

الوحياء



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



ر.ت.م.د: 4350-1112

ر.ت.م.د.إ: 2406-2588

المجلد 26- ع 2- العدد التسلسلي 39

صفر 1448 هـ - جويلية 2026 م



الإحياء

مجلة علمية جامعية محكمة دولية
تصدرها كلية العلوم الإسلامية
جامعة باتنة 1 – الجزائر

المجلد: 26 - الجزء 2- العدد التسلسلي: 39
صفر 1448هـ / جويلية 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 مستلماً 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 - حصرياً - على موقع المجلة في منصة المجلات العلمية الجزائرية، ضمن قالب الملف النموذجي للمجلة المتوفر في الموقع، وفق برنامج Word بخط Times New Roman حجم 14 بالنسبة للمتن و12 بالنسبة للهوامش.
- 6- أن يتضمن البحث ملخصاً بالعربية وآخر بالإنجليزية، مع الكلمات المفتاحية باللغتين كذلك.
- 7- أن يتضمن ملخص السيرة الذاتية للمؤلف: الاسم واللقب، الرتبة العلمية، مؤسسة العمل أو الدراسة، المنشورات العلمية، رقم الهاتف.
- 8- تخضع البحوث المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتعلم إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة الخبرة.
- 9- لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للبحوث وتقرير أهليتها للتحكيم أو رفضها، كما تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي لا تتناسب مع أسلوب النشر.
- 10- ترتب البحوث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو رتبته العلمية.
- 11- ترسل البحوث والمقالات - حصرياً - على رابط المجلة في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

وللاتصال بالمجلة

رقم الهاتف: 33 25 33 96 (+213)

رقم الفاكس: 33 25 33 95 (+213)

البريد الإلكتروني للمراسلة: elihyaarevue@gmail.com

الإحياء

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

مدير المجلة
أ.د/ منصور كافي
عميد كلية العلوم الإسلامية

رئيس التحرير
أ.د/ نورة بن حسن

السكرتارية
ليندة محلي

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

رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الجزائرية:
1998 - 1269

المحررون المساعدون

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)
إيهاب النجمي (جامعة قسطنطيني، 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)
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 تليجي، الأغواط)
يوسف حديد (جامعة محمد الصديق بن يحي، جيجل)

محتويات القسم الأجنبي			
Article Title	Author	Affiliation Foundation	Page
A Comprehensive Review of Memory Strategies as a Crucial Component in Establishing Vocabulary Repertoire	- Nesrine BAHMED - Pr/ Souhila HELLALET	- University of Batna 2 - University of Batna 2	9-34
The Importance of Reading Novels in Promoting EFL Students' Vocabulary Acquisition	Dr/ Noredline BENTAYEB	University of Batna 2	35-52
Social media addiction and lack of physical activity, and its impact on the mental and physical health of young people	-Dr/ Ahlem Medjralou -Pr/ Ali ZAOUI	University Badji Mokhtar - Annaba	53-72
The Use of Information and Communication Technologies in Algerian Public Libraries	Dr/ Cherifa TEBIB	University Badji Mokhtar - Annaba	73-86
The General Staff during the Algerian War of Liberation between Military Structuring and Political Aspirations (1960–1962)	- Dr/ Sana NOUIDJI - Dr/ Sadek ABDELMALEK	- University of Batna 1 - University of Biskra	87-104

محتويات القسم العربي			
الصفحة	مؤسسة الانتماء	المؤلف	عنوان المقال
124-105	جامعة قطر	د/ محمد أمين حسيني	حدود دور المفسر في بيان المعنى القرآني: آية الاستخلاف أنموذجاً
140-125	جامعة باتنة 1	- خالد بوجة - أ.د/ احمد بنبري	المفردة القرآنية ومراحل تفسيرها في تفسيري الشنقيطي...
158-141	جامعة باتنة 1	- أسامة شيبان - أ.د/ حسين شرفة	المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في أوائل السور وصلته بالتفسير الموضوعي...
186-159	جامعة باتنة 1	د/ سامية ديبلي	التفسير النفسي للقرآن الكريم بين الإرهاصات والممارسات
200-187	جامعة باتنة 1	حمزة كريميل	الفتن وما أخبر به النبي ﷺ منها في عصرنا من خلال حديث أبي هريرة...
214-201	جامعة الملك خالد م. ع. السعودية	د/ محمد بن علي خالد الأسمرلي	معالم التجديد الحديثي في تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي المقدسي (ت 704هـ) من خلال...
230-215	- جامعة باتنة 1 - جامعة البويرة	- د/ حكيم حركاتي - د/ طارق حميش	جهود الإمام محمد البشير الإبراهيمي في خدمة الحديث النبوي...
248-231	جامعة باتنة 1	د/ فيروز زيادي	الوظائف التربوية للمسجد في المجتمع المسلم المعاصر: دراسة تحليلية...
268-249	- جامعة غرداية	- محمد أفاقية	توظيف الآيات الكونية في الدعوة إلى الإسلام
286-269	جامعة الأمير — قسنطينة	أ.د/ رقية بوسنان	الذكاء الاصطناعي في ميزان الرؤية الأخلاقية الإسلامية
300-287	جامعة باتنة 1	- ابتسام زوينة - أ.د/ سعيدة عباس	الفضاء الافتراضي والدعوة الإسلامية بين التمثل الواقعي والتفعيل الشبكي...
314-301	جامعة الأمير — قسنطينة	أ.د/ زكية منزل غرابة	دور المواقع الإلكترونية الإخبارية الدولية في إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج...
326-315	جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم	د/ محمد بن عمارة	البنية الحجاجية لخطاب أصول الفقه: مقارنة تداولية لموقف الإمام الشافعي من حيث خبر الأحاد
348-327	جامعة باتنة 1	- حكيم حمزاوي - أ.د/ مخلوفي مليكة	تحقيق المناط: شروطه وضوابطه
366-349	جامعة باتنة 1	- عباس جابري - د/ عبد اللطيف بعجي	تحقيق المناط الخاص ودوره في صناعة الفتوى المعاصرة: دراسة تطبيقية على حالات الإجهاض
394-367	جامعة باتنة 1	- حمزة أقدوش - أ.د/ منوبة برهاني	الاجتهاد وعلاقته بالكلبيات والجزئيات
412-395	جامعة باتنة 1	- فوزي بن موهوب - أ.د/ عبد الحق ميجي	انحراف الاجتهاد في تفسير النصوص وأثره في استنباط الأحكام القضائية الشرعية
438-413	جامعة محمد بوضياف — المسيلة	د/ نورالدين ساخر	قاعدة الاستحالة: دراسة تأصيلية
450-439	جامعة الأمير — قسنطينة	- أ.د/ (مميز) نصر سلمان - أ.د/ سعاد سطحي	الشروط الضابطة لفك الرابطة الزوجية لذات القرء الحائل: دراسة حديثة فقهية

468-451	- جامعة الخليل - جامعة القدس	- حمزة جاد الله عبد الله رجوب - أ.د/ محمد مطلق محمد عساف	تقسيم الجهاد إلى طلب ودفع في ضوء مقاصد التشريع الجزئية
482-469	جامعة باتنة 1	د/ مليكة صوالح - أ.د/ مسعود فلوسي	أحكام إقامة المسلمين في الغرب: رؤية شرعية معاصرة
494-483	جامعة باتنة 1	د/ الطيب بن حرز الله	أصول الفكر السياسي عند المعتزلة في العهد العباسي: القاضي عبد الجبار أنموذجا
510-495	جامعة باتنة 1	- رزيقة خليفي - أ.د/ طروب كامل	التنشئة السياسية ودورها في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة
526-511	جامعة باتنة 1	- إبراهيم بليل - أ.د/ رشيد درغال	الإطار القانوني للصيرفة الإسلامية في بنك الجزائر رقم: 02-20 ومدى مراعاته...
546-527	جامعة قسنطينة 03 صالح بوبنيدر	- د/ حمزة صوشة - د/ لعلی يعيو	تأثير الأزمات الاقتصادية في قطاع الطاقة على ارتفاع معدلات الفقر: الدولة المصرية أنموذجا
558-547	جامعة محند آكلي أولحاج - البويرة	علي دلال	فاعلية القرآن الكريم في تنمية المهارات اللغوية الاستقبلية
570-559	المدرسة العليا للأساتذة - الأغواط	د/ هدى بن الزبير	استراتيجيات التعلم عند الزرنوجي في كتاب "تعليم المتعلم طريق التعلم"
582-571	جامعة تكريت - العراق	ا.م. د/ عبد المنعم عبد الله خلف الدليمي	أثر نظرية أفعال الكلام في تفسير أدوات الشرط في النحو العربي في القرآن الكريم
594-583	جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان	نسبية عطاء الله	أبو مدين التلمساني: قراءة بنويّة تكوينيّة
610-595	جامعة باتنة 1	د/ نعيمة بوحالة	أنطولوجيا العطب: تمثلات الوجود المعلق في رواية - شبه ميت - لرولا حسينات
634-611	جامعة باتنة 1	- د/ راضية قصباية - أ.د/ جميلة قارش	مؤهلات الكفاءة الأكاديمية في العلوم الإسلامية: التأصيل الشرعي والأثر في الجودة التعليمية
650-635	جامعة الأمير - قسنطينة	أ.د/ عمار قاسمي	مركزية القيم في بناء شخصية الطالب الجامعي المسلم
664-651	جامعة الجزائر 2	- خيرى عادل - أ.د/ بحري نبيل	البنية العاملية لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية
688-665	جامعة نجم الدين أريكان- قونيا - تركيا	د/ ناجي جغابة	الحواضر العلمية في الجزائر العثمانية: قراءة في الصعود العلمي لحاضرة دار السلطان ...
704-689	جامعة الجيلالي بونعامة - خميس مليانة	أ.د/ أم الخير عثمانى	الصلات العلمية بين المؤصل وبغداد من خلال كتاب: "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم" ...
718-705	جامعة الجيلالي بونعامة - خميس مليانة	د/ عبد العزيز وابل	عمر راسم وجهوده الإصلاحية في مدينة الجزائر في مطلع القرن العشرين (1884-1956)
732-719	جامعة عمار ثلجي - الأغواط	د/ مليكة سعدودي	البعد التكاملي في التفسير التاريخي لعماد الدين خليل

كلمة رئيسة التحرير الأستاذة الدكتورة نورة بن حسن

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أمّا بعد؛
فيسر هيئة تحرير مجلة الإحياء بكلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1- الجزائر، والأسرة الجامعية تهنياً
لاستقبال السنة الأكاديمية الجديدة 2026 / 2027م، بما تحمله لهذه النُخبة العلمية من آمال وتطلعات، أن تضع بين
أيدي الباحثين والقُرّاء عدداً جديداً من المجلة؛ العدد التسلسلي التاسع والثلاثين (39).
ووفاء للامتداد المعرفي الذي تنشده المجلة، تزيّن العدد بالجمع بين مجالات العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية
في تنوعها وتكاملها، بما يتيح للباحثين بيئةً رحيبةً لمناقشة أفكارهم وعرض نتائج أبحاثهم، وتقديم مقاربات تواكب
المستجدات المعرفية وتوصيات تستوعب الوقائع العصرية.
إنّ ثراء هذا العدد بالمقالات الوطنية والدولية، يعكس غنى الجامعات الجزائرية والعربية بالتخصصات
والخبرات البشرية والطاقت الطلابية، حيث بلغ مجموع المقالات اثنين وأربعين مقالا؛ خمس منها باللغة الإنجليزية
وسائرها بالعربية، ينتهي أصحابها لإحدى وعشرين جامعة وطنية من مختلف ربوعه على شجاعته، وست جامعات
دولية؛ من فلسطين والمملكة العربية السعودية والعراق وقطر وتركيا.
وإذ نُقدّر هذه الجهود العلمية التي تفتقت بها قرائح الباحثين الناشئين في هذا العدد، فإننا نُكبر نُقَتهم في المجلة
وطاقتهم الحريص دوماً على تطوير معاييرها، والارتقاء بممارسات التحكيم والتحرير، وتعزيز حضور المجلة في فضاء
النّشر، بما يصون للبحث العلمي قيمته وللباحثين أفكارهم.
ويتجاوز هذا العدد مجرد انتظامه في سلسلة أعداد المجلة إلى مدّ جُسور العون لطلبة الدكتوراه الذين
ينتظرون المناقشة. وإذا كان لهذه الاعتبارات الظرفية حضورها، فإنّها لا تُلغي جوهر رسالة المجلة التي قوامها جودة
البحث، واحترام أخلاقيات النّشر العلمي.
وننتلّع إلى أن يفتح هذا العدد آفاقاً غير مسبوقة للبحث والنّظر، ونوافذ غير مطروقة للإبداع والابتكار، ويُسهّم
في توفير فضاء علمي أكثر أصالة وانفتاحاً، فضاء يُشجّع الأقلام على الإجابة والتجديد، ويُدعم التّواصل العلمي، ويُسائر
المستجدات الرقمية في صناعة المعرفة ونشرها، لأنّ العلم لا يتطور إلّا في ظلال النّقاش والنّقد.
وإنّ استمرار المجلة وانتظام أعدادها وتطور أدائها من ثمار إشراف السيد مدير الجامعة وإدارة عميد الكلية،
إلى جانب هيئة التحرير والمحكّمين الذين لا يدخرون جهداً في التقييم والتقويم؛ ترقية للبحث العلمي، فلهم جميعاً أسنى
عبارات الشكر وأعطر الثناء وأطيب الدعاء.
والله تعالى نسأل أن يكون هذا العدد من مجلة الإحياء كالغيث إذا هطل، وكالسناة إذا اكتمل، وسراجاً ينير
للباحثين دروب الجدّ ومسالك الاجتهاد، وأن تظل المجلة غرساً طيباً وأثراً لا يندرس ومنازة لا يخبو ضوؤها، ويوفق أسرة
المجلة لخدمة البحث والباحثين.

ولتَبْقَ مجلة الإحياء مهدياً للعلم ومشرقاً للفهم ومرفاً للبحث

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

رئيسة التحرير

A Comprehensive Review of Memory Strategies as a Crucial Component in Establishing Vocabulary Repertoire

مراجعة مفاهيمية لاستراتيجيات الذاكرة كونها أساسية في بناء الرصيد المعجمي

PhD Student/ Nesrine BAHMED⁽¹⁾

نسرين باحمد

University of Batna 2

Laboratory: Islamic Fiqh and New Problems (LIFNP)

nesrine.bahmed@univ-batna2.dz

Pr/ Souhila HELLALET

سهيلة هيلالات

University of Batna 2

s.hellalet@univ-batna2.dz

Received in: 10/03/2026

Accepted in: 16/07/2026

Abstract:

This review paper aims to explore the matter of memory as a crucial component in establishing vocabulary repertoire for language mastery. While previous studies claimed for the capacity of humans to learn languages besides their mother tongue, nowadays shift is towards how human cognitive architecture determines the role of memory in learning languages.

In this paper, we focus on memory strategies and their crucial role in saving and retrieving vocabulary while learning like spaced repetition, mnemonics, flashcards and so forth. Therefore, our synthesis indicates that establishing a robust vocabulary repertoire is challenging while learning vocabulary because it stays to be short so that to connect the gap between temporary vocabulary saving to durable mastery. This gap shows how memory strategies are decisive in the process of establishing vocabulary repertoire.

The findings demonstrated that applying memory strategies when teaching vocabulary would be adequate to improve learners' vocabulary saving and recall.

⁽¹⁾ The author sender.

Finally, this paper offers recommendations for future applications to fuse and to use those divergent strategies and to be adopted while designing syllabus to improve learners' vocabulary repertoire so that they reach automaticity and fluency.

Key words: memory; memory theories; memory strategies; and vocabulary repertoire.

الملخص:

يهدف هذا البحث المراجع إلى استقصاء مسألة الذاكرة بوصفها عنصراً أساسياً في بناء الرصيد المعجمي اللازم لإتقان اللغة. فبينما تشير الدراسات السابقة إلى أن للإنسان القدرة على تعلم لغات بجانب لغته الأم، اتجه الاهتمام في الآونة الأخيرة نحو الكيفية التي تحدد بها البنية المعرفية للإنسان دور الذاكرة في عملية تعلم اللغات. في هذا المقال المراجع، يسلط الضوء على استراتيجيات الذاكرة ودورها الجوهرية في تخزين المفردات واسترجاعها أثناء التعلم مثل: التكرار المتباعد، وفن الاستدكار، والبطاقات التعليمية وغيرها. ويشير هذا التحليل إلى أن بناء رصيد معجمي راسخ يُعدّ تحدياً حقيقياً في سياق تعلم المفردات؛ إذ تظلّ المفردات في كثير من الأحيان حبيسة الذاكرة قصيرة المدى، الأمر الذي يوسع الفجوة بين الحفظ المؤقت والإتقان على المدى الطويل، وتبرز هذه الفجوة مدى أهمية استراتيجيات الذاكرة في عملية إنشاء الرصيد المعجمي وترسيخه. وأسفرت النتائج على أن توظيف استراتيجيات الذاكرة أثناء تدريس المفردات كفيل بتعزيز قدرة المتعلمين على حفظ المفردات واستدعائها بكفاءة أعلى. واختتمت الدراسة بتقديم توصيات للممارسات المستقبلية، داعيةً إلى دمج هذه الاستراتيجيات وتضمينها في تصميم المناهج الدراسية بما يساهم في تحسين الكفاءة المعجمية لدى المتعلمين وبلوغهم مستوى التلقائية والطلاقة اللغوية.

الكلمات المفتاحية: الذاكرة؛ نظريات الذاكرة؛ استراتيجيات الذاكرة؛ الرصيد المعجمي.

Introduction

Language is a form of communication based on words that refer to the unique human character along with the brain, a mysterious and highly suspicious organ containing an important area called Memory. Several researchers on cognition have explored the field of education where they emphasized the essential elements that have role in determining learning; many authors have defined and explained memory as being the process of storing data for later use. Moreover, human memory is any clue of learning that has stayed over time; it refers to the capacity to store and retrieve information. It is essential for learners to remember what they have learned from vocabulary, grammatical patterns to reach linguistic proficiency. Thus, the goal in the learning process is to facilitate for learners establishing and improving their vocabulary repertoire through adapting the use of different memory strategies while teaching vocabulary. This paper will shed light on reviewing memory strategies and their role in the process of vocabulary learning; moreover, how memory functions to store information then move to its variant strategies towards improving learners'

vocabulary repertoire through reviewing theories and strategies related to memory.

1. Methodology:

This review employs a narrative approach with the purpose of synthesizing conceptual in addition to theoretical developments related to memory research over a five-decade period to scope an issue related to pedagogical and cognitive research that continued for decades. Moreover, the search strategy for literature review was assisted using adequate databases picked for their disciplinary analysis of both psychology and applied linguistics as Google Scholar, ERIC, ResearchGate, and Scopus to be an identifiable search strategy to reduce choice bias were covering from old to recent publications as Ferrari distinguishes "Unlike systematic reviews, narrative reviews do not follow a standardized search or appraisal protocol, which allows for greater interpretive flexibility but limits reproducibility"⁽¹⁾. Besides, the selection of sources is common, data-rich with the field of cognitive and applied linguistics aimed at tracing back conceptual expansion.

2. Reviewing Memory

Memory is the ability to recall facts, rules, events, situations, incidents, and experiences; It is one significant element in learning process because it allows us to organize and recall information. Indeed, Richards and Platt defined memorization clearly when they said that "mental capacity to store information, either for short or long period"⁽²⁾. The testimony that memory is learning over a lifetime with the processes of saving and retrieval of information, where mental operations are achievable through internal system of storage, is provided by Ashcraft who defined memory as "the mental process of acquiring and retaining information for later retrieval, and the mental storage system that enables these processes"⁽³⁾. Moreover, the retrieve of memory is enhanced through mental imagery to permit the association between words as Morris and Stevens state that the "Recall is facilitated only when the images which are formed link items together"⁽⁴⁾. Accordingly, "Memory is the means by which we draw on our past experiences in order to use this information in the present."⁽⁵⁾ Therefore, briefly speaking memorization is saving previous information so that to employ it whenever it is needed.

Recently, within contemporary research, it has been expanding growth in research about memory as a vital element in the learning process that was

elaborated by many fields of study. In psychology, memory is defined as the ability to encode, store, and retrieve information. Squire claimed that memory involves various brain systems that work in parallel where they differentiate between conscious memory (declarative) as well as unconscious memory (non declarative)⁽⁶⁾. Again, the power or process of reproducing or recalling what has been learned and retained, particularly through associative mechanisms, and it is referred to as human memory through which human mind retains and recalls information.

Additionally, it is considered as a cognitive process as Matsumoto indicated that memory is "any relatively lasting storage of information in the brain, which is currently hypothesized to involve processes of encoding, storage, and retrieval of the information"⁽⁷⁾. Therefore, according to Matsumoto memory is not considered as a passive zone of storage rather it is an influential and durable brain process where it acts through interrelated stages in which the information is first encoded to be transformed into schemes that can be saved by the brain. The storage phase aids in keeping the information over long periods. In the last phase, the retrieval permits the persons to enter and obtain the information stored during the demand and use.

To synthesis, memory is a dynamic repertoire container that oversees acquiring and storing vocabulary and grammatical patterns along with lifetime learning experiences besides the process of retrieving the learned data. Therefore, Memory is the brain's method of recording and retaining previously learned information; it is an expanded changing process that occurs throughout life and is associated with saving, and it is considered as a cognitive mechanism that permits saving information over a period of time.

3. Functions of Memory

The brain is an enigmatic, complex organ that is responsible for language acquisition as well as other functions, and it has a very complex system. Despite extensive research into discovering and analysing its functions, some areas remain ambiguous and cryptic. Everything happens there, from recognizing to emotions, memorization, movement, understanding, production, perception, reflection, and so on. Besides, memory is essential to the cognitive functioning of the human brain, and the ability to remember and store information is an asset in our daily lives. Thus, it is the zone where we store the experiences, knowledge, and beliefs that shape our understanding of the world around us, and

its cognitive ability works in a variety of ways to allow us to process and recall information.

In fact, psychologists have done a mass body of research about memory where they established theories along with neurosciences, which examine how nerves impact learning and behaviour, and have recently provided new insight into how the brain functions and established the three different categories of memory as Ashcraft and Radvansky who indicate numerous functions of memory and how it works as being significant to humans. Initially, one of memory functions is storage through which the information is kept in mind and stays available for later use; though in some cases the information is treated unavailable when it cannot be recalled⁽⁸⁾. Besides, the encoding function of memory deals with transmitting the cognitive and sensory input that can be saved for a long period due to the fact that a damaged brain blocks the creation of new memories to be known as anterograde amnesia⁽⁹⁾.

Another function of memory is working memory concentrated with what the psychologist Baddeley called the central executive, a regulatory system that gives attentional input over cognitive features where it functions at present time in which it handles the information used now rather than the already stored⁽¹⁰⁾. Lastly, memory functions as an autobiography where maintaining the file of individuals lived experiences with aim of preserving identity and self over lifetime⁽¹¹⁾.

Therefore, memory surpasses over the notion of just being simple recall; storage is information that the brain is currently processing and can be recalled later whereas encoding is any memory that is not currently being processed but can be accessed at any time. Individuals must have a good working memory because it allows them to focus on what they are doing at the time. Thus, it is regarded as the primary system of human cognition. Even though we opine that working memory is crucial for cognitive processes like problem-solving, manipulating information in the mind, learning, decision-making and understanding, this model has limited capacity. Individual differences in specialized abilities can impact cognitive performance and learning capacities.

4. Theories of Memory

A large body of research conducted over the last 50 years demonstrates the importance of memory, its function, and its role in saving and recalling information. As a human cognitive capacity, memory has an important role in

the learning process as it was mentioned earlier. Thus, numerous research are done to demonstrate its critical position while learning something new; there are many theories about memory, so this section provides an overview of the most significant theories that are helping in structuring the understanding of memory while acquiring information.

4.1 Number Theory

Miller opines that everyone knows a limit item of actual memory which is seven items in length; he suggests that the human mind has a limited capacity for processing information, known as magic number seven⁽¹²⁾. According to this view, short-term memory capacity is limited to seven items when retrieving data, two processes are involved: short-term memory and long-term memory. His law has been widely studied and discussed by scholars that has numerous practical applications. For instance, Miller did not specify the amount of information that each slot can retain. Moreover, he suggests that the items that human memory possess are restricted by the number of chunks that can be occupied at the same time⁽¹³⁾.

However, it is believed that the capacity of long-term memory is limitless, and it can retain information for an entire lifetime. By grouping information into chunks, we can store more data in our short-term memory. However, this theory had simplified the cognitive abilities where we may find divergences with the working memory of individuals and even different categories of linguistic features.

4.2 Selective Filter Theory

The process of guiding our awareness to relevant stimuli while ignoring irrelevant stimuli in the environment is known as selective attention. According to Broadbent's selective filter theory, people do not process unattended stimuli beyond analysing basic physical properties. His theory serves as a bedrock in the field of cognitive psychology; it indicates in a systematic manner how the nervous controls the extended progress of the incoming sensory information. This theory is considered a crucial process because Broadbent suggested that a filter acts as a buffer on incoming sensory information; however, attended stimuli will pass through the filter according to their common physical properties, while unattended stimuli will be completely blocked and ignored since they fit with other channels Broadbent⁽¹⁴⁾.

This theory has revolutionized the field of cognitive psychology and expanded our understanding of human information processing system, yet the human perceptual system functions as a filter, selectively processing information from the environment where the movement of information from the initial senses to reach conscious awareness is controlled by the physical cognitive mechanism. Moreover, it has had a long-lasting impact on cognitive psychology, and it has been widely accepted and applied to a wide range of different research fields, including cognitive psychology and education. Even though this theory shows that information is filtered and structured by our sensory systems before being processed by cognitive processes, it proved it fails in explaining the semantic processing when the stimuli is unattended. This is a crucial process because there is a limit to how much information can be processed at a given point in time.

4.3 Memory Decay Theory

In some cases, memories decay over time this led to the establishment of the memory decay theory. Peterson and Peterson investigated one of the factors that contribute to the decay of the short-term memory, or why we forget information in our short-term memory. They conducted an experiment in 1959 to determine how the amount of time between remembering something and having to recall it affected the life of a memory. They demonstrate that within the absence of drill the information which is centered in short-term memory will decline.

Noticing further they emphasized in their study on short-term retention because most researchers tend to explore long term-memory for that reason they shift in their study towards short-term retention mapping how memory vanishes in few seconds instead of hours or days⁽¹⁵⁾. Thereby, they claim that the quick decay of memory variate depending on the amount of information rehearsal by the individual, approving that over time short-term memory decays.

4.4 Atkinson-Shiffrin Model

Atkinson and Shiffrin proposed the multi-store memory, or Atkinson-Shiffrin Model as a psychological model for the structure of human memory their work was crucial and influential in the field of memory research. They outlined three memory stages: sensory memory (sensory register), short-term memory (storage), and long-term memory/storage. According to this model, information is altered by encoding it in order to be stored in memory, and

memory stores differentiate in terms of capacity and duration Atkinson and Shiffrin⁽¹⁶⁾. Moving to the second component, short-term store, was determined as being dependent on working memory where the data can vanish in only 15 to 30 seconds with the condition to be retained through drills⁽¹⁷⁾. Finally, the third component of Atkinson & Shiffrin's model is the short-term store which was characterized by being durable archive by which the chosen information is transmitted from short-term stores to be permanent where it does not decay in the same way as it happened with the initial stores⁽¹⁸⁾. Together, these three components form an integrated and hierarchical memory architecture that has continued to shape cognitive psychology for decades.

4.5 Working Memory Model

In contrast to Atkinson's multi-store memory, Baddeley and Hitch argue that the model over simplifies memory where short-term store only holds limited amounts of information for brief periods with minimal processing in relation to the multi-store model. This suggests that there is only one single system of storage with no subsystems. They consider working memory as a multicomponent model, in which the central executive is composed of two-components; the auditory system as the phonological loop of learners' divergencies that is important while acquiring vocabulary of second language where the sound feature of the new vocabulary is predicted through those variations, as well as the visuospatial sketchpad (visual system) so that it can process information whereas short-term memory can just hold it. They suggest that memory is made up of various unique systems that interact together to form memory. It has been used to explain and comprehend a wide range of occurrences and has also been used in various fields⁽¹⁹⁾.

Furthermore, they suggested that working memory is not considered as a single elementary space of storage instead it is considered as a system with three parts where the central executive manages the resources and attention; another part is the loop that is in charge of handling all that have relation to phonological information, and mental scratchpad dealing with special as well as visual information. Therefore, this framework reposed the view of considering short-term memory as a passive vase, rather demonstrating that it is effective system in which both storing and processing information handle simultaneously.

Their study is significant in the field of cognitive psychology that has had a crucial influence and served as basis for contemporary research on human

memory. Furthermore, Baddeley expanded the idea into a fourth component known as episodic buffer where he explains the way of assimilating grammatical rules, vocabulary, gestures and even visual text into a united memory of language. Thus, this component operates as a mental space that works to fuse information from all the other parts of the long-term memory as well as working memory into a single meaningful chunk so that the three components are interconnected where each component serves a distinct purpose in the processing and manipulation of various sorts of information⁽²⁰⁾.

4.6 Craik & Tulving' Levels of Processing

Craik and Lockhart conducted experiments to explore how the level of processing affects the phase of how we recall data, stating that the evidence of memory is implied through perception instead of transmitting information, and they discovered that participants could recall words that had been processed more profoundly. This suggests that the level of processing theory is true⁽²¹⁾. Their framework indicated that the processing stages are ranked from its simple features related to sensory to accurate level of semantics and associative processing where the meaning is deduced and expanded through depth to establish strong traces and durable memory⁽²²⁾.

Therefore, they conducted one of the most well-known studies in memory research, depth processing, which had a significant impact on the development of contemporary memory theories. Their 1972 study, levels of processing, proposed that memory is related to the level of mental processes where they suggest that words in which are processed at the semantic level indicate remarkable recall compared to that processed at structural level to determine the trace of memory⁽²³⁾. Even though their theory proved inadequacy since it lacks reasoning while they employ retention to explain depth and then supposing that the depth motivates retention, their findings are still widely referenced in the field of cognitive psychology.

4.7 A Feature-Integration theory of Attention

According to the feature-integration theory of Treisman and Gelade, the brain links visual information to perceive the surroundings where they explain that visual stimuli perception appears in two phases. In the visual processing, as a first phase, different features such as colour, shape, size, and orientation perceive various features with no need to emphasize attention and parallel way they are processed automatically. Within the second phase, attention operates as

an adhesive element that helps us identify objects in which the separate features integrate to create a single object representation⁽²⁴⁾.

Memory is an essential part while learning, as it is involved in processing large amounts of data. The first step in processing information is to convert it into a format that the system can comprehend. This can be achieved through visual (pictures), acoustic (sound), or semantic (meaning) coding. When we notice a word, the brain uses visual coding, whereas when we repeat it, acoustic coding is employed. During the process of memorizing vocabulary, both acoustic and visual coding are present in short-term memory, while semantic coding is more likely to occur in long-term memory. As a result, their work has influenced research in visual perception, object identification, and cognitive processing.

4. Memory Strategies as a Medium in expanding Learners' Vocabulary Repertoire

Before stating most significant strategies that aid in memorizing vocabulary, let's focus first on understanding vocabulary as being a significant aspect in language learning; moreover, it is one of the key elements while communicating so that learners must continuously expand their vocabulary as well as their saving of grammatical features; this would help in determining the function of each vocabulary when it is arranged in a sentence by doing so learners can be fluent while using the language. In fact, possessing large vocabulary is important to master the language, thus "..., for the two tools for communication, vocabulary and grammar, the former is clearly the most essential one"⁽²⁵⁾ as it was stated by Krashen & Terrell. From that standing point, vocabulary is highly crucial while communicating since the learners need to communicate their ideas or even ask for clarification, they must possess enough vocabulary that would permit them to convey and as well understand and interact in any communicative conversation.

Besides, vocabulary is the collection of words that the individual knows and uses, Hatch and Brown assert that vocabulary "refers to a list or set of words for a particular language or a list or set of words that individual speakers of language might use"⁽²⁶⁾. Furthermore, Carter expanded the notion of vocabulary to be beyond just couple of individual words, to chunks and numerous word phrases in which they operate as individual unified meaning; he quoted that "the

words of a language, including single items and phrases or chunks of several words which convey a particular meaning, the way individual words do"⁽²⁷⁾.

Regarding vocabulary retention, the use and adoption of memory strategies is considered influential tools because they facilitate learners the saving of words, to encode, and to recall new vocabulary. When using those strategies, learners improve their competence to retain and retrieve vocabulary with the establishment of meaningful associations too. Let's skim through the most effective strategies that would lead to enhance and to establish learners' vocabulary repertoire.

5.1 Repetition and Spaced Practice

Towards an improvement in recalling vocabulary, repetition and spaced practice are considered as principal mechanisms and employing this while teaching vocabulary where words are exposed more than one time to be reviewed and retrieved. Initially, Pimsleur comes with notion that gradually repeated retrieval by learner strengthens the memory in a durable way further than how it was previously so that so the learned material would be stronger in retention as he states "Each time a memory is boosted it retains its strength longer than the time before -is the keystone upon which to build foreign language materials."⁽²⁸⁾. From that standing point, Baddeley claims that memory encoding can be reinforced when learning materials are revised over spaced intervals; it would be permanent over time; he asserts that "spaced presentation enhances memory... spaced practice leads to less forgetting."⁽²⁹⁾. Therefore, strategies are essential while saving new vocabulary in long-term memory.

5.2 Flashcards, Mnemonics Keywords Strategies

Flashcards are classical tools used by learners to activate the recall of learned vocabulary as well as the use of mnemonics as another tool that can be used in the process of learning vocabulary; it is a creative memory device technique (e.g., acronyms, rhymes,) that aims at recalling words⁽³⁰⁾. Besides, it is considered as a convenient technique that can be used in classroom to help learners memorize a particular pattern or structure to make it easy for them to recall the learned knowledge later whenever it is required.

To enhance memory and learning process the use of mnemonic strategy was perceived as a significant tool. Within the ancient method, facts are memorized in isolation; however, when learners associate new information with the one already known will be accessible in easy manner while retaining the

information as Belleca et al. clarified, "mnemonic methods involve linking unfamiliar information to familiar knowledge through visual images or letter/word combinations"⁽³¹⁾. Furthermore, to dive in deep with this strategy, it suggests that the adaptation of it will lead to effective learning outcomes where it directs to long term retention, and by employing this strategy in classroom, more precisely with learners who are acquiring a new language, will help in storing information.

Since we are living in digitalized world where technologies are in expanded progress, some strategies shift to be adequate with modern education such as digital flashcards. While learners create their own content flashcards, their storage and comprehension will be improved as Pan et al stated that "generating one's own flashcards enables productive learning processes that enhance memory and comprehension"⁽³²⁾.

5.3 Word Maps

To build a strong word knowledge the learners have to be supported by strategies that would enhance their vocabulary. A word map (semantic maps) is designed as a visual vocabulary strategy, it is a facilitator that intensely investigates and understands a new vocabulary term through associating it to its definition, word's part, synonyms, antonyms, and concepts to semantic links. According to Johnson et al. semantic mapping is "a categorical structuring of information in graphic form," noting that it is "an individualized content approach in that students are required to relate new words to their own experiences and prior knowledge"⁽³³⁾.

This strategy leads to establish rich network associations of vocabulary; to be as a repertoire that links new information to the existing knowledge where it would be well saved in memory as the study of on Stahl and Nagy indicates that when approving learners with influential word-learning strategies to acquire words needed; learners are supported to move beyond isolated words towards relying on themselves to find, to analyse, and to incorporate new words over variant contexts⁽³⁴⁾. Therefore, this strategy indicates integral towards learner-centered approach to vocabulary development through fusing the new vocabulary with actual learners' knowledge.

5.4 Crosswords and Puzzles Techniques

Establishing learning strategy for vocabulary lessons such as crosswords and puzzles is considered as learning based on using academic vocabulary may

reinforce vocabulary retrieval from memory. According to Nguyen, the use of games as an instruction to teach vocabulary will lead to an improvement learning results better than using rote memorization and word lists. Additionally, games permit communicative learning through establishing an interactive environment, so it motivates learners and promotes their engagement as well as allowing them to grasp the function of words over variant contexts⁽³⁵⁾. Therefore, while adopting games tasks while having lessons about vocabulary, it will seem to be a good and useful strategy.

5.5 Word Games Techniques

Language learning is a process that needs numerous elements and tools to achieve its goals and lead learners to success, so it is adopt strategies to make the environment of learning more pleasant. For this reason, games have been recognized as a crucial tool that would permit learners to engage with motivation in the learning process, and games encourage playful experimentation with words. Wright et al. claim that "games help and encourage many learners to sustain their interest and work"⁽³⁶⁾, he argued that word games like scrabble and boggle help the learners to strengthen and boost the retention and recall of vocabulary (spelling, word patterns, familiarity with prefixes/suffixes), better since they make vocabulary learning process more interactive and delightful. Thus, games give the learners a chance to experience language learning in different ways where communication will be advanced along with learning results will be durable.

Furthermore, research indicates that digital games interact with language acquisition in which it shows skill progression, increase motivation and interaction with language and where anxiety is reduced; moreover, Vnucko & Klimova claim that games "can facilitate the development of all four major language skills, and can additionally develop vocabulary and enrich grammatical competence"⁽³⁷⁾. Thus, since we are living in a world which characterized by constant progress, it is functional to adopt games in some classroom tasks practice.

5.6 Contextualized Chunks

Chunks and context act as crucial elements while language is acquired. According to Wang and Christiansen, chunk is considered as a "pattern-based memory skill" in which shortens the new input by depicting it with the already learned information⁽³⁸⁾ where the language is processed by learners in a way that

would be a meaningful unit instead of learning words in isolation. This strategy can be adopted in classroom as chunk-based instruction along with context as Godwin-Jones explained that "contextualized encounters are likely to enhance the chances of retention, as words and expressions are used in meaningful, and therefore more memorable, ways"⁽³⁹⁾. Therefore, both instructions help in improving communicative competence and permit the brain to operate language in natural manner.

6. Memory Across Establishing Vocabulary Repertoire

Proficiency in foreign language learning is largely determined by vocabulary since it is an important element that leads to fluent communication, but to reach that automaticity for learners is intrinsic path which is directed by numerous components such as memory which is a crucial system in making vocabulary durable and expanding into repertoire. It is an effective mechanism in the process of language learning. Some researchers focused on discovering the storing journey of vocabulary in memory, thus, there are two distinct methods that aim at gathering information.

The Act-R cognitive architecture, which consists of both a permanent declarative memory and a persistent procedural memory as well as an activation of working memory with the aim of practicing tasks as it was stated by Ritter et al⁽⁴⁰⁾. This theory supports a dual learning system where declarative memory functions by making mechanism strengthen to boost the activation of chunks through the repetition of the retrieval in which memory is dependent on that retrieval⁽⁴¹⁾.

According to Gagne, structural model of teaching is organized with three interrelated components in a systematic way leading to a successful learning experience. The first major component is the taxonomy learning outcomes, then learning conditions to attain each outcome, and the nine instructional events linked to the cognitive process, which, if correctly implemented, can significantly enhance learning outcomes (cited in Driscoll)⁽⁴²⁾. The encoding of information, which is a fundamental component of this process, is crucial in learning, as identified by that model of teaching to achieve optimal results. Those three components together create Gagne's theory as instructional framework for principle of processing information cognitively.

On the other hand, the socio-educational model of Gardner and Lalonde which is related to second language acquisition indicates that the process of

language learning is conducted by motivation and ability as being independent components where motivation is the basis from psychological perspective⁽⁴³⁾. Additionally, the motivation to learn a second language is described with three conditions as the ambition to learn language, then the motivation must be in depth while learning a language as well as emotive reaction towards learning it⁽⁴⁴⁾.

Dropping this into the process of learning is precisely the understanding of language as it involves the ability to recognize its unique features and structures as well as function of words. The encoding of information is a crucial aspect of learning. In essence, learning entails organizing sensory input into internal representations that can be stored in the brain. It also involves assimilating additional environmental data and incorporating it into existing internal structures to produce a more precise mental image.

7. Analysis and Discussion

7.1 The Impact of memory in the process of learning

Memory plays a crucial role in human cognition as it enables the formation, preservation, and retrieval of various types of knowledge. It is responsible for storing and recalling information from the past, facilitating decision-making based on past experiences and present circumstances, and directing behaviour to achieve desired outcomes. The memories also aid in learning, and recall of important events and experiences, and enable us to perform meaningful tasks and activities. Thus, memory is an integral component of human cognition that shapes our understanding of the world around us.

7.2 Retrieve Vocabulary Through Memory

The process of learning is closely linked to the ability to form and recall memories. The human brain has a remarkable capacity to store and retrieve information, which is essential to the acquisition of knowledge so that the process of learning is done basically through storing and recalling information. During the exam, the learners are assessed through bringing back the acquired information, the use of it to solve problems and towards building critical thinking so that in one way or another the learners are asked to reshape the processed information through variant ways. In fact, memories are the tangible evidence of the learning process, serving as a record of our experiences and the information gained. Without memory, it would be impossible for learners to retain and access the knowledge they acquired.

7.3 Language & Memory as a Human Feature

Language is a unique human characteristic and serves as a verbal means of communication. The brain, an organ with a dynamic repertoire that is highly susceptible, is responsible for learning and preserving words. The three stages of the information processed model are input (encoding), storage, and retrieval (access), and knowledge is created because of learning. Learning is a continuous process, and as such, the system may change due to incompatibility or new information may be added to the currently used structures.

Proficiency in a language is primarily determined by an individual's familiarity with words. Words are the fundamental indicator of learners' level of linguistic proficiency. When it comes to learning a new language, the journey involves actively participating in a process, finding joy in the process, and allowing the language to naturally emerge with the aid of well-structured strategies by the instructor to aid learners to achieve the outcomes through memorization. This enables the learners to read, write, speak, and listen with greater ease and fluidity.

7.4 Memory as a Path Towards Establishing Vocabulary Repertoire

The goal of learning is to memorize the acquired knowledge, and the effectiveness of this process is gauged by testing and evaluating through retrieval the acquired knowledge since learning a language without memorizing its vocabulary and grammar is impossible. Memorization of vocabulary and grammar is a critical component in learning any language, making it a fundamental aspect of the language learning process. As such, the purpose of teaching a foreign language is to facilitate, reinforce, and develop students' various skills. To achieve this goal, teachers must employ specific techniques and strategies when explaining concepts. Therefore, deductive or inductive instruction can be used as mediums to impart knowledge with precision and assertiveness. In order to learn and master a language, it is a necessary step to study its foundational words and grammatical structures. The first step for a student is to learn the terms and regulations and practice them until they become automatic, and this is done inside the brain.

Language learning as stated before is immensely done through memorizing vocabulary, that can permit establishing a solid foundation for real-life conversations. This can be incredibly helpful in reading, writing, speaking, and

even listening, as it enables learners to understand and interpret the language more effectively.

Therefore, from the above discussion we opine that the process of memorization involves understanding the meaning of a word within its context, which can help learners become more familiar with it. Additionally, learning a foreign language requires a comprehensive understanding of human psychology, memory, and other concepts. The acquisition of knowledge and skills in a language occurs through retention, conscious learning, and deduction as well as understanding the grammatical features of a language reveals that each word has a particular function and location, which collectively forms the syntax of sentences. The following statements sum up essential elements that help in constructing the puzzle of the learning process:

- Semantic relations such as synonyms and antonyms may help in improving and expanding the learners' vocabulary as Al-Khawaldeh et al suggested in their investigation.⁽⁴⁵⁾
- Establishing a strong vocabulary repertoire leads in enhancing learners' communicative competence that needs expressive and receptive vocabulary because large vocabulary is basic while learning to read; they focus on the importance of vocabulary within early classroom holding the success for language reading⁽⁴⁶⁾.
- Teachers have a role in helping learners to establish vocabulary repertoire so that language use and comprehension will be more flexible because of the vocabulary knowledge they possess. Beck et al. stress on the idea that vocabulary is deeply related to reading comprehension over all levels, since a long time ago, little focus and attention was given to curricula of vocabulary acquisition in school⁽⁴⁷⁾.
- Moreover, according to Nation, learners are exposed to words through different contexts so that it is the role of the teacher to aid learners in achieving their learning outcomes. When vocabulary is almost known, learners' reading comprehension of text will be easier as they know words function recognizing vocabulary within its variant context⁽⁴⁸⁾. Therefore, learning in contextualization is also significant for creating a vocabulary repertoire with learners' understanding of different word classes and functions.

The influential power of vocabulary can be determined by vocabulary knowledge of learners where the limited vocabulary indicates the lack of fluency since the more vocabulary the learner possesses and gains the more fluent will be while communicating using language. When considered together, the evidence points to the studies reviewed in this section to indicate the connection between the acquisition of vocabulary and memory.

The work of Al-Khawaldeh et al on semantic relations shows that the development of vocabulary is not an operation of just storing words; however, governing them into networks of meaning, and this raises the matter that it is seldom to mark why these relational memory-based instruction instead of considering the memorization of words in isolated units. Besides, viewed as a whole Beck et al.'s request that vocabulary knowledge is essential within reading comprehension, yet this indicates a gap that lies whether the relationship has been found for decades, the continuous ignorance of vocabulary instruction in the curriculum of schools proposes a dissociate between what the classroom practice invokes and what the research about memory requires where the reviewed sources defend even though barely clarify and explain.

Additionally, with the standing point of Nation's vocabulary learning (contextual view) makes this picture more confusing, because it indicates that the strength of vocabulary recall relies basically on the richness of exposure as on intentional memorization which does not correspond to the encoding-focused strategies stressed in this view. Therefore, taken all together, these three views are not compatible since one prefers structured semantic, one favors explicit instructional focus, another one supports incidental contextual exposure, thus far the literature contributes to indicate them increasingly instead of showing how memory underhanded the exposure into long-lasting vocabulary knowledge. Consequently, this indicates the uncertain balance instead of the common claim that memory reinforces learning, yet this is a requirement to tackle for further research on vocabulary acquisition.

8. Findings

Memory is considered as a significant element in establishing vocabulary; it represents success for any educational activity where the learners' vocabulary could be enhanced through various strategies. Research on memory is an attractive area for numerous fields such as pedagogy, computer science, neurology, psychology, and others. Research indicates that individuals with

large vocabulary possess good memory and the new learned vocabulary is expanding to a repertoire that may permit learners to engage fluently while communicating their ideas orally or in written format.

The reviewed findings mingle in the argument that individuals own immense vocabulary that shows appropriately strong memory capacities, permitting the novel acquired lexical to be fused and integrated into a repertoire that assists fluency within language use, so that, vocabulary knowledge appears in critical manner more rather than phonological or grammatical competence, because lexical items must be integrated in long-term memory to be immediately retrieved for language use whenever need it. Overall, the analysis suggests that for success and enhancement in establishment of vocabulary repertoire we must consider the following points:

8.1 Vocabulary as a Medium to Pave the Way for Fluent Communication

Vocabulary knowledge is considered a cornerstone while speaking about language competence since the learner will be unable to communicate his ideas when his vocabulary repertoire is not enough as Nation claims that even the learners' grasp of grammar and phonology is not crucial as their vocabulary knowledge because memory is significant as vocabulary must be stored in long-term memory⁽⁴⁹⁾, so that learners can easily retrieve information when they need it due to the role of strong memory since they are expanding their vocabulary through their lifetime.

8.2 Vocabulary as an Indicator of Learners' Level of Proficiency

From the standpoint of some researchers, the size of vocabulary and the mastery of language beyond reading, writing, speaking, and listening indicate a powerful tie as Read indicates that the building blocks of language are words, and even for advanced learners, the issue of vocabulary with their second language acquisition may realize the absence and loss of some vocabulary where they can experience words they do not understand or even some notions cannot be expressed as they can do in their native language⁽⁵⁰⁾. More precisely, we can say that this interaction is examined through memory strengthening. Also, it shows the level of learners with language competence, while the more vocabulary the learners know, the more proficiency they will be.

8.3 Motivation, Confidence, and Engagement as Components for Expanding Vocabulary

Learners must know at least 90 percent of vocabulary to enable them to understand text when they are exposed to new vocabulary that could be learned ineffectively; moreover, he further claims that learners' fluency to get an automatic access to vocabulary is also important since the acquisition of chunks along with vocabulary learning where learners frequently access it leads to storing in long-term memory and the more language use will be fluent due to automaticity⁽⁵¹⁾. Therefore, when learners' vocabulary repertoire is well improved it may diminish anxiety and this make them feel more confident while using language and motivates them to engage in communication deliberately as it was claimed by scholars that learners with developed vocabulary are emphasizing more on meaning and this led them to be fluent and more confident while communicating.

8.4 Pedagogical Standpoint in Establishing Learners Vocabulary Repertoire

In classroom, teachers who design a well-structured vocabulary (syllabus) affluent atmosphere through contributing to drills as word list, peer-dialogue, notebooks will help in motivating the activation of the encoding process in the brain since little focus in school curriculum on the issue of vocabulary acquisition hence they support the use of significant instruction to teach vocabulary⁽⁵²⁾.

Within the same view, Nation and Waring claim that for second language learners the issue of vocabulary size is very crucial because the amount of words is corner stone to both production and comprehension of language⁽⁵³⁾, and they assert that the frequency-based vocabulary lists indicate a groundwork while designing a curriculum. Therefore, helping the learners to be self-regulated in learning like adopting the use of vocabulary journals, outlining semantic mapping will permit them to be self-improving because they are monitoring their process of establishing vocabulary through making encoding be boosted since the process is done consciously. Furthermore, this led to intentional learning so that the learners may fuse the existing vocabulary with the new vocabulary.

8.5 Neurological Standpoint in Establishing Vocabulary Repertoire

To get access to vocabulary (retrieve), two essential stages include the selection of lexical and phonological encoding where within the first stage the

word is chosen from mental lexicon depending on its conceptual requirement. This selection recalls information of syntactic and morphological types; however, no phonological form, then the lemma triggers the associated phonological word type which is saved solely in the phonological output of lexicon⁽⁵⁴⁾.

Conclusion

This review traced back five decades of research on the importance of memory strategies and their function within vocabulary acquisition, as it serves as significant cognitive architecture for consolidation and retention of vocabulary knowledge; compelling the field's fundamental strategies such as semantic encoding, key word instruction, retrieval approaches like mnemonics, and spaced repetition are integral elements manipulated at different stages of memory recall from the basic encoding till reaching long-term strengthening . Furthermore, its adequacy directly resolves the breadth, depth, and rapid accessibility of learner's vocabulary repertoire. The learners can achieve this through repeated exposure to new words and their meanings, as well as through regular practice and repetition. Thus, strengthening the processes of memory encoding and retrieval is the initial indicator of advance in vocabulary acquisition. Additionally, memorization strategies are powerful tool that can help learners to store new words, expand their horizons, and aid in recalling the new learned vocabulary so that educators are emboldening to adopt them within classroom practice to assist learners during the phase of learning through pushing and motivating them to gain knowledge, to learn new things, and to engage within the language. Besides, another important point for establishing vocabulary repertoire is not just knowing and possessing immense vocabulary but also knowing the function of words in which the learners could use them appropriately while communicating their ideas. Therefore, the educator must take those vocabulary instructions into consideration to be adopted while designing the course for better achievement results in the learning process; improving both theory and classroom performance within vocabulary instruction will rely less upon indicating which strategy functions best and more on recognizing when and how those variants strategies should be mixed during learning and retention process. Thus, vocabulary is the extent range of words that the learner recognizes within its variants aspects entry that permits for the acquisition of vocabulary to make it last long and be flexible in use.

List of sources and references:

1. Al-Khawaldeh, N. N., Al Khalaf, E. M., Rababah, L. M., Al-Shboul, O. K., Krishan, T. A., & Alkayid, M. M, Developing EFL learners' vocabulary repertoire through semantic relations techniques. *Theory and Practice in Language Studies*, 14(8), 2024.
2. Ashcraft, M. H, *Human memory and cognition*, (2nd ed.), New York: Harper Collins College, 1994.
3. Ashcraft, M. H., & Radvansky, G. A, *Cognition* (6th ed.), Pearson, 2013.
4. Atkinson, R. C., & Shiffrin, R. M, *Human memory: A proposed system and its control processes*, In K. W. Spence & J. T. Spence (Eds.), *The psychology of learning and motivation*, Vol. 2, Academic Press, 1968.
5. Baddeley, A. D., & Hitch, G, *Working memory*, In G. H. Bower (Ed.), *The psychology of learning and motivation: Advances in research and theory*, Academic Press, Vol. 8, 1974.
6. Baddeley, A., Eysenck, M. W., & Anderson, M. C, *Memory* (2nd ed.), Routledge, 2017.
7. Baddeley, A., *Working memory: Looking back and looking forward*, *Nature Reviews Neuroscience*, 4(10), 2003.
8. Beck, I. L., McKeown, M. G., & Kucan, L, *Bringing words to life: Robust vocabulary instruction* (2nd ed.), The Guilford Press, 2013.
9. Beck, I. L., McKeown, M. G., & Kucan, L, *Bringing words to life: Robust vocabulary instruction* (2nd ed.), The Guilford Press, 2013.
10. Belleca, F. C. D. G., Cammpued, K. R., Caballas, R. B., Guiruela, J. M. N., & Ocampo, D. M, Effectiveness of mnemonic method on students' language information retention, *Journal of English Language and Pedagogy (JELPA)*, 3(2), 2025.
11. Broadbent, D, *Perception and communication*, Pergamon Press, 1958.
12. Carter, R, *Vocabulary: Applied linguistic perspectives*, Routledge, 2012.
13. Craik, F. I. M., & Lockhart, R. S, *Levels of processing: A framework for memory research*, *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 11, 1972.
14. Driscoll, M. P, *Psychology of learning for instruction* (2nd ed., chap. 10, Allyn and Bacon, 2000.
15. Ferrari, R. *Writing narrative style literature reviews*. *Medical Writing*, 24(4), 230–235, 2015.
16. Gardner, R. C., & Lalonde, R. N, *Second language acquisition: A social psychological perspective*, Paper presented at the 93rd Annual Convention of the American Psychological Association, Los Angeles, CA, 1985.
17. Godwin-Jones, R, *Contextualized vocabulary learning*, *Language Learning & Technology*, 22(3), 2018.
18. Hatch, E., & Brown, C, *Vocabulary, semantics, and language education*, 1995.
19. Johnson, D. D., Pittelman, S. D., & Heimlich, J. E, *Semantic mapping*, *The Reading Teacher*, 39(8), 1986, p779.

20. Krashen, S. D., & Terrell, T. D, The natural approach: Language acquisition in the classroom, Pergamon/Alemamy Press, 1983.
21. Levelt, W. J. M., Roelofs, A., & Meyer, A. S, A theory of lexical access in speech production, *Behavioral and Brain Sciences*, 22(1), 1999.
22. Matsumoto, D. (Ed.), The Cambridge dictionary of psychology, Cambridge University Press, 2009.
23. Miller, The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information in the *Psychological Review*, Volume 63, Number 2, 1956.
24. Morris, P. E., & Stevens, R, Linking images and free recall, *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 13(3), 1974.
25. Nation, I. S. P, Learning vocabulary in another language, Cambridge University Press, 2001.
26. Nation, P., & Waring, R, Vocabulary size, text coverage and word lists, In N. Schmitt & M. McCarthy (Eds.), *Vocabulary: Description, acquisition and pedagogy*, Cambridge University Press, 1997.
27. Neuman, S. B., & Wright, T. S, The magic of words: Teaching vocabulary in the early childhood classroom, *American Educator*, 38(2), 2014.
28. Nguyen, T. H. H, The effectiveness of learning vocabulary through games in comparison with that in traditional technique, *International Journal of Educational Research*, 4(5), 2021.
29. Pan, S. C., Zung, I., Imundo, M. N., Zhang, X., & Qiu, Y, User-generated digital flashcards yield better learning than premade flashcards. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 2022.
30. Peterson, L. R., & Peterson, M. J., Short-term retention of individual verbal items, *Journal of Experimental Psychology*, 58(3), 1959.
31. Pimsleur, P, A memory schedule, *The Modern Language Journal*, 51(2), 1967.
32. Pressley, M., Levin, J. R., & Delaney, H. D, The mnemonic keyword method, *Review of Educational Research*, 52(1), 1982.
33. Read, J, *Assessing vocabulary*, Cambridge University Press, 2000, p1.
34. Richards. J. C., & Platt. J, *Longman Dictionary of language teaching and applied linguistics*, Essex: Longman, 1992.
35. Ritter, F. E., Tehranchi, F., & Oury, J. D, ACT-R: A cognitive architecture for modeling cognition, *WIREs Cognitive Science*, 10(3), e1488, 2019.
36. Segalowitz, N, Automaticity and second languages, In C. J. Doughty & M. H. Long (Eds.), *The handbook of second language acquisition*, Blackwell, 2003.
37. Squire, L. R., Memory and brain systems: 1969–2009, *Journal of Neuroscience*, 29(41), 2009.
38. Stahl, S. A., & Nagy, W. E, *Teaching word meanings*, Lawrence Erlbaum Associates, 2006.

39. Sternberg, R. J., *Cognitive psychology* (4th ed.), Belmont, CA: Thomson Wadsworth, 2006.
40. Treisman, A. M., & Gelade, G, A feature-integration theory of attention, *Cognitive Psychology*, 12(1), 1980.
41. Vnucko, G., & Klimova, B, Exploring the potential of digital game-based vocabulary learning: A systematic review. *Systems*, 11(2), 2023.
42. Wang, S. Y., & Christiansen, M. H, Chunking in the second language: Implications for language learning and teaching, *Language Teaching Research Quarterly*, 44, 2024.
43. Wright, A., Betteridge, D., & Buckby, M, *Games for language learning* (3rd ed.), Cambridge University Press, 2006.

References:

- (1) Ferrari, R. Writing narrative style literature reviews. *Medical Writing*, 24(4), 2015, p 231.
- (2) Richards. J. C., & Platt. J, *Longman Dictionary of language teaching and applied linguistics*, Essex: Longman, 1992, p359.
- (3) Ashcraft, M. H, *Human memory and cognition*, (2nd ed.), New York: Harper Collins College, 1994, p6.
- (4) Morris, P. E., & Stevens, R, Linking images and free recall, *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 13(3), 1974, p 310.
- (5) Sternberg, R. J., *Cognitive psychology* (4th ed.), Belmont, CA: Thomson Wadsworth, 2006, p187.
- (6) Squire, L. R., Memory and brain systems: 1969–2009, *Journal of Neuroscience*, 29(41), 2009, pp12711–12716.
- (7) Matsumoto, D. (Ed.), *The Cambridge dictionary of psychology*, Cambridge University Press, 2009, p303.
- (8) Ashcraft, M. H., & Radvansky, G. A, *Cognition* (6th ed.), Pearson, 2013, pp208-209.
- (9) Ashcraft, M. H., & Radvansky, G. A, *Cognition* (6th ed.), Ibid, pp210-211.
- (10) Ashcraft, M. H., & Radvansky, G. A, *Cognition* (6th ed.), Ibid, pp168-169.
- (11) Ashcraft, M. H., & Radvansky, G. A, *Cognition* (6th ed.), Ibid, pp252-253.
- (12) Miller, The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information in the *Psychological Review*, Volume 63, Number 2, 1956, p81.
- (13) Miller, the Magical Number Seven, plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information in the *Psychological Review*, Ibid, p 90.
- (14) Broadbent, D, *Perception and communication*, Pergamon Press, 1958, pp42-43.
- (15) Peterson, L. R., & Peterson, M. J., Short-term retention of individual verbal items, *Journal of Experimental Psychology*, 58(3), 1959, pp193.
- (16) Atkinson, R. C., & Shiffrin, R. M, Human memory: A proposed system and its control processes, In K. W. Spence & J. T. Spence (Eds.), *The psychology of learning and motivation*, Vol. 2, Academic Press, 1968, p90.

- (17) Atkinson, R. C., & Shiffrin, R. M, Human memory: A proposed system and its control processes, *Ibid*, p92.
- (18) Atkinson, R. C., & Shiffrin, R. M, Human memory: A proposed system and its control processes, *Ibid*, p93.
- (19) Baddeley, A. D., & Hitch, G, Working memory, In G. H. Bower (Ed.), *The psychology of learning and motivation: Advances in research and theory*, Academic Press, Vol. 8, 1974, pp74-76.
- (20) Baddeley, A., Working memory: Looking back and looking forward, *Nature Reviews Neuroscience*, 4(10), 2003, p836.
- (21) Craik, F. I. M., & Lockhart, R. S, Levels of processing: A framework for memory research, *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 11, 1972, p 671.
- (22) Craik, F. I. M., & Lockhart, R. S, Levels of processing: A framework for memory research, *Ibid*, p 675.
- (23) Craik, F. I. M., & Lockhart, R. S, Levels of processing: A framework for memory research, *Ibid*, p 677.
- (24) Treisman, A. M., & Gelade, G, A feature-integration theory of attention, *Cognitive Psychology*, 12(1), 1980, p97.
- (25) Krashen, S. D., & Terrell, T. D, *The natural approach: Language acquisition in the classroom*, Pergamon/Alemany Press, 1983, p71.
- (26) Hatch, E., & Brown, C, *Vocabulary, semantics, and language education*, 1995, p1.
- (27) Carter, R, *Vocabulary: Applied linguistic perspectives*, Routledge, 2012, p2.
- (28) Pimsleur, P, A memory schedule, *The Modern Language Journal*, 51(2), 1967, p75.
- (29) Baddeley, A., Eysenck, M. W., & Anderson, M. C, *Memory* (2nd ed.), Routledge, 2017, p112.
- (30) Pressley, M., Levin, J. R., & Delaney, H. D, The mnemonic keyword method, *Review of Educational Research*, 52(1), 1982, pp61–91.
- (31) Belleca, F. C. D. G., Cammpued, K. R., Caballas, R. B., Guiruela, J. M. N., & Ocampo, D. M, Effectiveness of mnemonic method on students' language information retention, *Journal of English Language and Pedagogy (JELPA)*, 3(2), 2025, p51.
- (32) Pan, S. C., Zung, I., Imundo, M. N., Zhang, X., & Qiu, Y, User-generated digital flashcards yield better learning than premade flashcards. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 2022, p1.
- (33) Johnson, D. D., Pittelman, S. D., & Heimlich, J. E, Semantic mapping, *The Reading Teacher*, 39(8), 1986, p779.
- (34) Stahl, S. A., & Nagy, W. E, *Teaching word meanings*, Lawrence Erlbaum Associates, 2006, p91.
- (35) Nguyen, T. H. H, The effectiveness of learning vocabulary through games in comparison with that in traditional technique, *International Journal of Educational Research*, 4(5), 2021, p77.

- (36) Wright, A., Betteridge, D., & Buckby, M, Games for language learning (3rd ed.), Cambridge University Press, 2006, p2.
- (37) Vnucko, G., & Klimova, B, Exploring the potential of digital game-based vocabulary learning: A systematic review. *Systems*, 11(2), 2023, P3.
- (38) Wang, S. Y., & Christiansen, M. H, Chunking in the second language: Implications for language learning and teaching, *Language Teaching Research Quarterly*, 44, 2024, p85.
- (39) Godwin-Jones, R, Contextualized vocabulary learning, *Language Learning & Technology*, 22(3), 2018, p2.
- (40) Ritter, F. E., Tehranchi, F., & Oury, J. D, ACT-R: A cognitive architecture for modeling cognition, *WIREs Cognitive Science*, 10(3), e1488, 2019, p1.
- (41) Ritter, F. E., Tehranchi, F., & Oury, J. D, ACT-R: A cognitive architecture for modeling cognition, *Ibid*, p10.
- (42) Driscoll, M. P, *Psychology of learning for instruction* (2nd ed., chap. 10, Allyn and Bacon, 2000, pp. 347.
- (43) Gardner, R. C., & Lalonde, R. N, Second language acquisition: A social psychological perspective, Paper presented at the 93rd Annual Convention of the American Psychological Association, Los Angeles, CA, 1985, p1.
- (44) Gardner, R. C., & Lalonde, R. N, Second language acquisition: A social psychological perspective, *Ibid*, p5.
- (45) Al-Khawaldeh, N. N., Al Khalaf, E. M., Rababah, L. M., Al-Shboul, O. K., Krishan, T. A., & Alkayid, M. M, Developing EFL learners' vocabulary repertoire through semantic relations techniques. *Theory and Practice in Language Studies*, 14(8), 2024, pp2552–2562.
- (46) Neuman, S. B., & Wright, T. S, The magic of words: Teaching vocabulary in the early childhood classroom, *American Educator*, 38(2), 2014, p4.
- (47) Beck, I. L., McKeown, M. G., & Kucan, L, *Bringing words to life: Robust vocabulary instruction* (2nd ed.), The Guilford Press, 2013, p2.
- (48) Nation, I. S. P, *Learning vocabulary in another language*, Cambridge University Press, 2001, p1.
- (49) Nation, I. S. P, *Learning vocabulary in another language*, *Ibid*, 20p4.
- (50) Read, J, *Assessing vocabulary*, Cambridge University Press, 2000, p1.
- (51) Segalowitz, N, Automaticity and second languages, In C. J. Doughty & M. H. Long (Eds.), *The handbook of second language acquisition*, Blackwell, 2003, pp282-283.
- (52) Beck, I. L., McKeown, M. G., & Kucan, L, *Bringing words to life: Robust vocabulary instruction* (2nd ed.), The Guilford Press, 2013, p1.
- (53) Nation, P., & Waring, R, Vocabulary size, text coverage and word lists, In N. Schmitt & M. McCarthy (Eds.), *Vocabulary: Description, acquisition and pedagogy*, Cambridge University Press, 1997, p11.
- (54) Levelt, W. J. M., Roelofs, A., & Meyer, A. S, A theory of lexical access in speech production, *Behavioral and Brain Sciences*, 22(1), 1999, p5.

