي اختل فيها حتى نظام التّعليم الفرنسي في حدّ ذاته، أين تماطل قائد المنطقة وعماله في انطلاق المواسم الدّراسية، و تصل مُدّة التّماطل أحياناً إلى شهر ونصف مقارنة مع بداية الموسم في الشّمال، وهذا ما جعل أبو اليقظان يحتج على هذا الإهمال داعيًا إلى تنظيم التّعليم في العطف أو السّماح لأبنائه بالهجرة قصد اكتسابه[55].

وفي الوقت ذاته أعاب على الأولياء الذين لا يحركون ساكنًا تجاه قضية تخص أبنائهم ، والظّاهر أنّ اختلال التّعليم الفرنسي بوادي ميزاب عمومًا كان من أكبر القضايا التي تؤرق الأهالي هناك لولا بعض مكاتب التّعليم العربي الحر، وحتى وإنْ انطلق موسم التّعليم الفرنسي متأخرًا فإنّ مردوده لا يكاد يرى، إذ يمكن ملاحظة ذلك الضّعف في المستوى الذي يظهر عليه التّلاميذ في نهاية السّنة الدّراسية، وهكذا وقع السّكان بين الحرمان والمنع من التّعليم العربي الحر، وعدم الاهتمام بالتّعليم الفرنسي في مناطق الجنوب، لأنّ غالبية سكانها من الجزائريين على العكس تمامًا منه في منطقة الشّمال، أين حظي التّعليم الفرنسي ببالغ الأهمية نظراً لسواد الأوربيين فيه، وهنا رفع الميزابيون على غرار باقي سكان الجزائر برقيات الاحتجاج على اختلال حالة التّعليم بنوعيه إلى السّلطات العليا[56].

إنّ المتتبّع لاهتمامات أبي اليقظان بقضايا التّعليم يجده لا يقتصر على المدرسة واكتساب العلوم الدّينية والدّنيوية فقط، وإنّما تتعدّى فكرته إلى مناصرة تحقيق تعليم مهني – صناعي- قصد اكتساب العلوم والمهن معًا، وهي فكرةٌ طرحها أيضًا "سيبلمان Spielman"[57] وناصرها أبو اليقظان، وترجمها الفرقد من خلال مقال نُشر في جريدة "الغد" الفرنسية، أين اعتبر أنّ تعليم الأهالي في الجزائر وفي شمال إفريقيا عمومًا من شأنه أن يحلّ جميع المشكلات وخصوصًا إذا كان مقرونًا بالتّعليم المدرسي والصّناعي –التّعليم المزدوج- ومن صعوبات إيجاد هذا التّعليم كانت حالة المجتمع البائسة المتقهقرة والمتراجعة، وحسب أبي اليقظان فإنّ عامل تراجع التّعليم بصفة عامة راجعٌ إلى سياسة الاحتلال الفرنسي طيلة قرن من الزّمن، وتضاف إلى هذا العامل ضعف الهياكل ، وقلّة المدارس وضعف برامجها وتدهور حالة المعلمين، وربّما يكون هذا الوضع قد أثّر حتى على التّعليم الصّناعي، ولإثبات الحجة على الإدارة الفرنسية يورد أبو اليقظان مقال السّيد "سبيلمان Spielman" إذ قال فيه: "... ومع هذا كله فإنّ الأهالي مازالوا يؤدون جمع الضّرائب، وحتى ضريبة الدّم بالاستواء مع الفرنسيين فهلا أحرزوا على مثال تلك المساواة حتى في الحقوق ... عارٌ علينا معشر – المدّعين بالمتمدّنين- أن يوجد مثل هذا الحيف في مستعمراتنا في عهد الجمهورية وفي أواسط القرن العشرين ..."[58].

ثالثا- التعليم المهني (الصناعي)

تطرق أبو اليقظان إلى مسألة التّعليم الصّناعي – المهني- بعد أن أحسّ بضرورة وجودها للقطر الجزائري، فهي تحتضن من لم يسعفه الحظ في التّعليم الحر من أبناء الأهالي، ومن ناحية توفير اليد العاملة للجزائر ذات النّوعية ،ولقد ظهرت المدارس الصّناعية في الجزائر وهي المدارس التي تكون عن طريق التّعليم الفني في ظل وجود عدد كبير من المستودعات الكبرى، ومعامل المواد الكيماوية، ومعامل التّبغ والفخار، ومعاصر الزّيتون، وهي التي كانت توظف سنة 1926 ما يقارب ألف عامل منهم 81 ألف جزائري والباقي من الأوربيين ، وبناءً على هذه الوضعية الصّناعية استوجب الأمر تأطير اليد العاملة وتأهيلها، لذلك وجدت المدارس الصّناعية التي من بينها مدرسة الحرّاش (كلية صناعية) والتي ضمّت عند افتتاحها 63 منخرطًا موزعين على القسم التّجهيزي، وقسمين للتّرشيح، وكانت تخرج رؤساء المعامل والعرفاء ومديري الأشغال العمومية، كما أنّها جهزت بوسائل تضاهي تلك التي جهزت بها المدارس الكبرى لترقية تخريج رؤساء صناعيين ذوي خبرة.

أمّا في دلّس فقد كانت مدرسة "التّمرين الصّناعي" تضم 120 منخرطًا، بها قسم مخصّص للأهالي الذين لم يستطيعوا مزاولة الدّروس النّظرية، وقد سعت هذه المدرسة إلى تخريج الأهالي المتمرنين، وفي المقابل فقد كانت هناك مدارس للتّمرين الصّناعي موجودة في الجزائر، وقسنطينة، ووهران فمدرسة الجزائر فتحت منذ شهر أكتوبر 1927، بها ما يقارب 90 تلميذاً، وساهمت مستقبلاً بحوالي 120 تلميذًا[59] أمّا "مدرسة قسنطينة فشرعت في أداء مهمتها منذ أكتوبر 1925 وقد انخرط في سلكها تسعون تلميذاً موزعين على قسمين، قسم الخشب وقسم المعادن"[60].

ومن شأن هذه المدارس أن تخرج مهنيين في مختلف النّشاطات الصّناعية مثل الخراطة والكهرباء، والنّجارة، والميكانيك، والنّسيج والفخار... الخ، كما ظهرت أيضًا مهنٌ خاصّة بالمرأة مثل الخياطة والطّرز والحياكة، ونظراً للطلب الذي تقدم به النّائب الأهلي ابن التّهامي، وإبراهيم الأخضر، وسباوي، فقد دعا مجلس الجزائر العمومي يوم 07 ماي 1928 إلى إنشاء المدارس الصّناعية، واستخدام المسلمين

فيها وذلك عن طريق تأسيسها في عين بسّام، وصور الغزلان وسيدي عيسى وباليصطرو (الأخضرية حالياً)[61].

وبقدر ما نادى أبو اليقظان بضرورة تحسين أحوال التّعليم الأهلي في جميع أطواره، بقدر ما ندّد بالوضعية الكارثية التي آل إليها التّعليم الفرنسي في أراضي الجنوب ،على الخصوص فقد نادى أيضاً بضرورة التّعليم الصّناعي الذي يكسب الأهالي خبرات في حرفٍ معينةٍ تشيّد من خلالها المشاريع والمؤسسات لخدمة الاقتصاد الوطني القابع تحت إدارة الاحتلال ، وقد استنكر الشّيخ أيضاً وضع التّعليم الصّناعي، وآليات عمل المدارس الصّناعية وطرق سيرها، وذلك أنّ معظم تلامذتها إمّا من العنصر الأوربي أو العنصر اليهودي، منطلقًا في ذلك من وضع المدرسة الصّناعية[62] بغرداية التي أصبحت تظم بين جدرانها التّلاميذ من أبناء اليهود فقط، وهي مدرسة شبه ممنوعة على أبناء الأهالي ،وكموقف من أبي اليقظان تجاه المدرسة الصّناعية بغرداية تساءل قائلاً: "أين رغبة الأمة في العلم هاهنا، وهذه مدرستها الصّناعية لا يوجد فيها ولا مسلم واحد، وإنّما تلامذتها كلّهم من اليهود مع أنّ نفقاتها تخرج من جيوب المسلمين"[63].

الخاتمة :

بصفة عامّة فقد تطرّق الشّيخ أبو اليقظان إلى قضية التّعليم العربي الحُر، والتّعليم الفرنسي وكذلك التّعليم الصّناعي (المهني) ، فمن ناحية التّعليم العربي الحُر فقد فصّل فيه تفصيلاً طويلاً على أساس اعتباره هو الرّكيزة الأساسية التي تقوم عليها الهوية الوطنية ،وهو المعوّل عليه في الحفاظ على الثّقافة الوطنية التي تعرضت كثيرًا لسياسة الطّمس والتّشويه من قبل إدارة الاحتلال الفرنسي ، حيث تطرق أبو اليقظان إلى الواقع المأساوي الذي يعيشه التّعليم العربي في ظل الإدارة الفرنسية الهادفة إلى تعويضه بتعليم مسيحي فرنسي غربي، وربّما تطرّق أبو اليقظان إلى هذه الحالة وعرضها بهدف اطلاع الجزائريين على الوضعية الحقيقية ومنه إدراك قيمة الخطر المحدق بهم .

ومن جهة ثانية فقد تطرق أبو اليقظان إلى الأسس الصحيحة التي يقوم عليها التعليم العربي الحر وهذا بهدف إيجاد قاعدة تعليمية صحيحة من شأنها أن تبني ثقافة وطنية صلبة في مواجهة الثقافات الغربية المراد تثبيتها في الجزائر وحاله يقول أنه لا يمكن أن يتحقق العليم المناسب من دون الأخذ بهذه القواعد.

كما اقترح أبو اليقظان المقررات الدّراسية المناسبة للجزائريين بدلا عن تلك التي تفرض من قبل الفرنسيين، هنا نبّه إلى ضرورة تدريس بعض العلوم مثل التّاريخ والتّفسير، الجغرافيا، اللّغات الحيّة... الخ، وفي نفس الوقت نبّه إلى ضرورة التّصدي للجهل المنتشر في أوساط الجزائريين عن طريق العمل على نشر التّعليم الصّحيح مركزًا في كلّ هذا على دور زعماء الحركة الإصلاحية في نشر التّعليم العربي الحر مذكرًا إيّاهم بالمسؤولية الملقاة على عاتقهم في هذه المسألة ومعرجًا في ذات الوقت على موقف إدارة الاحتلال الفرنسي تجاه هذه الحركية التّعليمية .

وفي السّياق نفسه تحدّث أبو اليقظان عن التّعليم الفرنسي الموجّه للجزائريين معيبًا طريقة تلقينه ومحتواه البعيد عن ما يطلبه الجزائريون وفاضحًا الأغراض منه. وهذا ما ساهم في تسر ، وعليه تحدّث أبو اليقظان ولأوّل مرّة عن نوعٍ جديدٍ من التّعليم وهو التّعليم الصّناعي أو التّعليم المهني قصد اكتساب خبرات في حرفٍ جديدةٍ بدلاً من العمل في مزارع المعمرين وبنظام السّخرية.

وممّا سبق نخلص إلى أنّ النّشاط التّعليمي الإصلاحي قد ساهم مساهمةً فعّالةً في الحفاظ على الثّقافة الوطنية من الاندثار أمام الهجمات الفرنسية الغربية الرّامية إلى تدمير ومحوِ الكيان الجزائري. وهذا ما ننعم به نحن اليوم في مدارسنا وهياكلنا التّعليمية.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر غير المطبوعة (صحف أبي اليقظان من سنة 1926 إلى سنة 1938)

1- جريدة وادي ميزاب، العدد 02.
2- جريدة وادي ميزاب، العدد09، 26 نوفمبر 1926.
3- جريدة وادي ميزاب، العدد 11.
4- جريدة وادي ميزاب، العدد 23.
5- جريدة وادي ميزاب، العدد 26.
6- جريدة وادي ميزاب، العدد 56.
7- جريدة وادي ميزاب، العدد 63.
8- جريدة وادي ميزاب، العدد 91.
9- جريدة وادي ميزاب، العدد 83، 18 ماي 1923.
10- وادي ميزاب، العدد 92.
11- جريدة وادي ميزاب، العدد 95.
12- جريدة وادي ميزاب، العدد 103.
13- جريدة وادي ميزاب، العدد 105.
14- جريدة وادي ميزاب، العدد 111.
15- جريدة وادي ميزاب، العدد 24.
16- جريدة وادي ميزاب، العدد 06.
17- جريدة وادي ميزاب، العدد 62.
18- جريدة وادي ميزاب، العدد 64.
19- جريدة وادي ميزاب، العدد 27.
20- جريدة النّور، العدد 22، 23 فيفري 1932.
21- جريدة النّور، العدد 50.
22- جريدة النّور، العدد 52.
23- جريدة المغرب، العدد 1، 26 ماي 1930.
24- جريدة الأمّة، العدد 138.
25- جريدة الأمّة، العدد 152.
26- جريدة الأمّة، العدد09.
27- جريدة الأمّة، العدد 76، 26 ماي 1936.

ثانيا: المصادر والمراجع المطبوعة :

28- رابح تركي، التّعليم القومي والشّخصية الجزائرية، الشّركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1989.
29- بشير بلاح، موقف الحركة الإصلاحية من الثقافة الفرنسية (1925-1940)، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2008.
30- الطيب العلوي، محمد بن العابد الجلالي المربي ورائد الأنشودة المدرسية للأطفال، مجلة الثقافة، العدد 107-108، مارس، أفريل 1995.
31- كريمة بوبكر، دور النخبة المثقفة الجزائرية أثناء الاستعمار وبعده في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2005.
32- الطاهر الزرهوني، التعليم في الجزائر قبل وبعد الاحتلال، مؤسسة موفم للنشر، الجزائر، 1993.

33- رابح دبي، السّياسة التّعليمية الفرنسية في الجزائر ودور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الرّد عليها (1830-1962)، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر2، 2010.
34- عبد القادر حلوش، السّياسة التّعليمية الفرنسية في الجزائر، دار الأمة، الجزائر، 1999.
35- إبراهيم بيوض، حديث الشّيخ الإمام، إعداد وتنسيق إبراهيم سعيد كعباش، الحلقة الأولى، جمعية النهضة، غرداية، د.ط، 1992.

الهوامش:

[1]- عبد الرحمان، حالتنا التّعليمية، وادي ميزاب، العدد 2 السّابق، ص1.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- أبو اليقظان، كيف الوصول إلى العلم النافع، وادي ميزاب، العدد 9، 26 نوفمبر 1926، ص1.
[4]- المصدر نفسه.
[5]- يشمل التّعليم العربي الحر فئة الإناث كما يشمل فئة الذكور، فقد حظيت المرأة باهتمام كبير لدى المصلحين، أين دعوا إلى ضرورة تعليمها. للمزيد ينظر: رابح تركي، التّعليم القومي والشّخصية الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1989، ص133.
[6]- أبو اليقظان، كيف الوصول إلى العلم النّافع، وادي ميزاب، العدد 9، ص2.
[7]- أبو اليقظان، ما هي العلوم التي نحتاجها، وادي ميزاب، العدد11، ص1.
[8]- المصدر نفسه.
[9]- المصدر نفسه.
[10]- المصدر نفسه.
[11]- الطرابلسي، المثبطون والعلوم العصرية، وادي ميزاب، العدد 23، ص3.
[12]- أبو يحي، كلمة وجيزة في الإصلاح، وادي ميزاب، العدد 26، ص2.
[13]- أبو اليقظان، التّعليم، وادي ميزاب، العدد 56، ص2.
[14]- خميس الزهار، أسباب رقي الأمم وانحطاطها، وادي ميزاب، العدد 63، ص3.
[15]- المصدر نفسه.
[16]- نشرت "لاديبش ألجيريان" مداولات المجلس في عدد رقم 10، وفي العدد رقم 12 نشرت بقية المحضر الذي تضمن اقتراحات النّواب المسلمين مثل تسهيل هجرة سكان القبائل نحو فرنسا كسبًا للرزق دون الصّرامة في قانون الخدمة العسكرية، إلى جانب الخوض في مرتبات القواد بالحكومة الفرنسية ومرتبات الفرسان بالمداشر المختلطة.
[17]- اهتمت جريدة وادي ميزاب كثيراً بقضايا التّعليم إلى درجة الإشادة بأسماء النّاجحين في الامتحانات مثل: تهنئة التّلميذ أحمد بن صالح بن محمد بن زكري على نيله الشّهادة الابتدائية في فرع المدرسة الصّادقية، والتّلميذين التّجاني إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، وأحمد بن موسى بن أحمد على نجاحهما في شهادة الدبلوم من المدرسة الخلدونية. ينظر: وادي ميزاب، العدد 91، ص3.
[18]- رشدي، صدى الصّحافة، وادي ميزاب، العدد 83 ، 18 ماي 1923، ص2.
[19]- أبو اليقظان، خطاب الوالي العام، وادي ميزاب، العدد 92، ص2.
[20]- نفسه، العدد 95، ص1.
[21]- عن مواقف الحركة الإصلاحية من سياسة التّفرنس، ونشر الثقافة الفرنسية (التعليم الفرنسي)، ينظر: بشير بلاح، موقف الحركة الإصلاحية من الثقافة الفرنسية (1925-1940)، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2008.
[22]- اهتم المصلحون بكتابة الأناشيد الإسلامية بعد شيوع الأناشيد الفرنسية، وصدرت بعض المطبوعات منها: كتاب محمد بن العابد الجلالي الذي يحمل عنوان: "الأناشيد المدرسية لأبناء وبنات المدارس الجزائرية" الذي طبع ووزع سنة 1939. للمزيد ينظر: الطيب العلوي، محمد بن العابد الجلالي المربي ورائد الأنشودة المدرسية للأطفال، مجلة الثقافة، العدد 107-108، مارس، أفريل، 1995.
[23]- أبو اليقظان، اختلال التّعليم بميزاب، وادي ميزاب، العدد 103، ص3.

[24]- عن نتائج السّياسة التّعليمية الفرنسية في الجزائر وانعكاساتها على المجتمع، ينظر: كريمة بوبكر، دور النّخبة المثقّفة الجزائرية أثناء الاستعمار وبعده في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2005، ص45.

[25]- أبو اليقظان، اختلال التّعليم بميزاب، وادي ميزاب، العدد 103.

[26]- كان بعض الآباء قد هرّبوا أبناءهم نحو مدن الشّمال للتّحصيل الدراسي.

[27]- أبو اليقظان، أنباء وادي ميزاب، وادي ميزاب، العدد 105، ص2.

[28]- موضوع نقل الآباء لأبنائهم نحو مدن الشّمال لقي ترحيبًا من قبل الأولياء، في حين لقي معارضة كبيرة من قبل بعضهم الآخر، واعتبروه ترك الفرصة لشيوع المدارس النّصرانية، وهنا وقف أبو اليقظان ضدّ هؤلاء المعارضين، وأعاب عليهم موقفهم واصفًا إياهم بمواصفات غير حميدة. لمعرفة وجهة نظر أبو اليقظان حول الموضوع ينظر: وادي ميزاب، العدد 111، ص1.

[29]- أبو اليقظان، الأميّة في الأمم شلل، وادي ميزاب، العدد 105، ص1.

[30]- أبو اليقظان، أجور المعلمين في القطر الجزائري، المغرب، العدد 1، 26 ماي 1930، ص 2.

[31]- للمقارنة حول التّعليم في الجزائر قبل وبعد الاحتلال الفرنسي ينظر: الطاهر الزرهوني، التعليم في الجزائر قبل وبعد الاحتلال، مؤسسة موفم للنشر، الجزائر، 1993.

[32]- أبو اليقظان، الوالي العام في الأغواط، النور، العدد 22، 23 فيفري 1932، ص2.

[33]- أبو اليقظان، هبوب الأمّة الجزائرية لتأسيس المشاريع الخيرية، وادي ميزاب، العدد 24، ص1.

[34]- أبو اليقظان، فصل العقول، النور، العدد 50، ص1.

[35]- صادفت هذه الفترة دخول جريدة النور في مرحلتها الثانية، أين عانت الكثير من الحكومة الفرنسية في مرحلتها الأولى، وهنا وجه أبو اليقظان دعوة إلى الحكومة قائلا: "أما رجاؤنا من الحكومة فهو شيء تافه ألاّ وهو رفع الأحكام الاستثنائية عن الصّحافة العربية وتطبيق أحكام زميلتها الفرنسية عليها، هذا أولاً، وثانياً إغلاق آذانها عن سماع الدّعايات ضد الصحافة العربية وإقفال أبوابها في وجه الوشاة بها والتدقيق التام في ترجمة فصولها حتى لا يقع سوء تفاهم بين الحاكم والمحكوم". ينظر: افتتاحية النّور، المرحلة الثانية، العدد 50 نفسه.

[36]- للمزيد حول السياسة التّعليمية الفرنسية ينظر: رابح دبي، السّياسة التّعليمية الفرنسية في الجزائر ودور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الرد عليها (1830-1962)، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر2، 2010.

[37]- غريب عبد الرحمان، الناشئة الأهلية وحظها في كل موسم دراسي، النور، العدد 52، ص2.

[38]- حول التعليم لفرنسي وسياسة فرنسا فيه ينظر: عبد القادر حلوش، السياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر، دار الأمة، الجزائر، 1999.

[39]- غريب عبد الرحمان، "الناشئة الأهلية وحظها في كل موسم دراسي، النور، العدد 52، ص2.

[40]- من المدارس التي برعت في التعليم العربي كانت مدرسة الإخاء ببسكرة التي يديرها السّيد الحاج الحفناوي، وخليفته الحاج الشّاوي وأمين مالها السّيد عيسى بن عمارة الخبزي، وهي التي شهدت إجراء امتحان لتلامذتها يوم 02 أكتوبر1932 وكانوا بارعين في الإجابة حول أمور القرآن، والتّوحيد، والفقه، والسّيرة، والجغرافيا... الخ، أمام لجنة مثلت هيئة علمية للامتحان منهم: الشّيخ طاهر بن دالي، الشّيخ العربي المختار كاتب بن قانة والشّيخ علي بن عمارة، وعمر البسكري العقبي والشّيخ الحاج مسعود إمام مسجد التيجانية.

[41]- الطرابلسي، فوائد الامتحان، النور، العدد 54، السنة 2، 25 أكتوبر1932، ص3.

[42]- أبو اليقظان، مؤتمر المعلمين الأحرار، الأمة، العدد 138، ص1.

[43]- كان انعقاد مؤتمر المعلمين الأحرار قبيل عقد الاجتماع العام لجمعية العلماء والذي عقد بعده مباشرة يوم 24 سبتمبر1937، إذ اغتنم الشّيخ ابن باديس الفرصة لتدارس مسألتين في وقت واحد.

[44]- منها إيقاف معلمي مدرسة القلعة العباسية، وإجراء محاكمات بتهمة فتح مكتب عربي حر دون رخصة للتّعليم في محكمة الاستئناف ببجاية شهر جانفي 1938

[45]- بلقاسم بن أوراق، نحن والحكومة المحلية في نهضتنا الحديثة، الأمة، العدد 152، ص2.

[46]- أبو اليقظان، العلم والتّعليم الصّحيحان، وادي ميزاب، العدد 6، ص2.

[47]- كان أبو اليقظان دائم الرّبط بين التّربية والعلم، إذ يراهما أساس بناء الحضارة واستمرارها.
[48]- أبو اليقظان، العلم والتّعليم الصّحيحان، وادي ميزاب، العدد 06.
[49]- نفسه.
[50]- المصدر نفسه.
[51]- نفسه.
[52]- لمعرفة وجهة نظر الشّيخ إبراهيم بيوض لمدرسي التّربية ينظر: إبراهيم بيوض، حديث الشّيخ الإمام، إعداد وتنسيق إبراهيم سعيد كعباش، الحلقة الأولى، جمعية النهضة، غرداية، د.ط، 1992، ص31.
[53]- أبو اليقظان، العلم والتّعليم الصّحيحان، وادي ميزاب، العدد 6، ص2.
[54]- أبو اليقظان، التّعليم باللّغة القومية، وادي ميزاب، العدد 27 ، ص2.
[55]- منعت إدارة الاحتلال الفرنسي سكان وادي ميزاب - العطف- من تسجيل أبنائهم في مكاتب التعليم المنتظم بالشمال (التل) ومنعتهم أيضاً من الخروج والسفر خارج المنطقة إلا بعد مرور سبع سنوات على التلميذ في أحد مكاتب التعليم الفرنسي، ومن خالف هذا القانون من الأولياء يعاقب بغرامة مالية مقابل تهاونه في تطبيق قانون التعليم، ونحن نرى أن فترة سبع سنوات قصدها تفويت سن التمدرس على الأبناء إذ لا يقبل التسجيل لأن السن قد بلغ 14 سنة.
[56]- البكري، اختلال التعليم الفرنسي ببلدة العطف، الأمة، العدد 9، ص1.
[57]- يعتبره أبو اليقظان رجل فرنسي مشهور بالقطر الجزائري آنذاك، ومن المدافعين عن حقوق الأهالي وكان صديقاً للمسلمين، أسّس جريدة من أجل خدمة الأهالي تحمل عنوان "حبل الاتصال"، ثم توقفت عن الصدور بسبب الاحتجاج على مواقفها، واستبداد الإدارة الفرنسية ضد كل الصحف الحرة، ثم أسس جريدة أخرى خلفاً للأولى تحت اسم "المنير الأهلي الجزائري" لإكمال مشاريعه وأفكاره.
[58]- الفرقد، تعليم أهالي الجزائر، وادي ميزاب، العدد 62 ، ص2.
[59]- كان مجموع ما تخرج من مدارس التمرين الصناعي سنوياً 360 تلميذاً بالجزائر، وفي سنة 1926 ارتفع العدد إلى 821 تلميذاً في مدرسة الجزائر العاصمة وإلى 299 في وهران و745 تلميذاً بمدرسة قسنطينة "موزعين على الشّركات والنقابات في الجزائر ووهران وبريقو وسيدي بلعباس وقسنطينة وعنابة". ينظر: وادي ميزاب، العدد 64 بتصرف.
[60]- عبد الرحمان، التّعليم الفني بالقطر الجزائري، وادي ميزاب، العدد 64، ص1.
[61]- رشدي، صدى الصّحافة، وادي ميزاب، العدد 83، ص2.
[62]- ما يشبه مراكز التّكوين المهني اليوم.
[63]- أبو اليقظان، "ألّي ما عندو شاهد كذاّب"، الأمّة، العدد 76، 26 ماي 1936، ص1.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 587-600
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

العماد في النحو العربي بين المصطلح والوظيفة

Al-ʿImād in Arabic Grammar: Between Term and Function

أ/ عائشة حسن محمد حمد
Aisha Hassan Mohammed Hamad
جامعة إفريقيا العالمية ـ الخرطوم ـ السودان
Aishahassanumghufran@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2025/05/28 تاريخ القبول: 2025/12/17

الملخص:

هدف هذا البحث إلى الكشف عن مفهوم مصطلح (العماد)، من خلال استقراء آراء النحويين، واستخلاص الأحكام، والوظائف النحوية المرتبطة به، وتتبع هذا المصطلح ضمن النسق الدلالي، ومعرفة مدى اطراده أو اضطرابه؛ ولتحقيق هذا الهدف، أُستخدم المنهج الوصفي الاستقرائي الذي يقوم على تتبع الظاهرة المعينة للوصول إلى النتائج المرجوة. ومنها: أنّ مفهوم (العماد) عند النحاة يتباين تباينًا كبيرًا، حتى عند النحوي الواحد. وأنّ (العماد) مصطلح شكلي قوي في جانب تركيب الجمل؛ لأنّه يقع في موضع الرابط بين ركني الجملة الاسمية (المبتدأ والخبر)، وهو ما يجعل له قيمة وظيفية نحوية عالية.

أنّ (العماد) تسمية كوفية، وهو يقابل (ضمير الفصل) عند البصريين، أنّ العماد يأتي على صورة الضمائر المنفصلة المرفوعة، وأنه يتوسط بين المبتدأ والخبر أو ما هو بمنزلتهما، وأنّه يقع بين معرفتين، أو بين معرفة وما قاربها من النكرات، أنّ الفرق الجوهري بين ضمير (الشأن)، وضمير العماد (الفصل)، أنّ ضمير(الشأن) اسم وله محل من الإعراب، بينما ضمير العماد (الفصل) حرف، ولا محل له من الإعراب. أنّ لفظ (العماد) لم يقتصر على المصطلح النحويّ المعروف؛ فقد جعله بعض النحويين اسمًا لبعض الحروف، كـ (الميم، والنون، والفاء، واللام).

الكلمات المفتاحية: العماد؛ المصطلح؛ الوظيفة؛ النحو؛ العربي.

Abstract

This research aims to uncover the concept of the term “al-ʿimād” through its use in linguistic texts, particularly in grammatical books, and to clarify the grammatical functions associated with it. The term “al-ʿimād” is linked to the phenomenon of necessary complements, and the objective is to employ the descriptive analytical method to describe this phenomenon and reveal its manifestations. The research concludes that the term “al-ʿimād” applies only to the predicate (khabar) and the subject (ism) of the verb “kāna” (and its sisters), because they are essential components in the grammatical structure. The term “al-ʿimād” is used by some grammarians, such as al-Suyūṭī, in a specific syntactic position, as it occurs between a pronoun and its referent, as in: (the thing – it), where “al-ʿimād” is a pronoun with a high grammatical function. “Al-ʿimād” is a pronoun that appears before the predicate in the sentence (a connective pronoun). According to the Basran grammarians, the “ʿimād” is a mediator between two known nouns and occupies a high syntactic position. It stands between

the subject and the predicate or between the definite noun and its referent. The "ʿimād" is the pronoun used in the sentence of al-sha'n, and it has no syntactic function other than being a connective pronoun. The "ʿimād" is not a preposition and carries no grammatical case, and it is called "ʿimād" only because it reflects the grammatical term used by some grammarians.
Keywords: al-ʿimād; term; grammatical function; Arabic grammar.

المقدّمة:

الحمدُ للهِ ربّ العالمين، والصّلاةُ والسّلامُ على أشرفِ الأنبياءِ والمرسلين، سيدِنا محمدٍ، صلّى اللهُ عليه وعلى آله وصحبهِ الطّيّبين الطّاهرين. أمّا بعدُ:

فإنّ ظاهرة تعدّد دلالات المُصطلح الواحد من الظّواهر المُصطلحيّة الشّائعة في اللّغة العربيّة، ولو تصفّح القارئ أيّ كتابٍ من كتب النحو أو الصرف أو اللّغة، لوجد بين صفحاته مصطلحاتٍ تكاثرت عليها المعاني، بل لوجد لبعض المعاني دلالات على مصطلحاتٍ أخرى، وهو ما يُسمى عند القدماء بـ (الاشتراك اللّفظي).

وقد ذهب عددٌ من الباحثين المحدثين إلى أنّ تعدّد الدّلالات للمصطلح الواحد يسبب نوعاً من الغموض، والخلط، للسامع أو المتلقي في تحديد المفهوم المقصود من المصطلح المعيّن، بل ذهب بعض الباحثين إلى أنّ ظاهرة (الاشتراك اللّفظيّ) تُعدُّ عيبًا من عيوب المصطلح ينبغي التّخلّص منها، وتساءل بعضهم عن إمكانية اقتراح مصطلحات أخرى للمعاني التي وقع فيها (الاشتراك اللّفظيّ)؛ لتغني عن تكرار المصطلح الواحد، وحتى لا يقع اللّبس بين هذه المعاني.

وعزا بعض المؤرخين هذه الظاهرة إلى اضطراب المصطلح النحوي في بداياته الأولى.

وقد وقع الاختيار على مصطلح (العماد) بوصفه واحداً من المصطلحات التي تحمل دلالات متعدّدة؛ فقد تعددت مباحثه، وتفرقت في أبواب النحو المختلفة، واختلفت دلالاته، ومسمّياته؛ مما جعل تحديد دلالته في الباب المعين أكثر تعقيدًا على دارسي النحو، والباحثين فيه؛ فقد اطلقه بعض الكوفيين في مقابل ضمير الفصل عند البصريين، وأطلقه بعضهم في مقابل ضمير الشأن، أو القصة عند البصريين، وضمير الشأن نفسه أطلق عليه بعض الكوفيين هاء العماد، والضمير المجهول. ولم يقتصر لفظ العماد عند النحويين على المصطلح، بل جعلوه وظيفة لبعض الحروف، كالميم، والنون، والفاء، واللام؛ مما زاد المسألة تعقيدًا؛ فهدف هذا البحث إلى الكشف عن مفهوم هذا المصطلح، من خلال استقراء آراء النحويين، واستخلاص الأحكام، والوظائف النحوية المرتبطة به؛ ولتحقيق هذا الهدف، أُستخدم المنهج الوصفي الاستقرائي الذي يقوم على تتبع الظاهرة المعينة للوصول إلى النتائج المرجوة.

قُسّم هذا البحث إلى مبحثين تقدّمهما تمهيد عن المصطلح النحوي وأهمية دراسته. وتناول المبحث الأول الحديث عن مفهوم العماد في اللغة والاصطلاح، وما يقابله من مرادفات. وتناول المبحث الثاني الحديث عن وظيفة العماد النحوية. ثم خُتم البحث بأهم النتائج التي توصل إليها.

تمهيد:

لا شك أنّ للمصطلحات العلمية أهمية بالغة للعلوم جميعها، فلا بد لدارس علم من العلوم أن يفهم الدلالة المحددة الخاصة بكل مصطلح من المصطلحات؛ ذلك أنّ المصطلح يعني وضع لفظ، أو تسمية لحقيقة من حقائق العلم، أو ظاهرة من الظواهر التي يتناولها، ومن ثم يصبح للفظ المتخذ مصطلحًا دلالة جديدة داخل العلم تختلف عن دلالته العامة في اللغة اختلافًا كثيرًا أو قليلًا.

وقد أدرك المتقدمون من علماء النحو العربي أهمية هذه المصطلحات العلمية؛ فابتكروا عددًا مقدّرًا منها، استطاعوا من خلالها أن يقيموا دعائم علمهم التي لا تقوم إلا بمصطلح جيّد؛ وقد ساعدهم في ذلك طواعية اللغة العربية، وقدرتها على إنتاج المصطلحات، واشتقاقها، وتوليدها.

وتُعدُّ المصطلحات وسيلة أساسية من وسائل تكوين المعارف وتنظيمها وتطويرها، ومن ثم يجب أن تتسم بالدّقة والوضوح، بحيث لا يكون للمصطلح الواحد في علم من العلوم أكثر من دلالة واحدة ، كما يجب - ما أمكن - ألّا يكون للحقيقة الواحدة، أو الظاهرة الواحدة أكثر من مصطلح واحد، أو تسمية واحدة؛ لأنّ كثيرًا من المشكلات والمصاعب التي تواجه الباحثين في العلوم المختلفة، تكون ناتجة عن عدم تحديد مفهوم كل مصطلح، إذ إنّ بعض العلوم يوجد بها للفظ الواحد أكثر من دلالة، أو مفهوم، وهو ما يسمى بـ (الاشتراك اللفظيّ) في المصطلح، كما تنتج المشكلات عن وجود أكثر من لفظ أو تسمية للحقيقة، أو الظاهرة الواحدة، وهو ما يسمى بـ (الترادف) في المصطلح؛ ولذلك فإنّ استقرار المصطلح العلمي، وتحديده ، ووضوحه يقتضي أن تتخلص فيه مصطلحات العلم – ما أمكن- من ظاهرتي (الاشتراك)، و(الترادف)، وهما من الظواهر الشائعة في علوم العربية، وبخاصة النّحو الكوفيّ؛ فبسبب شيوع هاتين الظاهرتين اتسمت مصطلحاتهم النّحوية بشيء من الغموض في دلالاتها، ولا تزال بحاجة إلى إلقاء مزيد من الضوء بالشرح والدراسة، كما أنّ كثيرًا منها لم تتداوله كتب النّحو المشهورة؛ ولذا فإنّ عامة الدارسين لا يكادون يسمعون بها، وإن حدث فلا يدركون دلالاتها على وجه الدّقة.

ومن هنا تتضح أهمية دراسة المصطلحات النحويّة، وبخاصة مصطلحات النحو الكوفيّ، وقد وقع اختياري على واحد منها ألا وهو مصطلح (العماد)، في محاولة إلى تحديد دقيق لمدلوله؛ ذلك لأنّه من المصطلحات التي لا تزال تكتنف بظلال كثيفة من الغموض.

العماد في اللغة والاصطلاح:

العماد في اللغة:

الأصل الثلاثي للعماد هو (ع م د)، وهي كلمة تدل على كل ما رفع شيئاً وحمله.

وفي معاجم اللغة العربية[1] تشير مادة (ع م د) إلى عدة معانٍ منها:

عمد: أي قصد، يقال: عمدتُ فلانًا أعمده عمدًا، أي: قصدته، وتعمدته مثله. والعمد: نقيض الخطأ. والعمدان: تعمد الشيء بعماد يمسكه ويعتمد عليه. والعُمُد: جمع عماد. والأعمدة: جمع العمود من حديد أو خشب. والعِمادُ: مَا أُقِيمَ بِهِ، يقال: عَمَد الشيءَ يَعْمِدُه عَمْدًا: أَقامه، وعمدتُ الشيءَ فانعَمَد أَي أَقمته بِعِمادٍ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ. والعماد والعمود: الخشبة التي يقوم عليها البيت. وأعمد الشيء: جعل تحته عَمَدًا. والعمدة: ما يعتمد عليه. والعَمَد: اسم للجمع. والعميد: المريض الذي لا يستطيع الجلوس من مرضه حتى يُعمدَ من جوانبه بالوسائد، أي يُقام. ويقال للمريض معمود، ويقال له: ما يعمدك؟ أي: ما يوجعك. وعمده المرض أي: أضناه.، والعميد: الشديد الحزن. والعميد: المشعوف عشقًا، أي الذي بلغ به الحبُّ مبلغًا. والعميد كذلك: السيد المعتمد عليه في الأمور، أو المعمود إليه ، وعميد القوم وعمودهم: سيدهم. وعميد الأمر: قِوامه، يقال: استقام القوم على عمود رأيهم، أي: على الوجه الذي يعتمدون عليه.

العماد في اصطلاح النحويين ومرادفاته:

العماد من المصطلحات الكوفية؛ ذلك أنّ الكوفيين كانت لهم مصطلحات تختلف عن مصطلحات أهل البصرة، كقولهم الفعل الدائم، أي: اسم الفاعل، والنعت، أي: الصفة، وكذلك استعملوا مصطلحات ليست معروفة عند البصريين، كالخلاف، والصرف، والخروج، كما أعرضوا عن بعض مصطلحات

البصريين، كاسم الفعل، والمفاعيل، ولام الابتداء. وهذا الاختلاف في إطلاق المصطلحات إنّما كان لأجل استقلالهم عن مذهب البصريين، وتأسيس مذهبهم الخاص، وتأسيس المذهب النحوي يقتضي الانفراد بمصطلحات خاصة به يتميز بها عن غيره.

والعماد عند الكوفيين يقابل ضمير الفصل عند البصريين ، ويُقصد به الضمير الذي يفصل بين المبتدأ والخبر، أو بين ما أصله مبتدأ وخبر كمعمولي (كان) وأخواتها، و(إنّ) وأخواتها، نحو قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: 2)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: 32)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 37)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ﴾ (طه: 14).

وسبب تسمية الكوفيين هذا الضمير عمادًا؛ لكونه المعتمد في التفرقة بين النعت والخبر. ومذهب البصريين أنه يسمى فصلاً؛ لأنّه يفصل بين النعت والخبر، إذا كان الخبر مضارعاً لنعت الاسم؛ ليخرج من معنى النعت كقولك: (زيد هو العاقل). وقيل: لأنّه فصل بين المبتدأ والخبر، وقيل: لأنّه فصل بين الخبر والتابع؛ لأن الفصل به يوضح كون الثاني خبراً، لا تابعاً[2].

وذهب الرضي أيضًا إلى أنّه سمي فصلاً، لأنّه فصل به بين كون ما بعده نعتاً، وكونه خبراً، لأنك إذا قلت: زيد القائم جاز أن يتوهم السامع كون (القائم) صفة فينتظر الخبر، فجئت بالفصل ليتعين كونه خبراً لا صفة. ونقل عن الخليل وسيبويه: أنّه سمي فصلاً؛ لفصله الاسم قبله عما بعده، بدلالته على أن ما بعده ليس من تمامه، بل هو خبره، وأنّ الكوفيين يسمونه عماداً لكونه حافظاً بما بعده حتى لا يسقط عن الخبرية، كالعماد في البيت الحافظ للسقف من السقوط[3]؛ ولذلك كان بعض الكوفيين يسميه (دعامة)؛ لأنّه يدعم به الكلام، أي يقوى به ويؤكد. قال ابن يعيش: "الفصل من عبارات البصريين كأنّه فصل الاسم الأول عما بعده وآذن بتمامه، وأن لم يبق منه بقية من نعت، ولا بدل إلا الخبر لا غير، والعماد من عبارات الكوفيين ، كأنّه عمد الاسم الأول وقواه بتحقيق الخبر بعده"[4]؛ وعلى حد قوله أنّ الغرض من ضمير العماد إرادة الإيذان بتمام الاسم وكماله، وأنّ الذي بعده خبر لا نعت، ويجب أن يكون هذا الخبر معرفة أو ما قاربها من النكرات، فلا يقع الفصل إلا بين معرفتين، أو بين معرفة وما قاربها، ولا يقع بين نكرتين، ولا بين معرفة ونكرة[5]. و بناءً على ما تقدم يمكن حصر شروطه عند النحويين فيما يلي:

أولًا: أن يكون على صورة الضمائر المنفصلة المرفوعة.

ثانيًا: أن يتوسط بين المبتدأ والخبر أو ما هو بمنزلتهما.

ثالثًا: أن يقع بين معرفتين، أو بين معرفة وما قاربها من النكرات.

العماد (الفصل) اسم أم حرف؟

اختلف النحويون فيه بين الاسمية والحرفية، فذهب أغلبهم إلى أنّه حرف، وإنّما سمي ضميراً لمشابهته الضميرَ في صورته، وذهب بعض البصريين إلى أنّه اسم لا محل له بمنزلة (ما) إذا أُلغيت في نحو (إنّما)، وذهب بعضهم إلى أنّه حرف استنكار لخلوه من الإعراب لفظًا ومحلًا. ونقل السيوطي القول باسميته عن الخليل وسيبويه وطائفة من النحويين، ولكن لا محل له؛ لأنّ الغرض منه الإعلام من أول الأمر بكون ما بعده خبرًا لا صفة؛ فاشتد شبهه بالحرف[6]. وبعض النحويين يحترزون في تحديده، كابن الحاجب بقوله: "ويتوسط بين المبتدأ والخبر قبل العوامل وبعدها صيغة مرفوع منفصل مطابق للمبتدأ يسمى فصلًا"[7]، فقوله: (صيغة مرفوع) احتراز منه من الوقوع في الخلاف بين اسميته وحرفيته، واختار لفظ (صيغة)؛ لأنها تشمل الاسم والحرف.

وأما الذين يرون أنّه حرف كابن عصفور؛ فقد شبهوه بـ (كاف) الخطاب في اسم الإشارة[8]. وذهب الرضي إلى أنّه أقرب إلى كونه حرفًا من كونه اسمًا، وعلل رأيه هذا بأن ضمير العماد (الفصل) أفاد معنى في غيره، وهذه هي وظيفة الحرف، أمّا كونه اسمًا؛ فلأنّه يقع مفردًا ومثنى ومجموعًا، ومذكرًا ومؤنثًا، ومتكلمًا ومخاطبًا وغائبًا؛ لعدم عراقته في الحرفية[9].

ويرى ابن سيدة أنّ الحرفية متحققة فيه لسببين؛ الأول: خلوه من الإسناد، والثاني: أنّ وجوده في الجملة ليس بواجب، وإنّما جاء لضرب من التأكيد، فيكون حينئذٍ مثل الأدوات التي يجاء بها لتفيد معنى التأكيد، والاختصاص، أو الربط؛ فهذه جهة استحكام مشابهة المضمر الحرف[10].

وقد وضع ابن يعيش ضابطًا لهذه المسألة، حيث قال: "فإذا جعلته مبتدأ كان اسمًا، فله موضع من الإعراب، وهو الرفع بأنّه مبتدأ، والمبتدأ يكون مرفوعًا، ويدل على ذلك أنّك لو أوقعت موقعه اسمًا ظاهرًا لكان مرفوعًا، نحو قولك: (كان زيدٌ غلامهُ القائم)، وإذا جعلته فصلًا فقد سلبته معنى الاسمية، وأصرته إلى حيز الحروف، وألغيته كما تلغى الحروف... فلا يكون له موضع من الإعراب، لا رفع، ولا نصب، ولا خفض"[11].

ومن خلال ما سبق نلاحظ أنّ الخلاف واضح بين النحويين في تحديد كون ضمير العماد (الفصل) اسمًا أم حرفًا. والواضح من خلال استقراء آرائهم أنّهم وضعوا مقياسًا لما ذهبوا إليه في هذه المسألة فأغلب من ذهب إلى أنّه حرف اعتمد على كونه لا محل له من الإعراب، ومن ذهب إلى أنّه اسم اعتمد على أنّ له محلًا من الإعراب.

العماد (الفصل) وموضعه من الإعراب:

اختلف النحويون كذلك في حكمه من حيث الإعراب: فمنهم من يرى أنّ له موضعًا من الإعراب، وذهب بعضهم إلى أنّ حكمه حكم ما قبله، وذهب بعضهم إلى أنّ حكمه حكم ما بعده، ومنهم من يرى أن لا محل له من الإعراب. فعند جمهور البصريين لا موضع للعماد (الفصل) من الإعراب ؛ لأنّه إنّما دخل لمعنى، وهو الفصل بين النعت والخبر، وهو أيضاً وسيلة من وسائل تأكيد معنى الإسناد في الجملة، وربما كان من الأدلة على أنّ الضمير للفصل، أنّ الجملة يتم إسنادها ومعناها بدونه، فلا يضيف الضمير إلى معناها إلا جهة التأكيد، ومن ثم لم يكن الضمير ركناً من أركان الجملة، ولم يكن له محل من الإعراب.

قال ابن السراج: "فهذا الذي يسميه البصريون فصلًا، ويسميه الكوفيون عِمادًا، وهو ملغى من الإعراب، فلا يؤكد، ولا ينسق عليه، ولا يحال بينه وبين الألف واللام وما قاربهما، ولا يقدم قبل الاسم المبتدأ ولا قبل "كان" ولا يجوز كان هو القائم زيدٌ، ولا هو القائم كان زيد"[12]، وإلى هذا الرأي ذهب الغلاييني، وأضاف أنّه لا تأثير له فيما بعدهُ من حيثُ الإعرابُ، فما بعدهُ متأثرٌ إعراباً بما يسبِقه من العوامل، لا بهِ[13].

أما مذهب الكوفيين فعلى أن لـه موضعاً من الإعراب، فذهب بعضهم إلى أنّ حكمه حكم ما بعده، ومنهم من يرى أن لا محل له من الإعراب. وذهب بعضهم إلى أن حكمه حكم ما قبله؛ لأنّه توكيد لما قبله، فتنزل منزلة النفس إذا كان توكيدا، وكما أنّك إذا قلت: "جاءني زيد نفسه" كان نفسه تابعًا لزيد في إعرابه، فكذلك العماد، إذا قلت: "زيد هو العاقل" يجب أن يكون تابعًا في إعرابه. وذهب بعضهم إلى أن حكمه حكم ما بعده؛ لأنّه مع ما بعده كالشيء الواحد؛ فوجب أن يكون حكمه بمثل حكمه[14].

قال الفرّاء: "وقوله: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ﴾ (الأنفال: 32)، جاز في (الحق) النصب والرفع؛ إن جعلت (هو) اسمًا رفعت (الحق) بـ (هو)، وإن جعلتها عمادًا بمنزلة الصلة نصبت (الحق)، وكذلك فافعل في أخوات كان، وأظنّ وأخواتها"[15]. وقال ابن الأنباري: "وفي قولـه: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: 5)، وجهان: إن شئت رفعت (أولئك) بما عاد مـن (هـم) ورفعت (هم) بـ (المفلحين) و(المفلحين) بـ (هم) والوجه الثاني: أن ترفع (أولئك) بـ (بالمفلحين) و(المفلحين) بـ(أولئك) وتجعل (هـم) عماداً للألف واللام"[16].

وضمير العماد (الفصل) له أكثر من وجه إعرابي، كالابتداء، والتوكيد، بالإضافة إلى استخدامه للفصل فقط. فيحتمل في نحو قوله تعالى: ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ (المائدة: 117)، ونحو قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾ (الأعراف: 113)، الفصلية والتوكيد دون الابتداء؛ لانتصاب ما بعده. وفي نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ﴾ (الصافات: 165)، ونحو قولنا: (زيدٌ هو العاقل)، الفصلية والابتداء دون التوكيد؛ لدخول اللام في الأولى، ولكون ما قبله اسمًا ظاهرًا في الثانية، ويحتمل الأوجه الثلاثة في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (المائدة: 116)[17].

وتتعين فصلية هذا الضمير في صورتين: الأولى: أن يله منصوب وقبله ظاهر منصوب، نحو: (ظننتُ زيدًا هو القائم)؛ إذ لا تمكن الابتدائية لنصب ما بعده، ولا البدلية لنصب ما قبله، ولا التوكيد؛ لأنّ المضمر لا يؤكد بالظاهر.

والثانية: أن يليه منصوب، ويقرن بلام الفرق، نحو: (إن كان زيدٌ لهو الفاضل)، و (إن ظننتُ زيدًا لهو الفاضلَ)؛ لامتناع الابتدائية لما سبق في التبعية لدخول اللام عليه[18].

والمراد بالفصلية هنا أن يستعمل الضمير للفصل فقط، وفي هذه الحالة يكون حرفًا، ولا محل له من الإعراب.

وبناءً على ما تقدّم يمكن القول بأنّ ضمير العماد (الفصل)، يحتمل أن يكون اسمًا، وله محل من الإعراب، كالابتداء، والتوكيد، ويحتمل أن يكون حرفًا لا محل له من الإعراب، وصورته كصورة الضمائر المنفصلة، وهو الراجح عند أكثر علماء النحو.

العماد وضمير الشأن:

مفهوم (العماد) عند النحاة يتباين تباينًا كبيرًا، حتى عند النحوي الواحد؛ فقد كان بعض النحويين يطلقون (العماد) وهم يريدون ضمير الشأن ، أي ضمير الغائب المفرد الذي يُكنى به عن القصة أو الحديث الذي يراد التكلم عنه، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: 1).

قال الخليل بن أحمد[19]: "والعماد كذلك: هاء تسمى هاء العماد، مثل قَوْلهم: "إِنَّه قَائِم فِيهَا أَخُوك"، وَ"إِنَّهُ قَائِم فِيهَا أَبوك"، وَ"إِنَّهُ قَائِم فِيهَا أختك"، وَ"إِنَّهُ قَائِم فِيهَا أختاك"، وَ"إِنَّهُ قَائِمَة فِيهَا أخواتك" وَلَيْسَت هَذِه الْهَاء فِي هَذَا الْموضع اسْماً، وَلَو كَانَ اسْما لَقلت: إِنَّهُمَا، وإنهن، ولأنثت فِي الْمُؤَنَّث، قَالَ الله جلّ وَعز: ﴿إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ﴾ (هود: 81)، و ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ﴾ (الجن: 1).

وذهب أبو الحسن الرماني[20] أيضًا إلى أنّ َالْهَاء فِي نحو: (إِنَّه) (عماد) ذكرت على شريطة التَّفْسِير، وأنّها لَيست بضمير يرجع إِلَى مَذْكُور مقدم، وَإِنَّمَا هِيَ مُقَدّمَة على شريطة التَّفْسِير لتفخم الْكَلَام، واستشهد على ذلك بقَوْل الله تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (النمل: 9)، قَوْله تَعَالَى: ﴿يَابُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ (لقمان: 16)، كما ذكرها الزبيدي في معرض حديثه عن أنواع الهاء، حيث قال[21]: "وَمِنْهَا: هَاء العِمادِ كَقَوْلِه تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ (البروج: 13).

أما الفرّاء فقد كان يطلق العماد تارة ويريد به ما يسمى بضمير الفصل عند البصريين، كقوله عند توجيه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ (آل عمران: 180)، يقال: "إنّما (هو) ها هنا عمادٌ"[22]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ﴾ (الأنفال: 32) "وإن جعلتها عمادًا بمنزلة الصلة نصبت (الحق)، وكذلك فافعل في أخوات كان، وأظنُّ وأخواتها"[23]، ففي هذه الشواهد وغيرها المراد بالضمير ضمير (العماد)، وهو ما يقابل ضمير الفصل عند البصريين.

وقد وضع الفرّاء ضابطًا لضمير العماد، وذلك في معرض حديثه عن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ (البقرة: 85)، قال: "إن شئت جعلت (هو) عمادًا"، ثم برر قوله هذا بأن قال: "فإن قلت: إنّ العرب إنما تجعل العماد في الظن لأنّه ناصب، وفي (كان) و (ليس)؛ لأنّهما يرفعان، وفي (إنّ) وأخواتها؛ لأنّهن ينصبن، ولا ينبغي للواو وهي لا تنصب ولا ترفع ولا تخفض أن يكون لها عماد، قلت: لم يوضع العماد على أن يكون لنصب أو لرفع أو لخفض، إنما وضع في كل موضع يبتدأ فيه بالاسم قبل الفعل، فإذا رأيت الواو في موضع تطلب الاسم دون الفعل صلح في ذلك العماد"[24]. وهذا الذي دفع النحاس فيما يبدو إلى تخطئة الفراء بقوله: "وزعم الفراء أن (هو) عماد، وهذا عند البصريين خطأ لا معنى له؛ لأنّ العماد لا يكون في أول الكلام"[25].

وكان يطلقه تارة أخرى ويريد به ما يقابل ضمير الشأن عند البصريين، فهناك مواضع في كتابه (معاني القرآن) نصّ فيها على أنّ الضمير فيها (عماد)، والظاهر أنّه ليس بعماد وإنّما هو (للشأن) أو (المجهول)، وهذا يدل على أنّه كان يطلق (العماد)، وهو يريد به ضمير (الشأن) أو (المجهول) كقوله عند توجيه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (الأنبياء: 97): "تكون (هي) عماداً، يصلح في موضعها (هو)"[26]، ويقصد بالعماد هنا ضمير الشأن - فيما يظهر لي- بدليل قوله بعدها: "فتكون كقوله: ﴿يَامُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (النمل: 9)، ومثله قوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾ (الحج: 46).

وبعض الكوفيين يسمون هذا الضمير ضمير المجهول كما سنعلم في المبحث التالي.

ولعل هذا التداخل في المصطلحات أو ما يعرف بـ (الاشتراك اللفظي) ناتج من قبيل اضطراب المصطلح النحوي في بداياته الأولى كما ذهب بعض المؤرخين.

العماد والضمير المجهول:

يطلق الكوفيون على هاء العماد أيضاً الضمير المجهول، وهو يقابل ضمير الشأن أو القصة عند البصريين، كالهاء في قولك: "إنه قام عمرو"، ونحو قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ﴾ (المائدة: 72).

وسبب تسمية الكوفيين هذا الضمير بـ (المجهول)؛ أنّه لا يرجع على مذكور، ولم يتقدمه ما يفسره ويعود عليه. وقيل لأنّ تفسيره لا يكون إلا بعده، ولو تقدم تفسيره قبله لما احتاج إلى تفسير، ولما سمي بضمير المجهول[27].

خصائصه:

نسبة للتشابه الكبير بين ضمير العماد أو الفصل وبين هذا الضمير المسمى بالمجهول أو ضمير الشأن، وضع النحويون ضوابط للضمير المجهول، تعدُّ من خصائصه، وتساعد على معرفة الفرق بين هذه المصطلحات، ومنها[28]:

1- أنّ الضمير المجهول (ضمير الشأن) لا يكون إلا ضمير غيبة، وأما ضمير العماد أو الفصل، فإنّه يكون ضمير غيبة، وحضور.
2- أنّه لا يحتاج إلى ظاهر يعود عليه، بخلاف ضمير الغائب، فلا بد له من ظاهر يعود عليه لفظًا أو تقديرًا.
3- عوده على ما بعده لُزُوما، بينما ضمير الفصل أو العماد يعود على ما قبله.
4- أَنّ مفسره لَا يكون إِلَّا جملَة، وغيره من الضمائر يفسر بالمفرد، واشترط ابن مالك أن تكون هذه الجملة خبرية قد صُرّح بجزأيها، وأوجب إبرازه إذا كان مبتدأ، أو كان اسمًا لـ (ما)، أو كان منصوبًا في بابي (إنّ) و(ظنّ).
5- أَنّه لَا يتبع بتابع، فَلَا يُؤَكد، ولَا يعْطف عليه، وَلَا يُبدل منه بخلاف غيره من الضمائر.
6- أَنّه لَا يعْمل فيه إِلَّا الابتداء أَو أحد نواسخه، أي لا يكون إلا مبتدأ، أو اسماً لـ (كان) وأخواتها، أو (إنّ) وأخواتها، أو (ظنّ) وأخواتها.
7- لا يقوم الظاهر مقامه، وغيره من الضمائر يجوز إقامة الظاهر مقامه.
8- ويكون هذا الضمير منفصلاً كما يكون متصلاً، ويستعمل في مواضع التفخيم والتعظيم.
9- أنه ملازم للإفراد؛ فلا يُثنى ولا يُجمع، بخلاف ضمير الفصل أو العماد، كقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: 5).
10- يطلق عليه البصريون اسم (ضمير الشأن، والقصة، والحديث)، ويسميه الكوفيون: (هاء العماد) و(الضمير المجهول)، وضمير الفصل يسميه البصريون فصلًا، ويسميه الكوفيون عماداً.
11- أنّه اسم، وله محل من الإعراب، بينما ضمير الفصل أو العماد حرفٌ لا محلَّ له من الإعراب، على الأرجح من أقوال النُّحاة، وصورته كصورة الضمائر المنفصلة.

وقد اتفق أغلب النحويين على أنّ هذا الضمير اسم، ويُعرب حسب العوامل الداخلة عليه، ولم يخالف في ذلك إلا ابن الطراوة الذي يرى أنّه حرف[29].

حروف العماد:

لم تقتصر تسمية (العماد) على ما سبق ذكره من المصطلحات النحويّة ؛ فقد جعله بعض النحويين اسمًا لبعض الحروف، كـ (ميم العماد، ونون العماد، وفاء العماد، ولام العماد)، واستخدام (العماد) اسمًا لهذه الحروف وغيرها يشير إلى الدور الكبير الذي تقوم به هذه الحروف في بناء الجملة، وربط أجزائها، وتفسير معانيها، ويُعدُّ هذا نوعًا من أنواع العماد اللُّغوي. وفيما يلي تفاصيل هذه المسألة:

ميم العماد: يطلق مصطلح العماد على الميم التي تفصل بين الضمير المتصل وعلامة التثنية الألف، أو الميم التي تقع بين الاسم والألف التي هي علامة التثنيّة، وهي التي يُعتمد عليها في التفريق بين ضمير المفرد وضمير المثنى، مثل: "كتابها - كتابهما"، "قلمها- قلمهما"، فمن العلماء من يجعل الميم حرف عماد، والألف علامة التثنية، و يسمّونها أيضاً "حرف العماد".

ويعرّف صاحب المعجم المفصل حرف العماد قائلًا: "هو ميم العماد الذي يفصل بين الضمير المتصل وعلامة التثنية الألف، وهو الذي بين ضمير التثنية وضمير المؤنث، مثل: "المعلمتان رأيتهما في الملعب" فالميم في "رأيتهما" هو ميم العماد؛ إذ لولاه لقلنا: "رأيتها" واختلط الأمر بين الإفراد والتثنية[30].

فالميم تكون حرف عماد إذا سبقت ألف التثنية، سواءً أكان ذلك في الاسم، نحو: "كتابكما"، أم في الفعل، نحو: "ذهبتما"[31].

وبناءً على ما سبق يمكن القول بأن لحرف العماد (الميم) فائدتان:
إحداهما: أنّ ألف التثنية تعتمد عليها للاتصال بما قبلها من اسم أو فعل.
والثانية: اعتماد المتكلم والسامع عليها في التفرقة بين ضمير التثنية وضمير المفرد.

نون العماد: والعماد كذلك: نون تسمى نون العماد، ويراد بها نون الوقاية التي تلحق ما آخره ياء متكلم من حروف، أو أفعال، أو أسماء أفعال؛ لتقيها من الكسر.

وممن استعمل هذه التسمية من النحويين البصريين أبو العباس المبرد، حيث وصفها بأنّها نون زَائِدَة زادوها عمادا للْفِعْل؛ لأَنَّ الأَفعال لَا يدخلهَا كسر وَلَا جر[32]. وممن استعمل هذه التسمية أيضاً ابن هشام الأنصاري في كتابه مغني اللبيب، في معرض حديثه عن (نون الوقاية) حيث ذكر أنّها تسَمى (نون الْعِمَاد)، وتلحق قبل يَاء الْمُتَكَلّم المنتصبة بِوَاحِد من ثَلَاثَة: **أَحدهَا**: الْفِعْل متصرفًا كَانَ نَحْو (أكرمني)، أَو جَامِدًا نَحْو (عساني)، وَ(قَامُوا مَا خلاني وَمَا عداني وحاشاني). **والثَّانِي** اسْم الْفِعْل نَحْو: (دراكني، وتراكني، وعليكني، بِمَعْنى أدركني، واتركني، والزمني). **والثَّالِث** الْحَرْف نَحْو (إِنَّنِي)، وَهِي جَائِزَة الْحَذف مَعَ إِن، وَأَن، وَلَكِن، وَكَأَن)، وغالبة الْحَذف مَعَ (لَعَلَّ) وقليلته مَعَ (لَيْت). وذكر أيضًا أنّها تلحق قبل الْيَاء المخفوضة بِـ (من وَعَن) إِلَّا فِي الضَّرُورَة، وَقبل الْمُضَاف إِلَيْهَا (لدن) أَو (قد) أَو (قطّ) إِلَّا فِي قَلِيل من الْكَلَام، وَقد تلْحق فِي غير ذَلِك شذوذا كَقَوْلِهِم (بجلني) بِمَعْنى حسبي[33].

ونون الْوِقَايَة - كما هو معلوم-: نون تقي وتحفظ آخر الْفِعْل عَن الْكسر عِنْد لُحُوق يَاء الْمُتَكَلّم، وسمّيت بـ (نون الْعِمَاد)؛ تشبيهًا لها بالعماد في البيت الذي يحفظ السقف من الكسر والسقوط.

فَاء الْعِمَاد: والعماد أيضًا (فاء) تسمى (فاء العماد)، ويراد بها الفاء الواقعة في جواب (أمّا) الشرطية، نحو: (أما زيد فخارج).

وممن أطلق هذه التسمية من النحويين البصريين الخليل بن أحمد في كتابه الجمل في النحو، ولم أجدها عند غيره من النحويين ممن اطّلعت على كتبهم، حيث قال: "أمّا بِفَتْح الْألف فَلَا بُد لَهُ من فَاء تكون عمادًا، تَقول: (أما زيد فعاقل)، وَ(أما مُحَمَّد فلبيب)، فالفاء عماد، والعاقل خبر الِابْتِدَاء". واستشهد بقوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ﴾ (الكهف: 79)، وَقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (9) وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ (10)﴾ (الضحى: 9-10)، وعقّب بقوله: "نصب الْيَتِيم والسائل بِرُجُوع الْفِعْل عَلَيْهِمَا، وَالْفَاء عماد"[34].

لَام الْعِمَاد: والعماد كذلك (لام) تسمى (لام العماد)، ويراد بها (لام) التوكيد المفتوحة، والخليل بن أحمد هو من أطلق عليها اسم (لام العماد)، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (النمل: 52)، وكل مَا كَانَ من نَحوه[35].

وذكر بعض العلماء أنّ هذه اللام، أي (لام العماد) لا تأتي إلا بعد الكيد، أي بعد (كاد) أو (يكاد)، أو أي فعل يدل على الاقتراب أو التوجه، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ﴾ (القلم: 51)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ﴾ (الإسراء: 76)، وما أشبه ذلك[36].

ولم يُقيّد الخليل هذه اللام بفعل معين، ولكن استشهاده بالآية أعلاه وما شابهها يشير إلى أن المراد بها لام التوكيد المفتوحة التي تدخل على خبر إنّ، أو على اسمها المتأخر، أو ما يعرف باللام (المزحلقة).

وظيفة (العماد) النّحوية:

لم يقتصر لفظ (العماد) على المصطلح المعروف المقابل لضمير الفصل ، بل أُستخدم وظيفة في التركيب النحوي، فهو يقع في موضع الرابط بين ركني الجملة الاسمية (المبتدأ والخبر)، وهو ما يجعل له قيمة وظيفية نحوية عالية.

وقد ذكر ابن هشام ثلاثة أمور[37] تُعدُّ وظائف لهذا الضمير في تركيب الجملة: أحدها لفظي، وهو الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لا تابع. والثاني معنوي، وهو التوكيد. والثالث معنوي أيضًا، وهو الاختصاص، ويقتصر عليه أكثر أهل البيان. وأكثر النحويين يقتصرون على ذكر الفائدة الأولى، وهي الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لا تابع. وهي مهمة ضمير العماد في حال إذا وقع بعده ما يحتمل الخبر والتابع، كقولنا: "زيدٌ هو العاقل"، فضمير العماد (الفصل) أزال شبهة الصفة عن الخبر، وخلّصه إلى أن يكون خبرًا فقط؛ إذ لولا هو لاحتمل أن يكون (العاقل) خبرًا وصفة.

لكنه قد يقع بين ما لا يحتمل شكًا، ولا لبسًا؛ فيكون الغرض منه حينئذٍ مجرد تقوية الاسم السابق، وتأكيد معناه بالحصر، والغالب أن يكون ذلك الاسم ضميرًا كقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: 58)، وقوله تعالى: ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ (المائدة: 117)؛ حيث وقع ضمير العماد قبل ما لا يصلح صفة، ولا تابعًا من التوابع الأخرى.

وقد يقع قبل الفعل مما لا يدع مجالًا للشك أو اللبس في كون ما بعد ضمير العماد صفة أو تابعًا آخر، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ﴾ (فاطر: 10)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا﴾ (يس: 11)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ (النجم: 43)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)؛ فإذا كان الغرض الرئيس من وجود ضمير العماد في تركيب الجملة عند أكثر النحاة هو دفع التباس الخبر الذي بعده بالتابع، فبم نعلل وجود هذا الضمير في مثل هذه الأمثلة حيث لا يوجد لبس؟ والجواب هو أنّ الغرض منه في هذه الأمثلة وما شابهها معنويً، وهو إرادة التوكيد للاسم السابق وتقوية معناه بالحصر؛ لأنّ المراد واضح لا لبس فيه، بوجود الضمير أو بعدمه، إلّا أنّ وجوده فيه معنى غير المعنى الظاهر لضمير العماد أو الفصل؛ فوظيفته هنا توكيد الدلالة، وإزالة الشبهة بالحصر.

ويتضح هذا الغرض أكثر من خلال استعراض الآيات التالية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾ (آل عمران: 51)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾ (مريم: 36)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾ (الزخرف: 64)؛ فذكر ضمير العماد أو الفصل في الآية الأخيرة ولم يذكر في الآيتين الأخريين؛ ذلك أنّ الآية الأخيرة جاءت ردًا على من ادعى ألوهية عيسى عليه السلام بخلاف الآيات السابقة، فناسب ذلك تأكيد ربوبية الله له[38].

وقد يفيد ضمير العماد (الفصل) إلى جانب التوكيد والحصر معنى الاختصاص، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى (43) وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا (44)﴾ (النجم: 43-44)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى (48) وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى (49)﴾ (النجم: 48-49)، فخصص بضمير العماد أو الفصل الأفعال الواردة في هذه الآيات لله تعالى؛ ردًا على من يدعي أنّه يستطيع أن يفعل هذه الأشياء، ولم يؤت به في قوله: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ (النجم: 45)؛ لأنّه لم يوجد من يدعي نسبة الخلق لغير الله[39].

وبناءً على ما تقدّم ذكره يمكن القول بأنّ لضمير العماد (الفصل) ثلاث وظائف، هي:

1- تخليص الخبر للخبر؛ بدفع شبهة التباسه بالتابع.

2- توكيد الاسم السابق له وتقوية معناه بالحصر.

3- الاختصاص، أو التخصيص، وهو إثبات الفعل للمسند إليه على وجه الحقيقة.

وقد ذكر الزمخشري هذه الوظائف الثلاث عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: 5)، فقال: "فائدته (الضمير هم) الدلالة على أنّ الوارد بعده خبر لا صفة، والتوكيد، وإيجاب أنّ فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره"[40].

الخاتمة:

بفضل الله وتوفيقه اكتمل هذا البحث الموسوم بـ (العماد في النحو العربي بين المصطلح والوظيفة)، تناولت فيه الحديث عن مفهوم مصطلح العماد ومرادفاته، ووظيفته في التركيب النحوي، وخلصتُ فيه إلى العديد من النتائج.

نتائج البحث:

من أهم النتائج التي توصلتُ إليها من خلال هذا البحث:

- أنّ مفهوم (العماد) عند النحاة يتباين تباينًا كبيرًا، حتى عند النحوي الواحد، كـ (الفرّاء) الذي كان يطلق (العماد) تارة، ويريد به ما يسمى بـ (ضمير الفصل) عند البصريين، وكان يطلقه تارة أخرى، ويريد به ما يقابل ضمير (الشأن، أو القصة) عند البصريين. وضمير (الشأن) نفسه، كان بعض الكوفيين يطلق عليه اسم الضمير (المجهول)، ولعل هذا التداخل في المصطلحات ناتج من قبيل اضطراب المصطلح النحوي في بداياته الأولى كما ذهب بعض المؤرخين.
- أنّ (العماد) تسمية كوفية، وهو يقابل (ضمير الفصل) عند البصريين.
- أنّ سبب تسمية الكوفيين هذا الضمير (عمادًا)؛ لكونه المعتمد في التفرقة بين النعت والخبر. وسمي عند البصريين (فصلاً)؛ لأنّه يفصل بين النعت والخبر، وقيل: لأنّه فصل بين المبتدأ والخبر، وقيل: لأنّه فصل بين الخبر والتابع؛ وقيل: لأنّ الفصل به يوضح كون الثاني خبراً، لا تابعاً.
- أنّ (العماد) حرفٌ لا محلَّ له من الإعراب، على الأرجح من أقوال النُّحاة، ولكنّ صورته كصورة الضمائر المنفصلة.
- أنّ العماد يأتي على صورة الضمائر المنفصلة المرفوعة. وأنه يتوسط بين المبتدأ والخبر أو ما هو بمنزلتهما. وأنّه يقع بين معرفتين، أو بين معرفة وما قاربها من النكرات.
- أنّ (هاء العماد)، أو(الضمير المجهول)، من المصطلحات الكوفية، وهما يقابلان ضمير (الشأن، والقصة، والحديث) عند البصريين.
- أنّ الفرق الجوهري بين ضمير (الشأن)، وضمير العماد (الفصل)، أنّ ضمير(الشأن) اسم وله محل من الإعراب، بينما ضمير العماد (الفصل) حرف، ولا محل له من الإعراب.
- أنّ لفظ (العماد) لم يقتصر على المصطلح المعروف المقابل لضمير الفصل، بل أُستخدم وظيفة في التركيب النحوي، فهو يقع في موضع الرابط بين ركني الجملة الاسمية (المبتدأ والخبر)، وهو ما يجعل له قيمة وظيفية نحوية عالية.
- أنّ وظيفة (العماد) تتمثل في ثلاثة أمور، هي: الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لا تابع، والتوكيد، والاختصاص.

- أنّ تسمية (العماد) لم تقتصر على المصطلح النحويّ؛ فقد جعله بعض النحويين اسمًا لبعض الحروف، كـ (الميم، والنون، والفاء، واللام).
- أنّ تسمية الحروف بـ (العماد)، تشير إلى الدور الكبير الذي تقوم به هذه الحروف في بناء الجملة، وربط أجزائها، وتفسير معانيها، ويُعدُّ هذا نوعًا من أنواع العماد اللُّغوي.
- أنّ (العماد) (ميم) يطلق عليها (ميم العماد)، أو (حرف العماد)، وهي الميم التي تفصل بين الضمير المتصل وعلامة التثنية الألف، أو التي تقع بين الاسم والألف التي هي علامة التثنيّة، وهي التي يُعتمد عليها في التفريق بين ضمير المفرد وضمير المثنى، مثل: "كتابها – كتابهما".
- وأنّ (العماد) كذلك: (نون) تسمى (نون العماد) ، ويراد بها نون الوقاية التي تلحق ما آخره ياء متكلم من حروف، أو أفعال، أو أسماء أفعال؛ لتقيها من الكسر.
- وأنّ (العماد) كذلك: (فاء) تسمى (فاء العماد)، ويراد بها الفاء الواقعة في جواب (أمّا) الشرطية.
- وأنّ (العماد) كذلك: (لام) سمّاها الخليل بن أحمد (لام العماد)، ويراد بها (لام) التوكيد المفتوحة، وقيل يراد بها اللام التي تأتي بعد الكيد، أي بعد (كاد) أو (يكاد)، أو أي فعل يدل على الاقتراب أو التوجه. ولم يُقيّد الخليل هذه اللام بفعل معين، ولكنّ شواهده تشير إلى أن المراد بها لام التوكيد المفتوحة التي تدخل على خبر إنّ، أو على اسمها المتأخر، أو ما يعرف باللام المزحلقة.

قائمة المصادر والمراجع:

- أبو بكر محمد بن السري ابن السراج (ت: 316هـ)، الأصول في النحو، تح : عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت.
- أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت 338هـ)، 1421هـ، إعراب القرآن، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ط1.
- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده (ت 458هـ)، 1417هـ - 1996م، المخصص، تح: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1.
- أبو زكريا يحيي بن زياد الفرّاء (ت 207هـ)، معاني القرآن، تح: أحمد يوسف نجاتي وآخرون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط1.
- أبو عبد الله جمال الدين ابن مالك (ت 672هـ)، 1410هـ - 1990م، شرح تسهيل الفوائد، تح: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، ط1.
- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، 1407هـ - 1987م، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط وتصحيح وترتيب: مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3.
- جمال الدين عثمان بن عمر، أبو عمر ابن الحاجب (ت646هـ)، 2010م، الكافية في النحو، تح: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ)، ،1995، العين ،تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار وكتبة الهلال.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ)، 1416هـ 1995م، الجمل في النحو، تح: فخر الدين قباوة، ط 5.
- رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي (ت 686هـ)، 1978م، شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، ليبيا.
- عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، 2007م، الأشباه والنظائر في النحو، تح: غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، ط 2.
- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، 1987م، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ط 2.

- عبد الله بن يوسف ، جمال الدين، ابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، 1985، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: مازن المبارك - محمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط 6.
- عزيزة فوال بابستي، 1413هـ - 1992م، المعجم المفصل في النحو العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.
- علي بن عيسى ، أبو الحسن الرماني (ت: 384هـ)، رسالة منازل الحروف، تح: إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان.
- فاضل صالح السامرائي، 1439هـ - 2018م، التعبير القرآني، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط 3.
- كمال الدين، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت 577هـ)، 2003م، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، ط1.
- محمد الطاهر ابن عاشور، 1984م، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر.
- محمد بن القاسم، أبو بكر الأنباري (ت 328هـ)، 1390هـ - 1971م، إيضاح الوقف والابتداء، تح: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.
- محمّد بن عبد الرزّاق ، أبو الفيض، مرتضى الزَّبيدي (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت: 711هـ)، 1414هـ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3.
- محمد بن يزيد ، أبو العباس، المبرد (ت: 285هـ)، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت.
- محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت1403هـ)، 1415هـ إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، سوريا، ط 4.
- مصطفى بن محمد سليم الغلاييني (ت: 1364هـ)، 1414 هـ - 1993 م، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 28.
- يعيش بن علي، أبو البقاء ابن يعيش (ت 643هـ)، 1422هـ -2001م، شرح المفصل للزمخشري، قدّم له: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الهوامش:

[1]- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ)، 1995، العين ،تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار وكتبة الهلال، باب (العين والدال والميم). محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت: 711هـ)، 1414 هـ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 303/3 مادة (عمد).

[2]- عبد الله بن يوسف، جمال الدين، ابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، 1985، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط 6، ص 644.

[3]- رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي (ت 686هـ)، 1978م، شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، ليبيا، 202/3.

[4]- يعيش بن علي، أبو البقاء ابن يعيش (ت 643هـ)، 1422هـ -2001م، شرح المفصل للزمخشري، قدّم له: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 110/3.

[5]- يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، (م ن)، 110/3.

[6]- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، 1987م، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ط2، 236/1.

[7]- جمال الدين عثمان بن عمر، أبو عمر ابن الحاجب (ت646هـ)، 2010م، الكافية في النحو، تح: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 23/2.

[8]- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، همع الهوامع، (م س)، 236/1.

[9]- رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي، شرح الرضي على الكافية، (م س)، 461/2.

[10]- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده (ت 458هـ)، 1417هـ - 1996م، المخصص، تح: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 50/14.

[11]- يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، (م س)، 333/2.

[12]- أبو بكر محمد بن السري ابن السراج (ت: 316هـ)، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، 125/2.

[13]- مصطفى بن محمد سليم الغلاييني (ت: 1364هـ)، 1414 هـ - 1993 م، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 28، ص126.

[14]- رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي، شرح الرضي على الكافية، (م س)، 463/2. كمال الدين، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت 577هـ)، 2003م، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، ط1، 706/2.

[15]- أبو زكريا يحيي بن زياد الفرّاء (ت 207هـ)، معاني القرآن، تح: أحمد يوسف نجاتي وآخرون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط1، 409/1.

[16]- محمد بن القاسم، أبو بكر الأنباري (ت 328هـ)، 1390هـ - 1971م، إيضاح الوقف والابتداء، تح: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 493/1.

[17]- ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، (م س)، ص 646.

[18]- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، همع الهوامع ، (م س)، 240/1 - 241.

[19]- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ)، 1416هـ 1995م، الجمل في النحو، تح: فخر الدين قباوة، ط 5، 286- 287.

[20]- علي بن عيسى، أبو الحسن الرماني (ت: 384هـ)، رسالة منازل الحروف، تح: إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان، ص25.

[21]- محمّد بن عبد الرزّاق، أبو الفيض، مرتضى الزَّبيدي (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، 538/40.

[22]- أبو زكريا يحيي بن زياد الفرّاء، معاني القرآن، (م س)، 248/1.

[23]- أبو زكريا يحيي بن زياد الفرّاء، معاني القرآن، (م س)، 226/1.

[24]- أبو زكريا يحيي بن زياد الفرّاء، معاني القرآن، (م س)، 46/1.

[25]- أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت 338هـ)، 1421هـ، إعراب القرآن، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 245/1.

[26]- أبو زكريا يحيي بن زياد الفرّاء، معاني القرآن، (م س)، 181/2.

[27]- يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، (م س)، 65/2. عبد الله بن يوسف، جمال الدين، ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، (م س)، ص109.

[28]- ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، (م س)، ص636- 637. عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، 2007م، الأشباه والنظائر في النحو، تح: غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، ط2، 165/2-166. أبو عبد الله جمال الدين ابن مالك (ت 672هـ)، 1410هـ - 1990م، شرح تسهيل الفوائد، تح: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، ط1، ص 28- 29.

[29]- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، همع الهوامع، (م س)، 232/1.

[30]- عزيزة فوال بابستي، 1413هـ - 1992م، المعجم المفصل في النحو العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ص 458.

[31]- مصطفى الغلاييني، 1993م، (م س)، ص 117.

[32]- محمد بن يزيد، أبو العباس المبرد (ت: 285هـ)، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت، 263/1.

[33]- ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، (م س)، ص 450- 451.

[34]- الخليل بن أحمد الفراهيدي، 1995م، الجمل في النحو، (م س)، ص 327- 328.

[35]- الخليل بن أحمد الفراهيدي، 1995م، الجمل في النحو، (م س)، ص 280.

[36]- محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت1403هـ)، 1415هـ، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، سوريا، ط 4، 464/7.

[37]- ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، (م س)، ص 644.

[38]- فاضل صالح السامرائي، 1439هـ - 2018م، التعبير القرآني، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط3، ص 176.

[39]- محمد الطاهر ابن عاشور، 1984م، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 147/27.

[40]- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، 1407هـ - 1987م، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط وتصحيح وترتيب: مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 112/1.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 601-614
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التكثيف الدلالي لصيغ المبالغة في القرآن الكريم "دراسة في أوزان الصيغ ووظائفها المعنوية"

The semantic intensification of hyperbole forms in the Holy Quran "A study of the weights of the forms and their semantic functions"

أ.د/ سليمة محفوظي
Salima MAHFOUDI
جامعة محمد الشريف مساعدية - سوق اهراس
s.mahfoudi@univ-soukahras.dz

تاريخ الإرسال: 2025/11/03 تاريخ القبول: 2026/01/28

الملخص:
تعدّ صيغ المبالغة من أبرز الأدوات الصرفية التي استخدمها القرآن الكريم لإضفاء قوة وعمق على المعاني، حيث تلعب دورًا جوهريًا في تكثيف الدلالة وتحقيق التأثير البلاغي المطلوب. فهذه الصيغ، التي تتخذ أوزانًا صرفية محددة مثل (فعّال، فعول، فعيل، مفعال، فَعِل)، لا تقتصر على مجرد وصف الفاعل أو الحدث، بل تتعدى ذلك لتؤكد على الكثرة، الشدة، الاستمرارية، أو التكرار، مما يعزز من وقع المعنى في نفس المتلقي ويمنحه بعدًا أعمق من الفهم

تحمل صيغ المبالغة بأوزانها الصرفية المتقنة دلالات دقيقة تختلف باختلاف البنية الصرفية، مما يضفي على النص عمقاً وثراءً لا يضاهى. إن توظيف المصدر بدلاً من الفعل، أو اسم الفاعل بدلاً من اسم المفعول، ليس مجرد اختيار عشوائي، بل هو توظيف حكيم يخدم المعنى المقصود ويبرز جوانب متعددة من الفكرة التي يُراد إيصالها.
الكلمات المفتاحية: صيغ مبالغة؛ أوزان صرفية؛ القرآن الكريم؛ تكثيف دلالي.

Abstract:
Hyperbolic forms represent some of the most powerful morphological tools employed by the Qur'an to impart depth and intensity of meaning. They play a crucial role in amplifying semantic significance and achieving the desired rhetorical impact. These forms, which follow specific morphological patterns, are not mere indicators of the agent or the action; rather, they transcend simple description to emphasize abundance, intensity, continuity, or recurrence thus enhancing the emotional and cognitive effect of the meaning on the reader and granting it a deeper interpretive dimension.

Through their precise morphological structures, these hyperbolic patterns convey nuanced semantic shades that vary according to their morphological form, endowing the text with unmatched depth and richness. The substitution of a verbal noun for a verb, or an active participle for a passive one, is by no means arbitrary; it is a deliberate linguistic choice that serves the intended meaning and reveals different aspects of the concept being expressed.
Key words: Exaggeration forms; morphological patterns; the Holy Quran; semantic intensification.

1- مقدّمة:

أولى العلماء المسلمون اهتمامًا كبيرًا بموضوع بلاغة القرآن الكريم وإعجازه، حيث قام عدد منهم بتأليف مؤلفات مهمة في هذا المجال. من بين هؤلاء، أبو عبيدة الذي كتب "مجاز القرآن"، والفراء الذي ألف "معاني القرآن"، والجاحظ الذي أسهم بكتابه "نظم القرآن" و"البيان والتبيين". كما برز الخطابي بمؤلفه "بيان إعجاز القرآن"، وأبو الحسن علي الرماني في "النكت في إعجاز القرآن"، والقاضي أبو بكر الباقلاني المالكي في "إعجاز القرآن"، والقاضي عبد القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز"، والزمخشري في "الكشاف"، والسيوطي في "معترك الأقران في إعجاز القرآن"

استمر هذا التقليد العلمي في العصور اللاحقة، حيث واصل علماء معاصرون مثل مصطفى صادق الرافعي تأليف دراسات حول إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، وكذلك محمود محمد شاكر الذي كتب في "مداخل إعجاز القرآن". بالإضافة إلى ذلك، ساهم الباحث فاضل صالح السامرائي بأعماله التي تتناول البلاغة القرآنية مثل "لمسات بيانية في نصوص من التنزيل" و"التعبير القرآني" و"بلاغة الكلمة في التعبير القرآن . هذه المؤلفات تشكل جزءًا من الإرث العلمي الذي يعكس مدى اهتمام العلماء عبر العصور بفهم الجوانب البلاغية والإعجازية في القرآن الكريم، مما يبرز عمق الدراسة والتأمل في النص القرآني من زوايا متعددة..

تُعد صيغ المبالغة وسيلة فنية تتيح للقرآن الكريم التعبير عن المعاني بأسلوب موجز لكنه غني، حيث تختزن هذه الصيغ في تركيبها الصرفي دلالات متعددة تتفاعل مع السياق لتبرز المعنى بأقصى درجات القوة والتأثير. كما أن هذه الصيغ تفتح المجال أمام القارئ لتأمل المعاني المتعددة التي تحملها الكلمة، مما يعزز من عمق التفاعل مع النص القرآني ويزيد من تأثيره الروحي واللغوي.

بالتالي، فإنها ليست مجرد أدوات لغوية، بل هي عناصر بلاغية أساسية تساهم في بناء النص القرآني وتكثيف معانيه، مما يجعله نصًا فريدًا في بلاغته وإعجازه، قادرًا على تحريك المشاعر وإثارة الفكر من خلال دقة اختيار الألفاظ وصيغها الصرفية. هذا الاستخدام المتقن لصيغ المبالغة يعكس روعة الأسلوب القرآني وعمق معانيه التي تتجدد في كل قراءة وتدبر.

وتأسيسا على ما سبق تسعى هذه الورقة البحثية الوقوف على أهم صيغ المبالغة الواردة في القرآن الكريم من خلال طرح السؤال العام وهو: "كيف تسهم صيغ المبالغة الصرفية في القرآن الكريم في تكثيف المعنى وتعزيز الأثر البلاغي للنص القرآني؟"، وللإجابة على هذا السؤال ارتأينا الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي لمناسبته موضوع البحث

2- تعريف المبالغة لغة و اصطلاحا

2-1- لغة: من الجذر اللغوي (بلغ). وجاء في لسان العرب "بَلَغَ الشيءُ يَبْلُغُ بُلُوغاً وبَلاغاً وصَلَ وانْتَهَى... وتَبَلَّغَ بالشيء وصَلَ إلى مُرادِه... البَلاغُ ما يُتَبَلَّغُ به ويُتَوَصَّل الشيء المطلوب والبَلاغُ ما بَلَغَكَ والبَلاغُ الكفاية[1]، وفي معجم العين "المبالغة :أن تبلغ من العمل جهدك"[2]، وفي أساس البلاغة أنَّ: بلغ الصبيّ بمعنى أدرك وبلغ مني ما قلت.... وأبلغت إلى فلان: فعلت به ما بلغ به الأذى والمكروه البليغ. وتبلَّغت به العلة: اشتدت[3].

إذن المبالغة في اللغة العربية تعني الاجتهاد في الشيء حتى الوصول إلى نهايته أو غايته، وهي تعبير عن الزيادة التي تتجاوز الحد الطبيعي للشيء. يُقال: "بلغ الأمر" أي وصل إليه، و"بالغ في الأمر" أي اجتهد فيه واستقصى حدوده[4].

2-2- اصطلاحا: تناول علماء اللغة العربية مصطلح المبالغة بتفصيل دقيق، حيث أشار ابن فارس في كتابه "الصاحبي" إلى باب خاص سماه "باب البناء الدال على الكثرة"[5]، وهو ما يعبّر عن صيغ المبالغة التي تهدف إلى التعبير عن كثرة الفعل أو شدة الصّفة. ويعرف ابن مالك المبالغة بأنها صياغة تُشتق من اسم الفاعل للدلالة على الكثرة[6]، بينما يصفها الأشموني بأنها تحويلات صيغت عن اسم الفاعل إلى أشكال أخرى بغرض تكثيف المعنى والمبالغة فيه[7]. هذا المفهوم لم يختلف كثيرًا بين القدماء والحديثين، حيث يرى الشيخ الحملاوي أن صيغ المبالغة هي تحويلات لصيغة "فاعل" تعبّر عن الكثرة في الفعل، وتأتي في خمسة أوزان معروفة[8]، بينما يضيف عبده الراجحي أن هذه الصيغ تُشتق عادة من الأفعال الثلاثية لتعزيز معنى اسم الفاعل وتأكيده[9].

وعليه، فصيغ المبالغة هي أسماء مشتقة تهدف إلى تكثيف المعنى الموجود في اسم الفاعل، وتُستخدم للتعبير عن كثرة الفعل أو شدة الصفة، وتأتي في أوزان محدّدة تخدم هذا الغرض، ممّا يجعلها من الأدوات البلاغيّة المهمّة التي تضفي على اللغة العربية غنى وعمقًا في التعبير.

3- أبنية المبالغة القياسيّة والسّماعيّة:

تعدّ صيغ المبالغة في اللغة العربية من الظواهر الصرفية التي اهتم بها العلماء، حيث أشار سيبويه إلى أن الأوزان الأصلية التي تُبنى عليها معظم معاني المبالغة هي: "فعول"، "فعال"، "مفعال"، و"فعل"، موضحًا أن هذه الصيغ تُشتق من اسم الفاعل بهدف التعبير عن كثرة الفعل أو شدته، مع الاحتفاظ بجوهر الفعل نفسه مع إضافة دلالة المبالغة[10].

أمّا الشوكاني فقد توسع في تعداد أبنية المبالغة، فذكر اثني عشر وزنًا دون التفريق بين القياسية والسماعية، منها "فعيل" كما في كلمات مثل رحيم وعليم وقدير، تناول علماء اللغة العربية مصطلح المبالغة بتفصيل دقيق، حيث أشار ابن فارس في كتابه "الصاحبي" إلى باب خاص سماه "باب البناء الدال على الكثرة"[11]، وهو ما يعبّر عن صيغ المبالغة التي تهدف إلى التعبير عن كثرة الفعل أو شدة الصّفة. ويعرف ابن مالك المبالغة بأنها صياغة تُشتق من اسم الفاعل للدلالة على الكثرة[12]، بينما يصفها الأشموني بأنها تحويلات صيغت عن اسم الفاعل إلى أشكال أخرى بغرض تكثيف المعنى والمبالغة فيه[13]. هذا المفهوم لم يختلف كثيرًا بين القدماء والحديثين، حيث يرى الشيخ الحملاوي أن صيغ المبالغة هي تحويلات لصيغة "فاعل" تعبّر عن الكثرة في الفعل، وتأتي في خمسة أوزان معروفة[14]، بينما يضيف عبده الراجحي أن هذه الصيغ تُشتق عادة من الأفعال الثلاثية لتعزيز معنى اسم الفاعل وتأكيده[15].

وعليه، فصيغ المبالغة هي أسماء مشتقة تهدف إلى تكثيف المعنى الموجود في اسم الفاعل، وتُستخدم للتعبير عن كثرة الفعل أو شدة الصفة، وتأتي في أوزان محدّدة تخدم هذا الغرض، ممّا يجعلها من الأدوات البلاغيّة المهمّة التي تضفي على اللغة العربية غنى وعمقًا في التعبير.

3- أنواع صيغ المبالغة:

تمثل صيغ المبالغة ظواهر صرفية مركزية في اللغة العربية تعكس قدرة النظام اللغوي على التعبير عن الكثرة والتكرار بطرق تركيبية متميزة. إن هذه الصّيغ لا تقتصر على وظيفة صرفية شكليّة فحسب، بل تفتح آفاقاً دلالية جديدة، تبرز فيها قوة المعنى وعمقه، بالإضافة إلى بُعد بلاغي يثري النص العربي ويعزز دقته التعبيرية. ويشير التحليل إلى أن اللغة العربية تجاوزت تقليدية الاشتقاق للفعل إلى إبداع أبنية صرفية متطورة تهدف إلى تضخيم الفعل أو الصفة، وإظهار شدة الحدث أو استمراريته[16]. بالإضافة إلى، يحمل استخدام هذه الصيغ في سياقات نحوية مختلفة تُثري النص من الناحية البلاغية والإيحائية.

تتنوّع صيغ المبالغة في العربية بين أوزان قياسية وأخرى سماعية، وتُوظف لتعزيز دلالة الفعل أو الصّفة من حيث الكثرة أو الشّدة، مع وجود فروق دقيقة في الاستخدام والدّلالة بحسب الوزن والصّياغة، ممّا يجعلها أداة بلاغيّة غنيّة تضيف عمقًا وتنوّعًا إلى التّعبير اللّغوي

4-1- الصّيغ القياسية: تستمد أوزانها من الأفعال الثلاثية، وتُستخدم لتكثيف المعنى وإبراز التكرار أو الاستمرارية في الفعل. من بين هذه الأوزان، يبرز وزن "فعّال" الذي يحمل في طياته دلالة التكرار المستمر، كما في كلمات مثل "جبّار" و "كذّاب" حيث تتجلى قوة الفعل وعنفوانه. وهناك وزن "مفعال" الذي يشير إلى تكرار الفعل حتى يصبح عادة ملازمة، كما في "مقدام" و"معطاء"، أما وزن "فعول" الذي يعبّر عن دوام الفعل وكثرته مثل "غفور" و"شكور". كذلك وزن "فعيل" الذي يضفي على الصفة طابعاً فطريا متأصلاً في صاحبها، كـ"حليم" و"كريم" و"رحيم"، ووزن "فعل" الذي يعبّر عن الانفعالية والهيجان، كما في "حذر" و"نزق"[17].

4-2- الصّيغ السّماعيّة: لا تخضع لأوزان قياسية صارمة، لكنها تُستخدم في التعبير عن المبالغة، مثل "همزة" و"حطمة" على وزن "فُعلة"، و "صدّيق" و "خرّيج" على وزن "فِعيل"، و"فاروق" و"ناطور" وغيرها من الأوزان التي تضفي على الكلمات طابعا خاصّا من البلاغة والتّأكيد. كما توجد صيغ مبالغة مشتقة من أفعال غير ثلاثية، مثل "معطاء" من "أعطى"، ممّا يثري التّنوع اللّغوي ويزيد من قدرة اللّغة على التّعبير الدّقيق.و لكي تؤدي صيغ المبالغة وظيفتها في الجملة بشكل صحيح، لا بد أن تكون مسبوقة بأداة التعريف "أل" أو أن تكون مجردة تدل على الحال أو المستقبل، كما يجب أن ترتبط بإعراب اسم أو ظرف أو خبر أو نفي أو استفهام وتُشتق هذه الصّيغ عادةً من أفعال ثلاثيّة متصرّفة تقبل الزيادة والتفاوت، فلا تُشتق من الأفعال غير المتصرفة[18]

في هذا الإطار، نجد في القرآن الكريم أمثلة بليغة على استخدام صيغ المبالغة، مثل "همّاز" و"مشاء" و "منّاع"، التي تكشف عن قوة التّعبير وبلاغة التّنوّع في الألفاظ، حيث تعكس هذه الصّيغ شدّة الفعل وتكراره، فتُبرز المعاني بأسلوب مفعم بالحيويّة والدّقة. "ولعل من أجمل ما يعبّر عن هذا الفن اللّغوي، أن كلمة "كريم" على وزن "فعيل" لا تكتفي بوصف الكرم، بل تنقل صورة الكرم الفطري المتأصل في النفس، كما أن "علّام" على وزن "فعّال" تجسد كثرة العلم ودوامه، فتتحوّل الكلمات إلى لوحات فنيّة تنبض بالحياة والمعنى"[19].تُشكّل صيغ المبالغة في اللغة العربية جسرًا بين المعنى والبلاغة، بين الفعل والصّفة، فتمنح الكلام قوة وعمقًا، وتفتح أمام المتحدث آفاقًا واسعة للتعبير عن الشّدة والتّكرار بأساليب متعدّدة، تزيّن النص وتغنيه، وتجعله أكثر تأثيرًا وجاذبية.

5- أبنية الأفعال الدالة على المبالغة

تتجلى صيغ المبالغة في الأفعال بشكل واضح في القرآن الكريم، حيث تُستخدم هذه الأبنية الصرفية لتعزيز المعنى وتكثيف الدلالة، ممّا يضفي على النص قوة بلاغية وتأثيرًا عميقًا في النفس. ومن أبرز هذه الأبنية صيغة "فَعُل" التي وردت في عدة مواضع قرآنية، وتُستخدم للدلالة على التعجب والمبالغة في الصفات والأفعال.

على سبيل المثال، ورد الفعل "طَهُر" في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: 222)، حيث تعبر صيغة "طَهُر" عن حالة التطهر والنقاء المطلق، وهي ليست مجرد وصف عادي بل تحمل دلالة على تحول كامل وكلي، مما يعكس أهمية الطهارة في التشريع الإسلامي. بالمقابل، نجد صيغة "خَبُث" في قوله تعالى: ﴿وَالْبَلَدَ الطَّيِّبَ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ

بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ (الأعراف: 58)، حيث تشير إلى الشدة في الرداءة والفساد، مما يجعل الصيغة تعبر عن حالة مستمرة وعميقة من الخبث[20].