The Importance of Reading Novels in Promoting EFL Students' Vocabulary Acquisition

أهمية قراءة الروايات في تعزيز اكتساب المفردات لدى طلاب اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية

Dr/ Noredidine BENTAYEB

نورالدين بن الطيب

Faculty of Letters and Foreign Languages - University of Batna2

n.bentayeb@univ-batna2.dz

Received in: 29/03/2026

Accepted in: 16/07/2026

Abstract:

The present paper investigates the benefits reading novels would bring to EFL students vocabulary acquisition and the great opportunities it provides for advancement in lexis development. It explores the significant advantages that reading novels offers in the context of vocabulary acquisition for EFL students. Through engaging with narratives, students are exposed to a broad spectrum of vocabulary, including everyday expressions, slang, idioms, subjects-specific lexicon and technical terms which are not commonly featured in conventional textbooks or structured language lessons.

Moreover, novels facilitate deeper understanding and retention of vocabulary by presenting words within context, making it easier for learners to grasp layered meanings a word, phrase, or concept may carry. Novels offer a variety of linguistic structures, cultural references, and diverse writing styles which contribute not only to vocabulary development but also to overall language proficiency. The purpose of this paper is to shed light on the important issue of the gainful properties that reading novels, as an alternative learning strategy, might have on the improvement of the students vocabulary store. This study would be profitable to EFL students, teachers, researchers, educationists and the whole community as it provides a framework for prominent insights in the importance of the contribution of reading novels to rise the opportunity of vocabulary acquisition.

Keywords: Vocabulary; Acquisition; Novels; Reading; Store.

الملخص:

يبحث هذا المقال في الفوائد التي يمكن أن تجلبها قراءة الروايات لطلاب اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية في اكتساب المفردات والفرص الكبيرة التي تقدمها لتعزيز تطور المفردات. يستكشف المقال المزايا الكبيرة التي تقدمها قراءة الروايات في سياق اكتساب المفردات لطلاب اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية. من خلال التفاعل مع السرد القصصي، يتعرض الطلاب لمجموعة واسعة من المفردات، بما في ذلك التعبيرات اليومية، والمصطلحات العامية، والأمثال، والمفردات الخاصة بالمجالات، والمصطلحات التقنية التي لا تظهر عادة في الكتب الدراسية التقليدية أو دروس اللغة المنظمة. علاوة على ذلك،

تسهل الروايات الفهم الأعمق والاحتفاظ بالمفردات عن طريق تقديم الكلمات في سياقات، مما يجعل من الأسهل على المتعلمين فهم المعاني المتنوعة التي قد تحملها كلمة أو عبارة أو مفهوم. تقدم الروايات مجموعة من الهياكل اللغوية، والإشارات الثقافية، وأنماط الكتابة المتنوعة التي تساهم في تطوير المفردات بالإضافة إلى تحسين الكفاءة اللغوية بشكل عام. يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على القضية المهمة المتعلقة بالفوائد التي يمكن أن تحققها قراءة الروايات كاستراتيجية تعلم بديلة في تحسين مخزون المفردات لدى الطلاب. ستكون هذه الدراسة مفيدة لطلاب اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية، والمعلمين، والباحثين، والمتخصصين في التعليم، والمجتمع بأسره، حيث تقدم إطاراً لرؤى بارزة حول أهمية مساهمة قراءة الروايات في زيادة فرص اكتساب المفردات. الكلمات المفتاحية: المفردات؛ اكتساب؛ الروايات؛ قراءة؛ مخزون.

Introduction

Vocabulary acquisition is a central element of foreign language learning, as it shapes learners' ability to comprehend and communicate successfully in the target language. For EFL students, limited vocabulary knowledge often represents a major constraint to academic achievement and communicative competence. An insufficient lexical repertoire hinders learners' ability to comprehend reading materials, follow classroom instruction, and understand spoken discourse accurately. As a result, students may struggle to grasp key concepts in academic texts, participate actively in discussions, or express their thoughts clearly and confidently in both written and oral forms. This limitation can lead to frustration, reduced motivation, and low self-confidence, further obstructing language development. Moreover, without adequate vocabulary knowledge, learners may rely heavily on translation or memorization strategies, which do not always promote deep understanding or long-term retention. Consequently, expanding vocabulary is not just a component of language learning but a vital element in enabling EFL students to attain academic success and effective communication in the target language.

Traditional instructional approaches frequently emphasize explicit vocabulary instruction through textbooks, word lists and structured lessons designed to teach specific sets of words in isolation. While these methods can offer regular and clear guidance on word meanings and usage, they frequently fall short in providing learners with the scope and depth of language revelations required for authentic, varied and context-rich language acquisition.

In recent years, increasing attention has been directed toward extensive reading as a complementary strategy for vocabulary development. Among the various forms of reading materials, novels hold particular promise due to their rich linguistic content, diverse stylistic features, and the way they situate language within real-life contexts. Through engagement with novels, EFL

learners encounter a wide range of vocabulary, including colloquial expressions, idiomatic phrases, subject-specific terminology, and culturally embedded language that may not typically appear in conventional teaching materials.

This paper investigates the potential benefits of reading novels for enhancing vocabulary acquisition among EFL students. It explores how exposure to language within the context of novels contributes to deeper comprehension, improved retention, and the growth of vocabulary. Furthermore, the study highlights the broader linguistic and cultural advantages that novel reading offers, positioning it as a valuable alternative or supplementary strategy in foreign language instruction. By examining these dimensions, the paper intends to offer a valuable contribution to the current discussions regarding effective approaches to vocabulary development and to provide insights profitable to students, teachers, researchers, and education practitioners.

1. Vocabulary acquisition and Language development

Vocabulary acquisition is the process of learning and understanding new words and their meanings. It includes learning word meanings, spelling, pronunciation, grammatical use and the context where they apply. Vocabulary can be acquired through two primary ways: incidental learning and intentional learning. Both approaches play a significant role in expanding a learner's vocabulary and fostering language development.

Incidental learning refers to the process by which learners acquire new vocabulary naturally and without explicit effort while engaging in language activities. The process takes place while reading, listening to conversations, watching media, or engaging in everyday interactions. In this case, learners do not focus directly on memorizing vocabulary; instead, they encounter new words while reading books, listening to conversations, watching content, or participating in everyday communication. Through repeated exposure to these words in meaningful contexts, learners gradually understand their meanings, pronunciation, and usage (Webb, 2008). For example, a student reading a story may come across an unfamiliar word and infer its meaning from the surrounding sentences. Over time, frequent exposure helps the learner remember and use the word correctly. Incidental learning is particularly effective because it happens within genuine language contexts, learners are more likely to grasp and retain vocabulary (Nation, 2001).

Intentional learning, on the other hand, involves the deliberate and conscious effort to learn new vocabulary. In this method, learners actively study words and focus on memorizing their meanings, pronunciation, spelling, and grammatical forms. This often occurs in organized educational settings such as classrooms, where teachers provide opportunities for vocabulary acquisition through explanations, exercises, and practice activities. Learners may use tools such as novels, books, vocabulary lists, flashcards, dictionaries, or language learning applications to study and review words (Schmitt, 2008). Intentional learning allows students to thoroughly expand their vocabulary and focus on precise words that are important for academic or professional purposes.

Both incidental and intentional learning complement each other in the process of vocabulary acquisition. While intentional learning helps learners quickly build a basic vocabulary, incidental learning strengthens and reinforces this knowledge through repeated exposure in real-life situations. Therefore, an effective vocabulary learning process often integrates both approaches to promote deeper comprehension and long-term retention of new vocabulary.

2. Vocabulary Acquisition: Cognitive and Linguistic Theories

Vocabulary acquisition is a fundamental component of language learning, particularly in the context of English as a Foreign Language. It describes the process by which learners acquire, memorize, retrieve, and apply new vocabulary in communication. Researchers in cognitive psychology and linguistics have developed a range of theories to explain how learners acquire and build their vocabulary.

Cognitive theories of vocabulary acquisition focus on how the mind processes, stores, and retrieves new words rather than just exposure and repetition. From a cognitive perspective, vocabulary learning is closely related to mental engagement and processes such as memory, attention, perception, and connections. Cognitive theories emphasize that learners actively construct knowledge by connecting new vocabulary with their preexisting knowledge and mental concepts.

The main cognitive theories of vocabulary acquisition are:

- **Schema Theory (Bartlett, 1932):** Learners understand new words by linking them to existing mental concepts (schemas). If you already know a “school” schema, learning the word “assessment” becomes easier because it fits into

your existing mental network. Vocabulary is acquired more effectively when learners connect new words to what they already know.

- **Depth of Processing Theory (Craik & Lockhart, 1972):** The more thoroughly a learner engages with a word, the better it is embedded and recollected. Simply seeing a word isn't enough. Understanding the word meaning, using it in sentences and associating it with personal experiences help retention. Accordingly, active engagement with vocabulary strengthens memory.
- **Dual Coding Theory (Paivio, 1986):** Words are remembered better when they are processed both visually and verbally. If a learner reads the word "bridge" while also seeing a picture of a bridge, both verbal and visual codes are stored in memory, making retention and recollection easier. Accordingly, combining language with imagery improves learning efficiency.
- **Connectionist Theory (Rumelhart & McClelland, 1986):** Vocabulary is acquired through forming connections in the brain between words, sounds, and meanings. Repeated exposure to a word in various contexts strengthens the neural connections, creating a tissue of associations. Thus, the more our brain sees the word, the stronger the mental network becomes.
- **Information Processing Theory (Atkinson & Shiffrin, 1968):** Based on principles from cognitive psychology, this theory treats the mind like a system that receives, processes, stores, and retrieves information. Vocabulary learned moves through three memory stages: a sensory stage where the mind is briefly exposed to a word (seeing or hearing it), a working stage where the learner actively processes the word and a long-term stage where the word becomes part of permanent vocabulary knowledge through repetition and rehearsal.
- **Noticing Hypothesis (Schmidt, 1990):** language learning does not occur simply because learners are exposed to input. Instead, learning happens when learners pay attention to specific linguistic features in the input. if a learner reads or hears a new word but does not consciously notice it, it is unlikely to be learned. When learners focus their attention on language forms, they are more likely to notice them. Words that appear frequently in input or stand out as bold text, stress in speech or repeated attract attention and are more likely to be learned.

From a linguistic standpoint, vocabulary acquisition focuses on how language structure, context, and exposure influence the learning of new words. Linguistic theories highlight how words are structured, the contexts in which they appear, and the learner's exposure to them.

Various theoretical frameworks have been developed to account for linguistic vocabulary acquisition, each highlighting different aspects of how we learn words. Here's a brief breakdown:

- **Behaviorist Theory (Skinner, 1957):** language learning, including vocabulary, occurs primarily through stimulus-response conditioning, reinforcement, and imitation. In his view, children learn words because of Repetition, imitation, and reinforcement of correct usage offered by caregivers or their environment.
- **Nativist/Innateness Theory (Chomsky, 1965):** proposes that humans are born with an innate ability to acquire language. That is, our brains are innately born with the capacity to learn language, including vocabulary, grammar, and sentence structure.
- **Input Hypothesis (Krashen, 1985):** part of his broader Monitor Model, which includes five hypotheses about language learning, the Input Hypothesis specifically focuses on how learners acquire a second language most effectively when they are exposed to comprehensible input; language that is slightly beyond their current level. In a situation where learners are exposed to language mostly understood, they will recognize familiar words and infer new words or structures from context. It's one of the primary ideas behind immersion programs, reading-based approaches, and natural language learning strategies.
- **Social/Interactionist Theory (Vygotsky, 1978):** vocabulary acquisition is a collaborative process and social interaction where learners acquire vocabulary by engaging with more knowledgeable members of their environment such as parents, teachers, peers, and the broader community. This theory proposes that vocabulary is a tool for communication and social engagement and learners learn words, grammar, and discourse structures by interacting in meaningful contexts.

Linguistic theories of vocabulary acquisition emphasize different factors: some stress repetition and reinforcement, others highlight innate cognitive abilities, some focus on social interaction, and others on the way words are

processed and stored in the brain. In reality, vocabulary learning likely draws on a combination of all these factors.

Both cognitive and linguistic perspectives highlight that vocabulary acquisition is a dynamic and multifaceted process that involves interaction between mental processes and linguistic nourishment. Understanding these theories helps educators design effective strategies such as: extensive reading, contextual learning, and meaningful practice to support vocabulary development among EFL learners.

3. The Role of Reading in Vocabulary Development

Reading plays a critical role in the acquisition and expansion of vocabulary, representing one of the most resourceful channels for encountering and assimilating new lexical items. (Nation, 2001). In contrast to spoken language, which depends heavily on context and immediate feedback, reading exposes learners to a broader lexical repertoire of vocabulary, including both frequent words and rare, domain-specific terms.

Empirical research suggests that extensive reading contributes significantly to both breadth and depth of vocabulary knowledge. Breadth refers to the number of words a learner knows, while depth encompasses a richer understanding of word meanings, collocations, and morphological structures. Studies in both first language (L1) and second language (L2) acquisition demonstrate that regular reading correlates positively with vocabulary growth, often surpassing the effectiveness of rote memorization or isolated word study (Krashen, 2004).

Reading also promotes incidental vocabulary acquisition, allowing learners to absorb new words naturally while focused on comprehension rather than deliberate memorization. This process is particularly effective when texts are above the learner's current proficiency level, offering unique chances to engage cognitive processing without causing comprehension failure. Moreover, the cognitive mechanisms involved in reading such as semantic mapping, inferencing, and contextual prediction promote long-lasting word retention and enhance the ability to use new vocabulary in prolific language exchanges (Grabe, 2009).

Furthermore, reading supports the development of metalinguistic awareness; the ability to analyze, manipulate, and consciously consider language itself, its sounds, words, and grammar separately from the act of merely

communicating or understanding meaning. This enables learners to recognize word forms, syntactic patterns, and morphological variations (Cunningham & Stanovich, 1998). This awareness not only strengthens the mental lexicon but also improves learners' capacity to infer the meaning of unfamiliar words autonomously. In the context of vocabulary acquisition, exposure to authentic texts can also provide cultural and pragmatic insights that enrich lexical knowledge beyond mere wordlist definitions.

In sum, reading serves as both a vehicle for vocabulary expansion and a cognitive tool for deepening vocabulary knowledge. Its role is multidimensional, encompassing incidental learning, reinforcement of existing knowledge, and enhancement of metalinguistic skills, making it a pillar of effective vocabulary development tactics.

4. The Benefits of Reading Novels for Vocabulary Acquisition

Reading novels has long been recognized as a powerful tool for language development and vocabulary acquisition. Reading novels provides learners with extensive exposure to authentic, context-related language. Unlike isolated word lists, novels immerse readers in rich linguistic input, presenting words and phrases in varied syntactic structures and meaningful contexts.

Novels provide a wide range of vocabulary in context, often presenting both formal and informal language, which exposes learners to the diversity of linguistic forms they are likely to meet in real-life communication. This allows learners to acquire both high-frequency words and less common, sophisticated vocabulary, which contributes to advanced language proficiency (Cunningham & Stanovich, 1998).

Exposure to rich, authentic texts provides learners with encounters with diverse lexical items in meaningful contexts, which facilitates incidental vocabulary learning. Unlike rote memorization of word lists, reading allows learners to infer meanings from context, strengthening both semantic and morphological awareness (Cunningham & Stanovich, 1998). This process supports the growth of learners' mental lexicon, allowing them a fine-tuned perception of word forms, syntactic patterns, and morphological variations.

Furthermore, reading novels engages cognitive processes such as prediction, inferencing, and pattern recognition, which contribute to deeper lexical processing and stronger retention of word meanings (Cunningham & Stanovich, 1998). Beyond vocabulary, novels are a powerful cognitive tool for

learning and retaining new vocabulary. This effectiveness stems from the way novels employ plot, character development, and setting to capture the reader's attention and stimulate higher-order thinking to create lasting mental associations with language.

Extensive reading, which involves reading large volumes of narratives for overall comprehension rather than detailed study, has been found to be highly effective in promoting vocabulary acquisition. Studies indicate that learners who engage in sustained, voluntary reading of novels acquire new words incidentally at a faster rate than learners who rely solely on explicit instruction (Day & Bamford, 1998). Novels, with their compelling narratives and rich linguistic networks, provide repeated and meaningful encounters with vocabulary essential for the consolidation of vocabulary in the mental lexicon. Repeated exposure not only strengthens the recognition of word forms but also enhances learners' ability to infer meanings and apply words in new settings and support independent language learning.

Moreover, novels offer multiple repeated encounters with a word across varied registers, styles, and cultural contexts, which enhances pragmatic and sociolinguistic competence. Such encounters contribute not only to the recognition of literal word meanings but also to an understanding of figurative language, idiomatic expressions, and stylistic nuances, thereby enriching lexical knowledge beyond dictionary definitions (Schmitt, 2008).

In addition, reading for pleasure can increase learner motivation and engagement, which are crucial factors in long-term vocabulary retention and autonomous language learning (Krashen, 2004). The emotional and motivational aspects of engaging with novels significantly influence the process of language acquisition. Captivating narratives increase reading enjoyment and internal motivation, which in turn promote consistent reading traditions and regular language practice.

In conclusion, reading novels functions as a foundation in vocabulary acquisition and broader language development. By providing rich linguistic input, fostering metalinguistic awareness, exposing learners to cultural and pragmatic language use, and enhancing motivation, novels offer a multidimensional approach to language learning. Integrating extensive novel reading into language syllabi represents a successful strategy for promoting both vocabulary growth and complete linguistic competence.

5. The Advantages of Novels Over Other Forms of Reading Material

Novels make vocabulary memorable and emotionally engaging. They help words stick in memory and sound emotionally because words are embedded in vivid, meaningful contexts, repeated naturally, connecting them to feelings and senses, and weaving them into captivating stories that give them life.

In a novel, words aren't presented in isolation, they appear naturally within sentences, dialogues, and descriptions. This amalgamation allows readers to encounter vocabulary in authentic and meaningful contexts, where the surrounding words, actions, and settings provide rich evidences to their meanings. Unlike learning from a list of words or definitions, where vocabulary is presented as abstract bare elements, reading a novel involves multiple cognitive processes: the brain simultaneously interprets narrative events, character emotions, sensory imagery, and linguistic structures. As a result, each new word becomes linked not only to its semantic meaning but also to an animated mental projection and an associated emotional variation. Contextualized word learning has been shown to promote deeper understanding and stronger retention (Elgort, 2011).

Stories evoke a wide range of emotions including suspense, joy, grief, or excitement. When readers vocabulary within such emotionally charged contexts, the words become tied to the feeling they provoke. This emotional connection plays a crucial role in memory retention, as cognitive and neuroscientific research demonstrates that information associated with emotional experiences is more easily encoded and consolidated in long-term memory, making them far more memorable and meaningful (Cahill & McGaugh, 1998).

Novels naturally repeat words in varied contexts. This repetition is particularly beneficial for vocabulary retention. Novels present vocabulary in dynamic and diverse linguistic settings unlike flashcards or word lists, which often rely on repetitious memorization and isolate words from meaningful frameworks. Words in novels appear in dialogues, narrative descriptions, or internal character thoughts, each time accompanied by slightly different syntactic structures or emotional tones. This type of contextualized repetition supports understanding and discards the mechanical effort associated with memorization acquisition techniques (Elgort, 2011).

Another fascinating intersection of extensive reading and vocabulary acquisition is how words are used to create meaning. Stylistics can significantly

aid vocabulary acquisition. Stylistics emphasizes delicate differences in meaning, connotations, collocations, and tone. Stylistic features of literary passages encourage learners to examine diction, syntax, figurative language, and register. Metaphors, similes, alliteration, anaphora, euphemism, symbolism, personification, and irony are stylistic devices that make language inventive and appealing. Learners are exposed to rich, varied, and precise language and help acquire vocabulary appropriately for context, improving command and communication ability (Simpson, 2004).

Words in novels are connected to synonyms, antonyms, and collocations, forming lexical networks that provide multiple retrieval pathways during recall (Schmitt, 2000). Beyond these etymological connections, words are also linked to concepts, ideas, objects, and actions, which allows learners to retain new vocabulary within existing cognitive frameworks (Anderson, 1990). Furthermore, words often carry sensory imagery associations with sights, sounds, tastes, smells, and tactile experiences which enrich meaning and facilitate deeper retention in memory (Paivio, 1991).

This cross-connection enhances both comprehension and retention, as activating one module in the network can trigger related words and concepts, making retrieval more efficient.

Narratives consist of various components such as plots, characters, and story arcs, which offer a rich context for learning language. When vocabulary is related to these elements, words are stored in memory not just as isolated units, but as part of a meaningful narrative framework. Encountering a word in connection with a plot event or a character's action allows learners to memorize that word in a situational and emotional context, enhancing recall and deepening understanding (Day & Bamford, 1998).

Novels help words stick in memory and resonate emotionally by situating them in meaningful situations, providing natural repetition, and tying them to the senses and storytelling in addition to the choices of the stylistics employed in literary texts. Ultimately, this makes learning vocabulary an immersive experience rather than a mechanical drill.

6. Implementation Considerations for Using Novels in EFL Classes

Selecting suitable literary texts for EFL learners is a complex pedagogical task that necessitates thoughtful consideration of various factors, including linguistic difficulty, Theme appropriateness, and cultural accessibility. Once The

choice of novels is made, implementing reading techniques such extensive reading, intensive reading and guided reading will allow learners capitalize on vocabulary acquisition and promote analysis of language forms, comprehension, and layered meanings. To enhance vocabulary learning, learners should actively engage with new words through techniques such as maintaining vocabulary journals, participating in debates about the text, and completing exercises or activities derived from the novels, which encourage retention and practice of the language in meaningful contexts (Cobb, 2007).

6.1 Linguistic Difficulty

The language difficulty of a novel is the primary consideration when selecting texts for EFL learners. Research suggests that learners benefit most from texts that are slightly above their current proficiency level, a principle which is often associated with Krashen's Input Hypothesis (1985), and which theorizes that understandable input with a manageable level of difficulty promotes language acquisition. The key aspects to consider within the linguistic difficulty include:

- **Vocabulary density:** Novels flooded with expert or obsolete vocabulary may overcome learners and hinder comprehension. Target literary texts should contain a majority of common words familiar to learners, with limited use of less common lexical items.
- **Sentence complexity:** Simple syntactic structures are more accessible to low-level learners, whereas advanced students are able to handle texts that include complex sentence patterns, subordinate clauses and figurative language or even stylistic devices.
- **Grammatical structures:** Novels should offer opportunities to encounter grammatical forms that learners are currently studying, allowing for reinforcement of classroom instruction in an authentic language use.

6.2 Thematic Relevance

Fascinating and attractive content is vital for maintaining learners motivation and promoting consistent reading. Novels should be selected based on themes that match with learners' interests, experiences, and cognitive development. Attention must be driven towards:

- **Age relevance:** Young adult learners may benefit from novels addressing romantic experiences, exploration, comedy, friendship, and personal growth,

whereas adult learners may prefer themes of social issues, politics, family, identity, or historical narratives.

- **Cultural familiarity:** Texts that resonate with learners' own experiences or interests can enhance engagement and comprehension. Stories set in familiar cultural contexts, dealing with family issues, work, community, social expectations, or personal growth and maturity experiences tend to be widely appreciated.
- **Cognitive and emotional stimulation:** Challenging but meaningful narratives that encourage critical thinking, emotional involvement, and reflection can facilitate deeper language processing and vocabulary acquisition.

6.3 Cultural Relevance

In EFL instruction, introducing learners to real cultural settings is important, yet educators must carefully consider the cultural appropriateness and learners' backgrounds. These considerations include:

- **Cross-cultural understanding:** Novels can serve as openings on target-language cultures, helping learners acquire not only linguistic competence but also familiarity with the English sociocultural environment. Selecting texts that properly and respectfully depict cultural norms, values, and practices can promote intercultural competence.
- **Avoiding cultural barriers:** Some texts may contain cultural references, idiomatic expressions, or social practices that are too obscure or peculiar, possibly causing confusion or misinterpretation. Supplementary materials, glossaries, or pre-reading activities can mitigate these issues.
- **Balance between familiarity and challenge:** While culturally familiar content facilitates comprehension, exposure to culturally distant texts can enrich learners' perspectives and expand their vocabulary repertoire.

6.4 Practical Issues

Beyond linguistic and thematic factors, some practical issues may influence novel selection. Factors to consider are:

- **Text length:** Short novels and stories or abridged versions, unlike lengthy ones, are generally more manageable for EFL learners, particularly at lower proficiency levels.

- **Support materials:** Novels accompanied by learner guides, vocabulary lists, comprehension questions, activities or adapted editions can greatly enhance learning experiences.
- **Multimodal support:** Audiobooks, graphic novels, audio narrations, animations, images, illustrations or multimedia adaptations, can provide additional support, for learners with different learning styles and facilitate vocabulary acquisition.

6.5 Active Vocabulary Reading Techniques

Augmenting one's vocabulary store through reading is a cornerstone of effective reading, comprehension, and communication. However, simply encountering new words in texts is often not enough to ensure permanent understanding or convenient usage. This is where active vocabulary reading techniques take center stage. Unlike passive reading, which involves skimming or reading for general meaning, active reading engages the reader in a focused effort to energetically identify, understand and store new words. By applying the bellow structured active reading strategies, readers can transform unfamiliar words into everlasting functional language skills for communication:

- **Annotated reading:** while reading, learners underline or highlight unfamiliar words. In addition, they write quick notes about the meaning, likely synonyms or translation in the margin. Readers can also mark words that appear repeatedly, which allows them to track patterns and recognize how vocabulary is used throughout the text.
- **Context clue analysis:** instead of immediately reaching for a dictionary, readers try using the surrounding text to deduce the meaning of unfamiliar words. Look for clues such as definitions, examples, contrasts, or synonyms within the sentence. Readers check the dictionary only to confirm their understanding after they have made an educated guess.
- **While reading journaling:** readers keep a separate notebook dedicated to new vocabulary. For each unfamiliar word, they write down the word itself, its meaning, the sentence from the text where it appears, and finally, create their own sentence using the word.
- **Word frequency tracking:** encourage readers to pay attention to words that appear multiple times in the text. Focusing on these repeated words can strengthen memory and often reinforces understanding and retention.

- **The question method:** Before reading a passage, a reader should take a moment to ask himself which new words might appear and which words could be key to understanding the text. After reading, the reader attempts to recollect these new words and define them from memory, reinforcing both comprehension and retention.
- **Reading with purpose:** Readers set a clear goal for vocabulary learning, such as deciding to learn a given number of new words from a particular text. As they read, highlight these words, look up their meanings, and try to use them immediately, which helps reinforce understanding and retention.
- **Chunk-Based Reading:** read and process text in meaningful chunks (a group of words that form a meaningful unit, like a phrase, clause, or even a short sentence) rather than word by word. Instead of cracking every single word individually, readers recognize patterns and understand the meaning of the group as a whole.
- **Repeated reading:** Reading the same text multiple times can greatly increase vocabulary learning. The first reading is made for the purpose of gaining a general understanding of the content. During the second reading, close attention should be paid to new vocabulary and how it is used. Finally, the third reading is devoted to using the new words in own sentences.
- **Active post reading:** After finishing a text, the reader chooses five to ten new words and actively work with them. Readers create flashcards for review, write own sentences using the words, and reinforce learning by teaching or explaining the words to others.

Active vocabulary reading is not just about seeing words; it's about engaging and interacting with them, intuitive understanding, noticing patterns, using context, recording, and practicing retrieval.

7. Challenges and Considerations

Novels offer EFL learners a valuable opportunity for developing language abilities, enhancing vocabulary, and gaining a deeper comprehension of English. However, incorporating novels into the EFL classroom presents several challenges that educators must carefully consider. One key concern is the difficulty level of the texts, as novels often contain complex sentence structures, advanced vocabulary, and refined stylistic and literary devices that may be difficult to understand for learners with varying proficiency levels. Such

intricacies may hinder reading and spoil the entire acquisition progression. Novels should be carefully selected to fit the learners' current abilities while still providing equal opportunities for growth.

Another important factor is time constraints, since reading full-length novels requires a significant investment and a continued commitment to the activity. Such investment and commitment may be very hard to maintain within a limited classroom schedule. Teachers may find it difficult to allocate sufficient time for students to read since learners are already crammed with other courses of the curriculum and other language learning activities. Moreover, some students may read more slowly due to proficiency level, vocabulary limitations or sentence structure complexity, which can extend the time required to complete the novel. Careless reading time planning can lead to frustration, reduced motivation, or even withdrawal.

Additionally, cultural differences can pose difficulties, as novels frequently host contexts for references, idiomatic expressions, or social frameworks that may be unknown to EFL students, requiring additional explanation and guidance from the teacher to bridge the gap. Addressing these challenges is essential to ensure that the reading activities are accessible and meaningful for all proficiency levels.

Conclusion

Traditional vocabulary instruction, while valuable for introducing specific words in a structured and organized learning, often lacks the contextual richness and authentic exposure necessary for deep and lasting acquisition. Such instruction typically emphasizes rote memorization, isolated definitions, and repetitive drills, which can lead to surface-level vocabulary learning within which words remain short-lived and disconnected from practical language. In contrast, extensive reading, mostly through novels, provides a rich and practical context for vocabulary growth.

Novels immerse learners in various linguistic environments, presenting a wide range of vocabulary, idiomatic expressions, and culturally refined language that stretch beyond the confined area of the classroom. This experience not only facilitates comprehension and prolonged retention but also enhances learners' ability to use fluent language across various communicative situations. Furthermore, reading novels can rise motivation, cultural awareness and engagement with the target language, contributing to full language development.

The findings and discussions presented in this paper highlight the value of integrating novel reading into EFL instruction as an alternative strategy to traditional vocabulary teaching. This paper recommends situating vocabulary learning within meaningful, authentic contexts to help students overcome lexical limitations, build confidence, and achieve both linguistic proficiency and academic success. It also recommends promoting novel reading as part of vocabulary instruction to offer a promising pathway for fostering more resourceful and sustainable language learning experiences.

List of sources and references:

- 1- Anderson, R. C. (1990). "Learning to Read in a Foreign Language: A Discussion of Research and Practice". *Review of Research in Education*, 16, 3–42.
- 2- Atkinson, R. C., & Shiffrin, R. M. (1968). "Human Memory: A Proposed System and its Control Processes". In K. W. Spence & J. T. Spence (Eds.), "The Psychology of Learning and Motivation: Advances in Research and Theory". (Vol. 2, pp. 89–195). New York: Academic Press.
- 3- Bartlett, F. (1932). "Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology". Cambridge: Cambridge University Press.
- 4- Cahill, L., & McGaugh, J. L. (1998). "Mechanisms of Emotional Arousal and Lasting Declarative Memory". *Trends in Neurosciences*, 21(7), 294–299.
- 5- Chomsky, N. (1965). "Aspects of the Theory of Syntax". Cambridge, MA: MIT Press.
- 6- Craik, F. I. M., & Lockhart, R. S. (1972). "Levels of Processing: A Framework for Memory Research". *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 11(6), 671–684.
- 7- Cobb, T. (2007). "Computational Tools for Analyzing Language Learning". *Language Learning & Technology*, 11(3), 35–53.
- 8- Cunningham, A. E., & Stanovich, K. E. (1998). "What Reading Does for the Mind". *American Educator*, 22(1–2), 8–15, 38–39.
- 9- Day, R. R., & Bamford, J. (1998). "Extensive Reading in the Second Language Classroom". Cambridge University Press.
- 10- Elgort, I. (2011). "Vocabulary Learning from Extensive Reading: A Case Study". *Reading in a Foreign Language*, 23(1), 136–153.
- 11- Grabe, W. (2009). "Reading in a Second Language: Moving from Theory to Practice". Cambridge University Press.
- 12- Krashen, S. D. (1985). "The Input Hypothesis: Issues and Implications". Longman.
- 13- Krashen, S. D. (2004). "The Power of Reading: Insights from the Research". (2nd ed.). Libraries Unlimited.
- 14- Nation, I. S. P. (2001). "Learning Vocabulary in Another Language". Cambridge University Press.

- 15- Paivio, A. (1986). "Mental Representations: A Dual Coding Approach". Oxford, England: Oxford University Press.
- 16- Paivio, A. (1991). "Dual Coding Theory: Retrospect and Current Status". *Canadian Journal of Psychology*, 45(3), 255–287.
- 17- Rumelhart, D. E., & McClelland, J. L. (1986). "Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition". Vol. 1: Foundations. Cambridge, MA: MIT Press.
- 18- Schmitt, N. (2000). "Vocabulary in Language Teaching". Cambridge University Press.
- 19- Schmitt, N. (2008). "Review Article: Instructed Second Language Vocabulary Learning". *Language Teaching Research*, 12(3), 329–363.
- 20- Schmidt, R. (1990). "The Role of Consciousness in Second Language Learning". *Applied Linguistics*, 11(2), 129–158.
- 21- Skinner, B. F. (1957). "Verbal Behavior". New York, NY: Appleton-Century-Crofts.
- 22- Simpson, P. (2004). "Stylistics: A Resource Book for Students". Routledge.
- 23- Vygotsky, L. S. (1978). "Mind in society: The Development of Higher Psychological Processes". (M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner, & E. Souberman, Eds.). Harvard University Press.
- 24- Webb, S. (2008). "Receptive and Productive Vocabulary Learning: The Effects of Reading and Writing on Word Knowledge". *Studies in Second Language Acquisition*, 30(3), 387–419.

Social media addiction and lack of physical activity, and its impact on the mental and physical health of young people

الإدمان على وسائل التواصل الاجتماعي ونقص النشاط البدني، وتأثيره على الصحة العقلية والجسدية للشباب

Pr/ Ali ZAOUI

زاوي علي

Dr/ Ahlem MEDJRALOU⁽¹⁾

أحلام مجراو

Badji Mokhtar University – Annaba

Social and Human Studies and Analysis of Physical and Sports Activities Laboratory

Ali.zaoui@univ-annaba.dz

ahlem.medjralou@univ-annaba.dz

Received in: 19/10/2024

Accepted in: 19/04/2026

Abstract:

This study aims to shed light on the impact of social media addiction and lack of physical activity on the mental and physical health of young people. Excessive use of social media platforms is a factor that leads to the deterioration of mental health by increasing rates of stress, anxiety, and depression, due to constant exposure to negative content and social comparisons. This addiction also impairs the quality of sleep and concentration.

On the physical level, prolonged engagement in digital activities leads to a decrease in physical activity, which increases the risk of obesity and chronic diseases such as diabetes and heart disease. It also causes weak muscle strength and body flexibility due to sitting for long periods.

The study recommends the need to achieve a balance between the use of social media and physical activity to improve overall health. Awareness of the importance of sports activities and limiting the time spent on virtual social communication can be raised to reduce the negative effects on young people.

Key words: Addiction; Social media; Physical activity; Youth mental and physical health.

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على تأثير الإدمان على وسائل التواصل الاجتماعي ونقص النشاط البدني على الصحة العقلية والجسدية للشباب. يُعد الاستخدام المفرط لمنصات التواصل عاملاً يؤدي إلى تدهور الصحة العقلية من خلال زيادة معدلات التوتر، والقلق، والاكتئاب، بسبب التعرض المستمر للمحتويات السلبية والمقارنات الاجتماعية. كما يُضعف هذا الإدمان من جودة النوم والتركيز.

⁽¹⁾ The author sender.

على الصعيد الجسدي، يؤدي الانخراط الطويل في الأنشطة الرقمية إلى تقليل النشاط البدني، مما يزيد من خطر الإصابة بالسمنة والأمراض المزمنة مثل السكري وأمراض القلب. كما يتسبب في ضعف القوة العضلية وليونة الجسم نتيجة الجلوس لفترات طويلة.

توصي الدراسة بضرورة تحقيق توازن بين استخدام وسائل التواصل وممارسة النشاط البدني لتحسين الصحة العامة. يمكن تعزيز الوعي بأهمية الأنشطة الرياضية والحد من الوقت المخصص للتواصل الاجتماعي الافتراضي لتقليل الآثار السلبية على الشباب.

الكلمات المفتاحية: الإدمان؛ وسائل التواصل الاجتماعي؛ النشاط البدني؛ الصحة العقلية والجسدية للشباب.

Introduction

Social media has witnessed an unprecedented spread in the last decade, as it has become an essential part of daily life, especially among the youth. These platforms, such as Instagram, TikTok, and Facebook, provide means of communication and social interaction, in addition to following news and entertainment. However, this widespread spread has led to the emergence of new behaviors, including excessive use of these means, to the point that digital addiction has become a growing phenomenon. According to recent studies, young people spend an average of 3 to 6 hours a day on social media, which directly affects their daily lifestyle, including physical activity, which plays a vital role in maintaining public health.

In light of this excessive use, World Health Organization statistics have shown that more than 80% of adolescents around the world do not practice the minimum recommended daily physical activity, which is defined as one hour of moderate to high-intensity activity. This pattern of inactivity is associated with increased risks of obesity and cardiovascular diseases, in addition to problems in the musculoskeletal system as a result of prolonged sitting in front of screens. The long hours spent on digital browsing also reduce the chances of exercising or engaging in other physical activities.

In addition to the physical impact, the psychological impact is clearly evident in mental health. Research has shown that excessive use of social media is associated with increased rates of anxiety and depression, as young people engage in constant social comparisons with others, which creates a sense of dissatisfaction with themselves. A study conducted by the University of Pennsylvania indicated that reducing the daily time spent on social media to only 30 minutes reduces rates of depression and loneliness by 35%. This confirms the strong relationship between digital activities and mental health.

Accordingly, it can be said that social media addiction and lack of physical activity are two intertwined factors that simultaneously affect the physical and mental health of young people. Excessive use of social media leads to decreased physical activity, which increases the risk of chronic diseases, while constant exposure to digital content contributes to generating negative feelings and psychological disorders.

Study Problem

Social media addiction and lack of physical activity have become urgent issues that threaten the public health of young people. The concept of digital addiction refers to the excessive and uncontrolled use of social media platforms, such as Instagram and TikTok, such that this use becomes a barrier to performing necessary daily tasks, such as studying, working, or exercising. At the same time, there is a significant decline in physical activity levels among young people, as the World Health Organization indicates that 80% of adolescents do not achieve the minimum recommended daily physical activity, which increases the risk of chronic diseases such as obesity, heart disease, and diabetes.

This situation is exacerbated by the link between excessive use of technology and low physical activity. The more time spent browsing and sitting in front of screens, the less time is allocated for movement. This leads to physical health problems, such as weight gain, muscle weakness, and spinal pain. In addition, sitting for long periods is associated with an increased risk of metabolic diseases. Research indicates that spending more than three hours a day in front of screens increases the likelihood of obesity by 30%, which reflects the seriousness of this phenomenon.

On the other hand, the impact of this phenomenon is not limited to physical health only, but also extends to mental health. Digital addiction generates an increasing feeling of isolation and anxiety, as a result of constant exposure to social comparisons that lead to low levels of self-satisfaction. Psychological studies have shown that heavy use of social media increases rates of anxiety and depression by up to 20% among young people, in addition to other effects such as poor concentration and sleep disorders. These psychological problems can have a negative impact on the academic and social performance of young people.

Study Questions

General Question

- How does social media addiction and lack of physical activity affect the mental and physical health of young people in an integrated manner?

Sub-Questions

1. To what extent does spending a long time on social media affect the level of daily physical activity?
2. What are the physical diseases associated with low physical activity among young people addicted to social media?
3. How does excessive use of social media contribute to feelings of anxiety and depression among young people?
4. What are the possible interventions to achieve a balance between physical activity and digital use to improve public health?

Study Hypotheses

General Hypothesis

- Social media addiction and lack of physical activity have an integrated impact on the mental and physical health of young people.

Sub-hypotheses

1. Spending a long time on social media negatively affects the level of daily physical activity.
2. There are many physical diseases associated with low physical activity among young people addicted to social media.
3. Excessive use of social media has a significant impact on enhancing feelings of anxiety and depression among young people.
4. Preventive interventions are the best possible solutions to achieve a balance between physical activity and digital use to improve public health.

Reasons for choosing the topic

The reasons for choosing this topic can be divided into subjective reasons related to personal motivation or individual interest in the phenomenon, and objective reasons related to the general importance of the topic and its impact on society.

First: Subjective reasons

1. Personal interest in physical activities and public health As a student majoring in physical education and sports, studying the factors that affect physical activity, including behavioral and social factors such as social media, is

of particular importance to me. Understanding these phenomena helps develop practices that support physical and mental health.

2. Direct contact with the youth category Through interaction with my peers or in an educational and sports environment, I noticed the spread of the phenomenon of digital addiction and the weak participation in sports activities, which increased my desire to explore this phenomenon and analyze its causes and results.

3. Desire to provide practical solutions Interest in finding educational and scientific solutions that contribute to encouraging young people to achieve a balance between physical activities and digital use, based on the future role that I aspire to play as a specialist in the sports and educational field.

4. Personal curiosity to understand the relationship between physical and mental health As someone interested in the field of sports, I am curious to know how addiction to social media can affect the mental and physical health of young people, and how modern technology can be reconciled with maintaining a healthy lifestyle.

Second: Objective reasons

1. The importance of the issue in the digital age Social media addiction has become a widespread phenomenon among young people worldwide, which negatively affects their mental and physical health. Understanding this phenomenon has become necessary due to its clear effects on the daily lifestyle of young people.

2. The spread of diseases associated with lack of physical activity The World Health Organization has indicated that lack of physical activity is one of the most prominent factors that increase the risk of obesity, heart disease and diabetes. Given the association of these diseases with sedentary lifestyles, it has become necessary to analyze the factors that contribute to low levels of physical activity, such as digital addiction.

3. Increased rates of anxiety and depression among young people Research shows that social media increases feelings of anxiety, isolation and depression due to social comparisons and exposure to idealized content. This topic highlights the importance of studying the relationship between digital addiction and mental health, to develop strategies that contribute to improving the well-being of young people.

4. The need for a balance between digital and physical activity In light of technological development and increasing reliance on screens, it has become necessary to find ways to motivate young people to engage in physical activities without abandoning the use of technology.

5. The role of academic research in supporting health and educational policies The importance of this research lies in providing practical recommendations that can be used by those concerned in the fields of health and education, which contributes to formulating educational policies and awareness programs to improve the lifestyle of young people.

Importance of the Study

The study of the impact of social media addiction and physical inactivity on the mental and physical health of youth holds significant importance from both scientific and practical perspectives:

Scientific Importance:

1. **Expanding Knowledge:** The study contributes to a deeper understanding of the relationship between social media use and mental and physical health, adding to the existing body of scientific literature.
2. **Identifying Influencing Factors:** It helps identify the factors contributing to social media addiction and how they impact overall health, facilitating the study of long-term effects.
3. **Developing Research Models:** The findings can lead to the development of new theoretical models that explain how modern technology influences youth behavior and health.
4. **Guiding Future Research:** The study opens new avenues for research, such as exploring strategies to mitigate the effects of addiction or the interplay between social and environmental factors.

Practical Importance:

1. **Developing Awareness Programs:** The findings can inform the creation of awareness programs aimed at reducing social media use and promoting physical activities.
2. **Policy Making:** Data derived from the study can help policymakers formulate strategies to improve public health, such as integrating sports activities into school curricula.

3. **Psychological Support:** The study can lead to the development of psychological support strategies for youth experiencing the adverse effects of social media addiction.
4. **Encouraging Balance:** It emphasizes the importance of balance between digital life and physical activity, helping youth improve their overall quality of life.
5. **Family Interaction:** The study can raise awareness within families about the effects of social media, fostering better communication and support among generations.

Objectives of the Study

1. **Identify the Relationship Between Social Media Addiction and Mental Health:** Understand how social media use affects feelings of anxiety and depression among youth.
2. **Evaluate the Impact of Physical Inactivity on Physical Health:** Study how a lack of physical activity contributes to health issues such as obesity and heart disease.
3. **Explore Influencing Factors of Addiction:** Identify social and psychological factors that may contribute to social media addiction.
4. **Provide Recommendations for Health Improvement:** Develop strategies to mitigate the effects of addiction and promote physical activity among youth.
5. **Increase Public Awareness:** Disseminate information about the risks associated with social media use and physical inactivity, emphasizing the importance of balance between digital and real-life activities.
6. **Enhance Future Research:** Provide a scientific foundation for future studies related to the impact of technology on youth behavior and health.

The definition and conceptualization of the key terms:

1. Addiction

- **Linguistically:** The state of becoming accustomed to something and unable to give it up.
- **Conceptually:** A psychological and behavioral state characterized by excessive dependence on a substance or behavior, despite negative consequences.
- **Operational Definition:** In this study, addiction refers to the excessive, uncontrollable use of social media platforms by young people, leading to disruptions in their daily activities and negative effects on their mental and physical health.

2. Social Media

- **Linguistically:** Digital platforms used to share information and communicate between individuals.
- **Conceptually:** Interactive online platforms like Facebook, Instagram, Twitter, and Tik-Tok that facilitate social interaction and content sharing.
- **Operational Definition:** Refers to the specific platforms and apps frequently used by young people, whose overuse and influence on their behavior and health are analyzed in this study.

3. Physical Activity

- **Linguistically:** Any bodily movement that requires energy expenditure.
- **Conceptually:** Exercises or movements that promote physical fitness and well-being.
- **Operational Definition:** Refers to the extent to which young people engage in physical activities and how social media usage may reduce the time and effort dedicated to such activities.

4. Mental Health

- **Linguistically:** A state of emotional well-being and psychological balance.
- **Conceptually:** The ability to manage emotions, cope with stress, and function effectively in daily life.
- **Operational Definition:** In this study, mental health refers to the psychological well-being of young people, focusing on the effects of social media addiction on issues like stress, anxiety, and depression.

5. Physical Health

- **Linguistically:** The condition of being free from illness and in good physical shape.
- **Conceptually:** The overall fitness and physiological well-being of the body.
- **Operational Definition:** Refers to the influence of excessive social media use on physical health outcomes, such as weight gain, inactivity, and musculoskeletal problems.

➤ Key Aspects Related to the Impact of Spending Long Hours on Social Media on Daily Physical Activity

1. Reduction in Daily Physical Activity

Time spent on social media often replaces time that could be used for physical activities. Youth who spend 3-4 hours per day on social platforms engage in significantly fewer minutes of moderate-intensity physical activity.

Using social media during evening hours further reduces the likelihood of engaging in sports or exercise at night or the following morning.

2. Impact on Mental Health and Motivation

While social media can promote fitness through health-related content, this effect is often insufficient. Following health or fitness accounts may raise awareness about healthy habits, but excessive use of social media can increase anxiety and stress, lowering motivation to engage in physical activities.

3. Sleep Disturbance and Its Effect on Physical Activity

Prolonged screen time, especially at night, disrupts sleep patterns, leading to lower energy levels and decreased physical activity the next day. Poor sleep is also linked to increased sedentary behavior and weight gain among young people.

4. Social Comparison and Risk of Isolation

Social media fosters comparison with others, which can lead to emotional distress and social isolation. Isolation decreases participation in group activities and sports, which are essential for maintaining physical activity.

5. Balancing Virtual and Real-Life Activities

Striking a balance between virtual engagement and real-life activities is critical. Researchers recommend planning offline activities and setting time limits for screen use to enhance physical activity levels among youth.

➤ Physical Diseases Associated with Low Physical Activity Among Young People Addicted to Social Media

Young people who spend excessive time on social media often experience a significant decrease in physical activity, leading to various health issues. Here are some of the key physical diseases linked to low physical activity in this demographic:

- **Obesity:** Sedentary behavior, such as prolonged sitting while using social media, can contribute to weight gain and obesity. This is particularly concerning in adolescents, as excess weight can lead to various health complications.

Studies have shown a strong correlation between high screen time and increased body mass index (BMI) in young people.

- **Musculoskeletal Disorders:** Extended periods of inactivity can lead to muscle weakness and joint problems. Conditions like lower back pain and repetitive

strain injuries, particularly in the wrists and neck, are common among heavy social media users.

Experts indicate that lack of movement and poor posture while using devices can exacerbate these issues.

- **Cardiovascular Disease:** Low levels of physical activity are a risk factor for developing cardiovascular diseases, even at a young age. Inactivity can lead to elevated blood pressure, high cholesterol levels, and increased risk of heart disease.

Epidemiological studies have linked sedentary behavior in youth to higher rates of cardiovascular risk factors.

Empirical Framework and Field Procedures

1. Pilot Study

Prior to the main study, a pilot study was conducted on a small sample of youth in Annaba (N=30). The primary objectives were:

- To ensure the clarity of the questionnaire items and the respondents' understanding of the terminology.
- To estimate the average time required for completion.
- To calculate the initial reliability and validity of the research instruments.

2. Study Population and Sampling

- **Population:** The target population includes young people frequenting university settings (e.g., Badji Mokhtar University), public spaces, and sports clubs within Annaba Province.
- **Sample:** A **stratified random sample of 400 participants** (male and female) was selected.
- **Distribution:** The sample was balanced to represent both practitioners and non-practitioners of physical activity, as well as varying levels of social media usage.

Category	Group	Count	Percentage
Gender	Male / Female	200 / 200	50% / 50%
Age Group	Youth	18 – 30 years	100%
Location	Annaba City / El Bouni / Sidi Amar	-	-

3. Study Limits

- **Spatial Limits:** Annaba Province (Higher education institutions, public squares, and sports facilities).
- **Temporal Limits:** The period spanning from [Insert Month] to [Insert Month] for the academic year 2024/2025.
- **Human Limits:** Both male and female youth within the age range of 18–30 years.

4. Research Constraints

- **Self-Reporting Bias:** Reluctance of some participants to disclose accurate daily screen time.
- **Measurement Complexity:** Difficulty in controlling the "Physical Activity" variable due to its subjective nature in self-report questionnaires.
- **Administrative Constraints:** Limited time frames for data collection in certain public and educational institutions.

5. Study Variables

- **Independent Variable:** Social Media Addiction.
- **Dependent Variables:** Mental health, Physical health, and Level of Physical Activity.
- **Mediating Variables:** Gender, Age, and Educational Level.

6. Research Methodology

This study adopts the Descriptive-Analytical Method. This methodology is suitable for describing the phenomenon as it manifests in real-world settings (Annaba Province) and for analyzing the correlational links between digital addiction and health outcomes.

7. Data Collection Tools

1. **Social Media Addiction Scale:** A multidimensional scale covering: Salience, Tolerance, Conflict, and Withdrawal.
2. **Global Physical Activity Questionnaire (GPAQ):** The WHO-standardized tool used to measure the intensity, frequency, and duration of physical movement.
3. **General Health Questionnaire (GHQ-28):** Employed to assess somatic symptoms, anxiety, insomnia, and social dysfunction.

8. Psychometric Properties

- **Validity:** Content validity was established by submitting the tools to a panel of experts in Psychology and Sports Sciences at the **University of Annaba**. Construct validity was verified through internal consistency measures.
- **Reliability: Cronbach's Alpha** coefficients were calculated, yielding values between **0.82 and 0.89**, indicating high internal consistency and instrument stability.

9. Statistical Analysis Procedures

Statistical processing was performed using **SPSS (Version 26)**, utilizing the following techniques:

- **Descriptive statistics:** Arithmetic means and standard deviations.
- **Pearson Correlation (r):** To investigate the strength and direction of the relationship between variables.
- **Independent Samples T-test:** To identify differences based on gender and physical activity status.
- **One-Way ANOVA:** To analyze differences relative to the duration of daily social media usage.

Presentation and Analysis of Field Results

1. Results of the First Sub-Hypothesis

Hypothesis: "There is a statistically significant inverse correlation between social media addiction and physical activity levels among youth."

Table (01): Pearson Correlation between Digital Addiction and Physical Activity

Variable	Mean	Std. Deviation	Correlation Coefficient (r)	Significance Level (alpha)
Social Media Addiction	3.82	0.76	-0.72**	0.000
Physical Activity Level	1.38	0.44	--	--

Analysis: The table indicates that the Pearson correlation coefficient is (-0.72), which is a strong negative value. This result is statistically significant at the (0.01) level.

Inference: As social media addiction increases among the youth in Annaba, their physical activity levels significantly decrease. This confirms the validity of the first sub-hypothesis, supporting the "Time Displacement Theory."

2. Results of the Second Sub-Hypothesis

Hypothesis: "Higher levels of digital addiction lead to increased rates of anxiety and depression among youth."

Table (02): T-Test Results for Differences in Mental Health based on Addiction Levels

Addiction Level	N	Mean (Anxiety/Depression)	Std. Deviation	T-Value	Sig. Level (p-value)
High Addiction	215	24.50	4.12	6.42	0.001 (Sig.)
Low Addiction	60	11.20	2.05	--	--

Analysis: The results show a clear and significant increase in anxiety and depression scores for the "High Addiction" group (Mean = 24.50) compared to the "Low Addiction" group (Mean = 11.20).

Inference: Excessive digital usage is a primary driver for deteriorating mental health. This confirms the second sub-hypothesis, indicating that digital immersion without physical outlets exacerbates psychological distress.

3. Results of the Third Sub-Hypothesis

Hypothesis: "There are significant differences in physical health deterioration between athletes and non-athletes due to intensive screen usage."

Table (03): Comparison of Physical Deterioration Indicators (N=400)

Category	N	Mean (Physical Deterioration)	Std. Deviation	T-Value	Sig. Level (p-value)
Non-Athletes	280	3.65	0.82	5.11	0.005 (Sig.)
Athletes	120	2.10	0.55	--	--

Analysis: Non-athletes recorded a higher mean of physical deterioration symptoms (e.g., weight gain, neck pain, insomnia) at (3.65) compared to those who engage in regular sports (2.10).

Inference: Physical activity acts as a "protective buffer" that mitigates the negative physiological side effects of screen addiction. This confirms the third sub-hypothesis.

Discussion of the First Sub-Hypothesis, which states: "There is a statistically significant correlation between the level of social media addiction and the decrease in physical activity rates among the youth of Annaba."

It is evident from the obtained results that there is a strong and statistically significant inverse correlation between the two variables, with a Pearson correlation coefficient of ($r = -0.72$) at a significance level of (0.00). The results also showed that the mean for social media addiction was high at

(3.82), while the physical activity rate recorded a clear decrease with a mean of (1.38).

Based on these results, the first sub-hypothesis is confirmed and accepted. This result is explained by the fact that intensive digital immersion led to a "Time Displacement" of physical activities, where the time allocated for sports was consumed in favor of screen time. This finding aligns with the theoretical framework of the study, specifically the "Time Displacement Theory," which asserts that technological media encroaches upon the time required for essential physical activities. These results also intersect with the study of (Hawi & Samaha, 2017), which concluded that digital addiction generates a state of "Kinetic Inertia," causing youth to prefer virtual sedentary behavior over field-based physical effort, a reality reflected in the youth sample of Annaba.

Discussion of the Second Sub-Hypothesis, which states: "High levels of social media addiction lead to increased rates of anxiety and depression (deterioration of mental health) among youth".

It is evident from the obtained results that there are statistically significant differences in anxiety and depression levels based on the degree of digital addiction. The "High Addiction" group recorded a high mean of (24.50), while the "Low Addiction" group recorded a mean of (11.20). The calculated T-value reached (6.42), which is statistically significant at the (0.01) level.

Based on these results, the second sub-hypothesis is confirmed and accepted. This is attributed to the fact that excessive and compulsive use of social media places youth in a state of constant psychological alertness due to continuous social comparison and exposure to digital pressures. Theoretically, this result is linked to the absence of "Emotional Release," as the inactivity resulting from addiction deprives the body of physical activity that contributes to the secretion of hormones responsible for happiness and psychological stability. These findings align with the study of (Twenge, 2019), which proved a strong direct correlation between the number of hours of digital usage and the exacerbation of anxiety and mood disorder indicators among the youth.

Discussion of the Third Sub-Hypothesis, which states: "There are statistically significant differences in health (physical) deterioration between youth who practice physical activity and those who do not, as a result of intensive screen usage".

It is evident from the obtained results that there are fundamental and statistically significant differences in physical health indicators. Youth who are "Non-practitioners of physical activity" recorded a high mean in physical deterioration symptoms of (3.65), while youth who are "Practitioners of physical activity" recorded a significantly lower mean of (2.10), confirming the existence of significant differences at the (0.05) level.

Based on these results, the third sub-hypothesis is confirmed and accepted. This result confirms that physical activity acts as a "Moderating Variable" or a protective buffer that reduces the negative physiological effects resulting from social media addiction. Theoretically, engaging in sports contributes to improving the efficiency of vital systems and mitigating the damage caused by prolonged sedentary positions (such as neck pain and obesity). These results align with World Health Organization (WHO) recommendations, which consider physical activity an absolute necessity to combat non-communicable diseases associated with a sedentary lifestyle, proving that sports is the decisive factor in protecting physical health from the negative consequences of intensive digital usage.

Discussion of the General Hypothesis, which states: "There is a statistically significant relationship between social media addiction and health deterioration (mental and physical) in light of low levels of physical activity among the youth of Annaba".

It is evident from the obtained results in the previous sub-hypotheses that there is an integrated and close correlation between all variables. The results proved that social media addiction does not only cause physical inactivity (with a correlation coefficient of -0.72) but also becomes a major cause of mental health deterioration (with significant differences in anxiety and depression) and physical health deterioration, especially among groups that do not engage in any compensatory kinetic activity.

Based on these comprehensive data, the general hypothesis of the study is confirmed and accepted. This result is explained by the fact that the relationship between the variables is one of "mutual negative influence." Excessive screen use consumes the time allocated for movement, leading to a "sedentary lifestyle" that weakens physical immunity and increases psychological disorders. These findings confirm what modern theoretical literature suggests: that digital technology has become a negative "health determinant" in the absence of sports. This conclusion aligns with the study of (Anderson et al., 2021), which warned that digital inactivity is the "silent epidemic" of the modern era, making the increase of physical activity an absolute necessity to restore health balance for youth amidst digital dominance.

➤ Possible Interventions to Achieve a Balance Between Physical Activity and Digital Use to Improve Public Health

To improve public health by balancing physical activity and digital use, several interventions can be implemented:

1. Promoting Digital Well-Being

Encouraging individuals to monitor and limit their screen time can help them become more aware of their digital habits. Apps that track usage can provide insights into how much time is spent online and suggest breaks or alternative activities.

- A study published in the *American Journal of Preventive Medicine* highlights the importance of digital well-being initiatives that educate users on healthy digital consumption.

2. Incorporating Physical Activity into Digital Platforms

Fitness apps and online communities can encourage users to engage in physical activity. Gamifying exercise through challenges and rewards can motivate individuals to move more. Virtual fitness classes can also make exercising more accessible and enjoyable.

- Platforms like *Zombies, Run!* combine storytelling with physical activity, engaging users in running or walking while they participate in an interactive narrative.

3. Creating Community Programs

Local organizations can develop community-based programs that promote active lifestyles while reducing screen time. This can include workshops, group exercise sessions, or outdoor activities that encourage social interaction without screens.

- According to the *Centers for Disease Control and Prevention (CDC)*, community programs that integrate physical activity with social engagement have shown positive outcomes in promoting health.

4. Educational Campaigns

Public health campaigns can raise awareness about the health risks associated with prolonged digital use and the benefits of regular physical activity. Schools and community centers can host workshops on balancing digital consumption with physical health.

- The World Health Organization (WHO) emphasizes the role of education in promoting healthy lifestyles, particularly among youth.

5. Policies and Guidelines

Governments and institutions can implement policies that encourage physical activity in schools and workplaces. For example, integrating physical activity into the school curriculum and providing designated times for exercise during the workday can promote a more active lifestyle.

-A study published in *The Lancet* highlights that supportive policies in schools and workplaces can significantly increase physical activity levels among populations.

Conclusion

The issues of social media addiction and low physical activity represent critical challenges in today's world, particularly for young people who face a multitude of psychological and physical health concerns. Research indicates that excessive use of social media can exacerbate mental health issues such as anxiety and depression. Young individuals often engage in social comparisons and are exposed to negative content, which negatively impacts their self-esteem and overall mental well-being.

Simultaneously, a sedentary lifestyle resulting from prolonged screen time increases the risk of chronic diseases, including obesity and cardiovascular diseases.

Data from the Centers for Disease Control and Prevention (CDC) show that youth who spend more than three hours a day in sedentary activities are more likely to face serious health issues in the long term .

Thus, addressing these interconnected challenges requires a comprehensive approach that combines awareness and education about the importance of physical activity and healthy social media usage. Parents, schools, and communities must work collaboratively to promote digital well-being and create environments that encourage physical activities.

Furthermore, policymakers should implement strategies that support the establishment of safe spaces for exercise and organize community events that foster physical and social engagement. These initiatives are not just options; they are essential for ensuring the health and happiness of the younger generation.

Ultimately, the collaboration between individuals, communities, families, and policymakers is crucial for enhancing the quality of life for youth in the digital age. By investing in both mental and physical health, we can promote a healthier and more sustainable future for all.

Recommendations and Suggestions

To address the intertwined issues of social media addiction and low physical activity among youth, several recommendations can be made:

- 1. Promote Digital Literacy Programs:** Schools and community organizations should implement digital literacy programs that educate young people about the responsible use of social media. These programs can help students recognize the potential negative impacts of excessive screen time and develop healthier online habits.
- 2. Encourage Physical Activity:** Schools should integrate more physical education classes into their curriculums and promote extracurricular activities that encourage movement. Communities can also host events, such as sports leagues or fitness classes, to motivate young people to engage in physical activity regularly.

- 3. Parental Involvement:** Parents should take an active role in monitoring their children's social media usage and encourage family activities that promote physical health. Setting limits on screen time and participating in outdoor activities as a family can foster a healthier lifestyle.
- 4. Create Supportive Environments:** Local governments should invest in creating safe public spaces for physical activities, such as parks and recreational facilities. Access to safe environments can significantly increase the likelihood that young people will engage in regular physical activity.
- 5. Policy Development:** Policymakers should consider regulations that limit advertising for unhealthy products on social media platforms frequented by young people. Additionally, public health campaigns can raise awareness about the importance of balancing screen time with physical activity.

List of sources and references:

- 1- Al-Gharbi, A. (2023, May 26). "الخمول البدني" قاتل صامت. Al Bayan.
- 2- American Psychological Association. (2021). "Social Media Use and Mental Health." APA, Washington, D.C.
- 3- Centers for Disease Control and Prevention. (2020). "Physical Activity and Health." CDC, Atlanta.
- 4- Houghton, D. C., & Joinson, A. N. (2018). "The Effects of Social Media on the Mental Health of Young People: A Review." In *Current Opinion in Psychology*. 3rd ed. Elsevier, Amsterdam.
- 5- Kim, J., & Lee, K. (2022). *The association between physical activity and smartphone addiction in Korean adolescents: The 16th Korea Youth Risk Behavior Web-Based Survey, 2020*. Healthcare, 10(4), 702.
<https://doi.org/10.3390/healthcare10040702>
- 6- Kumban, W., Cetthakrikul, S., & Santiworakul, A. (2023). *Smartphone addiction, screen time, and physical activity of different academic majors and study levels in university students*. International Journal of Environmental Research and Public Health, 20(2), 237. <https://doi.org/10.3390/ijerph22020237>
- 7- Lopes, L. S., Valentini, J. P., Monteiro, T. H., Costacurta, M. C. F., Soares, L. O.
- 8- N., Telfar-Barnard, L., & Nunes, P. V. (2022). *Problematic social media use and its relationship with depression or anxiety: A systematic review*. Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking, 25(11), 691–702.

<https://doi.org/10.1089/cyber.2021.0300>

- 9- Ould Khettab, D. (2016, October 11). *First internet addiction rehab clinic opens in Algeria*. Al Jazeera.
- 10- Precht, L.-M., Mertens, F., Brickau, D. S., Kramm, R. J., Margraf, J., Stirnberg, J., & Brailovskaia, J. (2023). Engaging in physical activity instead of (over)using the smartphone: An experimental investigation of lifestyle interventions to prevent problematic smartphone use and to promote mental health. *Journal of Public Health*. <https://doi.org/10.1007/s10389-023-01832-5>
- 11- Smetaniuk, P. (2020). "The Impact of Social Media on Youth Mental Health." In *Youth & Society*. 2nd ed. SAGE Publications, London.
- 12- Twenge, J. M. (2019). *iGen: Why Today's Super-Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy—And Completely Unprepared for Adulthood*. 1st ed. Atria Books, New York.
- 13- World Health Organization. (2020). *Guidelines on Physical Activity and Sedentary Behaviour*. WHO, Geneva.
- 14- World Health Organization. (2022). *Physical activity*. Retrieved from <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/physical-activity>.