ويظهر الفعل "كَبُر" في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ﴾ (الأنعام: 35)، حيث تحمل الصيغة دلالة على شدة الأمر وكبره، مع تعبير ضمني عن حرص النبي ﷺ على هداية قومه رغم صعوبة المهمة. وفي مواضع أخرى، تُستخدم هذه الصيغة للتعجب، كما في قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: 3)، حيث تعبر عن شدة المقت والاستنكار[21].

هذه الأبنية الصّرفية لا تقتصر على التّعبير عن الصّفات الإيجابيّة أو السّلبية فقط، بل تشمل أيضًا دلالات التّعجب، المبالغة، والدّوام، ممّا يجعلها أدوات بلاغيّة دقيقة تعزّز من قوة النّص القرآني وتكثف معانيه. استخدام هذه الصّيغ يتيح للقرآن الكريم أن يعبّر عن معانٍ متعدّدة في كلمة واحدة، ممّا يثري النّص ويزيد من تأثيره الروحي واللّغوي.

بالتالي، فإن دراسة أبنية الأفعال الدالة على المبالغة في القرآن الكريم تكشف عن عمق البلاغة القرآنية ودقة اختيار الألفاظ، حيث تتحول الأبنية الصرفية إلى وسائل فنية تعبر عن الكثرة، الشدة، الاستمرارية، والتعجب، مما يجعل النص القرآني نابضًا بالحياة وقادرًا على إثارة الفكر والمشاعر في آن واحد.

5-1- صيغة "فعَّال": ورد على صيغة (فعَّال) في القرآن الكريم العديد من الألفاظ، نذكر من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود: 107)، أي: لا يمتنع عليه شيء يريده. قال الزمخشري: "وإنما قيل: فعَّال؛ لأن ما يريد ويفعل في غاية الكثرة"[22].

وجاء على هذه الصيغة أيضاً قوله عز وجل: ﴿إِنَكَ أَنْتَ عَلَاّمُ الغُيُوبِ﴾ (المائدة: 109)، علاّم صيغة (فعّال) التي تفيد المبالغة، فهي تفيد الغاية في العلم، فهو سبحانه يعلم ما كان، وما يكون، وما لم يكن، وما هو كائن. ومن هذا القبيل قوله سبحانه: ﴿مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾ (القلم: 12)، و(المنّاع) الذي يبخل في ماله، ويمنعه عن الناس، وهي من صيغ المبالغة، التي تفيد الكثرة[23].

5-2- **صيغة فعيل**: تعكس صيغ المبالغة في أسماء الله تعالى في القرآن الكريم عمقًا وتأثيرًا خاصًا في نقل المعاني، حيث تُستعمل هذه الصيغ لتسليط الضوء على كمال الصّفات الإلهيّة وشمولها، متجاوزة الوصف العادي إلى مستوى التعبير عن العظمة والتّمكّن المطلق. فالأسماء التي تأتي على وزن "فعيل" مثل "عليم"، "قدير"، "حليم"، و"رحيم" لا تكتفي بوصف الصفات فحسب، بل تدل على اتساعها وكمالها، فتدل على علم الله اللامحدود، وقدرته التي لا تضاهى، وحلمه ورحمته التي لا تنفد. هذه الصيغ الصرفية تعزز الإدراك العميق لهذه الصفات وتبرز مدى اتساعها وشمولها، مما يترك أثرًا قويًا في النفس[24]. كما أن صيغ المبالغة تعبّر عن دوام الصفات واستمراريتها، فالله ليس عالماً أو قادراً في لحظة معينة فقط، بل هو دائم العلم والقدرة، وهذا ما تعكسه هذه الصيغ التي تضاعف المعنى وتشدده. ومن جهة أخرى، فإن استعمال هذه الصيغ يحقق توازنًا دقيقًا بين تأكيد الصفات وتنزيه الله عن أي نقص أو تغيير[25] وحيث لا تعني المبالغة زيادة في الكمال، بل تعبيرًا عن كمال مطلق لا حدود له. كما أنّها تسهم في تكثيف المعاني القرآنية، إذ تختزل في كلمة واحدة دلالات واسعة تشمل الكثرة، الشدة، الاستمرارية، والعمق، ما يجعل النص القرآني أكثر بلاغة وقوة. وصيغ المبالغة في أسماء الله ليست من باب الزيادة اللفظية، بل هي أداة بلاغية تعكس عظمة الله وصفاته التي تتجاوز الإدراك البشري[26].

5-3- **صيغة "فعول":** تُعد صيغة "فعول" من أشهر صيغ المبالغة التي تحمل دلالات الكثرة والاستمرارية في الفعل أو الصفة. في القرآن الكريم، نجد أسماء الله تعالى مثل "غفور" و"شكور" في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ (فاطر:30)، حيث تعني "غفور" كثرة المغفرة التي لا تنقطع، و"شكور" تعبر عن كثرة الشكر والثناء، أي أن الله تعالى يقبل القليل من العمل ويثيب عليه الجزيل من الثواب. هذه الصيغة تؤكد على اتساع الرحمة الإلهية وعظيم جزاء الله لعباده. وكذلك، وصف الإنسان بصيغة "هلوع" في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ (المعارج: 19)، يشير إلى شدة الخوف والجزع التي تتكرر في الإنسان، مما يعكس الطبيعة النفسية البشرية المليئة بالقلق والتوتر. هذه الصيغة تضاعف المعنى وتبرز شدة الصفة[27].

5-4- صيغة "مفعال": تُستخدم صيغة "مفعال" لتكثيف المعنى وإظهار الكثرة والتتابع، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾ (الأنعام:6)، حيث "مدرار" تعني المطر الغزير المتتابع، وهو تعبير قوي عن كثرة المطر وغزارته. هذه الصيغة تضيف بعدًا تصويريًا يجعل القارئ يشعر بشدة الظاهرة وكثافتها.

مما يعكس رحمة الله وفضله الواسع على عباده. الصيغة تضيف بعدًا تصويريًا يجعل القارئ يشعر بشدة المطر وكثافته، فتتجلى عظمة المشهد الطبيعي في كلمات قليلة لكنها محملة بالدلالة. قال تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ (النبأ: 21). "مرصاد" على وزن مفعال، تعني مكان الترقب والانتظار، وهنا تعبر عن كثرة ترصد جهنم لمن يعصون الله. الصيغة تعطي انطباعًا عن الدوام والاستمرارية في الترقب، مما يضفي على المعنى قوة تحذيرية ويبرز عظمة العقاب الإلهي[28].

في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ﴾ (آل عمران: 37)، "محراب" على وزن مفعال، وهو مكان العبادة والاحتجاب عن الناس. سُمي بهذا الاسم لأنه المكان الذي يتعبد فيه الإنسان كما تبين الآية كثرة الجهد والمقاومة التي يبذلها العابد في محاربته للوساوس. الصيغة هنا تعبر عن كثرة الفعل وشدته في هذا السياق الروحي. فصيغة "مفعال" في القرآن ليست مجرد وزن صرفي، بل أداة بلاغية تعزز من قوة التعبير وتكثف المعنى[29]، فتجعل الكلمات تحمل دلالات متعددة من الكثرة، الاستمرارية، الشدة، والعمق، مما يثري النص القرآني ويزيد من تأثيره في القارئ.

6- المشتقات الدالة على المبالغة:

6-1- دلالة اسم الفاعل على المبالغة:

6-1-1- اسم الفاعل: اسم مشتق يُستخدم للدلالة على وقوع الفعل أو من قام به، و عادةً ما يُشتق اسم الفاعل من الأفعال الثلاثية وغير الثلاثية وفق قواعد محددة، لكنه في بعض الأحيان يتجاوز دلالته الأصلية ليُعبّر عن المبالغة أو التكثير في الفعل، وهو الاستخدام الذي يُعرف بالمبالغة بمعناها الحقيقي. يُروى عن سيبويه، وفقًا لما نقله صاحب "خزانة الأدب"، أن اسم الفاعل يُجرى مجراه إذا رُغب في المبالغة، خاصة حين يكون على وزن "فاعل"، حيث لا يُراد به مجرد الفاعل المعتاد، بل يُراد به إظهار شدة الفعل وكثافته[30].

من الأمثلة القرآنية على استعمال اسم الفاعل بمعناه الأصلي للدلالة على المبالغة قوله تعالى: ﴿قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾ (هود: 43). وقد ذهب بعض اللغويين أن كلمة "عاصم" هنا تُفهم على أنها اسم فاعل بمعناها الحقيقي، وليست اسم مفعول ، إذ أن النفي جاء شاملاً لكل من يُعتقد أنه يحمي أو يمنع، مع استثناء

من رحم الله فقط. وهذا الاستخدام يُبرز المبالغة في نفي وجود أي حماية أو عاصم سوى رحمة الله، مما يجعل التعبير أكثر شمولية وبلاغة من استخدام كلمة "معصوم" التي قد تحدد المعنى بشكل أضيق[31].

بذلك، يتضح أن اسم الفاعل لا يقتصر على دلالة الثبوت أو الحدوث فقط، بل يمكن أن يحمل في طياته دلالات المبالغة والتكثير، مما يثري المعنى ويعمّق التأثير البلاغي في النصوص، وخاصة في القرآن الكريم حيث تتجلى هذه الخصائص بشكل بارز.

6-1-2- اسم الفاعل محل اسم المفعول للمبالغة: في آفاق البلاغة القرآنية، تتجلّى ظاهرة إنابة اسم الفاعل عن اسم المفعول في سياق المبالغة، حيث يتحوّل المعنى ليبلغ ذروة التأكيد والتشديد. ذلك ما يتبدّى جليًا في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ۚ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ [العنكبوت: 67]. ففي هذه الآية الكريمة، يختار المتن القرآني صيغة اسم الفاعل "آمن" ليؤدي دلالة اسم المفعول، فيتجلّى الأمان ليس فقط كصفة للحرم، بل كحالة مطلقة ومطلوبة له، رغم أن الأمان في أصله يُنسب إلى من يلجأ إليه ويستظل به. هذا التبديل اللغوي، الذي أشار إليه الثعالبي بأن "حرما آمنا" تعني مأمونًا فيه، يهدف إلى المبالغة في تأكيد قدسية الحرم وسلامته التي لا تقبل الشك، فتُضفي على المكان صفة الأمان الدائمة، وكأن الأمان قد استقرّ في جوهره[32]. وقد أضاف الطبري تفسيرًا دقيقًا لهذا الاستخدام، حيث أوضح أن "آمنا" تعني أن من أقام فيه يجد الأمان، مستشهداً بقول ابن زيد: "من أم إليه فهو آمن"، وهو ما يشي بأن وصف القرية أو المكان بالأمن، وإن بدا ظرفًا مكانيًا، إلا أنه يُستعمل كصفة تامة، تعبر عن الحالة التي حلّت بالمكان، كما يُقال عن الزمان والموضع صفات تنطبق عليهما، كأن يقال: الطيب، الحار، البارد[33].

هذا التداخل بين اسم الفاعل واسم المفعول في سياق المبالغة لا يقتصر على مجرد تبديل لفظي، بل هو فن لغوي رفيع يهدف إلى إضفاء قوة التعبير وعمق المعنى، حيث يُنقل الوصف من حالة الفعل إلى صفة دائمة، فتتحول الصفة إلى حقيقة ثابتة، تعكس مدى شدة الحالة أو استمراريتها. ومن هنا، فإن إنابة اسم الفاعل عن اسم المفعول في مثل هذه السياقات تفتح آفاقًا واسعة للتعبير البلاغي، وتُبرز روعة اللغة العربية في استثمار الأوزان الصرفية لإيصال المعاني بأقصى درجات القوة والإيحاء .

6-1-3- دلالة اسم المفعول على المبالغة: يحمل اسم المفعول في اللغة العربية، أصالة دلالية متجذرة في وصف الذات التي وقع عليها فعل الفاعل، فهو في أصله مشتق من المصدر المبني للمجهول، ليكون شاهداً على ما أصاب الفاعل من فعلٍ ما. غير أن هذا الأصل لا يقيد اللغة، إذ يمكن لاسم المفعول أن يتجاوز معناه التقليدي، وينتقل إلى فضاء المبالغة، حيث يُناب عن صيغة أخرى ليؤدي دلالة تتجاوز مجرد وقوع الفعل، فتتحول الكلمة إلى أداة تعبيرية تعمق المعنى وتضخم الوصف[34].

تتجلى هذه الظاهرة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: 45]، حيث جاءت كلمة "مستورًا" في مقام اسم المفعول، لكنها تحمل في طياتها دلالة اسم الفاعل، إذ لا يقتصر الحجاب هنا على كونه محجوبا عن الأنظار فقط، بل هو ساتر محكم، يحجب القلوب عن إدراك نور القرآن، ويحول دون فهمه والاستفادة منه. هذا الحجاب المستور، كما فسّره قتادة، هو الأكنة التي تغلف القلوب، فلا تراها العيون، وهو في الوقت ذاته ساتر يحول دون الوصول إلى الحقيقة، مما يجعل صيغة اسم المفعول هنا تعبيرا مبالغًا في وصف الستر والحجب[35].

هذا الاستخدام لا يُعدّ مجرد تبديل لفظي، بل هو مجاز عقلي رفيع، حيث يُنسب الفعل إلى ما وقع عليه، أو يُنسب الوصف إلى حالة تفوق الحد الطبيعي، فتتسع اللغة لتحتضن معانٍ عميقة تفيض بالقوة والبلاغة.

فالحجاب "المستور" ليس فقط محجوبًا، بل هو محكم الستر، شديد الإحكام، بحيث لا يُبصر المحتجب به، وهذا ما يضفي على التعبير قوةً وعمقًا لا تبلغه الصيغ المعتادة. بهذا الأسلوب، تبرز اللغة العربية كأداة بليغة تنسج من الأوزان الصرفية مفردات تتخطى حدود المعنى الحرفي، لتصل إلى أوج التعبير البلاغي، حيث يصبح اسم المفعول وسيلة للتكثيف والتشديد، تُضفي على الكلام رونقًا من القوة والعمق، وتفتح آفاقًا واسعة للتعبير عن المبالغة في الوصف، فتتحول الكلمات إلى لوحات أدبية تحمل في ثناياها معانٍ تتجاوز حدود اللفظ إلى فضاءات الإيحاء والبلاغة[36].

6-1-4- دلالة أفعل التفضيل على المبالغة: اسم التفضيل هو اسم مشتق يُستخدم للدلالة على تفوق أحد الشيئين في صفة مشتركة بينهما، مثل قولنا: "زيد أعلم من عمرو"، حيث يشترك زيد وعمرو في صفة العلم، لكن زيد يتفوق على عمرو فيها[37]. ويرى بعض علماء اللغة أن اسم التفضيل لا يقتصر على التعبير عن التفوق فقط، بل يحمل أيضًا دلالة على المبالغة، مستندين إلى أمثلة عديدة تدعم هذا الرأي، حتى إن بعضهم يعتبر أن دلالة المبالغة في "أفعل" التفضيل أبلغ من صيغ المبالغة الأخرى. على سبيل المثال، لفظة "كبير" يفترض عدم وجود من هو أكبر منه، لكن تعبير "الله أكبر" يعكس معنى المبالغة والتعظيم الذي يفوق مجرد التفضيل البسيط[38].

من الناحية النحوية، تُعامل صيغة "أفعل" التفضيل في التعدي على نحو مشابه لصيغ المبالغة، حيث لا تخلو هذه الأسماء من كونها مشتقة من أفعال متعدية في الأصل، ويُفهم منها العلم أو الجهل أولاً قبل أن تؤدي معنى المبالغة أو التفضيل.

إذا كان الفعل متعديا بالباء، نجد أمثلة مثل: "هو أعلم بكم" و"وهو عليم بذات الصدور"، وكذلك "زيد جهول بك" و"أنت أجهل بك". أما إذا كان الفعل متعديا باللام، فيقال: "أنا أضرب لزيد" و"أنا له ضرّاب"، وهذا يتضح في أوزان مثل "فعّال لم يريد". جوهر دلالة صيغة "أفعل" في التفضيل ينبني على مفهوم زيادة صاحب الصفة في أصل الفعل، وهو ما يؤكده استخدام لفظ الجلالة "الأعلى" كاسم من أسماء الله الحسنى، الذي جاء بصيغة مبالغة، حيث يفهم من تعريفه أن الله تعالى هو الأعلى بلا منازع في ذاته وأسمائه وأفعاله، ولا يوجد من هو أعلى منه بأي شكل[39]

يذهب علماء اللغة أن صيغة "أفعل" في التفضيل قد تُستخدم أحياناً بمعزل عن معنى المفاضلة، لتؤدي وظيفة الإنابة عن اسم الفاعل أو الصفة المشبهة، وغالباً ما يكون ذلك بهدف المبالغة. وقد أوضح أن استعمال "أفعل" بدون اللام أو الإضافة، مجردة من دلالة التفضيل، يمكن تأويله كاسم فاعل أو صفة مشبهة. ابن جني أطلق على الصفة المشبهة هذا الاسم قياساً، وهو الرأي الذي رجحه المبرد، بينما اعتبره آخرون سماعياً. ابن يعيش أيضاً مال إلى هذا الاتجاه، مشيراً إلى أن قولنا "زيد أفعل" في المبالغة يعبر عن تفوقه في الصفة، بينما قولنا "زيد أعلم من عمرو" يعبر عن التفاضل بينهما[40].

إن استخدام صيغة "أفعل" في تراكيب مثل "ربكم أعلم بما في نفوسكم" أو "الله أكبر" يعكس استغراق الموصوف في كل درجات الصفة ومراتبها، بحيث يشمل العلم كل صغيرة وكبيرة بشكل شامل يصعب على العقول إدراكه بالكامل. هذا الاستخدام يدل على المبالغة المطلقة في الصفة، وليس مجرد التفاضل البسيط.

7- الوظيفة النحوية لصيغ المبالغة

تُعد **صيغ المبالغة** من المشتقات التي تشترك مع اسم الفاعل في المعنى والعمل النحوي، فهي تؤثر في الجملة بوصفها عناصر نحوية **فاعلة** وليست وصفية فقط. إذ يمكن أن تكون خبرًا، أو حالًا، أو نعتًا، أو اسمًا لناسخ، وتعمل عمل الفعل الذي اشتُقت منه بشرط أن تتوافر بعض القرائن السياقية أو النحوية.

7-1- عمل صيغ المبالغة عمل اسم الفاعل: تعمل صيغ المبالغة **عمل فعلها** فترفع فاعلًا ظاهرًا أو مستترًا وتنصب مفعولًا به عند تعدي الفعل الذي اشتقت منه. وقد نصّ النحويون على أنها تعمل في الرفع والنصب **إذا توفرت شروط مخصوصة** :أن تكون معرفة بـأل، أو مسبوقة بنفي أو استفهام، أو مبتدأ، أو كانت حالًا أو صفة.

7-2- أبرز مواضع عملها:

إذا كانت معرفة بـأل: مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾ (الحج: 40)، القويّ والعزيز صيغتا مبالغة من قوي وعزّ، عملتا عمل فعليهما فرفعتا الضمير المستتر على الفاعلية.

إذا سُبقت بنفي أو استفهام: مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: 46)، ظَلَّامٍ على وزن فعَّال، من ظَلَمَ، جاءت بعد النفي ما، فعملت عمل الفعل، إذ اللام في للعبيد متعلقة بالمفعول به المحذوف تقديره "لهم".

إذا جاءت خبرًا لمبتدأ: مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النحل: 110)، غفور من غفر على وزن فعول، ورحيم من رحم على وزن فعيل، وهما خبران لـ(إنّ)، رفعا الضمير المستتر العائد على الله تعالى.

إذا جاءت حالًا في الجملة: كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: 17)، كاشف من كشف على وزن فاعل، جاءت حالة لمن اتصف بالفعل وقت حدوثه، والمعنى لا أحد يزيل الضر إلا الله.

7-3- تنوع الوظيفة النحوية في السياق القرآني: تتجاوز صيغ المبالغة عمل الفعل أحيانًا إلى وظيفة نحوية بلاغية توكيدية، إذ تثبت الصفة في الموصوف وتدل على ثباتها واستمرارها. ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (المائدة: 109)، حيث جاءت صيغة علّام (وزن فعّال) بيانًا لدوام العلم و عموميته المطلقة. فهي خبر مرفوع لأنّ ، لكنها نحويًا تفيد الرسوخ في الصفة واعتيادها لا مجرد الحدوث.
- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: 34)، في هذا الموضع تُظهر صيغة فعول المبالغة في القسوة أو الكفران. نحويًا هي خبرًا لأنّ، ودلاليًا تُرسخ طبيعة الإنسان في ظلمه المتكرر وجحوده الدائم.

هذه الوظيفة النحوية تُبرز الطبيعة الاشتقاقية لهذه الصيغ بين الفعل والاسم، إذ تجمع بين الاسمية والديناميكية الفعلية، مما يجعلها وسيطًا نحويًا فريدًا[41]

8- خاتمة:

تتنوع أوزان الصيغ الصرفية بين قياسية وأخرى سماعية أقل انتظامًا، مما يعكس ثراء اللغة وقدرتها على التعبير الدقيق والمكثف. هذه الصيغ تُستخدم في مختلف السياقات، كما تسمح بإضافة تاء التأنيث للمبالغة في التأكيد، مما يزيد من تنوع التعبير، ولا تكتفي بتوصيل المعنى، بل تضاعفه، وتُعطي النص القرآني بعدًا بلاغيًا مهيبًا، يجعل القارئ يتلمس عظمة الخالق وحكمته في كل كلمة. إنها أسلوب فريد من نوعه، يختزل في كلمة واحدة معانٍ كثيرة، ويُحرك المشاعر ويُعمق التأمل في عظمة الله وقدرته

وأحوال الإنسان، فتتجلى بذلك البلاغة القرآنية في أبهى صورها، وتُبرز صيغ المبالغة القدرة على توجيه المعنى باعتبارها أداة لغوية لا غنى عنها في التعبير القرآني. مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾، حيث تعبّر صيغة "فعّال" عن كثرة الفعل واستمراريته، مؤكّدة قدرة الله المطلقة على تحقيق ما يشاء بلا حدود.

وفي قوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾، تُبرز صيغة "علّام" عمق علم الله الذي لا يخفى عليه شيء، علم شامل يغطي الماضي والحاضر والمستقبل. كما نجد في وصف صفات الناس صيغًا مثل "حلاف" و"هماز" و"مناع" للدلالة على كثرة الحلف والغيبة والمنع، مما يضفي على النصوص قوة تصويرية وتأثيرًا نفسيًا عميقًا. وفي صيغ مثل "غفور" و"شكور" و"رحيم" على أوزان فعول وفعيل، تتجلى رحمة الله الواسعة ومغفرته المتكررة، فتُعزز الثقة والرجاء في النفس البشرية.

هذه الصيغ لا تكتفي بتوصيل المعنى، بل تضاعفه، وتُعطي النص القرآني بعدًا بلاغيًا مهيبًا، يجعل القارئ يتلمس عظمة الخالق وحكمته في كل كلمة. إنها أسلوب فريد من نوعه، يختزل في كلمة واحدة معانٍ كثيرة، ويُحرك المشاعر ويُعمق التأمل في صفات الله وأحوال الإنسان، فتتجلى بذلك البلاغة القرآنية في أبهى صورها، وتُبرز صيغ المبالغة كأداة لغوية لا غنى عنها في التعبير القرآني.

تتجلى قدرة الصيغ الصرفية على توجيه الخطاب القرآني نحو مستويات مختلفة من التأثير، حيث تسهم في إبراز الفكرة بشكل مكثف ومؤثر، وتسمح بتعدد القراءات والتأويلات التي تثري الفهم. كما أن التضعيف في الأفعال، على سبيل المثال، يضيف بعداً من التكثير أو التشديد، مما يعزز من وقع المعنى في النفس ويزيد من قوة الإقناع. هذا التوظيف الدقيق للصيغ الصرفية يعكس عظمة الأسلوب القرآني، حيث لا توجد صيغة إلا ولها دور محدد في بناء المعنى وتوجيهه.

بالإضافة إلى ذلك، فإن السياق القرآني يلعب دوراً محورياً في تحديد دلالة الصيغ الصرفية، إذ لا يمكن فهم المعنى الكامل دون مراعاة الظروف المحيطة بالكلمة وترابطها مع النص العام. وهذا ما يجعل البلاغة الصرفية في القرآن ليست مجرد مسألة شكلية، بل هي جزء لا يتجزأ من النظام البلاغي الذي يحقق التوازن بين الشكل والمضمون، ويمكّن القارئ من إدراك المعاني العميقة التي تحملها الآيات. ومن هنا، فإن دراسة الصيغ الصرفية في القرآن تكشف عن طبقات متعددة من الدلالة، وتبرز مدى دقة وعمق اللغة العربية في التعبير عن المعاني الروحية والأخلاقية والتشريعية.

يمكن القول إن البلاغة الصرفية في القرآن الكريم تمثل جسراً بين الكلمة والمعنى، حيث تتحول الأوزان الصرفية إلى أدوات فنية تساهم في تكثيف الدلالة، وتمنح النص القرآني بعداً جمالياً وروحانياً فريداً، يجعل منه نصاً خالدًا يتحدى الزمن ويثير الإعجاب بمستوى بلاغته وفصاحته.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أحمد حسن حامد، صيغ المبالغة وطرائقها في القرآن الكريم "دراسة إحصائية دلالية صرفية"، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2004.
2- أحمد بن فارس (ت 395هـ)، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، مكتبة المعارف بيروت، 2009.
3- أحمد بن محمد الحملاوي (ت 1306هـ)، شذا العرف في فن الصرف، مكتبة الرشد، الرياض، العربية السعودية، (د.ت)
أحمد ياسوف ، جماليات المفردة القرآنية، ط3، دار المكتبي، دمشق، سوريا، 1999.
4- بدر الدين الزركشي (ت794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل لإبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، 1957، ج2.
5- أبو البقاء عبد الله العكبري (ت 616 هـ)، التبيان في إعراب القرآن، تح: علي محمد البجاوي، نشر عيسى البابي الحلبي وشركاه، لبنان، ج3.
6- جلال الدين السيوطي (ت911 ه)، ألفية السيوطي في النحو والصرف والخط، تح: فؤاد علي منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،1998، ج1.
7- جمال الدين بن منظور (711 ه)، لسان العرب، مادة (ب. ل. غ)، دار صادر، بيروت، 1986، ج1.
8- أبو الحسن الأشموني (ت 929 هـ)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
9- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 789ه)، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج3.
10- خليل بنيان، سنن العربية في الدلالة على المبالغة والكثير، دار الكتب العلمية، لبنان، 2009.
11- أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت 538ه) الكشاف، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987، ج1.
12- مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد 4847.
13- سيبويه (ت 180 هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988، ج2.
14- شهاب الدين الألوسي (ت 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ج7.
15- الطبري (ت 310 هـ)، جامع البيان، تح: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ج 24.
16- عبده الراجحي، التطبيق النحوي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.
17- فاضل صالح السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، ط3، دار عمار الأردن، 2006.
18- فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، ط2، دار عمار، عمان، الأردن، 2007.
19- أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، الخصائص، تح: محمد علي النجار، ط4، الهيئة المصرية العامة، مصر،1997، ج3.
20- أبو القاسم جار الله الزمخشري (538هـ)، أساس البلاغة، تح: محمد باسل غيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989، ج1.
21- أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت 538ه)، الكشاف، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987، ج1.
22- محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1393ه)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج1.
23- محمد عبد الخالق عضيمة (ت 1404 هـ)، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، 2004، ج4.
24- محمد عيد، النحو المصفى، مكتبة الشباب، القاهرة، 1971.

25- محمد نور الحسن، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1975، ج1.
26- أبو منصور الأزهري (ت 370 هـ)، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001.
27- نجم الدين الإستراباذي، (ت 676 هـ)، شرح شافية ابن الحاجب ، تح: محمد نور الحسن، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1975، ج1.
28- نور الدين الأُشْمُوني (ت 900هـ) ، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1997، ج3.
29- ابن هشام النحوي (ت 761 هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: بركات يوسف هنود، دار الفكر للطباعة والنشر، ج3، بيروت، 1990.
30- ابن يعيش (ت 643هـ)، شرح المفصل للزمخشري، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان،2001، ج4.

الهوامش:

[1]- جمال الدين بن منظور (ت711 ه)، لسان العرب، مادة (ب. ل. غ)، دار صادر، بيروت، 1986، ج1، ص486.

[2]- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 789ه)، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج4، ص421.

[3]- أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت 538هـ)، أساس البلاغة، تح: محمد باسل غيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989، ج1، ص92

[4]- ينظر: أبو منصور الأزهري (ت 370هـ)، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت،2001، ص148.

[5]- ينظر: أحمد بن فارس (ت 395هـ)، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، مكتبة المعارف بيروت، 2009، ص154.

[6]- ابن هشام النحوي (ت 761هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: بركات يوسف هنود، دار الفكر للطباعة والنشر، ج3، بيروت، 1990، ص120.

[7]- ينظر: أبو الحسن الأشموني (ت 929 هـ)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص201.

[8]- ينظر: أحمد بن محمد الحملاوي (ت 1306هـ)، شذا العرف في فن الصرف، مكتبة الرشد، الرياض، العربية السعودية، (د.ت)، ص92.

[9]- ينظر: عبده الراجحي، التطبيق النحوي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص254.

[10]- سيبويه (ت 180هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988، ج2، ص98 .

[11]- ينظر: أحمد بن فارس (ت 395 ه)، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، مرجع سابق، ص156.

[12]- ابن هشام النحوي (ت 761 هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: بركات يوسف هنود، دار الفكر للطباعة والنشر، ج3، بيروت، 1990، ص120.

[13]- ينظر: أبو الحسن الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، مرجع سابق، ص204.

[14]- أحمد بن محمد الحملاوي (ت 1306 هـ)، شذا العرف في فن الصرف، مرجع سابق، ص97.

[15]- ينظر: عبده الراجحي، التطبيق النحوي، مرجع سابق، ص255.

[16]- ينظر: أحمد حسن حامد، صيغ المبالغة وطرائقها في القرآن الكريم "دراسة إحصائية دلالية صرفية" دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2004، ص203.

[17]- ينظر: محمد عيد، النحو المصفى، مكتبة الشباب، القاهرة، 1971، ص 298.

[18]- ينظر: جلال الدين السيوطي (ت 911ه)، ألفية السيوطي في النحو والصرف والخط، تح: فؤاد علي منصور ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج1، ص 191.

[19]- ينظر: بدر الدين الزركشي (ت794 هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل لإبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، 1957، ج2، ص187.

[20]- ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج3، ص24.

[21]- ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص24-25.

[22]- أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت 538هـ)، أساس البلاغة، مرجع سابق،ص94

[23]- ينظر: فاضل صالح السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، ط3، دار عمار، الأردن، 2006، ص43

[24]- ينظر: ابن يعيش (ت 643هـ)، شرح المفصل للزمخشري، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان ،2001، ج4، ص441.

[25]- ينظر: المرجع نفسه، ج4، ص508.

[26]- ينظر: أبو البقاء عبد الله العكبري (ت 616 هـ)، التبيان في إعراب القرآن، تح: علي محمد البجاوي، نشر عيسى البابي الحلبي وشركاه، لبنان، ج3، ص217.

[27]- ينظر: الزمخشري (ت 537ه) الكشاف، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987، ج1، ص713.

[28]- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص714

[29]- ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1393ه)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج1، ص590، نقلا عن البغدادي.

[30]- ينظر: نجم الدين الإستراباذي، (ت 676 هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، تح: محمد نور الحسن، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1975، ج1، ص100

[31]- ينظر: شهاب الدين الألوسي (ت 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ج7، ص30 نقلا عن الثعالبي (فقه اللغة وسر العربية).

[32]- ينظر: الطبري (ت 310 هـ)، جامع البيان، تح: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ج 24، ص 411.

[33]- ينظر: فاضل صالح السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، مرجع سابق، ص 72.

[34]- ينظر: سعد بن عبد الرحمن ندا، مفهوم الأسماء والصفات، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد 4847، ص37-62.

[35]- ينظر: أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، ط3، دار المكتبي، دمشق، سوريا، 1999، ص176.

[36]- ينظر: نور الدين الأُشْمُوني (ت 900هـ) ، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان،1997، ج3، ص64.

[37]- ينظر: فاضل صالح السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، مرجع سابق، ص 80.

[38]- ينظر: فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، ط2، دار عمار، عمان، الأردن، 2007، ص153.

[39]- المرجع نفسه، ص153-154.

[40]- أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، الخصائص، تح: محمد علي النجار، ط4، الهيئة المصرية العامة، مصر، 1997، ج3، ص223.

[41]- أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، مرجع سابق، ج3، ص224.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 615-624
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مصطلح اللسانيات العرفانية"Cognitive linguistics" وترجمته في الدرس اللساني العربي

Cognitive linguistics and its Translation in Arabic Linguist lesson

د/ أمينة بوكيل[1] أ.د/ سلمى شويط
Amina BOUKAIL Selma CHOUIT
جامعة جيجل
aminaboukail@univ-jijel.dz selmachouit18@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2025/09/11 تاريخ القبول: 2025/12/17

الملخص:
يتحدد الإشكال المعرفي في الدرس اللساني العربي من خلال المصطلح الوافد من دراسات الآخر، حيث يطرح العديد من التساؤلات المنطلقة من عدم ضبط التعريف وتعدد التسميات للمفهوم الواحد، والحال نفسه مع مصطلح "اللسانيات العرفانية"، والذي شهد كغيره من المصطلحات العديد من التسميات مما انعكس على ضبط المفهوم ومن تم ضبط التعريف.
الكلمات المفتاحية: الترجمة؛ اللسانيات العرفانية؛ التعريف؛ المفهوم التلقي.

Abstract:
The cognitive forms in the Arabic linguistic lesson are determined by the terminology coming from studies of the other, as it raises many questions stemming from the lack of control over the definition and the multiplicity of nomenclature for a single concept. The same is the case with the term “cognitive linguistics,” which, like other terms, has witnessed many nomenclatures, which is reflected in its concept. The concept has been set, and the definition has been set.
Keywords: Translation; cognitive linguistics; definition; reception concept.

مقدّمة:

عند الكلام عن المصطلح، أي مصطلح كان لابد من الإشارة إلى العملية الاصطلاحية أولا، لأنّ المصطلح في عمومه ما هو إلا نتيجة حتمية لتلك العملية المنطقية، ولا يتحدد المصطلح ويتأسس إلا من خلال تلك العملية الاصطلاحية، ليتأتى بعد ذلك الاصطلاح، هذا الأخير الذي يتخذ أشكالا كثيرة مع آليات الوضع الاصطلاحي المعروفة من نقل وترجمة، نحت وتعريب وتوليد..لينتج بعد هذه العملية الاصطلاحية "المصطلح".

[1]- المرسل المؤلف.

انطلاقا مما قدم سابقا وتأكيدا على أهمية العملية الاصطلاحية وانعكاساتها على المعرفة عموما، أردنا تسليط الضوء على هذا الاستشكال من خلال الطروحات اللسانية وهذا بالتطبيق على مصطلح "اللسانيات العرفانية"؛ وهذا استعانة بآليات المنهج التحليلي قصد الإمام بحيثياته.

واختيار هذا المصطلح كونه حديث الساحة اللسانية المعاصرة، فضلا على خصوصيته المعرفية من خلال الانطلاق من التداخل المعرفي والعلمي بين جملة من العلوم أو بتحديد آخر دخوله فيما يسمى بالعلوم البينية، إضافة إلى ما يحمله من سمات مفاهيمية سواء من خلال موطن وضعه والسيرورة التاريخية التي تطور من خلالها، أو من خلال الحمولة المفاهيمية التي يرتكز عليها.

أو من جهة أخرى تلقي الدرس اللساني العربي وتفاعله المعرفي معه.

انطلاقا من هذه الإشكالية ارتأينا البحث في هذه العناصر:

1- اللسانيات العرفانية وضابط التعريف.

2- ترجمة مصطلح اللسانيات العرفانية والتلقي العربي.

وهذا للإجابة عن هذا التساؤل: ما مدى انعكاس الترجمات وتعدد تسميات المصطلح (cognitive linguistics) وتأثيره على وضوح المفهوم من خلال التداول اللساني العربي؟

أولا: اللسانيات العرفانية وضابط التعريف

قبل الانتقال للحديث عن ضابط التعريف لمصطلح "اللسانيات العرفانية" لا بد من الوقوف عند الإشكالات المعرفية المتعلقة بالمصطلح ثم تعريفه، بهدف توضيح حدوده وتحديد سماته المفاهيمية.

إن الوقوف عند مصطلح اللسانيات العرفانية[1] قصد تعريفه يطرح العديد من الإشكالات المعرفية والمنهجية، وهذا يعود للمصطلح في حد ذاته لذا سنقف عنده من خلال هذه النقاط:

1- أن المصطلح في ظهوره كان من خلال تطور المنظور العرفاني وانعكاساته المعرفية على جملة من العلوم (فلسفة، أنثروبولوجيا، الذكاء الاصطناعي، علم النفس... وحتى الدرس اللساني)، ومنه تعد اللسانيات من الحقول التي تشتغل وفق المنظور العرفني والعلوم العرفانية التي هي بدورها تشكل عصب التطور من خلال تكامل تلك العلوم، كلٌّ وخصوصية طرحه واشتغاله وإجراءاته.

ب- في نقطة أخرى لابد من التأكيد على أن هذا التداخل بين اللسانيات والعلوم العرفانية إنما هو تداخل تلاقح من خلال انعكاس العمليات الإجرائية المتضمنة في العلوم العرفانية وبالأخص اللسانيات، وهذا أيضا يدخل تحت ما يُطلق عليه بالعلوم البينية.

2- يعد المصطلح تطور معرفي إجرائي، إذ بعد أن تأسست معالم الدرس اللساني في بداياته من خلال الدراسة التاريخية، لتدعم بأسس المنهج الوصفي وتجلياته مع دوسوسير، والذي نقل الدرس اللساني إلى معالم العلمية، ثم جاء تشومسكي مكملا مسيرته-وإن كانت بطرق إجرائية أخرى- بعد ثورته المعرفية، التي ثارت على ما هو سائد بتحويل الدراسة اللسانية من النمطية (التلفظية) إلى التفاعلية (العقلية) مع العلوم الأخرى، والتي أدخلت الطرح العرفاني في الدراسة اللسانية خاصة مع تلاميذ تشومسكي، هذا الأخير الذي كان له الفضل في الانطلاق من العقل في تفسير اللغة.

3- على الرغم من الأثر الواضح للثورة اللسانية التشوميسكية التي مثلت ومهدت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة للسانيات العرفانية، إذ يمكن التأكيد على "وضعه - واسترجاعه- لمكانة (العقل) في دراسات العلوم اللسانية. فهو قد قدم أطروحته الجريئة التي ذهبت إلى أن اللسانيات تشكل فرعا من فروع علم

النفس، وبالتحديد علم النفس الإدراكي. أما ما عدا ذلك فإن أحد أهم مجالات العلوم الإدراكية[2]؛ وأعني به اللسانيات الإدراكية ، يمثل ثورة مضادة لمشروع تشومسكي اللساني نفسه"[3].

4- يمثل هذا المصطلح أحدث المراحل اللسانية، إذ تجسد معرفيا من خلال ضرورات الدرس اللساني المعاصر، ومن تم تعد اللسانيات العرفانية، مصطلحا دالا على مرحلة مهمة من مراحل الدرس اللساني المعاصر، والذي يعد تطورا مرحليا من مراحل الاهتمام باللغة، سواء من خلال التطور المنهجي أو التطور الإجرائي.

5- هذا المصطلح الذي تحدد من خلال التطور المعرفي والمنهجي، لم يكن إلا تأكيدا على خصوصية هذه المرحلة المعاصرة وهذا من خلال نقطتين:

- التداخل والتلاقح المعرفي بين العلوم.
- لتأكيد على الخاصية البينية بين العلوم وخاصة اللسانية.

إذ لم يتحدد هذا المصطلح إلا من خلال تطور العلوم العرفانية عموما، فكان التطور الحاصل في علم النفس والتطور الحاصل في الأنثروبولوجيا وتقدم التطبيقات البرمجية من خلال عوالم الحاسوب، حافزا لتطور هذه العلوم وغيرها وسبب لتقدمها مع بعض وهذا بسبب عامل التأثير بينها.

فضلا على تطور مفهوم اللسانيات التطبيقية التي كانت المظهر العام للسانيات المعاصرة، وتغير نظرة الاهتمام للغة، مشاركة الاهتمام باللغة من طرف جملة من العلوم (علم الاجتماع، علم النفس، الأنثروبولوجيا، علم الحاسوب).

6- تأسست معالم الدرس اللساني العرفاني؛ أو ما يصطلح عليها اللسانيات العرفانية، والتي تقوم أساسا على دراسة اللغة من حيث هي مبحث يتكامل مع ما هو معروف عن الذهن البشري، حيث تعتبر اللغة انعكاسا للذهن البشري، وهذا انطلاقا من اعتقادها "بعدم استقلالية النظام اللغوي... ولا انفصال بين المعرفة اللغوية والتفكير بشكل عام"[4]، ومن تم كان للسانيات العرفانية نظرة خاصة للغة بوجه عام، وللمعنى بوجه خاص[5].

7- وإذا نظرنا إلى الطبيعة التطبيقية لهذا الفرع المعاصر من الدرس اللساني، فإنّا نجدها قد تمثلت في النحو والمعنى أو الدلالة اللغوية بصفة أخص، إضافة إلى المعجم والصوت والصرف، وفق المنظور العرفاني. وإن كان المعنى أو الدلالة اللغوية هو الفيصل في كل تلك الأنظمة (صوتية، صرفية، نحوية، معجمية)، ومن تم فإنه على الرغم من خصوصية كل منهم (النظام الصوتي / الصرفي، النحوي...) إلا أنهم يشكلون توليفة تصورية وفق منظور اللسانيات العرفانية.

8- من خلال التطور المعرفي داخل اللسانيات العرفانية فإنها في قد أصبحت أكثر تفعلا ما بين ضرورات العقل البشري ومتطلبات الذكاء الاصطناعي، حيث أنه "أخيرًا، يتم حاليًا ربط مجالات جديدة من اللغويات التطبيقية بالبحث المعرفي من خلال إدراجها في مجال الذكاء الاصطناعي وينطبق هذا -على سبيل المثال- على الحوار بين الإنسان والآلة، وتحليل الكلام التلقائي وتركيبه، وتوليد النص التلقائي وفهمه، وتمثيل المعرفة.

سواء كان الهدف منه محاكاة العمليات العقلية أملا، فقد أثبت هذا البحث فائدته الكبيرة من وجهة نظر إرشادية. ومع ذلك، فإن معيار قابلية الحوسبة يخضع لما هو عملي في الممارسة ليس بالضرورة كذلك من الناحية النظرية"[6].

ومن خلال تلك الأسس التي حددت الإطار العلم للمصطلح ننتقل إلى تعريفه، وهذا عبر توصيف مفاهيمي للمصطلح، كلٌّ ووجهة النظر التي انطلق منها فنجد مثلا:

اللسانيات المعرفية: هي مدرسة واسعة من النظرية اللغوية التي تسمى عادة الوظيفية. يركز علم اللغة المعرفي، كما يشير اسمه، على التفسيرات المعرفية (الدلالية) للبنية النحوية[7].

اللسانيات العرفانية: إنما هي نقد منهجي لتيارات سابقة لها، مثل التطبيق الإجرائي البنيوي والتطبيق الإجرائي الشكلي[8].

اللسانيات العرفانية: مقاربة جديدة تنظر إلى اللغة من حيث هي أداة معرفية وتنظيم المعلومات في ذهن ومعالجتها والتحكم فيها[9].

اللسانيات العرفانية: علم يشمل أو يتضمن مجموعة متنوعة من الاهتمامات والمناهج النظرية المتوافقة على نطاق واسع. وبعبارة أخرى، فإنه ليس نظرية واحدة. إنها مجموعة. إنه منهج عام لدراسة اللغة يتضمن عددًا من الاهتمامات والنظريات الأكثر تحديدًا. فهو مجموعة متنوعة من الاهتمامات والمناهج النظرية المتوافقة على نطاق واسع. لديهم نظرة أساسية مشتركة. لذا فإن ما يوحد هذا هو الاعتقاد أو الافتراض بأن اللغة جزء لا يتجزأ من الإدراك. أو المعرفة[10].

اللسانيات المعرفية: إذا مادتها هي اللغة لكن نظرتها لها مغاير لما كان إذ تتناول طبيعتها ووظيفتها الأساسيتان: فهي نشاط عرفني في ذاتها وحاملة لتمثيلات عرفنية، ولذلك وجب تناولها من زاوية خصائصها الدلالية العرفانية ومن زاوية تفاعلها وسائر الملكات العرفانية من قبيل الإدراك والتذكر والتصوير والعمل وتمثيل البيئة والسياق...[11].

اللسانيات المعرفية: بما أنها تنطلق من العلوم العرفانية، وبما أن مادتها هي اللغة فإنها اتجاه لساني يشمل الدلاليات، والتركيب، والصوتيميات، والصوتيات[12].

اللسانيات المعرفية: قائمة على برنامج يتجسد أو يُختزل في دراسة الأبعاد العرفنية في التواصل اللغوي[13].

اللسانيات العرفانية: تستوعب مجموعة متنوعة من الاهتمامات والمناهج النظرية المتوافقة على نطاق واسع والتي لها نظرة أساسية مشتركة:

إن اللغة هي وجه متكامل من الإدراك الذي يعكس تفاعلا لاعتبارات الاجتماعية والثقافية والنفسية والتواصلية والوظيفية، والتي لا يمكن فهمها إلا في سياق رؤية واقعية للاكتساب والمعالجة العقلية.... وهو يسعى قدر الإمكان إلى تفسير بنية اللغة من حيث الجوانب الأخرى للمعرفة التي تعتمد عليها[14] بالإضافة إلى الوظيفة التواصلية التي تخدمها[15].

اللسانيات العرفانية: فإذا كانت العرفانية عموما هي اشتغال إجرائي في الذهن، انطلاقا من العلوم العرفانية في حد ذاتها والتي تراعي التفاعل بين الدماغ والمحيط لأنه منظور واقعي يستند إلى العلوم المعاصرة، بما تحتويه من رؤيا للإنسان وللكون[16].

اللسانيات العرفانية: في مجمل طرحها مقاربة تأريخية قطعت شوطا بعيدا منذ أرسطو، مرورا بجهود القرن التاسع عشر في الدلاليات الزمانية وإحياء الاهتمام بالبلاغة والوظائف الاجتماعية للاستعارة والذهن خلال القرن العشرين وهي تغطي الآن معظم الأرضية التي تغطيها اللسانيات العامة، انطلاقا من الأعمال في الفونولوجيا وصولا إلى التداوليات عبر التركيب ومن الآنية إلى الزمانية، وهكذا دواليك، وهي ترتبط بالدراسات الأدبية لدراسة الذهن الأدبي، وترتبط بعلم نفس النمو لدراسة الاكتساب اللغوي

وترتبط بعلم النفس العصبي لدراسة الذهن المجسد، وترتبط بعلم الاجتماع لدراسة التفاعل بين العقل واللغة[17].

تسميات اللسانيات العرفانية في الساحة اللسانية العربية:

ا يختلف كثيرا حال تلقي مصطلح "اللسانيات العرفانية" في الدراسات العربية اللسانية المعاصرة عن باقي المصطلحات اللسانية الأخرى، حيث عادة ما يتميز هذا التلقي العربي بالفوضى والتشويش، حيث عادة قد "يصدر لدى بعض الدارسين بدون رد الاعتبار للخصوصيات التي يستدعيها المصطلح في كل لغة، والذي يقتضي التكييف بين الدال اللفظي، والمفهوم من جهة، وبينه وبين معطيات اللغة المخصوصة من جهة أخرى"[18].

وعلى الرغم من تحدد المصطلح من حيث توحد التعريف عند أغلب اللسانيين العرب المشتغلين في مجال العرفانيات اللسانية، إلا أن هناك تسميات عديدة نجدها متداولة في الطرح اللساني العربي وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى عدم التوحد في ترجمة المصطلح وتحديد تسمية واحدة مشتركة، فقط وليس في التحديد المفاهيمي للمصطلح، ومن هذه التسميات: (العرفانية، العرفنية، المعرفية، الإدراكية، الذهنية، العصبية، المفاهيمية).