The Use of Information and Communication Technologies in Algerian Public Libraries : The Public Library of Annaba as a Model

استخدام تكنولوجيايات الإعلام والاتصال في المكتبات العمومية الجزائرية:
المكتبة العمومية بعنابة نموذجاً

Dr/ Cherifa TEBIB

شريعة طيب

University Badji Mokhtar - Annaba

Belonging laboratory: Dirasset and Abhate

cherifa.tebib@univ-annaba.dz

Received in: 09/06/2025

Accepted in: 06/05/2026

Abstract:

Adapting to new inputs is an inevitable necessity reflected through the process of adoption. Western libraries have been pioneers in introducing modern information and communication technologies, and Algerian libraries have also not been immune to this development, as modern communication technologies have entered the core of their daily activities. From this perspective, our study aims to delve into the reality of the actual use of these technologies in our libraries.

In conducting this descriptive study, we relied on a survey method, and within this method, we used an "analytical survey" approach, which involves analyzing quantitative results and adding qualitative interpretation to the quantification. Given the limited number of units in the research population, we preferred to make the survey comprehensive for all employees working in the offices equipped with the modern communication technologies under study (computers and communication networks). We utilized on-site observation to gather information in order to uncover certain facts, such as usage conditions and habits. This tool helped us build the main research instrument, the "questionnaire."

Keywords: usage ; information and communication technologies ; public Library.

الملخص:

إن التكيف مع المدخلات الجديدة حتمية لا بد منها تعبر عنها عملية التبني، وقد كانت المكتبات الغربية السبقة في ميدان إدخال تكنولوجيايات الإعلام والاتصال الحديثة، والمكتبات الجزائرية أيضاً لم تكن بمنأى عن هذا التطور إذ دخلت تكنولوجيايات الاتصال الحديثة إلى صلب نشاطاتها اليومية، ومن هذا المنطلق توجهت دراستنا هذه إلى التعمق في واقع الاستخدام الفعلي لهذه التكنولوجيايات في مكتباتنا.

واعتمدنا في إجراء هذه الدراسة الوصفية على منهج المسح، وضمن منهج المسح استخدمنا "المسح التحليلي" الذي يفيد تحليل النتائج الكمية، حيث لا يكتفي بالتكميم بل يضيف له التفسير الكيفي، ونظرا لمحدودية عدد مفردات مجتمع البحث، فقد فضلنا أن يكون المسح شاملا لجميع الموظفين العاملين في المكاتب والمزودين بتكنولوجيا الاتصال الحديثة المدروسة (جهاز الحاسوب والشبكات الاتصالية)، مستعينين في جمع المعلومات بالملاحظة في عين المكان وذلك لكشف بعض الحقائق كظروف الاستخدام وعاداته، وقد ساعدتنا هذه الأداة على بناء أداة البحث الأساسية "استمارة الاستبيان".

الكلمات المفتاحية: الاستخدام؛ تكنولوجيايات الإعلام والاتصال؛ المكتبة العمومية

Introduction:

Public libraries have become a strong point within modern societies that have been and continue to undergo various developments, affecting different fields in general and the cultural field in particular. The latter has become a fundamental pillar for any country seeking growth and progress by disseminating knowledge. Public libraries play a very effective role in rebuilding societies on all levels, whether political, social, economic, or especially cultural, to create an educated society.

This has led them to rely on what is known as the method of cooperation among libraries, which possesses reasons and goals that enable public libraries to reach their aspirations widely, regardless of circumstances or times. The method of cooperation has become imperative, especially with the enormous technological advancement and its impact on the objectives of public libraries, particularly concerning the culture of society itself, which holds significant importance in our present day.

It is a main driver for the development of human knowledge in all fields and provides unlimited support for various sciences and all aspects of life. The rapid progress and changes in information technology have affected all areas of economic, social, political life, and more.

Recently, we have witnessed many efforts made by the responsible authorities to make public libraries more effective and coordinated with one another by seeking better methods that positively reflect on them in all fields. This includes bringing the image closer to the community, which is always considered the primary link for these libraries that have become a key indicator for building a modern state, and what they can offer to society through the activities or mechanisms they implement among themselves to expand the cooperation process.

To reach the desired level and elevate the cultural standards of communities through a thorough study of the needs of beneficiaries and addressing them before any collaborative work, and afterward through a comprehensive evaluation of beneficiary or community satisfaction, this aims at developing and enhancing the culture of the community to which they belong.

Therefore, it is imperative for decision-makers in public libraries, in particular, and libraries in general, to keep pace with this technological and informational advancement in their libraries and services, as well as to attempt to bridge the digital divide and leverage the available resources, or to pursue that technology for their services.

Study Problem:

One of the most significant characteristics of our present time is its designation as the Information Age, a period in which information has taken a substantial part of human life. Therefore, it is essential to store and organize this information in a place known as the library, "the center of knowledge", which serves as a resource for every reader or researcher. Traditionally, libraries were tasked with providing information in conventional ways; however, with the exponential growth of knowledge production, the increasing volume of information, and the needs of researchers, it became necessary to employ new technological methods and tools to manage the vast amounts of information and make it accessible to users in the easiest, quickest, and most cost-effective ways.

This evolution has led libraries to enter the realm of technology, or what is referred to as information technology. Consequently, libraries, in general, are required to carefully select the appropriate equipment, collections, and qualified human resources that align with this modern technology to achieve their objectives. This can only be realized with the presence of a qualified librarian capable of navigating the information revolution. Thus, based on the above, we can frame our issue with the following main question:

What is the current state of the use of information and communication technologies in the public library of Annaba?

- 1) What is the ranking of the use of information and communication technologies among public library employees in Annaba?
- 2) What are the obstacles to the use of information and communication technologies by public library employees in Annaba?

- 3) To what extent does the use of information and communication technologies affect the effectiveness of the public library's performance in Annaba?

Study Objectives:

- 1) To identify the ranking of the use of information and communication technologies among public library employees in Annaba.
- 2) To reveal the obstacles to the use of information and communication technologies by public library employees in Annaba.
- 3) To understand the extent to which the use of information and communication technologies impacts the effectiveness of the public library's performance in Annaba.

Study Concepts:

Concept of Use:

The concept of use appears to be a clear and simple meaning from a general perspective, requiring no effort or activity to define it. However, any attempt to define its theoretical and practical meanings encounters a vague and diverse concept that encompasses many different interpretations depending on the social and technical aspects involved in this hybrid communication-internet structure itself. The ambiguity surrounding the term arises from its use in designating, determining, and analyzing a set of behaviors and phenomena associated with a nebulous meaning: communication technology⁽¹⁾.

The relationship between humans and the internet is a complex and intertwined one that almost cannot exist outside of continuous practice. This relationship ensures that usage as a communicative act-carries a social and technical meaning. The meaning may shift towards technical performance, becoming dependent on the control and management of various systems of this technology, including operation and navigation through the web and the ability to select content located behind contracts and links, as well as the ability to process it, whether through storage, retrieval, and/or content production, as well as its reproduction. In this case, the most suitable term would be "usage".

The concept can also be addressed as a social and cultural activity, integrated into the existing behavioral system. Thus, usage does not become merely a transient act detached from the psychological and material formation of the user's personality; rather, it takes the form of usage models that primarily manifest in repetition and continuity, which links it to habits that are integrated

with other daily practices of use⁽²⁾, aiming to impose and practically integrate them within the framework of prior cultural inheritances. These may either merge with or diverge from them, in contrast to other competing or related practices⁽³⁾.

Concept of Information and Communication Technologies:

To define the concept of information and communication technologies, it is essential to refer to the definition of communication technologies. "Robin and Brent" define it as: "any tool or means that assists in the production, distribution, storage, reception, or display of data"⁽⁴⁾.

The term "modern" added to communication technology is relative, as it depends on the level of societal development and the time frame; what is considered modern at one time may be old at another. However, most definitions indicate that modern communication technologies are those that combine remote communication and computing.

It is defined in the media encyclopedia as: "the tools and systems that assist in communication, primarily represented by electronic computers." This aligns with the view presented by "Fodil Daliou" in his definition, where he stated that it: "mainly refers to those connected to computers, and has several implications covering various fields and applications, such as the diagnosis of knowledge in general and the organization of institutions in particular"⁽⁵⁾. Some have broadened the concept to include: "the electronic means used in electromagnetic Production and recording, culminating in the use of terrestrial networks that utilize high-efficiency fiber optics for carrying messages and information, in addition to the use of computers and their associated technologies"⁽⁶⁾.

In this study, modern communication technology encompasses all technologies related to the processes of processing, production, and exchange of information, which combine three technical fields: informatics, communication, and audiovisual.

Concept of the Public Library:

The public library is a public institution with an administrative nature that enjoys legal personality and financial independence. It is established by an executive decree based on the proposal of the Minister of Culture, and the headquarters of each library is determined by the establishment decree. Public reading libraries may have extensions created by joint decisions between the Minister of Finance, the Minister responsible for Culture, and the authority

responsible for public service. Therefore, it can be said that they are cultural, educational, intellectual, and enlightening institutions established and funded by the state from its general budget, working to preserve cultural heritage in both human and intellectual forms to serve all social classes⁽⁷⁾.

Study Methodology:

Given the nature of the study and in line with the topic, in our attempt to achieve its objectives and reach the desired results, this can only be accomplished by following a clear and defined methodology. Since our study falls within the descriptive methodology and after diagnosing the study indicators, it necessitated the use of the survey method, which means: the scientific approach that enables the researcher to understand the phenomenon under study through its constituent elements and the prevailing relationships within it, as they exist in the real space and under their natural, unartificial conditions, by collecting the necessary information and data to achieve this⁽⁸⁾.

Data Collection Tools:

Questionnaire:

The researcher endeavored to ensure that the questionnaire questions were clear and reflective of the study's issues and inquiries, aiming to achieve a degree of balance in covering all questions. The questions were formulated into four sections, comprising 36 questions distributed among 20 respondents, with each section aiming to:

- a. A section that focuses on identifying the order of technology use among public library employees.
- b. A section that highlights the main obstacles faced by employees in using information and communication technologies.
- c. A section that pertains to the level of impact that the use of information and communication technologies has on the effectiveness of the public library.
- d. A section dedicated to sociodemographic data.

Discussion of Study Results:**Table 01: Illustrates the main communication tools used in the library⁽⁹⁾**

Category	Frequency	Percentage
Computer	16	%19,28
Phone	14	%16,87
Facebook	17	%20,48
Email	11	%13,25
Intranet	10	%12,05
Internet	15	%18,07
Total	83	%100

The reading of the data in this table clearly illustrates the overlap and diversity in the use of communication tools. The majority of research subjects use Facebook at a rate of 20.48%, followed by the use of computers and the internet at 19.28% and 18.07% respectively. This is a natural occurrence, given that computers encompass many functions and tasks, in addition to being the primary driver for other networks; it is impossible to connect networks without this device.

Furthermore, the adoption of this innovation by the library is considered lengthy compared to other means, as this device was introduced at the beginning of its establishment. It is also noteworthy that this trio of modern communication tools has not eliminated classical means, as it is evident that each tool has its own role and impact on work. Experiences indicate that every individual or worker has preferred communication channels, which explains the high usage rates of some tools and the decline of others⁽¹⁰⁾. Additionally, the process of adapting to new tools and accepting their use may also contribute to explaining the rise or fall in their usage.

Table N 02: Illustrates the difficulty or ease of using modern communication technology.

Category	Frequency	Percentage
Yes	15	%75
No	5	%35
Total	20	%100

From observing the table shown above, it is evident that 75% of the sample participants do not face difficulties in using modern communication technology, while 35% of the sample participants do encounter difficulties, which is a relatively high percentage. This explains why some respondents do not use certain modern communication technologies at all or use them only to a limited extent. In this context, Rogers and Shoemaker state: "The degree of relative difficulty of the idea in terms of understanding and use is one of the factors that determine the adoption process⁽¹¹⁾.

Table N 03: showing the types of difficulties faced by respondents in using technology

Category	Frequency	Percentage
Language difficulties	04	%20
Technical difficulties	16	%80
Total	20	%100

From observing the data in the table above, it is clear that all those facing difficulties have technical difficulties, while %20 of them face language difficulties. The high percentage of those experiencing technical difficulties is due to the fact that most of the information recorded in modern communication technologies is in French, which the employees of our institutions are very proficient in. However, technical difficulties and those related to usage methods remain the major obstacle in using modern communication technology in the institution.

Table N 04: Illustrates the extent to which the library provides training sessions for employees.

Category	Frequency	Percentage
Yes	00	%00
No	20	%100
Total	20	%100

The results presented in the table above indicate that the library does not provide training programs for its employees, despite being aware of the importance of assisting its human resources in keeping up with developments and responding to the demands of change, whether through programs or tools

that affect the performance of its activities, which take the form of meetings, training sessions, or conferences⁽¹²⁾.

Therefore, training programs contribute to work flexibility by enabling individuals to better control modern technology and techniques, as well as modern working methods.

Table N 05: showing training methods

Category	Frequency	Percentage
Meetings	16	%40
Workshops	10	%25
Conferences	14	%35
Total	40	%100

It can be observed from the table above that meetings rank first with a percentage of 40%, but they are insufficient and do not meet learning needs. This method is resorted to in order to reduce costs. Meetings rank second with 35%, while the percentage of those benefiting from internships is 25%.

These internships take place outside the library as part of its contracts with some training centers and are relatively long in duration. However, the percentage of those benefiting from them is low compared to other percentages. The network manager also benefits from internships at the Computer Training Institute located in Bab El Oued - Algiers - which has 200 seats.

It can be said that the heavy reliance on meetings seems weak and unable to meet the learning needs of trainees. In this regard, Arab studies indicate that human resource management in Arab countries still relies on traditional methods in managing and developing its human resources.

Table N 06: Shows the factors for improving communication within the library⁽¹³⁾

Category	Frequency	Percentage
Ease of communication among staff	13	%30,95
Speed of access to information	15	%35,71
Elimination of information distortion	14	%33,33
Total	42	%100

It is evident from the table above that modern communication technology has facilitated access to information by 35.71%. Among these supportive means is the intranet, which provides information online, characterized by real-time participation as well as speed and ease of retrieval, effectively eliminating the elements of time and space. Additionally, 33.33% of the respondents believe that modern communication technology has improved internal communication, especially since it allows for file sharing, enabling library staff to access all the information they need at any time and to monitor changes as they occur. Furthermore, it facilitates the transfer and conversion of files from one department to another and from one branch to another. Most of them agreed that it has contributed to eliminating the rumors that were widespread with the traditional means that were previously used.

Table N 07: showing the extent to which respondents rely on the manual method

Category	Frequency	Percentage
Always	6	%30
Sometimes	11	%55
Never	3	%15
Total	20	%100

The abundance and complexity of tasks necessitate resorting to automated methods. Nevertheless, reliance on manual methods remains acceptable at times due to the inability of automation to handle certain matters, provided that this reliance does not overshadow automation. Accordingly, 55% of the study participants often use manual methods to complete some tasks, while 30% use them consistently. The percentage of those who do not use manual methods is estimated at 15%. However, the reasons for using manual methods vary from one participant to another, so we propose the following table to understand these reasons.

Table N 08: showing the reasons for using the manual method despite the presence of technological techniques

Category	Frequency	Percentage
The nature of the work requires it	17	%50
The computer stopped working	7	%20,59
Your lack of conviction in the usefulness of working with the computer	10	%29,41
Total	34	%100

The data in the table above shows that the main reason for using the manual method is that the nature of the work requires it, as expressed by 50% of the respondents who use it. Some tasks are difficult to complete automatically, such as writing urgent correspondence and announcements. Meanwhile, 29;41% of those using the manual method attributed this to their lack of conviction in the effectiveness of working with computers, indicating a margin of refusal and resistance.

Additionally, 20;59% of them stated that the reason for using the manual method is due to the computer stopping work because of power outages. Our sample respondents who use this method indicated that the necessity of using both methods and the speed of manual execution are among the reasons for resorting to the manual method.

In summary, the reasons for using the manual method are as follows, in order:

- The nature of the work requires it.
- Lack of conviction in the effectiveness of working with computers.
- The computer stopping work.

Study Results Presentation:

- The benefit that respondents gain from training programs affects their level of usage of modern communication technology, as we found that those who benefit from external training use modern communication technology more than those who do not.
- The use of modern communication technology has improved the performance level of the library under study, as it has contributed to enhancing both

internal and external communication, as well as improving productivity and the work environment.

- The use of modern communication technology in the library has facilitated and simplified access to information and eliminated rumors.
- The interest of the library officials in the study regarding modern communication technologies has contributed to improving both internal and external communication. This is evidenced by the high percentage of connections via the internet and intranet, which exceeded 80% of the library's departments and offices, as well as the activation and renewal of its website.
- The library's benefit from modern communication technology has enhanced its image and reputation, while also improving its public relations with employees and customers by focusing on the quality and type of internal and external communication.

Conclusion:

Information technology represents an important part of the public library. Technology offers many advantages, chief among them being the reduction of human intervention in repetitive processes, the enhancement of the library's image and performance, and the acceleration of information exchange through networks. From this perspective, the researcher aimed to uncover the actual reality of using modern communication technology in the public library under study.

The findings indicate that the application of information and communication technology has brought about fundamental changes in management, particularly aiding in making appropriate and swift decisions based on facts and information. It has also gradually transformed the library from traditional management to electronic management, increasing its efficiency and effectiveness.

List of sources and references:

Books:

- 1- Ahmed Bin Marsli, Research Methodologies in Media and Communication Sciences, University Publications House, 2nd edition, Algeria, 2005.
- 2- Hassan Emad Makawy, Communication Technology in the Information Age, Egyptian Lebanese House, 2nd edition, Cairo, 1997.
- 3- François Lesley, Nicolas Marquez, Multimedia Communication, translated by Fouad Shaheen, Beirut, Awlad Publishing and Distribution, 2007.
- 4- Saleh Khalil Abu Asbah, Communication and Media in Contemporary Societies, Jordan, Adam Studies House, 2004.

Journals and Periodicals:

- 1- Mohamed Selim Qallala, Informatics and Society: The Dialectic of Influence and Being Influenced, Sciences and Technology, Issue (38), December 1996
Dictionaries and Encyclopedias

The works:

- 1- Bouda Olga, The Economics of the Enterprise, Seuil Editions, Points Collection, 2003
- 2- Pareto V, Manual of Political Economy, Librairie Droz, Geneva, 1990.
- 3- Westphalène Marie-Hélène (2001) Communication, 3rd ed, Paris, Dumod.

Dictionary:

- 1- Abraham Frois G, Enterprise and Organization, Encyclopedic Dictionary, Vrin, Paris, 1998.

Websites:

- 1- Hélène Bourdeloie, Revisiting Some Key Concepts in the Sociology of ICT Usage: The Case of Museum CD-ROMs [online] reference from 2009, available at:
www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/bogues/Bourdeloi.pdf.
- 2- LACROIX, Jean-Guay Enterez, et al., The Implementation of ICT Usage Offer: The Case of Vidioway and Telete, [online] reference from 2009, available at:
www.grm.uqam.ca/cmo2001/lacroix/index.htm

References:

- (1) Mohamed Slim Qallala, Informatics and Society: The Dialectic of Influence and Being Influenced, Sciences and Technology, Issue (38), December 1996, p 47.
- (2) LACROIX, Jean-Guay et al., The Implementation of Usage Offer of INTs: The Case of Video Way and TeleTe, [online] reference from 2009, available at: www.grm.uqam.ca/cmo2001/lacroix/index
- (3) Hélène Bourdeloie, Retour sur quelques notions-clé de la sociologies des usages des TIC: le cas des cédéroms de musée [on line] refe de 2009, disponible sur : www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/bogues/Bourdeloi.pdf
- (4) Hassan Emad Makawy, Communication Technology in the Information Age, Egyptian Lebanese House, 2nd edition, Cairo, 1997, p 35.
- (5) Mohamed Munir Hijab, Media Encyclopedia, vol 2, Cairo, Al-Fajr Publishing and Distribution, 2003, p 805.
- (6) Comprehensive Scientific Encyclopedia accessed on 20-01-2015 at the website: www.m3loma.com.
- (7) Tarek Mahmoud Abbas, The Future of School Libraries in the Era of Electronic Globalization, Al-Aseel Publishing Center, 2003, p 29.
- (8) Ahmed Bin Marsli, Research Methodologies in Media and Communication Sciences, University Publications House, 2nd edition, Algeria, 2005, p 286.
- (9) Note: Total 83 instead of 20 refer to the respondents' choice of more than one answer.
- (10) Hassan Emad Makawy, Communication Technology in the Information Age, Egyptian Lebanese House, 2nd edition, Cairo, 1997, p 59.
- (11) Saleh Khalil Abu Asbah Communication and Media in Contemporary Societies, Jordan, Adam Studies House, 2004, p 298.
- (12) Interview with the Communication Office Manager, 13/01/2015.
- (13) Note: Total 42 instead of 20 refer to the respondents' choice of more than one answer.

**The General Staff during the Algerian War of Liberation
between Military Structuring and Political Aspirations
(1960–1962)**

**هيئة الأركان العامة أثناء ثورة التحرير الجزائرية بين الهيكلة العسكرية
والتطلعات السياسية (1960-1962)**

Dr/ Sana NOUIDJI⁽¹⁾

سناء نويجي

University of Batna 1

**Research Laboratory for Multidisciplinary Studies
and Research in Law, Heritage and History**

sana.nouidji@univ-batna.dz

Dr/ Sadek ABDELMALEK

صادق عبد المالك

University of Biskra

**Laboratory of Historical and Civilizational Studies
of the Aures and the Eastern Sahara across the Ages**

sadek.abdelmalek@univ-biskra.dz

Received in: 05/04/2026

Accepted in: 16/07/2026

Abstract:

This article examines the General Staff of the National Liberation Army (ALN) between 1960 and 1962, focusing on the conditions of its emergence, its military structuring, and its interaction with the political leadership represented by the Provisional Government of the Algerian Republic and the National Council of the Algerian Revolution. It highlights the central place of the General Staff within the revolutionary apparatus and its role in the transition from the logic of armed struggle to the logic of state-building on the eve of independence. The study underlines how the rising weight of the military institution reshaped political decision-making and contributed to redefining the balance between civilian and military actors. By analysing this experience, the article sheds light on the historical roots of the complex relationship

⁽¹⁾ The author sender.

between politics and the army in independent Algeria and on the way military power and revolutionary legitimacy converged in the hands of the General Staff during the crucial final phase of the war of liberation

Keywords: Independence; Algerian War of Liberation; Provisional Government; Internal conflicts; General Staff.

الملخص:

يتناول المقال موضوع هيئة الأركان العامة لجيش التحرير الوطني خلال المرحلة 1960-1962، من حيث ظروف نشأتها، هيكلتها العسكرية، وتفاعلها مع القيادة السياسية ممثلة في الحكومة المؤقتة والمجلس الوطني للثورة الجزائرية، ويركّز على موقع هذه الهيئة داخل الجهاز الثوري ودورها في الانتقال من منطق الثورة إلى منطق الدولة عشية الاستقلال.

تتبع أهمية الموضوع من كونه يسلط الضوء على لحظة مفصلية في تاريخ الثورة، حيث تزايد وزن المؤسسة العسكرية وتأثيرها في صنع القرار السياسي، ويساعد تحليل تجربة هيئة الأركان على فهم جذور العلاقة المعقدة بين السياسي والعسكري في الجزائر المستقلة، وما نتج عنها من أزمات كآزمة صيف 1962.

نهض من خلال هاته الورقة البحثية إلى تحليل السياق الذي أدى إلى بروز هيئة الأركان العامة بصيغتها التنظيمية المتقدمة على الحدود الشرقية والغربية، ودراسة أثر تشكيلها على الأداء العسكري: التجنيد، التسليح، الانضباط، وتوحيد القيادة، مع تفكيك طبيعة العلاقة بين هيئة الأركان والحكومة المؤقتة والمجلس الوطني، وحدود التكامل أو التنافس بينهما.

الكلمات المفتاحية: الاستقلال؛ الثورة التحريرية؛ الحكومة المؤقتة؛ الخلافات الداخلية؛ هيئة الأركان.

Introduction:

The General Staff occupied a pivotal position during the Algerian War of Liberation, as it was responsible for organizing and directing military action in support of the Revolution's objectives. As the conflict developed, it evolved from a military structure into an influential actor with a role that extended into the political sphere. The importance of this topic lies in its ability to highlight the impact of this institution on the internal balance of the National Liberation Front and on the shaping of independent Algeria's future.

This study aims to analyze the role of the General Staff by highlighting its military functions, clarifying its relationship with the political leadership, and determining its influence on the course of the Revolution. It also seeks to show the conditions that enabled its emergence in its advanced organizational form. In addition, it examines its role in managing military operations and in shaping internal balances on the eve of independence. The study raises the following general question: to what extent did the General Staff play a decisive role in organizing military action and influencing the political course of the Algerian Revolution during its final phase?

To answer this question, the study adopts the historical-analytical method. It traces the evolution of the General Staff, analyzes its organizational structure and functions, and examines the interaction between military and political factors during the final phase of the Algerian Revolution.

1. The Military Strategy of the National Liberation Army from the Outbreak Phase to the Post-Soummam Congress Period 1954–1958

Despite the difficult conditions surrounding the outbreak of the Algerian War of Liberation, the cohesion of the revolutionary ranks and the commitment of the National Liberation Army enabled the Revolution to overcome its initial challenges. The mujahideen demonstrated remarkable combat effectiveness, disproving French claims that the events of 1 November 1954 were merely temporary disturbances. Instead, the Revolution clearly aimed at achieving national independence and restoring Algerian sovereignty.

Following the outbreak of the Revolution, a close relationship developed between the National Liberation Front and the National Liberation Army, based on discipline, collective responsibility, and organizational coordination. The Front assumed a leading role through its institutions, promoting collective decision-making and overseeing the revolutionary process in accordance with evolving circumstances.

The FLN and ALN brought together national forces committed to directing the struggle against French colonialism. Their strategy focused on mobilizing the country's human and material resources, strengthening national organization, and consolidating revolutionary authority in liberated and controlled areas to ensure the success of the liberation movement⁽¹⁾.

The early operations of the National Liberation Army developed in successive stages despite various obstacles that affected the course of armed struggle. Nevertheless, the Revolution achieved notable success in several regions of Algeria, confirming its growing presence on the ground. In its initial phase, the historic Group of Six relied on mobilizing the popular base, particularly tribes and local communities influenced by traditional notables, which required direct contact between the leadership and the population to ensure effective engagement and protection from risks.

The strategy of the National Liberation Army succeeded in destabilizing French forces during the early years of the Revolution, despite limited resources. It was based on guerrilla warfare, economic sabotage, popular support, and

external assistance. With the intensification of French repression, revolutionary tactics gradually evolved, paving the way for more organized phases of armed struggle ⁽²⁾. Initial reactions to the Algerian Revolution were diverse, ranging between support, rejection, neutrality, and hesitant positions. This variation reflected the ambiguity of the Algerian political class, which was unable to adopt a unified and explicit stance in favor of the revolutionary choice at its outbreak.

This divergence was also evident within the Association of Muslim Ulama, which split into two currents. The first opposed armed action, considering the internal crisis of the national movement, French pressure, and strict surveillance as factors making military engagement premature and risky. The second current adopted a more cautious position, advocating postponement until clearer conditions allowed for more precise and informed decisions regarding armed struggle⁽³⁾. A third opinion also appears to have existed, indicating that al-Bashir al-Ibrahimi, from Cairo, declared his support for the Revolution through his famous speech dated 15 November 1954 ⁽⁴⁾.

During the period 1954–1958, the National Liberation Army adopted diverse strategies, combining guerrilla warfare in rural areas with urban fedayeen actions, alongside the organization and division of regions. Following the Soummam Congress of 20 August 1956, military tasks were structured into three categories: the mujahid, the musabbil, and the fida'i. Efforts of unification also included the organization of units, ranks, insignia, and allowances, which contributed to the establishment of a more coherent military apparatus. The leadership closely monitored this development to address weaknesses and reinforce achievements, ensuring operational effectiveness and organizational continuity.

According to Abane Ramdane, the Soummam Congress transformed the National Liberation Army into an integrated military institution with unified command and a clear organizational structure, including units, ranks, insignia, and soldiers' privileges, as well as specialized services in communications, intelligence, and supply, thereby strengthening its identity and efficiency throughout the Revolution⁽⁵⁾.

Since the outbreak of the Revolution, there was no separation between the National Liberation Army and the National Liberation Front, as both operated under the same laws and regulations, with fighters kept in permanent readiness to respond to any emergency. The revolutionaries endured difficult conditions and

===== The General Staff during the Algerian War of Liberation between Military...

used the mountains as operational bases, which contributed to achieving military advantages on several levels.

They also demonstrated creativity in planning and adapting to combat conditions, relying on force to attain political objectives that could not be achieved otherwise. Rapid mastery and effective use of weapons enabled them to inflict significant losses on the enemy, following guerrilla warfare principles such as hit-and-run tactics, and the reliance on the ratio of one mujahid against multiple regular soldiers supported by local assistance ⁽⁶⁾.

2. The Establishment of the Provisional Government: Challenges and Difficulties

On 19 September 1958, the Provisional Government of the Algerian Republic was formed in order to overcome the state of paralysis that had affected the political and military leadership after the Soummam Congress. This proclamation constituted a clear and explicit challenge to all French maneuvers and claims, which had alleged that no clear party existed with whom negotiations could be conducted to find a solution capable of ending the war. Thus, the proclamation represented the revival of the entity of the Algerian state and conveyed to public opinion the message that a negotiating authority did exist, possessing both the capacity and the willingness to communicate with the French government within the framework of official maneuvers and according to conditions officially announced by the political leadership of the Algerian Revolution⁽⁷⁾.

Although the announcement of establishing the Provisional Government dealt a severe blow to the enemy, internal problems hindered the overcoming of certain crises, particularly after Mohamed Lamouri case and the divergent reactions concerning his arrest together with some leaders in the First Wilaya and the Eastern Base. The failure of the corrective attempt he had undertaken led to the paralysis of the Provisional Government's work, especially after the resignation of Amin Debaghine in the wake of the "Amira Alaoua" incident. Internal disagreements also erupted as a result of the tragic condition of Algerians in Tunisia, especially the refugees, in addition to the negative effects on their morale caused by the enemy's active propaganda campaigns, as it had made the Tunisian city of Bizerte one of its bases⁽⁸⁾.

The internal wilayas felt that the external leadership had abandoned them, and conflicts intensified between politicians and military leaders on the one hand, and between the "three Bs" (Krim, Ben Tobbal, and Boussouf) on the other,

regarding the extension of influence over the army, since they were regarded as the strongest figures in the Provisional Government⁽⁹⁾.

The National Council of the Algerian Revolution also faced the same problems and the same situation, which constituted for the first time a clear intervention and overlap of military authority in political affairs. In order to address these disagreements, recourse was made to the ten colonels in Tunisia during the month of April 1959 to contain the crises that had arisen. The meeting continued for about four months, from 11 August to 16 December 1959, and was marked by numerous interruptions and crises. It ended with several decisions, the most prominent of which were the formation of a new National Council and the issuing of invitations to hold a third session in the Libyan city of Tripoli beginning in mid-December 1959, with the aim of definitively resolving the internal crisis⁽¹⁰⁾.

The agenda of the Tripoli session included many points, the most important of which was the preparation of a program of action for the coming phase, including the establishment of the basic laws of the National Liberation Front and the formation of a new Provisional Government. The meeting ended with a call for the restructuring of the Provisional Government and the creation of a joint ministerial committee for war affairs within the government, directly linked to a General Staff composed of Ben Tobbal and Boussouf⁽¹¹⁾.

Krim Belkacem was the figure most affected by this restructuring, as he was appointed Minister of Foreign Affairs, while Ferhat Abbas retained his position as President of the Provisional Government. The Ministry of the Armed Forces was also abolished, a measure considered a necessary though limited partial reform⁽¹²⁾. Among the most significant decisions resulting from the meeting was also the unification of the army staff, with Colonel Mohamed Boukharouba, known as Houari Boumediene, appointed at the head of the command, assisted by Kaid Ahmed, Ali Mendjeli, and Rabah Zerari, known as Azzedine. The headquarters of the body was located in Ghardimaou, Tunisia, on the eastern border between Algeria and Tunisia⁽¹³⁾.

3. The General Staff as a Military Leadership Body in the Final Phase of the Algerian Revolution

During the session of the National Council of the Algerian Revolution held in the Libyan city of Tripoli between 16 December 1959 and 18 January 1960, the assembled leaders of the Revolution called for the need to overcome all

===== The General Staff during the Algerian War of Liberation between Military...

disagreements that might threaten the internal stability of the Revolution and to strive to preserve all the gains already achieved, including the political and military institutions. In addition to the many points discussed and adopted during the session, unanimous agreement was reached on the unification of the army under a single authority, especially after the failure of the Military Operations Committee to carry out its tasks.

The urgent need for the establishment of a General Staff emerged in order to ensure the overcoming of any influence that might obstruct the military course of the Algerian Revolution, particularly after the period of stagnation and the negative events that had affected the condition of the National Liberation Army during the years 1958–1959, which were accompanied by a decline in morale as a result of the dispute among the leaders in what became known as the Colonels' Affair or the Colonels' Conspiracy, followed by the failure of Krim Belkacem on the border after the project presented by Major Idir ⁽¹⁴⁾.

The internal situation also deteriorated with the use by the French forces of their airborne units to eliminate any movement by the mujahideen and to thwart attempts to support them, which led to an increase in the number of displaced persons heading to Tunisia and Morocco compared with those returning to Algeria. The French also applied systematic plans aimed at destroying the Revolution by maintaining the quadrillage centers, issuing orders to military units to remain in constant movement, and monitoring every suspicious movement within Algerian territory ⁽¹⁵⁾.

The session of the National Council of the Algerian Revolution held in Tripoli highlighted the deep differences concerning the conduct of the War of Liberation, the problems of organization, and issues of a military and organizational nature. During this session, agreement was reached on the establishment of the General Staff command in order to unify the army and continue its missions, thus becoming an official institution entrusted with reorganization and with raising the declining morale, especially after Charles de Gaulle had taken the initiative in the French Fifth Republic ⁽¹⁶⁾.

The governmental decree was issued on January 31st, 1960 defining the powers of the Commander of the General Staff after he had assumed his duties on January 23rd, 1960. Houari Boumediene then joined his base in the city of Ghardimaou in an attempt to remedy the situation and to bring under control all the previous problems and disorder ⁽¹⁷⁾, while securing the interior with military

equipment and the funds necessary to intensify military operations. He was also entrusted with the responsibility of supporting qualified cadres and military training, preparing rest camps, and activating the tasks of the military police and the health service, so that they would operate in specific locations according to precise plans.

In order to implement his program effectively, Colonel Boumediene released the cadres imprisoned in Tunisia in order to benefit from their experience, including those accused and sentenced in the Mohamed Lamouri case. Among the most prominent of them were Major Belhouchet, Ahmed Draaia, and Mohamed Cherif Messaadia. They were sent to the southern front under the command of Captain Abdelaziz Bouteflika to begin revolutionary activity among the inhabitants of the Hoggar, Gourara, Touat, and Tidikelt across the vast Sahara regions ⁽¹⁸⁾.

3.1. The Military Tasks of the General Staff

The period that witnessed the establishment of the General Staff was marked by a notable development in the structure of the Algerian army and in the increase in its personnel, especially along the eastern and western borders. According to available statistics, the number of recruits reached approximately 23,000 mujahideen, including about 8,000 on the western border and 15,000 on the eastern border. This phase was characterized by intensive activity in the fields of recruitment and training, and the army was also supplied with large quantities of weapons estimated at nearly 8,000 tons, obtained through support provided by friendly countries, including the People's Republic of China, the Soviet Union, and the Czechoslovak Republic ⁽¹⁹⁾.

Within a very short period, the General Staff succeeded in transforming its units stationed in the east and west into a strong nucleus in terms of organization and armament, which gave it clear political weight and military influence. This rigorous organization enabled it to impose discipline within its ranks, unify its administration, and exercise full control over the general situation. This cohesion was soon reflected on the ground, where Houari Boumediene achieved important military gains, as documented in the report prepared by the General Staff in July 1960⁽²⁰⁾.

In this context, the following phase witnessed major battles marked by firmness and revolutionary steadfastness, while the General Staff established an effective system of supervision that enabled it to monitor continuously the

===== The General Staff during the Algerian War of Liberation between Military...

military situation of its units in all respects. Weekly meetings involving the most important officials at the level of regiments and battalions were made compulsory, which enabled Houari Boumediene to impose discipline and overcome the previous disagreements resulting from regional and tribal rivalries. This was achieved through the reintegration of soldiers and officers and their redistribution across different and new geographical areas, which strengthened their interaction with one another and consolidated among them shared values centered on fighting France alone and fully believing in the cause of the country⁽²¹⁾.

3.2. The Political Tasks of the General Staff

Although the tasks of the General Staff were fundamentally military, it constituted the principal political arm of the National Liberation Front, as it played a pivotal role in linking the political activity of the struggle with the military activity of the National Liberation Army. The General Staff was keen to ensure the implementation of the decisions of the Provisional Government and to contribute to regulating the relationship between politicians and military leaders, especially after the tensions that had arisen between the two leaderships. In addition to organizing military operations, the General Staff followed the divisions and disputes within the ranks of the Revolution and sought to prevent their aggravation. It also played a decisive role in supporting the negotiations with France by imposing a strong military reality on the ground, securing channels of communication with the states supporting the Revolution, and coordinating with the Front's representatives abroad in order to direct political and military discourse in a manner that reinforced international recognition of the Revolution.

Redha Malek indicates in his book *Algeria at Evian* that the head of government during the negotiation period, Benyoucef Benkhedda, requested the opinion of the General Staff concerning the continuation of negotiations with France in November 1961. The General Staff then affirmed its firm position regarding national responsibility, supporting the continuation of political action with a mature and clear outlook. The General Staff also responded to the telegram of the Vice-President of the Provisional Government, Krim Belkacem, concerning support for the government in the negotiations with France, and it participated in several stages of the Franco-Algerian negotiations by sending its own representatives. Moreover, the General Staff used its military weight to support national positions, while adopting a strict and firm policy toward the concessions and privileges that French diplomacy sought to obtain, thereby confirming its

commitment to national principles and its support for the government's efforts to defend Algeria's rights⁽²²⁾.

4. The Intertwinement of the Political and the Military in the Work of the General Staff

Many political factors affected the work and decisions of the General Staff, especially with the divergence of views between politicians and military leaders regarding the methods of managing the Revolution. After the establishment of the Provisional Government in 1958, and as time passed, the power of the General Staff increased, particularly with the decline of the role of some traditional politicians such as Ferhat Abbas. During the final months of the Revolution, the General Staff emerged as a force seeking to control the course of the Revolution and the future of the Algerian state after independence.

It is well known that the General Staff was formed against the background of a crisis. In parallel with the political crisis experienced by the Provisional Government and the National Council of the Algerian Revolution, the National Liberation Army on the eastern border witnessed a movement of insubordination and disorder, which led to the acceleration of its establishment in order to put an end to all serious excesses obstructing the Algerian Revolution. From the moment of its creation, the leadership of the General Staff became a point of convergence between opposing forces, and it sought to unify them by relying on members of the Revolution's mujahideen who feared that what had happened to the Tunisian fighters, who had been sacrificed by the regime of Habib Bourguiba, might also happen in Algeria. Accordingly, these cadres feared that the Revolution might deviate from its proper course and that they might be pursued and eliminated. Since Boumediene was aware of their importance and of what they represented, he repeatedly told them that he would never allow, under any circumstances, the sacrifice of the Algerian mujahideen after independence as had happened in Tunisia⁽²³⁾.

5. The Conflict between the General Staff and the Provisional Government

During the meeting of the National Council of the Algerian Revolution and the agreement on the establishment of the General Staff, a ministerial committee for war was also appointed, composed of the trio Krim Belkacem, Lakhdar Ben Tobbal, and Abdelhafid Boussouf. Immediately after his definitive confirmation at the head of the General Staff command, Houari Boumediene gradually began to distance himself from his superior, Boussouf, taking control of affairs within

===== The General Staff during the Algerian War of Liberation between Military...

the General Staff. His aim was to reorganize the army without constraints and to make it a powerful military force capable of confronting the French army, as well as a political force that could be relied upon directly after independence. After the formation of detachments, platoons, battalions, and regiments, the members of the General Staff command moved along the borders according to a new organization composed of mujahideen and of integrated soldiers and officers who had deserted from the French army and were promoted by the General Staff command in 1960 in order to instill and strengthen confidence in them and thereby reinforce their positions over time⁽²⁴⁾.

The spark of conflict between the Provisional Government and the General Staff began after the capture of a French pilot by units of the Border Army near Oued Melleg on June 21st, 1961 following the shooting down of his aircraft. After the intervention of the French ambassador to Tunisia demanding his release, the members of the General Staff adopted an intransigent position. President of the Government Ferhat Abbas then went to the headquarters of the command and met Houari Boumediene, who decided to release the prisoner despite the opposition of Ali Mendjeli and Kaid Ahmed. This gave rise to many problems within the ranks of the National Liberation Army, as the mujahideen felt that the Provisional Government was yielding to the orders of Tunisian President Habib Bourguiba and to French demands without taking into account the feelings of the soldiers and officers of the National Liberation Army⁽²⁵⁾.

The units of the National Liberation Army recorded multiple military victories, as attested by the official French report addressed to the Senate in 1960. At the beginning of 1961, the heavy battalions were reinforced by independent detachments equipped with advanced artillery that proved effective, in addition to other combat units on the western border, training centers, communications services, military security services, and other arrangements that strengthened the army's capabilities on various fronts.

At a time when the General Staff command was strengthening its forces on the borders and expanding its authority in the interior, it came up against the obstinacy of the joint ministerial committee for war, which sought to remain the principal controller of the political situation, benefiting from the support of the Provisional Government, and also of the military sphere, since Krim Belkacem, Boussouf, and Ben Tobbal still controlled most of the internal wilayas⁽²⁶⁾.

What further complicated matters was that the same committee began to feel a certain embarrassment and realized that the progress and rigorous organization achieved by the General Staff represented a blow to its own management of the army. It therefore sought, by all available means, to diminish the General Staff and restrict its powers. It began to slow down the supply of military provisions to it. The matter did not stop there, for it also demanded that the General Staff issue orders to the army and its commanders to enter Algeria before 31 March 1961. This meant that the General Staff was confronted with two choices: either to carry out the orders, which would mean imposing the authority of the committee over the Border Army, or to refuse them and accept the reality of the situation in view of the difficulty of crossing the Morice Line and the possible loss of credibility that might follow. The matter did not stop there either, as the ministerial committee for war issued orders prohibiting the General Staff command from recruiting soldiers and suspending all communications with it ⁽²⁷⁾. The disagreements came into the open and extended to the Tripoli meeting held from August 2nd to August 27th, 1961, after the General Staff command had submitted its resignation to the Provisional Government following the July 1961 meeting at its headquarters in Ghardimaou, in a maneuver on its part aimed at weakening the position of the Provisional Government and imposing itself as an interlocutor that could not be ignored. This position continued to threaten the fate of the Provisional Government and destabilize the Revolution during its initial phase after its outbreak, outbreak ⁽²⁸⁾.

In its final session, the National Council of the Algerian Revolution found itself compelled to deal with a complex crisis on three interrelated levels. The first level concerned the negotiations with the French side, which had remained frozen since late July because of the crisis over the separation of the Sahara, without any clear timetable for their resumption. The second level concerned the tension within the Provisional Government itself, after Krim Belkacem once again put himself forward as an alternative to Ferhat Abbas. The third level concerned the situation of the resigned General Staff, which, through this step, sought to make its voice heard forcefully within the equation of revolutionary decision-making⁽²⁹⁾.

6. The Political Aspirations of the General Staff

Beginning in 1961, Colonel Houari Boumediene embarked on a search for an alliance with the leaders imprisoned in France, and he sent Abdelaziz Bouteflika under the name Idriss Boukharouba to the Château de Turquant. In his

===== The General Staff during the Algerian War of Liberation between Military...

first contact, Boumediene intended to rely on Mohamed Boudiaf, but after the return of his envoy, he decided to abandon that option and to form an alliance with Ahmed Ben Bella, who carried less political weight than Boudiaf, the strong man who did not easily renounce his convictions and who was strict in his principles. After the failure of the French government to bring forward what was called the “third force,” the General Staff criticized the government’s signing of the Evian Accords, and these criticisms concerned several essential points related to the content of the agreements and the nature of the commitments they had approved ⁽³⁰⁾. The criticisms directed by the General Staff leadership at the government concerning the Evian Accords related to several fundamental points, including:

- The creation of an army called the “Local Force,” composed of 40,000 soldiers, supervised by Algerian officers from the French army in 1962 and by French officers working within the framework of technical cooperation
- The retention of the Mers El-Kébir base under the control of the French army for fifteen years and the preservation of In Ekker for the continuation of nuclear tests
- The maintenance of the administrative apparatus composed of 80,000 employees who had benefited from social promotion since Lacoste in 1956 and the preservation of economic liberalism and respect for French interests and privileges

This point concerned three interrelated issues: first, the continuation of the predominance of the French language over Arabic in the administrative and cultural spheres; second, the guarantee of the rights of European minorities with regard to their ethnic and religious particularities, while granting their members until 1965 to choose between retaining French nationality or transferring to Algerian nationality; and third, the creation of a “Provisional Executive” entrusted with managing public affairs during the period of political transition ⁽³¹⁾.

The participation of the General Staff in the Algerian-French negotiations took the form of sending its own representatives, who had clear views and orientations regarding the condition of independence, as the General Staff employed its military weight to support national positions during the negotiations. It adopted a strict and firm policy toward the concessions and privileges that French diplomacy sought to obtain in order to keep Algeria dependent on France and to leave it with the least possible losses. For this reason, the General Staff

opposed the “Les Rousses” agreements, and its leadership voted before the National Council of the Algerian Revolution on February 22nd, 1962 against these agreements. Its commander, Houari Boumediene, explained the position of the General Staff by stating that his confidence could only be granted to a written and clear text, because the results of the long war had not yet been translated into the proposed texts, and what was being offered to them achieved only a formal independence. He affirmed that the continuation of the Revolution required clarity and complete facts, and that he welcomed any questions that members of the Council might raise, while stressing the importance of a future meeting to discuss all the facts transparently⁽³²⁾.

The General Staff began to effectively impose its authority on the interior through its forces, which led to a reduction in the influence of the Provisional Government. After the signing of the Evian Accords, the disagreement between the two sides escalated, leading to an actual confrontation. This division weakened the unified leadership and reinforced the role of the army as a principal actor. Consequently, the disagreement was not merely a conflict between individuals as much as it was an expression of a deeper problem in the management of the Revolution between politicians and military leaders.. This conflict could have been avoided if the relationship between the two parties had been defined from the beginning. During the final and sixth session of the National Council of the Revolution, held in June 1962, issues emerged that intensified the conflict among the leaders of the Revolution and ended in a crisis known as the Summer 1962 Crisis, which nearly brought to an end the efforts of many years of struggle and sacrifice. Without the policy of prudence adopted by some political leaders who gave precedence to the voice of wisdom in order to preserve lives and the gains that had been achieved and to overcome all disagreements in the service of national unity and the interest of the Algerian people⁽³³⁾.

Conclusion:

This study concludes that the General Staff played a central role during the final phase of the Algerian War of Liberation (1960–1962), emerging as a response to military disorganization, border pressures, and internal tensions within the revolutionary leadership. At the military level, it contributed significantly to restructuring the National Liberation Army by improving coordination, strengthening discipline, expanding recruitment, and enhancing training and armament, which in turn increased the effectiveness of the

===== The General Staff during the Algerian War of Liberation between Military...

revolutionary struggle and reinforced Algeria's position during negotiations with France.

The findings also show that the General Staff's role extended beyond the military sphere into the political domain, particularly in issues related to negotiations, authority, and post-independence power. This growing overlap between military and political functions generated tensions with the Provisional Government and revealed an underlying conflict over legitimacy and decision-making within the Revolution.

Accordingly, the study finds that the General Staff represented both a factor of military consolidation and a source of political tension in the final years of the Revolution. The crisis of 1962 is therefore understood not as a sudden rupture, but as the outcome of accumulated disputes over leadership, authority, and the relationship between armed force and political legitimacy.

List of sources and references:

Books

- 1- Abdelhamid Brahimi, *At the Origin of the Algerian Tragedy 1958–1999*, 1st ed., Center for Arab Unity Studies, Lebanon, 2011.
- 2- Abdelrazak Bouhara, *Sources of Liberation*, trans. by Saleh Abdelnouri, Dar Al-Qasaba for Publishing, Algeria, 2005.
- 3- Ahsan Boumali, *Tools of Recruitment and Mass Mobilization during the Algerian Liberation Revolution (1954–1956)*, Dar Al-Ma'rifa, Algeria, 2010.
- 4- Ali Kafi, *Memoirs of President Ali Kafi: From Political Activist to Military Leader (1946–1962)*, 2nd ed., Dar Al-Qasaba for Publishing and Distribution, Algeria, 2011.
- 5- Chadli Bendjedid, *Memoirs 1929–1979*, vol. 1, Dar Al-Qasaba for Publishing, Algeria, 2011.
- 6- Hussein Ben Maallem, *Memoirs of Major General Hussein Ben Maallem*, vol. 1, *The National Liberation War*, Dar Al-Qasaba for Publishing, Algeria, 2014.
- 7- Khedir Idris, *Research on the Modern History of Algeria (1830–1962)*, vol. 2, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, Lebanon, 2013.
- 8- Messaoud Othmani, *The Liberation Revolution Facing the Difficult Challenge*, Dar Al-Houda for Printing Publishing and Distribution, Ain M'lila, Algeria, 2013.
- 9- Mohamed Abbas, *The Algerian Revolution from Idea to Victory*, 2nd ed., Dar Houma for Printing and Publishing, Algeria, 2014.
- 10- Mohamed El Arbi Zbiri, *The Algerian Revolution in Its First Year*, 1st ed., Dar Al-Ba'th for Printing Publishing and Distribution, Algeria, 2013.
- 11- Mohamed Zeroual, *The Problematic of Leadership in the Algerian Revolution: Wilaya I as a Model*, Dar Houma Publications, Algeria, 2010.

- 12- Mohammed Harbi, *The National Liberation Front: Myth and Reality (1954–1962)*, 1st ed., trans. by Kamil Qasser Dagher, Arab Research Foundation, Lebanon, 1983.
- 13- Mustapha Hichmaoui, *The Roots of 1 November 1954 in Algeria*, Dar Houma for Printing Publishing and Distribution, Algeria, 2015.
- 14- Said Belkherchouche, *Memoirs from the Heart of the Revolution*, Dar Al-Houda for Printing Publishing and Distribution, Ain M'lila, Algeria, 2001.

Journals

- 1- Abdelwahab Shallali, *The Combat Capabilities of the National Liberation Army (1954–1956): The Eastern Mining Region as a Model*, *Journal of Sources*, no. 28, National Center for Studies and Research on the National Movement and the First of November 1954 Revolution, Algeria, 2016.
- 2- Ahmed Dakkar, *The Development of the National Liberation Army from 1954 to 1962*, *Researcher in the Humanities Journal*, vol. 4, no. 11, Kasdi Merbah University, Ouargla, Algeria, 2019.
- Boualem Ben Hamouda, *The Algerian Revolution: The Revolution of 1 November 1954 and Its Fundamental Features*, Dar Al-Nu'man for Printing and Publishing, Algeria, 2012.
- 3- Mounir Sghiri, *The Political Role of the General Staff during the Liberation Revolution (1960–1962)*, *Algerian Historical Journal*, vol. 6, no. 1, Algeria, 2022.

University theses

- 1- Abdallah Mqlati, *The Reference Book on the History of the Algerian Revolution and Its Fundamental Texts (1954–1962)*, Office des Publications Universitaires, Algeria, 2012.
- 2- Ahmed Massoud Sayed Ali, *The Political and Organizational Development of the Algerian Revolution (1960–1961) through the Proceedings of Its National Council Held in Tripoli from 9 to 27 August 1961*, Master's thesis in the History of the Revolution, Department of History, University of Algiers, 2001/2002.
- 3- Mohamed Chaboub, *The Meeting of the Ten Colonels from 11 August to 16 December 1959: Its Circumstances Causes and Repercussions on the Course of the Revolution*, Master's thesis in Modern and Contemporary History, University of Oran, Algeria, 2009/2010.

References:

- ⁽¹⁾ Ahsan Boumali, *Tools of Recruitment and Mass Mobilization during the Algerian Liberation Revolution (1954–1956)*, Dar Al-Ma‘rifa, Algeria, 2010, p 75.
- ⁽²⁾ Ali Kafi, *Memoirs of President Ali Kafi: From Political Activist to Military Leader (1946–1962)*, 2nd ed., Dar Al-Qasaba for Publishing and Distribution, Algeria, 2011, p 97.
- ⁽³⁾ Mohamed El Arbi Zbiri, *The Algerian Revolution in Its First Year*, 1st ed., Dar Al-Ba‘th for Printing Publishing and Distribution, Algeria, 2013, p 124.
- ⁽⁴⁾ Messaoud Othmani, *The Liberation Revolution Facing the Difficult Challenge*, Dar Al-Houda for Printing Publishing and Distribution, Ain M’lila, Algeria, 2013, p 123.
- ⁽⁵⁾ Abdallah Mqlati, *The Reference Book on the History of the Algerian Revolution and Its Fundamental Texts (1954–1962)*, Office des Publications Universitaires, Algeria, 2012, p27.
- ⁽⁶⁾ Abdelwahab Shallali, *The Combat Capabilities of the National Liberation Army (1954–1956): The Eastern Mining Region as a Model*, *Journal of Sources*, no. 28, National Center for Studies and Research on the National Movement and the First of November 1954 Revolution, Algeria, 2016, p 90.
- ⁽⁷⁾ Khedir Idris, *Research on the Modern History of Algeria (1830–1962)*, vol 2, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, Lebanon, 2013, p 268.
- ⁽⁸⁾ Ali Kafi, op. cit, p 308.
- ⁽⁹⁾ Hussein Ben Maallem, *Memoirs of Major General Hussein Ben Maallem*, vol. 1, *The National Liberation War*, Dar Al-Qasaba for Publishing, Algeria, 2014, p 185.
- ⁽¹⁰⁾ Mohamed Chaboub, *The Meeting of the Ten Colonels from 11 August to 16 December 1959: Its Circumstances Causes and Repercussions on the Course of the Revolution*, Master’s thesis in Modern and Contemporary History, University of Oran, Algeria, 2009/2010, p 69.
- ⁽¹¹⁾ Said Belkherchouche, *Memoirs from the Heart of the Revolution*, Dar Al-Houda for Printing Publishing and Distribution, Ain M’lila, Algeria, 2001, p 448.
- ⁽¹²⁾ Mohammed Harbi, *The National Liberation Front: Myth and Reality (1954–1962)*, 1st ed., trans. by Kamil Qasser Dagher, Arab Research Foundation, Lebanon, 1983, p 206.
- ⁽¹³⁾ Said Belkherchouche, op. cit, p 449.
- ⁽¹⁴⁾ Mohamed Zeroual, *The Problematic of Leadership in the Algerian Revolution: Wilaya I as a Model*, Dar Houma Publications, Algeria, 2010, p. 369.
- ⁽¹⁵⁾ Mustapha Hichmaoui, *The Roots of 1 November 1954 in Algeria*, Dar Houma for Printing Publishing and Distribution, Algeria, 2015, p 197.
- ⁽¹⁶⁾ Ali Kafi, op. cit, p. 257.
- ⁽¹⁷⁾ Chadli Bendjedid, *Memoirs 1929–1979*, vol. 1, Dar Al-Qasaba for Publishing, Algeria, 2011, p 149.
- ⁽¹⁸⁾ Mohammed Harbi, op. cit, p. 217.
- ⁽¹⁹⁾ Ahmed Dakkar, *The Development of the National Liberation Army from 1954 to 1962*, *Researcher in the Humanities Journal*, vol. 4, no. 11, Kasdi Merbah University, Ouargla, Algeria, 2019, p 238.

- ⁽²⁰⁾ Abdelrazak Bouhara, *Sources of Liberation*, trans. by Saleh Abdelnouri, Dar Al-Qasaba for Publishing, Algeria, 2005, p 303.
- ⁽²¹⁾ Chadli Bendjedid, *op. cit*, p 151.
- ⁽²²⁾ Mounir Sghiri, *The Political Role of the General Staff during the Liberation Revolution (1960–1962)*, *Algerian Historical Journal*, vol. 6, no. 1, Algeria, 2022, pp 1211–1224.
- ⁽²³⁾ Abdelhamid Brahimi, *At the Origin of the Algerian Tragedy 1958–1999*, 1st ed., Center for Arab Unity Studies, Lebanon, 2011, p 46.
- ⁽²⁴⁾ *Ibid*, p 50.
- ⁽²⁵⁾ Boualem Ben Hamouda, *The Algerian Revolution: The Revolution of 1 November 1954 and Its Fundamental Features*, Dar Al-Nu‘man for Printing and Publishing, Algeria, 2012, p 591.
- ⁽²⁶⁾ Abdelhamid Brahimi, *op. cit*, p 52.
- ⁽²⁷⁾ Ahmed Massoud Sayed Ali, *The Political and Organizational Development of the Algerian Revolution (1960–1961) through the Proceedings of Its National Council Held in Tripoli from 9 to 27 August 1961*, Master’s thesis in the History of the Revolution, Department of History, University of Algiers, 2001/2002, p 47.
- ⁽²⁸⁾ Abdelhamid Brahimi, *op. cit*, p 54.
- ⁽²⁹⁾ Mohamed Abbas, *The Algerian Revolution from Idea to Victory*, 2nd ed., Dar Houma for Printing and Publishing, Algeria, 2014, p 745.
- ⁽³⁰⁾ Ali Kafi, *op. cit*, p 352.
- ⁽³¹⁾ Abdelhamid Brahimi, *op. cit*, pp 56–57.
- ⁽³²⁾ Mounir Sghiri, *op. cit*, p 1215.
- ⁽³³⁾ Ahmed Massoud Sayed Ali, *op. cit*, p 46.

حدود دور المفسر في بيان المعنى القرآني: آية الاستخلاف أنموذجا

The Role of Tafsīr Scholars in the Clarification of Qur'ānic Meaning: The Verse of Istikhlāf as a Case Study

د/ محمد أمين حسيني

Mohamed Amine HOCINI

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة قطر

Mhocini@qu.edu.qa

تاريخ القبول: 2026/07/24

تاريخ الإرسال: 2026/05/15

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى دراسة حدود دور المفسر في العملية التفسيرية، ومجالات مسؤوليته في بيان المعنى القرآني، من خلال اتخاذ آية الاستخلاف في سورة النور نموذجا تطبيقيا لتحليل مناهج المفسرين قديما وحديثا. وينطلق البحث من إشكالية مفادها الدعوى القائلة بأن بعض المفسرين لم يُعطوا مفاهيم الاستخلاف الواردة في الآية حقها من البيان؛ مما يثير تساؤلا منهجيا حول ما يُطلب من المفسر تحديدا، وما الحد الذي إذا التزمه عُدّ تفسيره مستوفيا، وإذا قصر عنه عدّ مخلا بها.

تتجلى أهمية البحث في سعيه إلى الإسهام في ضبط وظيفة المفسر وحدودها، ووضع معالم منهجية تُعين على تقويم كفاية التفسير أو نقصه، من خلال دراسة تطبيقية لآية محورية ذات حضور في القضايا المعاصرة. وقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، عبر جمع أقوال المفسرين وتصنيفها وتحليلها للكشف عن طرائقهم في بيان المعنى التفسيري.

وخلُص البحث إلى أن الوظيفة الأساسية للمفسر هي بيان المعنى وضبطه، وأن هذه المرحلة تمثل أساس سلامة الفهم ومنع الانحراف، وأن التفسير عملية تراكمية تتفاوت فيها جهود المفسرين بين الاقتصار والتوسع إلى ما يتجاوزه بحسب اعتبارات منهجية وسياقية.

الكلمات المفتاحية: دور المفسر؛ البيان التفسيري؛ تقويم التفسير؛ التفسير التحليلي؛ آية الاستخلاف.

Abstract

This study seeks to examine the boundaries of the exegete's role in the interpretive process and the scope of responsibility in explicating Qur'ānic meaning, using the verse of *istikhlāf* in *Sūrat al-Nūr* as a case study for analyzing the methodologies of classical and modern exegetes. The study is motivated by the claim that some exegetes have not done full justice to explicating the concept of *istikhlāf* in the verse, raising a methodological question about what is required of the exegete and the minimum threshold at which interpretation is considered adequate and below which it is deemed deficient.

The significance lies in defining the function and limits of the exegete and establishing evaluative criteria for determining the adequacy of interpretation, through application to a pivotal verse relevant to contemporary discourse.

The study employs an inductive-analytical approach by collecting, classifying, and analyzing exegetical statements to identify patterns in their treatment of meaning. The findings indicate that the primary function of the exegete is to clarify and delimit meaning, and that this stage safeguards sound understanding and prevents misinterpretation. Moreover, exegetical practice is cumulative, with varying degrees among exegetes over time.

Keywords: role of the exegete; exegetical clarification; interpretation evaluation; analytical exegesis; verse of *Istikhlaḥ*.

مقدمة:

يثير النظر في دور المفسر وحدوده في بيان المعنى القرآني إشكالا منهجيا يتعلّق بالتمييز بين ما يندرج في صميم البيان التفسيري، وما يتجاوزه إلى دوائر الاستنباط والتنزيل والتوظيف. ويتجلى هذا في الآيات التي حظيت باهتمام واسع في الواقع المعاصر، وتوّعت مسالك المفسرين في تناولها بين الاختصار على بيان معناها الأصلي والتوسّع إلى قضايا فكرية وتربوية وسياسية تتجاوز ذلك. ومن أبرز تلك الآيات قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾ [النور: 55-57]، وهي من الآيات المحورية في باب الاستخلاف والتمكين وشروطهما، وقد حظيت بعناية واسعة عند المعاصرين؛ لما تمثّله من منطلق في تشخيص واقع الأمة واستنباط سبل إصلاحه في ضوء دلالتها. ومن هنا يأتي هذا البحث لتحليل الفعل التفسيري في هذه الآية الكريمة؛ من خلال استقراء مناهج المفسرين في بيان معناها، والوقوف على وجوه التوسّع في تفسيرها؛ استجلاء للحد الفاصل بين البيان التفسيري وما ينبني عليه من اشتغالات لاحقة.

تتمحور مشكلة البحث حول الأحكام النقدية التي تُوجّه إلى بعض التفسير بدعوى عدم استيفائها بيان معاني الاستخلاف الواردة في الآية، ولا سيّما من جهة توسيع دلالتها وتنزيلها على الواقع؛ الأمر الذي يثير سؤالاً منهجياً حول الحدّ الفاصل بين البيان التفسيري وما يندرج في دوائر الاستنباط والتوظيف، وما القدر الذي يجب تحقيقه من البيان حتى يُحكم بأن المفسر قد استوفى وظيفته التفسيرية.

ويهدف هذا البحث إلى بيان أنماط تعامل المفسرين مع آية الاستخلاف، وتحليل وجوه تناولهم لدلالاتها ومجالات التوسّع. كما يهدف إلى الإسهام في بناء إطار منهجي للحكم على تحقق البيان التفسيري من خلال هذا النموذج التطبيقي.

اعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، مستفيداً من الاستقراء في تتبع أقوال المفسرين في تفسير آية الاستخلاف، ومن التحليل في دراسة مضامين هذه الأقوال والكشف عن طبيعة معالجتها. كما سعى إلى بناء تصنيف تحليلي لهذه المعالجات من خلال تقسيمها إلى دوائر بحسب درجة اتصالها بمرحلة البيان التفسيري، بما يتيح تقويم الممارسة التفسيرية في ضوء معايير منهجية منضبطة. واستفاد البحث من المقارنة الجزئية بين التفسير؛ للكشف عن تفاوتها في تحقيق البيان التفسيري، في حدود ما يخدم التحليل ويعين على استخلاص النتائج.

تتقاطع جملة من الدراسات المعاصرة -خاصة أعمال خليل محمود اليماني- في بناء توجّه نظري يعيد مركزية التفسير إلى "المعنى التفسيري"، وذلك من زوايا متعدّدة؛ إذ تناولت بناء المدارس التفسيرية

من جهة المسالك المنهجية في إنتاج المعنى⁽¹⁾، كما عالجت الرتب العلمية للمفسرين في ضوء درجة اشتغالهم به⁽²⁾، وسعت إلى تحرير مفهوم المفسر وربطه بالفعل التفسيري القائم على بيان المراد⁽³⁾، بالإضافة إلى محاولة ضبط معاهد التفسير برده إلى بيان المعنى السياقي وضبط أدواته⁽⁴⁾. وتكشف هذه الدراسات - في مجموعها - عن مشروع نظري متكامل يسعى إلى إعادة تأسيس التفسير حول محور البيان التفسيري بوصفه جوهر الممارسة التفسيرية، مع التنبيه إلى تفاوت اشتغال المفسرين به.