لذا سنقف في هذا العنصر عند مختلف تلك التسميات التي وضعت بإزاء هذا المفهوم، محاولين تبرير الأخذ بتسمية دون غيرها كحوصلة عامة.

1- العرفانية: وهو المصطلح الأكثر شيوعا والمعتمد في هذا المقال، وأكثر توظيفا في البحوث اللسانية، فعلى الرغم من الانتقادات الموجهة لتوظيفه باعتباره مستخلصا من التسمية القريبة من مصطلح حضاري في الثقافة العربية الإسلامية "العرفان" الذي يتوظف من خلال مصطلح آخر "علم التصوف"، إلا أنه أوفر حظا في الشيوع لذا أهل الاختصاص.

وفي الأغلب الأعم استعماله كان خاصا بالبيئة اللسانية التونسية إلى جانب العرفانية والعرفنة؛ ففي قول أحدهم "اتبعنا التقاليد التونسية في ترجمة (Cognition) بـ "المعرفة" و"العرفان" أو "العرفانية" حيث يترجمها اللساني العربي تقريبا بـ "الإدراك" ولكن، وقد عُرفت هذه الترجمة وقُبلت، فإننا لا نرى ما يمنع مواصلة ترجمتها بهذه الطريقة خاصة إذا لم تكن ثمة حجة ترجح كفة إحداهما. ثم إن استعمال "جاكندوف" بكثرة (Perception) التي تترجم بـ"الإدراك" مرتبطة أو غير مرتبطة بـ "الحسي" هو ما جعلنا لا نفكر في ترجمة (Cognition) بـ "الإدراك" كي لا نقع في الخلط بين (Cognition) و (Perception) فضلا عن إبقاء العرفانية لـ (Cognition) و(Perception) للإدراك"[19].

وعلى العموم لقي هذا المصطلح رواجا بين الباحثين العرب، ويعد الباحث "الأزهر الزناد" أول من وظفه في مؤلفاته وترجماته، لاسيما في كتابيه "نظريات لسانية عرفنية" و"النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية"، ويعتبره الباحث أحسن المصطلحات مقارنة بمصطلح العرفان الذي يدل أحيانا على الشكر وتارة يستخدم في التعبد والتصوف، وأحسن -حسب رأيه من مصطلح "إدراك" الذي هو ترجمة (Perception) وليس (Cognitive)، وأكد "الأزهر الزناد" أنه حاول أن يستخدم صيغة "العرفنة" ترجمة لاسم العلم، وترجمة لموضوع العلم معا[20] .

2- المعرفية: في توظيف آخر للمصطلح من خلال تسمية المعرفية نسبة للمصطلح المعرفة، وهو مصطلح أقل استخداما، ويعني مصطلح "المعرفة إدراك البسائط والجزئيات، والعلم: إدراك المركبات والكليات ومن ثم يقال: عرفت الله، ولا يقال علمته، وقيل: هي عبارة عن الإدراك التصوري... فعلى هذا

كل عارف عالم من دون عكس، ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا إلا إذا توغل في بحار العلوم ومبادئها..."[21].

انطلاقا من تعريف العلم المعرفي بأنه: "علم معاصر يبحث في إشكالات قديمة بتصورات وسائل حديثة، إنه علم يبحث في كيفية امتلاك الذهن البشري المعرفة، وكيفية تطويرها، ويبحث في علاقة المحيط بالاكتساب، وفي كيفية احتفاظ الذاكرة بالمعلومة واستعمالها عند الحاجة، إلى غير ذلك من المباحث الذهنية"[22].

ورد هذا المصطلح في الأعمال والترجمات الآتية:

- كتاب دلالة اللغة وتصميمه: لرجاكندوف، رفندلر، ترجمة: محمد غانيم، ومحمد الرحالي، وعبد المجيد جحفة، سنة النشر 2007.
- كتاب بنيات المشابهة في اللغة العربية مقاربة معرفية لعبد الإله سليم، سنة النشر 2001.
- كتاب الصواتة المعرفية والمسارات الذهنية للإنجاز اللغوي، لمصطفى بوعناني، سنة النشر 2013.
- كتاب مدخل إلى الدلالة الحديثة، عبد الحميد جحفة، سنة 2000.
- كتاب نظرية الاستعارة والخطاب الأدبي لعمر بن دحمان، سنة النشر 2015.
- مقال مقدمة في اللسانيات المعرفية، لذهبية حمو الحاد، سنة النشر 2013.

3- الإدراكية: الإدراكية أو باصطلاح آخر الإدراكيات، بدلا من العرفانية والعرفانيات، ويعني مفهوم الإدراك في اللغة "اللحوق، يقال مشيتَ حتّى أدركتُه، وعشتُ حتى أدركتُ زمانه وأدركته ببصري، أي رأيته، وأدرك الغلام وأدرك الثمر، أي بلغ، وربما قالوا أدرك الدقيقُ بمعنى فَتيَ، واستدركت ما فات... وتدارك القومُ، أي تلاحقوا، أي لحق آخرهم أوّلهم"[23].

ويمكن القول إنه يحظى بالتوظيف الكبير هو الآخر بعد تسمية العرفانية، إنَّ مفهوم الإدراك، وهو المفتاح لجميع العلوم الإدراكية، يتعلق، أولاً وقبل كل شيء، بالمعرفة المُبتَذلة، ذات الاستعمال اليومي الاعتيادي، إذا جاز التعبير، المباشرة، والمهمة لتفاعل الإنسان مع عالم حياته العادية[24].

ومن أهم الباحثين الذي تناولوا هذا المصطلح "لخوش جار الله حسين" في بحثه المعنون ب"علم الدلالة الإدراكي المباحث والتطبيقات"، ويبرر الباحث توظيفه هذا المصطلح بأن الإدراك هو الإحاطة الكلية الفكرية والمعرفية بالمدركات التي يتفاعل معها العقل البشري[25].

كما اختار الباحث "محي الدين محسب" مصطلح الإدراكيات عنوانا لكتابه الذي نشر سنة 2017 "الإدراكيات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية"، وتبعه في ذلك اللساني "حافظ إسماعيل علوي" عند ترجمته لبحث "بريجيت نرليش وديفيد كلارك" من الإنجليزية إلى العربية تحت عنوان "اللسانيات الإدراكية وتاريخ اللسانيات"، ويشرح باختصار الباحث سبب اختياره هذا المصطلح قائلا: "وجدير بالذكر أني ترجمت Cognitive بإدراكية آخذا باقتراح الدكتور محي الدين محسب، الذي تعقب في كتابه الإدراكيات، الترجمات الأخرى المتداولة في السياق العربي: المعرفة، العرفانية، والعرفنة[26].

4- الذهنية: نسبة إلى الذهن الذي يعد الأساس في التحليل اللساني العرفاني، بدلا من العقل (الذي تأسست عليه نظرية تشومسكي) أو بني عليه المنعطف المعرفي عامة من خلال التحول من التجريبية إلى العقلانية. والدماغ (نسبة إلى الدرس اللساني الذي تأسس عليه وهو اللسانيات العصبية).

ويطلق على ذات المصطلح الذهنوية كتسمية أخرى، نسبة إلى الذهن وجاءت في خضم الدراسات اللسانية التوليدية التحويلية، والتي أسست فيما بعد لما يسمى بالنظرية العرفانية في الملاحق اللسانية، إذ

تحدد هذه النظرية رؤية في المعنى وترى أنه "سيرورة تصورية داخلية يضطلع بها الذهن، ولا تنظر إلى العلاقة بين المعنى والمكون إلا في المقام الثاني، مؤسسة معالم أفكارها على نظر تشومسكي اللساني الدلالي. وإن كان عمل تشومسكي يقوم على العقل وليس الذهن[27].

5- العصبية: على الرغم من أن اللسانيات العصبية حقل قريب من الدراسات العرفانية أو بالأحرى وجه آخر له، إلى أنه مغاير له من حيث مادة الانطلاق إذ لا يقوم على الذهن وإنما على الدماغ، ومنه فاللسانيات العصبية "مصطلح أطلق على درس جديد من البحث اللغوي؛ يبحث العلاقة بين الجهاز العصبي واللغة...ويتمحور عملها في دراسة أمرين اللغة والدماغ، وما بينهما من علاقة تربطهما معا، ولهذا كانت اللغة والدماغ هما موضوع الدراسات اللسانية العصبية"[28] والفرق بَيِّن، لأن اللسانيات التي تقوم على الذهن وهي اللسانيات العرفانية تهتم بتمثل اللغة الطبيعية العادية، بينما اللسانيات العصبية إنما قوامها معالجة اللغة مرضيا فيما له علاقة بعلم الأعصاب.

6- المفاهيمية: نسبة للمفاهيم أو بناء المفاهيم في الذهن البشري، والمصوغ لهذا الاستخدام هو التجريد الحاصل في المعاني داخل الذهن، من خلال الإطلاق العام لتلك التسمية على ما يفيده هذا المصطلح، والذي يتأسس على "قضية التكوين الذهني للمفاهيم البشرية حول الموجودات في العالم من خلال مقاربة التحليل العصبي والتصوير الحسي في حيز الإدراك المتاح لجنس الإنسان"[29]، وهذا الاستعمال أدّى إلى اعتبار المدلول والمفهوم شيئا واحدا؛ إلا أن المدلول هو ما يدل عليه الدال في العلامة اللغوية أو الكلمة، والمفهوم ما يدل على التسمية فيما يطلق عليه المصطلح. ومن تم لا يمكن أن نضطلع بهذا الإطلاق أو التسمية في الدرس اللساني العرفاني، خاصة وأنه من "البديهي أنّ المفاهيم تشكل العنصر الأساس في القضية الاصطلاحية... ذلك أنّ المصطلح في بداية تشكله يكون فكرة في الذهن ثم تتجسد صورته في الواقع، وبعد ذلك يأتي دور العناصر الأخرى من عناصر بناء المصطلح"[30].

الخاتمـــة:

تبعا لهذا العرض يمكن القول إن الإشكالية تدور حول ترجمة مصطلح (Cognition) إلى اللغة العربية، وهو بدوره يضاف إلى قائمة المصطلحات اللسانية الغامضة التي تعيق الباحث عند التلقي، وتجعله يتخبط بين الفوضى الاصطلاحية والتشويش المفاهيمي، ويمكن أن نوجز بعض النتائج التي خرج بها هذا العرض:

1- عند ملاحظة عن كثب المصطلحات المستخدمة عند ترجمة (Cognition) فإننا نجد خلطا فكلمة العرفان تترجم إلى الإنجليزية (gratitude) في حين المعرفة تترجم إلى اللغة الإنجليزية (Knowledge) والإدراك (Perception) وكل هذه الدلالات تحيلنا إلى معارف وعلوم أخرى.

2- رغم انتشار مصطلح "العرفان" إلا أنه لا يزال يثير الجدل لأنه ينحى أكثر دلاليا منحى فلسفي وديني.

3- أما مصطلح "المعرفة" الذي وظف بشكل لا بأس به بين الباحثين العرب، فإنه ينحى نحو البحث اللساني في علاقته بالنفس والمجتمع والحاسوب أي ممارسة اللغة ضمن إطار معرفي.

4- انتشار مصطلح "اللسانيات المعرفية" في أوساط الباحثين المشارقة، في حين نسجل انتشار "مصطلح "اللسانيات العرفانية" في وسط الباحثين المغاربة، وهذا يحيلنا إلى إشكالية الترجمة والتلقي والتخبط الذي يعاني منه اللساني العربي.

5- نستأنس معرفيا بتداول تسمية العرفانية، وهذا لشوعه، ولكثرة تداوله في الاستعمال اللساني.

6- لكن تبقى تسمية "الإدراكية" الأدق في نظرنا بسبب الدقة المفهومية التي تشير إليها وفي علاقتها بالذهن وآلياته.

7- في ظل هذا التعدد في التسمية على الرغم من توحد في المفهوم والتعريف يستحسن وضع معاجم لضبط هذا التغاير في الاستعمال لتسمية مصطلح مترجم على حساب آخر.

8- على كل مستعمل لتسمية وجوب بيان السبب المعرفي/العلمي على تداول تسمية على غرار الأخرى.

قائمة المصـادر والمراجع

1- المراجع العربية والمترجمة:

- جاكندوف، راي، علم الدلالة والعرفانية، ترجمة: عبد الرزاق بنور، تونس: دار سيناترا، 2010م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد أبو نصر، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407هـ-1987م، ط4، ج1.
- الزناد، الأزهر، نظريات لسانية عرفانية، بيروت: منشورات الاختلاف، ط1، 1431هـ-2010م
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، معجم مصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، القاهرة: محمد المصري الناشر، مؤسسة الرسالة، ط2.
- محسب، محي الدين، الإدراكيات-أبعاد أبسمولوجية وجهات تطبيقية، عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 1438هـ/2017م.
- مفتاح، محمد، مفاهيم موسعة لنظرية شعرية – اللغة- الموسيقى- الحركة، بيروت، المركز الثقافي العربي ط 1، ج1.
- عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية: مقاربة عرفانية، الدار البيضاء، دار بوتقال، 2001.
- الدوريات والمجلات العربية:
- جار الله، دلخوش، علم الدلالة الإدراكي المباحث والتطبيقات، جامعة صالح الدين، أربيل ، مجلة الأدب، عدد 01 ، 2014.
- علوي، حافظ إسماعيل، اللسانيات الإدراكية وتاريخ اللسانيات، مجلة أنساق كلية لآداب والعلوم جامعة قطر، مجلد 1، العدد 1، 2017.
- نرليش، بريجيت، كلارك، ديفيد، اللسانيات الإدراكية وتاريخ اللسانيات، ترجمة: حافظ إسماعيل علوي، مجلة أنساق، كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر، المجلد: الأول، العدد: الأول، ماي 2017.

2- الويبوغرافيا :

-" مصطلح العرفنة ومشتقاتها :مدونة الأزهر الزناد على الإنترنت: تاريخ الاطلاع: 2024/1/14
https://lazharzanned.blogspot.com/ 11/3/2024
- يلينا كوبرياكوف، ترجمة:. تحسين رزاق عزيز، اللسانيات الإدراكية ومصطلح "الإدراك"،
https://www.fikrmag.com/article_details.php?article_id=1556
تاريخ الاطلاع: 24/03/05
https://www.sciencedirect.com/topics/neuroscience/cognitive-linguistics.
تاريخ الاطلاع: 2024/03/02
https://lazharzanned.blogspot.com
تاريخ الاطلاع: 2024/3/11

الهوامش:

[1]- **العلوم العرفانية:** مصطلح يطلق على تلك العلوم التي اجتمعت من حيث توحد المنطلق في تفسير ظواهرها المعرفية انطلاقا من العقل، الإدراك، الذهن، الدماغ، الذكاء الاصطناعي، وهو مجال جديد يجمع ما هو معروف عن العقل من العديد من التخصصات الأكاديمية: علم النفس، واللغويات، وفلسفة الأنثروبولوجيا، وعلوم الكمبيوتر. ويسعى للحصول على إجابات تفصيلية لأسئلة مثل: ما هو العقل؟ كيف نفهم تجربتنا؟ ما هو النظام المفاهيمي وكيف يتم تنظيمه؟ افعل كل الناس استخدام نفس النظام المفاهيمي؟ إذا كان الأمر كذلك، ما هو هذا النظام؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، فما هو بالضبط الشيء المشترك في الطريقة التي يفكر بها جميع البشر؟ الأسئلة ليست جديدة، ولكن بعض الإجابات الأخيرة موجودة. ينظر:

Women, Fire, And Dangerous Thinks; George Lakouff; 1987 by the University of Chicago, p xi.

[2]- اللسانيات الإدراكية تسمية من التسميات التي تطلق على اللسانيات العرفانية أو هي تسمية أخرى.

[3]- محي الدين محسب، الإدراكيات -أبعاد أبستمولوجيا وجهات تطبيقية-، الأردن، عمان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 1438هـ- 2017م، ص 29.

[4]- الحبيب المقدميني، التحليل الدلالي في المقاربة العرفانية، كتاب جماعي تحرير صابر الحباشة، ص 97.

[5]- عز الدين عماري، مفاهيم لسانية عرفانية، مجلة العمدة، ص 64.

[6]- Finally, new areas of applied linguistics are currently being connected to cognitive research through their inclusion in the field of AI. This is true, for instance, of human-machine dialogue, automatic speech analysis and synthesis, automatic text generation and understanding, and knowledge representation. Whether or not it is aimed at stimulating mental processes, this research has proven highly useful from a heuristic standpoint. However, the computerizability criterion is subject to what is operational in practice is not necessarily so in theory, Dictionary of Cognitive Science; Olivier Houdè; New York, 2004.

[7]- Cognitive linguistics is a broad school of linguistic theory that is usually called functionalist. Cognitive linguistics, as its name indicates, focuses on cognitive (semantic) explanations for grammatical structure, 02/03/2024
https://www.sciencedirect.com/topics/neuroscience/cognitive-linguistics.

[8]- أزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، منشورات الاختلاف، ط1، 1431ه/2010م، ص 27.

[9]- اللسانيات العرفانية، الربيع بوجلال، مجلة الآداب واللغات والعلوم الإنسانية، العدد 2، ص236.

[10]- Cognitive Linguistics subsumes, or includes a variety of concerns and broadly compatible theoretical approaches. In other words, cognitive linguistics is not a single theory. It is a grouping. It is a general approach to the study of language that includes a number of more specific concerns and theories. So, cognitive linguistics subsumes a variety of concerns and broadly compatible theoretical approaches. They have a common basic outlook. So what unifies this is the belief or the assumption that language is an integral facet of cognition.

[11]- الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، منشورات الاختلاف، ط 1، 1431هـ-2010م، ص 28-27.

[12]- الإدراكيات - أبعاد إبستيمولوجية ووجهات تطبيقة، ص 27.

[13]- الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، منشورات الاختلاف، ط 1، 1431هـ- 2010م، ص28.

[14]- [Cognitive Linguistics] subsumes a variety of concerns and broadly compatible theoretical approaches that have a common basic outlook: that language is an integral facet of cognition which reflects the interaction of social, cultural, psychological, communicative and

functional considerations, and which can only be understood in the context of a realistic view of acquisition, mental processing…. It seeks insofar as possible to explicate language structure in terms of the other facets of cognition on which it draws, as well as the communicative function it serves.

[15] Ten Lectures on Applied Cognitive Linguistics, John R. Taylor, Description: Leiden ; Boston : Brill, 2018, p 3.

[16]- محمد مفتاح، مفاهيم موسعة لنظرية شعرية – اللغة – الموسيقى – الحركة، لبنان، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، ج 1، ص 36.

[17]- بريجيت نرليش وديفيد كلارك، اللسانيات الإدراكية وتاريخ اللسانيات، ترجمة: حافظ إسماعيل علوي، مجلة أنساق، كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر، المجلد: الأول، العدد: الأول، ماي 2017، ص285.

[18]- محمد رشاد الحمزاوي، العربية والحداثة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 2، 1986، ص99.

[19]- راي جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ترجمة: عبد الرزاق بنور، تونس، دار سيناترا، 2010م، ص 24.

[20]- ينظر: مصطلح العرفنة ومشتقاتها، مدونة الأزهر الزناد على الإنترنت:

https://lazharzanned.blogspot.com/11/3/2024

[21]- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، معجم مصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري الناشر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ص502.

[22]- عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية: مقاربة عرفانية، الدار البيضاء، دار بوتقال، ص7-8.

[23]- إسماعيل بن حماد الجوهري أبو نصر، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للماليين، بيروت،1407-1987، ط4، ج1، ص201.

[24]- يلينا كوبرياكوف، ترجمة: تحسين رزاق عزيز، اللسانيات الإدراكية ومصطلح "الإدراك"

https://www.fikrmag.com/article_details.php?article_id=1556 05/03/24

[25]- دلخوش جار الله، علم الدلالة الإدراكي المباحث والتطبيقات، جامعة صالح الدين، أربيل ، مجلة الأدب، عدد 01، 2014، ص54.

[26]- حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات الإدراكية وتاريخ اللسانيات، مجلة أنساق كلية لآداب والعلوم جامعة قطر، مجلد 1، العدد 2017،1، ص 296.

[27]- راي جاكندوف، علم الدلالة العرفانية، ترجمة: عبد الرزاق بنولا، تونس، دار سيناترا، 2010م، ص 9.

[28]- عطية سليمان أحمد، اللسانيات العصبية اللغة في الذماغ (رمزية – عصبية - عرفانية)، مصر، القاهرة، الأكاديمية الجديدة للكتاب الجامعي، 1019م، ص 142-163.

[29]- عبد الرحمان طعمة، البناء الذهني للمفاهيم، بحث في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان، عمان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط 1، 1440هـ-2019م، ص 5.

[30]- مصطفى طاهر الحيادرة، من قضايا المصطلح اللغوي، الأردن، إربد، عالم الكتب الحديث ط 1، 1424هـ-2003م، ص 25.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 625-636
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

نقد الخطاب الصوفيّ عند ابن تيميّة
قراءة في عتبات النّصّ لرسالته (حقيقة مذهب الاتّحاديّين) أنموذجًا

Ibn Taymiyyah's Critique of Sufi Discourse: An Analytical Reading of the Thresholds of His Treatise (The Reality of the Unionists' Doctrine) as a Case Study

د/ عبد الناصر درغوم
Abdennassir DERGHOUM
جامعة 8 ماي 1945 قالمة
مخبر الدراسات اللغوية والأدبية
derghoum.abdennassir@univ-guelma.dz

تاريخ الإرسال: 2025/06/15 تاريخ القبول: 2025/11/16

الملخص:
يروم هذا البحث الوقوف عند خصائص الرؤية النقدية لابن تيمية، ممثلة في مقاربته التحليلية للخطاب الصوفيّ، والذي جسّدته رسالته الموسومة بـ "حقيقة مذهبِ الاتحاديين وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية"، والتي توصلنا من خلال قراءة نقدية لعتباتها النصية، إلى جملة من معالم المنهج النقدي، الذي يميّز القراءة التيمية للتراث الصوفيّ، والذي بدت لنا ذات طبيعة نسقية، تجنح للموضوعية، وتتوخى القراءة العميقة للبنى المتوارية خلاف ظاهر النص، وذلك نظرا لطبيعة الخطاب الصوفي الاشتباهية، متعددة القراءات، والمنفتحة على أنواع من التأويلات.
الكلمات المفتاحية: نقد؛ الخطاب الصوفي؛ ابن تيمية؛ عتبات النص؛ التصوّف.

Abstract:
This research stand at the characteristics of Ibn Taymiyya's critical vision, represented in his analytical approach to Sufi discourse, embodied in his book "The truth of Federalists doctrine and his statement of its nullity with the transferable and mental proofs", which we reached through a critical reading of their textual thresholds, to some critical approach, distinguishing his reading, which seemed to be of systemic, objective, and envisages a deep reading of the hidden structures over apparent text, due to the suspected, mystical, multi-read, and open nature of the Sufi discourse.
Key words: Criticism; Sufi discourse; Ibn Taymiyyah; Text thresholds; Sufism.

مقدمة:

يعتبر الخطاب الصوفي نوعًا خطابيًا مميزًا بما يحتويه من سمات جوهرية، تميز بها عن غيره من الخطابات شكلًا ومضمونًا، تلقيًا وإنتاجًا، ويرجع ذلك أساسا لخصوصية ملابساته المحيطة بالعملية الخطابية بكل عناصرها، ونظرا لذلك فقد شكلت مقاربات تحليل الخطاب الصوفي تحديًّا حقيقيا؛ وهذا لما تتطلبه القراءة الجادّة لهذ الخطاب من: فهمٍ لخصائص المخاطِب النفسية والسلوكية والعقدية والفلسفية، وعلمٍ بملابسات التخاطُب وسياقاته، وعصره، وظروف تكوينه، وتدقيقٍ في آليات الخطاب نفسه من حيث المقاصد، والمعاني، والاصطلاحات، والمباني.

ومن هنا تبرز أهمية هذا البحث في تسليطه الضوءَ على إشكالية تتعلق بخصائص القراءة النقدية عند ابن تيمية (ت728هـ) في مقاربته للخطاب الصوفي، بِعَدِّهَا رؤية نقدية فريدة، اكتسبت تميزها من خصوصية ابن تيمية نفسه؛ باعتباره ذا خبرة واسعة، وباعٍ طويل في نقد الفرق، والملل، والنحل، والتي من جملتها الصوفية على اختلاف طرقها.

ويهدف البحث لاستجلاء خصوصيات النقد التيميّ للخطاب الصوفي، وذلك من خلال دراسة وصفية تحليلية لرسالة أفردها ابن تيمية للرد على القائلين بوحدة الوجود من الصوفية، وأسماها "حقيقة مذهبِ الاتحاديين -أو وحدةِ الوجود- وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية".

1. النقد: من ضيق الأنواع الأدبية إلى سعة المنجزات الخطابية

1.1. مفهوم نقد الخطاب:

1.1.1. مفهوم النقد العــامُ: بالعودة إلى المعاجم اللغوية العربية، نجد أن "النقد" في أصل مادته لا يخرج عن معاني الإظهار والإبراز للشيء أو الحالة، وهو المعنى الذي قرره ابن فارس في معجمه "مقاييس اللغة" فقال: "النُّونُ وَالْقَافُ وَالدَّالُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى إِبْرَازِ شَيْءٍ وَبُرُوزِهِ"[1]، فمعاني النقد كما هو ظاهر تدور في أصل الوضع حول النقد المادي، وبخاصة نقدَ الدراهم لإبراز جيِّدها من زائفها، ثم توسّع المعنى دلاليا ليشمل نقد المعاني المجرّدة؛ كالكلام، والخطاب، والأدب، والفكر وغيرها.

ويشيع في المراجع النقدية تعريف النقد اصطلاحا مقيدا بصفة الأدبية؛ فيقال (النقد الأدبي)، ويعرّف هذا التركيب الوصفي عموما بأنه: "عملية وصفية تبدأ بعد عملية الإبداع مباشرة، وتستهدف قراءة الأثر الأدبي ومقاربته قصد تبيان مواطن الجودة والرداءة [...] وغالبا ما يرتبط النقد بالوصف والتفسير والتأويل والكشف والتحليل والتقويم"[2].

2.1.1. النقد الأدبي وتحليل الخطاب: يقرُب من مصطلح (النقد الأدبي) مصطلح آخر يشاركه كثيرا من خصوصياته، وهو مصطلح (تحليل الخطاب)، وقد يستعمل بمعنى الأول تجوُّزا أو تجاوزًا[3]، إلا أنه يفترق عنه بعدم اختصاصه بالآثار الأدبية فحسب، بل يمتد ليشمل أنواعا أخرى، كالخطاب العلميّ، والخطاب الدينيّ، والخطاب المتخصص أيًّا كان تخصصه (اجتماعيا، نفسيا، تاريخيا، لسانيا...) وذلك وفق آليات ومناهج تتناسب وطبيعةَ كل خطاب.

ويعرِّف نعمان بوقرة (تحليل الخطاب) بأنه: "منظومة معرفية متداخلة ومتكاملة من المعارف والنظريات والإجراءات والوسائل والأهداف، تتوسل الخطاب موضوعا لها، فتبحث في تشكله، وكيفية ترابط أنساقه الدالة، وتفاعلها لتحقيق بنية متسقة داخليا، ومنسجمة مع السياق الاجتماعي، لتعكس في تعاضدها رؤية منشئ الخطاب للعالم، وتشي في بعض جوانبها بتصورات جمعية وفردية"[4]، فيغدو تحليل الخطاب بهذا المفهوم وسيلة شاملة لمقاربة الخطابات على اختلاف أنواعها، طالما يتقيد التحليل بالأطر المنهجية والمعرفية التي تتناسب وخصوصيةَ كل خطاب.

وعليه: أمكن – انطلاقا من مفهومي: النقد الأدبيّ وتحليل الخطاب- أن نخرج بمفهوم مقارب لمصطلح (نقد الخطاب)؛ وبناء عليهما يمكن اعتباره: عمليّة وصفيّة تحليليّة لخطاب منجز، تهدف لإبراز محاسن الخطاب، ومساوئه -شكلا أو مضمونا-، وفق خطوات إجرائية معلومة، تقود أخيرا لإصدار حكم تقويمي عام حول الخطاب، والمخاطِب.

2.1. ابن تيمية.. ناقدا؟ إن بحث الخطاب الصوفيّ إنما هو مقاربة له من حيث هو خطاب له مادة ومضامين، والنقد عند ابن تيمية هنا منصب على تلك المضامين، بغية كشف الأنساق المتوارية في بنيتها العميقة، وهدفنا وصف هذا النقد وتحليله، بغية الكشف عن خصائصه ومميزاته؛ فعملنا إذن يندرج فيما يمكن أن نسميه بـ "نقد النقد" لفلسفة الخطاب العقديّ الصوفيّ.

وابن تيمية إذ قد عُرف وشُهِر في ميدان نقد الفرق، والملل النحل، فنقده ذاك ليس في حقيقته إلا تحليلا – شُهِد بتميّزه- لخطابات تلك الفرق، ونقدًا لها، وهو ما يدفعنا للبحث عن سمات التميز والفرادة في العملية النقدية التي كان ابن تيمية يمارسها في تحليله لخطابات مخالفيه، ونحن إذ ذاك موقوفون على وصف التجربة النقدية وتحليلها، دون أن نُعنى بتتبع المسائل المنتقدة، فذاك مما لا يتسع له هذا المقام.

2. الخطاب الصوفي: بين حقيقة المفهوم وتعدد الأفهام

1.2. مفهوم الخطاب الصوفي:

1.1.2. مفهوم الخطاب: بين المنظور اللساني والمنظور النقدي: بتأمل مختلف التعريفات التي حاولت مقاربة مفهوم الخطاب، نستطيع إجمالها في بعدين أساسين هما: البعد اللساني البنيوي، والبعد النقدي الأدبي؛ فعلى الأوّل يمكن تعريف الخطاب بأنه ما استجمع السّمات الكليّة التّالية: (+كلام "ملفوظ"، +نظام، +ذو فائدة "مفهم"، +تفاعلي، +سياقي، +حركيّ، +/- ذو حدّ)[5]، فهو إذن: كل ملفوظ محدود الطول، مفهوم المعنى ضمن سياق محدد، ينتمي لنظام تواصليّ ذي طبيعة تفاعليّة حركيّة. وهو بهذا يجمع التوجّهين الشكلي والوظيفي في مقاربة الخطاب، وكل ذلك من المنظور اللّساني.

وأما من المنظور النقدي الأدبي، فقد تجاوز مفهوم الخطاب تصوره اللساني الشكلي البحت، لينفتح على عوالم الإنتاج والدلالة والتداول؛ إذ يعرفه ميشال فوكو (M. Foucault) بأنه: "شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، التي تَبرُز فيها الكيفيةُ التي يُنتَج فيها الكلام كخطاب، ينطوي على الهيمنة، والمخاطر في الوقت نفسه"[6].

وقريب من هذا ما أقره رابح بوحوش في تعريف الخطاب بأنه: "فعل النطق، أو هو فاعلية تقول وتصوغ في نظامٍ، ما يريد المخاطِب قوله، من حيث هو كتلة نطقية لها طابع الفوضى، وحرارةِ النفس، والرغبةِ في الحديث عن اللغة باللغة، لا هو جملة، ولا هو نص، ولا هو نظام أو قاعدة، إنه الخطاب الذي يمارسه مخاطِب يعيش في مكان وزمان تاريخي، تسود فيه العلاقات الاجتماعية بين المتحاورين والمتكلمين"[7].

وعليه نستطيع بناءً على ما سبق أن نحدد مفهوما مقاربا للخطاب فنعتبرَه: رسالة لغوية محدودة بين طرفين، يتفاعلان في وضعية خطابية ضمن سياق معين، تحكمه سنن التواصل التي أقرها مجتمع ذو خصوصيات معلومة، وأعطاها دلالاتِها اللغويةَ والثقافيةَ والاجتماعيةَ اللازمة لحدوث التواصل واستدامته.

وإذا كان هذا مفهوم الخطاب العام، أمكن بالقياس عليه أن نستشف مفهوم الخطاب الصوفي، بعده مركبا وصفيا محدّدا ومخصّصا، ولابد قبل ذلك من تحديد مفهوم (التصوف) الذي نسبنا الخطاب إليه، وعلقناه عليه، خاصة وأن هذا الأخير تتجاذبه مفاهيم ورؤى بحسب البيئة الاجتماعية والفكرية والفلسفية التي نشـأ فيها من يقارب هذا الخطاب[8].

2.1.2. مفهوم التصوف: تقتضي الضرورة المنهجية الاكتفاء بعرض مقاربات التصوف في مفهومه الإسلامي، والملاحظ أن أغلب التعريفات له تتخذ بعدا رمزيا إشاريا ذا أنساق فلسفية عميقة، ولعل ذلك "لأَن مشاهدات الْقُلُوب ومكاشفات الْأَسْرَار لَا يُمكن الْعبارَة عَنْهَا على التَّحْقِيق، بل تُعلَم بالمنازلات والمواجيد، وَلَا يعرفهَا إِلَّا من نَازل تِلْكَ الْأَحْوَال وَحل تِلْكَ المقامات"[9].

وبالجملة فمفهوم التصوف وإن تعددت صيغ التعبير عنه فهو لا يخرج في النهاية عن البحث عن المطلب الأسنى، وهو بلوغ الغاية في مراتب الكمال والنهاية، قال ابن تيمية: "ثم (التصوف) عندهم له حقائق وأحوال معروفة، قد تكلموا في حدوده وسيرته وأخلاقه، كقول بعضهم: (الصوفي) من صفا من الكدَر، وامتلأ من الفكَر، واستوى عنده الذهب والحجَر. التصوف كتمان المعاني، وترك الدعاوي. وأشباه ذلك: وهم يسيرون بالصوفي إلى معنى الصِّدِّيق، وأفضل الخلق بعد الأنبياء الصِّدِّيقون"[10].

وعليه: يمكن تحديد مفهوم "الخطاب الصوفي" باعتباره مركبّا وصفيّا، تحدده السّمات العامّة للتصوف، بعده منهجا له خصوصياته الفكرية والثقافية والفلسفية، هذا مع الإقرار بصعوبة تحديد إطار جامع مانع يستوعب كل خصائصه؛ إذ هو خطاب تنوعت مفاهيمه، فتنوعت أفهام الناس له، وانفتح على عدة قراءات وتأويلات، جاءت بدورها بعديد التساؤلات.

فالخطاب الصوفي تجربة دينية فلسفية فريدة، تعكس نظرة الصوفي المميزة للكون وخالقه، وهي إذ ذاك لا تزال في ترقٍ وصعود في معارج الكمال والجمال، حتى تتصل في غاياتها القصوى إلى مكاشفة المعنى المطلق والأبدي، فيستحيل المتعدد واحدا، والواحد لا معنى له إلا في تجلي صورته على كل ما عداه.

وهذه النظرة الفلسفية لمفهوم الخطاب الصوفي هي أدنى ما يمكن أن نقارب من خلاله هذا المفهوم المعقد، نظرا لطبيعة هذا الخطاب، وخصوصياته في الإنشاء والتلقي.

2.2. خصائص الخطاب الصوفي:

إن خطابا بالمفهوم المعقد الذي سُقناه، لابد أن ينعكس معناه على جملة الخصائص التي يتميز بها، وهو ما نراه واضحا بجلاء في عناصر محددة: كالمخاطِب، والخطاب، والمقام.

- **خصائص المخاطب:** وهو الصوفي على اختلاف رتبه ومقاماته، وتفاوت مطالعاته ومكاشفاته، فإنه شخصية مميزة، وهي ليست عاديّة يقينا، بل قد تكون رتبة لا يصلها إلا "من صفا من الكَدَر، وامتلأ من الفِكَر، واستوى عنده الذَّهب والحَجَر"[11]، وخصوصية الصوفي في نفسه، تسري لكل ما يتصل به، ومن جملة ذلك: الخطاب المنجز الذي ينتجه في مقاماته المختلفة.
- **خصائص الخطاب:** وهو محاولة لمحاكاة تلك التجربة الروحية الفريدة التي يعيشها الصوفي، وقد تضيق عن استيعابها اللغةُ بما رحبت، "لأَن مشاهدات الْقُلُوب ومكاشفات الْأَسْرَار لَا يُمكن الْعبارَةُ عَنْهَا على التَّحْقِيق، بل تُعلَم بالمنازلات والمواجيد، وَلَا يعرفهَا إِلَّا من نَازل تِلْكَ الْأَحْوَال وَحل تِلْكَ المقامات"[12]، ويظهر هذا المعنى جليا في اصطلاحات الصوفية، وما تميزت به من شحن دلالي، ذي أبعاد رمزية وإشارية عميقة، مما يستوجب الرجوع في كثير من الأحيان إلى المعاجم المتخصصة، والشيء نفسه على مستوى التراكيب؛ إذ تكتسي هي الأخرى تكثيفات للمعنى بما يتناسب وقوة الأحداث المعبر عنها، وهو ما يفتح باب التأويل على مصراعيه، خصوصا مع التراكيب المحتملة ذات التصاريف والوجـوه.
- **خصائص المقام:** ويشمل مجموع الأحوال التي يترقى في معارجها العارف الصوفي، وهي من التعقيد والتداخل بما لا يدع مجالا لمحاولة الإحاطة بها علما، إذ هي قد وجدت لتُعايَش وتُكابَد، لا لتوصف وتسرد؛ فليس الخبر كالمعاينة، وتلك الأحوال والمقامات من القوة والعمق بحيث قد تغلب على من عايشها فتؤثر على فكره وسلوكه وخطابه، فتعطي كل ذلك صبغة مميزة قد لا يؤتى كل أحد فهمها، ولا يوفق سائر الناس لتصوّرها.

3. قراءة نقدية في عتبات النص لرسالة ابن تيمية في نقد فلسفة الخطاب العقدي الصوفيّ:

تقدّمَ فيما سبق: أنَّ الخطاب الصوفي بعدّه تجربة دينية فلسفية = إنما يُعنى ببعدين أساسين هما: علاقة الصوفي بالكون، وعلاقته بخالق هذا الكون.

وبالتأمّل في حقيقة الخطاب الصوفي، نجد أن الأول يتفرع عن الآخِر؛ إذ طبيعة تصور العلاقة مع الله عند الصوفيّ هي ما يحدوه لتبني تلك الرؤية للعالم، والتي تنعكس بدورها على الخطاب، ويظهر ذلك مثلا في مفهوم التصوف عند الجنيد "سيد الطائفة" (ت297ه) وهو: "أَنْ تكون مع الله تعالى بلا علاقة"[13]، ومقصوده التخلي عما سوى الله، والتجرد عما سواه، مما هو من مستلزمات الطبيعة البشرية، ومن مقتضيات الدواعي الإنسانية، ولإن كانت هذه هي الرؤية عند الجنيد وأتباعه، فإنها تختلف عند متصوفة آخرين كابن عربي (ت638ه) وأضرابه؛ إذ تتخذ رؤيتهم للتصوف أبعادًا مغرقة في التجريد، فكانت بذلك وعاءً لاحتواء مفاهيم واصطلاحات من قبيل: الاتحاد والحلول، والفناء والسُّكر، والمكاشفة والمشاهدة، والتوحيد والتفريد...

إن هذه الرؤية المتفردة لمثل تلك القضايا الحساسة لم تسلم من عوارض النقد والردّ، حتى من لدن بعض الصوفية أنفسهم، فضلا عمن يخالفهم، ومن هنا تأتي الرسالة التي أفردها ابن تيمية لنقد مذهب من قال بالاتحاد من الصوفية، على اعتباره أحد مضامين الخطاب الصوفي التي خالفت النسق العام الذي أَلِفَه الفكر الإسلامي حسَبَ ابن تيمية.

والمقصود بالاتحاد كما ذكره الكاشاني (ت 730هـ): "شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكلّ، من حيث كون كل شيء موجودا به، معدوما بنفسه، لا من حيث أن له وجودًا خاصًّا اتحد به؛ فإنه محال"[14].

ولفهم حقيقة هذا المعنى، ولاكتشاف أسراره وأبعاده، نعرض بالموازنة والتقويم للعتبات النصية، التي تجسد جوانب من رؤية ابن تيمية النقدية في تحليله لبنية الخطاب الصوفي متمثلا في مفهوم وحدة الوجود، وذلك انطلاقا من نقول عن الاتحاديين، وبخاصة ابن عربي، باعتباره "الشيخ الأكبر" للصوفيّة، ولأنه حسب ابن تيمية يندرج في نوع الصوفية الذين كان قولهم بالاتحاد ناشئا عن مقاربات لسانية، عمادها: اشتباه الألفاظ، وإجمال المعاني، وتعميم المفاهيم.

1.3. وقفة مع عتبة العنوان:

إن أوّل ما يستوقفنا في رسالة ابن تيمية عنوانها الذي اختاره للتعبير عن فحوى رسالته ومضمونها وهدفها، فاختار له أن يكون: "حقيقة مذهب الاتحاديين -أو وحدة الوجود- وبيانُ بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية"، وهذا العنوان بعدِّه نصًّا موازيًا من وجه نظر سيميائية، يشغُل ثلاث وظائف هي:

1) **الوظيفة التعيينة (Désignative):** وهي ظاهرة في تمييز هذه الرسالة وتعريفها من خلال الاسم الذي تحمله لكي لا تشتبه بغيرها؛ إذ ليست رسالةَ ابن تيمية الوحيدة في الرد على الاتحاديين، فقوله "حقيقة مذهب الاتحاديين..." إنما يهدف بهذا الاعتبار إلى تحقيق "التعرف على العمل بكل دقة، وبأقل ما يمكن من احتمالات اللبس"[15].
2) **الوظيفة اللغوية الواصفة (Métalinguistique):** وهذه الوظيفة "تصلح لوصف النص بواسطة ملمح من ملامحه"[16]، والملمح البارز الذي يبرزه العنوان هو الرد والنقد والدحض وهو الملمح الشامل الذي يُفهم من القراءة الأولية للعنوان.
3) **الوظيفة الإغرائية (Séductrice):** إذ العنوان "يمنح القارئ الفكرة الأولى عنه، وهذا الإحساس الأوليّ، على قدر ما يكون جذابا أو مبهرا للذهن وللعينين، يترك فيه أثرا لمدة قد تطول أو تقصر"[17]، وهذا المعنى نجده بارزا في عناوين كتب ابن تيمية ورسائله، ومنها هذا العنوان الذي بين أيدينا؛ إذ في وصفه لفحواه يستعمل كلمات ذات أفعالٍ تأثيرية؛ حيث يصف نقده بأنه موافق للحقيقة غير حائد عنها، وأنه مستند للأدلة التي سماها "براهين" واحدها برهان وهو "الحجة القاطعة المفيدة للعلم"[18]، وهو فوق ذلك متصف بأنه "بيان"، والفرق بينه وبين البرهان اختصاصُ الأخير بإفساد النقيض[19].

واستعمال ابن تيمية للمصطلحين بهذين المعنيين يُلزِمه الوفاءَ بما قد أورده؛ إذ العنوان شكل من أشكال التعاقد الضمنيّ بين المؤلف والقارئ، فهو إذن: ملزم من جهة "البيان" بإظهار المعاني

المقصودة كما هي، إظهارًا يستوي فيه ما ينصره وما يرده، وهو من جهة "البرهان" ملزم بإظهار صحة المعنى الذي يؤيده، وبطلان المعنى الذي يدفعه، وهو في حالتنا فساد دعوى الاتحاد ومخالفتِها العقلَ والنقلَ.

وهذان الأخيران -العقلَ والنقلَ- كثيرا من يعبر بهما ابن تيمية في نقوده وردوده، سواء في ثنايا مؤلفاته وذلك كثير جدا، أو في عناوين كتبه، ومن ذلك كتابه الموسوم بـ"درء تعارض النقل والعقل"، وهو ما يجسد الوظيفة الإغرائية بامتياز، إذ هذا الاستعمال يوحي للقارئ بقوة النقد وإحاطته، بحيث يستوعب أنواع الحجج والبراهين المنقولة من قرآن وسنة وإجماع، والمعقولة من قياس ومنطق واستحسان...الخ، بما لا يدع مجالا للشك في صحة دعوى ابن تيمية وفساد ما خالفها، وتلك سمة تميز بها الخطاب الحجاجيّ التيميّ عموما.

2.3. وقفة مع الخطاب المقدماتي:

لا يحتاج الأمر لأكثر من قراءة أوّليّة لتظهر الشدة في النقد، والمبالغة في الذمّ والردّ عند ابن تيمية، وهذه السمة بارزة في الخطاب النقدي التيميّ عموما، بل تكاد تكون صفة ملازمة له، عُرف بها، وناله ما ناله من الطعن والقدح من جرائها، ومن ذلك استعماله لأوصاف حادة شديدة في وصف من ينقدهم وما ينقدهم عليه، ونجد ذلك بارزا في طليعة الرسالة وفي ثناياها، كقوله: "كتبت إليك بما أرجو من الله أن ينفع به المؤمنين، ويدفع به بأس هؤلاء الملاحدة المنافقين، الذين يلحدون في أسماء الله وآياته المخلوقات والمنزلات في كتابه المبين"[20].

وكذا قوله: "... هؤلاء الزنادقة المتشبهين بالعارفين كما تشبه بالأنبياء من تشبه من المتنبئين، وكما شبهوا بكلام الله ما شبهوه به من الشعر المفتعل، وأحاديث المفترين، لتبيين أن هؤلاء من جنس الكفار المنافقين المرتدين، أتباع فرعون والقرامطة الباطنيين، وأصحاب مسيلمة والعنسي ونحوهما من المفترين"[21]، وتجدر الإشارة هنا إلى الأبعاد البلاغية الموظفة في المثالين السابقين وأشباههما مما عجّت به الرسالة؛ إذ هي في ذاك تتخذ بعدًا حجاجيا؛ فالتشبيه مثلا –ضمنيا كان أم صريحا- هو "سر جمالٍ وتأثير، كما يعد آلية من آليات التواصل القائمة على إثبات وتبرير الحجج والدعاوى، بغية إقناع المخاطبين"[22]، ولهذا يكثر استعماله في مواضع من الخطاب التيميّ.

وقريب من هذا ظاهرة السجع التي توشحت بها كثير من عبارات الرسالة وجملها، ولعل هذا الجنوح لاستعمال السجع نابع من "كونه يحقق في الكلام إيقاعا رنانا ومنغما، وبنية تطريزية تجعل النص وحدة منسجمة الأجزاء، ومتلاحمة الأصوات، ومعتدلة المقاطع، فتميل إليها النفس كل الميل، ليس بالإصغاء والسماع فقط، وإنما بالفهم والتدبر والحفظ والتصديق، فالخطاب المطرز يكون قادرا أكثر من غيره على جذب المخاطب إلى عالم الخطاب، وحمله على التصديق بما فيه من قضايا، وإقناعه بما أُرِيدَ إقناعه به دون أن يشعر بالملل أو الفتور"[23].

فابن تيميّة على هذا يحشد كل ما تتيحه له اللغة من آليات البيان والبديع، والحجة والتقريع، وقصده في ذلك إقناع القارئ ومصادرته، وكل ذلك في نسق حجاجيّ متين، إلا ما كان من تلك الشدة على المخالف والقسوة عليه، والتي يسوّغها في الفكر التيميّ نصوصٌ وآثارُ تنتظمها عقيدة الولاء والبراء التي تعد من أصول الدين في الفكر التيميّ، وكل هذا يتم في ممارسة واعية

مقصودة، يقول ابن تيمية: "ولهذا لما بينت لطوائف من أتباعهم ورؤسائهم حقيقة قولهم، وسر مذهبهم، صاروا يعظمون ذلك، ولولا ما أقرنه بذلك من الذم والردّ لجعلوني من أئمتهم، وبذلوا لي من طاعة نفوسهم وأموالهم ما يجل عن الوصف، كما تبذله النصارى لرؤسائهم، والإسماعيلية لكبرائهم، وكما بذل آل فرعون لفرعون"[24].

وابن تيمية مع شدته تلك، تراه يتحرى العدل والإنصاف، فهو في ثنايا نقضه لمقالة ابن عربي يعتذر له، ويبين ما له كما يبين ما عليه، فيقول: "مقالة ابن عربي صاحب فصوص الحكم، وهي مع كونها كفرا فهو أقربهم إلى الإسلام، لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيرا، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره، بل هو كثير الاضطراب فيه، وإنما هو قائم مع خياله الواسع الذي يتخيل فيه الحق تارة والباطل أخرى، والله أعلم بما مات عليه"[25].