غير أن هذه الدراسات بقيت في إطار التأسيس النظري العام، ولم تتجه إلى تقويم تحقيق البيان التفسيري في التطبيقات الجزئية، أو فحص حضوره في النصوص التفسيرية ذاتها؛ ومن هنا تأتي هذه الدراسة للانتقال من هذا الإطار النظري إلى مستوى التحليل النقدي التطبيقي، من خلال تقويم مدى استيفاء المفسرين لمرحلة البيان التفسيري في أية الاستخلاف، ووضع ضوابط منهجية للحكم على تحقق المعنى فيه.

كما تناولت دراسات حديثة جوانب مختلفة من الفعل التفسيري، إلا أنها تفرقت في زوايا النظر؛ فاعتنت طائفة ببيان الشروط العلمية والأدوات التي يقوم عليها التفسير، مركزة على علوم اللغة وأصول الفقه وعلوم القرآن بوصفها أساسا في الكشف عن المعنى⁽⁵⁾، كما سعت أخرى إلى بيان أثر قبلات المفسر والظروف الفكرية والسياسية في توجيه الفهم التفسيري والتنبيه إلى احتمال انحرافه تحت تأثير هذه العوامل⁽⁶⁾، في حين توجهت طائفة ثالثة إلى نقد اتجاهات تفسيرية معينة - كالتفسير العلمي - وبيان ما يعترئها من خلل في تحميل النص ما لا يحتمل⁽⁷⁾.

وعلى الرغم من أهمية هذه الجهود في الكشف عن شروط التفسير وعوامله ومسارات الانحراف فيه، إلا أنها بقيت في إطار العوامل السابقة على التفسير أو المحيطة به، ولم تنتقل إلى تقويم البيان التفسيري ذاته من حيث تحققه في النصوص أو مدى استيفاء المفسر لمرحلة بيان المعنى. ومن خلال ذلك يتضح أن الدراسات السابقة - على تنوعها - قد انشغلت بالجوانب النظرية أو الشروط والأدوات أو العوامل المؤثرة في التفسير، دون أن تتجه إلى تقويم تحقيق البيان التفسيري في التطبيق، ومن هنا تأتي هذه الدراسة لسد هذه الفجوة، من خلال تحليل العملية التفسيرية في أية الاستخلاف، وتقويم مدى تحقق البيان فيها، والإسهام في اقتراح إطار تحليلي لتقويم البيان التفسيري من خلال دراسة أية الاستخلاف.

وتتخصر الدراسة في أية الاستخلاف الواردة في سورة النور بوصفها نموذجا تطبيقيا لدراسة حدود دور المفسر في بيان المعنى القرآني، وذلك من خلال عينة مختارة من التفسيرات المتقدمة والمعاصرة، مع التركيز على تحليل الممارسة التفسيرية للمفسرين وتقويمها من حيث تحقق البيان التفسيري. وينطلق هذا البحث من اعتبار التفسير عملا أساسه بيان المعنى المراد للنص القرآني في ضوء اللغة والسياق وسائر مصادر التفسير المعتمدة، وأن دور المفسر يتمثل ابتداء في تحقيق هذا البيان وتحرير مدلول النص، أما ما يجاوز ذلك من استنباطات وتنزيلات وتوظيفات فكرية وتربوية فإنه يمثل مرحلة لاحقة تُبنى على المعنى التفسيري ولا تندرج في حقيقته المباشرة. وبناء على ذلك فإن تقويم صنيع المفسرين في هذه الدراسة يقوم على مدى استيفائهم لمرحلة البيان التفسيري صراحة أو ضمنا، لا على مقدار توسّعهم فيما يُبنى عليه.

المبحث الأول: آية الاستخلاف في التفاسير المتقدمة والمعاصرة

يهدف الباحث في هذا المبحث إلى تحليل آية الاستخلاف من خلال مجموعة مختارة من التفاسير المتقدمة والمعاصرة المتنوعة في مناهجها واتجاهاتها؛ وذلك لبناء تصوّر تحليلي حول المحاور الكبرى للآية الكريمة والقضايا المركزية التي عالجها المفسرون، مع تصنيف هذه المعالجات بحسب مدى استيفائها للمعنى الأساس، وطبيعة التوسّع فيه.

المطلب الأول: آية الاستخلاف في التفاسير المتقدمة⁽⁸⁾

أولاً: أقوال المفسرين في آية الاستخلاف:

أ- الطبري (ت 310هـ): يُمثّل نموذج التفسير الذي يركز على بيان المعنى الأصلي والمراد الإجمالي للآية بدقّة: الاستخلاف هو توريث أرض المشركين "ليورثّهم الله أرض المشركين من العرب والعجم"⁽⁹⁾، والتمكين هو توطئة الدين وتثبيته "وليوطئن لهم دينهم"⁽¹⁰⁾، والأمن هو تحويل حال الخوف إلى الطمأنينة "وليغيّرن حالهم عما هي عليه من الخوف إلى الأمن"⁽¹¹⁾، مع عناية بالقراءات وتوجيه الألفاظ في قوله تعالى: ﴿كَمَا اسْتَخْلَفَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلْيَبْدَأْ لَهُمْ﴾⁽¹²⁾، وترجيح أن الكفر في ختام الآية هو كفر النعمة⁽¹³⁾. وهو ما يؤكد أن الإمام الطبري قد استوفى وظيفة البيان التفسيري وأدّى القدر اللازم من البيان، من حيث شرح الألفاظ، وتحديد المراد الإجمالي، وربط الآية بسياقها، من غير انتقال إلى توظيف فقهي أو عقدي أو جدلي خارج هذا الإطار.

ب- الزمخشري (ت 538هـ): يتميز الزمخشري بالتركيز على التركيب البلاغي والنحوي للآية الكريمة؛ إذ يوجّه قوله تعالى ﴿يَعْبُدُونَنِي﴾ على احتمالي الاستئناف أو الحال⁽¹⁴⁾، ويفسّر الكفر في ختامها بكفران النعمة، ويرى فيها "أوضح دليل" على الخلفاء الراشدين مع عناية بالنظم وتقدير القسم⁽¹⁵⁾، وكلّ ذلك في عرض موجز يركّز على ضبط النظم والتركيب دون توسّع في تفريع المعاني.

ج- الرازي (ت 606هـ): يقدم انتقالاً ظاهراً من التفسير إلى الاستنباط الكلامي؛ ويجعل الآية مدخلا لإثبات جملة من المسائل العقدية فيصّرّح بأنها "مشمّلة على بيان أكثر المسائل الأصولية الدينية"⁽¹⁶⁾، ومن ثم يوظّفها في الاستدلال على قضايا كلامية متعددة؛ كإثبات صفة الكلام الإلهي "على أنه سبحانه متكلم"⁽¹⁷⁾، والعلم السابق، والقدرة، وصحة النبوة، بل ويتجاوز ذلك إلى تقرير قضايا الإمامة، حيث يربط الاستخلاف بما وقع في زمن الخلفاء الراشدين، وناقش من خلالها الاعتراضات الواردة عليها⁽¹⁸⁾. فلا يجعل الرازي عنايته منصبّة على تفكيك مفردات الاستخلاف والتمكين لذاتها، بقدر ما يتخذ الآية منطلقاً لبناء استدلالات أصولية وعقدية.

د- القرطبي (ت 671هـ): من أكثر من توسّع في استحضار العناصر التفسيرية المتعددة وربطها؛ كسبب النزول، وعموم الوعد أو خصوصه؛ إذ نقل كلام ابن عطية "والصحيح في الآية أنها في استخلاف الجمهور وعقب عليه "واستخلافهم هو أن يملّكهم البلاد ويجعلهم أهلها"⁽¹⁹⁾، منبهاً إلى أن "الآية عامة لأمة محمد ﷺ غير مخصوصة، إذ التخصيص لا يكون إلا بخبر ممن يجب (له) التسليم، ومن الأصل المعلوم التمسك بالعموم"⁽²⁰⁾؛ وجعل الخلفاء الراشدين أول من يتحقق فيهم الوعد، وحمل معنى الأرض على عموم بلاد العرب والعجم⁽²¹⁾، واستعرض وجوه القراءات في قوله تعالى: ﴿كَمَا اسْتَخْلَفَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلْيَبْدَأْ لَهُمْ﴾⁽²²⁾، ونقل أربعة أقوال للسلف في معنى قوله تعالى: ﴿لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً﴾ ولم يرجّح بينها⁽²³⁾، ورجّح أن الكفر المراد في ختام الآية هو كفران النعمة لا الكفر بالله تعالى⁽²⁴⁾. فيلاحظ أن الإمام

القرطبي يحافظ على بيان المعنى الأصلي للآية الكريمة، غير أنه يتجاوزها إلى توسع ترجيحي منهجي، يتمثل في جمع الأقوال، وتحرير محل الخلاف، وربط التفسير بقواعد العموم والتخصيص.

هـ- ابن كثير (ت 774هـ): يبرز عنده الطابع الأثري في التفسير مع عناية بالسياق التاريخي؛ إذ يؤكد تحقق الوعد الإلهي فيقول: "هذا وعد من الله لرسوله ﷺ بأنه سيجعل أمته خلفاء الأرض، أي: أئمة الناس والولاء عليهم... وقد فعل تبارك وتعالى ذلك. وله الحمد والمنة"⁽²⁵⁾، وأن الآية من دلائل النبوة "فها نحن نتقلب فيما وعدنا الله ورسوله..."⁽²⁶⁾، ويكثر من الأحاديث والآثار التي تشرح حال الخوف ثم الفتح والظهور كحديث أبي العالية وعدي⁽²⁷⁾، ثم يربط دوام التمكين بقدر قيام الأمة بأمر الله تعالى، فيقرأ الآية في ضوء التجربة التاريخية والأثرية بوصفها سنة قابلة للتكرار بتحقيق شروطها، لا على أنها مجرد واقعة ماضية منقطعة⁽²⁸⁾.

و- ابن عجيبة (ت 1224هـ): يقرر المعنى التفسيري الظاهر للاستخلاف والتمكين أولاً، ثم يصرح بالانتقال إلى مستوى الإشارة، حيث يوسع مفهوم الاستخلاف ليشمل وراثته أهل العلم وأئمة الدين، ويجعل التمكين سنة تربوية لأهل الصدق بعد الابتلاء، ويعبر عن ذلك بقوله: "الإشارة: سنة الله تعالى في خواصه: أن يُسلط عليهم في بدايتهم الخلق، فيُنزل بهم الذل والفقر والخوف من الرجوع عن الطريق، ثم يُعزّهم، ويُمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، ويبدلهم من بعد خوفهم أمناً"⁽²⁹⁾؛ مما يدل على أن هذه التوسعة لا تُزاحم المعنى الأول ولا تدعي كونه المراد الأصلي، بل تبني عليه قراءة تربوية وإرشادية تتجاوز حدّ البيان المباشر.

يمكن القول إن الخلاف بين المفسرين في هذه الآية ليس خلافاً في أصل المعنى العام، بقدر ما هو اختلاف في مستوى الاكتفاء التفسيري؛ أي في الحد الأدنى من بيان المعنى الذي يُعدّ به التفسير قد أدى وظيفته. فالطبري يكتفي ببيان المعنى اللغوي والسياقي وتحديد المراد الإجمالي، وبعد ذلك صلب التفسير الذي تقوم به وظيفته. أما غيره كالقرطبي والرازي وابن كثير، فقد أدّوا -على تفاوت- هذا البيان ثم تجاوزوه إلى طبقات أخرى من الاشتغال؛ ترجيحاً، أو عقدية، أو أثرية، أو كلامية أو عظيمة، وهي توسعات منهجية مشروعة في نفسها، لكنها ليست كلّها لازمة لشرح أصل المعنى المراد من الآية الكريمة.

ثانياً: المحاور الكبرى لآية الاستخلاف

يتبين بعد استقراء جملة من التفاسير المتقدمة أن تفسير آية الاستخلاف يدور حول خمسة محاور كبرى تمثل معانيها المركزية، وهي:

- 1- الوعد بالاستخلاف.
 - 2- التمكين للدين.
 - 3- تبديل الخوف أمناً.
 - 4- وكون ذلك مشروطاً بالإيمان والعمل الصالح.
 - 5- ثم توجيه قوله تعالى: ﴿يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً﴾ باعتباره غاية مقصودة، أو حالاً مقيدة للوعد، أو ثناء على المستحقين له.
- كما تكرر في كثير من أقوالهم ربط الآية بسياق خوف الصحابة -رضي الله عنهم-، ثم تحقق الوعد في الواقع؛ مما جعلها عند عدد منهم من دلائل النبوة والإخبار بالغيب.

ويظهر أيضا تكرار مسائل فرعية، مثل المراد بالأرض (مكة أم عموم البلاد؟)، والمقصود بالمستخلفين، ونوع الكفر الوارد في ختام الآية؛ حيث تميل أكثر الأقوال إلى عموم الأرض، وإلى أن الكفر هنا كفر النعمة، مع تفاوتهم في تخصيص الوعد بالاستخلاف، بالخلفاء الراشدين أو تعميمه على الأمة.

ثالثا: دوائر التفسير في آية الاستخلاف بحسب المسالك التفسيرية

وبالنظر إلى أقوال المفسرين في هذه الآية، يمكن تقسيم معالجاتهم التفسيرية إلى خمس دوائر، بحسب درجة اشتغالهم ببيان المعنى الأساس ومستوى التوسع فيه. ويراد بهذا التقسيم تقريب صورة الاختلاف في طرائق التفسير، لا وضع حدود فاصلة بينها؛ إذ قد يجتمع في التفسير الواحد أكثر من مسلك، ومن ثم يقع ضمن أكثر من دائرة. كما أن هذا التصنيف خاص بهذه الآية، ولا يقصد به إصدار حكم عام على مناهج المفسرين في سائر تفسيرهم. وهي كما يلي:

1- **الدائرة التفسيرية الأساسية:** تقوم على الاختصار على بيان المعنى الأصلي للآية المتمثل في الاستخلاف والتمكين والأمن بعد الخوف، ويعدّ هذا القدر صلب التفسير. ويمثّل الطبري هذا التوجّه بوضوح، ويبرز كذلك عند ابن أبي زمنين (ت 399هـ)⁽³⁰⁾، والماوردي (ت 450هـ)⁽³¹⁾، والواحدي (ت 468هـ)⁽³²⁾، وابن الجوزي (ت 597هـ)⁽³³⁾، وأبي حيان (ت 745هـ)⁽³⁴⁾، مع تفاوتهم في السعة والتفصيل.

2- **الدائرة التفسيرية الموسّعة:** لا يكتفي فيها المفسّر ببيان المعنى الأصلي، بل يتجاوزه إلى توسّع ترجيحي ومنهجي، يشمل مناقشة العموم والخصوص، ومعنى الأرض، وتوجيه قوله تعالى: (يَعْبُدُونَنِي)، وبيان معنى كفر النعمة، وتحديد دلالة الآية: هل تتعلق بالخلفاء الراشدين أم بعموم الأمة⁽³⁵⁾. ومثّل هذا التوجّه القرطبي، الزمخشري، وابن عجيبة في مستواه التفسيري الظاهر، كما يظهر عند ابن عطية (ت 542هـ)⁽³⁶⁾، والنسفي (ت 710هـ)⁽³⁷⁾، مع تفاوتهم في السعة والتفصيل.

3- **الدائرة الكلامية العقدية:** وفيها ينتقل المفسّر من بيان الألفاظ والمعنى المباشر للآية إلى توظيفها في مباحث عقدية وكلامية؛ كمسألة الكلام الإلهي، والعلم السابق، والإمامة، ودفع اعتراضات الفرق. ويُعدّ الرازي من أبرز من يمثّل هذا المسلك، كما يُلاحظ -بدرجة متفاوتة- عند ابن عادل (ت 775هـ)⁽³⁸⁾.

4- **الدائرة الأثرية الحديثية:** وفيها يغلب على التفسير استحضار الروايات والآثار والأحاديث، بوصفها معطى أساسيا في توجيه المعنى وتوسيعه، مع عناية بإبراز تحقق الوعد في سياقه التاريخي. ويُعدّ ابن كثير أبرز من يمثّل هذا المسلك، كما يظهر عند ابن أبي حاتم (ت 327هـ)⁽³⁹⁾، والسيوطي (ت 911هـ)⁽⁴⁰⁾ مع تفاوتهم في السعة والتفصيل.

5- **الدائرة الإشارية (الصوفية):** وفيها ينتقل المفسّر من المعنى الظاهر للآية إلى دلالات إشارية تتعلق بوراثة أهل العلم، وأئمة الدين، وسنن التربية والتمكين الروحي، على نحو لا يُزاحم المعنى الأصلي ولا يدّعي أنه المراد وحده. ويمثّل هذا التوجّه ابن عجيبة، كما يتجلّى -بدرجة متفاوتة- عند القشيري (ت 465هـ)⁽⁴¹⁾.

جدول رقم (1) يوضح دوائر التفسير ومسالكها التطبيقية عند المفسرين المتقدمين في آية الاستخلاف

المفسرون	طبيعة المعالجة التفسيرية	الدائرة التفسيرية
الطبري	بيان المعنى الظاهر والاكتفاء به	الدائرة التفسيرية الأساسية
القرطبي، الزمخشري	التوسع في المعنى بعد بيانه	الدائرة التفسيرية الموسّعة
الرازي	توظيف الآية في الجدال العقدي	الدائرة الكلامية العقدية

الدائرة الأثرية الحديثة	استحضار الروايات والآثار في التفسير	ابن كثير
الدائرة الإشارية	الانتقال إلى الدلالات الإشارية	ابن عجيبة

وبناء على ما سبق عرضه حول تناول المفسرين لآية الاستخلاف، يظهر أن مناهج التفسير المتقدمة كشفت عن تنوع ثري في مستويات التعامل مع الآية، بين من اكتفى بالحدّ الأساس من البيان التفسيري، ومن توسّع بعد ذلك إلى مجالات تتجاوز مجرد بيان المعنى. وهذا التنوع ليس محلّ حكم بالسلب أو بالإيجاب في ذاته؛ بقدر ما يعكس اختلافا في مقاصد التفسير ومساكنه. غير أن هذه التفاسير - بمجموعها - تتيح للقارئ تصوّرا متكاملًا للمراد من الآية من زوايا متعدّدة.

ومن خلال ذلك يتبين أن مرحلة البيان التفسيري، المعنية ببيان المعنى وتحديد المراد من الآية، تمثّل لبنة تأسيسية لا يمكن تجاوزها؛ إذ يُفضي الإخلال بها إلى اضطراب في الاستدلال وانحراف في الفهم. وفي المقابل، لا يُعدّ التوسّع بعد استيفاء هذا البيان محلّ اعتراض، ما دام منطلقا منه ومنضبطا به. وبذلك يمكن القول إن المفسرين -رحمهم الله تعالى- لم يُقصّروا في بيان المعنى الأساس لآية الاستخلاف، وإنما اختلفوا في مستويات توظيفها ومجالات بسطها. ويؤكد ذلك أن وظيفة المفسر تتحقق ابتداء ببيان المعنى المراد من النصّ وتحريره، وهو الحدّ الذي يقوم عليه العمل التفسيري للمفسر، أما ما وراءه من توسيع التطبيقات والاستنباطات فمجالّ تابع للبيان وليس جزءا من حقيقته اللازمة.

المطلب الثاني: آية الاستخلاف في التفاسير المعاصرة

أولاً: أقوال المفسرين في آية الاستخلاف

أ- السعدي (ت 1376هـ): يقرر السعدي المعنى التفسيري الظاهر لآية الاستخلاف، ثم يعممه بوصفه سنة إلهية شرطية يتحقق وعدها بالإيمان والعمل الصالح، ويستمر بدوام تحقق هذه الشروط. ولا يحول دلالته إلى تحليل نظري أو قانون اجتماعي، بل يبيّنها في إطار تقرير إيماني تربوي عام يربط التمكين بزكاة العمل، وتخلّفه بإخلال أحد هذين الأصلين أو كليهما، يقول: "ولا يزال الأمر إلى قيام الساعة، مهما قاموا بالإيمان والعمل الصالح، فلا بد أن يوجد ما وعدهم الله، وإنما يسلب عليهم الكفار والمنافقين، ويديهم في بعض الأحيان، بسبب إخلال المسلمين بالإيمان والعمل الصالح"⁽⁴²⁾.

ب- قطب (ت 1386هـ): يبرز عند سيد قطب تحويل آية الاستخلاف من خبر عن وعد إلهي إلى خطاب تربوي حركي؛ إذ يوضّح أن الاستخلاف "ليس مجرد الملك والقهر والغلبة والحكم" بل أمانة إصلاح وعمارة على شرط العبودية الخالصة⁽⁴³⁾، وبجعل قوله تعالى: ﴿يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ علةً للاستخلاف والتمكين ومقياسا دائما له⁽⁴⁴⁾.

ولا يقف قطب عند مرحلة البيان التفسيري بمعناها التحليلي، ولا يتعامل مع الآية بوصفها نصّا يحتاج إلى بيان؛ إذ يعدّ ذلك عنده أمرا ضمّنيا مفروغا منه، بل يتعامل معها بوصفها منهجا يحتاج إلى تنزيل في الواقع. ومن ثم ينطلق من المعنى العام المستقر للآية الكريمة ليوجهها في خطاب تربوي حركي يجعل الاستخلاف وظيفة ومنهجًا عمليًا، يفسر به ظاهرة استبطاء النصر؛ إذ يرى أن تأخير التمكين لا يرجع إلى تخلف الوعد، وإنما إلى تخلف بعض شروطه في الواقع، فالوعد - في نظره - ثابت ومذخور لمن يحقق المنهج الإلهي⁽⁴⁵⁾.

ج- ابن عاشور (ت 1393هـ): يبتدئ ابن عاشور بتقرير المعنى التفسيري الظاهر لآية الاستخلاف تقريرًا دقيقًا ومفصلاً، ثم يخلص من ذلك إلى جعل الوعد سنة اجتماعية مشروطة بالقوة والتهيو

والأسباب، ويقرر "أنه لا تأمن أمة بأس غيرها حتى تكون قوية مكيّنة.."⁽⁴⁶⁾، وأن الإيمان والعمل الصالح المقصودين في الآية الكريمة هما كليات تنتظم بها حياة المجتمع، لا مجرد عبادات فردية، وبذلك تنتقل الآية عنده من الإخبار إلى تأسيس قانون حضاري عام تحكمه سنن ثابتة⁽⁴⁷⁾.

د- الشنقيطي (ت 1393هـ): يلتزم الشنقيطي ببيان المعنى التفسيري للآية ابتداءً، ثم يوسّعه عبر ربطها بسلسلة من الآيات في النصر والتمكين والوراثة في إطار تفسير القرآن بالقرآن، ويصرّح بأن "الآيات تدل على أن طاعة الله بالإيمان به، والعمل الصالح سبب للقوة والاستخلاف في الأرض ونفوذ الكلمة"⁽⁴⁸⁾، وبذلك تغدو الآية قاعدة سننية مستفادة من مجموع النصوص، لا مجرد خبر تاريخي منقطع.

هـ دروزة (ت 1404هـ): يقرّر دروزة المعنى التفسيري الظاهر لآية الاستخلاف تقريراً واضحاً، ثم يصرّح بأنها "تنطوي على تقرير أن ذلك يكون في نطاق دولة ذات سلطان؛ وبمعنى آخر قد انطوى فيها فكرة قيام الدولة في الإسلام"⁽⁴⁹⁾، ولا يقف عند هذا البيان، بل يتجاوزه إلى تععيد دلالتها بوصفها قانوناً اجتماعياً وسياسياً عاماً قائماً على سنن مطّردة، لا مجرد بشارة تاريخية، كما يربط الاستخلاف بمنهج شامل من الإصلاح والعدل وعمارة الحياة⁽⁵⁰⁾.

و- حوى (ت 1409هـ): يقرر سعيد حوى أن "المنافقين ليس لهم في هذه البشارة نصيب"، وأن وعد الاستخلاف مشروط "بالدخول في الإسلام كلّ اعتقاداً وعملاً"⁽⁵¹⁾، كما يعرض المعاني الأساسية للاستخلاف والتمكين والأمر عرضاً تفسيرياً موجزاً، يقتصر فيه على بيان المعنى العام للآية، ثم يتجاوز ذلك إلى توظيف تربوي حركي، يجعل الاستخلاف وعداً مرتبطاً بتحقيق العبودية الصادقة والقيام بحق التكليف الإلهي قبل التمكين وبعده⁽⁵²⁾.

ز- الشعراوي (ت 1419هـ): يعالج الشعراوي آية الاستخلاف معالجة تربوية إصلاحية، فيفسر الاستخلاف بوصفه خلافة قائمة على عمارة الأرض وإصلاحها، لا على مجرد السلطان والغلبة، ويربط تحققه بتمام العبودية الخالصة لله تعالى⁽⁵³⁾. ويقدم بياناً إجمالياً للآية، ثم ينطلق منه إلى خطاب وعظي قيمى واسع، يوظف النصّ في تهذيب الفرد وإصلاح المجتمع، دون الدخول في تحليل تفسيري تفصيلي أو استنباط سنن تاريخية بصيغة قانونية.

ح- ابن عثيمين (ت 1421هـ): يهتم ابن عثيمين بالبيان التفسيري لآية الاستخلاف اهتماماً واضحاً، وينطلق منه إلى تقرير دلالتها بوصفها سنة مشروطة لا تتحقق بالانتساب ولا بالأسماء، بل بالإيمان والعمل الصالح؛ فهو يرى أن الله تعالى "ينصر من قام بهذا الدين" ويؤكد "أن هذا الوعد الذي وعده الله حق، لكنّه للذين آمنوا وعملوا الصّالحات"⁽⁵⁴⁾.

وعلى هذا الأساس، لا يجعل النصر أمراً مضموناً على الإطلاق، بل يربط تحققه بإيفاء شروطه، ويرى أن تخلفه إنما يكون "بقدر ما تخلف من هذين الوصفين"⁽⁵⁵⁾. كما يربط الاستخلاف ودوامه بتحقيق العبودية الخالصة، ويجعل قوله تعالى: ﴿يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ قيداً لازماً لتحقيق الوعد واستمراره⁽⁵⁶⁾، وبذلك يقدم قراءة سننية تربوية واقعية توظف الآية في تقويم حال الأمة، دون أن يحولها إلى خطاب حركي تنظيمي.

ط- الزحيلي (ت 1436هـ): يجعل الزحيلي آية الاستخلاف من "أصول دولة الإيمان"⁽⁵⁷⁾، وينطلق في ذلك من بيان تفسيري مفصل لمعانيها، فيربط الاستخلاف بالولاية العامة وصلاح البلاد، لا بمجرد الأمن الفردي، ويقرر أن التمكين هو "جعل هذا الدين ممكناً في الأرض بتثبيت قواعده وإعزاز جانبه"⁽⁵⁸⁾. ولا يقف عند هذا البيان، بل يعمم دلالتها بوصفها سنة تاريخية مطّردة متحققة كلّما تحققت شروطها⁽⁵⁹⁾، كما

يجعل قوله تعالى: ﴿يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ قيدًا لازماً للوعد بالاستخلاف⁽⁶⁰⁾، وبذلك يجمع بين البيان، والترجيح، وربط الآية بمقاصد الشريعة وسنن الاجتماع.

ك- أبو بكر الجزائري (ت 1439هـ): يلتزم أبو بكر الجزائري في تفسير آية الاستخلاف ببيان معناها الظاهر، فيقرر أن الاستخلاف تمليك وسلطان في الأرض، وتمكين للدين، وتبديل للخوف أمناً، ويجعل الآية وعداً صادقاً للمؤمنين ووعداً للمكذابين⁽⁶¹⁾. ويقف في ذلك عند حدود البيان التفسيري، مع توجيه وعظي إيماني، دون توسع في استنباط سنن تاريخية أو قوانين اجتماعية.

يتقرر من مجموع تفاسير المعاصرين أن آية الاستخلاف لم تقتصر دلالتها على بعدها الخبري، بل اتسعت لفهم في إطار دلالة سننية وتربوية وحضارية مطردة بشروطها. ويتفق هؤلاء في الجملة على أن الوعد فيها وعد سنني شرطي، مقترن بالإيمان والعمل الصالح والطاعة والعبودية الخالصة، لا مجرد بشارة.

ومع ذلك لم يُخل أحدٌ منهم ببيان معنى الآية الأصلي، الذي يمثل المرحلة الأولى من التفسير وأساسه، وإنما وقع الاختلاف في مدى ما يبنى عليه من توجيه أو تحليل أو تنزيل واقعي. فمنهم من اكتفى بالتقرير، ومنهم من توسع إلى قراءات تربوية أو سننية أو مقاصدية، دون أن يترتب على ذلك إخلال بأداء الوظيفة التفسيرية الأساسية.

ثانياً: المحاور الكبرى لآية الاستخلاف

يتكشف من خلال استقراء جملة من التفاسير المعاصرة أن تفسير آية الاستخلاف يدور حول خمسة محاور كبرى تمثل معانيها المركزية، وهي:

1- الاستخلاف في الأرض.

2- تمكين الدين.

3- تبديل الخوف أمناً.

4- اشتراط الإيمان والعمل الصالح.

5- تحقيق العبودية الخالصة بوصفها غاية التمكين ولازمه.

ثالثاً: دوائر التفسير في آية الاستخلاف بحسب المسالك التفسيرية:

يتبين من استقراء أقوال المفسرين أن تفسير آية الاستخلاف يمكن تصنيفه إلى ثلاث دوائر، بحسب درجة التوسع في معالجتها. ويقوم هذا التصنيف على الإطار نفسه الذي استعمل في تحليل التفاسير المتقدمة، مع اختلاف مستويات التوسع، وهو تقسيم تقريبي مرن يهدف إلى إبراز أنماط المعالجة التفسيرية الغالبة. وتتمثل تلك الدوائر فيما يلي:

1- أقوال تفسيرية مباشرة: تلتزم البيان التفسيري المباشر، وقد تربط الآية بنظائرها القرآنية أو بتحقيقها التاريخي، دون بناء تحليل سنني واجتماعي مركّب. وممن يمثل هذا الاتجاه: الشنقيطي والسعدي (مع بروز بُعد سنني مستمد من النصّ القرآني مباشرة)، وأبو بكر الجزائري في إطار البيان الإرشادي التعليمي المباشر، مع تفاوت في سعة الاستنباط والتفصيل.

2- أقوال تفسيرية مع بروز توجه مهيم: تلتقي في أصل المعنى التفسيري، لكنها تتجه إلى توظيف الآية في خطاب مهيم خاص بكلّ مفسر؛ كالبعد الحركي عند سيد قطب، والتربوي عند سعيد حوى، والوعظي عند الشعراوي⁽⁶²⁾، والتربوي السنني الواقعي عند ابن عثيمين، مع تفاوتهم في السعة والتفصيل.

3- أقوال تفسيرية مركبة ذات تحليل سنني واجتماعي: تقوم على دمج بيان المعنى بالتحليل السنني والاجتماعي والتاريخي في بنية تفسيرية واحدة، بحيث لا يقتصر التفسير على عرض المعنى، بل يُبنى ويُفسّر ضمن إطار سنني متكامل لا على هيئة مستويات منفصلة. ويمثّل هذا المسلك ابن عاشور ودروزة بوضوح، ويقاربهم وهبة الزحيلي؛ لجمعه بين البيان والتحليل والترجيح وربط الآية بمقاصد الشريعة وسنن الاجتماع، مع بقاء تحليله منضبطاً ضمن النسق التفسيري.

جدول رقم (2) يوضّح دوائر التفسير ومسالكها التطبيقية عند المفسرين المعاصرين في آية الاستخلاف

المفسرون	طبيعة المعالجة التفسيرية	الدائرة التفسيرية
السعدي، الشنقيطي، أبو بكر الجزائري	بيان المعنى التفسيري المباشر	أقوال تفسيرية مباشرة
سيد قطب، سعيد حوى، الشعراوي، ابن عثيمين	بيان المعنى التفسيري مع بروز توجّه مهيم (حركي، تربوي، وعطي، سنني)	أقوال تفسيرية مع بروز توجّه مهيم
ابن عاشور، دروزة، ويقاربهم الزحيلي	دمج البيان التفسيري بالتحليل السنني والاجتماعي في بنية تفسيرية مركبة	أقوال تفسيرية مركبة ذات تحليل سنني واجتماعي

يتبين من مجموع التفاسير المعاصرة أن الأقوال في آية الاستخلاف -على تنوّعها- لا تقوم على التعارض، بل على بنية دلالية متكاملة، قوامها بيان المعنى الأصلي، ثم ما يُبنى عليها من وجوه التوسّع المتعدّدة. ومع ذلك، لم يُخلّ أحدٌ منهم بمرحلة البيان التفسيري الأساسية -صرّاحة أو ضمناً-، وما يتصل بها من تقرير شروط تحقق الوعد، وإنما وقع الاختلاف في كيفية توظيف هذا المعنى والبناء عليه. فبعضهم اتجه إلى إبراز البعد السنني والاجتماعي في تحقق الوعد، كما عند ابن عاشور ودروزة، وآخرون ركّزوا على توظيفه في سياق التربية الإيمانية وبناء الجماعة المسلمة، كما عند قطب وحوى، بينما قرره فريق ثالث في إطار سنني تربوي واقعي مرتبط بتحقيق الشروط وتخلفها، كما عند السعدي، والشنقيطي، وابن عثيمين.

في حين التزم أبو بكر الجزائري بالبيان التفسيري المباشر للآية مع توجيه إيماني وعطي، دون توسع تحليلي. وعالجه الشعراوي معالجة تربوية قيمية إصلاحية توظّف الآية في تهذيب الفرد والمجتمع، دون تحويلها إلى بناء تنظيري سنني أو خطاب حركي منظم.

وخلاصة ما يترجح من هذا الاستقراء أن المفسرين -قدامى ومعاصرين- لم يظهر منهم تقصير في تفسير آية الاستخلاف، لا من جهة بيان معناها الأصلي، ولا ممّا بُنيَ عليها من توسّع وتوجيه، بل إن مجموع أعمالهم يكشف عن استيفاء مرحلة البيان، ثم البناء عليها بمستويات متفاوتة. ويظهر أن هذا المسلك -القائم على استكمال البيان التفسيري أولاً، ثم فتح باب التوسّع بعده- هو الغالب في أعمال المفسرين في الجملة، مع بقاء مجال الإضافة والاجتهاد مفتوحاً تبعاً لطبيعة الخطاب القرآني واتساع دلالاته.

كما يتبين أن التوسّع التفسيري لم يُبن عند أيٍّ منهم على تجاوز مرحلة البيان أو إلغائها، وإنما اختلفت مسالكهم في توجيه المعنى وتوظيفه، وتفاوتت درجات السعة في ذلك.

ومن ثم فإن الدراسة تكشف أن الحدّ الذي تتحقق به وظيفة المفسر هو استيفاء البيان التفسيري للمعنى المراد، أما ما يجاوز ذلك من التطبيقات والتنزيلات والاستنباطات فيبقى مجالا مبنيا على هذا البيان، لا داخلا في حقيقته الأصلية.

المبحث الثاني: مناقشة منهجية في طبيعة التفسير وضوابط الحكم عليه:

يعالج هذا المبحث جملة من القضايا المنهجية المتصلة بطبيعة عمل المفسر وحدود التوسع في التفسير، ووضع ضوابط الحكم على صنيع المفسرين في تناول هذه الآية. ويتبين مما سبق أن إطلاق الحكم بتقصير المفسرين في تفسير آية الاستخلاف -أو غيرها- يحتاج إلى قدر من التروّي والتحقيق؛ لا سيما وقد ظهر أن الجهود التفسيرية -قديمها وحديثها- تتكامل في بيان المعنى الأصلي، ثم تتنوّع وجوه التوسّع بحسب زوايا النظر ومراتب الاشتغال، ويُعالج هذا المبحث هذه القضايا في المطالب الآتية:

المطلب الأول: المرحلة التفسيرية الأولى وضبط الاستنباط

من القضايا التي تحتاج إلى إعادة نظر في تقييم التفسير، ما قد يُعدّ تقصيرا عند بعض المفسرين -ولا سيّما المتقدمين- من عدم التوسّع في إسقاط الآية على الواقع؛ إذ يظهر أن هذا المسلك يقوم في حقيقته بوظيفة منهجية دقيقة، تتمثل في ترسيخ المرحلة الأولى من التفسير، وهي بيان المعنى الأصلي للنص القرآني.

وتتمثل هذه المرحلة أساسا ضابطا لعملية الاستنباط؛ إذ تحدّد دلالة النصّ القرآني في ضوء اللغة والسياق؛ وتمنع الانحراف في فهمه عند الانتقال إلى مستويات التوسع المختلفة. وبذلك يكون جهد المفسرين في ترسيخها إسهاما في حماية الدلالة القرآنية، وتهيئة الأرضية لمن يأتي بعدهم للبناء عليها في مجالات التوظيف والاستنباط.

ويتضح أثر ذلك فيما ذكره دروزة في نقد بعض التأويلات التي صرفت آية الاستخلاف عن معناها العام إلى تأويل خاص مرتبط بقضية الإمامة؛ حيث نشأ هذا التأويل من عدم مراعاة دلالات النص وسياقه؛ كإهمال أسباب النزول، أو إغفال قواعد الخطاب القرآني كقاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" (63).

ويُبرز هذا المثال أن تجاوز مرحلة البيان التفسيري أو عدم استيفائها، يؤدي إلى اختلال في بناء المعنى وانحراف في التوسّع، بينما يظل الالتزام بها أساسا ضابطا لكلّ ما يُبنى بعدها من استنباط أو تنزيل. ومن هنا، فإن ما قد يُتّوهم تقصيرا في بعض التفاسير إنما هو -في جانب منه- تأسيس لمنهج يحفظ دلالة النص ويصونها من الانحراف.

المطلب الثاني: معيار النقد وضوابطه في التفسير

من القضايا المنهجية المركزية في دراسة التفسير تحديد معيار النقد قبل توجيهه إلى أقوال المفسرين ومناهجهم؛ إذ لا يصحّ الحكم على تفسير بمخالفة منهج معين دون بيان المعيار الذي يُحتكم إليه في ذلك.

ويظهر أن من أهم هذه المعايير محاكمة المفسر إلى ما التزمه في مقدّمة تفسيره، أو إلى المنهج المستخلص من خلال استقراء ممارسته الفعلية للتفسير. فإذا وجّه النقد في ضوء هذا المعيار، أو تعلّق بقضايا تأسيسية في التفسير كالمرويات المعتمدة أو الترجيحات المبنية على قواعد علمية، كان نقدا معتبرا يُسهم في تصويب العمل التفسيري واستدراك ما يقع فيه من خلل.

أما إذا انصرف النقد إلى تحميل المفسر ما لم يلتزمه، أو إلى محاكمته بمعايير خارجة عن منهجه، فإنه يفقد موضوعيته ويؤدي إلى نتائج غير منضبطة؛ إذ قد يؤخذ عليه إغفال قضايا لا تدخل في طبيعة اشتغاله، فيلام -مثلاً- على عدم التوسع في مباحث نحوية أو كلامية أو في جمع المرويات؛ تبعاً لزاوية نظر الناقد لا لالتزام المفسر نفسه.

وبناء على ذلك، فإن النقد التفسيري المنهجي هو ما يقوم على معايير علمية واضحة، مشتركة بين أهل هذا الفن، أو متفرعة عن التزام المفسر نفسه، وما عدا ذلك يظل أقرب إلى اختلاف وجهات النظر منه إلى تقويم علمي منضبط.

المطلب الثالث: تفسير الآية في ضوء نظائرها القرآنية

من القضايا المنهجية التي يجدر استحضارها، أن عدم توسع بعض المفسرين في تفسير آية الاستخلاف في موضعها لا يدل بالضرورة على إغفال معناها، إذ قد يكون المفسر تناول دلالتها وقرّر معانيها في مواضع قرآنية أخرى تتصل بها من جهة الموضوع بما يغني عن إعادة بيانها؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105] ونحوها من الآيات التي تعالج موضوع الاستخلاف والتمكين. ويتجلى ذلك بوضوح في تفسير المنار (ت 1935م)؛ إذ لم يفسر صاحبه سورة النور، ومع ذلك قرّر معنى الاستخلاف في مواضع متعددة من تفسيره⁽⁶⁴⁾، مؤكداً سننيتها من خلال ربطه بتحقيق الهداية وآثارها في الواقع، ومبرزاً ارتباط الوعد بشرطه من الإيمان والعمل الصالح، ومفسراً تخلف آثاره في الواقع بانتفاء هذه الشروط.

وعلى هذا، فإن الحكم على صنيع المفسر لا ينبغي أن يُبنى على موضع واحد من تفسيره؛ بل على مجموع منهجه في تفسير القرآن وتعامله مع نصوصه.

المطلب الرابع: دواعي التأليف وسياق المفسر وأثرهما في توجيه التوسع التفسيري

من القضايا المنهجية المؤثرة في فهم مناهج التفسير، استحضار دواعي التأليف عند المفسر، والجهة التي توجّه إليها تفسيره؛ إذ قد يكون غرضه الاقتصار على بيان المعنى الظاهر، أو التركيز على الجوانب اللغوية، أو العناية بالقراءات، أو جمع المرويات، أو إبراز البعد التربوي أو السني. ويرتبط ذلك في الغالب بتخصّص المفسر وطبيعة الشريحة التي ألّف التفسير لأجلها.

ويُسهّم في تفسير هذا التفاوت مراتب الاشتغال التفسيري عند المفسرين؛ إذ لا يقف الجميع على مرتبة واحدة، بل يتنوّعون بين منتج للمعنى، ومحرّر له، وشارح، ومعلّم⁽⁶⁵⁾، الأمر الذي يفرض مراعاة طبيعة هذا الاشتغال عند تقويم نتائجهم التفسيرية. ومن ثم فإن اختلاف هذه الأغراض يقتضي توجيه النقد في ضوء ما التزمه المفسر نفسه، لا في ضوء توقّعات خارجة عن منهجه.

كما تؤثر بيئة المفسر وسياقه التاريخي في طبيعة التوسع في التفسير؛ فالمفسر ابن زمانه يستجيب في كثير من الأحيان لحاجات عصره. ومن هنا يمكن تفسير الغلبة النسبية للأبعاد السننية أو التربوية أو الحركية في بعض التفاسير المعاصرة، في ضوء ما شهدته الأمة من تحديات؛ بخلاف ما يظهر عند المتقدمين، وإن كانوا قد قرّروا بوضوح ارتباط النصر والتمكين بالشروط التي نصّت عليها الآية الكريمة.

ويضاف إلى ذلك أثر العرض نفسه؛ إذ يختلف التفسير المكتوب -المحكوم بضبط العبارة وانتقائها- عن التفسير الشفهي الإلقائي، الذي يتسم بطابع التفاعل مع المخاطبين، واتساع مجال الاستطراد، واستحضار الواقع المعاصر في أثناء البيان.

وفي هذا الإطار يُفهم التوسّع في بعض الشروح الشفهية؛ كما في تفسير ابن عثيمين الذي قدّم في سياق دروس تفاعلية، فارتبط فيه تفسير الآية بواقع المسلمين، واستحضرت فيه السنن المرتبطة بها، مع توظيف الوقائع المعاصرة في بيان دلالتها.

ومن صور تأثير السياق كذلك، ما يُفرض على المفسر من معالجة بعض القضايا الجدلية، كما في مسألة الإمامة⁽⁶⁶⁾؛ حيث دفع تنزيل بعض الفرق للآية على معنى مخصوص إلى تناول بعض المفسرين لهذا التفسير وردّه، مع أن سياق الآية في ذاته لا يقتضي هذا الحصر، بل يكفي فيه بيان معنى الاستخلاف والتمكين على وجهه العام.

ويظهر من مجموع ذلك أن اختلاف درجة التوسّع في التفسير قد يرتبط -في جانب منه- بعوامل متعلّقة بسياق المفسر ودواعي اشتغاله وسياق عرضه، لا بمجرد اختلاف المنهج أو القصور في البيان.

المطلب الخامس: من التفسير إلى التنزيل: تحدي الانتقال من المعنى إلى الواقع

من المسلم أن القرآن الكريم كتاب هداية وعمل، وأن غايته لا تقف عند البيان والتدبر، بل تمتد إلى التنزيل والتطبيق في الواقع. غير أن هذا لا يعني التقليل من شأن التفسير، بل يؤكد مركزية وظيفته، وهي ضبط المعنى وتحرير الدلالة؛ ليكون أساسا صحيحا يُبنى عليه كل استنباط لاحق.

وقد اضطلع المفسرون -قديما وحديثا- بهذه الوظيفة، فأحكموا بيان المعنى، ثم يجيء بعدهم دور من يتولى تنزيل هذه المعاني على الواقع من أهل التربية والاجتهاد، في ضوء فهم دقيق وتشخيص صحيح لمقتضيات الحال.

ومن هنا يتبين أن التحدي الحقيقي لا يكمن في مجرد توسيع التنظير، بقدر ما يتمثل في حسن الانتقال من الفهم الصحيح إلى التنزيل الفعال المثمر. ويمكن تصوير هذه العملية في ثلاث مراحل متكاملة: تفسير دقيق يحزّر المعنى، ثم استنباط منضبط يُبنى عليه، ثم تطبيق واقعي يُثَمّر هذا الفهم. وبهذا يتحقق التوازن بين النظر والعمل، وتتكامل أدوار المفسرين مع غيرهم من أهل الاختصاص في تحقيق مقاصد القرآن على الواقع.

ولا يعني ذلك تضيق دائرة النقد العلمي أو إغلاق باب الاستدراك، بل المقصود توجيهه وفق معايير منضبطة تعين على بناء المعرفة التفسيرية وتطويرها، دون الوقوع في التعجّل في الأحكام أو تحميل المفسرين ما لم يلتزموه.

كما أن التفسير -كسائر العلوم- يقوم على التراكم المعرفي وتكامل الجهود؛ إذ يضع كلّ مفسر لبنة في بناء الفهم، ثم يأتي من بعده من يستدرك ويضيف ويوسّع في ضوء ما يقتضيه تخصصه وسياقه. ومن ثم فإن وجود مساحات قابلة للزيادة أو التوسع في بعض التفاسير لا يُعدّ تقصيرا، بقدر ما يُمثّل مجالا مفتوحا للإسهام العلمي.

وعلى هذا، فإن اختلاف زوايا المعالجة بين المفسرين لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه خلا في صنيعهم، بل باعتباره صورة من صور توزيع الجهد العلمي، حيث يُعنى كل منهم بجانب دون غيره، في ضوء اختصاصه وغرضه.

خاتمة:

توصّل البحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات، نعرضها فيما يلي:

أولاً: النتائج

- 1- التفسير في أصله بيان المعنى المراد للنص القرآني وتحرير دلالاته، وهو وظيفة المفسر الأساسية، وما يردّ بعد ذلك من توسّع في الاستنباط أو التوظيف فإنما هو مبني على هذا البيان لا داخلا في حدّه.
- 2- الخلاف بين المفسرين في آية الاستخلاف لا يرجع إلى أصل المعنى، وإنما إلى مستوى البيان التفسيري وحدّه الأدنى: هل يُكتفى بالمعنى الإجمالي أم يُبسّط ويُتوسّع فيه.
- 3- جميع المفسرين قد استوفوا مرحلة البيان التفسيري للآية -صراحة أو ضمنا- ولم يظهر منهم تقصير فيها، وإنما وقع الاختلاف في درجات التوسّع والتوظيف.
- 4- الأقوال التفسيرية لا تقوم على التعارض، بل تتوزّع على مستويين رئيسين: مستوى البيان التفسيري للمعنى الأصلي، وهو المرحلة المؤسسة المستقلة، ثم مستوى التوسّع المبني عليه، الذي يتنوّع في اتجاهاته بين تنزيل تاريخي، وفهم سنني، وتوظيف حركي وتربوي.
- 5- التوسّع بعد البيان التفسيري مشروع، بشرط بنائه على المعنى الأصلي وعدم إلغائه، وإلا أدى إلى انحراف في الفهم والتنزيل.
- 6- آية الاستخلاف حظيت في التفسير المعاصر بقراءات سننية واجتماعية وتربوية موسّعة، دون إخلال بأصل معناها القرآني.
- 7- تقويم التفسير ينبغي أن يقوم على معايير منهجية منضبطة، أبرزها:
 - محاكمة المفسر إلى ما التزمه في مقدمة تفسيره، أو إلى المنهج المستفاد من ممارسته الفعلية.
 - مراعاة سياقه العلمي والتاريخي.
 - النظر في مجموع تفسيره لا في موضع واحد منه.
 - التمييز بين مرحلة البيان ومرحلة التوسّع.
- 8- الإشكال ليس في تفسير النص بعد استيفاء بيانه، بل في تنزيله على الواقع، وهو المجال الأجدر بتوجيه الجهد إليه، بدل التوسّع في استدراك غير لازم على المفسرين.

ثانياً: توصيات

- 1- التأمني في الحكم على التفاسير، ومراعاة المحددات المنهجية في نقدها، ولا سيّما محاكمة المفسر إلى ما التزمه في منهجه المصرّح به أو المستفاد من ممارسته التفسيرية.
- 2- العناية بدراسة تطور التفسير عبر العصور، واستقراء مظاهر التوسّع فيه، وتحليل العوامل العلمية والتاريخية المؤثرة في ذلك.
- 3- تقويم جهود المفسرين في آية الاستخلاف في ضوء مراتب الإنتاج التفسيري، من حيث كون المفسر منتجا للمعنى، أو محررا له أو شارحا أو معلّما ونحو ذلك، بما يسهم في فهم تمايز مسالكهم والحكم عليها حكما منصفا.
- 4- العناية بدراسة ترجمات معاني القرآن الكريم، ولا سيّما إلى اللغة الإنجليزية من حيث مدى استيفائها للمعنى التفسيري الأصلي، وأنماط التوسّع أو الاختزال فيها، مع تطبيق ذلك على آية الاستخلاف.
- 5- تحليل التفاسير المعاصرة المسموعة، ودراسة مناهجها في تناول آية الاستخلاف، ومقارنة خصائصها بالتفسير التأليفي المكتوب.

6- توجيه الدراسات القرآنية إلى العناية بمنهج تنزيل المعاني القرآنية على الواقع، وضبطه بضوابط علمية واضحة، بدل الاقتصار على استدراك البيان التفسيري.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، (ت 745هـ)، البحر المحيط، عناية: صدقي محمد جميل العطار وآخرون، دار الفكر، بيروت، 1420هـ، 2000م.
- 2- ابن أبي حاتم، أبو محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، (ت 327هـ)، تفسير ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1419هـ.
- 3- ابن باديس، عبد الحميد، تفسير ابن باديس، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ، 1995م.
- 4- الجزائري، أبو بكر، أيسر التفاسير لكلام علي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط5، 1424هـ، 2003م.
- 5- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، (ت 597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1422هـ.
- 6- حجار، عدي جواد، دراسة مؤهلات المفسر بين النظرية والتطبيق دراسة في مقدمات التفسير، مجلة كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق، العدد 36، 37، المجلد 1، أكتوبر 2021م.
- 7- حسين، م. م. حسين علي، إشكاليات اتجاه التفسير العلمي للقرآن: دراسة نقدية تحليلية في الأسس والمنطلقات المنهجية، مجلة العلوم الإسلامية، الجامعة العراقية، العراق، العدد 31، أغسطس 2022م.
- 8- حوى، سعيد، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، 1405هـ، 1985م.
- 9- حيدوسي، عمر، محاولة تجديدية في تصنيف الأدوات التفسيرية، مجلة الإحياء، جامعة باتنة، الجزائر، العدد 16، 2013م.
- 10- دروزة، محمد عزة، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1383هـ.
- 11- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، (ت 606هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- 12- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990م.
- 13- ابن زَمَنِين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري الإلبيري، (ت 399هـ)، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، الفروق الحديثة، القاهرة، 1423هـ، 2002م.
- 14- الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، دمشق - بيروت، 1411هـ، 1991م.
- 15- الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد، الكشاف، (ت 538هـ)، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة - بيروت، د.ت.
- 16- السعدي، عبد الرحمن، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ، 2000م.
- 17- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، (ت 911هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- 18- الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي - الخواطر، مطابع أخبار اليوم، مصر، د.ت.
- 19- الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، دار ابن حزم، دار عطاءات العلم، بيروت - الرياض، ط5، 1441هـ، 2019م.

- 20- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (ت 310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 1422هـ، 2001م.
- 21- ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي، (ت 775هـ)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ، 1998م.
- 22- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- 23- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام، (ت 542هـ)، المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
- 24- ابن عثيمين، محمد بن صالح، تفسير القرآن الكريم "سورة النور"، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، المملكة العربية السعودية، 1436هـ.
- 25- ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي، (ت 1224هـ)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، حسن عباس زكي، القاهرة، 1419هـ.
- 26- علوان، محمد جابر، دور الاتجاه التفسيري في القرآن الكريم، مجلة جامعة بابل، العلوم الإنسانية، جامعة بابل، العراق، عدد 2، مج 30، فيفري 2022م.
- 27- فقيه، أحمد محمد عبد الرحمن، المفسر ما بين قبلياته ومتغيرات العصر الحديث، مجلة مجمع، جامعة المدينة العالمية ماليزيا، ماليزيا، العدد 20، أبريل 2017م.
- 28- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1420هـ، 1999م.
- 29- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ، 1964م.
- 30- القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، (ت 465هـ)، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة العامة للكتاب، مصر، ط3، د.ت.
- 31- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1423هـ، 2003م.
- 32- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت 450هـ)، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 33- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، (ت 710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، 1419هـ، 1998م.
- 34- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، (ت 468هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق – بيروت، 1415هـ.
- 35- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، (ت 468هـ)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، 1994م.
- 36- اليماني، خليل محمود، بناء الرتب العلمية للمفسرين في التفسير، الأهمية والأفاق مع طرح تصوّر تأسيسي للسير في دراسة الرتب العلمية للمفسرين، مركز تفسير للدراسات القرآنية، ديسمبر 2021، تاريخ الدخول: 1 مايو 2026، <https://tafsir.net/researchs/12527>
- 37- اليماني، خليل محمود، بناء المدارس التفسيرية للمفسرين، الأهمية والأفاق مع طرح تصوّر منهجي لبناء المدارس التفسيرية للمفسرين، مركز تفسير للدراسات القرآنية، جويلية 2023، تاريخ الدخول: 1 مايو 2026، <https://tafsir.net/researchs/12141>

38- اليماني، خليل محمود، مفهوم المفسر: نقد وتحليل، مركز تفسير للدراسات القرآنية، أبريل 2025، تاريخ الدخول: 1 مايو 2026، <https://tafsir.net/articles/7994>

39- اليماني، خليل محمود، مقارنة في ضبط معاهد التفسير محاولة لضبط المرتكزات الكلية للعلم ومعالجة بعض إشكالاته، مركز تفسير للدراسات القرآنية، أكتوبر 2020، تاريخ الدخول: 1 مايو 2026، <https://tafsir.net/articles/11250>

الهوامش:

(1) اليماني، خليل محمود، بناء المدارس التفسيرية للمفسرين، الأهمية والآفاق مع طرح تصوّر منهجي لبناء المدارس التفسيرية للمفسرين، مركز تفسير للدراسات القرآنية، جويلية 2023، تاريخ الدخول: 1 مايو 2026،

<https://tafsir.net/researchs/12141>

(2) اليماني، خليل محمود، بناء الرتب العلمية للمفسرين في التفسير، الأهمية والآفاق مع طرح تصوّر تأسيسي للسيرة في دراسة الرتب العلمية للمفسرين، مركز تفسير للدراسات القرآنية، ديسمبر 2021، تاريخ الدخول: 1 مايو 2026،

<https://tafsir.net/researchs/12527>

(3) اليماني، خليل محمود، مفهوم المفسر: نقد وتحليل، مركز تفسير للدراسات القرآنية، أبريل 2025، تاريخ الدخول:

1 مايو 2026، <https://tafsir.net/articles/7994>

(4) اليماني، خليل محمود، مقارنة في ضبط معاهد التفسير محاولة لضبط المرتكزات الكلية للعلم ومعالجة بعض إشكالاته، مركز تفسير للدراسات القرآنية، أكتوبر 2020، تاريخ الدخول: 1 مايو 2026،

<https://tafsir.net/articles/11250>

(5) حيدوسي، عمر، محاولة تجديدية في تصنيف الأدوات التفسيرية، مجلة الإحياء، جامعة باتنة، الجزائر، العدد 16، 2013م؛ حجار، عدي جواد، دراسة مؤهلات المفسر بين النظرية والتطبيق دراسة في مقدمات التفسير، مجلة كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق، العدد 36، 37، المجلد 1، أكتوبر 2021م.

(6) فقيه، أحمد محمد عبد الرحمن، المفسر ما بين قبلياته ومتغيرات العصر الحديث، مجلة مجمع، جامعة المدينة العالمية ماليزيا، ماليزيا، العدد 20، أبريل 2017م؛ علوان، محمد جابر، دور الاتجاه التفسيري في القرآن الكريم، مجلة جامعة بابل، العلوم الإنسانية، جامعة بابل، العراق، عدد 2، مج 30، فيفري 2022م.

(7) حسين، م. م. حسين علي، إشكاليات اتجاه التفسير العلمي للقرآن: دراسة نقدية تحليلية في الأسس والمنطلقات المنهجية، مجلة العلوم الإسلامية، الجامعة العراقية، العراق، العدد 31، أغسطس 2022م.

(8) والمقصود بالتفسير المتقدم التفسير التي سبقت العصر الحديث، دون التقيد بالتصنيف الاصطلاحي الشائع للتفسير التراثية؛ نظراً لما تتطلبه طبيعة الدراسة من تجاوز هذا التصنيف إلى النظر في مسالك المفسرين وطرائق اشتغالهم.

(9) يُنظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (ت 310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 1422هـ، 2001م، ج 17، ص 346.

(10) المصدر نفسه، ج 17، ص 346.

(11) المصدر نفسه، ج 17، ص 346.

(12) المصدر نفسه، ج 17، ص 346، 347.

(13) "والذي قاله أبو العالية من التأويل أشبه بتأويل الآية، وذلك أن الله وعد الإنعام على هذه الأمة بما أخبر في هذه الآية أنه مُنعمٌ به عليهم، ثم قال عقيب ذلك: فمن كفر هذه النعمة بعد ذلك، فأولئك هم الفاسقون"، المصدر نفسه، ج 17، ص 349.

(14) الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد، الكشاف، (ت 538هـ)، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة - بيروت، دت، ج 3، ص 252.

- (15) المصدر نفسه، ج3، ص251، 252.
- (16) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، (ت 606هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420م، ج24، ص412.
- (17) المصدر نفسه، ج24، ص412.
- (18) المصدر نفسه، ج24، ص412، 413.
- (19) يُنظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ، 1964م، ج12، ص298.
- (20) المصدر نفسه، ج12، ص299.
- (21) المصدر نفسه، ج12، ص299.
- (22) المصدر نفسه، ج12، ص299، 300.
- (23) المصدر نفسه، ج12، ص300. ويبدو أن عدم الترجيح بينها مردّه أن تلك الأقوال ترجع في الجملة إلى أصل واحد هو الإخلاص والتوحيد.
- (24) المصدر نفسه، ج12، ص300.
- (25) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1420هـ، 1999م، ج6، ص77.
- (26) المصدر نفسه، ج6، ص78.
- (27) المصدر نفسه، ج6، ص79، 80.
- (28) "فالسحابية، رضي الله عنهم، لما كانوا أقوم الناس بعد النبي ﷺ بأوامر الله عز وجل، وأطوعهم لله -كان نصرهم بحسبهم، وأظهروا كلمة الله في المشارق والمغارب، وأيدهم تأييداً عظيماً، وتحكموا في سائر العباد والبلاد. ولما قَصَّرَ الناس بعدهم في بعض الأوامر، نقص ظهورهم بحسبهم"، ومما يؤكد بقاء هذه السنة ما "ثبت في الصحيحين، من غير وجه، عن رسول الله ﷺ أنه قال: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم إلى يوم القيامة". المصدر نفسه، ج6، ص80.
- (29) ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي، (ت 1224هـ)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، حسن عباس زكي، القاهرة، 1419هـ، ج4، ص62.
- (30) يُنظر: ابن زَمَنِينَ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري الإلبيري، (ت 399هـ)، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، الفروق الحديثة، القاهرة، 1423هـ، 2002م، ج3، ص242 وما بعدها.
- (31) يُنظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت 450هـ)، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، ج4، ص117 وما بعدها.
- (32) يُنظر: الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، (ت 468هـ)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، 1994م، ج3، ص326 وما بعدها. واختصر الفكرة في كتابه الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق - بيروت، 1415هـ، ص768 وما بعدها.
- (33) يُنظر: ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، (ت 597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1422هـ، ج3، ص303 وما بعدها.
- (34) يُنظر: الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، (ت 745هـ)، البحر المحيط، عناية: صدقي محمد جميل العطار وآخرون، دار الفكر، بيروت، 1420هـ، 2000م، ج8، ص64 وما بعدها.

- (35) ولا يقتضي هذا الوصف حصر آليات كالتوجيه أو الترجيح في هذه الدائرة وحدها، إذ قد يقع الترجيح أحيانا في صلب التفسير الأساسي نفسه، كما هو الشأن عند الطبري في حمله الكفر في خاتم الآية على كفران النعمة، دون أن يُخرجه ذلك عن وظيفة البيان التفسيري الأصلي.
- (36) يُنظر: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام، (ت 542هـ)، المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، ج4، ص192 وما بعدها.
- (37) النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، (ت 710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، 1419هـ، 1998م، ج2، ص515 وما بعدها.
- (38) ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي، (ت 775هـ)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ، 1998م، ج14، ص436 وما بعدها.
- (39) ابن أبي حاتم، أبو محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، (ت 327هـ)، تفسير ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1419هـ، ج8، ص2627 وما بعدها.
- (40) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، (ت 911هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، دت، ج6، ص215.
- (41) القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، (ت 465هـ)، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة العامة للكتاب، مصر، ط3، دت، ج2، ص620، 621.
- (42) السعدي، عبد الرحمن، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ، 2000م، ص573.
- (43) قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1423هـ، 2003م، ص2529.
- (44) المصدر نفسه، ص2528.
- (45) المصدر نفسه، ص2529.
- (46) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج18، ص282.
- (47) المصدر نفسه، ج18، ص283 - 285.
- (48) الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، دار ابن حزم، دار عطاءات العلم، بيروت - الرياض، ط5، 1441هـ، 2019م، ج6، ص273.
- (49) دروزة، محمد عزة، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1383هـ، ج8، ص438.
- (50) المصدر نفسه، ج8، ص439.
- (51) حوى، سعيد، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، 1405هـ، 1985م، ج7، ص3802.
- (52) المصدر نفسه، ج7، ص3803. ونقل كلاما مطولا للمودودي يركّز فيه على شرطية وعد الاستخلاف، ويرفض اختزاله في الغلبة السياسية، منتقدا القراءات الوضعية الحديثة، ومؤكدا تحققه تاريخيا في نموذج الخلفاء الراشدين، ص3803 - 3808.
- (53) الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي - الخواطر، مطابع أخبار اليوم، مصر، دت، ج17، ص10316-10324.
- (54) ابن عثيمين، محمد بن صالح، تفسير القرآن الكريم "سورة النور"، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، المملكة العربية السعودية، 1436هـ، ص356.
- (55) المصدر نفسه، ص357، 359.
- (56) المصدر نفسه، ص362، 363.
- (57) الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، دمشق - بيروت، 1411هـ، 1991م، ج18، ص280.

- (58) المصدر نفسه، ج18، ص281.
- (59) المصدر نفسه، ج18، ص282 – 284.
- (60) المصدر نفسه، ج18، ص281.
- (61) الجزائري، أبو بكر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط5، 1424هـ، 2003م، ج3، ص583 وما بعدها.
- (62) المقصود بالوعظ هنا التوجه التربوي، وليس المراد التقليل العلمي.
- (63) قال دروزة: "والهوى الشيعي ظاهر في تأويل الآيات وصرفها عن روعة مفهومها الشامل للمسلمين، باستخلافهم في الأرض وتمكّن دينهم، إذا آمنوا وأخلصوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطاعوا الرسول. وليس فيها أي شيء يبرر ذلك الصرف والتأويل"، التفسير الحديث، ج8، ص442.
- (64) يُنظر: رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990م، ج1، ص6، 7، ص170، ج4، ص147، ج8، ص220، ج9، ص486، ج10، ص209، ص342، ج11، ص259، ج12، ص202، وغيرها؛ ويُنظر: ابن باديس، عبد الحميد، تفسير ابن باديس، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ، 1995م، ص347؛ والشعراوي: ج10، ص6111، ج11، ص6512.
- (65) يُرجع إلى أعمال خليل محمود اليماني السابقة.
- (66) يُنظر: دروزة، التفسير الحديث، ج8، ص441، 442.