3.3. وقفة مع عناوين الفصول ومعاقدها:

ابن تيمية وكعادة كثيرٍ من السابقين، يسرد الكلام في تآليفه سردًا، وقد يفصل بين الأجزاء المتطاولة أحيانا بقوله "فصلٌ كذا وكذا..."، فتكون الفقرة الطويلة نسبيا كالعنوان الشارح للفصل، ولعل هذا من أسباب صعوبة فهم كلام ابن تيمية، ووعورة مسالكه، وعلاوة على طول الفصول وتعالقها، نجد كثرة الإسهاب والاستطرادات، والإغراقَ في التفصيلات، حتى يضيع القارئ غير المتمرس في ثنايا كتاباتٍ كأنها المتاهات، بل قد يؤدي ذلك بالبعض إلى الغلط في فهم مقاصد ابن تيميّة ومراميه، ولعل هذا هو السبب في نسبة أقوال لابن تيميّة لم يكن يقولها، بل مشهور مذهبه ردها وتفنيدها، ولكن وعورة الأسلوب، وطبيعة المصطلحات، وطريقة العرض، قد تحمل من لا يَرُدُّ بعض كلام الرجل إلى بعض على عدم استبانة المقصود، بل قد يحمله على توهُّم نقيضه أحيانا، وذلك واقع مشاهد كثير.

وكمثال لما ذكرنا نقف مع أحد فصول الرسالة والذي عنوانه (فصل في ذكر بعض ألفاظ ابن عربي التي تبين ما ذكرنا من مذهبه؛ فإن أكثر الناس قد لا يفهمونه)[26]؛ فجملة كهذه تعتبر بحق نصّا موازيًا، يمكن أن نستشف منه جملة سمات نقدية ميّزت التناولَ التيميّ للخطاب عامة، والخطاب الصوفي خاصة.

فقوله (ذكر بعض ألفاظ ابن عربي)، يظهر منه طبيعة القراءة النقدية عند ابن تيميّة، وأنها بالاصطلاح الحديث قراءة نقدية نسقيّة بامتياز، تنطلق من النص وتعود عليه، فنجد ابن تيمية في هذا الفصل ينقل من كلام ابن عربي في "فصوص الحكم"، ثم يتناوله بالنقد انطلاقا من التشكيل التركيبي للكلام، والذي ينطلق منه لمقاربة المضامين المتوارية في بنيته العميقة.

وهذا المسلك مما يتناسب وحقيقة مفهوم "الاتحاد" عند ابن عربي وأمثاله؛ إذ "مذهب هؤلاء الاتحادية كابن عربي وابن سبعين والقونوي والتلمساني مركب من ثلاثة مواد: سلب الجهمية وتعطيلهم، ومجملات الصوفية، وهو ما يوجد في كلام بعضهم من الكلمات المجملة المتشابهة [...] فيتبعون المتشابه ويتركون المحكم، وأيضاً كلمات المغلوبين على عقلهم الذين تكلموا في حال سكر [...] فهذه المادة أغلب على ابن سبعين والقونوي، والثانية أغلب على ابن عربي، ولهذا هو أقربهم إلى الإسلام"[27].

وبالجملة فمقاربة ابن تيمية النقدية لمقولات (الاتحاد) عند ابن عربي وأضرابه تتخذ بعدا لسانيا، قوامه اعتبارُ الاشتباه والإجمال، ودعامته الاشتراك والاحتمال، "وإنما تقع الشبهة لأن أكثر الناس لا يفهمون حقيقة قولهم وقصدهم، لما فيه من الألفاظ المجملة والمشتركة، بل وهم أيضاً لا يفهمون حقيقة ما يقصدونه ويقولونه، ولهذا يتناقضون كثيراً في قولهم، وإنما يتخيلون شيئاً ويقولونه أو يتبعونه، ولهذا قد افترقوا بينهم على فرق، ولا يهتدون إلى التمييز بين فرقهم، مع استشعارهم أنهم مفترقون"[28].

ومما يمكن أن نستشفه أيضا من خلال عتبات المعاقد الفصلية للرسالة: لغة النقد وبنيته وتركيبه؛ فابن تيمية إنما ينقد الخطاب بنفس لغة ذلك الخطاب ومصطلحاتِه وتراكيبِه، حتى ليكاد يلتبس كلام ابن تيمية بكلام من ينقده لولا مزيد التأمل والتثبت، وذلك لانعدام الفرق بين الكلامين في التركيب والنظم، مما يوحي بإحاطة ابن تيمية بأقوال مخالفيه مما قد يخفى على بعضهم، وكان يقول: "أنا أعلمُ كلَّ بدعةٍ حدَثتْ في الإسلام، وأوَّلَ مَن ابتدعها، وما كان سببَ ابتداعها"[29]، وذلك أمر شُهِد له به من قبل أعدائه قبل أوليائِه.

ومن أمثلة هذا قوله "هذه الحقائق الكونية التي ذكرتَ أنها كانت معدومة في نفسها، مشهودةً أعيانُها في علمه، في تجليه المطلق، الذي كان فيه متحداً بنفسه بوحدته الذاتية، هل خلقَها وبراها وجعلَها موجودةً بعد عدمها أم لم تزل معدومة؟ فإن كانت لم تزل معدومة فيجب أن لا يكون شيء من الكونيات موجوداً، وهذا مكابر للحس والعقل والشرع، ولا يقوله عاقل، ولم يقله عاقل. وإن كانت صادرة موجودة بعد عدمها امتنع أن تكون هي إياه، لأن الله لم يكن معدوماً فيوجد. وهذا يبطل الاتحاد"[30].

فهذه إذن سمة أخرى مميزة للخطاب النقدي التيميّ، في أنه يجانس الخطاب المنقود، ويفككه من داخله، ويحلله بآلته، فلا يستعمل إلا مصطلحاته التي أقرهـا المخاطِب وارتضاها، وذلك أبلغ في البيان والتبيُّن، والإفهام والتفـهُّم، إذ لو استُعمِل في النقد غير لغته، واستخدم اصطلاح غير الذي في تركيبته، لكان بذلك النقد مدخولًا، والناقد بسببه مخذولًا.

خاتمة:

كانت هذه إذن قراءة نقدية في بعض العتبات النصية لرسالة ابن تيمية، التي أفردها لبسط رؤيته في نقد الخطاب الصوفي المتمثل في مذهب القائلين بوحدة الوجود، وهي الرؤية النقدية التي ميزتها عدة خصائص وقفنا عند بعضها من خلال النصوص الموازية للرسالة، والتي كشفت عن أسلوب مميز في نقد الخطاب، وتحليل معانيه، وكشف أسراره ومراميه، وبالجملة فنستطيع أن نخرج بعدد من النتائج، منها:

- المنجزات الخطابية، مما يعطي لمصطلح "نقد الخطاب" شرعية الوجود، ويفتح له آفاق الاستمرار والتطوّر، مستفيدا بذلك من آليات النقد الأدبيّ، ومناهج البحث اللسانيّ.
- دراسة الفكر النقدي لغير النقاد، مجال خصب للدراسات والأبحاث النقدية والأدبية، لما يتميز به من خصائص وسماتٍ طبعتها التخصصات المتنوعة، وغذّتها المدارس الفكرية المختلفة.

- الخطاب الصوفي خطاب متميز بكل خصائصه، بدءًا من سياقات الإنتاج، مرورا ببنية الجهاز المصطلحي، والتركيب البياني، ووصولا إلى مقاربات التأويل والتداول، ولعل ذلك يرجع لخصوصيات الفكر الصوفيّ، الذي وقفنا عند رؤية ابن تيمية له، من أنه فكر صالحٌ في الجملة، غير أن إغراق بعض طرقه في الأبعاد الفلسفية أخرجته –من الناحية الشرعيّة- عن النسق الوسطي العام للإسلام، فصيّرت التصوّف اسمًا لا مسمَى له بعد أن كان مسمًى لا اسم له.
- القراءة التيميّة النقديّة للخطاب الصوفيّ تميزت بسماتٍ مميزة، تمثلت في:
  - تسخير كلّ الآليات اللغوية والبلاغية في النقض والحجاج، كالتشبيه، والسجع والجناس وغيرها، مما من شأنه إقناع القارئ والتأثير عليه، على ما صاحب ذلك من الشدّة والحدّة في النقد والردّ.
  - الإسهاب في العرض، والإطناب في التناول، مع تحري الدقة في المصطلحات، والاستيفاء في التراكيب = كل ذلك جعل من الخطاب التيمي مشروعَ قراءةٍ صعبًا، يحتاج لقارئ متمرس ذي عُدّة أدبية، وفكرية، وعلمية ليستطيع الإيغال في المعاني الدقيقة التي يقصدها ابن تيمية، وما عدا ذلك فالقراءة السطحيّة تقود للغلط في فهم مقاصد كلام الرجل، والتجني عليه بتقويله ما لم يقله.
  - القراءة التيمية للخطاب الصوفي ذات بعد نصيّ نسقيّ، تبدأ من النص وتعود إليه، وذلك ما يتجسّد في لغة الخطاب ومنظومته المصطلحيّة، التي رأينا أنها لا تخرج عن لغة الصوفية ومصطلحاتهم، وهو ما يعطي الممارسة النقدية تميزًا وخصوصية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ):
   - مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق رشيد رضا، لجنة التراث العربي، لبنان، د.ت.ن.
   - مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، 1995.
2. إلهي ظهير، إحسان، التصوف: المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، باكستان، 1986.
3. تركي، أمحمد، حجاجية التشبيه عند النقاد العرب القدامى، مجلة فصل الخطاب، جامعة ابن خلدون – تيارت، الجزائر، العدد 3، المجلد 2، جوان 2013.
4. الزماني، كمال، حجاجية السجع والجناس في الخطاب المقدماتي: مقدمة المقدمة لابن خلدون أنموذجا، مجلة دراسات، جامعة بشار، الجزائر، العدد 3، المجلد 7، ديسمبر 2018.
5. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت395هـ)، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي، د.م.ن، 1992.
6. الكاشاني، عبد الرزاق (ت~730هـ)، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، مصر، د.ت.ن.
7. عبد الحميد بورايو، وظائف العنوان، مجلة سيميائيات، جامعة وهران 1، الجزائر، العدد 1، المجلد 4، نوفمبر 2008.

8. الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق (ت380هـ)، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت.ن.
9. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، لبنان، 1979.
10. جميل حمداوي، مناهج النقد العربي الحديث والمعاصر، مكتبة المعارف، السعودية، 2013.
11. نعمان بوقرة، الخطاب والنظرية والإجراء، دار جامعة الملك سعود للنشر، السعودية، د.ت.ن.
12. عبد الهادي بن ظافر الشهري، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية: مقاربة تداولية، مؤسسة الانتشار العربي، السعودية، 2013.
13. ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2002.
14. رابح بوحوش، الشعريات والخطاب، أعمال الملتقى الدولي الأول في تحليل الخطاب، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 11-13 مارس 2003.

الهوامش:

[1]- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، لبنان، 1979، ج5، ص468.

[2]- جميل حمداوي، مناهج النقد العربي الحديث والمعاصر، مكتبة المعارف، السعودية، 2013، ص7.

[3]- ينظر: جمعان عبد الكريم، تحليل الخطاب والنقد الأدبي، مقال منشور في صحيفة المدينة على الشبكة العالمية، تاريخ النشر: 28-11-2012، تاريخ الدخول: 15-06-2025، https://www.al-madina.com/article/193129.

[4]- نعمان بوقرة، الخطاب والنظرية والإجراء، دار جامعة الملك سعود للنشر، السعودية، د.ت.ن، ص: "و".

[5]- ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية: مقاربة تداولية، مؤسسة الانتشار العربي، السعودية، 2013، ص43-49.

[6]- ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2002، ص155.

[7]- رابح بوحوش، الشعريات والخطاب، أعمال الملتقى الدولي الأول في تحليل الخطاب، جامعة قاصدي مرباح- ورقلة، 11-13 مارس 2003، ص59.

[8]- يعبر عن التصوف بمصطلحات عدة: كالعرفان، والباطنية، والمكنون، والمعرفة، والغنوصية (Gnosticisme)، والسر... تبعا لبيئة مستعمل المصطلح.

[9]- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق (ت380هـ)، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت.ن، ص87.

[10]- ابن تيمية (أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، ت728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، 1995، ج11/ص16-17.

[11]- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، مجموع الفتاوى، المرجع نفسه، ج11/ص16.

[12]- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق (ت380هـ)، التعرف لمذهب أهل التصوف، مرجع سابق، ص87.

[13]- إلهي ظهير، إحسان، التصوف: المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، باكستان، 1986، ص37.

[14]- الكاشاني، عبد الرزاق (ت~730هـ)، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، مصر، د.ت.ن، ص49.

[15]- عبد الحميد بورايو، وظائف العنوان، مجلة سيميائيات، جامعة وهران 1، الجزائر، العدد 1، المجلد 4، نوفمبر 2008، ص9.

[16]- عبد الحميد بورايو، وظائف العنوان، مجلة سيميائيات، المرجع نفسه، ص12.

[17]- عبد الحميد بورايو، وظائف العنوان، مجلة سيميائيات، المرجع نفسه، ص16.

[18]- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت395هـ)، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي، د.م.ن، 1992، ص97.

[19]- ينظر: العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت395هـ)، معجم الفروق اللغوية، المرجع نفسه، ص108.

[20]- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق رشيد رضا، لجنة التراث العربي، لبنان، د.ت.ن، ج4/ص2.

[21]- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، مجموعة الرسائل والمسائل، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[22]- تركي، أمحمد، حجاجية التشبيه عند النقاد العرب القدامى، مجلة فصل الخطاب، جامعة ابن خلدون – تيارت، الجزائر، العدد 3، المجلد 2، جوان 2013، ص177.

[23]- الزماني، كمال، حجاجية السجع والجناس في الخطاب المقدماتي: مقدمة المقدمة لابن خلدون أنموذجا، مجلة دراسات، جامعة بشار، الجزائر، العدد 3، المجلد 7، ديسمبر 2018، ص81-82.

[24]- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، مجموعة الرسائل والمسائل، مرجع سابق، ج4، ص4.

[25]- المرجع نفسه، ج4، ص6.

[26]- المرجع نفسه، ج4، ص46.

[27]- المرجع نفسه، ج4، ص26.

[28]- المرجع نفسه، ج4، ص4.

[29]- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، (1995)، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج3، ص184.

[30]- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، مجموعة الرسائل والمسائل، مرجع سابق، ج4، ص27.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 637-648
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الاستعارات التي نحيا بها تصوّر رمضان حمود بين الإبداع والنقد

The Metaphors We Live By: The Embodiment of Ramadan Hamoud Between Creativity and Criticism

د/ وردة بالي
warda BALI
المدرسة العليا للأساتذة – ورقلة
مخبر الوسائط التعليمية
bali.warda@ens-ouargla.dz

تاريخ الإرسال: 2025/09/14 تاريخ القبول: 2026/01/07

الملخص:
أولى "رمضان حمود" مفهوم الشعر أهمية بالغة. فالشعر عنده تيار كهربائي مركزه الروح، وخيال لطيف تقذفه النفس، لا دخل للوزن والقافية في ماهيته، وغاية أمرهما أنهما تحسينات لفظية اقتضاها الذوق والجمال، وقد أثار هذا المفهوم جدلا كبيرا بين النقاد، هل الشعر عنده مجرد إبداع أو هو محاولة تأسيس مفهوم نقدي أو غير ذلك. وفي هذا المقال سعي نحو تبيين التجديد عند "رمضان حمود" بغية إبراز بعض القضايا النقدية، كمادة مكثفة تبرز توجهه وتصوره في هذا الفضاء الإبداعي والفكري، هذا الأخير جعلنا نقف عند التصورات النقدية الّتي تميّز بها رمضان حمود عن معاصريه.

فاللغة الشعرية في نظره هي التي لا ترتبط بعلم الشعر، على اعتبار هذا الأخير لا يوظف اللغة العادية التي تعتمد على الوصف المباشر، بل ترتبط بالمجازات والاستعارات التي تمثل انزياح المعنى في القصائد، التي ستكون من الممكن نظريا الاعتماد عليها لقياس شاعريته كيفما كانت وكذا تصنيفه في خانة تصورات الناقد، وللبحث في حيثيات هذا الموضوع تروم مداخلتنا إبراز أهمية وإبراز إبداع الشاعر وإذ تبوأ مكانة نقدية في ساحة النقد الجزائري باعتبارها جدوة منقدة في الأدب الجزائري إذ جسد ارتحالا من الإبداع الشعري إلى التصور النقدي.

ومن هنا السؤال الرئيس المؤسس لمداخلتنا هو:، كيف صور رمضان حمود الشعر وكيف تشكلت الهندسة النقدية بوصفها نسقا مضمر حقق خصوصيته الشاعرية؟ وما أبرز القضايا النقدية التي خاض فيها؟ وما أبرز المستجدات التي طرحها نقديا؟

للإجابة على الإشكال السابق اتبعنا أدوات المنهج الفني كونها تتفاعل مع القراءة النقدية ونقد النقد، وبالتالي تساهم في تجلي مرامي هذه ورقة البحثية.

الكلمات المفتاحية: أدب جزائري؛ نقد؛ رمضان حمود؛ شعر؛ إبداع.

Abstract:

Ramadan Hamoud gave great importance to the concept of poetry. For him, poetry is an electric current centered in the soul, and a gentle imagination thrown out by the self. Meter and rhyme have nothing to do with its essence; their ultimate purpose is merely verbal improvements required by taste and beauty.

This concept sparked great controversy among critics. Was poetry, for him, merely creativity, an attempt to establish a critical concept, or something else?

In this article, we seek to clarify Ramadan Hamoud's innovative approach, aiming to highlight some critical issues as intensive material that illuminates his orientation and vision in this creative and intellectual judgment. The latter (referring to his judgment/vision) prompted us to examine the critical concepts that distinguished Ramadan Hamoud from his contemporaries.

In his view, poetic language is not linked to the 'science of poetry,' given that the former does not employ ordinary language that relies on direct description, but is linked to rhetorical images with metaphors and similes that represent the poetic spirit. It would be theoretically possible to rely on this.

Hence, the main question that underlies our intervention is: How did he portray poetry, and how was critical engineering formed as a means of achieving his poetic specificity?
Key words: Algerian literature; Ramadan Hamoud's criticism; poetry; creativity.

مقدّمة:

إن انبعاث الحركة النقدية في الجزائر، تفتق عنها موروث أدبي واسع يحتاج إلى تنقيب وتفكيك وتحليل، وللكشف عن أبرز القضايا النقدية والفنية. ولعل قضية التجديد أبرزها من ناحية بعث الموروث القريب منا في هذا العصر الحديث، لإلقاء الأضواء على موضوع الذي نحسبه بكرا، ارتأينا الخوض في تصور "رمضان حمود" الإبداعي والنقدي.

لا مراء في أن المتتبع لمراحل تطور الشعر الجزائري، يلاحظ أنه حاول التأريخ للهوية الجزائرية والانتماء العربي والمغاربي، في ظل تسرب مرحلة الأدب الكولونيالي، الذي ارتبط في مجمله بما خلفه الاستدمار الفرنسي آنذاك، غير أن حضور الشعر الجزائري المتمثل في نزعة قديمة أو تجديدية يجعلنا نقسمه إلى مرحلتين:

مرحلة شعر عربي يعترف بالوزن والقافية، ومرحلة شعر معايش للظروف، أقل ما يقل عنها تجديدية، كسرت ما تحسبه قيد وقدمت ما يؤرخ لها ولتطورها، حيث تختلف كلتا المرحلتين عن بعضهما، كان يحاول شاعرنا في الأولى ذكر ما هو انتماء عربي، وفي الثانية كخصوصية تؤرخ للبيئة الجزائرية.

ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول أن **"رمضان حمود"** أتى بفكرة لم تكن منتشرة في عصره، بل تجاوزها إلى التأسيس، فلم يكن اختيارنا له اعتباطا، فقد كان له السبق في طرح فكرة التجديد، وكان أبرز قياداتها، ولا يمكن أن نتكلم عن فكرة التجديد بجل استعارتها قبل أن نعرج عن شخص الشاعر والناقد رمضان حمود.

1- رمضان حمود وسيرته الأدبية:

لقد تمّ إدراك أنّ الشاعر ابن بيئته ويحمل في ذهنيته ثقافة إنسانية، تنطلق من الفكر الذي عايشه لتصل للتراث العريق الغني بالإبداع. الّذي تتنوع فيه التجارب التي تنقله من شاعر إلى ناقذ متذوق للفن ولمعرفة أهم المحطات الإبداعية والنقدية عند "رمضان حمود"، نستبق الوقوف عند شخص، هذا الرجل هو حمود بن سليمان لقب برمضان، ولد يوم 10 رمضان سنة 1324هـ –

1906 في غرداية (ميزاب) في بيئة محافظة يقول فيها: "بلغت السادسة من عمري فأخذني والدي إلى مدينة غليزان حيث قرأت القرآن الكريم واللغة الفرنسية"، التحق بإحدى المدارس الفرنسية وقد شهد له بالذكاء والنبوغ منذ الصغر، وهو ما جعل معلميه يخصونه بالمحبة والعطف، ولما رأى والد حمود ما عليه التعليم في الجزائر من ضياع وعقم وما رآه من ولده من استعداد وطموح، قرر أن يبعثه إلى تونس.

ويقول أيضا: "عمدتي وأستاذي الشيخ إبراهيم أطفيش والشيخ محمد الثميني ولا أنسى ما أخذت عن هذين الأستاذين المحسنين من أخلاق وآداب وما نفخا في روحي من وطنية. سافر إلى تونس 1922م، درس علم الخط العربي وتلقى بعض الدروس في مبادئ العلوم الطبيعة من: جغرافيا وتاريخ وهندسة وحساب، وحصل على قواعد نفسية في العلوم العربية من: نحو وصرف ومنطق، ودرس علوم الطبيعية بأسرها، ثم تقدم بعد ذلك إلى الجامع الأعظم (جامع الزيتونة)"[1].

آثاره الأدبية:

- ❖ الفتى: محاولة قصصية تروي سيرته الذاتية سنة 1929.
- ❖ بذور الحياة: خواطر فلسفية تروي سيرته الذاتية.
- ❖ مجموعة مقالات ودراسات أدبية ، واجتماعية موزعة بين جرائد كالشهاب ، ووادي ميزاب ، مثل العادات الفاسدة، الإسلام في القرن 20.

قصـــــائده:

- أيها العرب والخطوب الجسام.
- الحرية.
- دمعة على الأمة.
- في السجن.
- شعبي الكئيب.
- الرجل بنفسه.
- يا قلبي.

خصص الدكتور "محمد ناصر الآراء النقدية، عند "رمضان حمود" من زاوية أنه أول بذرة للتجديد كانت على يده "1906- 1929 بقصيدته (يا قلبي). التي نشرها في العدد (96) من جريدة وادي ميزاب في (1928/08/10) والّتي يقول فيها:

ويلاه من هم يذيب جوانحي فكأنما في القلب جذوة نار[2]

لقد اهتم الدكتور محمد ناصر والدكتور صالح خرفي اهتماما كبيرا بالرجل في أدبيات تفاعلت مع التعريف وتقريب كمشروع يحتاج اكتشاف، فركز الأول على حياته وأهم أرائه وأبرز نقاط التجديد، أما الثاني فكان يشير إلى حياته بطريقة موجزة، لم يكن كتابهما المعنونان برمضان حمود سوى مجال تقريب، إلا أن الجدير بالذكر أن كلاهما أشاد بإسهامات جريدة وادي ميزاب في فتح أبوابها واتساع صفحاتها للمبدعين الصغار دون تجاوز.

رغم ندرة المعطيات المتعلقة بحياة رمضان حمود، فإن أغلب المراجع تتفق في كون الشاعر زاوج بين الاتجاه الإصلاحي والوجداني في الجزائر.

إن ثقافة الشاعر مستمدة من تنوع حضاري بين التراث العربي القديم والانفتاح على الثقافة الغربية التي جعلت آراءه النقدية تزخر بالاستعارات، والمقصود بها في هذه الورقة البحثية أنه أفصح عن التصور النقدي بتوظيف استعارات من واقعنا دون إغفال للقرينة المعنوية بينها، فقد اعتدنا على هذا التوظيف فيما هو أدب، وبالتالي أغفلت تجربة الشاعر النقدية المتمثلة في آرائه التي ضربت المعيارية إلى الجمع بين النقد والفنية.

2- مفهوم الشعر عند رمضان حمود:

يعد الشعر جذوة متقدة يسافر بالشاعر والمتلقي عبر مشاعر وأحاسيس حاملة في طياتها جوانب مختلفة؛ تتنوع بين الضمير الذاتي والضمير الجمعي للشعوب من وطنية وحس قومي، ومشاعر حياتية وغيرها، لم يتنكّر رمضان حمود للتراث القديم، لكنه لا يقدّسه، بل يؤمن بأنّ ما يصلح لفترة سابقة لا يصلح بالضرورة للفترة الراهنة، كما يؤمن بأّن الصيرورة والتطور هما قانون الحياة، وأنّ الركود رديف الموت، وأنّ الإبداع ليس حكراً على جيل دون آخر[3].

فيعرف "رمضان حمود" الشعر بقوله: " الشعر تيار كهربائي مركزه الروح، وخيال لطيف تقذفه النفس، لا دخل للوزن ولا للقافية في ماهيته، وغاية أمرهما أنهما تحسينات لفظية اقتضاها الذوق والجمال في التركيب لا في المعنى، كالماء لا يزيده الإناء الجميل عذوبة ولا ملوحة، وإنما حفظ وصيانة من التلاشي والسيلان"[4]. إن المتمعن في هذا المفهوم يلاحظ بشكل بارز ارتباطه بالاتجاه الرومانسي، الذي يركز على الخيال والعاطفة" هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ في هذا المفهوم تصريحا مباشرا بتشابه الشعر والنثر، أي أن القالب الشعري المتمثل في الوزن والقافية ليس بمقياس.

ومما لاشك فيه أن الشعر يرتبط بالشعور الذاتي أو الوطني، وما نجم عنه من شعور قومي وإنساني صادق يجمع بين عدة مشاعر، فهو بمفهومه السابق أحدث ضجة وتحولا كبيرا في ضرورة إعادة النظر في مفهوم الشعر، من ناحية الشكل والزخرف اللفظي، وركز على الصدق الفني الذي يبرز من خلال التأثير في المتلقي. وبالتالي مدى تأثيره على البيئة الاجتماعية التي أنتج في سياقها هذا الشعر.

ينهي رمضان حمود مفهومه بضرورة التمييز بين الشعر والنثر، كون الإحساس لا يتعلق بهدم الشكل بل، هو حالة شعورية تشبه الصعق الكهربائي في تأثيره أو الوحي في العجز عن تفسيره فيقول: "قد يظنّ البعض أنّ الشعر هو ذاك الكلام الموزون المقفّى ولو كان خاليا من معنى بليغ وروح جذّابة، وأنّ الكلام المنثور ليس بشعر، ولو كان أعذب من ماء الزلال وأطيب من التلال... وهذا ظنّ فاسد، إنّ الشعر كما قال شالين هو النطق بالحقيقة تلك الحقيقة العميقة يشعر بها القلب والشاعر الصادق قريب من الوحي"[5].

بفضل هذه النظرة الجديدة في مرحلة سيطرة إصلاحية، استطاع الشاعر الجمع بين التصورات العربية والغربية، ومن ثمة ساهم بكل ما يملك من وعي فكري ووسائل فنية متاحة في تقديم وعي جديد، يدعو إلى ضرورة ولادة كيان شعري جديد دون تردد.

بعد قراءة متأنية لمفهوم الشعر، نرى أنها مثلت طموح شاب في مقتبل العمر كسر القيود ليستطعم الحرية بأوسع معانيها، وقد جسدت هذه الرغبة، شخصية ملهمة مشبعة بتعاليم الدين الإسلامي واطلاعه على الفكر الغربي خاصة الرومنسية، من خلال تأكيده على ضرورة مواكبة العصر رغم الصراع بين الثقافة الإصلاحية ورفضها لكل ما هو غربي إلا أن "رمضان حمود" حاول لفت انتباه القارئ لموضوع هام، يتعلق بموقف إبداعي ثوري تأثري، هذا الموقف يدخل ضمن الواقعية النقدية التي رسمت وعيا يتنبأ بالمستقبل – أنذاك- ظهور الشعر الحر، ومن ثمة قصيدة النثر في الشعر العربي الحديث.

من هذا المنطلق كان الشاعر حريصا على المزاوجة بين الإبداع والنقد، وخاصة أن الثورة الثقافية التي كانت الأمل الذي يساوره نحو الأفاق المتفائلة بالمستقبل التقدمي الجديد رغم العقبات الخارجية التي شكلتها معاقل الظلام والاستبداد الفكري، وذلك كإشارة وثيقة للتكامل بين التصورات الفكرية وخلفياتها، وانعكاساتها النفسية الوجدانية التي تؤثر في المتلقي من الناحية الجمالية والنفسية.

يقول عن الحرية موظفا معجما وجدانيا:

لا تلمني في حبـــــها وهواها
لست أختار ما حييت ســواها
هي عيني ومهجتي وضميري
أن روحي ومـــــا إليه فداها
إن عمري ضحية لأراهـــــا[6]

وظف الشاعر معجما وجدانيا رومانسيا، يشير إلى مشاعر الحب، لكن المتمعن في العنوان والظروف السياسية، يستنتج أن الشاعر له نظرة تتجه نحو الروح الوطنية والاستقلال المنشود[7].

3- التجديد فكرة:

يقدم لنا الشاعر في مادة شعرية مفعمة بالتعالقات الروحية تجعل النص الشعري نصا مشحونا بالمشاعر بدرجة أولى، يأبى أن يكون ضمن خانة الميراث القديم عمود الشعر، فضمير الشاعر رمضان حمود ضمير تهيمن عليه الشخصية المجددة التي تمنح الشعر مميزات مركزية الروح كفلسفة وتأثير الكهرباء القوي الخفي "الشعر تيار كهربائي" تجعله قريبا من التأثير من وجهتين؛ الأولى الطاقة الكامنة التي تؤثر في الشاعر إنتاجا والمتلقي إعجابا، كيف لا وحضارة الأضواء وليدة الكهرباء. وهذا تصريح ضمني على التأثر بالثقافة الغربية، ينعكس هذا بشكل واضح عند الشاعر الذي درس في مدارس قرآنية ومدارس فرنسية، وقد أخذ هذا الأخير عدة تكوينات، ولعل أبرزها التكوين الزيتوني في تونس، إلا أن هذا لا ينفي وجود بعض الاجتهادات

التي توصل إليها الشاعر في مجموعة من الآثار الأدبية التي تتناول إبداعه الشعري وتصوراته النقدية، إذ يجمع بين كتابة الشعر والمفهوم النقدي الذي يبين لنا صدق التجربة الفنية والاجتهاد النقدي الذي اتضح من خلال ما جاء به من خوض في القضايا النقدية بين مفهوم للشعر وقضية التجديد والحث على الالتزام بقضايا الوطن وبالحس القومي.

فكان قد اشترط في تحديده لمفهوم الشعر تحقق صفتين أساسيتين هما:

1- أن يكون من يكتب الشعر شاعرا "مركزه الروح".

2- أن يكتب بأسلوب المعايش لعصره بكسر لصنم الأوزان والقوافي الذي يجعل "لا دخل للوزن والقافية في ماهيته".

وبالتالي الدارس لشعر "رمضان حمود" يجد أن أغلبه قد تحقق فيه الشرطان المذكوران أنفا، فإن الشعر الذي لا يلامس مشاعر القارئ وشغف العصر لا يعد شعرا حسب تصوره.

فالشاعر حسب رمضان حمود مبدع صادق، وهذا شيء نسبي بدرجات متفاوتة بأن يترجموا مشاعرهم بأسلوب أدبي تعبيري فني وإبداعي، موسوم في كثير من الأحيان بالصدق ومعايشة العصر، والتي تأخذ حيزا واسعا في قضية القديم والجديد، وكما هو معلوم أن هذه الأخيرة تحوي الكثير من المواضيع التي ظهرت في العصر الحديث، إلا أن شاعرنا ذكرها في فترة يعد السباق في طرحه، وهي فترة العشرينيات من القرن العشرين والتي كانت مفعمة بكثير من القيود بين ضغط الاستعمار سياسيا وسيطرة الاتجاه الإصلاحي ثقافيا وأدبيا، كونه ورث الأوزان والقوافي للأجيال التي زامنت وجوده.

فكانت رؤية رمضان حمود تتضمن التأويل، فصدم بتصوراته القبلية المشرق قبل المغرب كيف لا وهو الذي وجه لأحمد شوقي نقدا لاذعا، وهنا نجد جرأة رغم السن الصغير والتجربة الفتية، فالتصورات النقدية عنده محملة بكثير من التأويلات والتفسيرات العالقة في ذهنه، والتي مررها باستعارات، جعلت أفكاره تستدعي الوقوف له في عصرنا هذا، إذ مرر الكثير من تصوراته و آرائه و كذا الرسائل المشفرة- التي نعدها استعارات - خصوصا إن كان هناك ما يمنع ذلك في فترة معايشته.

4- التجديد مشروع:

المعلوم أن الخطاب الشعري عند "رمضان حمود" يتداخل بين الإبداعي الذاتي (التجربة الشعرية) وتصورات النقد وقضاياه كبعد واقعي (العصر الذي عايشه) وكل هذا شكل عملية انصهار داخل أطر فن الشعر والقراءة النقدية، التي يمتزج فيها الفن الشعري بالتصور النقدي، وهذا ما سنحاول إبرازه في دراستنا.

ومما لا شك فيه أن التجديد له جملة من الدوافع على مر العصور، وقد تطرق إلى هذه النقطة العديد من النقاد والدارسين فهو "لا يريدك أن تسيء الظن بعواطفه نحو أجداده وتراثهم ولا يرضى منك أن تفسر دعوته إلى التجديد تفسير العقوق للماضي... ليس التجديد آلة نهدم بها ما بنته أسلافنا، لكنه قوة غير متناهية نرمم بها الماضي، ونمهد بها المستقبل"[8].

ومن خلال ما سبق نلاحظ أن "رمضان حمود" حاول الجمع بطريقة توفيقية بين تراثنا العربي القديم وبين تجربته الحياتية المعيشية، التي اطلع من خلالها على الموروث الغربي، كيف لا وهو المتمكن من الترجمة كما ذكرنا في سيرته أنفا.

والجدير بالذكر أن "رمضان حمود" متشبع بتعاليم الدين الإسلامي. وهذا جلي في جل أعماله التي قد تميز بها، فقد شغل مكانة مهمة في الأدب الجزائري الحديث، كونه شكل توأمة مع شقيقه في الوطن المغاربي؛ الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي، فكلاهما أراد الحياة بصفة تجديدية لها مخاض التجديد والالتزام.

قبل الخوض في غمار التصورات النقدية، لابد من التنويه إلى أن رمضان حمود عرض مقاصده من خلال رفضه التام للوزن والقافية (لا دخل للوزن والقافية في ماهيته)، وعملية الرفض هذه متكررة في كثير من النقاط في كتابه بذور الحياة، والغاية منها تنبيه القارئ للفائدة المتوخاة من عرضه لمحتوى بالاستعارات كأسلوب تكثيف، كأداة مركزة، تكشف تصوراته الفكرية والثقافية والنفسية.

أما الجانب الفني فيمكن في تجربته التي تجاوز الوزن والقافية، كونهما خرق للقيمة الحقيقية في الفن، ويرى أن جوهر العمل الفني يظهر مع الصدق في الإحساس والتعبير، تماشياً مع ما تقتضيه متطلبات الظروف السياسية في الجزائر، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن إتقانه للترجمة وتأثره بالشعراء مغاربة وغربيين جعله يتساءل عن مناهج الدراسة حتى ونقاط الاختلاف بين العرب لا على الشعراء في الجزائر، فمهمة الشاعر التأثير والتثقيف لا مهمة نقل، وينبني حكمه هذا على جملة من الأسباب نلخصها فيما يلي:

ظهور التجديد في البيئة الجزائرية المحلية كسابقة دون انتظار موافقة عربية، يشكل توجها متخلفاً، كان له كل التأثير على المسار الفني والنقدي رغم ما عاشته الجزائر من ظروف صعبة في تلك الفترة.

إذن، وبناءً على ما سبق ذكره: فلولا تركيز الشاعر على تصوره التجديدي، لكان من الممكن أن تبقى الجزائر في التقليد الموروث، فالناقد حاول تصوير الوضع بجانب المتلقي، بحيث أن الشاعر لا يسجل كلمة واحدة دون مراعاة المتلقي. وبالمجمل فإن رمضان حمود في جل تصوراته كان مستفيضا في ضرورة إدراج البيئة المحلية الجزائرية التي عمل فيها على استعارة التعايش أن يشير الشاعر للواقع ويلتزم به، هذه التصورات ساهمت في تدليل الطريق للمتلقي وإثارة اهتمامه لفكرة الانتقال من الضمير الذاتي، إلى الضمير الجمعي الذي فرضته ظروف طبيعية، عاشتها جل المجتمعات الإنسانية كوضع استعجالي يلح على الالتزام.

5- الشعر والتزام:

أثناء محاولة "رمضان حمود" تحديد معالم فكر الجزائري، ذهب إلى إدراج تصوراته ضمن الاتجاه الإنساني كضمير جمعي يوثق المعاناة الجماعية التي تجعل من الإنسانية تتساوى أمام الخوف والاضطراب، فانطلق من الأدب إلى الحياة الاجتماعية، ومن ثمة إلى للإنسانية من

خلال رصد أفاقها والمشاركة في تعميق علاقاتها فيما بينها، فالتوجه النقدي عنده يمثل خليطاً من الأبعاد بحيث لا تجد جدولة محددة بل تجد نظرة شاملة.

والأكيد أن تصورات رمضان حمود غطت أكبر مساحة ممكنة من الإنتاج الشعري التجديدي وبالأخص في الجزائر، غير أن هذه التغطية انطلقت أساساً بشكل مبكر كفكرة، وتأخرت في الاعتراف.

منذ البدايات الأولى للاتجاه الإصلاحي، كان الشاعر يعتبر ممثلاً لتجديد بعد تمكن متحدثاً به، لا هروبا من شباك الوزن والقافية عجزاً.

تكمن الاستعارات في مدى قدرته على تصوير الواقع، بأفكار تحمل الجمالية والشاعرية، وبالتالي قدم ردة فعل، مفادها لا تقتصر مهمة الشاعر على نقل المشاعر للمتلقي، سواء كانت ذاتية أم وطنية، بل تتجاوز ذلك إلى إمكانية أن ينتج الشاعر تصورات نقدية، تنص على التغيير في الوضع الثقافي والأدبي، في قالب فني، يحمل مضامين فنية.

لقد طرق رمضان حمود الحداثة بعدة أوجه، منها المباشر والضمني، وقد تجلى ذلك شعريا من خلال تعدد البحور التي نظم بها الشعر، فقد نوع بين القوافي، مستلهما من الموشح وعمود الشعر، وبالتالي أقام كسرا لعمود الشعر المتوارث، كما لفت النظر إلى أنه من أوائل المجهودات في العصر الحديث التي لم تلق احتضانا على الصعيد الجزائري والعربي، باستثناء بعض اللبنات لعل أبرزها مجهود الدكتور صالح خرفي والدكتور محمد ناصر، والتي حملت العنوان نفسه رمضان حمود.

شكلت قضية المحافظة والتجديد حلقة صراع في الفكر النقدي الحديث، وعليه امتدت جذور هذه القضية التي تتكرر مع كل عصر، إلى الإقليم الجزائري، مصطلح الوجداني الذي استمد روحه من تجديد

ما يلفت الانتباه في آراء "رمضان حمود" هو تهكمه من الشعر القديم لغاية إبداع شعر حي ناتج عن روح العصر، ويصور الحياة؛ أي من ناحية التجربة الشعرية أو التجربة الفنية لدفع عجلة النقد بشكل ديناميكي فعال يواصل قائلا: " فيا أيّها الأدباء اجعلوا نصب أعينكم أعلاء الأدب العربي وترقيته، وأفهموا واعتقدوا أن موقفنا مع أجدادنا الكرام كموقف الأم الحنون مع ولدها...، فإن لكل جيل أدب مخصوص به، لا ينبغي للجيل الذي يأتي من بعده أن يقلده فيه، فحياة الأمس غير حياة اليوم، وحياة اليوم غير حياة الغد"(9).

وبهذه الآراء يتجه نحو مدرستي الديوان والمهجر من ناحية أفكارها التجديدية، مما جعل "رمضان حمود" يوجه نقده بشكل مباشر إلى رائد المدرسة التقليدية "أحمد شوقي". الذي كان في هذه الأثناء يشكل، لذا فطموح هذه الورقة البحثية هو الوقوف عند مفهوم الشعر عند "رمضان حمود" الجزائري، الذي أبدع الشعر وتذوقه، والذي استعار فيه مفردات، جعلت من مفهومه حيا في زمانه وزمن الشعر الحر كيف لا؛ وهو الذي أجزم أن التأثير في المتلقي لن يحصل إلا إذا توفرت له المصداقية الكافية، والتي توفرها تجربة الشاعر ولاسيما الشعرية لأنها تعتبر مكوثا أساسيا من مكوناتها.

لقد استعار رمضان حمود طاقة ترميزية تحيلنا إلى البيئة الإبداعية التي تستقطب المبدع فينير الطريق، كما تفعل الكهرباء، رغم إدراكه لطاقتها الخفية الكامنة، وكذلك من خلال تركيزه على الإيحاء، وارتباطا بالحضارة الغربية يساهم في رسم صورة تتلاحم في تأثير الشعر ومدى تأثير الكهرباء، بشكل يتلاءم مع قوة التأثير.

إن الإبداعات بمختلف أشكالها، هي الإشارة إلى بعض المشاعر أو التصورات حسب كل مبدع ولربما أعمال رمضان حمود أَرَّخت لفترة تجديدية في الجزائر، منها على سبيل المثال لا الحصر، قصيدة "يا قلبي"، وغيرها من الأعمال الأدبية الخالدة، والتي من خلالها نستحضر الظروف الصعبة التي مرت بها الجزائر في مواجهة المستعمر.

ولعل تأثير الاستعمار على الصعيد الثقافي رغم اختلاف الأزمنة والأمكنة، امتد إلى عصرنا الحالي خاصة أثره على اللغة العربية؛ إذ أجبر الجزائري على تغيير لغة تواصله اليومي وحتى لغة الفن الأدبي، بالخصوص كل ما يمت بصلة إلى مقومات هويته، وعليه كان من الضروري أن يحافظ الجزائري على هويته، وفي الوقت نفسه يواكب الإبداع الأدبي الحديث بكل مستجداته المشرقية، هذه المستجدات التي غاص في تفاصيلها وتداعياتها المبدع كرسائل مباشرة أو مشفرة تشير إلى مصير الوطن.

وبالتالي يقرب للقارئ الالتزام بقضايا وطنه في أسلوب شاعري مثير، يكسب المتلقي مناعة - آنذاك- من تأثيرات الثقافة الغربية السلبية من انسلاخ كلي واستلاب.

في هذا السياق، يأتي الالتزام عند الشاعر، ليبحث عن تجنيد كل القوى للدّفاع عن الوطن ومحاربة العدو بكل السبل، إلى مناقشة قضية الالتزام، وآثارها الضاربة في الروح الوطنية يستدعي بالضرورة الحس القومي، بالإضافة إلى الحديث عن التراث وتقاليد المجتمع الجزائري وخصائصه المحلية المميزة له، دون أن ينسى تعاليم الدين الإسلامي.

إن من أهم المحاور التي ركز عليها رمضان حمود هو محور الالتزام كونه الأساس المشترك بين ما هو اجتماعي وذاتي، وحتى سياسي من ناحية القواعد أو المبادئ، التي ينبغي أن يقوم عليها أي عمل فني أو إبداعي، يلامس مجال النقد، حيث يجمع بين الناحية النظرية والناحية التطبيقية.

وهكذا فإننا بعد أن تطرقنا إلى مفهوم النقد والتجديد والالتزام، ولكي تتضح أكثر صورة هذا الناقد، ارتأينا أن نركز على المعالم التي ميزت التجربة النقدية، من خلال رصد أهم الإشارات التي تعد إرهاصات للشعر الحر و قصيدة النثر خاصة أن رمضان حمود قد ضمن أعماله الأدبية كل ما هو ثورة والتزام، وعمل على استنطاق التراث مع إدراكه تطعيم تراثنا بما هو غربي وفق ما يتماشى مع دين ومعتقدات وحياة الشعوب، وتزيد أهمية هذا الطرح إذا عرفنا أن الشاعر الناقد قد واجه تحديات عدة، لعل أبرزها سيطرة الاتجاه الإصلاحي، والذي وجه له مطلبا ملحا في ضرورة مواكبة الشعر الجزائري الحديث للنهضة عن نهج قادر، يجمع بين الأنساق الاجتماعية والثقافية والوجدانية.

إن فكرة الالتزام فكرة ضاربة في أعماق القدم، كيف لا والمبدع ابن بيئته، والشاعر يمثل قبيلته من خلال شعره، إلا أن مصطلح الالتزام ظهر بشكل جلي مع التطور الفكري الحديث الذي أعطى لهذا المصطلح مفهوما مغايرا مختلفا عن الفلسفة العربية من ناحية البيئة والرؤية والعوامل، إلا أن الالتزام ارتبط بالمجتمع كتطور تاريخي ومعرفي وعليه ما مفهومه؟ وما انتماؤه المنهجي؟ وما مدى التزام الأديب أو الشاعر في إنتاجه؟ وكيف استجلى مفهوم الالتزام في المقالات النقدية في مدونة الدراسة؟

والحقيقة أن الالتزام نابع عن انسجام مشاعر وعواطف الشاعر ومجتمعه، حيث يعيش الأديب والشاعر مشاكل وآلام وآمال مجتمعه لتحقيق الحرية واستعادة الاستقلال، أي ينطلق من مشاعر الواقع. أما عن تمظهر الالتزام كقضية نقدية من العصر الحديث عند رمضان حمود فقد انصب اهتمامه على آلام وآمال الشعب يقول:

كم من ليلة بتها والله يشهد لـــــي *** مفكرا في مصير القوم إذ هجعوا

ترى يراعي على القرطاس معتــكفا *** يذود عن حوضهم حينا ويخترع[10]

والالتزام ميزة شاملة في الأدب الجزائري الحديث، فهو قضية يذوب فيها الضمير الفردي في الضمير الجمعي فالشعر الذي لا يحرك نفوس العامة، ولا يذكرها بواجبها المقدس، ووطنها المفدى، فهو خيانة كبرى[11] وبالتالي يشترك المواطن والأديب والشاعر والقاص وحتى كاتب المقالات، يفرح لفرح أمته ويبكي لبكائها، وعلى الرغم مما ذكرناه في الجانب النظري حول أزمة النقد الجزائري من خلال قلة الممارسات النقدية إلا أن وقفتنا مع مفهوم الشعر والتجديد والالتزام عند رمضان حمود، جعلنا نقر بوجوب ضرورة فحص الإنتاج الأدبي الجزائري، المرتكز في أساسه على الصحافة بما فيها من صحافة أدبية.

كما أن إطلاق العلامة عبد الحميد بن باديس لقب فقيد الأدب عليه بعد نعيه بمجلة الشهاب، ليس من قبيل الصدفة، بل اعترافا بمجهوداته في سبيل النهوض بالأدب والنقد الجزائري [12].

وهكذا، يتبين لنا أن رمضان حمود لم يكن مشاركا في المشهد الإبداعي الثقافي الجزائري بل كان فاعلا فيه بصفة خاصة، انطلاقا من رؤية تصوراته الإيديولوجية إلى الممارسة النقدية.

تمثل رحلة رمضان حمود على قصرها رحلة طويلة أدبيا تروم البحث عن مستويات متعددة، شملت الوطن والمجتمع والأدب، ومن ثم فقد اندرج رمضان حمود في خانة النقاد على ما قدمه من طروح وقضايا نقدية، طبعت حياته بطابع الثورة الدائمة على القيم الرجعية الموروثة - الشعر كلام موزون مقفى- ما جعله يعيش صراعا شائكا، بين التجديد الإبداعي والالتزام النقدي.

خاتمة:

ليس من السهل الإلمام بكل ما جاء به رمضان حمود، فتصوراته كثيرة، لا نبالغ إذ اعتبرناها تأسيسية في مجال النظرة التجديدية السابقة لعصر الشعر الحر، فالرجل صاحب فضل في مشروع التجديد؛ محليا وعربيا رغم صغر سنه، فقد اقترح مشروعا فكريا جديدا، وفي ختام دراستنا البحثية لموضوع هذه الدراسة فإنه توصلنا إلى مجموعة من النتائج، أبرزها ما يلي:

❖يعد مصطلح الشعر مصطلحا قديم التداول، موجودا مع وجود البشرية انتشارا وتفشيا.

- ❖طرحت إسهامات رمضان حمود أفكارا وتصورات عديدة؛ جمعت بين اللغة المقاومة والتجديد في القالب الشعري والطرح النقدي.
- ❖استفاد رمضان حمود من الثقافة العربية والغربية بطريقة تيسر فهم التعدد والاختلاف.
- ❖يتشكل التصور النقدي مع أي فكرة تشمل الأدب، وتؤرخ له فنيا أو زمانيا أو مكانيا، فالأدب غاية والنقد وسيلة لتطوره.
- ❖استطاع الشاعر والناقد أن ينقل هموم المتلقي للشعر والناقد؛ مبشرا بفكرة إنتاج فكر نقدي بإبداع شعري.
- ❖تجاوز رمضان حمود التعصب واعتبر التجديد نزعة حتمية لا تلغي الإصلاح بل تكمله؛ وبذلك رسخ ثقافة الاختلاف.
- ❖عمل الشاعر على شد القارئ وإثارة دهشته من خلال الاستعارات التي تشير إلى الواقعية والوجدانية في آن واحد.
- ❖ تصورات رمضان حمود تحمل شقين؛ الأول منها ظاهر، وعادة ما يكون تسلية القارئ ودفعه إلى عوالم أخرى حيث اللامألوف، أما الشق الخفي، فهو أنها ترمي إلى العديد من المسائل التي يمكن معالجتها أو ذكرها ضمنيا، وذلك لعدم التمكن من معالجتها بطريقة مباشرة، وأسباب هذا تعدد الأبعاد؛ إصلاحية،و ثقافية، وحضارية وحتى شخصية.
- ❖يدعو "رمضان حمود" إلى المزاوجة بين النظرة الإصلاحية والأدبية بما يخدم المواقف النقدية.
- ❖يشير الدكتور "محمد ناصر" إلى إمكانية عدِّ رمضان حمود رائداً في ميدان النقد الأدبي بما فيه نقد الشعر، حيث عالج فيه عديد القضايا، من بينها ماهية الشعر والصدق الفني ورسالة الشعر وغيرها.
- ❖كما أن "رمضان حمود" في اتجاهه عمل على مبدأ المزاوجة بين الرومانسية المتحررة، والواقعية الهادفة مع البصمة الإصلاحية والشخصية الأصيلة.
- ❖يركز حمود في منهجه على ثلاثية تتمثل في العرض والنقد والاقتراح. وإن التكثيف الذي تحتويه آراء رمضان حمود تتطلب إعادة القراءة؛ كونها تؤهل الباحث إلى استنطاق التراكم المعرفي خاصة إلى فكرة السبق كجرأة متفردة.
- ❖تجاوز رمضان حمود التوجه الإيديولوجي وركز على الإبداعي والفكري، ممّا جعلنا نقف عند الخصائص النوعية الّتي تميّز أسلوبه بالموضوعية.
- ❖ قد تولد المنطلقات الفكرية والنزعة النقدية من معطيات الخطاب الشعري.
- ❖النتاج النقدي يجمع بين المصرح به والمستعار.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

- صالح خرفي، حمود رمضان، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985.
- محمد ناصر، رمضان حمود، المؤسسة الوطنية، 1985.
- عمر بن قينة، في الأدب الجزائري الحديث.
- رمضان حمود، بذور الحياة، دار نزهة الألباب، الجزائر، 2017ط: 01.

المجلة: الطيب برغوث، الأديب بين الريادة والمواكبة، الثقافة، ع: 32.

الهوامش:

(1) ينظر: صالح خرفي، حمود رمضان، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص9.
(2) عمر بن قينة، في الأدب الجزائري الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2، 2009، ص 77.
(3) محمد ناصر، رمضان حمود، المؤسسة الوطنية، 1985، ط 2، ص 16.
(4) مديحة عتيق، النقد العربي الحديث بين النظرية والتطبيق، دار ميم، ط 1، 2019م، ص 48.
(5) رمضان حمود، بذور الحياة، دار نزهة الألباب، الجزائر، ط 1، 2017، ص 81.
(6) صالح خرفي، حمود رمضان، ص 50.
(7) ينظر: المرجع نفسه، ص 50.
(8) ينظر: المرجع نفسه، ص 60.
(9) رمضان حمود، بذور الحياة، ص 103.
(10) الطيب برغوث، الأديب بين الريادة والمواكبة، الثقافة، ع 32، ص 86.
(11) محمد كناي، الشعر الإصلاحي الجزائري الحديث، رسالة ماجستير، 1993م، ص 283.
(12) محمد ناصر، رمضان حمود، ص 17.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 649-670
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

النزعة الروحيّة في الأدب المهجريّ: رواية مرداد أنموذجًا

Spiritual Inclination in Mahjar Literature: The Novel Mirdad as an Example

م. م/ ملاك أشرف
Malak ASHRAF
كلية الآداب - جامعة الكوفة – العراق
malakashraf0901@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2025/06/10 تاريخ القبول: 2026/01/07

الملخص:
يُعدّ موضوع النزعة الروحيّة ذا أهمية بالغة من عدّة جوانب فلسفيّة وأدبيّة، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بالحركةِ المهجريّة، التي تمثّل، بوجهٍ عام، مرحلةً مهمّةً في تاريخ الأدب العربيّ الحديث؛ إذ تتناول هذه الحركة تأثيرات الهجرة والاغتراب في الأدباء العرب الذين انتقلوا إلى بلدان الغرب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ولا يقتصر أدب المهجر على كونه تعبيرًا عن مشاعر الغربة والاغتراب فحسب، بل يُعدّ أيضًا مرآةً للتحوّلات الأدبيّة والثقافيّة في تلك الفترة، وفي هذا السياق تصبح رواية "مرداد" لميخائيل نعيمة أنموذجًا بارزًا لتجلّي هذه النزعة الروحيّة، لما تتضمّنه من أفكارٍ فلسفيّة وتأمّلاتٍ روحيّة تُجسّد القيم المتعلّقة بالهويّة الإنسانيّة.
الكلمات المفتاحية: الأدب المهجريّ؛ ميخائيل نعيمة؛ مرداد؛ الفلسفة الروحيّة.

Abstract:
The topic of spiritual inclination is of profound importance from multiple philosophical and literary perspectives, and it is closely connected to the Mahjar movement, which represents, in general, a significant phase in the history of modern Arabic literature. This movement examines the impact of migration and alienation on Arab writers who moved to Western countries during the nineteenth and twentieth centuries. Mahjar literature is not limited to expressing feelings of exile and estrangement; rather, it also serves as a mirror reflecting the literary and cultural transformations of that period. Within this context, Mikhail Naimy's novel Mirdad emerges as a prominent model for the manifestation of spiritual inclination, as it encompasses philosophical ideas and spiritual meditations that embody values related to human identity.
Keywords: Mahjar literature; Mikhail Naimy; Mirdad; spiritual philosophy.

المقدّمة:

النزعة الروحيّة هي توجّه فلسفيّ يُعبّر عن الاهتمام بالجوانب الروحيّة والوجدانيّة للإنسان، وما يتصل بمفهومه للوجود والحياة والموت، وتمثّل محاولةً لفهم الروح والعلاقات غير الملموسة بين الإنسان والعالم المحيط به، ويمكن أن نلحظ النزعة الروحيّة في الأدب الحديث بطرائق وأشكال متعددة، سواء في الشّعر أو النثر، وقد تحوّلت هذه النزعة إلى نوع من الاستفهام العميق حول الوجود والروح البشريّة، وما بين التفكّر الروحيّ والتأمّل الوجوديّ، فإن الروحيّة كانت ولا تزال جزءًا من الحوار الأدبيّ الذي يسعى إلى البحث عن معنى أعمق للوجود.

ويُعَدّ موضوع النزعة الروحيّة من الموضوعات البالغة الأهمية من عدّة جوانب فلسفيّة وأدبيّة، إذ تمثّل الحركة المهجريّة، بوجهٍ عام، مرحلةً مهمّةً في تاريخ الأدب العربيّ، حيث تتناول تأثيرات الهجرة والاغتراب في الأدباء العرب الذين انتقلوا إلى بلدان الغرب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولم يقتصر أدب المهجر على كونه تعبيرًا عن مشاعر الغربة والاغتراب فحسب، بل أصبح أيضًا مرآةً للتغيّرات الأدبيّة والثقافيّة في تلك الفترة، وفي هذا السياق تُعَدّ رواية "مرداد" لميخائيل نعيمة أنموذجًا مميزًا لهذه النزعة الروحيّة، لما تحتويه من أفكار فلسفيّة وتأملات روحيّة تُجسّد القيم المتعلقة بالهويّة الإنسانيّة.

والهدف من هذا الموضوع هو دراسة النزعة الروحيّة في الأدب المهجريّ، مع التركيز على رواية "مرداد"، وإظهار الأثر الثقافيّ للأدب المهجريّ، ويسعى البحث إلى تحليل تأثير تجربة الهجرة في رؤية الأديب المهجريّ للوجود الإنسانيّ، والتعمق في النزعة الروحيّة كظاهرة فكريّة وأدبيّة في التاريخ العربيّ الحديث؛ ولذا يقوم البحث على مجموعة من الأسئلة، أهمها ما يأتي: ما المقصود بالنزعة الروحيّة في الأدب المهجريّ؟ وما أبرز السمات التي تحدد هذه النزعة في الأدب المهجريّ؟ وكيف تجسّد رواية مرداد النزعة الروحيّة في شخصياتها وأحداثها؟ وهل يمكن أن نعدّ النزعة الروحيّة في الأدب المهجريّ محاكاة للثقافة الغربيّة؟

ويمكن التمسّك بالفرضيات الأوليّة إلى أن يتمّ التحقق من صحتها وتأكيدها من خلال مباحث الدراسة، وهي أنّ النزعة الروحيّة تمثّل الاتجاهات التي تُعنى بالأبعاد الروحيّة والتأملات الفكريّة والنفسيّة المتعلقة بالوجود، وتتميز هذه النزعة بالتحرّر من القيود التقليديّة، والتركيز على البحث الداخليّ عن الذات، والسعي نحو الوصول إلى السلام الداخليّ والاتصال بالعالم الروحيّ بدلًا من التركيز على العالم الخارجيّ الماديّ. وأهمّ السمات التي تحدّد النزعة الروحيّة في الأدب المهجريّ هي التأمّل الفلسفيّ، والانغلاق الداخليّ، والتعبير عن الألم الروحيّ، والتحرّر من التقليد، وإلغاء المألوف، وتظهر النزعة الروحيّة في شخصيات "مرداد" من سعيها لاكتشاف ذاتها ومصارعتها مع أسئلة وجوديّة عميقة؛ إذ تصوّر الشخصيات في حال من التحوّل الروحيّ الداخليّ، والسعي نحو الخلاص الروحيّ عبر المعرفة الذاتيّة والنضج الروحيّ، وعليه يمكن القول إن النزعة الروحيّة في الأدب المهجريّ تأثّرت إلى حدّ ما بالثقافة الغربيّة، حيث تلقّى معظم الأدباء المهجريين تعليمهم في الغرب أو تأثروا بالفكر الغربيّ، خصوصًا في مجالات الفلسفة والروحانيات، ومع ذلك فإن هذه النزعة لا تُعدّ مجرّد محاكاة للثقافة الغربيّة، بل هي تكيّف واندماج بين الثقافتين.

وقُسِّم هذا البحث إلى مقدمة وتمهيد، يتناولان أصول النزعة الروحيّة ومكانة رواية "مرداد" في ضمن سياق الروايات المعاصرة لها، ثمّ يأتي المبحث الأول ليُسلّط الضوء على تأثير نظرية التعبير في تطور الفلسفة الروحيّة، إلى جانب استكشاف دوافع ميخائيل نعيمة في تبنّي هذا التوجّه، يليه المبحث الثاني الذي يُعنى بالطابع الوجدانيّ والوجوديّ المتجسّد في الرواية، على حين ينظر المبحث الثالث في قضايا النزعة الروحيّة، ويتناول المبحث الرابع أدوات الكاتب من حيث الانفتاح على الحريّة والطبيعة والأسلوب العاطفيّ، فضلًا عن العناصر الأخرى المرتبطة بالسرد، وتُختتم الدراسة بخاتمة تُوجز أهم النتائج، متبوعة بقائمة المصادر والمراجع المعتمدة والموثوقة.

ودراسة النزعة الروحيّة في رواية مرداد هي دراسة وصفيّة تحليلية، ولا شكّ أن أي دراسة من هذا النوع تواجه بعض التحديات، خاصة وأن هذه الرواية تُعدّ من الأعمال الفلسفيّة المطوّلة والمركّزة في الوقت نفسه، ومن الدراسات التي تقترب من هذا البحث: "النزعة الروحيّة في أدب جبران ونعيمة" للدكتورة ريموند قبعين، و"الاتجاه الصوفيّ في شِعر المهجر: مكوناته وملامحه" للباحث عبد الكريم سليمان، وقد استندت الدراسة إلى كتاب الأدب العربيّ في المهجر" للدكتور حسن جاد حسن، وكتاب "أدب المهجر" للدكتور عيسى الناعوري.

التمهيد: أصول النزعة الروحيّة في أدب المهجر

أولًا/ أصول النزعة الروحيّة:

النزعة الروحيّة تُعنى بقضايا مثل الذات، الوجود، والمعنى، فضلًا عن علاقة الإنسان بالكون، وتُعدّ هذه النزعة من أبرز الاتجاهات الفكريّة التي تركت أثرًا كبيرًا في الأدب على مرّ السنين، ومن المهمّ ملاحظة أن أصول هذه الفلسفة ترجع إلى أفلاطون، الذي قدّم فكرة أن الروح هي مصدر كُلّ من العقل والحياة، وكذلك إلى الفلاسفة المثاليين الذين جاءوا بعده كما سيتضح لاحقًا.

فالكلمة الألمانيّة التي تقابل "الروح" هنا هي "Geist"، والتي يترجمها بعض الكُتّاب الإنجليز إلى "Spirit"، على حين يترجمها آخرون إلى "Mind" (العقل)، وعادةً ما تُستعمل الترجمة الأولى، لكن قد يكون من المفيد في بعض الأحيان استعمال الترجمة الثانية، وفي كُلّ الأحوال يجب أن تبقى الترجمتان في أذهاننا؛ لأنّ الفكرة المطلقة هي مقولة الروح، ولكن يمكن أيضًا تسميتها مقولة العقل أو الفكر، وكان المنطق بمثابة وصف للعقل المطلق أو العقل الأول الذي وجد قبل خلق العالم، أو هو وصف لله كما هو في ذاته قبل أن يتجلّى[1].

وتعود أصول هذه الفلسفة إلى "هيجل"، الذي يرى أن الروح الفلسفيّة تعتبر العالم تجليًا للفكر فقط، أي تجليًا لذات الفكر نفسه، وبهذا يصبح العالم مجرّد تجسيد لذات الفكرة، إذ يتوحد الموضوع مع الذات في هُويّة واحدة، وبناءً على ذلك تصبح الفلسفة وحدة نهائية تجمع بين الذاتيّة والموضوعيّة، فإن الروح المطلقة هي مزيج من الروح الذاتيّة والروح الموضوعيّة، وفي الفلسفة تتحقق عملية عودة الفكرة إلى نفسها؛ لأنّ الإنسان بوصفه حامل الفلسفة، يمثل أعلى وأكمل تجسيد للعقل أو الفكرة في هذا العالم[2].

وكانت الروح في مرحلة النفس، "لاتزال فردًا واحديًا يحتوي بداخله على وجوده كُلّه، جميع إحساساته وانطباعاته ومشاعره، على نحو ذاتيّ خالص، فلا يوجد أمام الذات عالم من الموضوعات أو الأشياء الخارجيّة، والطابع العام للمرحلة التالية التي تصل إليها الروح هو أنها تصبح الآن على وعي

بموضوع خارجيّ، فالذاتيّة الخالصة للنفس تعاني الآن من الانشطار إلى جانبين: جانب الذات وجانب الموضوع، وهيجل يطلق على هذه المرحلة من مراحل الروح اسم "الوعي"[3]، ويتضح بذلك تطور الروح في الفلسفة الهيجليّة من حال النفس الذاتيّة التي تتضمن كُلّ شيء داخل الذات، إلى مرحلة الوعي، إذ تتنبه الروح لأوّل مرّة إلى وجود موضوعات تحيط بالذات، لكنها تنطلق من الذات ولا تنفصل عنها في آنٍ واحد؛ لذا في الفلسفة المثاليّة، تغيب التناقضات والتضادات، ويتّحد الموضوع مع الذات.

ثانيًا/ مكانة رواية مرداد في الأدب الحديث:

القيمة اللامتناهيّة للشخصيّة هي السمة الرئيسة للأدب المهجريّ، الذي يكتنف الصدق، الحُبّ، الإخلاص، والولاء، والمبدأ الذي تستند إليه كُلّ سمة من هذه السمات هو لا نهائية الشخصيّة أو لاتناهيّ الذات، فالذات هُنا هي غاية في حدِّ ذاتها؛ لذا نجد الشخصيات في الأدب المهجريّ تمثل نفسها أساسًا، والمصدر الذي تستمدّ منه نشاطها ليس مبدأ أخلاقيًا بالمعنى التقليديّ، بل الخصائص الفرديّة الخالصة لشخصيّاتها، فهي تسعى لا إلى تحقيق غايات كليّة، وإنّما إلى تحقيق غاياتها الخاصة بصرف النظر عن نوع هذه الغايات، وعليه فإن مصدر السلوك في الدراما الحديثة هو الصراع بين الشخصيات الفرديّة بما هي كذلك، التي تستند كُلّ شخصيّة منها إلى مبدأ أخلاقيّ، ولكن على أساس أنه يعكس شخصيتها الخاصة[4].

ومن الجدير بالذكر أنّ الأديب اللبنانيّ ميخائيل نعيمة (1889-1988) كتب رواية مرداد باللُّغة الإنجليزيّة، ثمّ نقلها إلى العربيّة في منتصف القرن العشرين، حيث عُرِفت في الأدب الإنجليزيّ قبل الأدب العربيّ، وتحتوي الرواية على بعض الملامح التي تُذكّر بكتاب "النبي" لرفيقه الأديب جبران خليل جبران، وقد صوّر نعيمة في "مرداد" مُشكلات الوجود الإنسانيّ وبعض القيم الروحيّة؛ بهدف تطهير الروح وإصلاح الذات وتنقية النفس من تلوث المجتمع، وتكمن أهمية الرواية في كونها تقدم منظورًا متعدد الأبعاد؛ إذ يمكن قراءتها من زوايا فكريّة وأدبيّة واجتماعيّة ودينيّة، من دون أن تقتصر على جانب واحد فقط، وتعتمد الرواية على الموروث الدينيّ، والتاريخيّ والأسطوريّ، لا سيّما على قصّة النبي نوح، ويُقدّم نعيمة الشخصية الرئيسة "مرداد" في الرواية كرمزٍ للحكمة التي تساعد الإنسان على تجاوز صعوبات الحياة وتحقيق التوازن الروحيّ، وينتمي ميخائيل نعيمة إلى اتجاهين فكريين: الأول مرتبط بالكُتّاب الروس، متأثرًا بتجاربهم اللُّغويّة والحياتيّة، أما الاتجاه الثاني فهو ذاتيّ، حيث تأثر بالثقافة الغربيّة ذات الجذور المثاليّة[5]، وقد ساعدته هذه الثقافة المتنوعة على أن يصبح شاعرًا وروائيًا وناقدًا بارزًا في عصره؛ ممّا مكّنه من التفوق على جبران وكُلّ من انضم إلى الرابطة القلميّة والعصبة الأندلسيّة في تلك المرحلة، واستطاع خلالها أن يتجاوز روح التقليد التي سيطرت على الأدب آنذاك.

المبحث الأول: علاقة النزعة الروحيّة بالنظريات الأدبيّة

أولًا/ نظرية التعبير وعلاقتها بالفلسفة الروحيّة:

جاءت نظرية التعبير انسجامًا مع التغيرات الجذريّة التي أحدثتها الثورة البرجوازيّة على النظام الإقطاعيّ في أواخر القرن الثامن عشر، وكانت في الوقت نفسه نتاجًا لهذه التحوّلات؛ لذا ارتبطت بالبرجوازية الرومانسيّة وعبّرت عن قيمها وطموحاتها في مرحلة صعودها وازدهارها، ويعدّ "كانط"

(1724-1800) و"هيجل" (1770-1831) من أبرز المنظرين الفلسفيين للبرجوازيّة والفرديّة، ومن أكثر المؤثرين الحقيقيين تأثيرًا في الأدباء والنقّاد الذين ظهروا في تلك المرحلة، وينسب إليهما وضع الأسس الفلسفيّة لنظرية التعبير، وقد أولت نظرية التعبير اهتمامًا بالأديب وشخصيته أكثر من اهتمامها بالأسلوب أو الشكل، إذ غدت الشخصية أهمّ من الحبكة والأحداث، وانطلقت من أنّ الأديب يعيد خلق الحياة من رؤيته الخاصة، وأنّ وظيفة الأدب تتمثل في إثارة الانفعالات والعواطف، فإذا اتخذ الحُبّ موضوعًا له، وجب أن يثير هذا الإحساس في نفس المتلقي، على حين يظلّ تصوير عوائق المحبين، على سبيل المثال، من مهام الأدب الكلاسيكيّ[6].

وداخل هذه النظرية التعبيريّة يتشابه الصوفيّ والفنّان من حيث انبعاث تجربتهما من هزّةٍ فريدةٍ تدفعهما إلى تعبيرٍ لا يستهدف المنفعة العمليّة، إنّما يهدف إلى نشوة الكشف الخاصّ، ويسمو كُلٌّ من الصوفيّ والفنّان، بفعل هذه الهزّة الفريدة، فوق مجالات الإدراك العاديّ المرتبطة بالمنفعة المادّية والقائمة على التحليل العقليّ، ليبلغا درجةً عليا من الإدراك، هي الإدراك الوجدانيّ المباشر أو المعرفة الحدسيّة، التي تضع الذات في قلب العالم المتحرّك، وتتشكل على وفق إيقاع الحياة النابض في الأشياء، وبهذه المعرفة يدرك الصوفيّ والفنّان الوجودَ المطلق للأشياء نتيجة تجربة التقاء مباشر بها، وهي تجربة تتحرّر من منطق العقل ونفعيّة الحياة، فتكتسب طابعًا كليًّا أو إجماليًّا، ويغلب عليها الانفعال الفريد أكثر ممّا يغلب عليها التحليل العقليّ[7].

إذ يشترك الصوفيّ والأديب المهجريّ في تجربة نفسيّة فريدة، تدفعهما إلى تجاوز المنفعة العمليّة والاقتصار على تحقيق حال من النشوة أو الكشف الخاص، كلاهما يسعى إلى تجاوز الحياة اليوميّة المألوفة، التي تحكمها العقلانيّة ونزعة المنفعة الماديّة، ليصلا إلى نوعٍ من الإدراك الرفيع الذي لا يعتمد على التحليل العقليّ، بل على معرفةٍ حدسيّةٍ ووجدانيّة، وهكذا انبثقت نظرية التعبير في الفنّ من كفاح الرومانسيين ضدّ الكلاسيكيّة الجديدة التي هيمنت على القرن الثامن عشر، والتي كانت استمرارًا لنظرية المحاكاة القديمة التقليديّة، ويغدو التعبير بهذا المعنى فعلًا يتوسل به المبدع للإفصاح عمّا تموج به نفسه من انفعالات، وما يعبّر عنه الفنان بفعل التعبير "هو ما يعثر عليه في ذاته من انفعالات، وإذا كان الأمر كذلك، فإن اكتمال التجربة الفنيّة أو عدم اكتمالها يرجع إلى الحافز الكامن وراءها، أو بعبارة أخرى إلى قوة الانفعال، ما دام هذا الانفعال يدفع المبدع ويضغط عليه إلى أن يخرج في شكل فنيّ، فينتقل من وجوده الداخليّ في أعماق النفس إلى الوجود الخارجيّ متجسدًا في عملٍ فنيّ"[8].

ومن هذا نلحظ فكرة رئيسة في النظريّة التعبيريّة الرومانسيّة للأدب، وهي التركيز على الصدق العاطفيّ والانفعالات الشخصيّة للأديب أو الفنان بوصفها الأساس في إنتاج العمل الفنيّ الجيّد، فكُلّما كانت مشاعر المُبدع أقوى وأكثر عمقًا وتأثيرًا، ازدادت قدرته على تحويلها إلى عملٍ أدبيّ مكتمل، وعندما يستمرّ هذا الانفعال ويظلّ حيًّا في وجدان الأديب، فإنه يتحوّل إلى حافزٍ خلّاقٍ يدفعه إلى ابتكار شكلٍ فنيّ يُجسّد هذا الانفعال، بما يتيح نقل ما كان كامنًا في أعماق النفس من حيّزه الداخليّ إلى وجودٍ ملموس في العالم الخارجيّ.

أمّا العلاقة بين الذات والموضوع في هذه النظريّة، فتقوم على أنّ ذات المبدع، وهي تمارس فعلها الخلّاق، تنتخب وتختار وتحذف وتجرّد وتكثّف؛ وباختصار، تعيد صياغة معطيات الواقع في

ضوء تأمّلها الخاصّ له، ومن ثمّ في ضوء موقفها منه، وتظلّ هذه الصياغة محتفظة بقدر من الموضوعيّة؛ لأنّ معطيات الواقع، وإن فقدت صفتها الحرفيّة بعد إعادة تشكيلها، تبقى منبثقة من الواقع ومرتبطة به، ما دامت تقوم على موازاةٍ رمزيّة له لا على موازاةٍ حرفيّة، ومن ثمّ تبقى قادرة على إعادتنا إلى الواقع بمنظورٍ جديد يكشف عن فهمنا له، وعن استعدادنا لتغييره، وأمّا إذا اختلّت العلاقة بين الذات والموضوع، أو فُقد التوازن بينهما نتيجة التركيز على الواقع وحده أو على الذات وحدها، فإنّ الناتج يغدو إمّا نوعًا من المحاكاة الخارجيّة للواقع، وإما محاكاة داخليّة للذات[9]. وعليه، فالأدب المهجريّ الرومانسيّ لا يستطيع نقل الواقع كما هو، ولا يمكن أن يكون مجرّد إسقاطٍ لانفعالات داخليّة على موضوعٍ خارجيّ، ولا تفريغًا لانفعالاتٍ ناتجة عن توتّرٍ ذاتيٍّ عميق، بل إنّه في جوهره، فهمٌ للواقع من تأثيره في الذات، وفهمٌ للذات في علاقتها بالواقع، ويلازم هذا الفهم بالضرورة نوعٌ من التحوّل المتبادل في كُلٍّ من الواقع والذات، يتحقّق بطرائق متعدّدة.

ثانيًا/ عوامل النزعة الروحيّة عند ميخائيل نعيمة:

أثرت الهجرة تأثيرًا عميقًا في ميخائيل نعيمة، إذ كانت تجربة الهجرة بمثابة نقطة تحول في حياته الأدبيّة والروحيّة، وبعد انتقاله إلى الولايات المتحدة الأميركيّة في بداية القرن العشرين، عاش نعيمة تجربةً صعبةً مليئة بالتحديات الثقافيّة والاجتماعيّة، بعيدًا عن وطنه الأم، لبنان. وقد تركت هذه التجربة أثرًا واضحًا في نتاجهِ الفكريّ والأدبيّ، حيث وجده نفسه على شاطئ غريب في أميركا بعد رحلته الشاقة، مستسلمًا للأقدار في العالم الجديد، وهكذا شهد كثير من أبناء الشام منذ أواخر القرن التاسع عشر ضيقًا في أوطانهم واستياءً من الحياة فيها، فهاجروا إلى أميركا، ولعلّ كثرة المهاجرين من لبنان ترجع إلى تركز الإرساليات فيه أكثر من غيره، كما أن انتشار المسيحيين بينهم يعود إلى النزاعات الطائفيّة والتعصّب ضدّهم في الشام، وإلى تأثير الثقافة التبشيريّة وانتشارها بينهم أكثر من غيرهم[10].

وإن مذهب الرابطة القلميّة الذي ينتمي إليه نعيمة وكان من أبرز أعضائها، يُعدّ أقرب إلى الرومانسيّة، بيد أنّ التصوّف وعمق التجربة وطول التأمل رفعا أدبهم إلى مستوى عالٍ يطلّ على آفاق العلم والفلسفة العالميّة[11]، ومع ذلك يمكن القول إن المذهب الرومانسيّ كان له أثر كبير وبارز في أدب ميخائيل نعيمة، إذ استمدّ منه الكثير من الأفكار والأساليب الأدبيّة التي تمزج بين الفكر الفلسفيّ والعاطفة الإنسانيّة المُتأججة، وثمّة مؤلفات لنعيمة وُلدت في صومعة الشخروب في لبنان، وهي "سلسلة من التعاليم الروحانيّة والتحاليل الفلسفيّة الرامية إلى إصلاح المجتمع البشريّ بقوة الروح، وتربية النفوس على فضائل المحبّة والتضامن والإيثار والتضحية والترفع عن دنايا الحياة شأن الأنبياء المرسلين، فقد وضع دستورًا للحياة المثلى في كتابه "زاد المعاد" ولخص تعاليمه الساميّة في كتاب "مرداد"، وما زال يبشر بعقيدته وطريقته في كُلّ كتاب"[12].

ولعلّ من أبرز مظاهر تأثّر ميخائيل نعيمة بالحركة الرومانسيّة شيوعُ الألم والحزن في أدبه، واصطباغُه بطابع الكآبة والأسى؛ فأدبهم مُندى بالدمع، مطويّ على الألم، متطيّر من الحياة، هائم بالطبيعة، ثائر على التقاليد، متحرّر في شكله ومضمونه، متجدّد في منهجه وتفكيره؛ ولذلك مال نعيمة إلى التأمّل والشجن، واتّسم بالصدق والمبادئ الساميّة والتعاليم الراقية[13]، وقد آمن نعيمة وأمثاله من أدباء المهجر الشماليّ بوحدة الوجود ووحدة الحياة، فالله والإنسان والطبيعة شيء واحد، ولعلهم في ذلك قد "تأثروا بآراء الفلاسفة القدامى والمحدثين الذين رأوا أنّ الله والمخلوقات شيء واحد، كما قال

هيراقليطس في اليونان وشيلي في فرنسا وغيرهما، كما تأثروا في ذلك بالمسيحيّة والفلسفة الهنديّة؛ ولا شك أنهم قرأوا كذلك بعض نظريات التصوف الإسلاميّ مثل فلسفة الحلاج والبسطامي وابن عربي، وإن كانت الصوفيّة المسلمة على التحقيق لا تعني هذا النحو من الوحدة، بل لعلها تعني وهو الكائنات، ولا اتحاد الموجِد بالموجود على نحو ما رآه هؤلاء الفلاسفة وتأثّر به المهجريون؛ أو لعلها تعني أن الله تجلّى في هذه المخلوقات، فهي مظهر له"[14].

واستنادًا إلى هذه العقائد الفلسفيّة والإنسانيّة والروحيّة الشرقيّة التي تتجلّى في تأملاتهم وشوقهم إلى الله وحنينهم إلى الاتحاد به، فضلًا عن تقديسهم للروح وإيمانهم بخلودها، آمنوا بالشرق وعملوا على تعميق الفروق بينه وبين الغرب، وفي هذا السياق يقول نعيمة: "لقد اتبع الشرق هدى البصيرة، واتبع الغرب هدى البصر، فأنجب الأول الأنبياء، وأنجب الثاني العلماء، فكانت هدية الأنبياء إلى العالم أديانًا ترفع الأرض إلى السماء وكانت هدية العلماء علومًا تهوى بالسماء إلى الأرض"[15]. ويبدو العالم الرومانسيّ متقاربًا ومتداخلًا إلى حدٍّ كبير مع العالم الصوفيّ الفلسفيّ؛ إذ إن تأثّر أدباء المهجر بالمذهب الرومانسيّ في القرن التاسع عشر دفعهم نحو النزعة الروحيّة ذات الطابع الصوفيّ، ويمثل ميخائيل نعيمة قِمَّةَ الفهم الصوفيّ القلبيّ بين الأُدباء المهجرين، وقد بلغ هذا الفهم بعد تجربةٍ طويلة وتأمّلٍ عميق ويقين راسخ.

إذن، تعود أسباب النزعة الروحيّة إلى نظرية التعبير التي كانت "بمثابة صياغة جمالية لثورة البورجوازيّة الأوروبيّة في مدها الصاعد الذي حطم أشكال الإقطاع القديمة، وأعاد للفرد كرامته المفقودة، وأعلى من قدرته الخلاقة، وكشف عن ثراء عالمه الداخليّ، وأكد ضرورة حركته الإنسانيّة المتحررة المستقلة عن أية نزعات عرقيّة أو مواضعات موروثة جامدة"[16]، وأبرزت هذه النظرية الرومانسيّة القدرة الإبداعيّة للإنسان، وأظهرت غنى عالمه الداخليّ وأحاسيسه، مؤكدةً أهمية تحرّر الإنسان وضرورة تحركه بعيدًا عن القيود العرقيّة أو الأعراف الموروثة؛ وبذلك أصبحت نظرية التعبير وسيلةً للإعلان عن حريّة الفرد وتفرّده في مواجهة الضغوط الاجتماعيّة والسياسيّة.

ومن ثمّ كان لدور الفلسفة الصوفيّة وعلاقتها بنظرية التعبير أثر جليّ في نتاجات أدباء المهجر بشكلٍ عام، كما أن جذور النزعة الروحيّة في أدب ميخائيل نعيمة يمكن ردّها إلى أسرة مسيحيّة أرثودكسيّة ملتزمة، حيث تركّز الكنيسة الأرثوذكسيّة على التعليم الذي يمزج بين العلوم الدنيويّة والدينيّة؛ ممّا يغذي العقول بمزيجٍ مُتكامل منهما، ومع ذلك وسّع نعيمة آفاق معرفته من التعليم الخاصّ والقراءة المستمرة، فانفتح على الفكر الشخصيّ، ووجد في الطبيعة مصدرًا للمعرفة والتوجيه، وقد أصبحت الطبيعة بالنسبة إليه كتابًا ومعلمًا، فاكتسب القدرة على الإصغاء إليها وفهم رسائلها؛ الأمر الذي يساعده على اكتشاف ذاته وفهم الإنسان في أعماقه، وبهذا انفتحت نفسه على الروح، واستفاد من تعاليم الكتاب المقدّس والمصادر الشرقيّة، ومضى في شقّ طريقه نحو هدفه في الحياة، مواصلًا سعيه الروحيّ نحوه[17]، وسيتّضح ذلك في المباحث والمحاور الأُخرى.

المبحث الثاني: تجلّيات النزعة الروحيّة التأمليّة في الرواية

أولًا/ التأمّل الوجدانيّ:

التأمّل هو التلبّث في الأمر والنظر فيه، فيقال: تَأَمَّلَ الشيءَ، أي تدبّره وأَعاد النظر فيه مرّة بعد أخرى لِيَسْتَيْقِنَه[18]، ويتميّز الأدب المهجريّ بنزعته التأمليّة العميقة، وحنينه الرقيق، وتحرّره من قيود

التقليد، وتُعدّ النزعة التأمليّة في الأدب المهجريّ من أبرز السمات التي تميّز هذا الأدب؛ إذ يعكس شُعراء المهجر تفكيرًا عميقًا في قضايا الوجود والطبيعة والحياة، وقد تأثّرت هذه النزعة بالأفكار الفلسفيّة التي تطوّرت في بيئة المهجر، ولا سيّما مع الارتباط بالتجارب الروحيّة والمشاعر الشخصيّة، ويبدأ الدافع التأمليّ في تحريك الطاقة الإبداعية التي "ترى في الشيء العاديّ أسرارًا لا نهاية لها تخفى على من لم تهبهم السماء قبسًا من النار المبدعة، والمهجريون يرون الأشياء من خلال شعورهم وليس من خلال أبصارهم المحدودة فقد تبدو الظواهر الكونيّة أو المشاهد اليوميّة عاديّة أمام الناس ولكنهم بتأملهم يعرفون كيف يستنبطون منها الكثير، ويستنطقونها"[19].

ويفتتح ميخائيل نعيمة روايته مرداد بقول الراوي: "آمرك يا بني أن تبني مذبحًا على أعلى قمة من هذه الجبال. وتلك القمة تدعى من بعد ذلك (قمة المذبح). ثمّ أن تبني حول المذبح هيكلاً يشبه الفلك في كُلّ تفاصيله وإنما يكون أصغر منه حجمًا بكثير. وأن يُعرف الهيكل باسم (الفلك). على ذلك المذبح أريد أن أقدم إلى الرب ذبيحة شكراني الأخيرة، والنار التي سأوقدها هناك أريد أن تبقى حيّة إلى الأبد"[20].

يبدأ النصّ بأسلوب يحمل طابع الأمر والتوجيه، حيث يأمر المتحدّث ببناء مذبح على أعلى القمة، في إشارة إلى رحلة الإنسان الروحيّة نحو السمو، إذ غالبًا ما ترمز القمم إلى الارتقاء الروحيّ والبحث عن الحقيقة، فالارتفاع المكانيّ هُنا يحمل دلالة رمزيّة على التطهّر والتقرّب من الألوهية، ويعكس تأمّلًا في علاقة الإنسان بالخالق، وتشير عبارة "والنار التي سأوقدها هناك أريد أن تبقى حيّة إلى الأبد" إلى رمزيّة النور والمعرفة التي لا تنطفئ، والتي تمثّل الفكر المستنير الذي يسعى نعيمة لترسيخه في أدبه الفلسفيّ، أما الفلك، فهو انعكاس رمزيّ للخلاص الروحيّ والنجاة من ظلام الجهل والعالم الماديّ.

ويكون هذا الأمر استجابةً وجدانيّة عاطفيّة، إذ مع مرور الزمن، سينسى البشر الطوفان وكُلّ الشرور والمآسي التي كانت سببًا فيه، تمامًا كما سيغيب عن ذاكرتهم ذكر الفلك والإيمان الذي حمله بأمان طوال مئة وخمسين يومًا، والذي مكّنه من الانتصار على الأمواج العاتيّة، وبالمثل لن يتذكر الناس الحياة الجديدة التي نشأت من ذلك الإيمان، على الرغم من أنهم أنفسهم كانوا من ثماره، وكان نعيمة يؤمن بأن الطريق الذي لا يُثري سالكه ليس جديرًا بأن يُسلك؛ لذلك لم يسمح لأحد من أبطاله بالاستهزاء بفكرة المذبح على الجبل، وعندما قال له الراعي إن هذا الطريق على وشك الاندثار بسبب صعوبة الحياة، وصفه الراوي قائلاً: "رفع الناي إلى شفتيه ونفخ فيه ثمّ أدار لي ظهره ومشى كأنه يمشي على طنفسة من حرير. وتبعه الكراز ثمّ القطيع كلّه. وبقيت وحدي مشلول الفكر والعصب أرقب تلك الأخيلة الغريبة المتباعدة عنّي وأسمع كركرة الصوّان ونحيب الناي المتقطع الذي كان يطرق أذني كأنه عويل متصاعد من شقوق الأرض - من عوالم سفلية... بعد قليل، وقد نسيت جوعي، عدت إلى نفسي أرمم ما انهار من عزيمتي وإقدامي. وكان لا بدّ لي، إذا ما دهمني الليل في ذلك القفر من الصوان المترجرج، من أن أفتش عن مكان أمين أقضي فيه ليلتي من غير أن أكون في خطر التدهور إلى أسفل"[21].

يظهر التأمّل الوجدانيّ في هذا النصّ من الحال الشعوريّة العميقة التي يعيشها البطل، بحيث تمتزج الطبيعة الخارجيّة بعالمه الداخليّ، فينعكس وقع المشهد على إحساسه بالوحدة والتيه، فالموسيقى

الصادرة من الناي ليست مجرّد صوت، بل تتحوّل إلى نحيب متصاعد من "عوالم سفليّة"، يرمز إلى الألم الوجوديّ أو الحنين إلى المجهول، كما أنّ تأمّل البطل في الموقف بعد مغادرة القطيع يبيّن العزلة والتفكّر الذاتيّ، إذ يتوقف عن التفكير في جوعه وينشغل بإعادة بناء إرادته المنهارة، وآثر نعيمة الصمت والعزلة ملاذًا له، فاعتكفت شخصيته في الجبل الذي صوّره ببراعة، ممتزجًا بحبٍّ وثورة ضدّ "التنين"، الذي استعمله لاحقًا رمزًا لمدينة نيويورك، ولقد أصبح الجبل جزءًا من الأفق، حتى بدا وكأنّ السماء تستند عليه، أو أنّه عماد قبتها الزرقاء الواسعة، وعندما تماهى مع السماء، وقف شامخًا في سكون، كاشفًا صدره لضوء الشمس، وغامر قدميه في أعماق البحر، ناشرًا في الهواء أنفاسه الباردة كبلسم للبشر والحقول[22]. ومن هذه العزلة انطلقت شرارات نعيمة الفكريّة، التي تمثّل تجربته وروحه بأصدق تمثيل.

ويواصل الراوي وصف اليقظة المفاجئة على الجبل في المقطع النصّي الآتي: "لست أذكر مدى غفوتي. أدقيقة دامت أم ساعة أم دهرًا. وكُلّ ما أذكره أنني أفقت شاعرًا بقوة تجذبني من كمي. فاستويت جالسًا وبي من الوسن والذعر ما لا يوصف، لا سيما عندما أبصرت فتاة واقفة أمامي وفي يدها مصباح ضئيل النور، ولا ثياب عليها البتة. أما وجهها فكان مشرقًا بجمال فائق الحدّ. وبالقرب منها قد انحنت عجوز حوت من الشناعة على قدر ما حوت الفتاة من الحسن، وهذه العجوز هي التي كانت تشدني من كمي. فما وقع نظري على ذلك المشهد حتى اعترتني رجفة باردة من رأسي إلى أخمصي"[23].

يتجلّى التأمل الوجدانيّ المباشر في هذا المقطع عبر الاستغراق العميق في اللحظة الشعوريّة التي مرَّ بها، إذ ينقل إحساسه الداخليّ بالدهشة والرهبة بشكلٍ مباشر، وتبدأ هذه الحال باستيقاظه المفاجئ وسط شعور غامض من النعاس والذعر؛ ما يخلق نوعًا من التوتر النفسيّ والانفعال الوجدانيّ، وإن وصفه للفتاة ذات الجمال الفائق والعجوز التي تجسّد القبح الشديد يُبرز ثنائية متضادة تكشف صراعًا داخليًا بين الجمال والقبح، أو بين الخير والشرّ، فضلًا عن ذلك يتجلّى البعد الوجدانيّ أيضًا في وصفه لرجفةٍ باردة اجتاحته من رأسه إلى قدميه؛ ممّا يُبرز تأثير الرؤية في مشاعره العميقة.

وهذا الوصف يُعبّر عن تجربة روحيّة ونفسيّة مكثفة، بحيث تمتزج الدهشة بالخوف، والتأمل بالذهول؛ ما يجعل المشهد محمّلًا برمزية وجدانيّة عميقة وجذّابة، ويوضح أن الخير ليس سمةً فطريّة في الإنسان، بل هو ثمرة الظروف والتأثيرات الخارجيّة، على حين أن الشرّ متجذّر في طبيعته، ويستمرّ حتى بعد موت صاحبه؛ لذا يتقن نعيمة "فنّ التصوير الجميل الذي يعتمد على دقة الإحساس بالحياة والمجتمع، ورحابة الأفق الإنسانيّ، والذي يجمع بين الخيال الخصب والفكر الحرّ والعاطفة المشبوبة، في ثوب شفاف رقيق مزدان بجمال الاستعارات الجديدة"[24]، وقد نتج عن ذلك نصوص تأمليّة وجدانيّة تجسّدها شخصياته التي تحمل نزعةً روحيّة.

ثانيًا/ التأمّل الوجوديّ:

أدب المهجر هو إحدى أبرز الحركات الأدبيّة التي جسّدت التأمل الوجوديّ، إذ عبّر أدباء المهجر عن رؤاهم العميقة للوجود والإنسان والحياة في أعمالهم الأدبيّة، التي تميّزت بالقلق الفلسفيّ والتأمل في المصير الإنسانيّ، وقد تأثر هؤلاء بالظروف المُحيطة بهم، لا سيّما تجربة الاغتراب والحنين إلى الوطن؛ ممّا عزّز لديهم التفكير في جوهر الحياة وقيمتها، ويمكن أن يُدرج في ضمن هذا

التأمل مفهوم النزعة الإنسانيّة لديهم، والإنسانيّة بهذا المفهوم العام، هي نظرة شاملة إلى العالم وإلى الوجود، وهي "الحلم الأكبر الذي يراود أخيلة المفكرين والشُّعراء والفلاسفة، وكُلّ ذي قلب كبير، وضمير حيّ، ومن معاني هذه الإنسانيّة في ما يتعلق بالجنس البشريّ: نشر المبادئ الساميّة والمثل العليا بين الناس، ومحاربة النظم التي تباعد بين الإنسان وأخيه الإنسان، والعمل على خلق مجتمع إنسانيّ يسوده العدل والرحمة والمحبّة، وعلى تخفيف الشقاء الإنسانيّ، وتصوير الحياة بصورة محببة إلى النفوس، أو هو بكلمة أخرى: المحبّة الصحيحة لكُلّ ما في الوجود، بغير تفضيل أو تفريق"[25]، وهكذا نلحظ أنّ أدب المهجر اتّسم باتساع المدى والعمق والعلو، وانفتاح الأفق على القضايا الإنسانيّة الكبرى.

ويشع أدب نعيمة بروحانية الشرق، إذ يتطلع بروحه إلى المثل العليا في الحياة، ويسعى مع قوى الخير إلى خلق عالم أفضل، شأن الأدباء العالميين، ويقول نعيمة: "إن الشرق كان أول من انتصر للإنسان، وأول من اعترف بنبعته الإلهية وغايته السماوية، وأول من دعاه إلى محاربة الغرائز الحيوانيّة، وأدباء المهجر هم أبناء الشرق، سكنت روحانيته أرواحهم فلم تقوَ المادّة على أن تطغى عليها، وملأت حكمة العرب عقولهم فأدركوا أن سعادة الفرد لا قيمة لها إلا بسعادة قومه، وسعادة القوم لا تكمل إلا بسعادة الإنسانيّة جمعاء، كما أنهم تلقنوا من الديانة المسيحيّة التعاليم الإنسانيّة وما فيها من رحمة ومحبّة وإخاء فبشروا بها بطريقة لا شعوريّة"[26].

ويلخص نعيمة الموقف الوجوديّ عبر كلمات مرداد، موجهًا حديثه إلى رفاقه الذين لجأوا إلى الجبل، ساعين إلى إزالة تراكمات الأوهام التي حجبت النور وجلبت الظلام، وإصلاح ما أفسده البشر في ذواتهم، قائلًا: "طالما سكنتم الأعالي. فعليكم اليوم أن تهبطوا إلى الأعماق؛ لأنكم ما لم تربطوا القعر بالقمّة، فتصعدوا إذ تهبطون، وتهبطوا إذ تصعدون بُليتم بالدوار في الأعالي، وفي الأعماق بالعمى"[27].

يجسّد النصّ التأمّل الوجوديّ من تأكيده على التوازن بين الأضداد في رحلة الإنسان؛ فالارتفاع إلى القمم لا يكتمل إلا بالغوص في الأعماق، ما يكشف فهمًا فلسفيًا للوجود يقوم على التكامل بين التجربة الروحيّة والواقعيّة الحياتيّة، ويشير النصّ إلى أنّ الانفصال عن أحد الجانبين يؤدي إلى فقدان التوازن، فمن يسكن القمم من دون أن يتصل بالأعماق يُصاب بالدوار والضياع، ومن يغرق في الأعماق من دون أن يسعى للصعود يعيش في ظلمة العمى، وهذا التأمّل الوجوديّ يُذكّر بأن الحياة تتطلّب وعيًا بالثنائية بين السمو والانحدار، وبين النور والظلام، من أجل تحقيق الفهم الحقيقيّ للذات والكون.

لذا يضيف الراوي إلى هذا الفهم الوجوديّ قوله: "وتلا ذلك سكوت طويل ومن بعده رفع الراهب رأسه والتفت إلي بعينين مترعتين بالدموع ثمّ قال بصوت منخفض كأنه الهمس فما كدت أسمعه: ستعود قريبًا إلى العالم، لكنك عريان والعالم يكره العري. فهو يلف حتى روحه بالأطمار. وأنا لا حاجة لي فيما بعد بالثياب التي على بدني. فها أنا أدخل الكهف لأنزعها عنّي كيما تستر بها عريك. ذلك مع علمي أن ثياب شمادم لا تناسب أحدًا إلا شمادم"[28].