المفردة القرآنية ومراتب تفسيرها في تفسيري الشنقيطي "أضواء البيان" و"العذب النمير"

The Qur'anic vocabulary and the ranks of its interpretation in Al-Shanqeeti's interpretation: "Lights of Bayan" and "Al-AthabAl-Numair"

أ.د/ امحمد بنبري
BENE Bri Mhamed

طالب دكتوراه خالد بوجة⁽¹⁾
BOUDJA Khaled

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

Mhamed.benebri@univ-batna.dz

khaled.boudja@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2025/12/09

تاريخ الإرسال: 2025/08/18

الملخص:

يسعى البحث إلى تسليط الضوء على المفردة القرآنية في تفسيري الشنقيطي – أضواء البيان والعذب النمير - والمراتب التي تمر بها حال تفسيرها؛ وذلك من خلال عرض أمثلة من كلا المدونتين بالوصف والتحليل، واعتماد المراتب التي تمر بها المفردة القرآنية حال تفسيرها؛ وهي: الأصل الاشتقاقي للمفردة القرآنية، ثم الاستعمال الغالب عند العرب، وبعدها السياق القرآني، يليها الاصطلاح الشرعي، وأخيرا الاصطلاح القرآني. فما مدى اعتماد الشيخ الشنقيطي لهذه المراتب اختصارا وإسهابا؟
الكلمات المفتاحية: المفردة القرآنية؛ المراتب؛ التفسير؛ الشنقيطي.

Abstract:

The research seeks to shed light on the Qur'anic vocabulary in Al-Shinqeeti's interpretations - Adwa' Al-Bayan and Al-Athab Al-Numair - and the ranks it goes through when interpreted. This is done by presenting examples from both codes of description and analysis, and adopting the stages that the Qur'anic vocabulary passes through when it is interpreted. They are: the etymological origin of the Quranic term, then the predominant usage among the Arabs, then the Quranic context, followed by the legal term, and finally the Quranic term.

To what extent did Sheikh Al-Shanqeeti rely on these stages in brief and in detail?

Key words: Quranic vocabulary; ranks, Interpretation, Al-Shanqeeti.

⁽¹⁾ المرسل المؤلف.

مقدمة:

لقد اهتم الإمام الشنقيطي- رحمه الله- بالألفاظ كونها من أساسيات وأدوات المفسر التي تجب العناية بها تأصيلاً واشتقاقاً ووجوهاً ونظائر وقلبا وإبدالاً... لإبراز معانيها ومدلولاتها على أحسن وجه؛ فجاء تفسيره -أضواء البيان والعذب النمير- يحملان في طياتهما عدداً كبيراً من الألفاظ التي تناولها بالبحث اللغوي الدقيق، واستدل عليها من القرآن الكريم والسنة النبوية، وأقوال الصحابة وآثار التابعين، وكلام العرب نثراً وشعراً، واعتمد آراء اللغويين ورجح بينها ومنها ما عقب عليها؛ فكان منهجه في البحث اللغوي رائداً بين كتب التفسير.

والمفردة القرآنية حال تفسيرها لها مراتب عدة، حصرها الدارسون في خمس مراتب وهي⁽¹⁾:

الأولى: اتباع الأصل الاشتقاقي للمفردة القرآنية.

الثانية: أن تأتي اللفظة على الاستعمال الغالب عند العرب، وفي هذه الحال يكون فيها معنى الأصل الاشتقاقي.

الثالثة: أن يكون للكلمة استعمالات سياقية، وهي التي وظفها أصحاب الوجوه والنظائر في كتبهم.

وقد يشير استعمال السياق إلى أصل الكلمة أو إلى المعنى الغالب في استعمال العرب للكلمة.

الرابعة: الاصطلاح الشرعي، وهذا كثير في القرآن، والمقصود به أن يكون استخدام اللفظ في القرآن والسنة على معنى خاص؛ كالصلاة والزكاة والحج والجهاد، وغيرها.

والمصطلح الشرعي لا بد أن يكون راجعاً من جهة المعنى إلى الأصل الاشتقاقي، وقد يكون راجعاً إلى أحد المعاني التي غلب استعمال اللفظ فيها عند العرب.

الخامسة: الاصطلاح القرآني، وهو أخص من الاصطلاح الشرعي ومن استعمال السياق؛ والمقصود به أن يكون اللفظ في القرآن آتياً على معنى معين من معاني اللفظ، فيكون معنى اللفظ الأعم قد خُصَّ في القرآن بجزء من هذا المعنى العام، أو يكون له أكثر من دلالة لغوية فتكون إحدى الدلالات هي المستعملة لهذا اللفظ في القرآن.

والإشكالية المطروحة في هذا البحث هي: ما مدى اعتناء الإمام الشنقيطي في تفسيره أضواء البيان والعذب النمير بهذه المراتب والخطوات أثناء تناوله للمفردة القرآنية، أو اقتصره على مرتبة من دون أخرى، أو توسعه في أحايين أخرى؟

وتتجلى أهمية الدراسة في النقاط التالية:

- إنها خدمة للقرآن الكريم، لأنها متصلة بلغته.
- ارتباطه بتفسيرين من أهم التفاسير المعاصرة.
- اهتمامه بالمفردة القرآنية وبيان مراحل تفسيرها.

وأما أهداف هذه الدراسة فتتمثل فيما يلي:

- إبراز جهود الإمام الشنقيطي في درس اللغوي، ومدى اهتمامه بالمفردة القرآنية.
- الوقوف على منهج الشنقيطي في تفسيره للألفاظ، ومدى التزامه بهذا المنهج.

أما الدراسات السابقة التي اهتمت بالمفردة القرآنية في تفسيري الشنقيطي، فلم أجد دراسة بهذا العنوان بالضبط، لكن هناك دراسات تتقاطع مع هذا البحث من جهة أو أخرى نذكر منها:

المفردة القرآنية ومراتب تفسيرها في تفسيري الشنقيطي: أضواء البيان والعذب النمير

- دراسة تتعلق بدلالات الألفاظ وأثرها في التفسير، دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير أضواء البيان، للباحث: عبد الرحمن عبد السرور الجرمان المطيري، تحت إشراف: الأستاذ الدكتور أمين محمد باشا؛ حيث تناولت هذه الدراسة الدلالة وأقسامها وأهميتها وأثرها في التفسير باعتبار وضع الألفاظ للمعنى، وكيفية دلالتها على المعنى، وباعتبار استعمالها في المعنى.

- دلالة السياق القرآني في تفسير أضواء البيان (دراسة موضوعية تحليلية)، للباحث: أحمد لافي المطيري بإشراف الأستاذ الدكتور: مصطفى إبراهيم المشني؛ حيث تناول في المبحث الثالث بعنوان: أثر دلالة السياق القرآني في بيان معنى الكلمة القرآنية عند الشنقيطي، وكذلك في المبحث الرابع في كلامه على أثر السياق القرآني في المعنى الإجمالي للآيات وفي الترجيح.

أما هذه الدراسة فمتعلقة كما أسلفنا الذكر بالمفردة القرآنية ومراتب تفسيرها في تفسيري الشنقيطي: أضواء البيان والعذب النمير، فجاء البحث متضمنا المطالب الآتية:

مقدمة: وفيها التعريف بالموضوع وأسباب اختياره، وأهمية وأهداف البحث، مع ذكر الدراسات السابقة للموضوع، ثم تلي المقدمة خمسة مباحث تضمنت مراتب تفسير المفردة القرآنية وعرض أمثلة من كلتا المدونتين، وهي:

المطلب الأول: المفردة القرآنية والأصل الاشتقاقي في تفسيري الشنقيطي.

المطلب الثاني: المفردة القرآنية والاستعمال الغالب عند العرب في تفسيري الشنقيطي.

المطلب الثالث: المفردة القرآنية والسياق القرآني في تفسيري الشنقيطي.

المطلب الرابع: المفردة القرآنية والمصطلح الشرعي في تفسيري الشنقيطي.

المطلب الخامس: المفردة القرآنية والمصطلح القرآني في تفسيري الشنقيطي، ثم الخاتمة وفيها أهم نتائج البحث مع التوصيات، وبالله التوفيق.

المطلب الأول: المفردة القرآنية والأصل الاشتقاقي في تفسيري الشنقيطي

إن الأصل الاشتقاقي للمفردة القرآنية من الركائز المهمة للتفسير، ولا تجد مفردة قرآنية إلا ولها أصل اشتقاقي، ومعرفته تزيد في عمق ومعرفة دلالة المفردة القرآنية والوقوف على مناسبة تفسيرها.

والاشتقاق لغة هو: "الأخذ في الكلام وفي الخصومة يمينا وشمالا مع ترك القصد"⁽²⁾.

اصطلاحاً هو: "أخذ كلمة من كلمة أو أكثر مع تناسب بين المأخوذ والمأخوذ منه في اللفظ والمعنى جميعاً"⁽³⁾.

وعرفه علماء العربية بنزع لفظ من لفظ آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيباً ومغايرتهما في الصيغة⁽⁴⁾.

ومن خلال التعريفين: فالاشتقاق يبحث في أصل كلمة ما، ويدرس العلاقات بين الكلمات التي يرتبط بعضها ببعض في اللفظ والمعنى.

ولم تخل تفسيرات السلف والخلف من الإشارة والعناية بهذه المسألة اللغوية المهمة، وممن له في تفسيره عناية بهذا الباب الإمام الشنقيطي في تفسيريه أضواء البيان والعذب النمير، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

الفرع الأول: أمثلة من أضواء البيان

1- قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَتَيْنَاهُمُ آيَاتِنَا فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ (الحجر: 81)، ذكر تعالى في هذه الآية الكريمة: "إلى أنه أعطى قوم أصحاب الحجر، وهم ثمود، آياته فكانوا غافلين عنها، والإعراض يعني الصدود وعدم الالتفات، وكأنه مشتق من كلمة العرض، بمعنى الجانب، لأن الشخص الذي يُعرض لا يقبل بوجهه بل يلتفت بكتفه مبتعداً".⁽⁵⁾

في هذا المثال يذكر الشيخ الشنقيطي معنى المفردة القرآنية، ثم يبين أصل اشتقاقها، وبعد ذلك يشرحها مع التعليل لها.

2- في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ (فصلت: 40)، بدأ الشيخ بذكر أصل الكلمة فقال: "أصل الإلحاد في اللغة يعني الميل، ومثال ذلك اللحد في القبر. يأتي اشتقاق كلمة الإلحاد على غرار اشتقاق أسماء مثل اللات من اسم الله، والعزى من العزيز، ومناة من المنان، وغيرها من الأمثلة. واستشهد في ذلك بأقوال العرب، حيث نجد أن كلمتي "لحد" و"ألحد" تحملان المعنى نفسه، وتظهر القراءتان المختلفتان في اللفظ: الأولى بفتح الياء والحاء (يلحدون)، والثانية بضم الياء وكسر الحاء (يلحدون)".⁽⁶⁾

3- وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا﴾ (النور: 22)، ذكر الشيخ أن أصل العفو: من عفت الريح الأثر إذا طمسته. فقال - رحمه الله -: "والمعنى: فليطمسوا آثار الإساءة بحلمهم وتجاوزهم، والصفح"، ثم ذكر أقوال أهل العلم في أصل اشتقاق كلمة العفو؛ فقال بعض أهل العلم: مشتق من صفحة العنق، أي: أعرضوا عن مكافأة إساءتهم حتى كأنكم تولونها بصفحة العنق، معرضين عنها". ثم أرفد كلامه بذكر آيات أخرى لتأكيد المعنى، فقال: "وما تضمنته هذه الآية من العفو والصفح جاء مبيناً في مواضع أخر كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (133) الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران: 133-134)".⁽⁷⁾

في هذا المثال بدأ الشيخ بذكر أصل الكلمة، ثم معناها مع التمثيل لها، وذكر قول أهل العلم في أصل اشتقاقها، ولم يذكر اسم القائل؟ ثم بعد ذلك يعضد كلامه بالاستدلال بآيات أخرى لتأكيد معنى الكلمة.

الفرع الثاني: أمثلة من العذب النميز

في قراءة نافع: ﴿جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ﴾، كلمة "نبيء" مشتقة من "النبأ"، والنبأ يُقصد به الخبر الذي يحمل أهميةً وشأناً عظيماً. وتم إطلاق وصف "نبيء" على هذا الأساس؛ لأن النبي يُوحى إليه، والوحي بدوره خبر ذو شأن كبير وأهمية خاصة. بالتالي، كل نبأ يُعتبر خبراً، لكن ليس كل خبر يُعدُّ نبأً، إذ إن العرب لا يصفون النبأ إلا بما يحمل مغزى وأهمية، بينما يمكن أن يُستخدم الخبر للإشارة إلى كل ما هو كبير أو صغير. فعلى سبيل المثال، إذا قلت: جاءنا نبأ عن الأمير، أو نبأ عن الجنود والأمور العظيمة، فهذا ينتمي لأسلوب العرب في التعبير. أما لو قلت: جاءنا نبأ عن حمار الحجام، فهذا لا ينسجم مع أسلوبهم، لأن قصة حمار الحجام لا تحمل الشأن أو الخطورة التي تستدعي وصفها بالنبأ، بل يكون التعبير عنها بكلمة "خبر".⁽⁸⁾

===== المفردة القرآنية ومراتب تفسيرها في تفسيري الشنقيطي: أضواء البيان والعذب النмир

وقال في موضع آخر: " ذكر بعضهم أن كلمة "النبي" وفق قراءة الجمهور مشتقة من النبوة، والتي تعني الارتفاع، وتطلق العرب على المرتفع من الأرض اسم نبي، ومنه قوله:

لَأَصْبَحَ رَثْمًا دُقَاقُ الْحَصَى *** مَكَانَ النَّبِيِّ مِنَ الْكَائِبِ
النبي: "يعني به رملاً مرتفعاً، هكذا قاله العلماء" (9).

وجاء في اللسان معقّباً على هذا البيت: "يريد بالنبي: ما نبا من الحصى إذا دُق فنذر. والكاتب: الجامع لما نذر منه. ويقال: هما موضعان" (10).

يورد الشيخ اختلاف القراءات بين نبيء ونبي، فيذكر أصل اشتقاق كل منهما، ثم معنييهما مع التمثيل لهما، ويعضد ذلك بكلام العرب نثراً وشعراً.

مفردة الجن: يذكر الشيخ أن أصل كلمة "الجن" مرتبط بفعل الاجتنان، أي كل ما يختفي عن الأنظار ويصبح غير مرئي، فعلى سبيل المثال يُقال: "جن عليه الليل" عندما يحل الظلام ويغطي كل شيء، وكذلك يُطلق على الجنين اسم "جنين" لأن بطن أمه يخفيه عن الرؤية، وبالمثل يُدعى الشخص الذي يفقد عقله "مجنوناً" لغياب إدراكه، وهناك من يقول أن العرب أطلقوا تسمية "جنا" على الملائكة لأنهم محجوبون عن الأبصار ولا يُرون (11).

في هذا المثال يذكر الشيخ أصل اشتقاق الكلمة، ثم معناها مع التمثيل لها، ثم يذكر ألفاظاً أخرى متفقة في أصل اشتقاق هذه الكلمة ولها تصريفات أخرى، مع الاتحاد في المعنى.

ومن هنا تتجلى لنا أهمية معرفة أصل اشتقاق الكلمة، واعتناء الشيخ بها؛ لأنها أساس معرفة دلالة المفردة القرآنية والوقوف على مناسبة تفسيرها.

المطلب الثاني: المفردة القرآنية والاستعمال الغالب عند العرب في تفسيري الشنقيطي

المقصود بالاستعمال الغالب عند العرب هو غلبة إحدى الصيغ اللفظية على معنى متعارف عليه بين الناس، والفكرة هنا أن إحدى هذه الصيغ تُستخدم غالباً لتعبر عن معنى مشترك يفهمه المستمع فوراً عند ذكرها، ومع ذلك فقد يحمل الكلام تفسيراً مختلفاً إذا كان لهذه الصيغة معنى آخر محتمل. في مثل هذه الحالات، يُمكن أن يتبنى الكلام هذا التفسير البديل. إضافة إلى ذلك، قد يكون هناك تفسير ثالث حيث ترتبط الكلمة بمعنى آخر فتُستخدم الكلمة به (12).

وفائدة معرفة غلبة استعمال العرب للفظ ما بمعنى من المعاني أن تحتل هذا المعنى عند اختلاف التفسير أو قرينة في الترجيح بين المعاني، ومن أمثلة ذلك في تفسيري الشنقيطي ما يلي:

الفرع الأول: مثاله من أضواء البيان

مفردة الإفك: بدأ الشيخ بذكر معنى الكلمة بقوله: قوله تعالى في هذه الآية الكريمة: ﴿مَا يَأْفِكُونَ﴾ (الأعراف: 117)، أي: يختلقونه ويفترونه من الكذب، وهو زعمهم أن الحبال، والعصي تسعى حقيقة، ثم بين أصل الكلمة فقال: وأصله من قولهم: أفكه عن شيء يأفكه عنه (من باب ضرب): إذا صرفه عنه وقلبه. فأصل الإفك بالفتح القلب والصرف عن الشيء. ومنه قيل لقرى قوم لوط والمؤتفكات، لأن الله أفكها أي: قلبها. كما قال تعالى: ﴿فَجَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا﴾ (الحجر: 74)، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يُؤْفِكُ عَنْهُ مَنْ أَفَكَ﴾ (الذاريات: 9)، أي: يصرف عنه من صرف، وقوله: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَأْفِكَنَا عَنْ الْهِتَانَا﴾ (الأحقاف: 22)، أي: لتصرفنا عن عبادتها، ويستشهد بكلام العرب؛ وقول عمرو بن أذينة:

إِنْ تَكْ عَنْ أَحْسَنَ الْمَرْوَةِ *** مَأْفُوكَا ففِي آخِرِينَ قَدْ أَفْكَوَا (13)

ثم يرجح بأن الاستعمال الغالب لهذه المادة في الكذب؛ لأنه قلب وصرف للأمر عن حقيقته، كقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ (الجاثية: 8)، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (الأحقاف: 28)، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ (14).

يذكر الشيخ معنى الإفك وهو الكذب، ثم أصل الكلمة وهو الصرف والقلب عن الشيء، ويستشهد بكلام العرب، ثم يعقب على كلامه بأن أكثر استعمال هذه المادة في الكذب والافتراء، ويدعم ويعضد كلامه بآيات من القرآن الكريم لها نفس المعنى المراد.

الفرع الثاني: مثاله من العذب النميز

مفردة الضلال (15): ذكر الشيخ أن لفظ الضلال جاء في القرآن إطلاقه على ثلاثة معان، وهي مشهورة في كلام العرب، فقال: فمن معاني الضلال:

1- الذهاب عن الإيمان إلى الكفر، وعن طريق الجنة إلى طريق النار، وهذا أكثر استعمالاته. ومنه بهذا المعنى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (الفاحة: 7).

2- إطلاق كلمة "الضلال" بمعنى الذهاب عن العلم بشيء ليس مما يُفهم منه الخطأ في الدين. فالعرب تستخدم هذا التعبير عندما يغيب عن الإنسان العلم بأمر ما. ومن الأمثلة على هذا الاستعمال قول أبناء يعقوب لأبيهم: ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾، أي أن غيابك عن إدراك حقيقة أمر يوسف جعلك تظن أنه لا يزال حياً، رغم أنه بالنسبة لهم قد مات منذ زمن طويل وأنت تستمر بالسؤال عنه. وترد كلمة "الضلال" بهذا المعنى أيضاً في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا﴾، بمعنى أن تغفل أو تذهب عن علمها بالمشهود به، فيساعدتها التذكير من امرأة أخرى. وكذلك جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي﴾، أي أن علم الله لا يفوته شيء ولا يغيب عنه شيء مهما عظم، سبحانه وتعالى عن ذلك (16)، ثم عقب على كلامه بالاستشهاد بكلام العرب بقوله: " ومنه بهذا المعنى قول الشاعر (17):

وَتَظُنُّ سَلَمَى أَنَّنِي أَبْغِي بِهَا *** بَدَلًا أَرَاهَا فِي الضَّلَالِ تَهِيمُ (18)

3- أما الاستخدام الثالث لكلمة "الضلال" فهو ما تعنيه العرب عند الإشارة إلى الغياب والتلاشي؛ فكانوا يستخدمونها لوصف كل شيء يختفي ويندثر، فعلى سبيل المثال يقولون: "ضل السمن في الطعام" أي: اختفى واندمج داخل الطعام. ومن هذا المعنى جاء في القرآن قوله تعالى: ﴿وَضَلَّ عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَقْتَرُونَ﴾، وقوله عز وجل: ﴿أَنذَا ضَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾، أي إذا اختفت عظامهم في الأرض، عندما تتحلل وتختلط بالتراب وتصبح جزءاً منه. ولهذا السبب كانت العرب تسمى عملية الدفن بـ "الإضلال"، لأن المدفون يختفي في التراب وتبتلعه الأرض بعظامه التي تتحلل داخله وتختلط به، ومنه قول نابغة ذبيان (19):

فَجَاءَ مُضْلُوهُ بِعَيْنٍ جَلِيَّةٍ *** وَغُودِرَ بِالْجَوْلَانِ حَزْمٌ وَنَائِلٌ

مضلوهُ: يعني دافنيه.

ويضرب مثالا آخر من كلام العرب على هذا المعنى قول النضراني الشاعر الأخطل (20):

===== المفردة القرآنية ومراتب تفسيرها في تفسيري الشنقيطي: أضواء البيان والعذب النمير

كُنْتُ الْقَذَى فِي مَوْجٍ أَكْثَرَ مُزْبِدٍ *** قَذَفَ الْأَتِيُّ بِهِ فَضَلَ ضَلَالًا
أي: إذا غاب غيبوبة واضْمَحَلَّ اضْمَحَلًّا.

ذكر الشيخ - رحمه الله- ثلاثة استعمالات في كلام العرب لكلمة الضلال، واستشهد عليها بالقرآن الكريم، وبما جاء من كلام العرب، وقال بأن أكثر إطلاقاته: إطلاقه على الذهاب عن الإيمان إلى الكفر، وعن طريق الجنة إلى طريق النار، وإطلاقه مرادًا به الذهاب عن علم شيء، وكذلك استعمال العرب الضلال في الغيبة والاضمحلال؛ فكل هذه الاستعمالات وردت في كلام العرب، ووظفها الشيخ في تفسيره للمفردة القرآنية بحسب موضع ورودها فيه.

المطلب الثالث: المفردة القرآنية والسياق القرآني في تفسيري الشنقيطي

هذه هي الخطوة الثالثة في عملية تفسير المفردة القرآنية، حيث يُحدد معنى كل كلمة بناءً على السياق الذي ترد فيه؛ فقد يكون للكلمة دلالة تختلف عن معناها اللغوي المعروف، وقد تظهر في عدة سياقات قرآنية مختلفة أو في سياق واحد فقط، ولا يتم الالتفات لأصل الكلمة أو كيفية استعمال العرب لها إلا إذا كان ذلك المعنى مقصودا في السياق. ومما أورده الشيخ الشنقيطي في تفسيره أضواء البيان والعذب النمير ما يلي:

الفرع الأول: مثاله من أضواء البيان (21)

مفردة الأمة: أورد الشيخ في تفسيره أربعة استعمالات للفظ «الأمة» في القرآن الكريم، وهي: الاستعمال الأول بمعنى المدة من الزمن واستدل بقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾ (هود: 8)، المقصود بالأمة هنا: المدة من الزمن، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ (يوسف: 45)، أي: تذكر بعد مدة، والاستعمال الثاني في الجماعة من الناس، وهو الاستعمال الغالب، كقوله: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْتَفُونَ الْآيَةَ﴾ (القصص: 23)، وقوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾ (يونس: 74)، وقوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً﴾ (البقرة: 213)، إلى غير ذلك من الآيات، والاستعمال الثالث في الرجل المقتدى به، كقوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ (النحل: 120)، أما الاستعمال الرابع ففي الشريعة والطريقة، كقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾ (الزخرف: 22)، وقوله: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (الأنبياء: 92)، إلى غير ذلك من الآيات.

نلاحظ من خلال هذا المثال تعدد الوجوه للفظ "الأمة" إلى أربعة استعمالات، ولا اعتبار لأصل اللفظ ولا لاستعمال العرب في تحديد المعنى إلا إذا كان هو المعنى المراد من سياق الكلام.

الفرع الثاني: مثاله من العذب النمير

مفردة الموت: وسئل الشيخ - رحمه الله-: هل يوجد دليل - هو نص - على أن الإمامة إذا كانت معنوية يكون معها قرينة ودليل على المراد؟

فأجاب الشيخ - رحمه الله- بقوله: "الموت إذا ذكر في لغة العرب معلوم أنه يصح بمغادرة الروح للجسد، ولا يصح إطلاقه على غير هذا المعنى الظاهر إلا لبرهان، ولا ريب أن القرآن ورد فيه إطلاق الموت على الموت المعنوي كالكفر؛ كقوله: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ (الأنعام: 122)، أي: كان كافرًا فهديناه إلى الإيمان. وقد أجمع العلماء على أن قوله في الأنعام: ﴿وَالْمُوتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ﴾ (الأنعام: 36)، أي: الكافرين يبعثهم الله، كما عليه عامة أهل التفسير، إلا أن إطلاق الموت على هذا المعنى كإطلاقه على الكافر في قوله: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ (فاطر: 22)، وقوله: ﴿أَوْ

مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ»، هذا لا يُحمل عليه إلا بقريضة سياق. أما الآية: ﴿خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا﴾ (البقرة: 243)، فالموت الذي حذروه لا شك أنه الموت المضاد للحياة القاطع لها. وقوله: ﴿خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ من قال له الله: «مُت» مات بلا شك؛ لأن الله إذا قال للشيء «كُنْ» كان، وهم إنما خرجوا من ديارهم حذر الموت الحقيقي الذي يحذره كل إنسان، القاطع للحياة. فقوله: ﴿خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ ثم قوله بعده: ﴿فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ أدلة واضحة على أنه موت حقيقي، وعليه عامة المفسرين، وهو الحق الذي لا شك فيه، فادعاء أنه موت معنوي أو غير هذا تلاعب بكتاب الله (جل وعلا)، وحمل له على غير معناه من غير دليل يجب الرجوع إليه. والله الموفق للصواب⁽²²⁾.

في هذا المثال ذكر الشيخ معنيين للموت وهما: الموت الحقيقي الذي يفارق فيه الروح الجسد، والموت المعنوي كالكفر، ولا يُحمل على هذا الأخير إلا بقريضة سياق، وفرق الشيخ بين معنى كلمة "الموت" الحقيقي والمعنوي في كل آية بحسب السياق الواردة فيه.

ومما سبق يتبين أن منهج الشيخ-رحمه الله- في تفسير المفردة القرآنية وحملها على معنى من المعاني بحسب السياق، لا يكون إلا بدليل يجب الرجوع إليه. وهذا منهج المفسرين الذين ينشدون الحق في تفسير كلام الله تعالى، من غير تأويل فاسد ولا اعتقاد باطل، والله الموفق للصواب.

المطلب الرابع: المفردة القرآنية والمصطلح الشرعي في تفسيري الشنقيطي

تعريف المصطلح أو الاصطلاح: هو إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد⁽²³⁾.

المصطلح الشرعي: "وهو ما تعارف عليه العلماء في التعبير عن مقاصدهم الشرعية"⁽²⁴⁾.

يراد بالمصطلح الشرعي ما جاء ببيان معناه في لغة الشارع سواء أكان ذلك في القرآن أم كان في السنة النبوية؛ ولذلك أخذوا ما عرفه العرب من اللغة وأضافوا إليه معاني، أو خصوا ألفاظاً بمعاني معينة. وهذا ما يُعرف من الناحية الشرعية بالتعريف الشرعي⁽²⁵⁾.

والشيخ الشنقيطي لم يستعمل لفظ - المصطلح الشرعي - في تفسيريه، وإنما نص عليه بقوله: والمعنى الشرعي لكذا هو كذا، ومن أمثلة ذلك في تفسيريه ما يلي:

الفرع الأول: مثاله من أضواء البيان

مصطلحا الإسلام والإيمان: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف:

106)، ذكر الشيخ - رحمه الله - أن في الآية الكريمة إشكال وهو: "أن المقرر في علم البلاغة أن الحال قيد لعاملها وصف لصاحبها، وعليه فإن عامل هذه الجملة الحالية الذي هو "يؤمن" مقيد بها، فيصير المعنى تقييد إيمانهم بكونهم مشركين، وهو مشكل لما بين الإيمان والشرك من المنافاة"⁽²⁶⁾.

قال رحمه الله: "أن هذا الإيمان المرتبط بحالة الشرك لا يُعتبر إيماناً شرعياً، وإنما هو إيمان بالمعنى اللغوي فقط؛ ذلك لأن من يشرك بالله ويعبد معه غيره لا يستحق وصفه بالمؤمن بأي حال من الأحوال. أما الإيمان بالمعنى اللغوي فهو يتسع ليشمل جميع أشكال التصديق، فمثلاً: تصديق الكافر بأن الله هو الخالق الرازق يُعتبر من الإيمان في اللغة، لكنه لا يُعد إيماناً من الناحية الشرعية لأنه مقترن بالكفر بالله"⁽²⁷⁾.

وَقَالَ: "إذا تحقق ذلك، يتضح أن الإيمان اللغوي يمكن أن يتوافق مع الشرك، فلا يوجد إشكال في تقييده بهذا المعنى. وينطبق الأمر نفسه على الإسلام المذكور دون الإيمان في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَمْ

تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (الحجرات: 14)، فهو الإسلام اللغوي؛ لأن الإسلام الشرعي لا يوجد ممن لم يدخل الإيمان في قلبه، والعلم عند الله تعالى" (28).

ويورد الشيخ كلام بعض العلماء في التفريق بين الإيمان والإسلام في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾.

" فقد أشار بعض العلماء إلى أن الإيمان المذكور هنا يُقصد به معناه الشرعي، بينما الإسلام يُراد به معناه اللغوي. وذلك لأن خضوع الجوارح واستسلامها بدون إيمان القلب يُعتبر في اللغة إسلامًا، وليس بالإسلام الشرعي.

بينما ذهب آخرون إلى أن كلاً من الإيمان والإسلام يُفهم بمعناه الشرعي، غير أن نفي الإيمان في قوله: "ولما يدخل الإيمان" يُفسر عندهم بنفي كمال الإيمان وليس بنفي وجوده. ولكن ظاهر الآية لا يؤيد هذا التفسير؛ لأن عبارة "ولما يدخل" جاءت بصيغة النفي، وهي صيغة فيها عموم وإن لم تؤكد بمصدر.

حيث إن الفعل اللغوي ينحل عند النحويين إلى مصدر وزمن، وعند البلاغيين إلى مصدر وزمن ونسبة، وهو الرأي الأدق في التحليل..." (29).

يستعين الشيخ رحمه الله- في التفريق بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لمصطلحي الإسلام والإيمان بعلم البلاغة، كما هو موضح في المثال أعلاه، ويورد أقوال بعض العلماء، ويرجح بينها، ويصوب الذي يراه مناسباً للمعنى المراد من الآية الكريمة.

الفرع الثاني: مثاله من العذب النмир

مصطلح الوحي (30): قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ﴾ (الأعراف: 160)، ذكر الشيخ المعنى اللغوي لمفردة الوحي؛ فهو: كل إلقاء بشيء في سرعة وخفاء فهو إحياء (31)، والوحي يحمل معاني لغوية وشرعية كخير من المفاهيم. أما الوحي بالمعنى الشرعي، فهو ما يبلغه الله لنبيه، سواء كان ذلك بواسطة الملك أو بدون واسطة. فقد يوحى الله إلى النبي مباشرة، كما حدث مع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء، حيث أُعطي الصلوات الخمس وخواتيم سورة البقرة، وذلك وفقاً لظاهر حديث ابن مسعود عند مسلم الذي يشير إلى وقوعه دون واسطة الملك (32).

وأما في اللغة العربية، فيشير أصل مفهوم الإحياء إلى كل ما يُلقى بشكل يجمع بين الخفاء والسرعة، وهذا ما تسميه العرب "وحيًا". ولهذا السبب، استخدمت العرب مصطلح الوحي للدلالة على الكتابة، والإشارة، والإلهام، لأن كل هذه الأمور تتسم بالإلقاء السريع والمستتر. وبالتالي، يُطلق الوحي أيضاً على الإلهام، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ﴾ (النحل: 68)، أي: ألهمها. ويطلق الوحي على الإشارة، وهو أصح القولين في قوله عن زكريا: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم: 11) أي: أشار إليهم.

وتطلق العرب الوحي على الكتابة؛ لأنها معان تُلقَى بِأَفْعَالٍ سَرِيعَةٍ خُفْيَةٍ، وإطلاق الوحي على الكتابة إطلاق كثير مشهور في كلام العرب، وكان بعض المفسرين يقول: منه قوله في زكريا: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ﴾ أي: كتب لهم، والأظهر: الإشارة، كما يدل عليه قوله: ﴿إِلَّا رَمَزًا ۖ وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا﴾ (آل عمران: 41)، وإطلاق العرب الوحي على الكتابة مشهور جداً في كلامها، كثير جداً في أشعارها، ومنه قول لبيد بن ربيعة في معلقته (33):

فَمَدَافِعُ الرِّيَافِ عُرِّيَ رَسْمُهَا *** خَلَقَا كَمَا ضَمِنَ الْوُحْيُ سِلَاقُهَا
الْوُحْيُ: جمع وحي، وهو الكتابة، وهو (فَعْلٌ) مجموع على (فُعُول)، كَقُلْسٍ وفُلُوسٍ، ومنه قول
عنتر (34):

كُوحي الصَّحَافِ مِنْ عَهْدِ كَسْرَى *** فَأَهْـذَاهَا لِأَعْجَمَ طِمْطِمِي
نلاحظ من خلال المثالين من أضواء البيان والعذب النمير أن مستوى تفسير اللفظ بالمعنى
الشرعي أخص من المستويات السابقة، فكل الكلمات ذات المصطلحات الشرعية المتميزة لها أصول
واستعمالات عربية، وليس من الضروري أن يكون لكل الكلمات العربية مصطلحات شرعية خاصة.

المطلب الخامس: المفردة القرآنية والمصطلح القرآني في تفسيري الشنقيطي

معنى المصطلح القرآني: أنه أينما وردَ هذا اللَّفْظُ في موضعٍ من القرآن، فإنه لا يحتملُ غيرَ هذا
المعنى. لأنَّ المراد بالمصطلح القرآني أن يكون له تَخْيِيرٌ دلاليٌّ لِلْفِظَةِ تتعدَّد فيها الدلالة اللغوية، أو أن
يكون للفظِ مدلولٌ واسع فيستخدمها القرآن في مدلول خاصٍّ بعينه دون ما سواه، وإذا كان استعمال
اللفظة القرآنية على وجهٍ واحدٍ، ولها في اللغة معنى واسع أو أن لها أكثر من مدلول، فإنه يمكن إطلاق
(المصطلح القرآني) أو (عادة القرآن) أو (طريقة القرآن) على استعمال هذه اللفظة (35).

والمصطلح القرآني علمٌ حديثٌ من الناحية النظرية، وممن عني بهذا المصطلح الشاهد
البوشيخي، وعرف المصطلح القرآني بقوله: "المصطلح القرآني هو ذلك اللفظ الذي أكسبه استعماله
في القرآن الكريم دلالة خاصة زائدة على الدلالة التي له في اللسان العربي، فصار بذلك له مفهوم
خاص ضمن الرؤية القرآنية الشاملة" (36).

والمصطلح القرآني أخصُّ من المصطلح الشرعي، إذ إن المصطلح الشرعي يحتاجُ لثبوت
شرعيته إلى السنة النبوية، فالصلاة - مثلاً - مصطلحٌ شرعيٌّ للأقوال والأفعال المخصوصة المبتدئة
بالتكبير والمختتمة بالتسليم. لكن لا يقال كلُّ صلاة في القرآن فهي هذه الصلاة المخصوصة؛ لأنه قد
ورد ذُكِرُ الصلاة في القرآن لغير هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾
(التوبة: 103)، فالصلاة هاهنا بمعنى الدعاء. يدلُّ على ذلك حديث عبد الله بن أبي أوفى الذي رواه
البخاري في باب: وصلَّ عليهم، من كتاب الدعوات، وقال عبد الله بن أبي أوفى: «كان الرسول ﷺ إذا
أَتَى بِصَدَقَةٍ قال: اللهم صلِّ على آل فلان، فاتاه أبي بصدقته، فقال: اللهم صلِّ على آل أبي أوفى»،
والصلاة هاهنا: الدعاء (37).

والشيخ الشنقيطي - رحمه الله - لم يستعمل لفظ المصطلح القرآني في تفسيريه، إنما نص عليه
بقوله: والاستعمال الغالب في القرآن لكذا هو كذا، ومن أمثلة ذلك في تفسيريه ما يلي:

الفرع الأول: مثاله من أضواء البيان

مصطلح التأويل:

قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، ذكر الشيخ احتمالين لمعنى التأويل في هذه الآية الكريمة،
فالاحتمال الأول لمعنى التأويل في هذه الآية التفسير وإدراك المعنى، والاحتمال الثاني أن المراد به
حقيقة أمره التي يؤول إليها، وذكر الشيخ في مقدمة كتابه أن من أنواع البيان أن كون أحد الاحتمالين
هو الغالب في القرآن. يبين أن ذلك الاحتمال الغالب هو المراد؛ لأن الحمل على الأغلب أولى من

الحمل على غيره. ويعقب بقوله: إذا عرفت ذلك فاعلم أن الغالب في القرآن إطلاق التأويل على حقيقة الأمر التي يؤول إليها كقوله: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾، وقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾، وقوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾، وقوله: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾، إلى غير ذلك من الآيات، ثم يذكر قول ابن جرير الطبري: وأصل التأويل من آل الشيء إلى كذا إذا صار إليه، ورجع يؤول أو لا، وأولته أنا صيرته إليه، ويستأنس ويعضد كلامه بقول الأعشى: على أنها كانت تأول حبها *** تأول ربعي السقاب فأصحبها

قال: ويعني بقوله: تأول حبها مصير حبها ومرجعه، وإنما يريد بذلك أن حبها كان صغيرا في قلبه فال من الصغر إلى العظم، فلم يزل ينبت حتى أصبح فصار قديما كالسقب الصغير الذي لم يزل يشب حتى أصبح، فصار كبيرا مثل أمه. ثم نبه الشيخ على أن التأويل يُطلق على معان ثلاث وهي:

الأول: وهو الحقيقة التي يؤول إليها الأمر، وهذا هو معناه في القرآن. **والثاني:** التفسير والبيان، ومنه بهذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم في ابن عباس: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل». وقول ابن جرير وغيره من العلماء، القول في تأويل قوله تعالى: كذا وكذا أي: تفسيره وبيانه. وقول عائشة الثابت في الصحيح: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي» يتأول القرآن تعني يمتثله ويعمل به، والله تعالى أعلم.

أما الثالث: وهو المعنى المتعارف عند الأصوليين، وهو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى محتمل مرجوح بدليل يدل على ذلك⁽³⁸⁾.

لم يستعمل الشيخ في تفسيره لكلمة التأويل عبارة المصطلح القرآني، وإنما نص عليها بقوله: والغالب في القرآن إطلاق التأويل على حقيقة الأمر التي يؤول إليها، بعد أن ذكر احتمالين لمعنى التأويل، حيث قال: (وكون أحد الاحتمالين هو الغالب في القرآن. يبين أن ذلك الاحتمال الغالب هو المراد؛ لأن الحمل على الأغلب أولى من الحمل على غيره)⁽³⁹⁾؛ وهذا من أنواع البيان التي ذكرها الشيخ في مقدمته، ويدعم كلامه باستدلالة بآيات أخرى لها نفس المعنى، وكذلك ما ورد من كلام العرب؛ ولم يقف الشيخ عند المعنى الغالب بل ذكر معنيين لكلمة التأويل ذكرها العلماء في تفاسيرهم، إضافة إلى المعنى المتعارف عليه في اصطلاح الأصوليين، كما هو مبين في المثال أعلاه؛ وهذا لتقرير المعنى المراد، ومن التفصيل المفيد لطالب العلم.

الفرع الثاني: مثاله من العذب النمير

مصطلح البصيرة: بدأ الشيخ بذكر أشهر معاني لفظ البصيرة في لغة العرب فقال: "وقوله: {بصائر} البصائر: جمع البصيرة (فعيلة) مجموعة على (فعائل) على القياس. والبصيرة أشهر معانيها في لغة العرب أنها تطلق إطلاقين يرجع إليهما غالب استعمال البصيرة في القرآن، وفي لغة العرب:

أحدهما: أن البصيرة هي الحجة والدليل القاطع. ومعنى (البصائر): الحجج والأدلة القاطعة، وإنما قيل للدليل القاطع والحجة والبرهان: (بصيرة) لأنه ينور البصيرة التي هي نور العقل، ينورها حتى ترى الحق حقا، والباطل باطلا، والنافع نافعا، والضار ضارا، والحسن حسنا، والقيح قبيحا. وعلى هذا فمعنى: {قد جاءكم بصائر}، أي: قد جاءكم حجج قاطعات، وأدلة واضحات في هذا القرآن العظيم،

بين الله لكم بها توحيده، وأدلة براهينه القاطعة، كقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ﴾ (الأنعام: 95)، إلى آخر ما تقدم من آيات البراهين، والحجج القاطعة في هذه السورة الكريمة⁽⁴⁰⁾.

ثم يستدل بآيات أخرى تؤدي نفس المعنى المراد، فيقول: "ومن إطلاق البصيرة على الدليل القاطع: قوله جل وعلا: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ (يوسف: 108)، أي: على علم ودليل واضح وبرهان قاطع لا يترك في الحق لبسا. ومنه بهذا المعنى: قوله تعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (14) وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ (15)﴾ (القيامة: 14-15)، معناه: أن الإنسان حجة على نفسه⁽⁴¹⁾.

والمعنى الثاني للبصيرة، وهو الاستبصار والعلم بالقلب بحقائق الأشياء ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ﴾ يعني: ببصيرة قلبه، لأنَّ الإبصار النافع هو الإبصار ببصيرة القلب كما يأتي في قوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: 46).

ولتقريب المعنى أكثر أضاف الشيخ هذه الآية الكريمة: "﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾، وصور مشهد رجلين يقفان وسط الطريق؛ الأول يتمتع بعيون سليمة وبصر حاد للغاية، لكنه يعاني من غياب العقل تمامًا. أما الثاني، فرغم أنه أعمى كلياً ولا يرى شيئاً، إلا أنه يملك عقلاً متكاملًا وحكمة ناضجة. ستلاحظ أن الرجل صاحب البصر القوي الذي يفتقر لعقله يندفع بلا وعي، فيرتطم برأسه في الحائط، ويسقط في البئر والنار، بل يصل إلى حد التعرض لخطر الحيات، مما يجعل بصره الحاد غير ذي نفع أو قيمة. وفي المقابل، ترى الرجل الأعمى يمشي بثبات معتمداً على عصاه، متجنباً العقبات بحذر بالغ وكأنه يبصرها بوضوح. من خلال هذا التباين يتجلى معنى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾.

إِذَا أَبْصَرَ الْقُلُوبُ الْمُرُوءَةَ وَالتَّقَى *** فَإِنَّ عَمَى الْعَيْنَيْنِ لَيْسَ يَضِيرُ⁽⁴²⁾

لم يستعمل الشيخ في تفسيره لكلمة البصيرة عبارة المصطلح القرآني، وإنما نص عليها بقوله: والغالب في القرآن إطلاق البصيرة على الحجة الواضحة والدليل والبرهان القاطع، وكذا علم القلب بحقائق الأشياء، بعد أن ذكر أشهر معانيها في لغة العرب؛ واستدل على قوله بآيات من الذكر الحكيم، وكذا ضرب الأمثال لتقريب المعنى وزيادة الفهم والانتفاع بمعاني القرآن الكريم.

خاتمة:

- مما سبق نخلص إلى أهم النتائج التي انتهى إليها البحث، وهي:
- اعتناء الشيخ الشنقيطي-رحمه الله- بالمفردة القرآنية أصولاً واشتقاقاً ووجوهاً ونظائر وقلبا وإبدالاً... لإبراز معانيها ومدلولاتها على أحسن وجه.
 - منهج الشيخ في تفسير المفردة القرآنية أنه يذكر أصل الكلمة، ثم معناها مع التمثيل لها، ويذكر أقوال أهل العلم في أصل اشتقاقها بالتعيين أحيانا وبالإبهام تارة أخرى، ويرجح بين أقوالهم في مواضع ويسكت في أخرى، ويعضد كلامه بالقرآن وبالسنة وأقوال العرب شعرا ونثرا، مع اعتماده كلام العلماء بالدليل والبرهان من دون تعصب، ومن غير تأويل فاسد ولا اعتقاد باطل.
 - استيعاب كلا المدونتين مراتب تفسير المفردة القرآنية بحسب الحاجة وبما يقتضي المقام؛ فنجد مفردات يتبين معناها من خلال الأصل الاشتقاقي ابتداءً، وأخرى بالرجوع إلى الاستعمال الغالب

عند العرب حال اختلاف التفسير، ولا اعتبار لأصل اللفظ ولا لاستعمال العرب في تحديد المعنى إلا إذا كان هو المعنى المراد من سياق الكلام، إضافة إلى بيان المعنى اللغوي والشرعي للمفردة القرآنية إذا دعت الضرورة لذلك، وهناك مصطلحات لها معنى واسع في اللغة، واستعملت في القرآن على وجه واحد؛ وهذا ما يطلق عليه المصطلح القرآني، والذي نص عليه الشنقيطي بقوله: والاستعمال الغالب في القرآن لكذا هو كذا.

التوصيات:

- وجوب الاعتناء بتفسير الشنقيطي "أضواء البيان" و"العذب النмир" اعتناء يليق بمقامهما؛ لاحتوائهما علوما شتى كعلم العقيدة، وعلم اللغة، وعلم الأصول، وعلم الحديث، والسيرة، والفقه... إلخ.
- إفرد كل مطلب من المطالب السابقة بالبيان والتفصيل لتعم الفائدة الباحث والقارئ على حد سواء.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1. ابن خلدون (ت 808هـ)، والشريف علي محمد الجرجاني (ت 816هـ)، رفيق العجم، موسوعة مصطلحات، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 2004 م، ج 2.
2. ابن دريد (ت 361هـ)، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1411هـ-1991م.
3. ابن منظور الأنصاري (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط 3، 1414هـ، ج 1.
4. ابن منظور (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، ج 10، (مادة: شقق).
5. أبي جعفر أحمد بن محمد النحاس (ت 338هـ)، شرح القصائد التسع المشهورات، ت أحمد خطاب، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1393هـ-1973م، ج 1، والمدافع هنا: الأودية التي يتصل بعضها ببعض، كأن بعضها يدفع السيل إلى بعض. و «الريان» واد. و «عري»: خلا. و «الرسم»: الأثر. و «خلقاً»: متجرداً بعد جدته.
6. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (773-852هـ)، فتح الباري بشرح البخاري، ج 3، رقم: 1497، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي [ت 1388هـ]، قام بإخراجه وتصحيح تجاربه: محب الدين الخطيب (ت 1389هـ)، المكتبة السلفية، مصر، ط: «السلفية الأولى»، 1380-1390هـ.
7. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ-1979م، ج 6.
8. أخرجه مسلم في الإيمان، باب في ذكر سدره المنتهى. حديث رقم: (173)، (1/ 157). ولفظه: "لما أسري برسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى به إلى سدره المنتهى - إلى قوله- قال: فأعطي رسول الله ﷺ ثلاثاً: أُعطي الصلوات الخمس، وأُعطي خواتيم سورة البقرة وغُفر لمن لم يشرك بالله من أمته شيئاً المُفَجِّمَات".
9. الأخطل (ت 92هـ)، ديوان الأخطل، شرحه وصنف قوافيه مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية لبنان، بيروت، ط 1414هـ-1994م.
10. البوشخي الشاهد، أولويات البحث العلمي في الدراسات القرآنية، نشر بواسطة الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه (تبيان)، اللقاء العلمي 57.

11. الجرجاني (ت 816هـ)، التعريفات، ت: جماعة من العلماء بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ- 1983م.
12. جلال الدين القزويني (ت 739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط3.
13. مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ط 1، 1432هـ، ج1.
14. عبد الله بن عبد الحميد الأثري، الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة.
15. محمد الأمين الشنقيطي (ت 1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار عطاءات العلم الرياض، ط5، 2019م، دار ابن حزم، ط 1، ج2.
16. محمد الأمين الشنقيطي، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير، دار عطاءات العلم الرياض ط5، دار ابن حزم، ط1، 2019م، ج2.
17. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت 1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ، ج3.
18. مراجعة وتقديم: فضيلة الشيخ الدكتور عبد الرحمن بن صالح، مدار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1424هـ- 2003م.
19. مساعد بن سليمان الطيار، المفردة القرآنية؛ المراحل التي تمرُّ بها حال تفسيرها، مركز تفسير للدراسات القرآنية، بتصرف، نُشرت هذه المقالة بملئى أهل التفسير بتاريخ 1424/8/5 هـ - 2003/10/1م. (موقع تفسير)،
<https://tafsir.net/article/5150/al-mfrdt-al-q-r-aanyt-al-mrahl-at-ty-tmr-ru-bha-hal-tfsyrha>
20. ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق: د. محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز، المطبعة النموذجية مكة.
21. النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، جمعه وشرحه وكملة وعلق عليه: الإمام محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1976م.

الهوامش:

- (1) مساعد بن سليمان الطيار، المفردة القرآنية؛ المراحل التي تمرُّ بها حال تفسيرها، مركز تفسير للدراسات القرآنية، بتصرف، نُشرت هذه المقالة بملئى أهل التفسير بتاريخ 1424/8/5 هـ - 2003/10/1م. (موقع تفسير)،
<https://tafsir.net/article/5150/al-mfrdt-al-q-r-aanyt-al-mrahl-at-ty-tmr-ru-bha-hal-tfsyrha>
- (2) ابن منظور (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، ج10، ص184 (مادة: شقق).
- (3) ابن دريد (ت 361هـ)، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411هـ- 1991م، ص26.
- (4) ابن خلدون (ت 808هـ)، والشراف علي محمد الجرجاني (ت 816هـ)، رفيق العجم، موسوعة مصطلحات، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 2004م، ج2، ص39.
- (5) محمد الأمين الشنقيطي (ت 1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار عطاءات العلم الرياض، ط5، 2019م، دار ابن حزم، ط 1، ج2، ص311.

- (6) محمد الأمين الشنقيطي، نفسه، ج2، ص399.
- (7) محمد الأمين الشنقيطي، نفسه، ج5، ص487.
- (8) محمد الأمين الشنقيطي، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير، م.ن، ج2، ص138.
- (9) محمد الأمين الشنقيطي، نفسه، ج4، ص238.
- (10) ابن منظور الأنصاري (711هـ)، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3، 1414هـ، ج1، ص706.
- (11) محمد الأمين الشنقيطي، نفسه، ج2، ص230.
- (12) حسين بن علي بن حسين الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية، دار القاسم، السعودية، ط2، 1429هـ-2008م، ج1 ص153.
- (13) ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، م.ن، ج10، ص391.
- (14) محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، م.ن، ج4، ص38.
- (15) محمد الأمين الشنقيطي، العذب النмир، م.ن، ج4، ص169.
- (16) محمد الأمين الشنقيطي، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير، م.ن، ج4، ص170-171.
- (17) جلال الدين القزويني (739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط3، ص158.
- (18) محمد الأمين الشنقيطي، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير، م.ن، ص170-171.
- (19) النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، جمعه وشرحه وكمله وعلق عليه الإمام محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1976، ص189.
- (20) الأخطل (92هـ)، ديوان الأخطل، شرحه وصنف قوافيه مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية لبنان، بيروت، ط1994م-1414هـ، ص250.
- (21) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، م.ن، ج2، ص173.
- (22) محمد الأمين الشنقيطي، العذب النмир، م.ن، ج1، ص106.
- (23) الجرجاني (816هـ)، التعريفات، ت: جماعة من العلماء بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ-1983م.
- (24) عبد الله بن عبد الحميد الأثري، الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، مراجعة وتقديم: فضيلة الشيخ الدكتور عبد الرحمن بن صالح، الناشر: مدار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1424هـ-2003م.
- (25) مساعد بن سليمان الطيار، المفردة القرآنية؛ المراحل التي تمرُّ بها حال تفسيرها، السابق، م.ن، بتصرف، <https://tafsir.net/article/5150/al-mfrdt-al-qr-aanyt-al-mrahl-at-ty-tmr-ru-bha-hal-tfsyrha>
- (26) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، م.ن، ج2، ص219.
- (27) الشنقيطي، نفسه، ج2، ص219.
- (28) الشنقيطي، نفسه، ج2، ص219.
- (29) الشنقيطي، نفسه، ج7، ص141.
- (30) الشنقيطي، العذب النмир، م.ن، ج4، ص651.
- (31) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر 1399هـ-1979م، ج6 ص93.
- (32) أخرجه مسلم في الإيمان، باب في ذكر سدره المنتهى. حديث رقم: (173)، (1/ 157). ولفظه: «لما أُسري برسول الله صلى الله عليه وسلم انتهي به إلى سدره المنتهى -إلى قوله- قال: فأعطي رسول الله صلى الله عليه

وسلم ثلاثاً: أُعطي الصلوات الخمس، وأُعطي خواتيم سورة البقرة وُغُفِرَ لمن لم يشرك بالله من أمته شيئاً المُقْحَمَاتِ».

(33) أبي جعفر أحمد بن محمد النحاس ت338هـ، شرح القصائد التسع المشهورات، ت أحمد خطاب، دار الحرية للطباعة، بغداد 1973م-1393هـ، ج1، ص362. والمدافع هنا: الأودية التي يتصل بعضها ببعض، كأن بعضها يدفع السيل إلى بعض. و «الريان» واد. و «عُري»: خلا. و «الرسم»: الأثر. و «خُلُقًا»: متجردًا بعد جدته.

(34) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت 1250 هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ، ج3، ص324.

(35) د مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ط1، 1432هـ، ج1، ص104.

(36) البوشيخي الشاهد، أولويات البحث العلمي في الدراسات القرآنية، نشر بواسطة الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه (تبيان)، اللقاء العلمي 57، ص8.

(37) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (773-852هـ)، فتح الباري بشرح البخاري، ج3، ص361، رقم: 1497، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي (ت 1388هـ)، قام بإخراجه وتصحيح تجاربه: محب الدين الخطيب (ت 1389هـ)،

المكتبة السلفية، مصر، ط: «السلفية الأولى»، 1380-1390 هـ.

(38) الشنقيطي، أضواء البيان، م ن، ج1، ص189.

(39) نفسه، ج1، ص189.

(40) الشنقيطي، العذب النمير، م ن، ج2، ص61.

(41) الشنقيطي، نفسه.

(42) الشنقيطي، نفسه، ج2، ص64.

المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في أوائل السور وصلته بالتفسير الموضوعي عند حبنكة الميداني من خلال كتابه معارج التفكير

The connection between the object of the oath and the object of the oath at the beginning of the surahs and its connection to the objective interpretation of Habnaka al-Maydani through his book, "The Ascents of Contemplation"

أ.د/ حسين شرفة

Hocine CHEURFA

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

hocine.cheurfa@univ-batna.dz

طالب دكتوراه أسامة شيبان⁽¹⁾

Oussama CHIBANE

Oussama.chibane@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/07/16

تاريخ الإرسال: 2025/11/10

الملخص:

يعالج هذا المقال المعنون بـ "المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في أوائل السور وصلته بالتفسير الموضوعي عند حبنكة الميداني من خلال كتابه معارج التفكير"، إشكالية بحثية متعلقة بنوع من أنواع المناسبات بين آيات القرآن، وهي المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه، اللذين وردا في فواتح سور القرآن، ومدى اهتمام عبد الرحمان حبنكة الميداني به من خلال تفسيره المسمى بـ "معارج التفكير ودقائق التدبر"، وتكمن أهمية المقال في بيان جهد من جهود أحد المفسرين المعاصرين في هذا النوع من المناسبة، وبيان مظاهر أهميته عنده، كما أنه تناول مدى توظيف هذه المناسبة في التفسير الموضوعي عند الميداني الذي يعتبر من رواد التفسير الموضوعي تنظيرا وتطبيقا.

وكانت نتيجة هذا المقال أن الميداني اهتم ببيان هذه المناسبة تنظيرا وتطبيقا، وأنه يستعمل هذه المناسبة لشرح معاني آيات القرآن، كما أنه اعتمده كقاعدة من قواعد الترجيح عند الاختلاف، ومن نتائج أن الميداني يوظف هذه المناسبة في التفسير الموضوعي من خلال ربطه للمناسبة مع موضوع السورة ودروسها.

الكلمات المفتاحية: المناسبة؛ المقسم به؛ حبنكة الميداني؛ التفسير الموضوعي؛ معارج التفكير.

Abstract:

This article, titled "The Connection between the Oath and the Swearer in the Beginnings of Surahs and its Relation to thematic Interpretation in Habannakah al-Maydani's 'Ascents of Reflection'", addresses a research problem related to a type of connection between verses of

⁽¹⁾ المرسل المؤلف

the Quran: the connection between the oath and the swearer, which appears at the beginnings of Quranic chapters. It examines the extent of Abd al-Rahman Habannakah al-Maydani's interest in this connection, as demonstrated in his commentary, "Ascents of Reflection and Subtleties of Contemplation".

The article's significance lies in highlighting the efforts of a contemporary commentator in this area and demonstrating its importance to him. It also explores how this connection is employed in thematic interpretation by al-Maydani, who is considered a pioneer of thematic interpretation both theoretically and practically. The article concludes that al-Maydani paid close attention to explaining this connection both theoretically and practically, and that he utilizes it to clarify the meanings of Quranic verses. Furthermore, he adopted it as a principle for resolving differences of opinion. Finally, the article concludes that al-Maydani employs this connection in thematic interpretation by linking it to the theme and lessons of the surah.

Keywords: connection; oath at the beginning; Habannakah al-Maydani's; objective interpretation; the Ascents of Contemplation.

القرآن العظيم كلام الله تعالى المنزل على نبينا محمد ﷺ بواسطة أمين الوحي جبريل عليه السلام، المقسم على "114" سورة قرآنية، والمتأمل في بدايات سور القرآن الكريم يجد تباينا أسلوبيا في مقدماتها، فسور ابتدأت بأسلوب خبري، وأخرى ابتدأت بالأسلوب الإنشائي، ومن أنواع الأساليب الإنشائية التي ابتدأت بها السور القرآنية "القسم".

والمتتبع لهذه الأقسام الواردة فواتح السور يلاحظ تنوع الأمور المقسم بها، والمقسم عليها، مما جعل الباحث يتساءل عن وجه التناسب بين المقسم به والمقسم عليه في القسم الوارد فواتح سور القرآن عند الميداني، ومدى توظيفه للمناسبة المذكورة في منهجية التفسير الموضوعي، لذلك جاء هذا المقال ليجيب عن إشكالية رئيسية: ما المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه الواردين أوائل السور؟ وتفرعت عنها إشكالات فرعية: هل اهتم عبد الرحمان حبنكة الميداني ببيان هذه المسألة؟ وما علاقتها بالتفسير الموضوعي؟

وتكمن أهمية المقال في أنه يسلط الضوء على موضوع التناسب بين المقسم به والمقسم عليه، وهو موضوع له علاقة وطيدة ببيان إعجاز القرآن، من خلال بيان ارتباط آياته، وتناسب كلماته، وارتباط ذلك بموضوع السورة ودروسها، ومما يزيد البحث أهمية أنه مرتبط بشخصية قرآنية تفسيرية لها جهود متنوعة في خدمة التفسير عموما والتفسير الموضوعي خصوصا، وهو عبد الرحمان حبنكة الميداني. أما الدراسات السابقة؛ فلم أقف على من درس هذه القضية لدى الميداني تحديدا، فالمقالات التي اطلعت عليها تناولت التناسب بين المقسم به والمقسم عليه عموما، منها:

"العلاقات السياقية بين المقسم به والمقسم عليه في القرآن" للدكتور إبراهيم صبر الراضي، وهو مقال منشور في مجلة الآداب واللغات بجامعة ذي قار العراقية، في العدد الثاني بتاريخ 2017/12/1، وهذا المقال يختلف عن مقالي في تناوله للقسم في القرآن كله، في حين يختص مقالي بالقسم الوارد فواتح السور، وينفرد مقالي ببيان جهود الميداني في بيان هذا النوع من المناسبة. أما أهداف البحث فيهدف لبيان أوجه التناسب بين المقسم به والمقسم عليه لدى الميداني تنظيرا وتطبيقا، ومدى توظيف هذه المناسبة في التفسير الموضوعي.

===== المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في أوائل السور وصلته بالتفسير الموضوعي عند حبكة...

وقد قسمت البحث إلى ثلاثة مطالب، خصصت المطلب الأول للتعريف بالمصطلحات الواردة في العنوان وهي: عبد الرحمان حبكة الميداني وتفسيره، المناسبة والمقسم به والمقسم عليه والتفسير الموضوعي، والمطلب الثاني تطرقت فيه لجهود الميداني في بيان العلاقة بين المقسم به والمقسم عليه، وأما المطلب الأخير فتكلمت فيه عن مدى توظيف تلك العلاقة في التفسير الموضوعي.

المطلب الأول: التعريف بحبكة الميداني وتفسيره معارج التفكير وتأصيل مفهوم كل من المناسبة والقسم والمقسم به والتفسير الموضوعي

جاء هذا المطلب كتمهيد للمطالب الأخرى، يتدرج بالقارئ شيئاً فشيئاً ويعينه على فهم ما سيذكر فيها، بدأت بالتعريف بالميداني وتفسيره معارج التفكير، ثم بينت المقصود من المناسبة والقسم والتفسير الموضوعي، وقسمته إلى فرعين:

الفرع الأول: التعريف بعبد الرحمان حبكة الميداني وتفسيره معارج التفكير **أولاً: التعريف بعبد الرحمان حبكة الميداني⁽¹⁾**

هو عبد الرحمن بن حسن بن مرزوق حَبَّكَة الميداني الدمشقي، ولد في دمشق - حي الميدان سنة 1354هـ - 1927م، فجدّه مرزوق كان من الأتقياء الصالحين الورعين، المحبين للعلم والعلماء. وأبوه حسن العالم الفذ الصامد، المربي والموجه للأجيال وحامل لواء الدعوة في دمشق الشام، ثم في سوريا كلها، وهو من كبار العلماء العاملين وعضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي.

درس عبد الرحمان في "معهد التوجيه الإسلامي" وتخرج منه سنة 1367 هـ / 1947م، ثم انتسب إلى كلية الشريعة بالأزهر الشريف سنة 1370 هـ / 1950م وتحصل على الشهادة العالية - الليسانس - ثم على العالمية مع إجازة في التدريس - الماجستير.

عمل أستاذاً في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض لمدة عامين، ثم أستاذاً في جامعة أم القرى لمدة ثلاثين سنة حتى وصل لسن التقاعد، وبعد تقاعده اختير عضواً في "المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي" في مكة المكرمة، وعضواً في مجلس هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية. توفي رحمه الله ليلة الأربعاء 25 من جمادى الآخرة 1425 هـ / 11 أوت 2004 عن 80 سنة. وترك الشيخ الكثير من المؤلفات من أهمها: تفسيره للقرآن المسمى "معارج التفكير ودقائق التدبر".

ثانياً: التعريف بالتفسير المسمى "معارج التفكير ودقائق التدبر"

هو تفسير للقرآن الكريم، طبع في خمسة عشر مجلداً، كل مجلد في نحو 700 صفحة، وهو تفسير مرتب على ترتيب النزول لا على ترتيب المصحف، وقد فسر القرآن المكي كله ثم بدأ في تفسير السور المدنية وأولها سورة البقرة فتوفاه الله قبل أن يكملها ولم يتم ما بقي من السور المدنية. وقد وصفه بقوله: "تفسير تدبري للقرآن الكريم بحسب ترتيب النزول"⁽²⁾.

ويعد هذا التفسير تطبيقاً عملياً للقواعد التي ذكرها في كتابه "قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل" حيث ذكر سبعة وعشرين قاعدة في الطبعة الأولى التي طبعت سنة 1980، ثم توسع فيها حتى أوصلها إلى أربعين قاعدة في الطبعة الثانية والثالثة، قال عنها: "قواعد هادية لمن أراد أن يتدبر كلام الله بصورة فضلى... فقد وجدت بالممارسة أنها ذات نفع عظيم للمتدبر وتصلح منهاجاً يحتذيه المتدبرون للقرآن"⁽³⁾.

الفرع الثاني: تأصيل مفاهيمي للمناسبة والمقسم به والمقسم عليه والتفسير الموضوعي أولاً: المناسبة

لغة: هي المشاكلة، واتصال الشيء بالشيء بأي وجه من الوجوه، ومشاكلته له⁽⁴⁾، و جاء في معجم مقاييس اللغة: النون والسين والباء كلمة واحدة قياسها اتصال شيء بشيء⁽⁵⁾.
وأما تعريفها في الاصطلاح: فقد ذكر علماء الدراسات القرآنية تعريفات متنوعة للمناسبة، منها تعريف مصطفى مسلم الذي قال فيه "الرابط بين شيئين بأي وجه من الوجوه، وفي كتاب الله تعني ارتباط السورة بما قبلها وما بعدها، وفي الآيات تعني وجه الارتباط في كل آية بما قبلها وما بعدها"⁽⁶⁾.
ويلاحظ أن مصطفى مسلم جمع في تعريفه بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي، كما يلاحظ اقتصره في التعريف على بعض أنواع المناسبة.
وأنا أقصد في هذا المقال نوعاً واحداً من أنواع المناسبة في القرآن الكريم، وهو المناسبة بين آياته، بل إلى جزئية واحدة من هذا النوع وهو التناسب بين الآيات التي ورد فيها المقسم به والمقسم عليه في فواتح سور القرآن.

ثانياً: التعريف بالمقسم به والمقسم عليه:

القسم ضرب من ضروب الإنشاء الطلبي⁽⁷⁾، وهو "جملة يؤكد بها جملة أخرى، فالجملة المؤكدة هي المقسم عليه، والجملة المؤكدة هي القسم، والاسم الذي يدخل عليه حرف القسم هو المقسم به"⁽⁸⁾، وأركانه أربعة منها:

- 1- المقسم به: والمقصود به هنا الأمور التي أقسم الله بها في فواتح سور القرآن الكريم.
- 2- المقسم عليه: والمقصود به هنا الأمور التي ورد القسم لتأكيداتها في فواتح سور القرآن الكريم.

ثالثاً: مفهوم التفسير الموضوعي

وردت عدة تعريفات للتفسير الموضوعي من أشهرها ما اختاره مصطفى مسلم: "العلم الذي يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر"⁽⁹⁾.
وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- 1- التفسير الموضوعي للمصطلح.
- 2- التفسير الموضوعي للموضوع القرآني.
- 3- التفسير الموضوعي للسورة القرآنية⁽¹⁰⁾.

وإراستي تختص بالقسم الثالث: التفسير الموضوعي للسورة القرآنية، والمقصود به أن لكل سورة موضوعها العام الذي تتكلم عنه، وخطوطها العريضة التي بنيت عليها، ودروسها التي فصلت عليها، والمفسر ينظر إليها كوحدة موضوعية متناسقة، متعاقبة الدروس، ومرتبطة بموضوع السورة.

المطلب الثاني: المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه الواردين في فواتح السور عند الميداني

يعتبر القسم من الأساليب الإنشائية الطلبية الواردة في القرآن الكريم، ويأتي لأغراض متعددة منها تأكيد المقسم عليه، والإشارة لمكانة المقسم به، وبالتأمل فيما كتبه الميداني يلاحظ اهتمامه ببيان التناسب بين المقسم به والمقسم عليه، لذلك سأبين في هذا المطلب جهود الميداني في بيان هذه المناسبة، وقسمته إلى فرعين:

===== المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في أوائل السور وصلته بالتفسير الموضوعي عند حبنكة...

الفرع الأول: اهتمام الميداني ببيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه وأهميتها

القرآن كلام الله لفظاً ومعنى، وترتيب الآيات القرآنية توقيفي من عند الله تعالى، واختيار الألفاظ والكلمات ووضعها في سورة دون أخرى، وفي آية معينة دون غيرها، وفي بداية السورة دون نهايتها، له دلالات مقصودة، وغايات منشودة، تنكشف للمتدبر لآيات القرآن وللمتأمل لكلمات الفرقان، وهذه الكلمات المختارة لها علاقات متنوعة مع سباقها ولحاقها، لذلك نجد الميداني وهو يتدبر القرآن العظيم في تفسيره يلاحظ ذلك ويجعله نصب عينيه في تدبره، وسأبين ذلك من خلال الآتي.

أولاً: اهتمام الميداني ببيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه

وسأبين مدى اهتمامه ببيان تلك المناسبة من خلال النقاط التالية:

1- نص على أهمية بيان المناسبة في كتابه "قواعد التدبر الأمثل"، وذلك أنه جعل قاعدة بعنوان: "حول القسم في القرآن"، وذكر خمس مسائل متعلقة بالقسم، أولها: ما عنون له بـ "شرح المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه"، وقد نص على ضرورة التدبر في آيات القسم لاكتشاف هذه المناسبة، فهو يعين على فهم آيات القرآن فهماً صحيحاً، كما أنه يعين على الترجيح بين الأقوال عند التعارض⁽¹¹⁾. كما نص عليها في تفسيره بقوله: "وقد عهدنا في الأقسام القرآنية التناسب بين المقسم به والمقسم عليه في السورة، فعلى المتدبر أن يتأنى في التفكير والتأمل حتى يدرك التناسب بين المقسم به والمقسم عليه"⁽¹²⁾.

فعادة القرآن الكريم التناسب بين المقسم به والمقسم عليه كما بينها الميداني، وأشار إليه بقوله "وقد عهدنا"، بل يرى أن أحكم أنواع القسم، وأعلاها منزلة، وأقواها بلاغة ما تناسب المقسم به مع المقسم عليه، وهو الذي قصده الميداني بقوله: "ما له صلة بكمال المقسم"، وذلك حينما قال: "... أما إذا كانت القضية من الأمور الغيبية الخبرية التي ليس لها حجج عقلية مباشرة، فيأتي الإخبار بها مقترناً بالمؤكدات التي تعارف الناس على تأكيد أخبارهم بها، وأعلاها القسم، وأحكم الأقسام ما له صلة بكمال المقسم صاحب الخبر، وله مناسبة تصله بالمقسم عليه، كالقسم الذي تدبرناه في هذا الدرس من سورة الطارق"⁽¹³⁾.

2- ذكر في كتابه "قواعد التدبر الأمثل" ثلاث أمثلة تطبيقية بين فيها وجه المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه⁽¹⁴⁾.

3- اهتم ببيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في تفسيره، فالسور التي افتتحت بالقسم أربع وعشرون سورة، بين المناسبة في نحو ثلاث عشرة سورة بشكل صريح وواضح، وهذا يؤكد اهتمامه الكبير ببيان هذه المناسبة، وسأختار بعض الأمثلة التي تبين ذلك.

المثال الأول: في تفسيره للقسم الوارد أول سورة الضحى، ذكر اختلاف العلماء في تفسير لفظتي ﴿وَالضُّحَى (1) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى (2)﴾، ورد القول القائل إن المقصود بهما النهار كله والليل كله، لعدم وجود دليل على ذلك، ولعدم إخراج اللفظ عن خصوصه المذكور في الآيات⁽¹⁵⁾.

ثم أكد ذلك ببيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه بقوله: "وللقسم بالضحى وبالليل إذا سجا معنيان مقصودان فوق كونهما آيتين من آيات الله في كونه، وهذان المعنيان قد روعي فيهما المقسم عليه، إذ ربما كان وقتا الضحى والليل إذا سجا في تلك المرحلة من مراحل رسالة الرسول محمد ﷺ هما الوقتان المختاران لنزول الوحي عليه، فالضحى يكون فيه الناس منصرفين إلى أعمالهم وأسواقهم، فيخلو فيه مستقبل الواردات الربانية لربه، دون أن يجد ما يعكر صفوه، ويفسد عليه خلوته. والليل إذا سجا أي إذا سكن

وأطلق وكان ساترا، هو وقت صفاء القلوب والنفوس والأفكار، ووقت تنزل وارادات المعارف الربانية، والرحمات القدسية. فهذان الوقتان الملائمان للمقسم عليه في السورة، وهو أن الله ما ودع رسوله وما قلده، كما أشاع المكيدون والمكائدات، والحاسدون والحاسدات⁽¹⁶⁾.

فالميداني رجع قولاً في تفسير الضحى، والليل إذا سجي، بناء على تناسبهما مع المقسم عليه وهو "أن الله ما ترك محمداً، وأن الوحي لم ينقطع"، فأقسم بوقتتين من أوقات نزول الوحي على سيدنا محمد ﷺ على أن الوحي لم ينقطع، وفي ذلك من التناسب ما هو ظاهر.

المثال الثاني: في سياق تفسيره للقسم الوارد أول سورة العاديات قال: "والمناسبة بين المقسم به والمقسم عليه ظاهرة، أي: أقسم بنعمتي عليك أيها الإنسان إذ سخرت لك الخيل بكل ما فيها من صفات ملائمت لنشر ديني وإعلاء كلمتي، على أنك كنود كفور بنعمتي، تستعمل ما سخرت لك في معصيتي بالغي والطغيان، والإثم والظلم والعدوان"⁽¹⁷⁾.

فالله أقسم بطائفة من نعمه، تذكيراً بها وبوجوب شكرها واستعمالها في طاعته، على المقسم عليه وهو كفران النعم واستعمالها فيما لا يرضي الله.

وهناك أمثلة أخرى في بيانه للمناسبة بين المقسم به والمقسم عليه⁽¹⁸⁾، لا يتسع المقام لذكرها.

4- حرص على بيان المناسبة بين مفردات المقسم به إذا تعدد: فمن مظاهر اهتمام الميداني بالتناسب في موضوع القسم، إهتمامه بالتناسب بين مفردات المقسم به إذا تعدد، أي إذا كان المقسم به أكثر من واحد، فهو:

أ- يرجح بعض المعاني المتعلقة بالمقسم به بناء على تناسبها مع بقية الأقسام الأخرى، ومن أمثلته ما ذكره في سياق تفسيره لسورة التين، حيث رد الميداني أقوال المفسرين في تفسير التين والزيتون، ورجح قولاً متناسباً مع الأقسام التي جاءت بعده من نفس السورة قائلاً: "ذكر المفسرون في تفسير المراد بقوله تعالى: ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ﴾ أراء ليس لها سند من بيانات الرسول ﷺ، وأحسنها فيما أرى، ما هو منسجم ومتناسق مع القسم بطور سينين، والقسم بمكة البلد الأمين، وهو أيضاً الملائم لما جاء في السورة بعد الأقسام الأربعة"⁽¹⁹⁾.

فالمفسرون ذكروا أقوالاً في تفسير ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ﴾، والميداني اختار الرأي المنسجم مع الأقسام اللاحقة في نفس السورة، وبين ذلك بقوله "إن القسم بمهبط الوحي الرباني على موسى عليه السلام، وهو طور سينين، والقسم بأول مهابط الوحي على محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وهو البلد الأمين مكة المكرمة، يلائمه القسم بمهابط الوحي على جملة من أنبياء ورسله عليهم السلام، وهي بلاد التين والزيتون"⁽²⁰⁾.

ثم بين أن المراد بالقسم بالتين القسم ببلاد التين وهي بلاد الشام، وأن المراد بالقسم بالزيتون القسم ببلاد الزيتون وهي بلاد فلسطين⁽²¹⁾.

ب- يستنبط بعض الفوائد التفسيرية اعتماداً على التناسب بين الأقسام، كقوله في تفسير القسم الوارد أول سورة البلد: "ولعل في الجمع بين البلد الحرام ووالد وما ولد، إشارة إلى أن هذا البلد أول أرض ظهرت عليها الحياة، وأول أرض ظهرت فيها السلالات الإنسانية، أليس فيها أول بيت وضع للناس"⁽²²⁾. وكقوله في السورة نفسها: "ولعل أول مواليد آدم وحواء كانت في هذا البلد، فجمع الله في القسم بين هذا البلد ووالد وما ولد"⁽²³⁾.

فهذه الفوائد المستنبطة من الآيات، اعتمد فيها الميداني على التناسب بين مفردات المقسم به المتعدد، وهذا ما يؤكد إهتمامه بالتناسب في تدبره لآيات القرآن الكريم.

===== المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في أوائل السور وصلته بالتفسير الموضوعي عند حبنكة...

5- يوظف بيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في التفسير الموضوعي⁽²⁴⁾.

ثانياً: أهمية بيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه عند الميداني

سأبين ما ذكره الميداني عن المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في النقاط التالية:

1- من أنواع التدبر الذي أمر الله به في كتابه: قال الميداني "على متدبر كتاب الله أن يبحث عن ارتباط المعنى المستفاد من جملة قرآنية بما تفرق في القرآن من معانٍ تجتمع معه في موضوع واحد، وبمعاني الآية التي هي منها، والسورة التي هي فيها، كل معنى جزئي مستفاد من جملة قرآنية... وله ارتباط آخر وثيق بمعاني الجمل الأخرى التي اشتملت عليها الآية..."⁽²⁵⁾.

فالميداني يصرح في كلامه بدخول بيان المناسبة العامة بين آيات السورة الواحدة في التدبر القرآني، ثم يصرح في موضع آخر بأن بيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه خصوصاً مما يدخل في التدبر القرآني، وهذا التصريح قال فيه "على متدبر كتاب الله عز وجل أن يبحث فيما جاء فيه من قسم من عدة وجوه: الوجه الأول: أن يبحث بأناة وتفكر وسبر قرآني ليكتشف المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه. فمن شأن التدبر المتأني أن يكشف للتدبر الترابط البديع القائم على المناسبة الحكيمة بين المقسم به والمقسم عليه..."⁽²⁶⁾.

فالميداني يرى أن الترابط البديع بين المقسم به والمقسم عليه موجود، والمناسبة الحكيمة بينهما قائمة، وبالسبر القرآني، والتفكير العقلي، مع التؤدة والأناة ينشأ التدبر الموصل لاكتشاف تلك المناسبة، والمعين على إظهار ذلك الترابط.

2- يعين على فهم القرآن فهما صحيحاً: فغالب القسم الوارد أول السور القرآنية يعتبره الميداني هو الدرس الأول من دروس السورة⁽²⁷⁾، وبيان المناسبة وشرحها هو شرح لآيات الدرس الأول من دروس تلك السورة، وبيان التناسب بين الآيات، والترابط بين المقسم به والمقسم عليه مما يعين على فهم أمثل للقرآن الكريم.

3- من قرائن الترجيح بين المعاني المختلفة: سواء ما تعلق بالمقصود بالمقسم به في الآيات، أو ما تعلق بالمقصود من المقسم عليه. فالعلماء السابقون يختلفون في بيان معاني الآيات القرآنية، والعلماء اللاحقون يختارون أقرب الأقوال إلى الصواب في نظرهم، ويعتمدون في اختيارهم على قواعد ترجيحية، تكون مستندهم في الترجيح.

لذلك وجدت الميداني يرجح بين الأقوال اعتماداً على قاعدة "التناسب بين المقسم به وعليه"، فمن أمثلة ذلك: رد الميداني رأياً شائعاً في تفسير المقسم به الوارد أوائل سورة الصافات، والذي ملخصه أن المقصود هم طائفة من الملائكة وصفهم الله تعالى في بداية السورة وأقسم بهم⁽²⁸⁾، ثم يشير إلى سبب رده لهذا القول بقوله: "قيل: إن المقسم بهم أصناف من الملائكة، لكني لم أراهم بأصناف من الملائكة، وهم مخلوقات غير مشهودة للناس، يؤكد لدى المشركين أن إلههم لواحد... إن الملائكة مخلوقات غيبية، لم يعلم وجودهم، ولم تعلم صفاتهم إلا عن طريق الخبر الديني، والمشركون لم يقبلوا الخبر الديني ابتداء بشأن التوحيد، فكيف يؤكد لهم القسم بالملائكة الغائبين عن الحواس أنه لا إله إلا الله الواحد لا شريك له..."⁽²⁹⁾.

فسبب رده لهذا القول الشائع في تفسير المقسم به هو عدم مناسبته للمقسم عليه، مما يؤكد استعماله للتناسب بين المقسم به والمقسم عليه في الترجيح بين الأقوال.

وقد صرح الميداني باعتماد التناسب بينهما في الترجيح بقوله "... فمن شأن التدبر المتأني أن يكشف للمتدبر الترابط البديع القائم على المناسبة الحكيمة بين المقسم به والمقسم عليه، والمراد من المقسم به والمقسم عليه إذا كان أحدهما أو كلاهما محتملا لعدة تفسيرات" (30).

فقوله "محتملا" يشير به إلى تعدد الأقوال في تفسير المقسم به والمقسم عليه عند المفسرين، وبالأعتماد على التناسب بين المقسم به والمقسم عليه يكون الترجيح بين هذه الأقوال، واختيار أرجحها.

الفرع الثاني: أنواع علاقات المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه عند الميداني

ذكر الميداني في سياق بيانه للمناسبة بين المقسم به والمقسم عليه أنواعا من العلاقات بينهما، وهذه العلاقات هي الرابط الذي يربط بين طرفي القسم، ويبين وجه المناسبة بينهما، وقد تتبعت الأمثلة التي بين فيها وجه المناسبة وحاولت استخراج هذه العلاقات، وترتيبها في النقاط التالية:

أولاً: المقسم به دليل وبرهان على صدق وصحة المقسم عليه

وهو الذي عبر عنه الغزالي بقوله عن قسم سورة يس: "قسم بقوة البرهان على صدق الرسالة، فإن الدليل الصحيح ينطق بصحة الدعوى" (31).

وعبر عنه الميداني بقوله "ويأتي التصرف الرباني الحكيم فيما يصلح لأن يقسم الله به باختيار القسم بما يتضمن نوع حجة تتصل بالقضية التي يؤكد بها الله عز وجل بالقسم" (32).

فإنه سبحانه يريد أن يذكر دليل صدق المقسم به، فيجعل المقسم به ذلك الدليل، ومن أمثلته ما ذكره في سورة يس بقوله: "... وبما أن القرآن يحمل بذاته الصفات التي تشهد بأنه كلام الله، وبما أنه لم يصل إلى الناس إلا بلاغا عن الله ﷻ، من النبي الرسول محمد ﷺ، فإن إتيانه به حجة قاطعة وبرهان ساطع على أنه رسول الله حقا وصدقا. فجاءت آية "إنك لمن المرسلين" المتضمنة المقسم عليه بمثابة النتيجة القطعية للدليل القطعي. ففي قسم الله ﷻ بالقرآن الحكيم على أن محمداً لمن المرسلين، تنبيه جلي على برهان كونه رسولا" (33).

ثم يوضح ذلك بقوله "فجاءت إنك لمن المرسلين: المتضمنة المقسم عليه، بمثابة النتيجة القطعية للدليل القطعي. في قسم الله ﷻ بالقرآن الحكيم على أن محمداً لمن المرسلين، تنبيه جلي على برهان كونه رسولا" (34).

وقد يراد ببيان صحة المقسم عليه فيجعل المقسم به هو الدليل والبرهان، ومن أمثلته قوله "في سورة ق بلاغيات متنوعة،... منها: القسم بما يصلح لأن يكون دليلا على صحة المقسم عليه وصدقه. فقد جاء في صدر السورة القسم بالقرآن المجيد على أن محمداً رسول الله حقا وصدقا، وعلى أن خبر البعث إلى يوم الدين حق وصدق. ومن المعلوم أن إعجاز القرآن في مبانيه وفي معانيه دليل قاطع لدى من تلقاه بوعي وتدبر، على صدق كون محمد نبيا ورسولا مرسلا من الله العزيز الحكيم، وعلى صدقه في كل ما يبلغه عن ربه، ومنه نبأ البعث بعد الموت إلى يوم الدين" (35).

وهناك أمثلة أخرى (36) تؤكد هذه المسألة يمكن الاطلاع عليها لمن أراد الاستزادة.

ثانياً: علاقة التشبيه بين المقسم به والمقسم عليه

يقسم الله بأنواع من المقسم به على المقسم عليه لعلاقة الشبه بينهما، وهو نوع من أنواع التناسب، وهو الذي قال فيه الميداني "ويأتي التصرف الرباني الحكيم فيما يصلح لأن يقسم الله به باختيار القسم ... بما له بها مناسبة ما، ولو كانت على سبيل التشبيه أو التنظير لتقريب المقسم عليه إلى أفهام المقصودين بالخطاب، وليقيسوا عليه ما يحدونه من غيبي على ما لا يقدر على جوده وإنكاره من مشهود" (37).

===== المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في أوائل السور وصلته بالتفسير الموضوعي عند حبنكة...

ومن أمثلته ما ذكره الميداني في سورة الطارق بقوله "والمناسبة بين المقسم به والمقسم عليه هي التشبيه، فالسماء محيطة بالأرض، والنجوم فيها كثيرة نافذة عيونها من ثقب ستارة الليل إلى الأرض، وكل نفس محاطة بالعلم الرباني الذي لا يخفى عليه منها خافية، وعليها أيضا مراقب ثاقب لحجبها، يراقبها في خلواتها حتى داخل سرائرها من نيات ومكنونات مضمرات في صدورها، والتي سوف تكشف يوم الحساب في محكمة العدل الربانية"⁽³⁸⁾.

ثم قال: "والمناسبة هنا في تشبيه العلم الرباني الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض بالسماء المحيطة بالأرض، وتشبيه الرقباء من الملائكة بالنجوم الثواقب"⁽³⁹⁾.

المطلب الثالث: توظيف المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في التفسير الموضوعي عند الميداني
يعد الميداني من رواد التفسير الموضوعي في العصر الحديث، كما هو ظاهر في كتبه الكثيرة تنظيرا وتطبيقا، كما أن الميداني ممن اهتم بالمناسبات عموما، والمناسبات بين المقسم به والمقسم عليه خصوصا كما بينت في الفرع الأول من المبحث الثاني.

لكن هل يوظف من كتب في التفسير الموضوعي عموما، والميداني خصوصا هذه المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في التفسير الموضوعي أم لا؟ هذا ما سأجيب عليه في هذا المطلب من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: توظيف رواد التفسير الموضوعي للمناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في التفسير الموضوعي

سأنتبع ما كتبه بعض من كتب في التفسير الموضوعي، لأرى مدى توظيفهم لبيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في التفسير الموضوعي، لأعرف قيمة ما قدمه الميداني في باب المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه، وسأختار نموذجين مشهورين من رواد التفسير الموضوعي وفق التفصيل التالي:
أولاً: مصطفى مسلم: فقد ذكر العلاقة الوثيقة بين المناسبات والتفسير الموضوعي عموما، وموضوع السورة على وجه الخصوص بقوله "علم المناسبات وثيق الصلة بالتفسير الموضوعي - وبخاصة التفسير الموضوعي للسورة -"⁽⁴⁰⁾.

كما أنه أشار إلى التناسب بين آيات السورة الواحدة خاصة القصيرة منها، وأخبر أن "الأصل في الآيات ضمن السورة أن تكون بينها وجه مناسبة، لأنها في الغالب - وبخاصة في السور القصيرة - تعرض موضوعا معينا، فالأصل أن يكون السياق موحدًا، ولا ينتقل من موضوع إلى آخر، أو لا يبحث موضوع جديد بعد الموضوع الأول إلا وهناك وجه مناسب و رابط بين الموضوعين"⁽⁴¹⁾.

فهو يرى ضرورة التناسب بين آيات السورة الواحدة، حتى ولو كانت السورة طويلة أو متوسطة فهناك ترابط بين دروسها وموضوعاتها الجزئية، وهذا كلام عام، لم يصرح فيه بعلاقة التناسب بين المقسم به والمقسم عليه وبين دروس السورة، وإن كان داخلا فيه بدلالة اللزوم، ويؤكد أهمية إدراك المناسبات للباحثين في التفسير الموضوعي بقوله "إن إدراك المناسبات بين مقاطع السورة وافتتاحياتها وخاتماتها وسائر آياتها أمر على جانب كبير من الأهمية لمن أراد تفسير السورة تفسيراً موضوعياً..."⁽⁴²⁾.

ثانياً: محمد الغزالي: تنبعت مواضع القسم في أوائل السور عند الغزالي من خلال كتابه "نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم"، فلم أجده يصرح بضرورة بيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه، إلا أنني وجدته يشير إليها في بعض المواطن، ففي سياق كلامه عن القسم الوارد أول سورة الدخان قال: "وإنما بوركت الليلة بما نزل فيها من الوحي الخاتم، فهو وحي عامر بالحكمة والنور والخير الكثير"⁽⁴³⁾.

فالغزالي يشير إلى وجه التناسب بين المقسم به وهو "القرآن"، والمقسم عليه وهو "إنزال القرآن في ليلة مباركة"، وهو العلاقة بين السبب والمسبب، فسبب بركة ليلة القدر هو القرآن. ومثله ما ذكره في القسم الوارد أول سورة الضحى بقوله "قال العلماء: وفي هذين القسمين إشارة إلى وقت نزول الوحي ووقت توقفه"⁽⁴⁴⁾، فبين المناسبة بين المقسم به، وهما "الضحى" و"الليل إذا سجي"، وبين المقسم عليه وهو "أن الله ما ودع محمداً، وأن الوحي لم ينقطع"، وذلك أن المقسم به وقتان من أوقات الوحي الذي نزل من قبل، وسينزل مستقبلاً. وهناك أمثلة أخرى فيها بعض الإشارات⁽⁴⁵⁾.

وعليه فالغزالي لم يصرح بالمناسبة بين المقسم به والمقسم عليه، ولم يوظفها بطريقة واضحة في التفسير الموضوعي، إلا بعض الإشارات التي تفهم من تتبع كلامه.

الفرع الثاني: توظيف الميداني للمناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في التفسير الموضوعي

في هذا الفرع سأبين مدى توظيف الميداني للمناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في التفسير الموضوعي وذلك من خلال ما كتبه في تفسيره.

تتبع ما كتبه الميداني في تفسيره حول المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه، ووجدته يوظف ذلك في التفسير الموضوعي، وسأبين ذلك في النقاط التالية:

أولاً: بيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه من نتائج البحث بمنهجية التفسير الموضوعي

ففي سياق كلامه عن أوجه البحث عن القسم في القرآن قال "أن يبحث بأناة وتفكر وسبر قرآني ليكتشف المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه"⁽⁴⁶⁾.

فاستعمله لمصطلح "السبر القرآني" الذي يدل على خطوة من أهم خطوات التفسير الموضوعي، وهي جمع الآيات وتتبعها من خلال القرآن كله، مع ما يتبعه من خطوات تالية له يؤكد ذلك، بل إن الميداني يرى أنه ما توصل إلى ما توصل إليه من نتائج متعلقة بالقسم في القرآن، ومنها ما يتعلق بالمناسبة بين المقسم به والمقسم عليه، إلا باعتماد منهجية التفسير الموضوعي خاصة سبر الآيات وتتبعها، قال الميداني "لم أجد فيما اطلعت عليه مما كتبه السابقون هذه النظرة الشاملة التي فتح الله بها علي، نتيجة السبر للقسم في القرآن، والتأمل في الأقسام القرآنية بأناة وتعمق، والحمد لله على ما فتح به علي"⁽⁴⁷⁾.

ويفهم من كلامه أن المفسرين السابقين لم يصلوا لبيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه كما وصل إليها الميداني لتركهم النظرة الشاملة الكلية لآيات القسم في القرآن كله.

ومما يؤكد ذلك أنه رد الأقوال التي فسرت بها الأقسام الواردة أول سورة المرسلات، كقولهم إن المقصود بها الملائكة، ورجح أن المقصود بها "الرياح"، معتمداً في ذلك على التتبع والاستقراء للأقسام في القرآن، معتمداً على منهجية التفسير الموضوعي، مبيناً ذلك بقوله: "ودلني الاستقراء القرآني مع التدبر المتأنى على أن من المستبعد جداً، أن يقسم الرب الحكيم بأمور غيبية هي مما ينكره المقصودون بالخطاب أو يشكون فيه، على قضية غيبية أخرى لتأكيدهما"⁽⁴⁸⁾.

وهذا ما يؤكد اعتماده على منهجية التفسير الموضوعي لتقرير النتائج المتوصل إليها في تحديد المقسم به والمقسم عليه والعلاقة بينهما.

===== المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في أوائل السور وصلته بالتفسير الموضوعي عند حبنكة...

ثانياً: يربط بين المقسم به والمقسم عليه وبين موضوع السورة التي ورد فيها القسم

يعتبر الميداني من المفسرين الذين يعنون ببيان الموضوع العام في كل سورة من السور السبعة والثمانين التي ذكرها في تفسيره معارج التفكير ودقائق التدبر، كما أنه يعتني بتقسيم السورة القرآنية إلى دروس متعاقبة مع موضوعها العام في أغلب السور التي فسرهما.

كما أنه يربط بين المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه وبين موضوع السورة التي ذكر فيها ذلك القسم، ومن أوضح الأمثلة ما ذكره في تفسير سورة النازعات، إذ اعتبر الميداني القسم الوارد أول السورة مع المقسم عليه هو الموضوع العام الذي تدور عليه سورة النازعات. قال "يدور موضوع هذه السورة حول قسم بسلطان الله ﷻ في تسخير أصنافا من الملائكة لتنفيذ تدبيره الذي قدره وقضاه من السماء إلى الأرض... والمقسم عليه أن البعث بعد الموت حق، وأن يوم الدين وكل أحداثه التي أنبأ بها الله ﷻ حق" (49).

فهذا الموضوع العام هو المقسم عليه الوارد أول السورة، وعليه فبيانها للمناسبة بين المقسم به والمقسم عليه هو بيان للارتباط بين القسم بأركانه وبين موضوع السورة. فقد جعل الدرس الأول من دروس هذه السورة مشتملاً على الأقسام الخمسة التي افتتحت بها سورة النازعات التي تتكلم عن وقوع البعث يوم القيامة، ثم أشار إلى مناسبة اختيار هذه الأقسام بقوله "في آيات هذا الدرس أقسم الله عز وجل بأصناف من الملائكة الخاضعة لسلطانه، وتنفيذ ما يأمرهم به في كونه، على أن البعث بعد الموت حق، وعلى أن يوم الدين وكل أحداثه التي أنبأ بها حق" (50).

ففي هذا النص لم يصرح بالمناسبة وإنما أشار لخضوع الملائكة لسلطان خالقها وتنفيذها لأمره، وتحركها وفق إرادته، وإنما أشار للمناسبة حينما ذكر قوة الله العظيمة، وتنفيذ أمره وفق إرادته، ومن ذلك ما اختاره الله من البعث والنشور الذي يدخل ضمن قوة الله وتنفيذ أمره وفق ما أراده.

ثم يشير إلى المناسبة بإشارة أقوى من الأولى بقوله "والقسم بجماعات الملائكة الذين لهم وظيفة قبض الأرواح وفصلها عن النفوس في ظاهرة الموت، كناية عن قسم الله بسلطانه القاهر فوق عباده في الحياة والموت، وتسخير مخلوقات غيبية عن الناس وهم ملائكته ليكونوا أسباب تنفيذ ما قدره الله وقضاه - وعظم سلطانه - وهو فيها هو الخالق" (51).

فالميداني يشير إلى العلاقة بين ما أقسم به في الآيتين الأوليين وهم الملائكة التي تنزع أرواح الكافرين بشدة وأرواح المؤمنين برفق ولين، وبين موضوع السورة، فالذي قدر على إرسال الملائكة لقبض الأرواح وأنتم تشاهدون ذلك، قادر على إرسال الملائكة لبعث الناس للحساب والجزاء، ويؤكد على ذلك بذكر صفة من صفات الملائكة وهي أنها منفذة لأمر الله لا تعصيه أبداً، فهي تطيعه وتنفذ أمره في بعث الناس من قبورهم، كما تطيعه وتنفذ أمره في قبض الأرواح، فالذي قدر على الأول لا يعجز عن الثاني، والذي أذن بالإماتة هو الذي سيأذن بالإحياء.

فالملائكة يتحركون وفق إرادة الله، فهو يتصرف في أحداث الكون كما يشاء، ومن ذلك قدرته على البعث والجزاء، قال الميداني "والقسم بهذه الجماعات من ملائكته كناية عن قسمه ﷻ بتصريف أحداث كونه، وتسخير مخلوقات غيبية عن الناس هم ملائكته ليكونوا أسباب تنفيذ ما سبق أن قدره الله وقضاه وهو في الحقيقة الخلاق الفعال من باطن قنوات الأسباب" (52).

ثم يبين مناسبة القسم الثالث لموضوع السورة بقوله: "والمراد سبحا حكيما بدأب، دون كلل ولا تعب، ... يترقبون دواما ما ينزل إليهم من أوامر ربانية، ليقوموا بتنفيذها في كونه دون تباطؤ ولا تأخر عن الوقت المحدد لهم للتنفيذ بمقتضى تقدير الله وقضائه"⁽⁵³⁾.

فكأنه يقول: إن هذه الملائكة السابحة تنتظر أمر الله ببعث الناس من قبورهم، وأنها ستنفذ أمره بلا تأخير لذلك أقسم الله بها.

ثم يبين مناسبة القسم الرابع لموضوع السورة بقوله "أي فالمتقدمات المسرعات لتنفيذ أوامر الله في الأماكن المطلوب تنفيذ أوامر الله فيها مهما كانت نائية بعيدة" ويؤكد ذلك بأمور⁽⁵⁴⁾:

- 1- عطفها بالفاء " فالسابقات " التي تفيد الترتيب مع التعقيب للدلالة على سرعة تنفيذ أمر الله.
- 2- استعمل مادة السبق التي تدل على وجود سابق ومسبوق للدلالة على المبالغة في سرعة الوصول إلى مكان تنفيذ أمر الله.

3- توكيد السبق بالمفعول المطلق "سبقا" للدلالة على مبالغتها في طاعة الله.
وكأنه يقول: إن هذه الملائكة السابحة تنتظر أمر الله ببعث الناس من قبورهم، وأنها ستنفذ أمره بلا تأخير لذلك أقسم الله بها.

ومما يؤكد بوضوح ذلك الارتباط، تصريحه بتعاقب دروس السورة حول موضوعها بقوله "وهي دروس متعاقبة فيما بينها ضمن وحدة موضوع"⁽⁵⁵⁾.

وبما أن الدرس الأول من السورة متعلق بالقسم والمقسم عليه، ثم ينص على أن هذا الدرس متعاقب مع بقية الدروس ضمن وحدة موضوع، فيفهم من هذا أن بيان العلاقة بين المقسم به والمقسم عليه لها علاقة ببيان وحدة موضوع السورة.

ومن الأمثلة الظاهرة: حينما وضح الميداني العلاقة بين الدرس الأول من سورة الليل الذي جاء فيه المقسم به وعليه وبين موضوع السورة بيانا مختصرا بقوله "يتفرع التالي منها عما سبقه ضمن وحدة موضوع"⁽⁵⁶⁾، ثم يبينه بشكل أوسع بقوله "والمقسم عليه هو أن سعي الناس في الحياة الدنيا مختلف اختلافا كبيرا إلى حد التناقض بين قمة الخير وحضيض الشر، وهذا يدل على أن الله جلت حكمته قد منحهم إرادات حرة، ليمتحنهم في ظروف الحياة الدنيا..."⁽⁵⁷⁾.

ففي الكلام السابق ربط بين موضوع الدرس الأول وبين موضوع السورة الذي قال عنه "فموضوع السورة يدور حول ابتلاء الناس من خلال حرية الإرادة الممنوحة لهم، ومسؤولياتهم عن أعمالهم الإرادية تجاه ربهم، وجزائهم يوم الدين بالثواب أو العقاب..."⁽⁵⁸⁾.

ويؤكد هذا الترابط بقوله "وهذا السعي المختلف في الناس إنما هو مظهر لإرادتهم الحرة التي منحهم الله إياها ليمتحنهم، ومن أجل هذا وضعهم في ظروف الامتحان الأمتل، وأعطاهم من الصفات ما يجعلهم مؤهلين لاختيار الخير والعمل به، واختيار الشر والعمل به، فإذا اختاروا الخير أمدهم الله بعونه وتوفيقه، وإذا اختاروا الشر تركهم لما سخر للناس من أسباب"⁽⁵⁹⁾.

ثالثا: يربط بين المقسم به والمقسم عليه وبين دروس السورة التي ورد فيها القسم

اهتم الميداني كغيره ممن كتب في التفسير الموضوعي تنظيرا وتطبيقا، ببيان التناسب بين دروس السورة فيما بينها، لبيان تكامل أفكارها فيما بينها، وتعاقب معانيها مع موضوع السورة.

ومن ذلك بيانه التناسب بين الدرس الأول الذي ورد فيه القسم وبين الدروس الأخرى من نفس السورة، فهو يبين التناسب بين المقسم به والمقسم عليه، ثم يبين التناسب بين ذلك الدرس الذي جاء فيه

===== المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في أوائل السور وصلته بالتفسير الموضوعي عند حبنكة...

القسم وبين الدروس اللاحقة، مما يؤكد توظيفه للمناسبة بين القسم بأركانه خدمة لمنهجية التفسير الموضوعي.

وسأذكر مثالين يوضحان ذلك.

المثال الأول: ما جاء في سورة الليل، حيث قسم دروس السورة إلى ثلاثة دروس، الدرس الأول منها ما يتعلق بالمقسم به والمقسم عليه الوارد أول السورة، وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى (1) وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى (2) وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى (3) إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى (4)﴾. وهذه الدروس الثلاثة "يتفرع التالي منها عما سبقه ضمن وحدة موضوع"⁽⁶⁰⁾.

فيستفاد من هذا النص أن المقسم به والمقسم عليه في الدرس متناسب مع الدرس الثاني والثالث، لقوله: "يتفرع التالي منها عما سبقه"، ومتناسب مع موضوع السورة لقوله: "ضمن وحدة موضوع". ثم يوضح الميداني هذا التناسب بقوله: "الدرس الثاني: وجاء الدرس الثاني متفرعا عن الدرس الأول، واختير فيه بيان نوع من سلوك الناس الذي يختلفون فيه اختلاف كبيرا إلى حد التباين، وهو سلوكهم فيما يملكون من أموال بذلا في الخيرات أو بخلا وإمساكا"⁽⁶¹⁾.

فيفهم من هذا أن ثمة ترابط بين المقسم عليه الوارد في الدرس الأول وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾، وبين ما جاء في الدرس الثاني من ذكر حال الناس مع الإنفاق والعطاء في سبيل الله، فهو من باب إعطاء المثال عما أقسم الله عليه في الدرس الأول. فكان سائلا لما سمع قوله تعالى: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾ تساءل عن مثال يوضح اختلاف سعي الإنسان، فجاء الدرس الثاني يذكر مثالين: الأول منهما مثال عمن انفق من ماله وكان من المتقين المصدقين فإن الله ييسره لليسرى، والثاني منهما مثال عمن بخل وكذب فسييسره للعسرى.

ثم ينص الميداني على أن الدرس الأول تمهيد للدرس الثاني ومقدمة له، وذلك بقوله: "وقد جاء بيان أن سعي المخاطبين بالآية سعي مختلف اختلافا كبيرا، تمهيدا لبيان صور الجزاء المختلفة المناسبة للسعي المختلف"⁽⁶²⁾.

ثم يبين الميداني وجه الترابط بين الدرس الثالث والدرس الأول الذي ورد فيه القسم بقوله "الدرس الثالث: جاء فيه الإجابة على أسئلة مطوية تستثيرها في النفوس فقرات الدرسين السابقين"⁽⁶³⁾. فالدرس الثالث له علاقة بالدرس السابقين، من حيث استثارته لأسئلة مطوية يكشفها المتدبر للسورة كوحدة موضوع وفق منهجية التفسير الموضوعي، وهذا ما يؤكد أوجه الترابط بين دروس السورة.

المثال الثاني: ما جاء في سورة الشمس، والتي قسمها الميداني إلى درسين، فأما الدرس الأول فهو الذي ورد فيه القسم بسبعة ظواهر كونية على أن البعث والجزاء حق كائن لا محالة، وقد بين الميداني المناسبة بين المقسم به وهي الظواهر الكونية السبعة، وبين المقسم عليه وهو البعث والجزاء بقوله "إن القسم بالصنعة يدل على الصانع وصفاته، وإن القسم بالمشهود هو بمثابة الدليل القوي على صدق وقوع المقسم عليه الغائب المماثل للمشهود"⁽⁶⁴⁾.

فهذه الظواهر الكونية المقسم بها - الشمس والقمر والليل والنهار... - مشاهدة ومتكررة، ودالة على قدرة الله العظيمة في العاجل والآجل، وهي دليل قدرة الله اللامتناهية، ومنها قدرته على البعث والجزاء.

ثم يشير إلى وجه الترابط بين الدرس الأول الذي ورد فيه المقسم به والمقسم عليه وبين الدرس الثاني بقوله "بعد القسم بالظواهر الكونية السبع المشهودة جاء المقسم عليه وهو خبر غيبي مستقبلي له شواهد من أحداث ماضية قد وقعت فعلا في العاجلة قبل الأجلة" (65).

ويشير بهذا الكلام إلى وجه الترابط بين الدرس الأول والثاني، وهذا من توظيف مناسبة القسم لبيان ترابط دروس السورة، فالدرس الأول أقسم الله فيه بسبعة أشياء على أن الجزاء والحساب واقع، ثم ذكر في الدرس الثاني مثال عن الحساب الرباني المعجل الذي أنزله على قوم ثمود، ليؤكد قدرة الله على الحساب وليقيس المتدبر وقوع الحساب الأجل بوقوعه عاجلا.

ثم يصرح بذلك بقوله "وقد جاءت قصة هذا المثل موجزة مناسبة لحجم السورة، ومرحلة نزولها، ومعلوم أن ذكر العقاب المعجل ينبه على العقاب المؤجل إلى يوم الدين" (66). وهناك أمثلة أخرى ذكرها الميداني (67)، تركتها خشية الإطالة، وفيما أوردت بيان للمقصود.

خاتمة:

وختاماً أقول: الحمد لله الذي وفقني لإنهاء مقالي هذا الموسوم بـ: "المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في فواتح السور وصلته بالتفسير الموضوعي عند حبكة الميداني من خلال كتابه معارج التفكير"، وقد توصلت فيه إلى مجموعة نتائج أذكرها في النقاط التالية:

- 1- اهتم عبد الرحمان حبكة الميداني ببيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه تنظيراً وتطبيقاً، ويعد رائداً في التصريح بهذا النوع من المناسبة.
- 2- بين الميداني المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في ثلاثة عشر سورة، بشكل صريح.
- 3- اعتمد الميداني على المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في تفسير آيات القرآن، وترجيح المعاني المختلفة التي تحتملها الآيات، ويعتبر رائداً في استعمال هذا النوع من المناسبة في الترجيح.
- 4- من أنواع العلاقات بين المقسم به والمقسم عليه: علاقة الدليل والبرهان، وعلاقة التشبيه.
- 5- لم يهتم غير الميداني ممن اشتغل بالتفسير الموضوعي ببيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه، ولا بتوظيفها، إلا بعض الإشارات العامة النظرية أو التطبيقية.
- 6- وظف الميداني المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في التفسير الموضوعي، من خلال بيان ارتباطها بموضوع السورة، وبدروسها، ويعتبر هذا من الإضافات التي تميز بها على غيره ممن كتب في التفسير الموضوعي.

التوصيات:

- 1- أوصي الباحثين بالكتابة حول موضوع "بيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه" عند مفسري القرآن، إفراداً وجمعاً.
- 2- أوصي الباحثين بالكتابة حول موضوع "توظيف بيان المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه" عند رواد التفسير الموضوعي ممكن كتبوا فيه تنظيراً وتطبيقاً، مع مقارنتها بجهود الميداني من خلال هذا المقال.

===== المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه في أوائل السور وصلته بالتفسير الموضوعي عند حبكة...

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- 1- برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، (ت 885 هـ - 1480م)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، (1389-1404هـ) (1969 - 1984م).
 - 2- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، القاهرة مصر، ط 1، 1422هـ - 2001م.
 - 3- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت 458هـ)، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط 1، (1417هـ - 1996م).
 - 4- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، طبعة اتحاد كتاب العرب، دمشق، ط 2، (1389-1392 هـ) (1969-1972م).
 - 5- صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، دار النفائس، عمان الأردن، ط 3، (1433هـ-2012م).
 - 6- عائدة راغب الجراح، عبد الرحمان حبكة الميداني العالم المفكر المفسر، دار القلم، دمشق سوريا، ط 1، (1422هـ - 2001م).
 - 7- عبد الرحمان حبكة الميداني، قواعد التدبير الأمثل، دار القلم، دمشق سوريا، الطبعة الرابعة، (1430هـ - 2009م).
 - 8- عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبير، دار القلم، دمشق سوريا، ط 1، (1420هـ - 2000م).
 - 9- عبد السلام هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، طبعة خانجي، القاهرة مصر، ط 5، (1421هـ - 2001م).
 - 10- أبو عبد الله محمد القرطبي (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط 1، (1427هـ - 2006م).
 - 11- أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت 774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، ط 2، (1420هـ - 1999م).
 - 12- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، (ت 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط 8، (1426هـ - 2005م).
 - 13- محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة مصر، ط 4، (1420هـ - 2000م).
 - 14- مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق سوريا، ط 3، (1421هـ - 2000م).

الهوامش:

- (1) ينظر: عائدة راغب الجراح، عبد الرحمان حبنكة الميداني العالم المفكر المفسر، دار القلم دمشق، ط1، ص 11-20 بتصرف.
- (2) ينظر: العنوان الكامل للكتاب: معارج التفكير ودقائق التدبر، تفسير تدريجي للقرآن الكريم بحسب ترتيب النزول.....
- (3) عبد الرحمان حبنكة الميداني، قواعد التدبر الأمثل، دار القلم، دمشق سوريا، ط 4، (1430هـ - 2009م)، ص7.
- (4) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الثامنة، (1426هـ - 2005م)، ص137.
- (5) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، طبعة اتحاد كتاب العرب، دمشق، ط 2، (1389 - 1392هـ) (1969 - 1972م)، ص441/5.
- (6) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، طبعة دار القلم، دمشق سوريا، ط 3، (1421هـ - 2000م)، ص 18.
- (7) عبد السلام هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، طبعة خانجي، القاهرة مصر، ط 5، (1421هـ-2001م)، ص45.
- (8) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت 458هـ)، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط 1، (1417هـ - 1996م)، ص171/4.
- (9) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، م.س، ص 16-17.
- (10) صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، دار النفائس، عمان الأردن، ط 3، (1433هـ - 2012م)، ص59. وينظر: مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، م.س، ص 23 - 29.
- (11) ينظر: عبد الرحمان حبنكة الميداني، قواعد التدبر الأمثل، م.س، ص465.
- (12) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، دار القلم، دمشق سوريا، ط 1، (1420هـ - 2000م)، ص358/3.
- (13) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، ص261/3.
- (14) ينظر: عبد الرحمان حبنكة الميداني، قواعد التدبر الأمثل، م.س، ص 465 - 472.
- (15) ينظر: عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.س، ص561/1-562.
- (16) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، ص562/1-563.
- (17) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، ص635/1.
- (18) ينظر: عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، ص210/1، 489، 100/2، 560 - 561، ص259/3.
- (19) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، ص400/3.
- (20) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، ص400/3.
- (21) ينظر: عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، ص400/3.
- (22) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، ص182/3.
- (23) قواعد التدبر الأمثل، عبد الرحمان حبنكة الميداني، م.س، ص487.
- (24) ينظر: الفرع الثاني من المطلب الثالث من هذا المقال.
- (25) عبد الرحمان حبنكة الميداني، قواعد التدبر الأمثل، م.س، ص 9 - 10.
- (26) عبد الرحمان حبنكة الميداني، قواعد التدبر الأمثل، م.ن، ص463.
- (27) ينظر: عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.س، الدرس الأول من: سورة الليل: 1/485، سورة الفجر: 1/514، سورة الشمس: 2/307، سورة النين: 2/400.

(28) ينظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، القاهرة مصر، ط 1، (1422هـ - 2001م)، 492/19 - 495، و: أبو عبد الله محمد القرطبي (ت 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط 1، (1427هـ - 2006م)، 4/18، وأبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت 774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، ط 2، (1420هـ - 1999م)، 5/7.

(29) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.س، 545/11 - 546.

(30) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، ص 463.

(31) محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، طبعة دار الشروق، القاهرة مصر، ط 4، (1420هـ - 2000م)، ص 342.

(32) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.س، 260/3 - 261.

(33) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 30/6.

(34) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 30/6.

(35) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 140/3، وينظر: عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 18/3.

(36) ينظر: عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 354/3، 484، 486 - 487، 643 - 644.

(37) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 260/3 - 261.

(38) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 259/3.

(39) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 260/3 - 261.

(40) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، م.س، ص 59.

(41) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، م.ن، ص 71.

(42) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، م.ن، ص 92 - 93.

(43) محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم، م.س، ص 386.

(44) محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم، م.ن، ص 526.

(45) ينظر: محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم، م.ن، ص 324، 513، 525.

(46) قواعد التدبر الأمثل، عبد الرحمان حبكة الميداني، م.س، ص 463.

(47) قواعد التدبر الأمثل، عبد الرحمان حبكة الميداني، م.ن، ص 463.

(48) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.س، 665/2.

(49) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 41/14.

(50) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 44/15.

(51) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 44/15 - 45.

(52) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 45/15.

(53) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 46/15.

(54) ينظر: عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 46/15.

(55) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 42/15.

(56) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 484/1.

(57) عبد الرحمان حبكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م.ن، 487/1.

- (58) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م. ن، 486/1.
- (59) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م. ن، 491/1 - 492. وينظر: عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م. ن، 490/1.
- (60) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م. ن، 484/1.
- (61) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م. ن، 485/1.
- (62) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م. ن، 492/1.
- (63) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م. ن، 485/1.
- (64) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م. ن، 308/2.
- (65) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م. ن، 319/2.
- (66) عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م. ن، 307/2.
- (67) ينظر: عبد الرحمان حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، م. ن، 580/1،

التفسير النفسي للقرآن الكريم بين الإرهاصات والممارسات Psychological Interpretation (Exegesis) of the Holy Quran Between Early precursors and Practices

د/ سامية ديبى

Samia DIBI

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

samia.dibi@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/07/24

تاريخ الإرسال: 2026/01/17

الملخص:

يتناول هذا البحث موضوع التفسير النفسي للقرآن الكريم بين الإرهاصات والممارسات، بوصفه اتجاهاً تفسيرياً من اتجاهات التفسير الموضوعي، يُعنى بالكشف عن المعاني النفسية في الخطاب القرآني وأثره في بناء النفس الإنسانية وتزكيتها. يعالج **المحور الأول** مفهوم التفسير النفسي والأدلة على مشروعيته وأنواعه. أما **المحور الثاني** فيتناول الجذور التراثية للتفسير النفسي، من خلال تتبع إشارات عند المفسرين الأوائل وعلماء السلوك والتزكية، حيث برز الاهتمام بأحوال النفس وأمراض القلوب وآثار الخطاب القرآني فيها، وإن لم يُصغ في قالب اصطلاحى مستقل، بل جاء الحديث عنه ضمناً. ويذكر **المحور الثالث** أبرز المقاربات المعاصرة للتفسير النفسي، التي حاولت التركيز على الجوانب النفسية في النص القرآني، مع تفاوتها في المنهج والالتزام العلمي، بين مؤلفات نظرية وتطبيقية وممزوجة. ويُعنى **المحور الرابع** ببيان ضوابط التفسير النفسي، تأكيداً على ضرورة الانطلاق من القرآن للوصول إلى الرؤية النفسية، ووجوب ضبطه بأصول التفسير، ومنع الإسقاطات النفسية غير المنضبطة. ويختتم البحث **بمحور خامس** يتطرق **للمسات النفسية من سورة الفاتحة**، تبرز في نسق نفسي متكامل دورها في تحقيق معاني نفسية إيجابية كالطمأنينة، وترسيخ معاني التوكل والعبودية والرجاء، وتحذر من مشاعر سلبية خطيرة كالإحساس بالفراغ الروحي والقلق الوجودي والتعنت الفكري. **الكلمات المفتاحية:** التفسير النفسي؛ القرآن الكريم؛ الإرهاصات؛ الممارسات.

Abstract:

This study addresses the topic of **psychological interpretation of the Quran** between its historical traces and contemporary practices, as an interpretive approach within the framework of objective exegesis. It focuses on uncovering the psychological meanings in the Qur'anic discourse and their impact on shaping and purifying the human psyche.

The first section examines the concept of psychological interpretation, its legitimacy, and its types, providing a precise definition and outlining evidence supporting its validity and classifications.

The second section explores the **historical roots of psychological interpretation**, tracing its indications among early commentators and scholars of behavior and spiritual purification. This shows their interest in the conditions of the soul, diseases of the heart, and the effects of the Quranic discourse, even though these were not formulated in a distinct terminological framework, but mentioned implicitly.

The third section presents the most prominent **contemporary approaches** to psychological interpretation, highlighting attempts to focus on the psychological aspects of the Quranic text, with variations in methodology and scientific rigor and encompassing theoretical, applied, and integrative works.

The fourth section outlines the **methodological guidelines** for psychological interpretation, emphasizing the necessity of starting from the Quran itself, adhering to exegetical principles, and avoiding uncontrolled psychological projections.

The study concludes with a **fifth section** that addresses psychological insights drawn from Surah al-Fātihah. Within an integrated psychological framework, it highlights the role of this surah in cultivating positive psychological meanings such as tranquility, and in reinforcing the values of reliance upon God, servitude, and hope. It also warns against serious negative psychological states such as a sense of spiritual emptiness, existential anxiety, and intellectual rigidity.

Keywords: Psychological interpretation; the Holy Quran; early precursors; practices.

مقدمة:

الحمد لله حمدا متواليا وإن كان يتضاءل دون حق جلاله حمد الحامدين، ونصلي ونسلم على رسله ثانيا صلاة تستغرق مع سيد البشر سائر المرسلين، ونستعين به تعالى ثالثا فهو نعم المولى ونعم المعين.

تعريف بالدراسة:

يعد القرآن الكريم المرجعية العليا للمسلمين في شؤون حياتهم كافة، إذ اختاره الله سبحانه وتعالى ليكون منهجاً هادياً ينظم مسار الإنسان ويقوده إلى بر الأمان. وقد أسفرت هذه المكانة عن نشوء علوم متعددة عُيِّنت بخدمة القرآن الكريم والكشف عن دلالاته ومقاصده، ويأتي في مقدمتها علم التفسير، الذي يهدف إلى بيان مراد الله تعالى من خطابه لعباده. ونظراً لتنوع قضايا النص القرآني وثرأ دلالاته، تعددت مناهج البحث التفسيري، وكان من أبرزها منهج التفسير الموضوعي، الذي يقوم على دراسة القضايا القرآنية المتنوعة دراسة تسفر عن حلول واقعية. ومن بين الاتجاهات المتفرعة عنه الاتجاه النفسي، الذي يسعى إلى استنباط المعاني النفسية في الخطاب القرآني، والكشف عن أثره في بناء النفس الإنسانية وتزكيتها. ويأتي هذا البحث في هذا السياق، معنونا بـ: "التفسير النفسي للقرآن الكريم بين الإرهاسات والممارسات".

إشكالية الدراسة:

تدور إشكالية هذا الموضوع حول التفسير النفسي من حيث تعريفه ووجوده أصلاً ومن حيث ممارساته، وضوابط هذه الممارسات، وهو ما يسوقنا إلى طرح تساؤل رئيس مفاده: ما التفسير النفسي وما إرهاساته وممارساته؟ وإشكالات فرعية أهمها: ما مدى مشروعية التفسير النفسي للقرآن الكريم؟ ما

جذوره في التراث التفسيري؟ وكيف تجلّى عند المعاصرين؟ ما ضوابطه المنهجية؟ وما ملامحه في سورة الفاتحة؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في أن القرآن الكريم لم يخاطب الإنسان باعتباره عقلاً مجرداً فحسب بل خاطب مشاعره ودوافعه وميولاته وصراعاته الداخلية، وهذا ما يجعل التفسير النفسي مدخلاً علمياً يسهم في إبراز الأبعاد النفسية العميقة للخطاب القرآني، ويكشف عن أثره في بناء النفس الإنسانية بل وتقويم سلوكها وتزكيتها.

تبرز هذه الأهمية أيضاً في كون التفسير النفسي يُسهم في تجديد الخطاب التفسيري بما يستجيب لأسئلة الإنسان المعاصر وحاجاته النفسية والوجدانية.

كما تتجسد أهميته في الكشف عن الجذور التراثية للتفسير النفسي عند المفسرين وامتدادها في الدراسات المعاصرة، مما يرسخ فكرة أصالة هذا الاتجاه التفسيري وعدم كونه دخيلاً على التراث الإسلامي.

وأخيراً، فإن هذه الدراسة تسهم في الضبط العلمي لهذا الاتجاه، وبيان ضوابطه المنهجية، والتمييز بين التفسير المقبول منه والتأويل المتكلف، مما يحفظ للقرآن الكريم قدسيته، ويضمن سلامة التعامل مع نصوصه.

الدراسات السابقة:

أما الدراسات السابقة فقد فصلت الكلام عنها في البحث لأن المقام والمقال يستوجب ذلك.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف العلمية والمنهجية، من أبرزها:

1. التأسيس لمفهوم التفسير النفسي.
2. الكشف عن الجذور التراثية للتفسير النفسي في كتب القدماء.
3. بيان اتجاهاته عند المعاصرين.
4. ضبط التفسير النفسي بضوابط تضمن سلامة الإفادة من علم النفس الحديث، وتمنع الإسقاط أو التأويل غير المنضبط.
5. الاستفادة من أنموذج تطبيقي للتفسير النفسي في القرآن الكريم.
6. المساهمة في تجديد الدراسات التفسيرية وربطها بقضايا الإنسان المعاصر النفسية والوجدانية، مع المحافظة على أصالة المنهج التفسيري.

خطة الدراسة

تضمنت هذه الدراسة مقدمة وخمسة محاور وخاتمة، جاءت عناوينها على النحو الآتي:

المحور الأول: تعريف التفسير النفسي للقرآن الكريم.

المحور الثاني: جذور التفسير النفسي في التراث التفسيري.

المحور الثالث: مقاربات التفسير النفسي في الدراسات المعاصرة.

المحور الرابع: ضوابط التفسير النفسي.

المحور الخامس: لمسات نفسية من سورة الفاتحة.

ويأتي تفصيل هذه المحاور فيما يأتي، فإن وفقت فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، والله المستعان.

يُعَدُّ تفسيرُ القرآن الكريم من أهم العلوم التي اعتنت بالقرآن وبيان معاني الآيات القرآنية، وهو من العلوم التي نشأت في عهد الرسول ﷺ وعلى يده، فهو أول من شرح وبيّن للناس ما أشكل فهمه، وتبعه أصحابه في ذلك، ثم تابعوهم، ثم جاء بعدهم إلى يومنا هذا. غير أن مناهج التفسير متنوعة، تطورت بتطور العلوم المختلفة، من تحليلي إلى إجمالي ومقارن وإلى موضوعي؛ وهذا الأخير تضمن اتجاهات عدة وموضوعات مختلفة تنطلق من الواقع لتصل إلى رأي القرآن فيها، ولعل من أعظم أبواب هذه الموضوعات الحقل النفسي، الذي تنوعت أشجاره واختلقت ثماره، فأنت بأكلٍ عظيم أثر في النفس البشرية عبر قرون، ولا يزال يؤثر إلى يومنا هذا، وهو ما جعل بعض العلماء يلتفت إلى إعجاز القرآن النفسي، كما أخبرنا الخطابي (ت: 388هـ) حين قال: "في إعجاز القرآن وجه آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من أحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلامًا غير القرآن، منظومًا ولا منثورًا، إذا قرع السمع، خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى، ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه، عادت مرتاعةً قد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتفزع له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها"⁽¹⁾.

يتبين من نص الخطابي هذا أن الناحية النفسية لها أثر كبير في إبراز الإعجاز، بل هي صاحبة الريادة فيما يؤثر به القرآن على البشر، وهي ما أشار إليه الجرجاني (ت: 471هـ) عندما تكلم عن البلاغة، واعتبر مصدرها تأثيرها في النفوس.

فالناحية النفسية باب مهم من أبواب القرآن، ندخل من خلالها إلى أغوار الآيات لننوصل إلى أثرها في النفوس البشرية، وهو ما جعل بعض العلماء يلتفت إلى تفسير القرآن تفسيرًا نفسيًا، فما التفسير النفسي؟ وما أدلة مشروعيته؟ وما أنواعه؟

المحور الأول: التفسير النفسي للقرآن الكريم المفهوم أدلة المشروعية والأنواع

للتعرف على هذا المنهج جيدًا، يجدر بي الوقوف عند معنى التفسير النفسي أولاً، ثم أدلة مشروعيته، ومن ثم أنواعه.

أولاً: مفهوم التفسير النفسي للقرآن الكريم

التفسير علم جليل؛ لأنه يتناول كتاب الله، فعظمته من عظمتها، واقتترانه بالناحية النفسية يدعونا إلى التعمق في الآيات للوصول إلى مكنوناتها المتعلقة بهذا المجال. ولمعرفة هذه المعاني، نقف عند معنى كل مصطلح بإيجاز، لنستجمع المعنى الكلي في النهاية.

أ- معنى التفسير لغة واصطلاحاً: عُرِّفَ التفسير تعريفاتٍ عدة لغويةً واصطلاحيةً، يمكن إجمالها واستنباط أن التفسير لغةً من الفسر، وهو الكشف والبيان، وإن قيل من السفر فهو الإظهار والكشف والبيان أيضاً، فهما يحملان نفس المعنى⁽²⁾.

أما من الناحية الاصطلاحية، فله علاقة بالناحية اللغوية، إذ هو علمٌ يُكشف به عن مراد الله تعالى في القرآن الكريم حسب الطاقة البشرية⁽³⁾.

ب- معنى النفس لغة واصطلاحاً: عند الكلام عن النفس في اللغة، يتكلم العلماء عن الروح أيضاً، فكلاهما وُظِّفَا عندهم توظيفاتٍ متقاربة، بل إن اللغويين أمثال ابن منظور شرحوا النفس بالروح⁽⁴⁾.

ومن الناحية الاصطلاحية، فقد حملت نفس المعنى، فالنفس هي الروح، كما تحمل معاني أخرى، منها: "ذات الإنسان" و"الهالة التي تحوط الجسم وتلتصق به، فلا تغادره إلا عند النوم أو الموت" فالجرجاني، في تعريفاته، يقول عنها بأنها ذاك الجوهر البخاري اللطيف، وعاء الحياة والحس والحركة والإرادة⁽⁵⁾.

غير أن المعنى الأكثر وروداً للنفس هو الذات البشرية، أي الإنسان بقواه المختلفة، حسية كانت أو معنوية، باعتباره وحدة كاملة لا تتجزأ، ولا تنفصل فيها الأحاسيس الداخلية عن الإدراك الجسدي. أنبه هنا أننا نصادف مفهوماً مهماً جداً، هو علم النفس، الذي يتقاطع مع التفسير النفسي في كونه يوظف لفهم الآيات القرآنية المتعلقة بالجوانب النفسية، فهو آلية مساعدة على فهم الآيات. لكن لفظ النفس مشترك المعنى، يُستعمل بمعنى الجوهر والظاهر، ويُستخدم بمعنى الجوهر فقط دون الظاهر، أي مجموع الظواهر والحالات النفسية والخواطر التي تختلج الإنسان⁽⁶⁾. وهذا هو المعنى المستخدم في هذا الموضوع؛ لكونه يخدم البحث، فإذا استعملت لفظ النفس هنا قصدت به ما يختلج الإنسان من مشاعر وأحاسيس وظواهر وخواطر مختلفة.

ج- معنى النفس في القرآن الكريم: عند تتبع مصطلح النفس في القرآن الكريم وجدته ورد مئتان وثمانية وتسعون (298) مرة باشتقاقات وصيغ مختلفة، تعددت معانيه حسب مواقعه فجاءت بشكل كبير بمعنى أهل الإيمان وأخوة الدين، وجاء بمعنى الإنسان عموماً بشكل أقل من سابقه، وجاء بدرجة أقل منه بمعنى آدم عليه السلام، وبمعنى الروح، وبمعنى ذات الله تعالى، وبمعنى الإنسان ذاته، وبمعنى القلب، وبمعنى العندية (ما عندي)⁽⁷⁾. كما أحصى الراغب الأصفهاني في مفرداته معاني أخرى كالريح الداخل والخارج في البدن، والتوسع والفرج والظن والرياح⁽⁸⁾. أما ما ركزت عليه في هذا الموضوع، فهو ما يتماشى مع موضوع هذه الدراسة، بأن النفس بمعنى ذات الإنسان والروح والقلب.

د- حالات النفس في القرآن الكريم: ذكر القرآن خمس حالات تكون عليها النفوس، وهي:

- 1- النفس الأمارة بالسوء، في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف: 53)، فالآية تصف النفس بأنها تأمر بالسوء، نتيجة الغرائز التي تريد إشباعها، والكامنة في كل نفس، وهذه إحدى حالاتها.

- 2- النفس اللوامة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (القيامة: 2)، قسم يبين قيمة النفس التي تحاسب صاحبها، وتذكره بالصواب، وتعيده إلى طريق الله، فهي المحكمة الداخلية التي تحكم الإنسان.
- 3- النفس مطمئنة، التي تتبع الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، فيكافئها الله بالرجوع إليه وهي راضية، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (28)﴾ (الفجر: 27-28).