يوضح هذا النصّ التأمل الوجوديّ عبر رمزية العُري والثياب، إذ يمثل العُري الصفاء الروحيّ والتحرّر من الزيف، بينما ترمز الثياب إلى الأقنعة التي يرتديها الناس في العالم، ويواجه البطل حقيقة

أن المجتمع يرفض العُري الروحيّ؛ لأنه متشبث بالمظاهر والخداع، ويظهر الفداء والتضحية في قرار الراهب التنازل عن ثيابه، على الرغم من علمه بأنها قد لا تلائم غيره، وهذا يصوّر وعيًا عميقًا بطبيعة الفرد واختلاف مساراته في الوجود، ومن بين الحكم الوجوديّة التي ينقلها ميخائيل نعيمة على لسان شخصيته الروائية مرداد، تبرز حكمة الرؤية العميقة والبصيرة النافذة، حيث يقول: "إن عيونكم المحجبة بحجب كثيرة. فأنتم ما نظرتم إلى شيء إلا كان ذلك حجابًا لكم. وإن شفاهكم لمختومة بخواتم كثيرة. فأنتم ما نطقتم بكلمة إلا كانت الكلمة خاتمًا لشفاهكم... فما الأشياء بأشكالها وأنواعها سوى حجب وقمط تحجبت الحياة وتقمطت بها. فكيف للعين التي ليست في ذاتها غير حجاب من حجب الحياة وقماط من قمطها أن تدلكم على أكثر من الحجب والقمط؟ والكلمات؟ أليست هي كذلك أشياء مختومة في أحرف ومقاطع؟ فكيف لشفة ليست في ذاتها غير خاتم أن تنطق بغير الخواتم؟ إنما تستطيع العين أن تحجب الأشياء، ولكنها لا تستطيع أن تميط عنها الحجب. وإنما تستطيع الشفة أن تختم الأشياء، ولكنها لا تستطيع أن تفض الخواتم"[29].

ينقل هذا المقطع تأمّلًا وجوديًا عميقًا حول حدود الإدراك البشريّ ومعضلة المعرفة، ويشير نعيمة إلى أن حواس الإنسان، بدلًا من أن تكشف الحقيقة، قد تصبح عائقًا يحجبها، فالعين التي يُفترض أن تكون أداة للرؤية، لا ترى إلا الحجب التي تغطي الحقيقة، والشفة التي يُفترض أن تنطق بالحكمة، لا تنطق إلا بالكلمات التي تغلق باب الفهم بدلًا من أن تفتحه، وفي هذا السياق يتبنّى نعيمة رؤية فلسفيّة وجوديّة ترى أن الإنسان يعيش في عالم من الأوهام، إذ تصبح الأشياء، بكلماتها وأشكالها، مجرّد ستائر تخفي جوهر الحياة، إنه تأمّل في محدودية الإدراك البشريّ، ودعوة إلى البحث عن البصيرة الداخليّة بدلًا من الاعتماد على الحواس الماديّة وحدها، وآمن نعيمة بارتباط الأدب بالأخلاق ارتباطًا وثيقًا، وخاض صراعات فكريّة وأدبيّة دفاعًا عن الحق والمعرفة والجمال الروحيّ، معتمدًا على أسلوب أدبيّ مشبع بالقيم الأخلاقيّة، وبما أن الإنسان يشكل محور علم الأخلاق، ركّز في كتاباته على استكشاف أسراره العميقة، وغاية وجوده، وقوته، ومجده، فضلًا عن معاناته الروحيّة، وافتقاره إلى الله[30]، وعليه تميزت الرواية بعمقٍ الفلسفيّ يجعل انتماءها إلى الفلسفة أقرب من انتمائها إلى الأدب؛ نظرًا لما تتضمنه من قضايا وجوديّة وتأمليّة بالغة الأهمية.

المبحث الثالث: قضايا النزعة الروحيّة في السرد

أولًا/ الصراع بين الجسد والروح

الصراع بين الجسد والروح هو من القضايا الجوهريّة في الأدب المهجريّ، وقد تناوله الأدباء المهجريون، وفي مقدّمتهم ميخائيل نعيمة، الذي صاغ هذا الصراع في روايته "مرداد" بصيغة رمزيّة وفلسفيّة عميقة، ففي الرواية يظهر الإنسان ككائن منقسم بين نداء الجسد المرتبط بالرغبات والغرائز والمادّة، ونداء الروح الساعي إلى النقاء والخلود والمعرفة العليا، ويمثّل الجسد سجنًا، على حين ترمز الروح إلى الانعتاق والتساميّ، ويُنتج هذا الانقسام توترًا دائمًا داخل الإنسان، وهو ما يُجسّد الصراع المحوريّ في الرواية، ويقدّم نعيمة الجسد بوصفه حاجزًا يحول بين الإنسان وحقيقته، ومصدرًا للألم والخوف والقيود؛ إذ يتألم الجسد، ويجوع، ويشيخ، ويقود الإنسان نحو الأنانيّة والتعلّق بالمادّيات، ومن هنا يدعو مرداد إلى التحرّر من "عبوديّة الجسد"، لا من خلال إنكاره، بل عبر تجاوزه والنظر إليه

بوصفه وسيلة لا غاية، فالصراع في الرواية ليس دراميًا بالمعنى الظاهريّ، بل هو صراع داخليّ عميق يعكس رحلة الإنسان الروحيّة في سعيه إلى معرفة ذاته وتحقيق توازنه الوجوديّ.

إنها ماديّة الجسد التي محت جمال الهدوء الشاعريّ، وقضت على لذّة التمتّع الروحيّ بالأشياء، واعتمدت على عنصر الزمن فالتهمته، تاركةً الإنسان حطامًا نفسيًا، أنهكه الجري وراءها، ولم يجنِ منها طائلًا[31]، أمّا مناجاة النفس لدى المهجريين، فهي أمرٌ مغاير للوعظ والإرشاد المباشر؛ إذ تتخذ شكل تساؤلات غير متناهيّة تسعى إلى كشف كنه النفس، وحقيقة البدء والنهاية، وسرّ الحياة والموت، وماهيّة الوجود والعدم، وليس ذلك في جوهره سوى محاولة من الإنسان لفهم ذاته الكامنة بين جنبيه، من الإغراق في التأمّل الباطنيّ، والإصغاء إلى أدقّ النداءات الداخليّة؛ ليكتشف حقيقة نفسه، والغاية من وجوده، والسكون الذي ينشده[32]، وقد وقع أدباء المهجر، في سعيهم إلى فهم أسرار الحياة وظواهر الكون، في ما يُعرف بمرض العصر، المتمثّل في الحيرة والقلق الوجوديّ والجسديّ.

وعندما يُشبّه نعيمة الجسد بالسجن، والروح بالسجين التوّاق إلى الحريّة، فإن هذا يذكّر بالفكر الصوفيّ، إذ يُعدّ الجسد عالمًا سفليًا يجب تجاوزه للوصول إلى النور الإلهي، ويجعل نعيمة البطل "مرداد" لا يبلغ حقيقته إلا حين يتحرّر من الجسد، أي من الخوف، والتملّك، والأنانية، والأدب المهجريّ عمومًا، وتأملات نعيمة خصوصًا، يطرح فكرة أن الإنسان ابن الخلود لا ابن التراب، وعليه، فإن التحرّر من الجسد يعني التحرّر من العالم الزائل نحو الأبديّة، وقال نعيمة بشأن هذه القضية على لسان شخصيته مرداد: "ما دامت أنا الإنسان شطرين دام ما ينطق به شباكًا ودامت حياته حربًا. والإنسان في الواقع لا يحارب إلا نفسه، وهو إذ يحاربها يحارب كُلّ مخلوق يتوهمه غير نفسه. وكيف لذاتين أن تعيشا في سلام ما دامت الواحدة تسيج ذاتها لتبقي الأخرى خارج السياج؟ كيف لاثنين أن يتفاهما يومًا من الأيّام ما لم تكن أنا الواحد مثل أنا الآخر بالتمام؟ كيف لعالمكم أن يعرف التوازن ما دامت أنا فيكم أبدًا مختلة التوازن؟"[33].

يحاول النصّ إثبات أن الإنسان ليس كيانًا موحدًا، بل هو كائن منقسم بين الجسد والروح، بين المادة والمعنى، بين الذات السفلى والذات العليا، فالصراع ليس خارجيًا، بل داخليًّا، إذ المعركة الأبديّة تدور بين شهوات الجسد وتطلعات الروح، وفي الأدب المهجريّ، وهنا في مرداد، لا يعرف الإنسان التوازن إلا عندما يوحّد شطريه، فتتصالح "أنا الجسد" مع "أنا الروح"، ويصبح الكمال ناتجًا عن الوحدة لا الانقسام، ويبيّن النصّ نظرة فلسفيّة وروحيّة ترى أن خلاص الإنسان يبدأ من داخله، من قدرته على تصالح ذاته مع نفسها، فالانقسام الداخليّ هو أصل كُلّ نزاع خارجيّ، والتخلّص من الجسد يحمل معنى رمزيًا يتمثل في التحرّر من الانفصال نحو الوحدة، ومن الغرائز نحو الصفاء الروحيّ.

وميخائيل نعيمة "كثيرًا ما يهتم بالحريّة الروحيّة في آثاره الأدبيّة، وقليلًا ما يهتم بالحريّة الاجتماعيّة، ومحور حريته هو الإنسان، إنه يستطيع أن يكون حرًّا وإن يكن في سجن خلف الحصون المنيعة.. يعتبر الحريّة الهدف الأفضل للإنسان؛ لأنه يولد حرًا ليعيش حرًا"[34]، وكما يقول: "الإنسان للحياة لا للموت، وللمعرفة لا للجهل، وللحريّة لا للعبوديّة"[35]. وبناءً على هذه الرؤية، تدعو رواية مرداد في نصوصها إلى الحريّة ونزوع الروح نحو المطلق.

ثانيًا/ توق الروح إلى المطلق:

يدلّ تعبير "نزوع الروح إلى المطلق" على ميل داخليّ عميق لدى الإنسان، خاصة في لحظات الغربة والتأمل، نحو التحرّر من القيود الماديّة والرغبة في الاتصال بما هو سامٍ وخالد ولا نهائي، أي بما يُسمّى "المطلق"، وهذا النزوع لا يقتصر على كونه فكرة فلسفيّة أو دينيّة فحسب، بل يتحوّل في الأدب إلى ثيمة تعبّر عن الحنين إلى الكمال، والحقيقة، والذات المرتفعة، وفي الأدب المهجريّ لا سيما لدى نعيمة في روايته مرداد، يتجلّى هذا النزوع الروحيّ بوضوح، إذ تدور الرواية حول دعوة مرداد إلى تحرير الإنسان من وهم الانفصال بين الجسد والروح، وتجاوز الأنا، والتحرّر من قيود الزمان والمكان.

وهذه الرواية ليست مجرّد سرد فحسب، بل هي خطاب روحيّ ووجوديّ يجمع بين المسيحيّة والفكر الإنسانيّ العالميّ، ليبيّن كيف تتحوّل التجربة الأدبيّة إلى رحلة في أعماق الروح الباحثة عن الخلاص والتجلّي، فالإنسانيّة بمفهومها الشامل تمثل رؤية شموليّة للحياة والوجود، خاصة في نظرتها إلى المجتمع البشريّ، فهي الحلم الأسمى الذي طالما سكن خيال المفكرين، ومن هذا المنطلق تميز الأدب المهجريّ باتساع أفقه، وعمق رؤاه، وسمو مضامينه، وانفتاحه على آفاق إنسانيّة رحبة[36]. والاغتراب الروحيّ بمثابة الشرارة التي أشعلت الأحاسيس في قلوب المهجرين، وأوقدت في دواخلهم رغبةً في البوح عمّا يختمر في ذواتهم، فعند شعور المهجريّ بالنقص أو الاغتراب، يتولد لديه إحساس بالقدرة على التحرّر من هذه الحال، إما لترميمها عبر وعي روحيّ يمنح الذات هويةً ومعنى، وإما لتجاوزها نحو حال الكمال الإنسانيّ، وهي أقصى درجات الإبداع وأتمها[37]، وبعبارة أخرى، كان الاغتراب بالنسبة لهم حالًا محفّزة على الإبداع اللامتناهيّ، إذ كشف أعماق الداخل وأشعل الرغبة في التصالح مع الذات أو التطوّر الذاتيّ، والسعي نحو ما لا محدود، في سبيل بلوغ الكمال.

ويتجلّى هذا التوق إلى الكمال واللامتناهيّ كسعي داخليّ نحو المطلق، نحو الحقيقة الكبرى، بعيدًا عن المظاهر الماديّة والسطحيّة للحياة، إذ حمل أدب نعيمة رؤى روحانيّة تتوق إلى عالم مثاليّ نقي، تتخلص فيه النفس من أدران الجسد وتتجاوز حدود الزمان والمكان، وشخصية "مرداد" تمثل النبي والحكمة الخالدة، فهي تدعو الإنسان إلى الانفكاك من قيود "الأنا" الصغيرة ليُلامس الأبديّة، ويصوّر نعيمة فكرة الامتداد واللانهايّة في القول: "كنتم تجيدون الحفر حقًّا، لثقبتم إلى الآن طريقًا لكم ليس من خلال الأرض فحسب، بل من خلال الشمس وكلّ كوكب من الكواكب الهائمة في الفضاء. دعوا المناجذ تحفر أنفاقها في الظلام بالمخالب والقواضم. أما أنتم فلا تحتاجون حتى إلى رفة جفن لتجدوا طريقكم الملكية. فما عليكم، وأنتم جلوس في هذا الوكر، إلا أن ترسلوا الخيال أمامكم. فهو دليلكم الرباني إلى الكنوز العجيبة المخبوءة في الكيان اللامتناهي الذي هو ملكوتكم. ألا اتبعوا دليلكم بقلوب صامدة لا تعرف الوجل. وحيثما عثرتم على آثار قدميه، وإن في أقاصي الأفلاك، فلتكن برهانًا قاطعًا لكم بأن جذوركم ممتدة هنالك. لأنكم يتعذر عليكم أن تتخيلوا ما ليس فيكم أو ليس بعضًا منكم. لا تستطيع الشجرة أن تمتدّ بأغصانها أبعد من مدى جذورها. أما الإنسان فيمتد إلى اللانهاية لأن جذوره في الأزليّة والأبديّة. لا تقيموا لأنفسكم تخومًا. بل تمددوا إلى أن لا يبقى في الكون من أرجاء لستم فيها. تمددوا إلى أن يصبح العالم كلّه حيثما يتفق لكم أن تكونوا. تمددوا إلى أن تلاقوا الله حيثما لاقيتم أنفسكم. تمددوا! تمددوا!"[38].

يستعمل الروائي استعارات قويّة لتوضيح فكرته؛ فبينما "تحفر المناجذ أنفاقها في الظلام بالمخالب والقواضم"، يُشجع الإنسان على استعمال خياله كدليل رباني يقوده إلى "الكنوز العجيبة المخبوءة في الكيان اللامتناهيّ"، وهنا يُبرز نعيمة الفرق بين الكائنات التي تعيش في الضيق والظلام والإنسان الذي يمتلك القدرة على التمدد الروحيّ نحو المطلق، ويشير إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يتخيل ما ليس فيه أو ليس جزءًا منه، مؤكدًا أن "الإنسان يمتدّ إلى اللانهاية لأن جذوره في الأزليّة والأبديّة"؛ بذلك يعزّز نعيمة فكرة أن التوق إلى المطلق ينبع من داخل الإنسان نفسه، وأنه يحمل في أعماقه بذور الأزلية التي تدفعه للسعي نحو الكمال الروحيّ، وفي موضعٍ آخر من سرد الرواية، يُتابع الراوي قائلاً: "إنه لعالم سياجات وسدود. لأن أنا فيكم مكتظة بالسياجات والسدود. فهي أبدًا تسيج حول ما تحسبه منها لتبقي خارجًا ما تعتقده غريبًا عنها، وهي لا تفقه أن ما تحصره داخل السياج لا ينحصر ضمنه بل يخترق سبيله أبدًا إلى ما وراء السياج. وإن ما وراء السياج لا يبقى وراءه بل يعمل دائمًا على الانضمام إلى ما هو داخل السياج. وما ذاك إلا لأن الذي داخل السياج والذي خارجه هما توأمان لا ينفضلان لأم لا تتجزأ. وتلك الأم هي أنا"[39].

نلحظ أن هذه "السياجات" ليست سوى أوهامٍ ناتجة عن تصورات الإنسان المحدودة لذاته، وليست حواجز حقيقيّة، فالداخل والخارج ليسا كيانين منفصلين، بل هما "توأمان لا ينفصلان"، يجمعهما جوهر واحد هو "أنا" الكبرى أو الذات الكونيّة، ومن هذا التصوير، يدعو نعيمة الإنسان إلى تجاوز هذه الحدود الوهميّة والانفتاح على الذات الكونيّة التي تتجاوز الفرديّة الضيقة؛ لأنّ التوق نحو المطلق، في هذا السياق، هو رحلة داخليّة نحو إدراك الوحدة بين الذات والكون، وتحرّر من القيود التي تفرضها "أنا" الفرديّة، ويتناغم هذا المفهوم مع النزعة الروحيّة التي تتسم بها أعمال نعيمة، إذ يشجع على التأمل والتوحد مع الذات الساميّة، بعيدًا عن الانقسامات والحدود التي يفرضها الإدراك الحسيّ، وبذلك يقدم نعيمة رؤية فلسفيّة عميقة تدعو إلى الوحدة والتكامل بين الإنسان والكون، وتجسد التوق الروحيّ نحو المطلق، وكما قال ذات يوم: "أنا والنجوم عالمان لا متناهيان والعالمان يؤلفان عالمًا واحدًا لا متناهيًا..."[40]، ومن هُنا اعترف بأن ذاته (أناه) غير محدودة، وإنّما تمتدّ في عمقها الروحيّ والمعنويّ إلى ما لا نهايّة، تمامًا كما أن النجوم، كرمز للكون، لامتناهيّة هي الأخرى، وعلى الرغم من أن الإنسان والنجوم يُعدّان "عالَمين" مستقلّين في الظاهر، إلا أنهما يتحدان في جوهر واحد لا متناهٍ؛ ما يشير إلى صلة روحيّة ووجوديّة تجعل من الفرد والكون كيانًا متكاملاً.

المبحث الرابع: العناصر الروحيّة في رواية مرداد

أولًا/ التحرّر من القيود واللجوء إلى الطبيعة:

يجعل أدباء المهجر من الطبيعة فضاءً مقدسًا يلوذون به من قيود المجتمع وتناقضاته، ويرون فيها عالمًا نقيًا بعيدًا عن زيف المدنية الحديثة، حيث يجد الإنسان حريته الحقيقيّة، وبهذا أصبحت الطبيعة ملاذًا روحيًا وشِعريًا يعكس توقهم للحريّة والخلاص، أما ميخائيل نعيمة، فقد رأى في الطبيعة تجلّيًا للحقيقة الكونيّة، إذ تتحقق الوحدة بين الإنسان والوجود، وهو ما تجلّى في روايته مرداد، التي جسّد فيها فلسفته الروحيّة العميقة حول التخلّص من الأوهام والتصالح مع الكون، ويُعد أحد الدوافع الرئيسة لهجرة العرب إلى العالم الجديد البحث عن الحريّة التي افتقدوها في أوطانهم، وعندما وجدوا أنفسهم في بيئة ديمقراطيّة مثل الولايات المتحدة الأميركيّة، انفتح أمامهم أفق واسع من الحريّة لم يألفوه

من قبل، فاستقبلوها بفرحٍ عارم، وعبّروا عنها بحماسة في أدبهم، محتفين بها ومجسدين نشوتهم عبر كتاباتهم [41].

ولقد رحبت أميركا بآفاق الحريّة الدينيّة لدى العرب المهاجرين، وجعلتهم يودعون - فيما كانوا يودعونه في أوطانهم - ذلك التعصب الدينيّ الذي كان يبدو على أكثر وجوهه عنفًا في لبنان خاصة، وفي الشرق العربيّ عامة، ولقد تمثل وجه الطائفيّة البغيض بالنسبة للعرب النازحين في بلاد تقدس الحريّة السمحة، سواء أكانت حريّة في الفكر، أم في المعتقد، أم في الأوطان، وإن الفارق الشاسع بين حريّة الأديان في العالم الجديد، وبين التعصب الدينيّ في الأوطان الأولى للمهاجرين العرب، دلهم بوضوح على أن الطريق الجامد المتعنت لا يفضي إلى تحرّر الفكر، ولا إلى استواء القصد، ولا إلى قوة الكيان، لقد أصاب بلادهم الضعف والتخاذل وتفرق الكلمة نتيجة ذلك التعصب الطائفيّ الذي أعاقها وحول دون سيرها في طريق النهوض[42].

وكُلّ دين يفرّق بين الناس أو يغذي أسباب الخلاف بينهم لا قيمة له، وقد اتسم أدباء المهجر بهذه النظرة الواسعة والمتسامحة تجاه الدين، رافضين التعصب وكُلّ ما يؤدي إلى التفرقة، فجاءت كتاباتهم مفعمة بروح التسامح والانفتاح، متحرّرة من أي نزعة تنفيريّة، وكانت الحريّة الدعامة الرئيسة التي ارتكز عليها الأدب المهجريّ، سواء في المعتقدات الفكريّة والمذهبيّة والاجتماعيّة، أو في التعبير البديع، والحريّة الدينيّة "عامل عظيم التأثير، وركن من أهم الأركان التي جعلت الأدب المهجريّ يظفر بما ناله إلى اليوم من التقدير والإعجاب، ويحتل مكانته البارزة في تاريخ الأدب العربيّ الحديث، ولعلّ المهجريين هم أهم فئة من رجال الفكر العربيّ الحديث نشرت معاني التسامح والتسامي في الدين... ففي أدب هؤلاء المهاجرين نجد الحريّة في التفكير والتعبير، والمناقشة والتفسير لشؤون الدين، بعيدًا عن روح التعصب والجمود، والتسليم الأعمى لما جاء في كتب الدين وفي شروح رجاله"[43].

فضلًا عن أن أدباء المهجر جميعهم من أخلص أبناء الطبيعة وعشاقها "فهم عميقو الإحساس بها، عميقو الحُبّ لها والاتصال بها؛ يرون في كُلّ ما فيها أشياء حيّة: تحبّ وتكره، تسعد وتشقى، تفرح وتحزن، وترجو وتخيب، وهم لذلك يناجونها، ويستلهمونها، ويتمثلون بها، ويبثونها آمال قلوبهم وآلامها، وأشواق نفوسهم وحيرتها، وهي توحى إليهم بالحنين، إذ تذكرهم بما كانوا يجدونه من جمالها الفتان في ربوع بلادهم، وتوحي إليهم بالتأمل العميق في أسرارها"[44]. ويستعمل نعيمة عناصر الطبيعة كوسيلة لتجسيد تعاليمه المردايّة وإيصال أفكاره الفلسفيّة؛ لذا يقول على لسان شخصيته الرئيسة: "مرداد يريدكم أن تعلموا كذلك أن من كان في استطاعته أن يخلق شيئًا من لا شيء كان في استطاعته أن يعيده إلى لا شيء. كما يكون الخالق تكون خليقته. أيستطيع أحد أن يخلق أكثر من ذاته؟ إنما يخلق الخالق ذاته - لا أكثر ولا أقل. إن أنا لينبوع تتدفق منه الأشياء كلّها وإليه تعود. فهل لينبوع أن يفيض بغير ما فيه؟ كما الينبوع كذلك ما يسيل منه. وكعصا الساحر هي أنا. أتستطيع العصا أن تظهر من السحر أكثر ممّا في الساحر؟ كما الساحر كذلك السحر الذي في عصاه"[45].

ويرى نعيمة أن الخلق ليس عمليةً منفصلة عن الخالق، بل هو امتداد لذاته، تمامًا كما تتدفق المياه من الينبوع وتعكس طبيعته، وتحمل هذه الفكرة دلالات فلسفيّة تشير إلى قدرة الإنسان على تجاوز المفاهيم الدينيّة المقيدة، والانفتاح على تجربة روحيّة أوسع مستمدة من الطبيعة نفسها، وواصل نعيمة طرح رؤيته التوجيهيّة والإرشاديّة متناولًا مفهوم المصادفات والإرادة، بقول الراوي: "يلوصون

على الزمان والمكان من خلال وقب العين الضيق فيغريهم القول بأن أكثر ما يحدث في الزمان والمكان ليس سوى مصادفات عمياء. ألا حذار يا رفاقي من غرورهم وخداعهم حذار. ما من مصادفات في الزمان والمكان. بل كُلّ ما هنالك منسق ومنظم أتم التنظيم بالإرادة الكليّة التي لا تخطئ في شيء ولا تسهو عن شيء. ونظير ما تتجمع قطرات الغيث فتغدو ينابيع؛ وتنساب الينابيع جداول وسواقي وتنصب الجداول والسواقي في الأنهر الكبيرة؛ وتحمل الأنهر الكبيرة مياهها إلى البحر؛ وتتصل البحار فتؤلف المحيط الأكبر، هكذا تنسكب إرادة كلّ مخلوق - حيوانا كان أم جمادًا أم إنسانًا - في محيط الإرادة الكليّة"[46].

ينكشف موضوع التحرّر من القيود واللجوء إلى الطبيعة في هذا النصّ من رؤية شاملة تربط الإنسان بالكون وإرادته المطلقة، إذ يرفض فكرة المصادفات العمياء، مؤكدًا أن كُلّ ما يحدث في الزمان والمكان يسير على وفق نظام دقيق تحكمه إرادة كليّة لا تخطئ، ويستعين نعيمة بالطبيعة لتوضيح هذه الفكرة، مستلهمًا من دورة المياه مثالًا يعكس ترابط الأشياء وتناغمها، حيث تتجمع قطرات المطر لتصبح ينابيع، ثمّ تتحول إلى جداول، فأنهار تصب في المحيط الأكبر، وتجسد هذه الصورة الطبيعيّة فكرة الانسجام الكونيّ، مشيرةً إلى أن كُلّ كائن - سواء أكان جمادًا، أم إنسانًا، أم حيوانًا - ينتمي إلى منظومة كونيّة كبرى تسير على وفق إرادة شاملة، ويعبّر نعيمة، من خلال شخصية المبشر مرداد، عن هذه الفكرة بالقول: "كالضباب هو الحنين الأكبر، فعلى حدّ ما ينبعث الضباب من البحر والبر فلا يلبث أن يحجب الإثنين، ينبعث الحنين الأكبر من أعماق القلب فلا يلبث أن يحجب القلب. ومثلما يغشى الضباب كلّ منظور فلا يذر للعين ما تبصره غير الضباب، هكذا يسطو الحنين الأكبر على كُلّ ما في القلب من مشاعر فيتغلب عليها ولا يترك للقلب ما يشعر به إلا الحنين. ونظير ما يبدو الضباب للناس عديم الشكل والبصر والهدف، هكذا يبدو لهم الحنين الأكبر. حين أنه في الواقع، كالضباب، يعجّ بمختلف الأشكال، وهو ثاقب البصر، سديد الهدف"[47].

يربط نعيمة - في نصّه - بين الحنين الأكبر والضباب، مشبّهًا إياهما بالقوة التي تنبعث من الأعماق فتغطي كُلّ شيء، فالضباب، كما ينبثق من البحر والبر ليحجبهما، كذلك الحنين ينشأ من القلب ويستولي عليه بالكامل.

ثانيًا/ الأسلوب الميخائيليّ في النثر:

لقد تأثر الأدب المهجريّ إلى درجة محسوسة بالبيئة الأميركيّة الحُرّة، فهو مزيج من "الواقعيّة والرومانسيّة والرمزيّة والسرياليّة وغيرها، وإن كان للواقعيّة فيه نصيب، فإنها لا تزال محدودة بين أدباء المهجر بتأثير الرومانسيّة الفرنسيّة المتغلغلة في الشرق الأوسط وعلى الأخص: لبنان ومصر"[48]، وكان أدباء الرابطة القلميّة ومن بينهم ميخائيل نعيمة أكثر حريةً في اللُّغة وتجديدًا في الألفاظ والأساليب، إن هذا التحرّر اللُّغويّ الذي يتسم به الأدب المهجريّ اتجه وما زال يتجه نحو التجديد في التعابير واستعارة الألفاظ وصياغتها بطرائق مُبتكرة، وهو أثر من آثار الأدب الأميركيّ في الأدب المهجريّ، فحُبّ الابتكار والتحرّر اللُّغويّ من الصفات التي يتسم بها الأدب الأميركيّ الحديث والمعاصر وكذلك الأدب المهجريّ العربيّ على السواء، وأداء الأديب المهجريّ عادةً أداء حرّ، بعيد عن الصنعة[49]. ومن هنا تمكنوا من المزج بين عمق المعاني، وصدق التعبير، وجمال الصور، وسلاسة الصياغة وإيقاعها الموسيقيّ.

وهناك نقطة ثانية لا بُدّ من ذكرها، وهي أن أكثر المهجريين المبدعين لم يكونوا يهتمون بفصل لُغة الشِّعر عن لُغة النثر، إذ كانت لُغتهم دائمًا موشاة بألطف التعابير والصور والخيالات؛ ما يجعل النثر يتحوّل إلى شِعر جميل له رنين ساحر، ولذلك نرى مثلًا، أن لُغة جبران ولُغة ميخائيل نعيمة في النثر هي نفسها في الشِّعر أيضًا، وهما في الحالتين جميلتان في تعابيرهما الفنيّة الشِّعريّة، فالشِّعر والنثر عندهما حالتان من حالات الكتابة، أو فنّان من فنون التعبير، على أن تكون اللُّغة المستعملة دائمًا بسيطة وجميلة، بحيث تدل كُلّ لفظة منها على معناها بقوة، وتترك في نفس القارئ رنينًا عذبًا[50].

وإن اللُّغة عند هؤلاء الأدباء لم تكن مجرّد أداة للتعبير، بل كانت كيانًا حيًا ينبض بالجمال والإحساس، فسواء كتبوا نثرًا أو شِعرًا، حافظوا على بساطة اللُّغة وجمالها، مع دقة الألفاظ وعمق المعاني؛ ما جعل أسلوبهم مؤثرًا وعذبًا في آنٍ واحد، وهناك خصوصية للأدب المهجريّ في تعامله مع اللُّغة، وتمثّلت ثورتهم في إحياء روح الأدب بعد ركوده، وتنقيته من الشوائب، بهدف خلق أدب نابض بالحياة، قويّ ومؤثر، يكون مرآةً للعالم ويتفاعل معه، من دون أن يطغى الشكل على الفكرة والمضمون، وقد اعترف نعيمة بقيمة الجمال الفنيّ في الأدب، وبأهمية المواءمة بين الفكرة والعبارة؛ إذ يرى أن العنصر الجماليّ هو أول عناصر الشِّعر، وأن الجمال لا يشرق إلا إذا ارتبط الركنان المعنويّ والشكليّ، فإذا تداعى أحدهما انهار البناء كلّه[51]، ويبرز هذا الأسلوب المرهف في رواية مرداد من القول: "ألا نظرتما إلى يدي؟ ألا نظرتما إلى رجلي؟ إني لسائح منكود تاه في وعر هذا المنحدر. ولقد رسمت طريقي إلى هنا بدمي. وها أنا في هذه الظلمة الدامسة لا أستطيع أن أبصر فترًا واحدًا من هذا الجبل الرهيب الذي تعرفانه، كما يظهر كُلّ المعرفة. أفلا تعرفان الشفقة؟ أفلا تخافان العقاب؟ أعيراني في الأقل فانوسكما ما دمتما لا تسمحان لي بأن أقاسمكما هذا الكهف حتى الصباح. فأجاباني بأنشودة:

الحُبّ لا يعرى
والنور لا يُعار
أحبب ترَ ما لا يرى
أنر وسر أنى تشاء.
أين المسير
يوم الزحير
يوم لا للأرض أنفاسٌ
ولا لليل أنباضٌ
ولا للصبح نور؟"[52].

يظهر الطابع الشاعريّ في تصوير معاناة السائح التائه، الذي يرسم طريقه بدمه، إذ يبيّن ذلك صورة إنسانيّة مؤثرة تمتزج فيها العزلة بالبحث عن النور والنجاة، وتحمل الأشطر التي يجيب بها الصوت المجهول روحًا صوفيّة، إذ يتجاوز مفهوم النور معناه الماديّ ليصبح رمزًا للبصيرة الروحيّة، ويتحول الحُبّ إلى مصدر للوجود والنقاء، إلى جانب ذلك يجعل استعمال الحوار الشاعريّ النصّ يتجاوز السرد التقليديّ ليحاكي النصوص الشِّعريّة، التي تمزج بين الفلسفة والتأمل الروحيّ، مثل النصّ الآتي:

"وعندما عاد زمورًا بالقيثار تناولها المعلم بلطف من يده ثمّ انحنى فوقها برقة فائقة، ومن بعد أن دوزن أوتارها بكُلّ دقة راح يداعب بأنامله وينشد:

مرداد:

ربانك الله، سيري، فلك مرداد!

سيري، وإن ثار قلب الدهر بالحمم

فصارت الأرض بحرًا من لظى ودم

ومست القبة الزرقا يد العدم

فالكون أنقاض آزال و آباد - ربانك الله، سيري، فلك مرداد!

الحُبّ صاريك، طوفي، فلك مرداد!

طوفي بلا وجل، فالموج مطواع

لحامل الحُبّ، والأرياح مذياع

وزودي بكنوز الحُبّ من جاعوا إلى فتائت لا تغني عن الزاد -

الحُبّ صاريك، طوفي، فلك مرداد

مرساتك الحق، قري، فلك مرداد!

إن الزعازع مزمار وألحان

لمن مراسيه أشواق وإيمان

وإن هدهدة الأنسام بركان لمن مراسيه من شك وإلحاد -

مرساتك الحق، قري، فلك مرداد!"[53].

يتميّز هذا النصّ بجماله الشّعريّ العميق، إذ يتجاوز كونه مجرّد مقطع نثريّ ليتحوّل إلى نشيدٍ إيقاعيّ تتناغم فيه الموسيقى مع الصور الرمزيّة القويّة، واعتمد نعيمة أسلوبًا شعريًّا موشّى بالألحان والتكرار؛ ممّا يمنح النصّ طابعًا غنائيًا يتجاوز السرد التقليديّ إلى تجربة روحيّة فلسفيّة، ويتكرر نداء "ربانك الله، سيري، فلك مرداد!" في مطلع كُلّ مقطع؛ ليعزّز البعد الإيقاعي ويستحضر روح التمجيد واليقين، وبهذه "اللُّغة الطليقة المتحرّرة نرى ذلك الأسلوب الذي تشيع فيه الرقة الغنائية، والعذوبة الشفافة، والسهولة الهادئة، والهمس الرهيف"[54]، وهو الأسلوب الميخائيليّ الجذّاب، ونشير هنا إلى صوته المهموس؛ لأنّ خصائصه ليست حكرًا على الشّعر، فهناك أيضًا نثر صادق كالأسرار يتهامس به الناس، فتسمعه فيخيّلك أنه صادر من أعماق الحياة، تمامًا كمثل نواقيس تلك المدينة التي على وفق إحدى أساطير بريتانيا الفرنسيّة - حيث يذكر رينان ابتلعتها المياه - ومع ذلك لم تصمت أجراس كنائسها، بل كانت تدق بين حين وآخر، خاصة عندما يستجم البحر فيتلقّى أهل الشاطئ نغماتها المقدسة[55].

فهناك شِعر صادق وجميل، وهناك نثر صادق وجميل، نسميهما مهموسين لنعبّر عمّا يثيره التعبير الفرنسيّ (à mi-voix)، الذي يمكن ترجمته حرفيًا بـ "نصف الملفوظ"، والمعنى ليس واضحًا تمام الوضوح؛ لأنه في الحقيقة إحساس أكثر منه معنى، ونستطيع أن نوحي بشيء منه إذا قلنا إنه يشير إلى الأدب الذي سلم من الروح الخطابيّة التي طغت على الشّعر التقليديّ، روح لم تواتها القوة التي امتلكها كبار أصحاب تلك النزعة كهيجو مثلًا، إضافة إلى الموسيقى التي تنزل بالنفس، فتجعل القارئ

وكأنه في حال شبه ثمل، فيطرب من دون أن يتمهل في إدراك المعنى أو تحقيق الصورة، وإذا خلت هذه النزعة من هاتين الخاصيتين - قوة النفس وموسيقى اللفظ - فإنها تفسد الشِّعر، ومن الناحية الإيجابية، فإن الشِّعر المهموس لا يحمل روح الخطابة، بل هو أدب يصاغ من الحياة وكأنه قطع منها؛ فيه ما فيها من تفاهة ونبل، من عظمة وحقارة، من ضوء وظلام، إنه أدب حياة، والحياة شيء أليف[56]، وكذلك النثر المهموس عند نعيمة في روايته، يعكس هذه الروح، ليكون صادقًا وعميقًا في الوقت نفسه.

وقد سمّى الدكتور محمد مندور أدب المهجر بالأدب المهموس؛ لأنه "أدب روحيّ شفاف يخاطب الأرواح قبل الآذان، ويتحدث إلى المشاعر قبل الأسماع، فهو لا يعتمد على الجرس المجلجل، أو العبارة الطنانة، أو الديباجة الرسميّة، أو الجزالة الرصينة، كما كان الشِّعر العربيّ يعتمد على ذلك من قبل، إنه همس روحيّ رقيق، سماه بعض النقاد ضعفًا، وهو في الواقع تعبير هادىء يشف عن أغراضه ومراميه بطريقة لطيفة تجعله ينساب إلى نفس القارىء بلا جلبة ولا صراخ، والحق أن هذا الأسلوب قد استمد همسه ورقته ورهافته من إحساسهم المرهف بالحنين، وشعورهم المرير بالغربة، ونفوسهم التي اعتصرها ألم الكفاح والتأمل، وأرواحهم التي شفها الوجد، وصهرها الحرمان"[57]. وقد اتضحت كُلّ تلك السمات بجلاء في رواية "مرداد".

خاتمة:

بيَّن البحث الارتباطَ الوثيق بين النزعة الروحيّة والنظريّة التعبيريّة الرومانسيّة، إذ لم تكن النظريّة التعبيريّة مجرّد ترفٍ فكريّ أو طرحٍ عبثيّ، بل شكّلت منعطفًا جوهريًا في الفكر الأدبيّ الحديث، ولا سيّما بعد هيمنة نظريّة المحاكاة التي تركت بصمتها العميقة حتى ما قبل القرن الثامن عشر، وجاءت التعبيريّة ردّ فعلٍ على ذلك الاتجاه السائد، إذ رأت أن الأدب ليس مجرّد تقليدٍ للواقع، بل فنٌّ يعكس التجربة الإنسانيّة في أعمق تجلياتها، ويجسّد الأفكار والمشاعر بلغةٍ إيحائيّة مؤثّرة، لا بمعناها المعجميّ المباشر، وإنّما عبر أدوات تعبيريّة مساندة، كالصورة الفنيّة والخيال الخصب؛ ممّا جعلها وسيلةً لتسجيل أنبل الأفكار وأكثرها تأثيرًا، وانبثقت الفلسفةُ الروحيّة ونظريّةُ التعبير في بداياتهما من فلسفة هيجل، الذي أسهب في تناول هاتين النزعتين في ضمن طروحاته الفلسفيّة العميقة والمهمّة، ويبرز كتاب "فلسفة الروح" لولتر ستيس بوصفه أحد الأعمال التي سلّطت الضوء على العلاقة الوثيقة بين نظريّة التعبير والحركة الرومانسيّة، وهي الحركة التي أسهمت إسهامًا فاعلًا في نشوء أحد أعظم الأجناس الأدبيّة وتطوّره، وهو الرواية.

وتُجسِّد الرومانسيّة، في جوهرها، الجانب الخفيّ من شخصيّة الأديب، وتكشف القلق الوجوديّ المستمرّ الذي يلازم الإنسان، وذلك من أساليب مستوحاة من تجربة ميخائيل نعيمة، تمتاز بعمق التأثير، وصدق التعبير، ووضوح الرؤية، فضلًا عن ذلك، يتجلّى دورها في انسجامها مع روح العصر الحديث، الذي بات يميل إلى التأمّل وطمأنينة الروح، وعليه يستنتج البحث ما يأتي:

- أثبت البحث أنّ الصوفيّ والأديبَ المهجريّ يشتركان في تجربةٍ نفسيّةٍ فريدة، تدفعهما إلى تجاوز المنفعة العمليّة والاقتصار على بلوغ حال من النشوة أو الكشف الخاص، فكلاهما يسعى إلى تخطّي الحياة اليوميّة المألوفة، التي تحكمها العقلانيّة والمنفعة الماديّة، وصولًا إلى نوعٍ من الإدراك الرفيع الذي لا يقوم على التحليل العقليّ، بل يستند إلى معرفة حدسيّة ووجدانيّة.

• أشار البحث إلى أنّ العالم الرومانسيّ يتقارب ويتشابه إلى حدٍّ كبير مع العالم الروحيّ الفلسفيّ، وأنّ تأثّر أدباء المهجر بالمذهب الرومانسيّ في القرن التاسع عشر قد دفعهم إلى تبنّي نزعةٍ روحيّةٍ ذات أبعادٍ صوفيّة، ويمثّل ميخائيل نعيمة قمّة الفهم الصوفيّ القائم على خبرة القلب بين الأدباء المهجريّين، إذ بلغ هذا الفهم بعد تجربةٍ طويلة ومعاناةٍ وتأمّلٍ عميقين، لا عن مجرّد تلقٍّ نظريّ.

• صنف البحث التأمّل في رواية مرداد إلى تأمّلٍ وجدانيّ وتأمّلٍ وجوديّ، موضحًا أنّ التأمّل الوجدانيّ يتجلّى في بعض النصوص من الحال الشعوريّة العميقة التي يختبرها البطل، حيث تتداخل الطبيعة الخارجيّة مع عالمه الداخليّ؛ ممّا يجعل المشهد مؤثّرًا في إحساسه بالوحدة والضياع، ويكشف البحث عن تميّز الرواية بعمقها الفلسفيّ الوجوديّ، الأمر الذي يجعل انتماءها إلى الفلسفة أقرب من انتمائها إلى الأدب، نظرًا لما تنطوي عليه من قضايا وجوديّة وتأمّليّة بالغة الأهميّة.

• رصد البحث مجموعةً من القضايا المرتبطة بالنزعة الروحيّة، أبرزها الصراع بين الجسد والروح، ودعوة ميخائيل نعيمة إلى الانعتاق من قيود الجسد والمادّة، فضلًا عن الحنين العميق نحو المطلق واللا محدود، بوصفه تعبيرًا عن الروح الإنسانيّة التي تنزع بطبيعتها إلى الامتداد والتجاوز، ولا تحدّها قيود أو تضبطها حدود.

• جمع البحث بين مفهومي الحريّة والطبيعة تحت عنوان "التحرّر من القيود واللجوء إلى الطبيعة"، متجاوزًا التصنيفات التقليديّة التي درج الباحثون على الفصل بينها، إذ خُصِّص لكلٍّ منهما بابٌ مستقل في الدراسات الماضيّة، وقد جعل أدباء المهجر من الطبيعة فضاءً مقدّسًا يلوذون به هربًا من قيود المجتمع وتناقضاته، ورأوا فيها عالمًا نقيًا بعيدًا عن زيف المدنيّة الحديثة، يجد فيه الإنسان حريته الحقيقيّة.

• سعى البحث إلى تأصيل مصطلح "الأسلوب الميخائيليّ" على غرار "الأسلوب الجبرانيّ"، مستندًا إلى مفهوم الأدب المهموس كما طرحه الدكتور محمد مندور، فالأدب المهجريّ يتميّز بروحانيته وشفافيته، إذ يخاطب الأرواح قبل الآذان، ويخاطب المشاعر قبل أن يصل إلى الأسماع.

وأخيرًا، يُوصى بتوسيع نطاق الدراسة حول النزعة الروحيّة في أعمال أدباء المهجر الآخرين، وذلك عبر مقارنة توجّهاتهم الروحيّة والفلسفيّة برؤية ميخائيل نعيمة كما تتجلّى في رواية مرداد، ويمكن توسيع أفق البحث ليشمل تتبّع حضور النزعة الروحيّة في الأدب العربيّ الحديث، ورصد أثر التجربة المهجريّة في الأجيال المعاصرة من الكُتّاب والمفكّرين، ونظرًا إلى الطابع الوجدانيّ والروحيّ للأدب المهجريّ، يُقترح إدراج مفهومي "الأسلوب الميخائيليّ" و"النثر المهموس" في ضمن المناهج النقديّة المعنيّة بدراسة أساليب أدباء المهجر؛ لما ينطويان عليه من شفافيّة فنيّة وخصوصيّة وجدانيّة.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب العربية:

1- ابن منظور، لسان العرب، ت: أمين عبد الوهاب ومحمد العبيدي، بيروت، دار إحياء التراث، 1999م.

2- حسن جاد حسن، الأدب العربي في المهجر، الدوحة، دار قطري، الدوحة، 1985م.

3- ستيس ولتر، فلسفة الروح، تر: د. إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، 2005م.

4- صيدح جورج، أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأميركية، بيروت، دار العلم، 1964م.

5- نظمي عبد البديع، أدب المهجر بين أصالة الشرق وفكر الغرب، بيروت، دار الفكر العربي.

6- صابر عبد الدايم، أدب المهجر، القاهرة، دار المعارف، 1993م.

7- محمد عبد الغني، الشعر العربي في المهجر، تصدير: عزيز أباظة، القاهرة، مكتبة الخانجي.
8- محمد عبد المنعم خفاجي، قصة الأدب المهجري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973م.
9- شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993م.
10- جابر عصفور، نظريات معاصرة، مكتبة الأسرة، 1998م.
11- ريموند قبعين، النزعة الروحية في أدب جبران ونعيمة، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1993م.
12- محمد مندور، في الميزان الجديد، تونس، مؤسسة بن عبد الله، 1988م.
13- عيسى الناعوري، أدب المهجر، القاهرة، دار المعارف، 1952م.
14- نعيمة ميخائيل، مرداد، بيروت، دار نوفل، 2010م.
15- نعيمة ميخائيل، مذكرات الأرقش، بيروت، مؤسسة نوفل، 1971م.
16- نعيمة ميخائيل، النور والديجور، بيروت، مؤسسة نوفل، 1988م.

البحوث في المجلات الأكاديميّة:

1- أصلاني وأحمدي، سردار وعلي، صلة الأدب بالأخلاق في آثار ميخائيل نعيمة، مجلة كلية اللغات، جامعة أصفهان، العدد 6.
2- أصلاني وخواجه، سردار وافسانه، الحرية الروحية في نظر ميخائيل نعيمة، جامعة أصفهان، العدد 8، 2012م.
3- آر وحميدوف، د. رحمي وماهر، مفهوم الحداثة في شِعر ميخائيل نعيمة، العدد 21، 2016م.
4- الحسين الوكيلي، تقاطع الشعري والصوفي في ديوان همس الجفون، مجلة تجسير، مركز ابن خلدون، جامعة قطر، 2023م.

الهوامش:

[1]- يُنظر: ستيس ولتر، فلسفة الروح، تر: د/ إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، 2005م، 7/2.
[2]- يُنظر: مرجع نفسه، 2/9.
[3]- ستيس ولتر، فلسفة الروح، تر: د/ إمام عبد الفتاح إمام، 26/2.
[4]- يُنظر: المرجع نفسه، 125/ 2.
[5]- يُنظر: آر وحميدوف، د/ رحمي وماهر، مفهوم الحداثة في شِعر ميخائيل نعيمة، مجلة معارف، جامعة البويرة، الجزائر، العدد 21، 2016م، ص 11.
[6]- يُنظر: عزيز الماضي شكري، في نظرية الأدب، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993م، ص 52-53.
[7]- ينظر: جابر عصفور، نظريات معاصرة، مكتبة الأسرة، 1998م، ص 27.
[8]- المرجع نفسه، ص 34.
[9]- يُنظر: جابر عصفور، نظريات معاصرة، ص 75.
[10]- يُنظر: حسن جاد حسن، الأدب العربي في المهجر، الدوحة، دار قطري، الدوحة، 1985م، ص 31-32.
[11]- يُنظر: مرجع نفسه، ص 74.
[12]- صيدح جورج، أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأميركية، بيروت، دار العلم، 1964م، ص 286.
[13]- يُنظر: حسن جاد حسن، الأدب العربي في المهجر، ص 101.
[14]- مرجع نفسه، ص 139-140.
[15]- نعيمة ميخائيل، البيادر، بيروت، مؤسسة نوفل، 1996م، ص 147.
[16]- جابر عصفور، نظريات معاصرة، ص 72.
[17]- يُنظر في كتاب النزعة الروحية في أدب جبران ونعيمة، للدكتورة والقديسة ريموند قبعين، الفصل الثاني المخصص لجذور النزعة الروحية في أدب نعيمة، الصادر بيروت، دار الفكر اللبناني، عام 1993.
[18]- ابن منظور، لسان العرب، ت: أمين عبد الوهاب ومحمد العبيدي، بيروت، دار إحياء التراث، 1999م، 1/156.
[19]- صابر عبد الدايم، أدب المهجر، القاهرة، دار المعارف، 1993م، ص 38.
[20]- نعيمة ميخائيل، مرداد، بيروت، دار نوفل، 2010م، ص 8.