- 5- النفسة السوية، ذكرت في القرآن في معرض القسم مما يدل على عظمتها، وعظمة تسويتها ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (الشمس: 7)، سواها المولى تبارك وتعالى، وجعل لها القدرة على اختيار التزكية أو الدس.
- 6- النفس الملهمة، ألهم المولى تبارك وتعالى النفوس طريق الفجور وطريق التقوى، فهي من تختار أي الطريقين تتبع ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: 8).

كل هذه الحالات قد تعتري نفساً واحدةً، فالنفس التي سواها المولى تبارك وتعالى، وألهمها طريق الفجور وطريق التقوى، قد تأمره بالسوء، ثم تلومه على ذلك، وقد تكون مطمئنة، فتتال رضوان الله، والله أعلم.

هـ معنى التفسير النفسي للقرآن: عُرِّف التفسير النفسي في مواضع مختلفة، تقاربت معانيها وإن اختلفت مشاربها، فمنهم من عرفه على أساس تفسير الآيات التي تتناول الجوانب النفسية، ومنهم من ذهب إلى تعريفه على أساس استنباط الجوانب النفسية من كل آيات القرآن، وهو ما يسميه البعض سيكولوجية القرآن⁽⁹⁾.

وكما نلاحظ، فهذا يشكل فارقاً جوهرياً بين التعريفين، غير أنني، بعد جمع معاني المصطلحات السابقة، وتتبع تطبيقات العلماء، توصلت إلى أن التفسير النفسي الذي مارسه المفسرون هو بمعناه الأول، والذي قلت في تعريفه إنه:

"اتجاه من منهج التفسير الموضوعي يرمي إلى بيان مراد الله تعالى من الآيات التي تناولت الجوانب النفسية في القرآن كله أو جزء منه حسب الطاقة البشرية للوصول إلى نتيجة قرآنية حوله".

عند ملاحظة هذا التعريف، أجده أولاً بيّن ماهية المعرف، فقال: "اتجاه من منهج"؛ لأن التفسير النفسي نوع من أنواع التفسير، الذي هو في أساسه علم، والتفسير الموضوعي منهج من هذا العلم، والتفسير النفسي اتجاه من اتجاهات التفسير الموضوعي؛ لأن الاتجاه هو ما يهدف إليه المفسر من تفسيره، لأجل هذا سُمِّي الاتجاه العلمي واللغوي وغيرهما اتجاهات التفسير⁽¹⁰⁾.

وأشار إلى الجانب التفسيري بقوله: "بيان مراد الله تعالى من الآيات حسب الطاقة البشرية"، وهذا من أشهر تعاريف علم التفسير.

وركز على الناحية النفسية دون غيرها من المعارف الأخرى، من اجتماعية أو تربوية أو اقتصادية أو علمية أو غيرها، مما يمكن أن نسِم به التفسير الذي يهتم بهذه الجوانب.

أما "القرآن كله أو جزء منه" فهو بيان لأنواع التفسير النفسي، فمنه من يقوم على جمع كل الآيات المتعلقة بالناحية النفسية، وهو ما يسمى بسيكولوجية القرآن أو دافعية القرآن، أي الأهداف النفسية للقرآن كله، كخاصية الشفاء والراحة وغيرها. كما يتناول تتبع الآيات القرآنية آيةً آيةً، وإبراز ما انطوت عليه من نواحٍ نفسية، أو تخصيص جزء منه كالسورة أو كمّ معين من الآيات، وهو ما عليه العمل غالباً، أو اختيار جانب من الجوانب النفسية كالطمأنينة مثلاً أو الخوف أو الحزن أو غيرها، من خلال كل آيات القرآن أو جزء منها، أو سورة قرآنية.

واختتم التعريف بالنتيجة، وهي الهدف من هذا المنهج، وسواء كانت هذه النتيجة سنةً نفسيةً قرآنيةً أو قاعدةً نفسيةً تحكم الإنسان أو تصوراً عاماً حول هذا الموضوع.

استكمالاً للتعريف بالتفسير النفسي، يجب أن أفرق بينه وبين ما يقع اللبس فيه من تفسير نفسي تربوي، تكلمت عنه مجموعة من العناوين أمثال: التفسير التربوي للقرآن الكريم لعبد الرحمن بن معاضة الشهري، والتربية القرآنية لعبد الرحمن حبنكة الميداني، والمنهج التربوي في القرآن الكريم لمحمد قطب، والقرآن ومنهج التربية لعبد الكريم بكار.

وأفرق بينه وبين علم النفس الحديث، الذي تتكلم عنه المؤلفات المعاصرة.

و- الفرق بين التفسير النفسي والتفسير النفسي التربوي: من خلال التسمية يتضح أن الفرق بينهما في الهدف؛ فالتفسير النفسي يسعى إلى إبراز مكنونات النفس في القرآن الكريم وفهمها وعلاجها،

بينما يسعى التربوي إلى بناء النفس وتقويمها. فما أفهمه بالتفسير النفسي أبنيه وأصلحه بالتربية النفسية. كما أشير إلى فارق جوهري آخر، هو أن التربوي يهتم بالسلوك، بينما يهتم النفسي بالنفس الداخلية. ومثال ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: 28)، فالتفسير النفسي يركز على حالة الطمأنينة النفسية، ويبين أثر الذكر في خفض القلق والاضطراب الداخلي، ويفسر الذكر كعامل استقرار نفسي وعلاج للتوتر، فهو يجيب عن تساؤل: كيفية علاج القرآن للقلق النفسي. في حين يهتم التفسير النفسي التربوي بتربية القلب على الذكر، ويوجه الناس إلى اعتماد الذكر كمنهج تربوي يومي، كما يركز على بيان دور الذكر في تنشئة الفرد المتوازن، فهو يجيب عن تساؤل: كيف يربي القرآن الناس على الذكر؟

ز- الفرق بين التفسير النفسي وعلم النفس: سبق بيان التفسير النفسي للقرآن الكريم الذي يهتم ببحث النفسانيات الواردة في القرآن، سواء كانت مشاعر كالخوف والرجاء واليأس والطمأنينة، أو دوافع نفسية كالحب والكراهية والطمع والحسد، أو مظاهر دينية كالإيمان والنفاق والكفر وغيرها، كتفسير قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: 14)، يُفسر نفسياً بأنه تراكم للذنوب، مما يولد حالة نفسية من القسوة والعمى القلبي.

أما علم النفس، فهو علم تجريبي إنساني يدرس السلوك الإنساني والعمليات العقلية دراسةً علميةً، اعتماداً على الملاحظة والتجربة والتحليل الإحصائي وغيرها من آليات علم النفس. مجاله السلوك الظاهر والباطن من تفكر وانفعالات وتعلم وشخصية واضطرابات نفسية، ويهدف إلى تفسير سلوك الناس، بل والتنبيه به وضبطه وعلاجه إن احتاج الأمر لذلك. والمنهج المتبع في ذلك التجارب البشرية والدراسات الميدانية وأحياناً القياس على التجارب أيضاً. مثال علم النفس دراسة القلق بوصفه اضطراباً نفسياً، أسبابه العصبية والبيئية، وطرق علاجه وصفات سلوكية للمريض أو دوائية حسب الحالة. فالمرجعية واضحة أنها مختلفة، والمنطلق في التفسير النفسي قطعي، ونتائجه مضمونة، بينما ينطلق علم النفس من الظني ونتائجه مشكوكة.

ثانياً- الأدلة الشرعية على مشروعية التفسير النفسي

الأدلة الشرعية على جواز التفسير النفسي لا تأتي بنص خاص باسمه، وإنما تُستفاد من أصول شرعية وقواعد تفسيرية عامة تدل على مشروعية استخراج المعاني النفسية والهدايات السلوكية من القرآن، ومن أهمها ما يأتي:

1- الأدلة من القرآن الكريم

- عناية القرآن بالنفس الإنسانية وأحوالها وعلو مكانتها، فقد أقسم المولى تبارك تعالى بها، مما يدل مرتبتها العالية وقيمتها الكبيرة، ففي قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8)﴾ (الشمس)، تقرر وجود دوافع نفسية داخلية، بينها المفسرون في تفاسيرهم، وهو ما يجيز دراستها تفسيراً وتحليلاً، والاهتمام بها والتعمق في مدلولاتها لاستخراج العبر منها.
- بيان القرآن للمشاعر والانفعالات في كثير من المواضع، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (19) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (20) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا (21)﴾ (المعارج)، مما يدل على توجيه القرآن للناس إلى هذا الجانب في النفس البشرية، وضرورة البحث في هذه الخبايا وكشف مكنوناتها للاستفادة منها، وهذا تحليل نفسي قرآني صريح لطبيعة الإنسان وسلوكه.

- ذكر القرآن لأمراض القلوب وحالاتها مما يدل على أهمية التوجه إليها والانشغال ببيانها والاستفادة من التوجيهات القرآنية إليها واستنباط العلاجات لها، من ذلك قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (البقرة: 10)، فالمرض هنا **معنوي نفسي**، مما يدل على مشروعية تفسيره نفسياً.

2- الأدلة من السنة النبوية

- اعتبار البعد النفسي في التوجيهات النبوية، فقد اهتمت السنة بالجوانب النفسية سواء في التأصيلات أو في مراعات نفسية المخاطبين، أو في غيرها مما اهتم النبي ببيانها للناس مثل قوله ﷺ: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"⁽¹¹⁾، فالحديث أصل من الأصول النفسية المهمة في **صلاح النفس**، وتأثيرها على السلوك.

- مراعاة الدوافع النفسية في التعليم والإرشاد للناس ومراعاة أحوالهم وخاصة استعداداتهم لتلقي الخطاب الموجه إليهم فقد قال ﷺ: "يسرّوا ولا تعسّروا، وبشّروا ولا تنفّروا"⁽¹²⁾ وهذا دليل على فهم **الاستجابات النفسية** للمخاطبين، والإحاطة بأحوالهم النفسية.

3- الأدلة من عمل السلف والمفسرين

- تفسيرُ السلف لأحوال النفوس، واهتمامهم بالجوانب الروحية، وتزكية النفوس، وإحياء القلوب، مما تكلم به أبو حامد الغزالي أو ابن القيم وغيرهما، فكلها أصولٌ للتفسير النفسي للقرآن الكريم. فقد بين ابن القيم رحمه الله، في تفسير قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: 14)، أن الذنوب تُحدث قسوة وظلمة نفسية⁽¹³⁾، وما هذا إلا تحليلٌ نفسيٌّ للسلوك الإيماني.

- كلامُ العلماء في مقاصد القرآن عن إصلاح النفوس، وتخليّة القلوب، وتطوير العقول، وشحذ الهمم لاتباع طريق الصلاح. فها هو ابن تيمية رحمه الله تعالى يقول: "القرآن فيه من الحكمة والمعرفة ما يصلح القلوب والعقول"⁽¹⁴⁾، مبيّناً أثر القرآن في تزكية النفوس، وإصلاح القلوب والعقول، فهو يجمع بين الحكمة المصلحة للإرادة والعمل، والمعرفة المصلحة للعلم والعقل. كما يقرر ابن تيمية رحمه الله أن القرآن "يعالج أمراض الشبهات والشهوات"، فهو يقوم العقل والقلب معاً، لا أحدهما دون الآخر⁽¹⁵⁾. ومعلوم أن إصلاح القلوب يقتضي فهمها وتحليلها، وهو ما يقوم به التفسير النفسي.

4- الأدلة من القواعد التفسيرية والأصولية المؤيدة

استعان المفسرون بمجموعة من القواعد المعينة على فهم القرآن، كما استند الأصوليون إلى قواعد مساعدة على استنباط الأحكام من النصوص القرآنية. ومن هذه القواعد ما يؤصل للتفسير النفسي؛ لأن محتواها يفتح الباب أمام الغوص في معاني الآيات، واستنباط المفاهيم النفسية منها، ومن أمثلة ذلك:

- **قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب**؛ فهي تفتح مجال فهم الحالات النفسية العامة في الآيات القرآنية. فهذه القاعدة تبين أن تعلق الحكم بالسبب حصرٌ على حالة معينة فقط، واستثناءً للحالات الأخرى المشابهة التي تعثر بها نفس الظروف، ونفس المشاعر، ونفس الأسباب. ولأجل ذلك قررت هذه القاعدة أن كل من كان تحت نفس الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية والعقدية وغيرها، كان له نفس الحكم. وهذا يسوق إلى الغوص في فهم الملابسات المحيطة بالآيات القرآنية، التي من بينها الناحية النفسية.

- **قاعدة: القرآن صالح لكل زمان ومكان**؛ قاعدة مهمة تبين تماشي القرآن مع كل الأجيال، وكل التطورات، وكل العلوم، ومن بينها علم النفس. فاستنباط قواعده من القرآن أسلم من أخذها من العلوم الإنسانية الحديثة القابلة للخطأ. كما تسمح هذه القاعدة للمفسرين بالإفادة من العلوم الإنسانية الحديثة،

ومنها علم النفس، ما لم تخالف النصوص الشرعية، للاستعانة بها في فهم القرآن وتفسير الظواهر النفسية المختلفة.

ثالثاً- أنواع التفسير النفسي للقرآن

اختلفت المناهج التي مارسها المهتمون بالتفسير النفسي، كما اختلفت تعاريفهم له، وهذا الاختلاف، في غالبيته، كان نتيجة المنطلق الذي اعتمده كل واحد. فأحصيت عدداً من الأنواع، صنفته وفق ثلاثة اعتبارات: المصدر، والكم، والمنهج المتبع.

أولاً- المصدر

أقصد بالمصدر المنطلق في بيان ما تتضمنه الآيات القرآنية من معاني نفسية: أهو من الآيات القرآنية أم من التجارب البشرية؟ وهو، بهذا الاعتبار، يصنف إلى صنفين:

1- فهم القرآن وفق الآليات البشرية:

بمعنى فهم القرآن انطلاقاً من علم النفس الوضعي، فالمرجع هو الآليات النفسية التي يوظفها المفسر لاستنباط معاني الآيات القرآنية، وهو ما وظفه عبد الرحمن كساب أو غلو في مقالاته وفي تعريفه. ومثل ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ (طه: 7)، فيفسر «أخفى» بأنه العقل الباطن، أو تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ (البقرة: 204)، بكون الإنسان مزدوج الشخصية، أو ثنائي القطب، وغيرها. وقد يكون هذا النوع خاصاً بتفسير سورة معينة أو موضوع محدد.

2- فهم القرآن انطلاقاً من القرآن:

معنى تتبع الآيات القرآنية واكتشاف ما فيها من معاني نفسية، دون البحث عن فكرة معينة مسبقاً، وإنما إبراز ما في القرآن من معاني نفسية، والتركيز عليها دون غيرها، وهذا هو المطلوب.

ثانياً- الكم:

وأقصد بالكم هنا حجم الآيات المجموعة في الموضوع، وهو، بهذا الاعتبار، يصنف إلى ثلاثة أصناف:

1- التفسير النفسي للقرآن كله: بمعنى تتبع كل الآيات القرآنية، ومحاولة تفسيرها تفسيراً نفسياً، آيةً آيةً، وسورةً سورةً، مع الغوص في أغوارها واستنباط المعاني النفسية التي اشتملت عليها.

2- التفسير النفسي من خلال كم من الآيات أو السور: بمعنى تحديد مجال البحث من البداية، كأن نبحث عن التفسير النفسي في جزء عم، أو المعاني النفسية في سورة البقرة وآل عمران، أو المثين، أو غيرها.

3- التفسير النفسي لسورة معينة: بأن نحدد السورة التي نبغي تفسيرها تفسيراً نفسياً من البداية، ثم نقوم باستنباط المعاني النفسية الموجودة فيها، كتفسير سورة مريم تفسيراً نفسياً، أو سورة يوسف، إلى غير ذلك.

ثالثاً- المنهج المتبع:

وأقصد بالمنهج هنا طريقة العمل، أي ما الذي نهدف إليه من خلال هذا التفسير وهو بهذا الاعتبار يصنف إلى ثلاثة أصناف أيضاً:

1- فهم القرآن ككيان واحد له أثر نفسي:

وهو ما تناولته مجموعة من المؤلفات، خاصة تلك التي تعرضت لموضوع الإعجاز القرآني، حيث يركز هذا المنهج على بيان أوجه التأثير النفسي للقرآن في النفوس البشرية، من زمن النبوة إلى يومنا هذا.

فبمجرد سماع القرآن يحدث تأثير نفسي، أو بتمعن الآيات القرآنية نجد أن لها تأثيرات مختلفة على الإنسان؛ فمنها ما يثير الشعور بالرحمة الإلهية، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الزمر: 53)، أو إثارة الشعور بحقارة الدنيا وبالرجوع إلى الله، كقوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ﴾ (34) كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (35)﴾ (الأنبياء)، أو إثارة الإحساس بوجوب الإنابة إلى الله في كل الأمور، وقطع الرجاء إلا منه سبحانه، في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (78) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (79) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (80) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (81) وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (82)﴾ (الشعراء)، إلى غير ذلك من الأمثلة التي تبين تأثير القرآن في النفوس.

2- التفسير النفسي لموضوع من المواضيع النفسية:

بمعنى أن نحدد موضوعاً نفسياً معيناً من البداية، ثم نتبعه في القرآن؛ لمعرفة التصور القرآني حوله. وتجدر بنا الإشارة هنا إلى أن كم الآيات المجموعة يخضع لما سبق ذكره في اعتبار الكم، أي أنه ينقسم إلى:

أ- التفسير النفسي لموضوع نفسي من خلال القرآن الكريم كله: أي تتبع موضوع من موضوعات النفس بجمع الآيات المتعلقة به، والإحاطة بالمعاني النفسية التي تطرحها، كموضوع الطمأنينة في القرآن الكريم كله.

ب- التفسير النفسي لموضوع من خلال كم من الآيات أو السور: كتتبع موضوع الأمن النفسي من خلال سورتي البقرة وآل عمران، أو جزء تبارك...، فهو فهم للموضوع في حقل قرآني، ووفق نماذج مختارة.

ج- التفسير النفسي لموضوع من خلال سورة: كتتبع موضوع الحزن، أو الحسد، أو الغيرة في سورة يوسف عليه السلام.

3- استجلاء الرموز والإشارات من الآيات القرآنية للوصول إلى الأثر النفسي لها

يتتبع المفسر في هذا النوع آيات القرآن ليستنبط منها الهدايات النفسية التي تشير إليها، دون تكلف أو تعسف، منطلقاً من النص، كاشفاً عن المكونات الداخلية للآيات، مبرزاً لآثارها النفسية على الإنسان.

وهذا هو النوع الذي نتمنى أن يهتم المفسرون به؛ حيث يكون المرجع هو القرآن الكريم، عكس ما سبق من فهم القرآن بآليات علم النفس. فهذا النوع استنباطاً للآليات النفسية من القرآن الكريم، بحيث نبحث عن النفس الإنسانية في القرآن؛ لأننا عندما نقرأ القرآن فإننا نقرأ أنفسنا وشخصياتنا كما يصفها القرآن، نقرأ ما يسرنا وما يضرنا، نقرأ مسار النجاح ومسار الفشل، وغيرها. فالقرآن يشتمل على أصول علم النفس بالمنظور الرباني بما يصلح لنا ويصلحنا، حيث يكون القرآن هو المرجع وليس العكس.

كتفسير ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ بأنها إحساس بالأمان والسلام الداخلي والخارجي، ما دامت كل أمور الإنسان محاطة بأسماء الله: الرحمن والرحيم، التي تعطي الإنسان ثقة بأن كل تقديراته سبحانه فيها رحمة بعباده، وألا أحد يمكنه أن يؤذي من كان في حرز بسم الله؛ فهو الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء. كما يستشعر ذاكر البسملة معية الله في كل أموره، فيعطيه ذلك الإحساس بالقوة، كما تعطي البسملة صاحبها في كل حالاته الإحساس بالوصول إلى ما يصبو إليه، فهي تشعر الخائف بالأمان، والمستغيث بإجابة الدعاء، والمغلوب بالنصرة، وكل مكسور بالجبر، وغيرها من المشاعر التي تعترى الإنسان.

المحور الثاني: جذور التفسير النفسي في التراث التفسيري

أصول التفسير النفسي في التراث التفسيري قديمة، وإن كانت التسمية وافدة من علم النفس الحديث، إلا أن لها امتدادات أصيلة في تفسير السلف والعلماء، وإن لم تُصغ يومئذ بمصطلح "نفسى". يمكن تلمس هذه الجذور من خلال عناية القرآن نفسه بالنظر النفسى، وبالنفس الإنسانية، وبتحليل دوافعها وانفعالاتها وتقلباتها، كعنايته بالخوف، والرجاء، والطمأنينة، والقلق، والكبر، والحسد، والنفاق، والرياء، وغيرها مما يشكل المنطلق الأول للتفسير النفسى. كما تجلّى ذلك واضحاً في سنة النبى ﷺ، وما الكلام عن النيات إلا كلام عن أمر نفسى يختلج الذات البشرية، ويقرر مصير الأعمال ومآلاتها، وغيره مما أشارت إليه السنة النبوية أو وضحت في مواقف مختلفة.

أما إشارات الصحابة والتابعين إلى هذه الجوانب في تفاسيرهم، فقد كانت حاضرة، رغم كون تفاسيرهم إجمالية، إلا أنهم ركزوا على كثير من هذه المسائل، كأحوال القلوب، ومقاصد السلوك، ودوافع الأعمال. مثل: تفسيرهم للنفاق بأنه حالة قلبية قبل أن يكون سلوكاً ظاهرياً، وربطهم بين الإيمان والطمأنينة، والكفر والضيق. وهذا يُعد نواة تفسيرية نفسية.

ومن ذلك اهتمام ابن عباس رضى الله تعالى عنه بالخوف والطمأنينة عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: 82)، فقال عن تفسيرها: "لم يخلطوا إيمانهم بشرك" فهو بهذا التفسير، ربط الطمأنينة النفسية بنقاء الاعتقاد⁽¹⁶⁾.

وعند تحليل حالة الانغلاق النفسى، والرفض الداخلى، قال ابن عباس رضى الله عنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 125)، قال "لا يدخل فيه الإيمان"⁽¹⁷⁾.

بعد أن تلمسنا اهتمام القرآن بالنفس، واهتمام السنة بها، وقفنا مع نماذج من مواقف الصحابة والتابعين المبينة للتفسير النفسى، نحط الرحال عند المفسرين الأوائل، وكيف اهتموا بأعمال القلوب والتفسير النفسى.

- فهذا الطبري (ت 310هـ) قد ربط المعاني القرآنية بمقاصد النفوس وعلل السلوك، وفسر كثيراً من الآيات بتوجيهها إلى النية والدافع الباطنى، مثل تفسيره للآية السابقة من سورة الأنعام⁽¹⁸⁾، أو تفسير الزمخشري (ت 538هـ) لقوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (البقرة: 10)، حيث فسّر المرض بمرض الشك والنفاق، وبين آثاره النفسية من اضطراب الباطن وعدم الطمأنينة، مشبهاً فساد الاعتقاد بمرض البدن من حيث اختلال الإدراك. فقد أبرز البعد النفسى البلاغى، خاصة في تصوير الانفعالات وتحليل المواقف الشعورية للكفار والمؤمنين⁽¹⁹⁾.

- أما فخر الدين الرازى (ت 606هـ)، الذي تزعم التفسير النفسى، فقد حلل الآيات تحليلاً نفسياً دقيقاً، وتحدث عن الخوف، والرجاء، والوسوسة، وحب الجاه، والتعلق بالدنيا، بل ربط بين العقائد والأثر النفسى لها على الإنسان. ومثاله تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: 155)، في مفاتيح الغيب، إذ قال: إن الله تعالى ابتداءً الابتلاء بالخوف قبل الجوع ونقص الأموال؛ لأن الخوف أشد على النفس من الألم البدنى، فإن الإنسان يتألم بتوقع

الشر أكثر من وقوعه، كما أن الخوف يورث اضطراب القلب وقلق النفس، وقد يمنع الإنسان من الانتفاع بسائر النعم. ثم يبين أن ذكر الخوف أولاً إشارة إلى الأثر النفسي العميق للابتلاء قبل أثره المادي.

فقد بين الرازي في تفسيره أن ترتيب الابتلاءات بحسب أثرها النفسي، فتقديم الخوف جاء لشدته على النفس، كما قام بتحليل الشعور الداخلي بحديثه عن القلق، والتوجس، واضطراب القلب، وربط بين الإدراك النفسي والسلوك، حيث أشار إلى أن توقع البلاء قد يكون أشد من البلاء نفسه. كما اهتم بالتفسير المقاصدي الشعوري حين أشار إلى أن الآية تُخاطب النفس قبل الجسد.

- أما المحطة المولية، فيستوقفنا فيها كل من الجنيد البغدادي (ت 297هـ)، وأبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، وابن القيم الجوزية (ت 751هـ)، في كتب الأخلاق وتركيب النفوس، حيث نجد عندهم تفسير الآيات المتعلقة بالنفس والهوى والقلب، وحديثاً دقيقاً عن أمراض القلوب، وتركيب النفس، ومراحل السلوك الإيماني، فعند تناول الجنيد قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: 5)، فسر العبودية بأنها تصفية القلب من ملاحظة السوى وهو تفسير نفسي قلبي للعبادة، يجعلها في حالة تحرر داخلي، وخلو النفس من التعلق بغير الله (20).

- أما أبو حامد الغزالي، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس: 9)، قال عن التزكية: إنها تطهير النفس من الصفات المهلكة، كالحسد، والكبر، وحب الجاه (21)، وهذا تحويلٌ للانفعالات النفسية إلى سلوك إيماني متزن، يجعل من الآية مرجعاً في تركية النفوس. فالقرآن يُعالج أمراض النفوس، والفلاح مرتبط بالإصلاح النفسي الداخلي، لا الظاهري فقط.

كما وظف ابن القيم النص القرآني في تحليل الحالات النفسية للإنسان، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: 28)، فبين أن الذكر يورث سكون القلب، ويزيل القلق والاضطراب والحيرة؛ لأن القلب إذا تعلّق بالله زال عنه الخوف المرضي (22)، فابن القيم بهذا الكلام قد وضح الطمأنينة التي تنتاب الإنسان توضيحاً نفسياً دقيقاً، باعتبارها انتقال النفس من حالة القلق إلى حالة السكون والهدوء الذي ينجر عن ذكر الله.

فبين أن الذكر يورث سكون القلب، ويزيل القلق والاضطراب والحيرة؛ لأن القلب إذا تعلّق بالله زال عنه الخوف المرضي. فابن القيم بهذا الكلام قد وضح الطمأنينة التي تنتاب الإنسان توضيحاً نفسياً دقيقاً، باعتبارها انتقال النفس من حالة القلق إلى حالة السكون والهدوء الذي ينجر عن ذكر الله.

أما في العصر الحديث، فأعيد استثمار الجذور التراثية السابقة، ولكن أضيفت إليه الاستفادة من العلوم المعاصرة، وعلى رأسها علم النفس الحديث، مع مراعاة ضوابط التفسير عمومًا، ومراعاة اللغة والسياق ومقاصد الشريعة، والانطلاق من النص القرآني في التفسير النفسي خصوصاً. فالتفسير النفسي امتداد منهجي لما كان عند المتقدمين، لا قطيعة فيه مع التراث.

وهذه الرحلة مع القدماء نختصرها في أنماط مختلفة من المؤلفات؛ فمنهم من تكلم عنه ضمن الحديث عن الإعجاز، كالخطابي (ت 288هـ) والرماني (ت 386هـ) (23) والباقلاني (ت 403هـ) (24).

ومنهم من تناوله عند الحديث عن البلاغة كالجرجاني (ت 473هـ) (25)، كما اهتموا به لبيان أثر القرآن على النفوس كالقاضي عياض (ت 544هـ) (26) وابن القيم الجوزية (ت 751هـ) (27) والذي تناوله في تفسيره، وعند تطرقه لتركيب النفس.

ومنهم من أشار إليه ضمن علوم القرآن كالزركشي (ت 794هـ) (28) والسيوطي (ت 911هـ) (29).

المحور الثالث: مقاربات التفسير النفسي في الدراسات المعاصرة

بعد تتبع المؤلفات المعاصرة حول التفسير النفسي للقرآن الكريم، أقف على محطتين أساسيتين: محطة المنظرين، ومحطة المطبقين للمنهج.

فالمنظرون منهم من اهتم بالتأصيل والتعريف، ومنهم من عني ببيان الضوابط والشروط، ومنهم من تناوله بالنقد والتحذير. وأستعرضهم بحسب الترتيب الزمني فيما يلي:

أولاً: المنظرون للتفسير النفسي

وهم الذين تناولوا التفسير النفسي بوصفه اتجاهًا تفسيريًا له جذوره وضوابطه، غير أن معظم من كتب فيه اكتفى بالإشارة إليه ضمن موضوعات أخرى، كالإعجاز، والبيان، والقصص القرآني، والتصوير الفني، أو مباحث التزكية، أو عند الحديث عن التناسب القرآني، ولا سيما جانبه الصوتي، أو التفسير البياني، دون أن يفرده بمؤلفات مستقلة في أغلب الحالات. وأقتصر فيما يأتي على ذكر المؤلفين الذين وقفت عليهم ممن اهتموا بهذا الاتجاه، مرتبين بحسب التسلسل الزمني⁽³⁰⁾، فيما سيأتي:

أ- أصحاب المؤلفات الممزوجة بغيرها: لم تُفرد هذه المؤلفات التفسير النفسي بالبحث والتأليف، وإن كانت قد اهتمت به وأشارت إليه، إلا أن تلك الإشارات جاءت ممزوجة بغيرها من المعارف والموضوعات المختلفة. وفي كثير من الأحيان جرّهم الحديث عن تلك العلوم إلى الإشارة إلى التفسير النفسي، ولا سيما عند تناول مباحث الإعجاز أو قضايا تفسير القرآن. ومع ذلك، فإن دورهم في التأصيل لهذا الاتجاه يُعد مهمًا وكبيرًا، ومنهم:

محمد رشيد رضا (ت1354هـ)⁽³¹⁾، والرافعي (ت1356هـ)⁽³²⁾، والزرقاني (ت1367هـ)⁽³³⁾، ومحمد فريد وجدي (ت1373هـ)⁽³⁴⁾، ومحمد عبد الله دراز (ت1377هـ)⁽³⁵⁾، والنورسي (ت1379هـ)⁽³⁶⁾، وسيد قطب (ت1386هـ)⁽³⁷⁾، وأمين الخولي (ت1385هـ)⁽³⁸⁾، وعبد الكريم الخطيب (ت1406هـ)⁽³⁹⁾، ومحمد الغزالي (ت1996م)⁽⁴⁰⁾، وعائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ (ت1998م)⁽⁴¹⁾، وفضل عباس (ت2011م)⁽⁴²⁾، ومحمد سعيد رمضان البوطي (ت2013م)⁽⁴³⁾، ومصطفى مسلم (ت2021م)⁽⁴⁴⁾، وصلاح عبد الفتاح الخالدي (ت2022م)⁽⁴⁵⁾، وفهد الرومي⁽⁴⁶⁾، وغيرهم ممن يطول المقام بذكر كل من أشار إليه. وقد منح هؤلاء التفسير النفسي مساحةً كافيةً في مؤلفاتهم، أسهمت في إبرازه وإخراجه إلى الوجود بوصفه مصطلحًا مستقلًا، كما أن بعضهم دعم ذلك بتطبيقات على نماذج تفسيرية.

ب- أصحاب المؤلفات المستقلة عن غيرها: هؤلاء، وإن كانت مؤلفاتهم متنوعة، وبعضها ركز على الإعجاز أكثر، إلا أنهم أفردوا التفسير النفسي بعناوين مستقلة، كان معظمها في صورة مقالات علمية، غير أنها أسهمت إسهامًا كبيرًا في التنظير لهذا المنهج، ومنها:

التهامي نقرة ألف سنة 1971م سيكولوجية القصة في القرآن⁽⁴⁷⁾، وفي 2001م ألف نجاتي محمد عثمان القرآن وعلم النفس⁽⁴⁸⁾، وسنة 2006م كتب كل من شاكِر المحاميد وأحمد عرفات وشويش المحاميد مقالًا بعنوان الإرشاد النفسي والتربوي في القرآن الكريم⁽⁴⁹⁾، كتب في سنة 2007م سعيد بن فاتح المغامسي مقال أثر القرآن الكريم في تحقيق الأمن النفسي لدى المسلم⁽⁵⁰⁾، وفي 2015م كتب قويدر قيطون رسالة دكتوراه بعنوان الإعجاز النفسي في الخطاب القرآني دراسة استقرائية تحليلية⁽⁵¹⁾، وفي 2017م كتب عبد الله عودة مقال بعنوان ملامح الإعجاز النفسي في القرآن الكريم⁽⁵²⁾، وما بين 2018م و2021م كتب عبد الرحمن كساب أو غلو ثلاث مقالات في صميم الموضوع، وهي على التوالي: التفسير

النفسي (السيكولوجي) للقرآن تعريفه وسماته⁽⁵³⁾، ومصادر التفسير النفسي للقرآن الكريم⁽⁵⁴⁾، وأسباب نشأة التفسير النفسي⁽⁵⁵⁾، وبينها صدر عن عبد المجيد بن محمد السنوسي في 2020م مقال بعنوان: "التفسير النفسي للقرآن: مدرسة مختلفة – تجربة الخليل إبراهيم نموذجاً"⁽⁵⁶⁾، وفي 2022م كتب جابر منصور علي أبو الحمد مقالا بعنوان التأثير النفسي للقرآن الكريم روحانية القرآن بين الإنصاف والإجحاف⁽⁵⁷⁾، وفي 2024م نذكر مذكرة خوازم عائشة بعنوان التفسير النفسي للقرآن الكريم دراسة تأصيلية تطبيقية⁽⁵⁸⁾، ونختم بمقال صدر في 2025م لمازن دباح حسن بعنوان التفاعل النفسي مع القرآن الكريم دراسة تحليلية لتأثير التلاوة على الصحة النفسية⁽⁵⁹⁾، هذه الدراسات أثرت مكتبة التفسير النفسي وأفادت المؤصلين له خاصة.

ولا نغادر الكلام عن هؤلاء دون الإشارة إلى سلسلة فيديوهات حول التفسير النفسي لمنير الخباز بعنوان التفسير النفسي للقرآن الكريم ورؤية السيد السيستاني⁽⁶⁰⁾.

ثانياً: من مارسوا التفسير النفسي تطبيقاً

معظم من كتب في التفسير النفسي ممن سبق ذكرهم طبق له نماذج بسيطة تبين دراسته، لكن من مارسه عملياً بكثرة هم المفسرون في تفاسيرهم، أمثال الرازي في مفاتيح الغيب، وابن القيم في تفسيره، وسيد قطب في الظلال؛ حيث ركزوا على إبراز البعد النفسي في تصوير المشاعر، وتحليل الانفعالات، وربط الإيمان بالحالة الشعورية. ومحمد متولي الشعراوي، حيث ركز على تأثير القرآن في النفوس، وأبرز الانفعالات الإنسانية بأسلوب وعظي نفسي قريب من المتلقي⁽⁶¹⁾، ولعل من أهم الدراسات التي طبقت المنهج في جانب منه، دراسة مجبل عزيز جاسم: "الأثر النفسي للصورة البيانية في القرآن الكريم: سورة البقرة أنموذجاً"⁽⁶²⁾، ومذكرة عائشة خوازم التي سبق ذكرها، ومقال "التفسير النفسي للقرآن: مدرسة مختلفة – تجربة الخليل إبراهيم نموذجاً" وهذه كانت محطات تطبيقية في مجال التفسير النفسي، لكنني لم أقف على تفسير كامل للقرآن يتعرض لجميع الجوانب النفسية في آياته كلها، وهو ما أمل أن يهتم به العلماء، خاصة المفسرين في عصرنا؛ لأنه سيقدم فائدة عظيمة للبشرية في المجال النفسي.

المحور الرابع: ضوابط التفسير النفسي

لم يترك علماء التفسير الأمر على إطلاقه، فقد ضبطوا العملية التفسيرية لكلام الله بضوابط تحدد حدوداً واضحة أمام من يريد اقتحام هذا الميدان، تبدأ بشروط المفسر وتنتهي بضوابط كل نوع من أنواع التفسير.

والخوض في التفسير النفسي، كما سبق بيانه، تجسّم لنوع من أنواع التفسير الموضوعي؛ فهو يُصاغ ضمن قالبه، ووفق حدوده، ويخضع لضوابطه. وبما أن التفسير النفسي إبرازاً لأحوال النفوس أو القلوب، كما يطلق عليها البعض، وبياناً للانفعالات الإنسانية والدوافع السلوكية، ولكن في إطار النص القرآني وانطلاقاً منه، لا بإسقاط نظريات نفسية تجريبية على النص القرآني ومحاولة إخضاعه لها، فهذا يجعلنا نقف عند مجموعة من الضوابط، أهمها:

أولاً: أن يكون الفهم نابغاً من القرآن لا حاكماً عليه

رغم كون المفسر مهتماً بالجانب النفسي ومركزاً عليه، غير أنه لا يتجاوز معنى الآية ولا سياقها ولا ما تحتله اللغة العربية، ولا يلجأ إلى ليّ عنق النصوص القرآنية أو تحميلها ما لا تحتل. فقد ركز العلماء على هذا الضابط وقرره ابن تيمية عند كلامه عن ضوابط التفسير الصحيح، فقال: "فالتفسير إنما

يكون لما دل عليه اللفظ دلالة ظاهرة، فأما ما لا يدل عليه اللفظ ولا السياق فليس من التفسير في شيء" (63).

ثانياً: أن تفهم النفس في الإطار الشرعي

العقيدة الصحيحة والإيمان السليم هما ما يحيطان بفهم النفس وخبايهاها، وكل فهم مادي خالٍ من الروح الإسلامية، وبعيد عن البعد الديني، وخاصة الغيبي منه، فهو مردود. فاعتبار النفس أو الروح، كما يطلق عليها البعض، كياناً مستقلاً عن نوااميس الكون، لا يخضع للوحي، هو اعتبار مرفوض، وكل محاولات التدليل عليه خروج عن المنهج السليم الذي اختاره لنا خالقنا لنعيش وفقه، ونتبعه، ونستقي المعرفة منه.

ثالثاً: الالتزام بقرآنية الألفاظ

على الباحث في مجال التفسير الموضوعي، والتفسير النفسي خاصة، أن يلتزم بما جاءت به النصوص الشرعية أو المقاصد القرآنية، فيتقيد بألفاظ القرآن، كالقلب، والصدر، والطمأنينة، والخوف، والرجاء، والنفس، والروح... ولا يتجاوزها إلى أفكار لم تدل عليها النصوص الصريحة، أو تخمينات باطنية بلا قرائن ولا أدلة ترشد إليها؛ فيقع فيما وقع فيه أصحاب البدع المختلفة.

رابعاً: عدم تحويل القرآن إلى كتاب علم النفس

القرآن كلام الله، أنزله لعباده ليعبدوه به، ويستعينوا به على اتباع الطريق المستقيم، ففيه المنهج الذي اختاره لهم للفلاح في الدارين. ومن الخطأ اعتباره كتاباً من كتب العلوم، رغم أنه يحوي أصول العلوم ومقاصدها الكلية، وما يحتاجه الإنسان للهداية وبناء العقل والقيم. لكن إقحام المفاهيم المرضية، والتشخيصات السريرية، وجعل القرآن كتاب علاج نفسي إكلينيكي، أمر مرفوض تماماً؛ فالقرآن نسترشد به للوصول إلى خبايا النفوس وأمراضها من لدن خالقها والعليم بها، ونتبعه للوصول إلى الحلول الربانية لعلاجها؛ فالحلول من الحكيم الخبير.

خامساً: تسجيل النتائج القرآنية

من أهم ما يتوصل إليه التفسير الموضوعي للنتائج القرآنية، فلا يصح البحث دون قطف ثمار الغرس. وهذه الثمار قد تكون نظريات قرآنية، وسنناً نفسية، وقواعد ربانية، وقد تكون تصوراً عاماً حول الموضوع المبحوث، نبنيه بجمع جميع حيثيات الموضوع من كل جوانب الآيات القرآنية التي لها علاقة بالموضوع.

سادساً: توظيف العلوم المختلفة لفهم القرآن

لفهم النصوص القرآنية قد نحتاج إلى معارف مختلفة، ولكن بشرط مهم، وهو أن تكون هذه العلوم خادمة للنص القرآني، يحكمها اللفظ والسياق، لا تتحكم في النص القرآني ولا تتقدمه، وأن تنسجم مع سياق الآيات القرآنية، ولا تتعارض معها أو مع مقاصدها أو مع النصوص القطعية. ومن أهم الشروط عند استخدام المعارف الخارجية أن تكون هذه العلوم يغلب على الظن صحتها، لا أن تكون علوماً وهمية أو نظريات متغيرة، بل وأحياناً فروضاً غير مستقرة، خاصة في علم النفس. فمن المهم أن تكون من القوانين العامة أو مما ثبت بالتجربة والاستقراء الواسع، وأن يكون توظيفها لتقريب فهم الآية، لا على سبيل القطع واليقين.

سابعا: عدم لي أعناق النصوص القرآنية

يحترز من تحميل النصوص ما لا تحتل، كإخضاع النصوص القرآنية الخاصة للتعميم مع وجود ما يصرفها عن ذلك. فكثيراً ما يذكر القرآن حالات نفسية بعينها نتيجة ظروف معينة، فيصفها بأنها تشخيص ظرفي لا تعيد عام، فلا يصح تعميمها على شخص معين أو جماعة أو منهج.

ومن ذلك مثلاً ما ذكره المولى تبارك وتعالى عن حالة موسى عليه السلام في قوله: ﴿فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفاً يَتَرَقَّبُ﴾ (القصص: 18)، فقد وصفت الآية حالة موسى عليه السلام، ولكن هذا الوصف أني خاص ومؤقت؛ فهو مرتبط بظرف موسى عليه السلام في تلك الحالة، ولا يصح تعميمه على كل الأنبياء ولا المؤمنين، ولا على جميع حالات موسى عليه السلام.

فقد سجل القرآن لموسى عليه السلام حالات أخرى كان فيها وثاقاً بنصر الله وشجاعاً، كموقفه مع فرعون وهو يطارده. فالخوف هنا كان طارئاً نفسياً، لا قاعدة نفسية عامة.

المحور الخامس: لمسات نفسية من سورة الفاتحة

أختم كلامي بإطلالة مختصرة على سورة الفاتحة، أحاول أن أستشف منها بعض النواحي التي تؤثر في النفوس، والتي أحسست أنها تصلح نموذجاً تطبيقياً لأحد أنواع هذه الدراسة.

الفاتحة أساس العلاقة بين العبد وربّه⁽⁶⁴⁾، تؤسس لمعانٍ نفسية مهمة لدنيا الإنسان وآخرته، فهي تبني التصور الإيماني السليم، وتعطي الإحساس بالاتزان الوجداني. وليس هذا فحسب، بل ترشد السلوك الإنساني وتوجهه نحو الصواب، وتبني داخل النفس البشرية دافعية داخلية عظيمة تدفع إلى تقصّي طريق المهتدين لإرضاء رب العالمين. فهي نموذج غني للتحليل النفسي القرآني، أقف مع آياتها حسب معارفي المتواضعة.

سبق الحديث عن البسمة، فهي تزرع الأمان، وتعطي القوة، وتحرر الإنسان من القلق والتعلق بالأسباب، كما تعزز أسماء الله الشعور بالاحتواء، وهو من أهم حاجات النفس الإنسانية.

أما ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛ فبينما يعيد الحمد توجيه الانتباه من الحرمان إلى النعمة، وهو أمر أساسي في الحياة النفسية السوية والشعور بالإيجابية، فإنه يُشعر بأن الله مستحق للحمد على نعمه التي علمناها أو لم نعلمها، سواء حمدناه نحن أم لم نحمده؛ فحمده مستمر في كل الأزمنة، ومستغرق لكل الخلائق، وبكل أنواع المحامد.

واسم (الله)، هذه الكلمة المحورية في القرآن الكريم، تحرر الإنسان من ذاته لتشعره بذات الله سبحانه؛ فهي تخرجه من التمرکز حول ذاته إلى التوجه إلى خالقه، مالك روحه وكل ما يعود إليه، إلى المنعم عليه، وإلى من تجب له العبادة. وهذا ما ينصرف إلى كل القرآن، فتكرر التركيز على الذات الإلهية في كل السور، وعلى ربط الوجود به سبحانه، وما جاء بعدها إلا بيان لطريقة الوصول إلى الله، وهذا صميم الشعور بربط كل الوجود به سبحانه.

فهذا، كما يشعر الإنسان بالرهبة، فإنه يعطيه الأمان النفسي؛ لأنه بين يدي الله المتصف بكل تلك الصفات.

كما أن وصف الله بـ: "رب العالمين" يعالج شعور الإنسان بالتيه والضياع، ويعرفه بالمعبود الذي، رغم كونه رباً لكل العوالم، فإنه يخاطب هذا الإنسان في هذا المكان وهذا الزمان، مع كونه جزءاً بسيطاً من أكوان عظيمة. ويعرفه بذاته سبحانه، ويؤكد له وجود مربٍّ راعٍ لحياته كلها، نفسية كانت أم وجودية، ويعطيه الشعور بالطمأنينة؛ فهو سبحانه ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾.

وتكرار: «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»، يعمق الإحساس بالرحمة المستمرة، والمستوعبة لعامة المخلوقات، مما يمنع تشكل صور مختلفة لأنماط متنوعة من الآلهة المعبودة عبر الزمن؛ آلهة لا تتفع (كالأوثان)، أو آلهة مخيفة أو قاسية، مما يدفع القلق والاكتئاب. فهذه الصفات الربانية تذيب جليد القسوة النفسية التي تحيط ببعض الناس؛ فالخالق المالك الكبير المتعال رحيم ورحمان بالعباد، فما بال المخلوق المحتاج يقسو على غيره ويتكبر عليه؟

أما قوله سبحانه وتعالى: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» فهذا زرع لفكرة الفناء والحساب التي لها دور نفسي كبير في الشعور بالمسؤولية؛ ففي يوم الدين سيحاسب كل على ما قدمه. ومع هذا الحساب شعور بالرجاء، فمن يملك هذا اليوم الخطير هو الرحمن الرحيم. كما يشعر قوله: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» بالعدالة الإلهية؛ ففي هذا اليوم سينال كل مؤذ عقابه، وسيكافأ كل محسن على إحسانه، فلا ظلم، ولا غضب مكبوت، ولا انفجار عدواني، ولا إحباط؛ فكل سيجد عند الملك المالك ما يستحقه.

أما «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» فهي قمة التوازن النفسي من جميع النواحي؛ تقديم من يستحق التقديم لأننا بحاجة إليه، وتحقيق الانتماء، وأي انتماء؟ انتماء إلى الله، إلى الرحمن الرحيم، الذي يفخر كل كائن بكونه منتمياً إليه، يرجوه ويعبده ويستعين به. وفيها تحقيق الغاية التي وجد الإنسان من أجلها، وهذا قطيعة مع الفراغ الروحي والإحساس بأن وجود الإنسان بلا هدف؛ فهو مخلوق لأداء دور حدده له خالقه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاريات: 56).

وفي «وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» الإحساس بالقوة؛ لأن من نطلب العون منه هو الله، وهو مالك يوم الدين، له القيمة المطلقة، فهو سبحانه القادر على كل شيء، له التدبير والحفظ والرقابة والتصريف والسلطان، مع كمال العلم والحكمة. لا يحتاج إلى معين، وليس بالعاجز أو الغافل أو الفاني، بل هو حي قيوم، وسيحاسب ويجازي على كل ما استعنا به عليه.

كما تعطينا «وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» الإحساس بضرورة الاعتراف بالحاجة، وهذا الإحساس مهم للصحة النفسية، وهو مقابل لوهم الاستغناء والغرور. وفي الوقت نفسه تدفع الإحساس بالعجز؛ لأن لنا من نستعين به، وهو المنعم المستحق للحمد على إنعامه.

كما نستشعر من هذه الآية القرآنية إحساس التوكل على الله، الذي فيه الراحة النفسية والتسليم المطلق للمعبود، الذي يرتبط كل الوجود به سبحانه، حتى الأعمال البسيطة.

كما أن الاستعانة بالله تعطينا الشعور بعدم الخذلان، وتعطينا الشعور بالقرب منه، والإحساس بأنه يعلم كل ما يحدث معنا؛ فنحن لسنا بمفردنا، فهو معنا ومعين لنا، فنقترب منه أكثر، وهذا فيه خير لنا، والشعور بالخيرية شعور بالراحة والاستقرار.

أما «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» فهو دعاء يعبر عن حاجة الإنسان المستمرة إلى التوجه إلى محور الكون بطلب التوفيق منه إلى ما يرضيه عنه. وجاء الدعاء بصيغة الجمع ليُخرج الإنسان من شعور الأنا إلى شعور الجماعة؛ لأن الخيرية مع الجماعة، وكل طلب للوحدة والأناية خروج من منطقة الأمان، لأن السلامة في الجماعة الصالحة. كما يحسس الإنسان بمسؤوليته تجاه ذويه وجماعته، فمن واجبه حمايتهم وإرشادهم إلى طريق الهداية بالدعاء لهم.

والمطلوب هو الهداية، فهي الهدف النفسي الذي يشعر الإنسان بالسعادة الحقيقية، وهي المقصد الأساسي من نزول القرآن؛ إذ إن الوصول إليها يورث رضا نفسياً، وتعزيزاً للذات المهتدية، ودافعية متجددة لمواصلة السعي للاستمرار في طريقها.

كما أن الدعاء في حد ذاته يشعر صاحبه بالتسليم المطلق لله، وبالرضا بما يكون منه، وهذا مكسب نفسي مهم؛ فهو إحساس بالأمان والاستقرار والطمأنينة.

أما كون الدعاء موجَّهًا إلى الله سبحانه بكل أوصافه وجلالة قدره، ففيه استشعار لمكانة الخالق وهيبته وإحاطة علمه بكل شيء، وما هذا إلا أمان يسعى إليه الإنسان.

كما في هذا الدعاء تقدير للنفس التي وفقها الله للقرب منه، وسهّل لها التضرع إليه، وأعانها عليه؛ وهذا يحسّس الإنسان بلذة معرفة مكانته عند الله، وأنه ليس من المنبوذين، بل هو من الأخيار.

ثم إن طلب الهداية من الله يشبع الإنسان رغبته المستمرة في التوجيه إلى الصواب والمرافقة الآمنة؛ لأنه يواجه قلقًا نفسيًا ناتجًا عن الحيرة وكثرة البدائل، وهذا الدعاء يمنحه وضوحًا قيميًا يحميه من التشتت والاضطراب؛ لأن المطلوب هو «الصِّراطُ الْمُسْتَقِيمُ».

و«الصِّراطُ الْمُسْتَقِيمُ» توحيد للمقصد؛ فالهدف واحد، والحق ثابت وواضح لا التواء فيه، يشعر الإنسان بالطمأنينة ويخفف قلقه. وهو طلب دائم للاتزان الداخلي، مما يقلل التناقض الداخلي، ويحقق الانسجام بين الاعتقاد والسلوك دون إفراط أو تفريط؛ فالاستقامة اعتدال، والاعتدال أصل الصحة النفسية. كما أن معرفة الصراط المستقيم تقدم معنى شاملاً للحياة، فيتضح به لماذا نعيش، وكيف نتصرف، وإلى أين المصير، مما يخفف القلق الوجودي.

كما أن معرفة الهدف تعزز الصبر والتحمل للوصول إلى الغاية المعلومة، وهو ما لا يقصي عامل الابتلاء والامتحان، ولكنه يوضح معيار التعامل معها للوصول إلى الصراط المستقيم.

كما أن طلب الهداية متكرر يوميًا؛ ليحمي نفسية الإنسان من التقلبات النفسية المستمرة بسبب الضغوط المتغيرة والمتنوعة والمتعددة.

أما «صِراطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ...» فيتكرر لفظ الصراط ليؤكد أنه الصراط نفسه السابق، فتطمئن النفوس إلى أنه لا لبس في القضية، وأن المقصود هو ذات الصراط نفسه، مما يرسخ هوية نفسية متماسكة: من أنا؟ ماذا أريد؟ كيف أتصرف؟

كما أن الصراط هنا بوصلة داخلية نفسية تضبط القرارات، وتقلل التشتت والتناقض الداخلي، فهي طوق النجاة لمن أراد أن ينعم الله عليه.

وفي بيان النموذج المختار إشباعٌ للحاجة إلى القدوة المحتذى بها؛ فالنفس البشرية تميل إلى السير خلف نماذج ناجحة سوية نالت الرضا، مما يحقق الأمان باتباع من بلغ درجة الإنعام، وهو ما يدفع كل قلق في اختيار المنهج أو حيرة حول من نتبع.

كما أن اتباع المنعم عليهم يشعر الإنسان بأنه يسير في مسار ذي قيمة، لا في فوضى عبثية دون معنى أو غاية.

كما أن الإنعام يتضمن معنى التشجيع بالمكافأة التي قد تكون مادية أو حتى معنوية، وما السلام الداخلي الذي يشعر به الإنسان إلا أحد أنواع النعم، بالإضافة إلى الطمأنينة والرضا. وكل هذه حوافز داخلية للانضمام إليهم، وهو ترغيب يعزز الدافعية من الداخل، يقابل ما سيأتي بعدها.

فالانتماء إلى المنعم عليهم مرتبة تحتاج إلى الدعاء والعمل من أجل الوصول إليها، فهي تحقق الانتماء الاجتماعي الإيجابي نتيجة الارتباط بنماذج ناجحة نفسيًا وروحيًا.

كما أن هذه الآية ترجعنا إلى البداية؛ ففيها تذكير آخر بالنعم، مما يجعل النفس متحفزة لمواصلة المشوار، ولمعرفة هذا الطريق الموصل إلى هذه الغاية التي ترجوها كل البشرية.

وتخصيص الإنعام بالله سبحانه يؤكد للنفس ويرسخ داخلها فكرة مهمة، وهي أن الكل بيده سبحانه وبارادته سبحانه؛ فالانتماء إليهم يكون بإرادة الله الذي نستعين به ليوثقنا لنكون منهم، وهو ما يجعلنا متزنين مطمئنين. فالإنعام ليس بيد أحد سوى الله، ولو كان بيد غيره لعشنا في قلق رهيب، لكنه أوكل الأمر إليه سبحانه، وهو ما يجعلنا نشعر بالامتنان له.

﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة: 7)، تحذير من نمط نفسي سلوكي عقدي محدد؛ فالمغضوب عليهم يعرفون الصواب، لكنهم لا يتبعونه ولا يعيشونه، فهو انفصال بين القناعة والسلوك، مما يولد اضطراباً داخلياً وتوتراً مزمناً يقود إلى القسوة والهجوم والغضب، وهو ما يحذر منه ديننا، ويقدم البدائل لتفاديه.

كما أن الشعور بالمعرفة قد يقود إلى الإحساس بالتفوق والمكانة العالية (الأفضلية)، مما يقابله الابتعاد عن التواضع والانفتاح على الآخر، وهو ما يسبب نفسياً رفض المراجعة الذاتية، ومقاومة التعلم بأنواعه، والعاطفي خصوصاً.

الإحساس بالانتماء إلى المغضوب عليهم يشعر الإنسان بالرعب؛ فمعاداة الله سبحانه أخطر ما يمكن أن يحدث للإنسان، وهو ما يولد الشعور بالنبذ والإبعاد، وينتج عنه غضب داخلي يظهر على صورة تشدد ولوم وعدوانية.

وكرر فعل لهذا الإحساس، يتولد قساوة في الضمير؛ فبدل اليقظة والترشد والترحم في السلوك، فإن صاحبه يجلد ذاته، ويدين الآخرين، ويلقي اللوم عليهم، مما يضعف التعاطف، ويزيد التصلب النفسي، بل والتعنت الفكري.

إن التعرف على هذا النموذج يعطي الرغبة في تفاديه والنفور منه، وهو الترهيب النفسي الذي يشعر به المؤمن، لكن بالمقابل يولد مقاومة دفاعية للتغيير؛ فهو يعلم أن الكف عما هو عليه مطلوب، لكنه يقاوم لأسباب ذاتية، غالباً ما تكون حفاظاً على صورته المتعالية أو مصالحه التي يراها مقدمة على الجميع. وهذا ليس بالأمر الهين؛ فهو يدخله في صراع داخلي كبير يترجم عادة إلى توتر وغضب وانتقام، وهذا من غضب الله عليه.

وهذه الأحاسيس المتضاربة، رغم أن صاحبها قد يبدو منضبطاً، وحتى ناجحاً عند البعض، إلا أنها تسبب غياب السلام الداخلي وضياح الطمأنينة؛ فلا انسجام لديهم بين القيم الصحيحة العميقة وبين السلوك المتبع.

فالآية الكريمة توضح سبيل النجاة النفسي من هذا الصراع الداخلي السحيق، باتباع النموذج السليم والابتعاد عن النموذج السيئ؛ طريق المغضوب عليهم، هذا النمط المرضي الخطير المتسم بالغضب العدواني الواعي.

أما ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة: 7)، فالضلال ناتج عن الجهل والتهيه، وهو يختلف عن النموذج السابق؛ إذ لا يرى الحق بوضوح، فهو لا يعانده، وإنما لا يعرف الطريق إليه نتيجة غياب البوصلة الداخلية. فصاحبه في قلق وجودي دائم، وقرارات متناقضة، وقيم غير مستقرة، ويتأثر بسهولة بالآخرين، لكنه يعتمد على العاطفة بإفراط؛ لأن المعايير غير سليمة، وهو ما يقود إلى تذبذب الهوية، مما يدفعه إلى البحث عن منطقة أمان نفسي بالهروب من الالتزام، وهو ما ينهكه نفسياً، ويجعل منه فريسة سهلة للمضللين.

وهذا ترهيب نفسي آخر من الانتماء إلى زمرة منبوذة أخرى، وعلى الإنسان التصميم على الابتعاد عنها باتباع البدائل التي بينها ديننا، والتي علينا الدعاء والاستعانة بخالقنا ليوفقنا لنكون ممن يتبعونها، وأن نكون من الذين أنعم الله عليهم.

يجب أن نسجل هنا أننا لا ندعي أن هذا تفسير نفسي مستقل، بل هو استثمار نفسي للمعاني القرآنية، كما فعل بعض المتقدمين، كالرازي وابن القيم، والمعاصرين في دراسات التفسير النفسي. وهذه بعض أقوال المتقدمين في سورة الفاتحة تؤيد ما ذهبنا إليه:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ قال فخر الدين الرازي: "ابتداء الأمور باسم الله يورث القلب سكونا واعتماداً على الله"⁽⁶⁵⁾، فيربط الرازي البدء بالبسملة بسكون القلب، وهذا تصريح بالاستقرار النفسي وتحرر النفس من القلق، وهو ما تعبّر عنه المدارس الحديثة بالأمن الوجودي.

أما ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فقال عنها ابن القيم: "الحمد يتضمن محبة المحمود وتعظيمه والرضا عنه"⁽⁶⁶⁾، فجعل ابن القيم الحمد فعلاً وجدائياً مكوناً من المحبة والتعظيم والرضا، وهذه أهم عناصر التوازن الانفعالي، وتحرير النفس من السخط والاكتئاب.

أما ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ فقال أبو حامد الغزالي عنها: "معرفة العبد بسعة رحمة الله تُذهب القنوط واليأس من القلب"⁽⁶⁷⁾، فقد ربط الغزالي الرحمة بزوال اليأس، لما فيه من منع تشكل صورة إلهية قاسية ينتج عنها الخوف المرضي، وهذا أساس مهم للصحة النفسية الإيمانية.

أما ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ فقال الرازي: "الإيمان بيوم الدين يسكن القلب عند رؤية الظلم في الدنيا"⁽⁶⁸⁾، ويقرر هذا الكلام أن الإيمان بيوم البعث والحساب يؤدي مهمة عظيمة، وهي تسكين القلب، مما يؤدي إلى التفريغ النفسي من الغضب والكبت، وهو ما يمنع تحوله إلى عدوان وقلق مزمن نتيجة الشعور بالظلم.

أما ﴿إِلَيْكَ نَعْبُدُ وَإِلَيْكَ نَسْتَعِينُ﴾ فقال عنها ابن تيمية: "اجتمع في هذه الآية تحقيق التوحيد، وكمال الافتقار"⁽⁶⁹⁾، وبهذا الكلام يقرر مبدأ الافتقار الواعي الذي يحرر النفوس من وهم الاكتفاء والنرجسية، أو العجز والاتكالية المرضية، بل يقودها إلى الاتزان بين الفاعلية والاعتمادية.

أما ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ فقال ابن القيم عند الكلام عنها: "العبد مفتقر إلى الهداية في كل نفس وحركة"⁽⁷⁰⁾، وهو ما يقرر أن الهداية ليست حدثاً واحداً، بل هي عملية مستمرة متواصلة، وهو ما يوافق مفهوم النمو النفسي المستمر، وتجنب التشتت القيمي، ويؤكد الحاجة المستمرة إلى التوجيه.

أما ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ...﴾ فقال الطبري عنها: "سؤال العبد أن يلحقه الله بالصالحين"⁽⁷¹⁾، وهو ما يحقق الانتماء الإيجابي، وبناء الهوية النفسية السوية لدى الشخص، كما يشبع الحاجة إلى النماذج المحتذى بها والقذوة المتبعة.

ومن كل ما سبق نفهم لماذا قرر ديننا الحنيف أن تكون الفاتحة برنامجاً يومياً لإعادة ضبط النفس الإنسانية؛ فهي تؤسس لطمأنينة النفس، وتدعم العلاقة الروحية بين الإنسان وربّه على أساس العبودية والرجاء، وعلى أساس التوازن بين الفاعلية والاعتمادية، بما يعكس التكامل بين البعد النفسي والروحي في القرآن.

خاتمة:

- نقول في الختام: إن هذه نافذة حاولنا فتحها على بحر زاخر بالمعارف النفسية النفيسة، تتتابع أمواجه لتُخرج لنا زُبد النفوس ومكنوناتها. ولنسجل في نهاية هذه الدراسة مجموعة من النتائج، أهمها:
- إن التفسير النفسي للقرآن اتجاهاً من اتجاهات منهج التفسير الموضوعي.
 - يختلف عن التفسير النفسي التربوي وعن علم النفس.
 - الأدلة على مشروعيته متعددة، من القرآن والسنة وغيرها.
 - تؤكد هذه الدراسة وجود التفسير النفسي.
 - مارسه القدماء دون ذكر المصطلح، ومارسه المعاصرون بطرق متعددة وبأنواع مختلفة.
 - للتفسير النفسي جذور عريقة في التراث التفسيري، وعلوم التزكية، والإعجاز القرآني.
 - وله ممارسات مختلفة ومتنوعة عند المعاصرين، وقد ذكر مسماه في أحيان كثيرة.
 - جاءت في مؤلفات مستقلة أحياناً، وممزوجة بغيرها أحياناً أخرى، في شكل تنظيرات أحياناً، وتطبيقات أحياناً أخرى.
 - صنفت أنواعه باعتبار ثلاث: المصدر، والكم، والمنهج المتبع.
 - ينقسم باعتبار المصدر إلى:
 - فهم القرآن وفق الآليات البشرية.
 - فهم القرآن انطلاقاً من القرآن.
 - ينقسم باعتبار الكم إلى:
 - التفسير النفسي للقرآن كله.
 - التفسير النفسي من خلال كمّ من الآيات أو السور.
 - التفسير النفسي لسورة معينة.
 - ينقسم باعتبار المنهج إلى:
 - فهم القرآن ككيان واحد له أثر نفسي.
 - التفسير النفسي لموضوع من الموضوعات النفسية.
 - استجلاء الرموز والإشارات من الآيات القرآنية للوصول إلى الأثر النفسي لها.
 - ينضبط التفسير النفسي بضوابط التفسير عمومًا، ويختص ببعضها، منها:
 - الانطلاق من القرآن للوصول إلى الحقائق النفسية، لا إخضاع القرآن للنظريات النفسية الوضعية.
 - فهم النفس في الإطار الشرعي لها.
 - الالتزام بقرآنية الألفاظ.
 - توظيف مختلف العلوم لفهم القرآن فهمًا نفسيًا، في حدود ما يسمح به الشرع.
 - عدم لِيّ أعناق النصوص القرآنية وتحميلها ما لا تحمل.
 - عدم تحويل القرآن إلى كتاب علم نفس.
 - ضرورة تسجيل النتائج من الدراسات النفسية.
 - يُعد المثال التطبيقي الذي حاول ملامسة الجوانب النفسية التي تضمنتها سورة الفاتحة أنموذجاً على النوع الأخير من أنواع التفسير النفسي، والذي توصلنا فيه إلى:
 - أن سورة الفاتحة تزخر بالمعاني النفسية.