[21]- نعيمة ميخائيل، مرداد، ص 20.
[22]- يُنظر: صابر عبد الدايم، أدب المهجر، ص 68.
[23]- نعيمة ميخائيل، مرداد، ص 22.
[24]- حسن جاد حسن، الأدب العربي في المهجر، ص 163.
[25]- عيسى الناعوري، أدب المهجر، القاهرة، دار المعارف، 1952م، ص 94.
[26]- نعيمة ميخائيل، النور والديجور، بيروت، مؤسسة نوفل، 1988م، ص 29.
[27]- نعيمة ميخائيل، مرداد، ص 44.
[28]- مرجع نفسه، ص 49.
[29]- مرجع نفسه، ص 59.
[30]- يُنظر: أصلاني وأحمدي، سردار وعلي، صلة الأدب بالأخلاق في آثار ميخائيل نعيمة، مجلة كلية اللغات، جامعة أصفهان، العدد 2، ص 9-10.
[31]- يُنظر: نظمي عبد البديع، أدب المهجر بين أصالة الشرق وفكر الغرب، بيروت، دار الفكر العربي، ص 251.
[32]- يُنظر: نظمي عبد البديع، أدب المهجر بين أصالة الشرق وفكر الغرب، ص 367.
[33]- نعيمة ميخائيل، مرداد، ص 67.
[34]- أصلاني وخواجه، سردار وافسانه، الحرية الروحية في نظر ميخائيل نعيمة، جامعة أصفهان، العدد 8، 2012م، ص36.
[35]- نعيمة، ميخائيل، مذكرات الأرقش، بيروت، مؤسسة نوفل، 1971م، ص 76.
[36]- يُنظر: عيسى الناعوري، أدب المهجر، ص 94-97.
[37]- يُنظر: الحسين الوكيلي، تقاطع الشعري والصوفي في ديوان همس الجفون، مجلة تجسير، مركز ابن خلدون، جامعة قطر، 2023م، ص 63.
[38]- نعيمة ميخائيل، مرداد، ص 96.
[39]- نعيمة ميخائيل، مرداد، ص 96.
[40]- المرجع نفسه، ص 13.
[41]- يُنظر: محمد عبد الغني، الشعر العربي في المهجر، تصدير: عزيز أباظة، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1955م، ص 31.
[42]- مرجع نفسه، ص 40.
[43]- عيسى الناعوري، أدب المهجر، ص 115.
[44]- المرجع نفسه، ص 98.
[45]- نعيمة ميخائيل، مرداد، ص 64.
[46]- نعيمة ميخائيل، مرداد، ص 173.
[47]- المرجع نفسه، ص 256.
[48]- محمد عبد المنعم خفاجي، قصة الأدب المهجري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973م، ص 143.
[49]- المرجع نفسه، ص 150.
[50]- عيسى الناعوري، أدب المهجر، ص 76.
[51]- يُنظر: حسن جاد حسن، الأدب العربي في المهجر، ص 409.
[52]- نعيمة ميخائيل، مرداد، ص 27.
[53]- المرجع نفسه، ص 116-117.
[54]- حسن جاد حسن، الأدب العربي في المهجر، ص 413.
[55]- ينظر: حمد مندور، في الميزان الجديد، تونس، مؤسسة بن عبد الله، 1988م، ص 96.
[56]- يُنظر: المرجع نفسه، ص 98.
[57]- حسن جاد حسن، الأدب العربي في المهجر، ص 413.

مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 38، جانفي 2026، ص - ص: 671-680
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تمثلات الأنا والآخر في الأدب اللاجئ
روايتي: أم سعد وعائد إلى حيفا لغسان كنفاني – نموذجا -

Representations of the Self and the Other in Refugee Literature. My Novel: Um Saad and Return to Haifa by Ghassan Kanafani – Two Examples

د/ أحلام بوزيان[1] **أ/ آمال زعيم**
Ahlem BOUZIANE **Amel ZAIM**
جامعة الجزائر 2
مخبر جماليات التلقي في الخطاب السردي النسائي الجزائري
abouziane@univ-boumerdes.dz amel.zaim@univ-alger2.dz

تاريخ الإرسال: 2025/06/08 **تاريخ القبول: 2025/10/09**

الملخص:
عبر الأدب اللاجئ عن العلاقات الإنسانية المتباينة بين الأنا والآخر واعتبر ترجمانا للمتخيل السردي في مقابل الواقع، فأضحى بمثابة علامة معبرة عن تفاعل الإنسان مع الغير بواسطة صور تعبيرية رسمت حدودا متباينة بين الأنا والآخر، فكان الوعي الأدبي العربي متلازما مع نظيره الأجنبي خاصة ما تعلق بعلم الصورولوجيا وما تبعه من حرب أدبية هدفت للتحرر من هيمنة النسق الغربي بغية تصحيح الصور النمطية وكسر مسلمة المركزية الأوروبية.
فراح الأديب اللاجئ يمارس المقاومة الثقافية عن طريق فضح المستعمِر أو المؤسسة المناهضة لحريته والقامعة لصوته باسم الدين أو الجنس أو العرق، كمحاولة لفهمه والتقرب منه ومد جسور التعارف، فها هو "غسان كنفاني" يغامر في لجج حرب الاحتلال الإسرائيلي في فلسطين والمؤثثة بالتهجير والإبادة الجماعية، ململما بعضا من الصور المهربة من مخيلته المثقلة بالأحزان والنكبات في ثوب روايات أشبه ما تكون بسرد السير الذاتية. ما دفعنا للتساؤل عن تمثلات الآخر (الاحتلال الإسرائيلي) ناظرا ومنظورا إليه في هذا الخطاب الصوري المضمر في روايتي: "أم سعد" و"عائد إلى حيفا".
الكلمات المفتاحية: الأنا والآخر؛ أدب اللاجئ؛ الاستغراب؛ الالتزام؛ غسان كنفاني.

Abstract:
Through literature, refugees expressed the contrasting human relationships between the self and the other and considered it a translation of the narrative imagination as opposed to reality. It became a sign expressing human interaction with others through expressive images that drew contrasting boundaries between the self and the other. Arab literary consciousness

[1]- المرسل المؤلف.

was consistent with its foreign counterpart, especially with regard to iconology and the ensuing literary war that aimed to liberate itself from Western hegemony in order to correct stereotypes and break the assumption of European centrality.

The refugee writer practised cultural resistance by exposing the coloniser or the institution that opposed his freedom and suppressed his voice in the name of religion, gender or race, in an attempt to understand and get closer to him and build bridges of acquaintance. Here is Ghassan Kanafani, venturing into the depths of the Israel occupation in Palestine war, marked by displacement and genocide, gathering some of the images smuggled from his imagination, heavy with sorrow and calamity, in the guise of novels that resemble autobiographical narratives. This prompted us to question the representations of the other (the Israel occupation) as seen and perceived in this implicit visual discourse in his novels Um Saad and Return to Haifa.

Key words: The Self and the Other; Refugee Literature; Surprise; Commitment; Ghassan Kanafani.

1. مقدّمة:

اكتسحت الرواية المجال السردي المعاصر وباتت الجنس الأكثر شيوعا وانتشارا بسبب قدرتها على ترجمة المتخيل الإنساني بشتى صوره، فهي محاكاة للهوية الثقافية وتمثل للأزمات القومية والإنسانية وترجمان للعلاقات الثنائية القائمة بين الذات والغير. فها هو اليهودي يتربع على قائمة التمثلات القبيحة المنوطة من الأعمال الأدبية العالمية شأنها شأن النصوص السردية العربية التي توارثت حقدها من الحمولات التاريخية الدموية التي أججتها القضية الفلسطينية، خاصة إذ ما تعلق الأمر بالأدب اللاجئ الذي حاك الأزمة الاحتلالية من وجهة نظر عقائدية وقومية ووطنية. ما دفعنا إلى طرح الإشكال التالي: كيف تجلت تمظهرات الأنا والآخر في الخطاب السردي اللاجئ؟

سعيا منا للإجابة على هذا التساؤل، استعنا بالأديب "غسان كنفاني" الذي راح يطرز آلامه على وشاح روايتين داميتين، ناقلا مرارة التهجير القسري الجائر في حق الفلسطينيين من خلال روايتي: "أم سعد" و"عائد إلى حيفا" اللتان حايثتا الخلفية الصورية الفلسطينية والإسرائيلية من خلال تمظهر الأنا والآخر على مستوى خطابهما السردي، بسبب تبنيهما للنص الحضاري الذي يقابل بين التاريخ الكنعاني من جهة واليهودي من جهة أخرى، على غرار التزامهما بالقضية التحررية التي ارتسمت معالمها كاشفة عن الهوية الفلسطينية.

2. مفهوم الأنا والآخر:

2. 1. عند العرب: تعدد مصطلح الأنا في المعاجم اللغوية العربية، فعرفه "ابن منظور" على أنه: «اسم مكنى وهو للمتكلم وحده، وإنما يبنى على الفتح فرقا بينه وبين أن التي هي حرف ناصب للفعل، أما الألف الأخيرة إنما هي لبيان الحركة في الوقف»[1]. كما ورد في معجم "الوسيط" بمعنى: "ضمير رفع منفصل (للمتكلم والمتكلمة)»[2]، مجهز للتعبير عن الذات ومتحيز لكل ما يمثلها. بينما الآخر «بالفتح: هو اسم على وزن "أفعل" والأنثى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة لأن أفعل من كذا لا يكون إلا في الصفة والآخر بكسر الخاء "آخر" يقابل الأول وهو صفة والآخر بفتح الخاء اسم خاص للمغاير الشخص من جنسه»[3]. فالأنا رافض لكل مختلف عنه عرقا ولونا ولغة ودينا.

إذن «كل شخص هو آخر بالنسبة لأي شخص على وجه الأرض»[4] كونه يتمتع بصفات مميزة يتباين بها عن أقرانه، ونفس السياق يسقط على الجماعات والعشائر البشرية التي اتخذت من نتاجها الإناسي سبيلا للتعريف بذاتها في مقابل الغير، ما جعل العرب يتخذون من «الاستغراب وجها للآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)، يهدف علم الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة التي يدرسونها فإن الاستغراب هو العلم المضاد له (...) في الاستغراب انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس، هو الموضوع المدروس اليوم كما أصبح الآخر الأوروبي المدروس بأمس هو الأنا الدارس اليوم[5].

فجوهر الفرد يتجلى في شخصيته الأدبية المنوطة بأحداثه الحياتية المستمدة من خلفياته التاريخية ومن حاضره[6] لأننا «إذا اختزلنا دائرة الأنا فإننا نجدها في الاستخدام الشائع ترمز إلى ذلك الغربي الأوروبي أو النصراني اليهودي وعليه لنتعرف بعدم إمكانية تجاوز مثل هذا التداخل ودلالة المصطلحات الثلاثة على شيء واحد في كثير من الأحيان، ونحن نتعامل مع كتابنا (العرب) تحديدا أو الذات العربية، أما (الآخر) مع دلالته الشاملة على كل ما هو غيرنا نحن الشرقيين أو المسلمين أو العرب فإننا لا نعني به (الغرب) تحديدا، وذلك لخصوصية علاقاتنا به، فنحن لا نستطيع في معرض الحديث عن الذات العربية أن نتجاهل هذا الآخر الغرب سواء بوجهة الإيجابي أو السلبي»[7]. ذلك أن الأنا والآخر وجهان متعاكسان يكمل أحدهما الآخر من خلال المقومات الثقافية والمخلفات التاريخية والوعي الجمعي، وقد تماهى العرب حديثا في الغرب، منسلخين عن هويتهم الأصلية في سبيل متابعة التطور المزعوم، متناسين مجدهم التليد.

2. 2. عند الغرب: كان "أرسطو" أول من استخدم مصطلح الآخر فأطلقه على كل فرد غير يوناني معتبرا «الآلهة قد خلقت اليونانيين من مادة نورانية خاصة فهو كامل متكامل، على خلاف غير اليوناني الذي يعاني من القصور العقلي والعضلي، باعتباره خلق من مادة خسيسة»[8] وبهدف تمييز اليوناني المتحضر عما سواه من المتخلفين اتخذ أرسطو من اللغة بوصفها أهم عنصر لتحديد الهوية سبيلا لإلحاق الدونية بالآخر، «فأطلق لقب "بربري" على كل من لا يكتب اللغة اليونانية ولا يتكلم بها، ويمكن استبعاده إذا وقع أسيرا، وبهذا تم تحديد هوية "الأنا" وربطها بالعنصر اليوناني و"الآخر" من هو خارج الدائرة اليونانية»[9]، متعاليا عن الأجناس البشرية الأخرى في نظرية متعالية وعنصرية تبرر جنون العظمة الذي أصاب اليونان قديما حتى صاروا واهمين بأصولهم الإلهية النورانية وهو زعم باطل ما له من قرار.

فها هو "بول ريكور" يقول أن: «الكلام عن الذات ليس الكلام عن الأنا"[10] لأنها تتجاوز الكينونة الفردية إلى الرؤية الجمعية مقابل النظرة الغيرية، "فكل فرد وكل جماعة على مستوى الآداب يختصر النظرة إلى أدب بلد آخر، حيث لا يبقى إلا مجرد خطوط كبرى لماحة (...) وكلما اتسعت الجماعة ازداد إمكان اختصار الخطوط المكونة من البلد الآخر وصارت النظرة كاريكاتورية لافتة»[11] تنأى عن حجب المحلية والانغلاق الذاتي، منفتحة بذلك على مختلف الثقافات والأمم.

ومن هنا تولد «الصراع القائم بين سلطة العالمين الخارجي والداخلي في وقت احتدم الصراع بين القوى الشخصية الثلاث ودوافعها الغريزية بين الظروف التي تستثيرها في العالم الخارجي فظهرت الأنا تلبية لحاجة النفس البشرية للتوازن النفسي والاجتماعي الذي يستدعيه مبدأ الواقع والعقل»[12]، فأصبحت «السرديات المتخيلة تحيل إلى أنساق ثقافية متشعبة بمنظومة من القيم الروحية والأعراف والتقاليد والمؤسسات وأساليب التفكير السائدة داخل مجتمع ما»[13] مشكلة ما يعرف بـ«الوعي الجمعي» الخاضع

للهوية الواحدة القائمة على الثقافة الشخصية القبلية والعرفية والحضارية التي تتقاطع مع علاقتها بالآخر شخصا كان أو جنسا أو حضارة[14].

وهو ما تسبب في خلق كل الثنائيات التالية: الأنا والآخر، الغرب والشرق، السيد والعبد، الرفعة والدونية، المركز والهامش.. إلخ وغيرها من المصطلحات التي أشعلت صراعا حضاريا بين الشعوب ورسمت صورا نمطية تخويفية عن الغير في سبيل ترجيح كفتها في ميزان السيادة العالمية، وكانت الغلبة للدول المسيطرة الحاملة لشعار الإمبريالية والتي دحض مقولاتها "إدوارد سعيد" من خلال تفنيد ظاهرة «الرد بالكتابة» على كل الأيديولوجيات المغرضة المناوئة للإنسانية وللآخر[15].

3. مفهوم الأدب اللاجئ:

عمدت الدراسات النقدية المعاصرة على الاهتمام بالبنى الأيديولوجية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي من شأنها التعبير عن قضية جمعية كتلك الكتابات التي خاض فيها المبدعون اللاجئون في شتى أصقاع الأرض، معبرين عن شتاتهم وآلامهم وحروبهم وأحلامهم المهربة في حقائب صغيرة مهملة على عجل مؤسسين لجنس أدبي يختزل معانتهم ويحمل هواجسهم وأمانيهم رغم أن الإنسان يجب أن يكون متكيفا مع كل ما يحيط به، متقبلا للصعاب التي وقعت على كاهله، متعايشا مع كل الأقوام والأوطان «فيرى وطنه أثيرا على نفسه هو إنسان غفل طري العود، أما الإنسان الذي ينظر إلى أي تربة وكأنها تربة وطنه فهو إنسان قوي، أما الإنسان الكامل فهو ذلك الإنسان الذي يرى العالم بأسره غريبا عليه»[16].

من هنا انبثق أدب اللجوء كسلوك جماعي للكُتّاب المهاجرين، فجاء نابعا من مرارة تجربة الهروب من واقع الحرب والاعتقال والنفي والتهجير في محاولة للتصالح مع الواقع الجديد المفروض قسرا من لدن الأوضاع المتوترة في البلد الأصلي، متخذا موقعا بين الأدب النسوي وأدب السجون وأدب المهجر وغيرهم من الآداب التي لم تزل لم تتخذ لها موضعا بين الأجناس الأدبية، وقد راج كثيرا بعد النكبة العربية الفلسطينية سبعينيات القرن الماضي وشاع بعد الثورات العربية وما أعقبها من اضطرابات سياسية وحملات تهجير قمعي.

4. تمثلات الأنا والآخر في روايتي: "أم سعد" و"عائد إلى حيفا":

4. 1. تمثلات الآخر: تكاتفت متون الروايتين لتسرد خطابا مشحونا بالكراهية والقبول اتجاه الآخر المستعمِر، فطبعتا بالتوتر من وضعية اللجوء الغاشم وعجت صفحاتهما بالصراعات المتوارثة حول أحقية امتلاك الأرض، محاكيتان الواقع وساعيتان إلى تأسيس مضمون عقلي وانفعالي لمظاهر متباينة بين الاحتواء والنفور[17]، فيرويان حكاية الآخر وفق رؤية الأنا الناظرة ليصبح نظاما صوريا متناسقا ومناسبا لتاريخ جماعي واجتماعي وأخلاقي للثقافة المنتجة أو الموجه إليها.

- **رؤية القبول:** التعايش مع الآخر وقبوله يعني «الحياد مع الاستجابة المشروطة»[18] من خلال فهمه ومحاورته والتكيف مع أساليبه دون نظرة قبلية وأحكام مسبقة، فتمنح الآخر مساحة بيضاء ترتسم عليها صورته بكل موضوعية يسودها التسامح لذلك لن تنحرف أو تبالغ في تعاملها مع الذات أو الآخر باعتباره ندا، بل تقيم الصورة عبر رؤية واعية[19] تحكمها التجربة والمصداقية.

وهذا ما نلمحه في صفات بعض اليهود المتسامحين الذين «يعترفون بحق الشعب الفلسطيني في إقامة دولته، وينادون بالسلام والتعايش السلمي، لا يهمهم حجم إسرائيل ولو كان صغيرا. إن كل ما يريدونه حدود آمنة ومعترف بها»[20]، فها هي "ميريام" يهودية الديانة، إيطالية الأصل تعطف على رضيع صغير عثرت عليه بين أكوام الجثث ورفات الركام حين نزلت مهجرة إلى مدينة "حيفا"، تهرع

إليه في خوف وجزع، تحمله بين ذراعيها، تنفض عنه الغبار وهي تعلم أنه طفل عربي بعد أن رأت فيه صورة شقيقها الصغير الذي قتله النازيون الألمان بلا شفقة أو رحمة[21].

كانت "ميريام" رحيمة وأماً حنونة على "خلدون" الذي أسمته "دوف" ومنحته حق اختيار البقاء رفقتها أو العودة إلى أبويه، تقول: «أريد أن أقول لك شيئا مهما، ولذلك أردتك أن تنتظر "دوف" أو "خلدون" إن شئت كي تتحادثا. وكي ينتهي الأمر كما تريد له الطبيعة أن ينته. أنا أعرف أباه وأعرف أنه ابننا، ومع ذلك لندعه يختار، لقد أصبح شابا راشدا وعلينا نحن الاثنين أن نعترف بأنه وحده صاحب الحق في أن يختار»[22] فهي لا تمانع رجوعه إلى أهله بعد أن غذته بالقيم الهوياتية اليهودية، إذ تعلم مسبقا أن الأم المربية وليست المنجبة، وأن أفكارها مندسة في وعيه ولا وعيه، إنه يهودي أكثر منه فلسطيني مسلم، يحمل جينات معلميه والبيئة التي ترعرع فيها.

- **رؤية الرفض:** الصهاينة «لا يقصون الآخر الفلسطيني فحسب، وإنما يسعون إلى تدميره واجتثاثه، يكنون كراهية للعرب، ويحرصون على تهجيره، وترحيله من الأراضي المحتلة (...) ويتوخون وطنا كبيرا يتسع لأحلامهم الاستعمارية وجشعهم الاستيطاني، ويكدون من أجل محو دولة فلسطين من الخريطة واقتلاع جذورها»[23]، فهم يدعون أنهم أفضل الخلق وأقربهم لله وبقية العباد من البشر مجرد خدم لهم، أو كما وصفوهم بالغوينم وهم أقل مكانة من الحيوان، هذا ما لمسناه في رواية "عائد إلى حيفا".

فها هم "الهاغاناه" الجيش الإسرائيلي الذي لا يرحم شيخا ولا طفلا ولا امرأة يسيجون حدود مدينة "حيفا" الفلسطينية بدبابتهم ونبالهم ومدافعهم بعد أن جردوها من سكانها وطردوهم منها شر طرد، تعتزم إعادة إعمارها بمشردي أوروبا من اليهود. متهكمين على الفلسطينيين الذين لا حول لهم ولا قوة، متباهين بجبروتهم وشدة بطشهم، يقول: «إنهم يقولون لنا: تفضلوا أنظروا كيف أننا أحسن منكم وأكثر رقيا. عليكم أن تقبلوا أن تكونوا خدما لنا معجبين بنا»[24].

تعمل أنانية الصهاينة وتكبرهم وطمعهم إلى محاولة نفي الوجود الفلسطيني وتجريده من حقوقه في مخطط سعيهم إلى تهجيره نحو البلاد العربية (السعودية خاصة)، وهو ما أفاد به الرئيس الأمريكي "دونالد ترامب" مؤخرا في دعوة إلى طرد الغزاويين إلى مصر والعراق والشام والأردن بحجة امتلاكه للأراضي المحتلة وضمان عدم رجوع المقاومة إليها[25].

4. 2. تمثلات الأنا:

الصورة «لغة ثانية موازية للغة التي يتكلم بها الأنا (...) وهي اقتباس من الحقل المعجمي للبصريات: إدراك، نظر، قراءات، رؤيا، وهم»[26]، وهي كذلك ترجمة مزدوجة للذات، ومن هنا يأتي الاهتمام بالصورة الأدبية كفعل ثقافي يرسم أبعاد العلاقات الإناسية بين الشعوب والدول من خلال لغة رمزية تعكس رؤية الناظر بعينها فتحقق مقاربة نسبية للمنظور إليه، جاعلة من الأنا هيئة قاعدية تطوف حول فضائها جملة من الصور التجريدية التي تبادلت معها الطابع الثقافي، كفعل «يدرس كمادة وممارسة أنتروبولوجية لها مكانتها ووظيفتها من العالم الرمزي المسمى خيالا، والذي لا ينفصل عن أي مؤسسة ثقافية أو اجتماعية يرى نفسه من خلالها أو بواسطتها»[27]، فالآخر ليس إلا انعكاسا للأنا ندا أو تماهيا أو تعايشا، إذ لا يمكن فصل الثنائيتين عن بعضهما البعض خاصة في النص الروائي.

- **الأنا الرافض للآخر:** حين «يطغى إحساس "الأنا" بظلم الآخر وهيمنته، تبادر إلى الدفاع عن نفسها خشية الذوبان، فتقوي انتماءها إلى الجماعة وتتماهى بها من أجل الحصول على الاعتراف ومواجهة الإقصاء، أو المسخ الذي هو الموت لذلك تبحث عن الهوية التي تتميز بها عن الآخر المختلف وتجمعها بمن يتألف معها كي يزداد إحساسها بكينونتها»[28]، ها هي "أم سعد" تحمل بوجع آلام قومها وتعيش نكبتهم والضيم الذي ألحق بهم كونها جزء من الطبقة المضطهدة التي ترتسم أمامها في ملجئها الكئيب بعد أن رحلت عنوة من بيتها الذي تحول تحت القصف الصهيوني إلى أكوام من الحجارة والطوب.

وهي الحقيقة نفسها التي عايشها "كنفاني"، فصارت بالنسبة له مدرسة وطنية علمته الالتزام بالقضية التحررية رغم البؤس والفقر، شجعته لأنّ يكون باسلا حتى لو انتمى للطبقات المسحوقة، محافظا على قوميته العربية وأصله الفلسطيني، مناديا بحق تقرير المصير سياسيا وعسكريا. فنراها تودع ابنها بفخر لينضم إلى صفوف الفدائيين، لأنّ الثورة سبيلها الوحيد لاسترداد الحرية والعيش بكرامة على أرض الكنعانيين. يقول: «فأم سعد ليست امرأة واحدة، لولا أنّها ظلت جسدا وعقلا وكدحا في قلب الجماهير، وفي محور همومها وجزءا لا ينسلخ عن يومياتها. لما كان بوسعها أن تكون ماهي، ولذلك فقد كان صوتها بالنسبة لي هو صوت تلك الطبقة الفلسطينية التي دفعت غاليا ثمن الهزيمة»[29]، جسد "أم سعد" دور الأم والوطن والثائر والهوية، رافضة التعايش الاستغلالي اليهودي، مرافعة ضد الظلم والاستعمار الغاشم، صارخة بالحرية.

- الأنا المعجب بالآخر:

تستطيع التجارب المعايشة اليومية أن تعزز التواصل الإنساني بين الأنا والآخر، معززة مشاعر التآلف والاعتراف به[30]، لكن الأمر يختلف حين تتعالق المصالح لتشكيل صورة ممسوخة عن الأنا، منكرة لهويتها الخاصة، متنازلة عن حقوقها الإنسانية، غير ملتزمة بقضايا وطنها، خائنة عهود البلاد والعباد، هذا ما لمسناه في شخصية "المختار" المنقاد لأوامر السلطات الاستعمارية في خوف، المتآمر مع الأعداء ضد بني جلدته من الثوار المقاومين للاستيطان الغاشم، وحاول بشتى الطرق الترغيبية والترهيبية إقناعهم بضرورة التوقف عن العمليات المسلحة المناوئة للمد الاستعماري.

يقول: «ذهب (المختار) وأراد أن يأخذ من كل واحد منهم توقيعا على ورقة يتعهدون فيها أن يكونوا أوادم[31]، ولكنهم رفضوا وطردوه»[32]، نفى المختار الموالي للسلطات الاستعمارية "الآدمية" عن الثوار الفلسطينيين، واصفا مقارعتهم لخصومهم بالفعل الهمجي، معتبرا رفضهم للآخر المستعمِر بالفعل المعادي للإنسانية، فطُرد من لجة المنتقمين وسخط عليه المقاومون وتبرؤوا من خنوعه ومذلته.

على غرار "عبد المولى" «الرجل الذي يشتغل مع الإسرائيليين، وقد صار عندهم نائبا في البرلمان»[33] بعد أن باع أرواح إخوانه الحانقين على ضيم الاحتلال الإسرائيلي الملحق بالأبرياء منهم، لقد خان ضميره وهويته وبني جلدته وتحول إلى دمية دامية تفتك بالمستضعفين... «يا حيف عليك يا حيف... يا حيف !»[34]. وحسرتاه على الحليب الأبي الذي رضعته من ثدي الحرائر، وحسرتاه على الزيتون الشجي الذي اشتدت به سواعدك، يا ويلك من الرقاب التي نحرت، والأسماء التي بلا يقين كتبت، واليتامى والثكالى والكفوف الممدودة كل فجر للدعاء عليك!.

- الأنا المستلب (المتماهي في الآخر):

يعاني المستلب من عذاب الوحدة والعجز وعدم القدرة على التعامل مع غيره[35]، فهو يسعى لكسر كل ما يربطه بماضيه وبأصوله العربية –كما لمسناه في شخصية دوف (خلدون)- قاطعا جميع الأواصل

التي تعيده إلى حجر أمه البيولوجية، وطنا كانت أو والدة، ويختلق الأعذار للانحباس في فوهة مربيه أو منقذيه –على حد تعبيره- بل ويضمر حقدا دفينا لوالديه الفلسطينيين اللذان تركاه رضيعا لم يتجاوز الخمسة أشهر وسط الركام والدمار الذي حل ببيتهم في حيفا بعد القصف العرمرم.

فنراه يوجه وابلا من اللوم والاحتقار حين يكلم والده البيولوجي، يقول: «عاجزون! عاجزون! مقيدون بتلك السلاسل الثقيلة من التخلف والشلل لا تقل لي أنكم أمضيتم عشرون سنة تبكون الدموع التي لا تسترد المفقودين ولا الضائعين ولا تجترح المعجزات، أهذا ما تقوله لي الآن ؟ أهذا هو سلاحك التافه المغلول ؟»[36]. فيواجه أباه بمقالع من حديد ويوشك على الفتك به بعد أن صار مجندا في قوات الاحتلال ساعيا إلى الانتقام منهم، في محاولة للتخلص من جلده الأسمر ومن انتمائه العربي بشتى السبل حتى لو اقتضى الأمر أن يرتكب مجازر في حق أهله، لا لشيء إلا لأن يشعر بانتمائه للاحتلال الإسرائيلي ويجتث كيانه من الانتماء الفلسطيني، يقول: «إنني في قوات الاحتياط الآن، لم يُقدر لي خوض معركة مباشرة إلى الآن لأصف لك شعوري، ولكن ربما في المستقبل أستطيع أن أؤكد لك مجددا ما سأقوله الآن: أنني أنتمي إلى هنا، وهذه السيدة هي أمي، وأنتما لا أعرفكما ولا أشعر إزاءكما بأي شعور خاص»[37].

إذن، فشتان بين الخائن المتواطئ مع المستعمِر تلبية لمصالح شخصية دون أن يتجاهل أصوله العربية، وبين المستلب المتماهي في تقليد الآخر كي يصبح نسخة طبق الأصل عنه، متخلصا من كل ما يربطه بهويته لأنّه يرى نفسه إسرائيليا لا فلسطينيا، محاولا إثبات ذلك بشتى السبل الممكنة، المشروعة منها والممنوعة.

5. خاتمة:

حاول "غسان كنفاني" إبراز خلفيات الصراع في الأراضي الفلسطينية مستعينا بالتجارب المعاشة والواقع المرير، فنقل صور اللجوء بأصدق معالمها وكأنها وثيقة تاريخية تشهد على التهجير المفروض وعلى المقاومة المسلحة المناوئة لقوات الاحتلال، وهو ما لمسناه في رواية "أم سعد" التي كانت بمثابة سيرة ذاتية لمدرسة الفدائيين.

سعى "كنفاني" إلى تمجيد الهوية الفلسطينية بمثابة الأنا الجمعي في مقابل تقزيم هوية الآخر الذي غالبا ما أتبعه بالأوصاف التي تنقص من شأنه (شرذمة، القلة، المهجرون، الفارون، القادمون، أقليات أوروبا)، ولا شك أن ذلك نابع عن عدائه الدفين للمحتل، فتعبر الألفاظ الكارهة للآخر لا وعيه وتنتشر على أوراقه دون أن يقمعها أو يخفيها لأنه يحيا مرارة الخوف.

غالبا ما صور الآخر تصويرا نمطيا وهو ما لمسناه في شخوص رواية "عائد إلى حيفا"، أو يغيب حضوره المادي متعمدا تهميشه ووأد وجوده بين دفتي خطابه السردي، إذ تلاش الآخر من رواية "أم سعد" واحتل محله اللسان الخائن الناطق باسم المحتل.

شق "كنفاني" دروب الحوار الثقافي والحضاري في روايته "عائد إلى حيفا"، فكانت الحرب القاسم المشترك لآلام الشعوب وتشتتها في البقاع والأصقاع، وهو ما لمسناه في آلام "ميريام" التي تراءت في أحداق "خلدون" الرضيع المكور بين الأنقاض.

حاول "كنفاني" أن يشرح حالة الاغتراب الروحي والوجودي للاجئين الفلسطينيين، ناقلا إحساسهم، راسما شتاتهم متوغلا في منفاهم القهري، مستغلا التجربة اليهودية التي عانوا خلالها الطرد والنبذ في

أوروبا، مذكرا إياهم بماضيهم المثقل بالتشرد والفرار، عاكسا دونيتهم في مقابلة الخير بالشر، ممارسا لعبة الإدناء من شأن الآخر بذكاء عازفا على الوتر التاريخي الذي يحسم جدل ملكية الأرض الفلسطينية.

أثر اللجوء المفروض على نفسية "كنفاني" إذ لم يستطع أن يلجم ما خبرته عيناه عن أوراقه الإبداعية، فكان ذاتيا في طرحه للقضية الفلسطينية، فتستشعر ما مر به من خلال روايتيه، إذ يتكرر الأسلوب والتخييل والوجع، فلا نكاد نميز بين أعماله لأنه يرتدي دور الراوي والشاهد معا، ولكم تمنينا أن نقرأ له نصا تاريخيا يتهادى إلينا.

تجسدت تمثلات الأنا والآخر في الخطاب "الكنفاني" من خلال ما يلي:

- الآخر عنده هو اليهودي، أي كل من يدين باليهودية أوربيا كان أو عربيا.
- يحضر التعميم والتنميط في سروده الرافضة للآخر، إلا في شخصية "ميريام" في رواية "عائد إلى حيفا".
- رسم صورة الآخر يحتاج رصدا وتكيفا وصبرا وتحملا للمشاق الجسدية والروحية ومواكبة لتواتر الأجيال عبر الأزمنة.
- النظرة الكنفانية للآخر ذاتية نابعة عن قوميته وعن اعتزازه بعروبته وعن رفضه للمستعمِر الغاشم.
- احتلت المرأة صفحات عديدة من روايتيه بصفتها فردا محوريا في المجتمعين اليهودي والفلسطيني وعبرت عن المحاسن الأمومية عند كلا الشعبين.
- تقديم رؤيتين متباينتين عن شريحتين مختلفتين من المجتمع الفلسطيني، فهناك الملتزم بقضيته الوطنية التحررية وهناك الخائن لأمته وهناك المستلب التابع للآخر.
- أبرز موقفين مختلفين للآخر، فهناك الاحتلال الساعي إلى طرد الفلسطينيين من أراضيهم، بينما هناك قلة ممن يسعون إلى نشر السلام بين البلدين ويطالبون بالعيش جنبا إلى جنب دون مغالاة في الكراهية.

قائمة المصادر والمراجع:

- إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، تح: مجمع اللغة العربية، ج2، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 4، 2005.
- أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، مصر، ط 1، 1997.
- أرسطو، السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، القاهرة، مصر، د.ط، 1960.
- أريج بنت محمد بن سلمان السويلم، السرد الرحلي والمتخيل لدى السيرافي والغرناطي، دار السويدي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2017
- البازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 5، 2007.
- المهندس كامل وهبة مجدي، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984.
- الوافي ناصر عبد الرزاق، الرحلة في الأدب العربي، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط 1، ج1، 1995.
- أنجل بطرس، الرحلة في الأدب الإنجليزي، مجلة الهلال، القاهرة، مصر، ع 7، يوليو 1985.
- بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005.
- رحلة السيرافي، أبو زيد الحسن السيرافي، تح: عبد الله الحبشي، المجمع الثقافي لأبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، د.ط، 1999.
- سعيد إدوارد، صور المثقف، تر: غسان غص، دار البنان، بيروت، لبنان، ط 3، 1999.
- سعيد إدوارد، تأملات حول المنفى، تر: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ج1، ط1، 2004.
- صالح صلاح، سرد الآخر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2003.

- عبد النور جبور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان. ط1، 1979.
- غسان كنفاني، الآثار الكاملة (الروايات)، دار الطليعة، بيروت، لبنان. ط1، مج1، 1972.
- غويار ماريوس، الأدب المقارن، تر: هنري زغبيب، دار عويدات، لبنان، ط 2، 1988.
- فوريد سيغمون، الأنا والهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، عمان، الأردن، ط 1، 1982.
- فواز الشعار، الموسوعة الثقافية العامة، إشراف: إيميل يعقوب، دار الجيل، بيروت، لبنان. ط1، 1999.
- فيصل عباس، الاغتراب (الإنسان المعاصر وشقاء الوعي)، دار المنهل اللبناني، بيروت، لبنان. ط1، 2008.
- كاظم نجم عبد الله، نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، دار فارس، بيروت، لبنان، ط 1، 2013.
- ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق، سوريا، دط، 2000.
- ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربية)، عالم المعرفة، الكويت، دط، 2013.
- ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010.
- محمد الداهي، صورة الأنا والآخر في السرد، رؤية للنشر، القاهرة، مصر. ط01، 2013.
- مندور محمد، في النقد والأدب، دار النهضة للطباعة والنشر، مصر، د.ط، 1978.
- هنتفتون صمويل، صدام الحضارات، تر: ظلعت الشايب، ط 2، 1999.
- bbc news بالعربي، 2025/02/10. رابط:
https://www.bbc.com/arabic/articles/cjexj74pe83o

الهوامش:

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 4، 2005، المادة أنى، ص 182.
[2]- معجم الوسيط، الإدارة العامة للممات وإحياء التراث، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط4، 2005، ص28.
[3]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1990، مج 01، ص38.
[4]- صلاح صالح، سرد الآخر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2003، ص120.
[5]- أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، مصر، ط 1، 1997، ص 150.
[6]- ينظر، محمد مندور، في النقد والأدب، دار النهضة للطباعة والنشر، مصر، 1978، ص 70.
[7]- نجم عبد الله كاظم، نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، دار فارس، بيروت، لبنان، ط 1، 2013، ص39.
[8]- ينظر، أرسطو، السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، القاهرة، 1960، ص 255.
[9]- سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 5، 2007، ص 21.
[10]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005، ص361.
[11]- ماريوس غويار، الأدب المقارن، تر: هنري زغبيب، دار عويدات، لبنان، ط 2، 1988، ص 28.
[12]- سيغمون فوريد، الأنا والهو، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، عمان، الأردن، ط 1، 1982، ص 16.
[13]- صمويل هنتفتون، صدام الحضارات: إعادة صنع العالم، تر: ظلعت الشايب، ط 2، 1999، ص 69.
[14]- ينظر: صمويل هنتفتون، صدام الحضارات، ط2، (م.ن)، ص 209.
[15]- ينظر: إدوارد سعيد، صور المثقف، تر: غسان غص، دار البنان، بيروت، لبنان، ط 3، 1999، ص 71.
[16]- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى تر: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ج1، ط1، 2004. ص19.
[17]- ينظر، ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن. منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق، سوريا، دط، 2000. ص 115.
[18]- نجم عبد الله كاظم، نحن وآخر في الرواية العربية المعاصرة، (م.ن)، ص 52
[19]- ينظر: ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010، ص28
[20]- محمد الداهي، صورة الأنا والآخر في السرد، رؤية للنشر، القاهرة، مصر. ط01، 2013. ص 151
[21]- ينظر: غسان كنفاني، الآثار الكاملة (الروايات)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط01، مج01، 1972، ص 378.
[22]- غسان كنفاني، الآثار الكاملة (الروايات)، (م.س)، ط1، مج1، ص 384.

[23]- محمد الداهي، صورة الأنا والآخر في السرد، (م.ن)، ط1، ص 150.
[24]- غسان كنفاني، الآثار الكاملة (الروايات)، ط1، مج1، ص 344.
[25]- ينظر: bbc news بالعربي، 2025/02/10. رابط:
https://www.bbc.com/arabic/articles/cjexj74pe83o. بتاريخ: 2025/03/03. 22:15.
[26]- دانييل هانري باجو، الأدب المقارن العام، تر: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق، سوريا، د.ط، 2003، ص 92.
[27]- ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، (م.ن)، دط. ص 114.
[28]- ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربية)، عالم المعرفة، الكويت، دط، 2013. ص21
[29]- غسان كنفانين الآثار الكاملة (الروايات)، (م.س)، ط1، مج1، ص 242
[30]- ينظر: غسان كنفاني، الآثار الكاملة (الروايات)، (م.س)، ط1، مج1، ص 29
[31]- أوادم: مصطلح عامي يعني الاتصاف بالأخلاق الإنسانية السامية، ويطلق على المتأدبين وأصحاب السلوك المتزن.
[32]- غسان كنفاني، الآثار الكاملة (الروايات)، (م.س)، ط1، مج1، ص 253.
[33]- غسان كنفاني، الآثار الكاملة (الروايات)، (م.س)، ط1، مج1، ص 304.
[34]- غسان كنفاني، الآثار الكاملة (الروايات)، (م.س)، ط1، مج1، ص 309.
[35]- ينظر: فيصل عباس، الاغتراب (الإنسان المعاصر وشقاء الوعي)، دار المنهل اللبناني، بيروت، لبنان، ط01، 2008. ص8.
[36]- غسان كنفاني، الآثار الكاملة (الروايات)، (م.س)، ط1، مج1، ص 409.
[37]- غسان كنفاني، الآثار الكاملة (الروايات)، (م.س)، ط1، مج1، ص 402.

EL IHYAA

A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal

Published by the Faculty of Islamic Sciences

Batna (1) University, Algeria.

Vol 26 – Part One- Issue 38

CHAABANE 1447 A. H – January 2026 A.D

Editorial address:

EL Ihyaa Journal

Faculty of Islamic Sciences

Batna (1) University, Algeria.

Phone: +21333253396

Fax: +21333253395

Link to the magazine page on the ASJP:

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

The link to submit articles to the magazine is:

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

Email for correspondence: elihyaarevue@gmail.com

SUBMISSION GUIDELINES

Instructions for Authors:

1-The journal publishes scientific and academic researches which fulfill the requirements and the rules of a scientific Customary research.

2-The journal encourages the submission of original previously unpublished works, and not under consideration for publication elsewhere or a contribution in seminar or symposium. Articles should be of interest and relevance to the faculty and its scientific specializations.

3-The length of the manuscript should not be more than 15 pages and not less than 10 pages or equivalent to six thousand (6000) words).

4-Papers taken into consideration should be written on the computer, Printed of 3 copies, attached with a copy on CD according to word program, written in Arabic Simplified size 14 concerning the text and 12 concerning the margins.

5 - The paper should contain a summary in Arabic language and another one translated in either French or English.

6 – The work should not be plagiarized from any academic dissertation.

7-All submissions will therefore undergo a blind reviewed refereeing process before the publication and researchers will be informed by members of the Editorial Advisory Panel with the final results.

8- The responsibility for any statement or opinion in the articles is purely of the authors and editorial board disclaims legal responsibility for any assertion, opinion or interpretation of the author.

9 – If your contribution is published, you will receive two gratis copies of the issue in which it appears.

10- The editorial board reserves the right of the first examination of the manuscripts, the decision of its eligibility and has the right to make editorial changes in any manuscript accepted for publication to enhance style or clarity.

11- In each issue, manuscripts would be arranged according to technical considerations unrelated to the name of the researcher nor his scientific rank.

12- The manuscript should be attached with the Complete name(s) of author(s), CV, active e-mail(s) and phone number, and institutional affiliation(s), respectively.

13- The link to submit articles to the magazine is:

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

Contact: Phone: +21333253396 Fax: +21333253395

EL IHYAA

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

ASSOCIATE EDITORS

FROM OUTSIDE THE COUNTRY

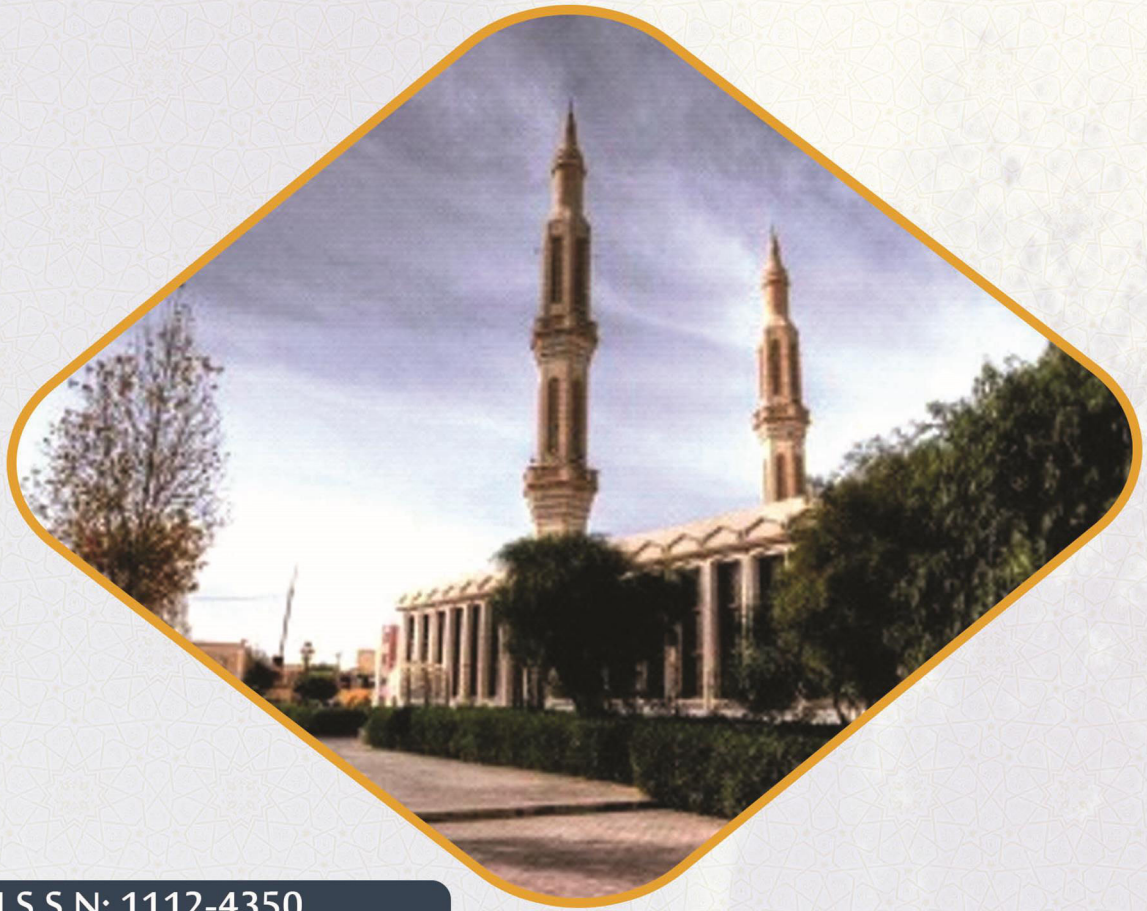
Abdelmadjid BIREM (Umm Al-Qura University, Kingdom of Saudi Arabia)
Khamis BIN ASHOUR (Umm Al-Qura University, Kingdom of Saudi Arabia)
Hisham Yousri Mohamed AL-ARABI (International Academicians University, Kingdom of Saudi Arabia)
Abdelhak Hamiche (Khalifa Bin Hamad University, Qatar)
Mohammed Abdul Halim Beishi (Qatar University)
Abdelkader Bekhouche (Qatar University)
Rahima Aissani (Al Ain University, UAE)
Abdelazize Dakhane (Sharjah university – Emirates)
Ihab Al-Najmi (Kastamonu University, Turkey)
Bashar Al-Qahwaji (Süleyman Demirel University, Turkey)
Ahmadi Sheikh Al-Tijani (University of Nouakchott, Mauritania)
Yusuf Nasser (International Islamic University Malaysia)
Raad Al-Bayati (Ministry of Higher Education and Scientific Research, Iraq)
Mohammed AbdDhiab (University of Fallujah, Iraq)
Suad Hadi Hassan Al-Taie (University of Baghdad, Iraq)
Yusuf Rehab (Beni Suef University, Egypt)
KORİCHİ MEDHET (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Brahim BENYOUCEF (Observatoire Espace et Société, Canada)
Ashraf SALIH (University of Ibn Rushd-Netherlands)

Within the country

Abdelkader Benharzallah (University of Batna1)
Fouad Ben Obaid (University of Batna1)
Hanifi Helaili (Sidi Bel Abbes University)
Abderrezak Belaagrouz (Farhat Abbas University, Setif)
Ahmed Maabout (University of Algiers 1 Benyoucef Benkhedda)
Ouassila Khelfi (University of Algiers 1)
Mostafa Habib Shreigen (Amar Telidji University of Laghouat)
Youssef Hadid (Mohamed Seddik Ben Yahia University, Jijel)
Hattim Bey (Prince Abdel Qader University, – Constantine)

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: 26 - Part 1 - Issue 38
CHAABANE 1447 A.H – January 2025 A.D