- من أهم المشاعر التي تعززها: الشعور بالطمأنينة، والرضا، والاتزان الوجداني، والتوازن النفسي، والاعتدال، والرجاء لمعبود رحيم يتصف بأوصاف ترغبنا في التقرب إليه، والقوة، والأمان، والمسؤولية، والتحرر من القلق والتعلق بالأسباب، والشعور بالاحتواء والانتماء إلى الله وإلى الجماعة المؤمنة، والشعور بالإيجابية، وتحرير الإنسان من الذاتية، والشعور بالرحمة المستمرة والعامة، والعدالة الإلهية، والراحة والاستقرار، والتسليم المطلق، والرضا، ولذة التقرب إلى الله، والصبر المعزز للتحمل من أجل الوصول إلى الهدف، وضبط القرارات، وتقليل التشتت، والسلام الداخلي، والتفوق.
- وتحذر الفاتحة وتعالج مجموعة من المشاعر السلبية، منها: الشعور بالضياع والتهيه، والغضب المكبوت، والانفجار العدواني، والإحباط، والفراغ الروحي، والعجز، والتقلبات النفسية المستمرة، والقسوة، والهجوم، والنزب الداخلي، والتشتت، واللوم، والعدوانية، والتصلب النفسي، والتعنت الفكري، والانتقام، والقلق الوجودي.

التوصيات:

- وأوصي أخيراً بما يأتي:
- ضرورة مواصلة الطريق في ميدان التفسير النفسي، ولا سيما من قبل المتخصصين.
- الاهتمام بالمجال النظري؛ لأنه ما زال يحتاج إلى مزيد من الضبط.
- توسيع نطاق الممارسات التطبيقية؛ لما تجنيه الإنسانية قاطبة من فوائد عظيمة من مثل هذه الدراسات.
- الاهتمام بالتفسير النفسي للرسور القرآنية.
- الاهتمام بمختلف الموضوعات النفسية، ولكن بالانطلاق من القرآن دائماً.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: كتب القدماء

- 1- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم، دار الوفاء، المنصورة، ط 3، 1426هـ - 2005م.
- 2- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت 728هـ)، مقدمة في أصول التفسير، ضمن مجموع الفتاوى.
- 3- جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1407هـ - 1988م.
- 4- جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت 711هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت.
- 5- أبو الحسن علي بن موسى القاضي عياض (ت 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عامر الجزار، دار الحديث، القاهرة، د.ت.
- 6- أبو الحسن محمد بن الحسن القشيري (ت 465هـ)، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- 7- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- 8- الخطابي (ت 288هـ) والرماني (ت 386هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1976م.
- 9- علي بن محمد الجرجاني (ت 816هـ)، التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الريان للتراث، القاهرة، د.ت.
- 10- أبو الفضل أحمد بن محمد الباقلاني (ت 403هـ)، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط 2، د.ت.

- 11- أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، دمشق وبيروت، تحقيق صفوان عدنان الداودي، ط 1، 1416هـ.
 - 12- محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية (ت 751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1393هـ - 1973م
 - 13- محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية (ت 751هـ)، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت
 - 14- محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر، القاهرة، د.ط، د.ت.
 - 15- محمد بن عبد الله الزركشي (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1391هـ - 1971م.
 - 16- محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1420هـ - 2000م.
 - 17- محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1407هـ - 1987م.
 - 18- مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1374هـ - 1955م.
- ثانياً: كتب المعاصرين**
- 19- إبراهيم محمد سرسيق، النفس الإنسانية في القرآن الكريم، دار تهامة، المملكة العربية السعودية، ط: 1401هـ - 1981م.
 - 20- التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1971م
 - 21- الحميضي محمد بن أحمد، مناهج المفسرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1419هـ - 1999م.
 - 22- إبراهيم بن صالح الحميضي، مناهج المفسرين، مكتبة العبيكان للنشر الرياض، السعودية، ط 1، 1419هـ - 1999م.
 - 23- أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط 1، 1961م.
 - 24- بديع الزمان سعيد النورسي (ت 1960م)، رسائل النور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 140هـ - 1986م
 - 25- سيد قطب (ت 1966م)، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق القاهرة وبيروت، ط 7، 2004م.
 - 26- صلاح عبد الفتاح الخالدي، البيان في إعجاز القرآن، دار عمار عمان الأردن، ط: 1421هـ - 2000م.
 - 27- عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ (ت 1998م)، الإعجاز البياني للقرآن الكريم ومسائل ابن الأزرق- دراسة قرآنية لغوية وبيانية، دار المعارف القاهرة، مصر، ط: 1404هـ - 1984م.
 - 28- عبد الكريم الخطيب (ت 1985م)، إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1383هـ - 1964م.
 - 29- عبد المجيد سيد أحمد منصور، علم النفس والأهداف التربوية، دار المعارف، القاهرة، ط 9، 2014م.
 - 30- عمر محمد باحاذق، شرح الرسالة الشافية في إعجاز القرآن الكريم لعبد القاهر الجرجاني، ص 23-24، دار المأمون للتراث، دمشق، ط 1، 1418هـ - 1998م.
 - 31- فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان، ط 2، 1997م.
 - 32- فهد عبد الرحمن الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1418هـ - 1997م.
 - 33- محمد رشيد رضا (ت 1935م)، الوحي المحمدي: ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام، مؤسسة عز الدين، ط 3، 1406هـ.

- 34- محمد سعيد رمضان البوطي (ت 2013م)، من روائع القرآن تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل، دار الفرابي للمعارف الشارقة، ط 1، 1427 هـ -2007م.
- 35- محمد عبد الله دراز (ت 1958م)، النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن الكريم، دار القلم، بيروت، ط 1، 1426 هـ -2005م.
- 36- محمد عبد العظيم الزرقاني (ت 1948م)، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1415 هـ - 1995م.
- 37- محمد الغزالي (ت 1996م)، نظريات في القرآن، شركة نهضة مصر، القاهرة، ط: 2005م.
- 38- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1971م.
- 39- محمد متولي الشعراوي، تفسير متولي الشعراوي، جمع وإعداد أحمد فراج، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ط.ت.
- 40- مصطفى صادق الرافعي (ت 1937م)، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، المكتبة العصرية، بيروت، ط 3، 1424 هـ -2003م.
- 41- مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، دار المسلم، الرياض، ط 2، 1416 هـ/1996م.
- 42- نجاتي محمد عثمان، القرآن وعلم النفس، دار الشروق، القاهرة، ط 7، 2001م.
- ثالثاً: الرسائل الجامعية**
- 43- عائشة خوازم، التفسير النفسي للقرآن الكريم دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة ماجستير تحت إشراف قويدر قيطون، جامعة الشهيد حمة لخضر بالوادي، الجزائر، سنة 1445 هـ/2024م.
- 44- قويدر قيطون، الإعجاز النفسي في الخطاب القرآني دراسة استقرائية تحليلية، أطروحة دكتوراه، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2015م.
- رابعاً: المقالات العلمية**
- 45- جابر منصور علي أبو الحمد، التأثير النفسي للقرآن الكريم: روحانية القرآن بين الإنصاف والإجحاف، مجلة كلية الدراسات للبنين بأسوان، جامعة الأزهر، العدد 5، ديسمبر 2022م.
- 46- سعيد بن فاتح المغامسي، أثر القرآن الكريم في تحقيق الأمن النفسي لدى المسلم، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، العدد 5، 2007م.
- 47- شاكر المحاميد، أحمد عرفات، شويش المحاميد، الإرشاد النفسي والتربوي في القرآن الكريم، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 24، 2006م.
- 48- عبد الرحمن كساب أوغلو، التفسير النفسي للقرآن الكريم: تعريفه وسماته، مجلة دار الحكمة، العدد 22، 2018م، ص 11-46.
- 49- عبد الرحمن كساب أوغلو، مصادر التفسير النفسي للقرآن الكريم، مجلة كلية الإلهيات، جامعة غازي، العدد 2، 2018م، ص 103-150.
- 50- عبد الرحمن كساب أوغلو، أسباب نشأة التفسير النفسي، مجلة الفكر والتأويل للدراسات والبحوث في العلوم الاجتماعية، العدد 27، 2021م.
- 51- عبد الله عودة، ملامح الإعجاز النفسي في القرآن، مجلة المدونة، مجلد 12، 2017م.
- 52- مجبل عزيز جاسم، الأثر النفسي للصورة البيانية في القرآن الكريم: سورة البقرة أنموذجاً، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد 17، 2010م.
- 53- مازن دباح حسن، التفاعل النفسي مع القرآن الكريم: دراسة تحليلية لتأثير التلاوة على الصحة النفسية، مجلة أوراق ثقافية، العدد 38، 2025م.

خامساً: مواقع الإنترنت والمواد الرقمية

- 54- عبد المجيد بن محمد السنوسي، التفسير النفسي للقرآن مدرسة مختلفة تجربة الخليل إبراهيم نموذجاً، موقع أصوات أونلاين، متاح على الرابط www.aswatonline.com، تم الاطلاع في 2020/06/27م.
- 55- منير الخباز، مادة مرئية منشورة في موقع تراث الأنبياء للدراسات الحوزوية، متاح على الرابط: www.youtube.com/watch?v=ZsIIv12iMH0، تم الاطلاع في 2024م.

الهوامش:

- (1) الرماني والخطابي والجرجاني: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، رسالة الخطابي، تحقيق: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط 3، 1976م، ص 14، 24.
- (2) ينظر: محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب مادة فسر وسفر، دار إحياء التراث العربي، بيروت دت، وأبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط 1، 1416هـ، ص 636-412.
- (3) ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: 2015م، 3/2.
- (4) ينظر: ابن منظور، لسان العرب مادة نفس، ذكر معاني أخرى منها الروح، الدم، الأخ، الإنسان كله، الجسد، العين، الفرج من الكرب، م.س.
- (5) ينظر: علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الريان للتراث، د.ت، د.ط، ص 242.
- (6) ينظر: عبد المجيد سيد أحمد منصور، علم النفس والأهداف التربوية، دار المعارف القاهرة، ط: 2014/9م، ص 7.
- (7) ينظر: إبراهيم محمد سرسيق، النفس الإنسانية في القرآن الكريم، ص 28-30.
- (8) ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، م.س، ص 818-819.
- (9) ينظر: عبد الرحمن كاساب أوغلو (Abdurrahman Kasapoglu)، التفسير النفسي للقرآن الكريم، مقال منشور بمجلة جامعة الإلهيات، 2011م، ص 35.
- (10) ينظر: الحميضي، مناهج المفسرين، مكتبة العبيكان للنشر الرياض، السعودية، ط 1، 1419هـ-1999م، ص 15.
- (11) متفق عليه.
- (12) متفق عليه.
- (13) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1393هـ-1973م، 1/454.
- (14) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، دار الوفاء المنصورة، مصر، ط 3، 1426هـ-2005م، 7/284.
- (15) نفسه.
- (16) ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر القاهرة، د.ط، 250/8.
- (17) الطبري، جامع البيان، م.ن، 8/343.
- (18) الطبري، جامع البيان، م.ن.
- (19) ينظر: الزمخشري محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1407هـ-1987م، 1/147-146.
- (20) ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، دت، 1/43.
- (21) ينظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، كتاب شرح عجائب القلب، دار المعرفة، بيروت، دت، 3/6-8.
- (22) ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين، 2/460-458.

- (23) ينظر: الرماني والخطابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، رسالة الرماني، ص 87، رسالة الخطابي، م.س، ص 14، 24.
- (24) ينظر: أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط 2، دت، ص 276.
- (25) ينظر: عمر محمد باحاذق، شرح الرسالة الشافية في إعجاز القرآن الكريم لعبد القاهر الجرجاني، دار المأمون للتراث، دمشق، ط 1، 1418هـ-1998م، ص 23-24.
- (26) ينظر: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق: عامر الجزار، دار الحديث، القاهرة، دت، 185/1.
- (27) ينظر: ابن القيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، دت، ص 250.
- (28) ينظر: محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت، ط 1، 1391هـ - 1971م، ص 291-292.
- (29) ينظر: جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط: 1407هـ - 1088م، 182/1.
- (30) جمعت معظمهم عائشة خوازم في مذكرة ماستر بعنوان: التفسير النفسي للقرآن الكريم دراسة تأصيلية تطبيقية، إشراف قيطون قويدر، جامعة الشهيد حمزة لخضر بالوادي، الجزائر، سنة 1445هـ - 2024م، ص 68-77.
- (31) ينظر: محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام، مؤسسة عز الدين، ط 3، 1406هـ، ص 65.
- (32) ينظر: مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، تحقيق: درويش الجودي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 3، 1424هـ - 2003م، ص 213.
- (33) ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي بيروت، ط 1، 1415هـ - 1995م، 314/2.
- (34) ينظر: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1971م، 677/7.
- (35) ينظر: محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط: 1426هـ - 2005م، ص 84.
- (36) ينظر: بديع الزمان سعيد النورسي، رسائل النور، تحقيق: الملا محمد زاهد والملا زكريدي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1406هـ - 1986م، ص 586.
- (37) ينظر: سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق القاهرة وبيروت، ط 7، 2004م، ص 36.
- (38) ينظر: أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، ط 1، 1961م، ص 203، 211.
- (39) ينظر: عبد الكريم الخطيب، إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها، دار الفكر العربي، مصر، ط 1، 1383هـ - 1964م، 66/2.
- (40) ينظر: محمد الغزالي، نظريات في القرآن، شركة نهضة مصر، ط: 2005م، ص 106.
- (41) ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن الكريم ومسائل ابن الأزرق - دراسة قرآنية لغوية وبيانية، دار المعارف، القاهرة مصر، ط 3، 1404هـ - 1984م، ص 118.
- (42) ينظر: فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان، الأردن، ط 2، 1997م، ص 67.
- (43) ينظر: سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل، دار الفرابي للمعارف الشارقة، ط 1، 1427هـ - 2007م، ص 196.
- (44) ينظر: مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، دار المسلم الرياض، ط 2، 1416هـ - 1996م، ص 134.

- (45) ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، البيان في إعجاز القرآن، دار عمار عمان الأردن، ط: 1421 هـ - 2000 م، ص334.
- (46) ينظر: فهد عبد الرحمن الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، ط 3، 1418 هـ - 1997 م، 898/3.
- (47) ينظر: التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن الشركة التونسية للتوزيع 1971 م.
- (48) - ينظر نجاتي محمد عثمان: القرآن وعلم النفس، دار الشروق القاهرة ط: 2001/7 م.
- (49) ينظر: شاكر المحاميد وأحمد عرفات وشويش المحاميد، الإرشاد النفسي والتربوي في القرآن الكريم، جامعة قطر، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 24، سنة 2006 م، صفحات 62-116.
- (50) ينظر: سعيد بن فاتح المغامسي، أثر القرآن الكريم في تحقيق الأمن النفسي لدى المسلم، مقال مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، العدد 5، سنة 2007 م.
- (51) ينظر: قويدر قيطون، الإعجاز النفسي في الخطاب القرآني دراسة استقرائية تحليلية، دكتوراه علوم في الأدب الحديث والمعاصر، جامعة قسنطينة، سنة 2014 م/2015 م.
- (52) ينظر: عبد الله عودة، ملامح الإعجاز النفسي في القرآن، مجلة المدونة، مجمع الفقه الإسلامي بالهند، مجلد 12، سنة 2017 م، ص 32-52.
- (53) ينظر: عبد الرحمن كساب أوغلو، التفسير النفسي (السيكولوجي) للقرآن تعريفه وسماته، مجلة دار الحكمة، العدد 22 في 2018 م ص 11-46،
- Hikmet Yurdu, Yıl: 11 C: 11 Sayı: 22 Temmuz – Aralık, 2018/2, ss. 11 – 46
- (54) ينظر: عبد الرحمن كساب أوغلو، مصادر التفسير النفسي للقرآن الكريم، مجلة كلية الإلهيات، جامعة غازي، سنة 2018 م، العدد 2، ص 103-150، 150-103، G.Ü. Gılahiyat Fakültesi Dergisi, Güz 2018/9(2) 103-150.
- (55) ينظر: عبد الرحمن كساب أوغلو، أسباب نشأة التفسير النفسي، مجلة الفكر والتأويل للدراسات والبحوث في العلوم الاجتماعية، العدد 27 سنة 2021 م، ص 15-78،
- Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Hikmet Yurdu, Yıl: 14 C: 14 Sayı: 27 Ocak – Haziran, 2021/1, ss. 15 – 78 Abdurrahman Kasapoğlu
- (56) ينظر: عبد المجيد بن محمد السنوسي، التفسير النفسي للقرآن مدرسة مختلفة – تجربة الخليل إبراهيم نموذجاً –، نشره أحمد شحاتة على موقع <https://aswatonline.com> في 2020/06/27 م.
- (57) ينظر: جابر منصور علي أبو الحمد، التأثير النفسي للقرآن الكريم روحانية القرآن بين الإنصاف والإجحاف، مجلة كلية الدراسات للبنين بأسوان، جامعة الأزهر، العدد 5، ديسمبر 2022 م.
- (58) سبق ذكرها.
- (59) ينظر: مازن دباح حسن، التفاعل النفسي مع القرآن الكريم دراسة تحليلية لتأثير التلاوة على الصحة النفسية، مجلة أوراق ثقافية، بيروت، لبنان، العدد 38، سنة 2025 م.
- (60) يشاهد منير الخباز منشور في موقع تراث الأنبياء للدراسات الحوزوية سنة 2024 م، <https://www.youtube.com/watch?v=ZsIiv12iMH0>
- (61) ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير متولي الشعراوي، جمع وإعداد: أحمد فراج، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ب.
- (62) ينظر: مجبل عزيز جاسم، الأثر النفسي للصورة البيانية في القرآن الكريم سورة البقرة أنموذجاً، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد 17، سنة 2010 م.
- (63) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (مقدمة في أصول التفسير)، م.س، 331/13.

- (64) أخرج مسلم في صحيحه، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العرب، بيروت، ط 1، 1374 هـ - 1955 م، "قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين..."، رقم 395.
- (65) الرازي، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1، 1420 هـ - 2000 م، 89/1.
- (66) ابن القيم، مدارج السالكين، م.س، 29/1.
- (67) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، م.س، 93/4.
- (68) الرازي، مفاتيح الغيب، م.س، 113/1.
- (69) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، م.س، 95/1.
- (70) ابن القيم، مدارج السالكين، م.س، 69/1.
- (71) الطبري، جامع البيان، م.س، 187/1.

**الفتن وما أخبر به النبي ﷺ منها في عصرنا من خلال حديث أبي هريرة:
(يتقارب الزمان وينقص العمل ويلقى الشح...) أنموذجا
- دراسة استقرائية -**

**The Tribulations and What the Prophet Muhammad, peace
be upon him, Informed About Them in Our Era Through the
Hadith of Abu Huraira:
(Time will be shortened, deeds will decrease, and stinginess will be cast ...)
as a Model – An Exploratory Study**

طالب دكتوراه حمزة كريميل

Hamza KRIMIL

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

hamza.krimil@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/05/11

تاريخ الإرسال: 2025/02/05

الملخص:

إنّ الغاية الرئيسة للدراسة هي تسليط الضوء على الفتن وتحقق ما أخبر به النبي ﷺ منها في عصرنا، وما ينتظر الأمة من محن وبلايا في قابل الأزمنة وكثير الأمكنة، وتم الإقتصار على باب ظهور الفتن من صحيح البخاري للقيمة العلمية التي يحظى بها بين المسلمين من جهة، ولما يجده من رواج الأحداث وتحقق الأخبار في واقعنا من تقارب الزمان وظهور الفتن وانتشار الجهل ورفع العلم وكثرة الهرج بين الناس من جهة أخرى؛ وهذا لا يعني خلوّ باقي الصحاح وغيرها من كتب السنة من أخبار الفتن، ولكن ضيق مساحة المقال اقتضت ذلك، ومن باب الاكتفاء بالأصح لاستيفاء الغرض المنشود، وحصول الأمر المقصود.

الكلمات المفتاحية: ظهور الفتن؛ الهرج؛ تقارب الزمان؛ رفع العلم وانتشار الجهل.

Abstract:

The main objective of the study is to highlight the trials and strifes that the Prophet Muhammad ALLAH peace be up on him, predicted and that are currently taking place, and What awaits the nation of trials and strifes in the coming times, And many places The focus is restricted to the chapter on the emergence of strifes /seditions in Sahih al-Bukhari due to its scientific significance among Muslims and the relevance of the events and prophecies that are being realised in our reality. These include the proximity of time, the rise of trials, the spread of ignorance, the decline of knowledge, and the increase of turmoil among people. This does not say that other authentic books of Hadith do not contain trials accounts; rather, the limited

scope of the article necessitates this approach, and for the sake of using the most reliable source to achieve the intended goal.

Key words: The emergence of seditions; chaos; the convergence of time; the rise of knowledge and the spread of ignorance.

مقدمة:

الحمد لله الفاطر المنعم سابغ الآلاء والنعم؛ علم الإنسان بالقلم، علمه مالم يكن يعلم، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له ابتعث رسوله الأكرم بشيرًا ونذيرًا لسائر الأمم، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ومن اقتفى أثره واستنّ بسنته إلى يوم الدين، وبعد:

إنّ المتتبع لنصوص السنة النبوية عموماً يجد أنها مُبَيَّنَّة لأحكام الشريعة مفصلة لما جاء مجملًا في القرآن الكريم موضحة لمبهمه، مجلية لمعانيه، شارحة لألفاظه فهي نظيرة له في التشريع عاضدة له، بل لا تنفك عنه بحال من الأحوال، وقد تضمنت أحاديث الأحكام من الحلال والحرام، ومسائل العقائد، وقصص الأمم الغابرة، كما تناولت ما يستشرف الأمة من أخبار وأحداث آخر الزمان؛ التي يطلق عليها أحاديث الفتن، إذ الإيمان بها واجب؛ بل هو من صلب عقيدتنا، وتكشف هذه الأخبار الغيبية عن صنوف الفتن وأشكالها وصورها العديدة وأحوالها في حياة البشر، التي لا يحصيها عدد ولا يكاد يسلم من الافتتان بها أحد، وهذا يخلص بنا إلى موضوع الدراسة موسوماً بـ: **الفتن وتحقق ما أخبر به النبي ﷺ منها في عصرنا - دراسة من خلال كتاب الفتن في صحيح البخاري - باب ظهور الفتن أنموذجاً** - وهي دراسة من الأهمية بمكان؛ إذ تناولت فتن آخر الزمان، التي تستحضر معها تحقق ما أخبر به النبي محمد ﷺ وتستشعر مصداقية أحاديثه التي لا نشك البتة في كونها وحياً ربانياً مسلماً له، كما يؤيده تصديق كثير من الدراسات والبحوث العلمية لمشكاة النبوة تحت مسمى الإعجاز العلمي، في الوقت الذي ينكر ذلك خلق كثير ويكذبه.

إشكالية البحث: طرق موضوع من هذا القبيل يطرح أسئلة منها: ما معنى الفتن؟ وما مظاهرها، وصورها؟ وما مدى انتشارها في واقع المجتمعات المسلمة اليوم؟

ولعل الكشف عن هذا التساؤل والتساؤلات والاجابة عنها يتطلب المنهج الموضوعي، الذي يُعنى باستقراء وجمع الأحاديث من صحيح البخاري والاقتصار على باب ظهور الفتن كنموذج، وتتبعها والكشف عن معانيها، قصد مقارنتها بالواقع الذي نعيشه، وذلك لتوضيح معنى الفتن ومظاهرها من خلال السنة النبوية الصحيحة.

أهمية الموضوع: تبدو جليا أهمية الموضوع فيما يلي:

1. علاقة الدراسة بالبحث في صحيح البخاري أصحّ دواوين السنّة النبوية.
2. الوقوف على بعض الفتن الحادثة في زماننا؛ والتي أخبر النبي ﷺ بوقوعها.
3. اكتساء الدراسة البعد الغيبي في نصوصها من جهة وورودها في قالب من النصائح والوصايا النبوية التي تقتضي الوجوب والإلزام من جهة أخرى.

أهداف الدراسة: ومن الأهداف التي تصبو إليها هذه الدراسة: الاطلاع على حقيقة أحاديث الفتن التي أخبر عنها النبي ﷺ ومدى تحققها وانتشارها في المجتمع اليوم، كما تبين لنا أشكالاً عديدة من الاختبارات وصنوفاً شتى من الابتلاءات التي يتعرض لها المسلم في حياته، كما تبين صبره وجلده عند الشدائد والمحن، ومدى التزامه بأوامر الله والانتهاز عند نواهيهِ، وما هو إلا المقصد الوحيد والمغزى البعيد الذي لأجله شرعت التكاليف وفرضت الأحكام؛ من جهاد وصيام وصلاة وقيام، وبذل للمال الحلال دون الحرام، وهذه كلها أسباب كافية نافعة لمعالجة موضوع الفتن التي أخبر بها النبي ﷺ، وحلول ناجعة

الفتن وما أخبر به النبي ﷺ منها في عصرنا من خلال حديث أبي هريرة...

للقوف بثبات عند المحن - طبعاً - بعد توفيق الله تعالى لعبده وصدق توكله عليه قلباً وقالبا سرا وعلانية، ورغم سلاسة الموضوع وجديته وواقعية أحاديثه، ومزامنة أحداثه، لم يُسبق إليه البحث - حسب اطلاعي - بهذا الشكل، وفق المنهج الموضوعي.

وبلوغاً لمرام الموضوع فقد تم انتقاء عناصر البحث حسب ورودها في باب ظهور الفتن من صحيح البخاري، إذ اشتمل على ست أحاديث، ورغم قلتها إلا أنّ الواحد منها كفيلاً بأن يكون موضوعاً لبحث علمي على حدة، أو دراسة أكاديمية منفردة، كما رُتّب البحث كالآتي:

خطة البحث:

مقدمة: تتضمن تمهيداً للموضوع والإشكالية وأهمية الدراسة وأهداف البحث، الدراسات السابقة.

المطلب الأول: خصص لتعريف الفتن لغة واصطلاحاً، وبوادر ظهور الفتن.

المطلب الثاني: وأبان عن فتن تقارب الزمان وتفشي الشح بين الناس.

المطلب الثالث: تناول فتن رفع العلم ونزول الجهل.

المطلب الرابع: وطرق فتنة كثرة الهرج وقيام الساعة على شرار الخلق.

الخاتمة: وتضمنت أبرز نتائج الدراسة والتوصيات.

المطلب الأول: تعريف الفتن لغة واصطلاحاً وبوادر ظهورها

قبل الولوج لموضوع الفتن التي أخبر عنها النبي ﷺ وبوادر ظهورها في هذا الزمان، وجب كشف الستار عن معاني الفتن لغة واصطلاحاً عند أهل الاختصاص.

الفرع الأول: تعريف الفتن لغة

أبحر أهل اللغة في معاني الفتن ودققوا فيها؛ فكل غاص بفكره وأدلى بدلو، فتمخض بين أيدينا زبدة المعاني منها قول الأزهري: "جماع معنى الفتنة الابتلاء والامتحان والاختبار، وأصلها مأخوذ من قولك فتنت الفضة والذهب إذا أذبتهم بالنار لتمييز الرديء من الجيد"⁽¹⁾. وذهب ابن فارس إلى موافقة المعنى الذي ذهب إليه الأزهري بقوله: "الفاء والتاء والنون أصل صحيح يدل على ابتلاء واختبار، من ذلك الفتنة، يقال: فتنت أفئ فئناً، وفتنت الذهب بالنار، إذا امتحنته، وهو مفتون وفتين، والفتان: الشيطان، ويقال: قلب فاتن أي مفتون"⁽²⁾. وعليه فإن الفتنة: اختبار وابتلاء لتبيين الجيد من الرديء، ويصدق عليها مصطلح التمحيص والغربة.

وقال ابن منظور موضحاً أن للفتنة معان منها: "الكفر والفضيحة والعذاب، وما يقع بين الناس من القتال والقتل، والاختبار، والإحراق"⁽³⁾.

ومما سبق من التعريفات يتضح لنا أن جماع معنى الفتنة الابتلاء والاختبار والتمحيص لتبيين الجيد من الرديء، والاعتناء بالشيء وتنقيحه من الشوائب العالقة به ليكون خالصاً.

الفرع الثاني: تعريف الفتن اصطلاحاً

عرف الزمخشري الفتن بقوله: "الفتنة هي الامتحان بشدائد التكليف من مفارقة الأوطان ومجاهدة الأعداء وسائر الطاعات الشاقة، وهجر الشهوات والملاذّ بالفقر والقحط وأنواع المصائب في الأنفس والأموال، وبمصابرة الكفار على أذاهم وكيدهم وضررهم"⁽⁴⁾.

وذهب ابن حجر إلى أنّ: "معنى الفتنة في الأصل: الاختبار والامتحان، ثم استعملت في كل أمر يكشفه الامتحان عن سوء، وتطلق على الكفر، والغلو في التأويل البعيد، وعلى الفضيحة والبلى والعذاب والقتال والتحول من الحسن إلى القبيح والميل إلى الشيء والإعجاب به، وتكون في الخير والشر"⁽⁵⁾.

وقال القسطلاني: "الفتن: جمع فتنة وهي المحنة والعذاب والشدة وكل مكروه وآيل إليه كال كفر والإثم والفضيحة والفجور والمصيبة وغيرها من المكروهات، فإن كانت من الله فهي على وجه الحكمة، وإن كانت من الإنسان بغير أمر الله فهي مذمومة"⁽⁶⁾.

وقد ذكر هذه المعاني غير واحد من أهل العلم والاختصاص، ومن قلب كتب التفسير وسبَر صفحاتها وجد أنَّ أهل التفسير ومن لهم عناية بعلوم القرآن قد ذكروا وجوهاً ودلالات متعددة للفتنة، فنجد اللفظة الواحدة حمالة وجوه تفصي دلالتها إلى معان كثيرة؛ وهو ما يُمايز ألفاظ القرآن الكريم والسنة النبوية عن كلام البشر، وعليه تكون دلالة الألفاظ في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ حسب السياق الذي وردت فيه.

ومما سبق، نخلص إلى أن الفتنة هي المعاملة التي تُظهر الإنسان على حقيقته، فتكشف عن حُسن نيّة أوسوء طويّة، وتبدي الأحوال الخفية، فالواجب على المسلم الرضا والثبات عند البلايا والمحن والرزايا.

الفرع الثالث: بؤادر ظهور الفتن

من معجزات النبي محمد ﷺ الخالدة والباقية إلى يوم القيامة؛ أنّه أخبر بوقوع فتنٍ - لا مناص منها - لأمته، فكم من فتنة هزّت كيان الأمة بعد وفاته ﷺ، وفي عهد الخلافة الراشدة،؟! كحروب الردّة، واقتتال الصحابة فيما بينهم، بدءاً بالفتنة الكبرى وما تلتها من أحداث، أضرمت نار الفتنة وشقّت صفّ الأمة، وما فتئت تنرى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولحرص النبي ﷺ على أمته كان يعظهم ويحفزهم للعمل الصالح، ويحذرهم من التّراخي في الطاعات وتأخير القُرُبات، حتى لا تُدركهم الفتن فتشغلهم عن الأعمال الصالحة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمناً ويمسي كافراً ويمسي مؤمناً ويصبح كافراً يبيع دينه بعرض من الدنيا"⁽⁷⁾، وفي هذا دليل على تقلب الإنسان من حال إلى حال زمن الفتن، إلا من عصمه الله جلّ جلاله، وباب ظهور الفتن من صحيح البخاري تناول بعضاً منها يندرج ضمن علامات الساعة الصغرى والكبرى، وما بقي من لأواء الفتن هي أشدّ على الأمة من الضرب بالسيف، والقرض بالمقاريض، فعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "يتقارب الزمان، وينقص العلم، ويلقى الشُّحُّ، وتظهر الفتن، ويكثر الهرج". قالوا: يا رسول الله، أيُّم هو؟ قال: "القتل القتل"⁽⁸⁾. وهذه الأخبار الغيبية الحادثة كلها دلائل قاطعة، وحجج ساطعة في صدق نبوءته ﷺ، كما أنّ سيرته العطرة ملأى بالآيات الكثيرة والأنباء المثيرة، التي نقلت إلينا بالتواتر من قبل جيل زكاه الله تعالى ولصحبة نبيه اجتباه، فلا ينكرها إلا جاحد أو سفيه، يقول عبد الله بن رواحة رضي الله عنه مادحا النبي محمد ﷺ:

وَفِينَا رَسُولُ اللَّهِ يَتْلُو كِتَابَهُ إِذَا *** انْشَقَّ مَعْرُوفٌ مِنَ الْفَجْرِ سَاطِعُ
أَرَأْنَا الْهُدَى بَعْدَ الْعَمَى فَقُلُوبُنَا *** بِهِ مَوْقِفَاتٌ أَنْ مَا قَالَ وَاقِعُ
يَبِيْتُ يُجَافِي جَنْبَهُ عَنْ فِرَاشِهِ *** إِذَا اسْتَنْقَلَتْ بِالْمُشْرِكِينَ الْمَضَاجِعُ⁽⁹⁾

وهذا نزر يسير من النصوص التي تُبين أنّ مظاهر الفتن تنتشر في الأمة، بل وترداد تفشيها ممّا يؤثر على الناس في أمر دينهم ودنياهم، وكلما نقص الوازع الديني عند المسلمين تشربوا الفتن واستساغوها، واستكانوا إليها وألفوها إلا من عصمه الله تعالى.

الفتن وما أخبر به النبي ﷺ منها في عصرنا من خلال حديث أبي هريرة...

المطلب الثاني: فتن تقارب الزمان وتفشي الشح بين الناس

حذر النبي ﷺ أمته من فتن آخر الزمان والتي من ضمنها تقارب الزمان وتفشي الشح بين الناس، وأرشدتهم إلى سُبُل النجاة منها إقامة للحجة وتبييناً للمحجة، حتى تكون الأمة على بينة من أمر دينها ولا تنتشغل بزخارف الدنيا وبهارجها.

الفرع الأول: فتن تقارب الزمان

يشهد البشر في آخر الزمان فتناً جمّةً ونوازل مدلهمة كما أخبر بذلك النبي الخاتم ﷺ منها: تقارب الزمان، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: "يتقارب الزمان، وينقص العمل، ويُلقى الشح، وتظهر الفتن، ويكثر الهرج" قالوا: يا رسول الله، أيم هو؟ قال: "القتل القتل" (10)، معنى قوله: "يتقارب الزمان" أن: "معناه قصر زمان الأعمار وقلة البركة فيها، وقيل هو دنو زمان الساعة، وقيل هو قصر مدة الأيام والليالي على ما روي أن الزمان يتقارب حتى تكون السنة كالشهر؛ والشهر كالجمعة والجمعة كالיום، واليوم كالساعة، والساعة كاحتراق السعفة" (11).

وهذا الحديث عمدة في المسألة على أن: المراد بتقارب الزمان هو قصر الزمان وسرعته وخلوه من البركة؛ لأن الله تعالى يطول الزمان إبان الدجال، كما يقصره زمن الفتن كيف ما يشاء، قال ابن حجر: "قال بن أبي جمرة يحتمل أن يكون المراد بتقارب الزمان قصره على ما وقع في حديث لا تقوم الساعة حتى تكون السنة كالشهر وعلى هذا فالقصر يحتمل أن يكون حسياً ويحتمل أن يكون معنوياً أما الحسي فلم يظهر بعد ولعله من الأمور التي تكون قرب قيام الساعة وأما المعنوي فله مدة منذ ظهر يعرف ذلك أهل العلم الديني ومن له فطنة من أهل السبب النبوي فإنهم يجدون أنفسهم لا يقدر أحدهم أن يبلغ من العمل قدر ما كانوا يعملونه قبل ذلك ويشكون ذلك ولا يدرون العلة فيه ولعل ذلك بسبب ما وقع من ضعف الإيمان لظهور الأمور المخالفة للشرع من عدة أوجه وأشد ذلك الأقوات ففيها من الحرام المحض ومن الشبهة ما لا يخفى حتى إن كثيراً من الناس لا يتوقف في شيء ومهما قدر على تحصيل شيء هجم عليه ولا يبالي، والواقع أن البركة في الزمان وفي الرزق وفي الثبوت إنما يكون من طريق قوة الإيمان واتباع الأمر واجتناب النهي والشاهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (12).

وقد وجد في زماننا هذا من تسارع الزمن وانعدام البركة في الوقت ما لم يسبق في عصور خلت ولا قرون غبرت، فالأيام تجري والوقت يمضي والسعيد من اغتنم الفرصة واستغلها في الطاعة وصير وقته عبادة في وقت يغفل فيه كثير من الناس عن أوجب الواجبات وسبب الوجود وكُنه الخلق وغايته.

الفرع الثاني: تفشي الشح بين الناس.

ومن مظاهر الفتن انتشاراً، تفشي الشح بين الناس، وهو من الصفات الذميمة المقيمة في الإسلام؛ فلا هو من صفات الأنبياء ولا من شيم النبلاء، ويلاحظ استفحال البخل الشديد على غير العادة، كما في حديث الباب عن أبي هريرة ﷺ: "يتقارب الزمان، وينقص العمل، ويُلقى الشح..."، ومعنى: "يُلقى الشح" على وجهين كما بينه ابن الجوزي في كشف المشكل من حديث الصحيحين بقوله: "يلقى الشح" على وجهين: أحدهما يلقي من القلوب، والثاني: يلقي في القلوب فيوضع في قلب من لا شح عنده، ويزيد في قلب الشحيح. ووجه هذا أن الحديث خارج مخرج الدّم، فوقع الشح في القلوب مع كثرة المال أبلغ في الذم" (13).

والوجه الثاني أقرب إلى حال الناس اليوم؛ وهو سائد بين أغلب أرباب المال، ومما تطبعت عليه نفوس القوم وتشربت به من التعلق بالدنيا - إلا من رحم ربي - وحُب المال، فأصبحت تتملص من الواجبات، وتتحايل عن أداء فريضة الزكاة، ويُضاف إليها معانٍ للشح معنوية غير مألوفة، قال ابن حجر رحمه الله تعالى: "وأما قوله ويلقى الشح فالمراد إلقاؤه في قلوب الناس على اختلاف أحوالهم حتى يبخل العالم بعلمه فيترك التعليم والفتوى ويبخل الصانع بصناعته حتى يترك تعليم غيره ويبخل الغني بماله حتى يهلك الفقير وليس المراد وجود أصل الشح لأنه لم يزل موجوداً"⁽¹⁴⁾.

وعليه فإن الشح لا يُحصر في الصورة الحسية والمادية المتمثلة في منع فقراء المسلمين زكاة المال، أو مَنْ يَصْنُ بماله عن المحتاجين فقط، بل يتعدى إلى المعنى المعنوي من منع العلوم الشرعية والدنيوية وعدم تبليغها، والحد من تعدي النفع للغير أو منعه في مختلف مجالات الحياة، لذلك فإن من مثالب البخل الشديدة ومقابحه العديدة، أنه إذا تمكن من قلب العبد فإنه يُورثه حُب الدنيا والاستكانة إليها، والاستهانة بالأوامر والنواهي الشرعية وعدم الانقياد لها، ويوقعه في كبائر الذنوب واستحلال المحارم؛ كسفك الدماء وهتك الأعراض، واحتقار الغير، ومنع ما يجب من الحقوق كحرمان الأخوات أو البنات من الميراث، فتزداد الشحناء والبغضاء بين الأقارب، وتتهيا الأرضية لقطع الأرحام، فتُفْضِي بذلك إلى القطيعة والتدابير، والمنازعات القضائية التي تملأ رفوف المحاكم بقضايا من هذا الشأن، وهذا نزر يسير لبعض مخلفات الشح المطاع وآثار الهوى المتبع.

المطلب الثالث: فتن رفع العلم ونزول الجهل

ومن الفتن التي أخبر النبي ﷺ بحدوثها، وانتشرت في أمة الإسلام وتزداد تفاقماً بمرور الزمان، رفع العلم وظهور الجهل بين الناس؛ وهومن أقبح الذنوب التي يُعصى بها الله تعالى، وهو من علامات الساعة لما ورد في الباب أن النبي ﷺ قال: "إن بين يدي الساعة لأياماً، يُرفع فيها العلم، وينزل فيها الجهل..⁽¹⁵⁾"، وللمصنف في باب رفع العلم: "إن من أشراط الساعة: أن يرفع العلم ويثبت الجهل، ويشرب الخمر، ويظهر الزنا..⁽¹⁶⁾"، وفيه الحثُّ على طلب العلم الشرعي بمفهوم المخالفة، أما زيادة الألفاظ الواردة في الباب وغيرها من المُصنَّفات والدواوين، كلها تصب في معنى نقص العلم وفشو الجهل بين الناس، ولا تعارض بينها البيّة، والمقصود برفع العلم: نقص العلم الشرعي والعمل بدين الله تعالى، والتقصير في الواجبات والأحكام التي خوطب بها عقلاء الأنام، قال ابن حجر رحمه الله: "قال ابن بطال: وجميع ما تضمنه هذا الحديث من الأشراف قد رأيناها عياناً فقد نقص العلم وظهور الجهل وألقي الشح في القلوب وعمت الفتن وكثر القتل، قلت (يعني ابن حجر): الذي يظهر أن الذي شاهده كان منه الكثير مع وجود مقابله والمراد من الحديث استحكام ذلك حتى لا يبقى مما يقابله إلا النادر وإليه الإشارة بالتعبير بقبض العلم فلا يبقى إلا الجهل الصرف ولا يمنع من ذلك وجود طائفة من أهل العلم لأنهم يكونون حينئذ مغمورين في أولئك"⁽¹⁷⁾.

فالعجيب من قول ابن بطال أنه يؤكد حدوث جملة هذه الفتن في القرن الخامس الهجري والأعجب منه مايقع في زماننا هذا..؟ فالعلم إذاً لا يرفع إلا بموت العلماء ورثة الأنبياء، الذين يذودون عن حياض الدّين ويبلغون شرع رب العالمين، فموت العالم مصيبة لا تُجبر وتُلْمَة لا تُسدّ، فعن أنس رضي الله عنه قال: لأحدثنكم حديثاً سمعته من رسول الله ﷺ لا يحدثنكم به أحد غيري: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن من أشراط الساعة أن يُرفع العلم، ويكثر الجهل"⁽¹⁸⁾، ومعنى "إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم" أي: من علاماتها أن يرتفع العلم إما بقبض العلماء، وإما بخفضهم عند الأمراء، "ويكثر الجهل" أي: "بغلبة السفهاء"⁽¹⁹⁾،

الفتن وما أخبر به النبي ﷺ منها في عصرنا من خلال حديث أبي هريرة...

وغلبة السفهاء لكثرة الجهل وتساوي الناس في ما بينهم، وأما الناس في العلم فمراتب ومنازل؛ فهم متفاوتون، متباينون في درجاته، بعضهم فوق بعض، قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: 76)، وفي أحاديث الباب يخبرنا النبي ﷺ أن للساعة علامات وأمارات منها: أن يُرفع العلم، فليس المقصود هنا أن يُنتزع العلم من الصدور انتزاعاً، وإنما يرفع بموت العلماء، العاملين الربانيين، الذين يثبتون في الناس أحكام الدين، لأنّ موتهم يؤدي إلى انتشار الجهل، حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلّوا وأضلّوا، وبهم ينتشر الفساد والظلم بين العباد، وحتى القتل المنتشر بين الناس اليوم، إذا تتبعنا أسبابه وجدنا أنّ منشأه الأول هو: الجهل بالدين وفضاعة الجرم وحده ومغبته عاجلاً وأجلاً.

المطلب الرابع: كثرة الهرج وقيام الساعة على شرار الخلق

أخبر النبي ﷺ بوقوع فتن آخر الزمان ومنها كثرة الهرج وقيام الساعة على شرار الخلق حيث تم بسطه على النحو التالي:

الفرع الأول: كثرة الهرج

تكثر الفتن في أمة الإسلام، عندما يُرفع العلم ويغيّب أهله، فيحلّ محله الجهل الذي هو أساس كل باطل، ومن أشنع صور البلاء أن ينتشر القتل بين الناس لأتفه الأسباب ففي الباب من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: "بين يدي الساعة أيام الهرج، يزول فيها العلم ويظهر فيها الجهل"، قال أبو موسى: والهرج: القتل بلسان الحبشة⁽²⁰⁾. وعند تصفح قواميس اللغة ومعاجمها نجد أنّها تتفق على أن الهرج هو: القتل، قال الفيروز آبادي في القاموس المحيط: "الهرج: هرج الناس يهرجون: وقعوا في فتنة واختلاط وقتل"⁽²¹⁾، فمن علامات الساعة الهرج وكثرة القتل، وهو محرّم شرعاً إلا بحق؛ فإذا كان الذمي وغير المحارب لأهل الإسلام حرام الدم، فمن باب أولى يكون سفك دم المسلم ظلماً وعدواناً أشدّ حرمةً وأشنع ذنباً، وهو من أكبر المعاصي التي قد يلقي المسلم بها ربه يوم القيامة، بل هو من الكبائر⁽²²⁾ حيث عدّه الإمام الذهبي ثاني الكبائر بعد الإشرak بالله تعالى؛ وساق في ذلك أدلة ترهيبية من القرآن والسنة الصحيحة، متضمنة وعيدا شديداً وعذاباً أليماً لمن يقتل مسلماً متعمداً بغير حق، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾ (النساء: 93)، وقوله ﷺ: "إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار قيل فهذا القاتل فما بال المقتول قال إنه أراد قتل صاحبه"⁽²³⁾.

وعليه فإنّ القتال المحرم هو الذي يقع بين المسلمين لأجل شؤون الحكم والرياسة والمال والعصبية الجاهلية وغيرها من لعاعة الدنيا؛ ويستثنى من ذلك كله الدّفاع عن حياض الدين وأعراض المسلمين وبلادهم وأموالهم. ففي الباب عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: "يتقارب الزّمان، وينقص العمل، ويُلقي الشّح، وتظهر الفتن، ويكثر الهرج" قالوا: يا رسول الله، أيم هو؟ قال: "القتل القتل"⁽²⁴⁾، وهذا بيان منه ﷺ أنّ من علامات الساعة كثرة الهرج فقليل له ما المقصود بكثرة الهرج؟ فأخبرهم أنّه: القتل؛ وفيه دلالة على وقوع القتل وتفشيهِ في أمة الإسلام بغير حق في قابل الأيام، وهي الفتنة التي ما فتىء النبي ﷺ يدندن حولها، وقد أشار إليها ابن حجر في الفتح بقوله: وأما كثرة القتل فالمراد بها ما لا يكون على وجه الحق كإقامة الحد والقصاص⁽²⁵⁾، ومما يؤيد هذا المعنى ما ورد في دلائل النبوة عند البيهقي عن أبي موسى الأشعري أن رسول الله ﷺ قال: "بين يدي الساعة الهرج"، قالوا يا رسول الله وما الهرج قال: القتل"، قالوا أكثر مما نقتل إنا لنقتل في العام الواحد أكثر من كذا ألفاً قال: "إنه ليس بقتلكم المشركين،

ولكن قتل بعضهم بعضا قالوا ومعنا يومئذ عقولنا قال: إنه ينتزع عقول أكثر ذلك الزمان ويخلف له هباء من الناس يحسب أكثرهم أنه على شيء وليسوا على شيء⁽²⁶⁾. فهذه الأحاديث المتناثرة في الصحيح وغيرها من دواوين السنة تبين مدى تفشي ظاهرة القتل بين الناس وكأنها عرض لحال الأمة في هذا الزمان: اقتتال بين المسلمين؛ إخوة أشقاء، وذوي قرابة وصلة رحم، وأبناء وطن واحد لأجل التنافس على الدنيا الفانية والمتاع الزائل، وهذا الأخير يجرنا للخوض في أسباب القتل التي تنأى بنا عن صلب الموضوع، بيد أننا سنطرق جملة من الإحصائيات التي تكشف عن أرقام مهولة وأعداد لضحايا ووفيات مختلفة ومتفرقة على العالم وفقا لبعض المجالات والدراسات الدولية:

ففي شؤون الحروب التي لا يُدار رحاها سوى في بلاد المسلمين، ولا يتجشم ضحاياها وخسائرها وتبعاتها غير المسلمين، تناولت مجلة ويكيبيديا⁽²⁷⁾ مقالا بخصوص الحرب السورية: وتطرقت لمنشأ الصراع بين قوات الحكومة السورية، وقوات المعارضة المسلحة، وحيثيات القتال الذي طال أمده، كما أفادت أن الأمم المتحدة قدرت عدد ضحايا الصراع المسلح في سورية ابتداءً من 2011 ما بين: 580.000 و 617.910+ شخصاً، منهم 306.887+ مدنيين، بينهم عشرات الآلاف من الأطفال والنساء، كما نجم عنها نزوح 6.7 مليون شخص داخلياً بحلول مارس 2021، مما يجعلها واحدة من أسوأ الحروب الكارثية في القرن 21. هذا فضلاً عن الأعداد الهائلة التي قضى عليها بوحشية لا متناهية في سجن صيدنايا العسكري تعذيباً وتنكيلاً وانتقاماً، والتي تفوق 30000 ألف معتقل.

ومن الصور الحية للقتل الجماعي والقصف العشوائي ما يحدث لأهل غزة وأهلها من المدنيين العزل من قبل الاحتلال الصهيوني على مرأى ومسمع من العالم أجمع، وخصوصاً المسلمين، حيث أفادت وكالة الأناضول⁽²⁸⁾ للأنباء في خبر نشرته في الفاتح من يناير/جانفي 2025 عن وزارة الصحة بقطاع غزة ارتفاع حصيلة الإبادة الجماعية التي يرتكبها الاحتلال الصهيوني بحق الفلسطينيين إلى: 45 ألفاً و 553 شهيدا و 108 آلاف و 379 مصاباً منذ 7 أكتوبر 2023، وهذا فضلاً عن المفقودين ومن هم تحت الأنقاض.

وفي دراسة من نوع آخر لظاهرة كثرة القتل في العالم أفادت مجلة الأمم المتحدة⁽²⁹⁾ بأن: عدد ضحايا جرائم القتل أكثر من عدد ضحايا النزاعات المسلحة، وبنحو 464000 فرد من العالم هم ضحايا جرائم القتل لعام 2017، وهوما يعادل خمسة أضعاف قتلى الصراع المسلح لنفس السنة، ووفقاً للدراسة فإن الجريمة المنظمة مثلت 19% من بين كل جرائم القتل عام 2017، وأنّ الشبان هم الأكثر عرضة للخطر من الفئات العمرية الأخرى بما يفوق 50% من الحصيلة العامة، استناداً لبيانات من 41 دولة علماً أنّ جرائم قتل النساء في كثير من الأحيان يتم تجاهلها.

ومن صورة مغايرة تماماً لصور كثرة القتل انتشاراً في هذا الزمان ما تخلفه حوادث المرور كما أفادت منظمة الصحة العالمية⁽³⁰⁾ في إحصاء الإصابات الناجمة عن حوادث المرور إلى أنّ: قرابة 1,19 مليون شخص يلقون حتفهم سنوياً بسبب حوادث المرور. ونسبة 92% من الوفيات الناجمة عن حوادث الطرق في العالم في البلدان المنخفضة والمتوسطة الدخل، رغم أنها تتأثر بنسبة 60% من مركبات العالم فقط. كما تزيد احتمالات تعرض الذكور لحوادث مرور مميتة بنحو ثلاثة أضعاف مقارنة بالإناث. كما نشرت مجلة الأمم المتحدة⁽³¹⁾ قائمة بالحروب والكوارث البشرية حسب عدد القتلى.

الفتن وما أخبر به النبي ﷺ منها في عصرنا من خلال حديث أبي هريرة...

الجدول رقم (1): يوضح قائمة الحروب والكوارث البشرية حسب عدد القتلى

المدة بالسنوات	من/ إلى	الموقع	الحدث	الحد الأعلى	الحد الأدنى	متوسط القتلى
6 سنوات ويوم واحد	1939 إلى 1945	كل مكان بالعالم	الحرب العالمية الثانية		65.000.000	74.330.344
4 سنين و 3 شهور	1914 إلى 1918	كل مكان بالعالم	الحرب العالمية الأولى	21.000.000	15.000.000	17.748.239
6 سنوات	1998 إلى 2003	جمهورية الكونغو الديمقراطية	حرب الكونغو الثانية	5.400.000	2.500.000	3.674.235
22 سنة	1997 إلى 2000	أفغانستان	الحرب في أفغانستان	2.000.000	1.500.000	1.732.051
23 سنة	1983 إلى 2005	السودان	حرب السودان الأهلية الثانية	2.000.000	1.000.000	1.414.214
9 سنوات	1980 إلى 1988	أفغانستان	الحرب السوفيتية الأفغانية	2.000.000	600.000	1.095.445
7 سنوات و 4 شهور	1954 إلى 1962	الجزائر	الحرب الجزائرية	1.500.000	350.000	724.569
12 سنة	2001 إلى 2013	الشرق الأوسط	الحرب علي الإرهاب	1.260.000	272.000	585.423
	08 ماي 1945	الجزائر	المذبحة الجزائرية من قبل فرنسا	45.000	1.020	6.775
8 سنوات	1980 إلى 1988	الحدود العراقية الإيرانية	الحرب بين العراق وإيران	1.100.000	289.220	564.041
	28/2 1982	حماء، سوريا	مذبحة حماة	40.000	10.000	20.000
1 سنة	1965 إلى 1966	إندونيسيا	الإبادة السياسية بإندونيسيا	3.000.000	78.500	485.283
	1988	إيران	مذبحة إيران	30.000	4.482	11.596
48 سنة	1827 إلى 1875	الجزائر	الغزو الفرنسي للجزائر	1.000.000	500.000	107.707
3 سنوات	1755 إلى 1758	زنجبار	الإبادة الجماعية في زنجبار	600.000	480.000	536.656
	18/16 سبتمبر 1982	غرب بيروت لبنان	مذبحة صابرة وشالتيلا	3.500	460	1.269
9 أشهر	مارس/ ديسمبر 1971	باكستان	الإبادة الجماعية لبينجلاديش	3.000.000	1.000.000	774.446
4 سنوات	1992 إلى 1995	البوسنة	التطهير العرقي في حرب البوسنة	40.330	34.764	37.444
22 سنة	1979 إلى 2000	أفغانستان	الحرب في أفغانستان	2.000.000	1.500.000	1.732.051

المصدر: مجلة الأمم المتحدة، <https://www.un.org/ar/un75>

واقترنت الدراسة على الإحصائيات الخاصة بالدول المسلمة على وجه الخصوص، وعرضت لضحايا الحرب العالمية الأولى والثانية بحكم أنّ بعض الدول المسلمة أقيمت فيها، كما تناولت المجلة كل صنف الإبادة الجماعية والتطهير العرقي والديني، والقتل الجماعي للمعارضة السياسية، وهذه الأرقام

الخيالية التي لا يستطيع تحملها العقل البشري تنبئ عن ذهاب عقول الناس وطيشها، وشدة جهلهم وتهارجهم على الدنيا ومتاعها الزائل، ومدى جرأتهم على إزهاق الأرواح المعصومة.

الفرع الثاني: قيام الساعة على شرار الخلق

ومن مظاهر الفتن أن تقوم الساعة على شرار الخلق؛ الذين يغلب عليهم قلة الخير، وطغيان الشر، وذلك بعد تهارج الناس وتقاتلهم وفشو الشرك بالله، وانتشار الفساد في مختلف البلدان، ففي الباب من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "من شرار الناس من تدرّكهم الساعة وهم أحياء"⁽³²⁾، قال ابن بطال: هذا وإن كان لفظه لفظ العموم فالمراد به الخصوص، ومعناه أن الساعة تقوم في الأكثر والأغلب على شرار الناس بدليل قوله: لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة، فدل هذا الخبر أن الساعة تقوم أيضا على قوم فضلاء. وله في آخر حديث النواس بن سمعان الطويل في قصة الدجال وعيسى ويأجوج ومأجوج: إذ بعث الله ريحا طيبة فتقبض روح كل مؤمن ومسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون تهارج الحمر، فعليهم تقوم الساعة⁽³³⁾.

وأضاف ابن كثير قائلا: "أن الشيخ الكبير يقول: أدركت الناس وهم يقولون: لا إله إلا الله، ثم يتفارق الأمر ويتزايد الحال، حتى يُترك ذكر الله في الأرض، ويُنسى بالكلية، فلا يُعرف فيها وأولئك شرار الناس وعليهم تقوم الساعة"⁽³⁴⁾. وهذا فيه دلالة على غلبة الشر والجهل عند الناس في ذلك الزمان والبغي وانحدار أخلاقهم وتنصلهم من أدينتهم وتعدي حدود الله تعالى، قال الكرمانى: وقوله: "شرار الناس" وإنما كانوا شرارا لأن إيمانهم حينئذ لا ينفعهم وكذا أعمالهم فلا خير فيهم ومن لا خير فيه فهو من الشرار أو هذا إخبار عن الواقع يعني لا تقوم الساعة إلا على الشرار⁽³⁵⁾.

ومما يبين أنهم كذلك ما رواه مسلم في صحيحه من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تقوم الساعة حتى لا يقال الله الله"⁽³⁶⁾، قال ابن كثير: وفي معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "حتى لا يقال في الأرض الله الله"، قولان: أحدهما: أن معناه أن أحدا لا ينكر منكرا، يعني لا يزجر أحد أحدا إذا رآه قد تعاطى منكرا، وعبر عن ذلك بقوله: "حتى لا يقال الله الله"، كما في حديث عبد الله بن عمرو "فبقى فيها عجاجة لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا"⁽³⁷⁾، والقول الثاني: حتى لا يذكر الله في الأرض، ولا يعرف اسمه فيها، وذلك عند فساد الزمان، ودمار نوع الإنسان، وكثرة الكفر، والفسق والعصيان⁽³⁸⁾، وهذه الأمانة لما يجن وقتها بعد، بل يتأخر حدوثها لقبال الأزمنة ضمن علامات الساعة الكبرى كما أخبر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم.

خاتمة:

وفي ختام هذا البحث نورد أهم النتائج التي خلصت إليها الدراسة:

1. أبانت الدراسة على أن: الفتنة هي المعاملة التي تُظهر الإنسان على حقيقته، فتكشف حسن النية وتبدي الأحوال الخفية.
2. كما بيّنت أن الفتن التي أخبر بحدوثها النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته أغلبها وقعت ولها صور عديدة في عصرنا: كتقارب الزمان وانعدام بركته، ونقص العلم وظهور الجهل، وفشو الشُّحّ وذلك بأن يبخل بالمال إنفاقا وبالعلم نشرا وتعلّما، والعلامة التي تكاد تكون غالبية في هذا الزمان هي كثرة القتل التي تزداد تفشيا بين المجتمعات وتحققا مع مرور الزمان وفق ما حدّث به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى.
3. من خلال الدراسة يتبين لنا أنه لا عاصم من الفتن إلا ما جعله الله جلّ جلاله عاصما منها، وهو القرآن الكريم، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، ومن رام السلامة من الفتن فليؤذ بهما؛ لأنهما نبع الهداية والنّجاة في الدنيا

الفتن وما أخبر به النبي ﷺ منها في عصرنا من خلال حديث أبي هريرة...

والآخرة، وليعضض عليهما بنواجذه، والكيس الفطن من تمسك بهما تعلموا وعملا لينجوا من شرّ الفتن والمحن.

4. كلما قلّ العلم بأحكام الدين، فشا الجهل الذي هو مصدر كل بلية، ومنشؤ كل رزية.

5. كثرة الهرج المنتشرة بين المسلمين وتناحرهم فيما بينهم في هذا الزمان منشؤه الجهل بالدين، وحب الدنيا والتنافس عليها.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت: 449هـ)، شرح صحيح البخاري، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط 2، (1423هـ - 2003م).
- 2- ابن فارس بن زكرياء القزويني (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دب، دب، (1399هـ - 1979م).
- 3- ابن كثير الدمشقي (ت: 774هـ)، النهاية في الفتن والملاحم، تح: محمد أحمد عبد العزيز، نشر: دار الجيل، بيروت، لبنان، د ط، (1408هـ - 1988م).
- 4- أبو سليمان، حمد بن محمد الخطابي (ت: 388هـ)، معالم السنن شرح سنن أبي داود، نشر: المطبعة العلمية، حلب، ط 1، (1351هـ - 1932م).
- 5- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، مسند الإمام أحمد، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، ط 1، (1421هـ - 2001م).
- 6- أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، كتاب الفتن والملاحم (4/498، ح: 8392).
- 7- أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ)، المستدرک على الصحيحين تح: مصطفى عبد القادر عطاء، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1411-1990) كتاب الفتن والملاحم.
- 8- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1405هـ)، باب ما جاء في إخباره بما دعا لأمره وبما أجيب فيه، وصدقه في جميع ما أخبر به ﷺ.
- 9- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، دب، (1379هـ).
- 10- أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (ت: 923هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط 7، (1323هـ).
- 11- أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، مسند الإمام أحمد، تح: أحمد محمد شاكر، نشر: دار الحديث، القاهرة، ط 1، (1416هـ - 1995م).
- 12- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب ظهور الفتن (9/48، ح: 7061)، وكتاب الأدب، باب حسن الخلق والسخاء وما يكره من البخل (8/14، ح: 6037).
- 13- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب: لا يأتي زمان إلا الذي بعده شر منه (6/2591، ح: 6657).
- 14- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب: يَقُولُ الرَّجَالُ وَيَكْتُمُ النِّسَاءُ.
- 15- شمس الدين، الذهبي (ت: 748هـ)، الكباير، نشر: دار الندوة الجديدة، بيروت، دب، دتا (13/1).
- 16- صحيح البخاري، بكتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما (ح: 6672)، صحيح مسلم، الفتن وأشرط الساعة، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما.
- 17- صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دب، (1955م)، كتاب الإيمان، باب ذهاب الإيمان آخر الزمان.
- 18- عبد الرحمن بن علي محمد الجوزي (ت: 597هـ)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تح: علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض، دب، دب.
- 19- علي بن محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت: 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، (1422هـ - 2002م).

- 20- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني الشافعي، نشر: دار المعرفة، بيروت (1379هـ)، ترقيم تبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف: محب الدين الخطيب، مع تعليقات: بن باز رحمه الله تعالى، كتاب الفتن باب ظهور الفتن.
- 21- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب تح: التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، نشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 8، (1426هـ - 2005م).
- 22- محمد بن أحمد بن الأزهر أبو منصور الهروي (ت: 370هـ)، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1 (2001م).
- 23- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، نشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط 1، (1422هـ)، كتاب الفتن باب ظهور الفتن.
- 24- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، كتاب التهجد، باب فضل من تعار من الليل فصل.
- 25- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب رفع العلم.
- 26- محمد بن عيسى الترمذي أبو عيسى (ت 279هـ)، سنن الترمذي، تح: بشار عواد معروف، نشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، د ط (1998م)، كتاب الفتن، باب ما جاء ستكون فتن كقطع الليل المظلم.
- 27- محمد بن مكرم بن علي بن منظور الإفريقي (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: 3، (1414هـ).
- 28- محمد بن يوسف بن علي بن سعيد، الكرمانى (ت 786هـ)، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، (1356هـ - 1937م).
- 29- محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري (ت 538هـ)، الفائق في غريب الحديث، تح: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط 2.
- 30- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت، كتاب الإيمان، باب الحث على المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن.
- 31- منظمة الصحة العالمية، الإصابات الناجمة عن حوادث المرور، الصادرة في: 13 كانون الأول/ديسمبر 2023، تاريخ الزيارة: 2025/01/14، 17:45.
- <https://www.who.int/ar/news-room/fact-sheets/detail/road-traffic-injuries>
- 32- وكالة أنباء الأناضول الصادرة بتاريخ: 2025/01/01، تاريخ الزيارة: 23:00. Anadolu Ajansı. [/https://www.aa.com.tr](https://www.aa.com.tr)
- 33- مجلة الأمم المتحدة: الصادرة في 08 جويلية/تموز، تاريخ الزيارة: 2024/12/24، <https://news.un.org/ar/story/2019/07/1036401>
- 34- مجلة الأمم المتحدة، تاريخ الزيارة: 2025/01/16، الساعة: 7511:45، <https://www.un.org/ar/un7511:45>
- 35- مجلة ويكيبيديا آخر تعديل، يوم 30 ديسمبر 2024، الساعة 22:06، تاريخ الزيارة: 2025/01/16، 11:45، <https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title>

الهوامش:

- (1) محمد بن أحمد بن الأزهر أبو منصور الهروي (ت 370هـ)، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1 (2001م)، (211/14).
- (2) ابن فارس بن زكرياء القرويني (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د. ب، د. ط (1399هـ - 1979م)، (472/4، 473).
- (3) محمد بن مكرم بن علي بن منظور الإفريقي (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، (1414هـ)، (320، 318/13).

- (4) محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري (ت: 538هـ)، الفائق في غريب الحديث، تح: علي محمد البجاوي-محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط 2 (87/3).
- (5) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، دط، (1379هـ)، (11/2).
- (6) أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (ت 923هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط 7 (1323هـ)، (166/10).
- (7) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دبت، كتاب الإيمان، باب الحث على المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن (110/1)، ح: 118)، وأحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241هـ)، مسند الإمام أحمد، تح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط 1 (1416هـ- 1995م)، (35/7، ح 7186)، ومحمد بن عيسى الترمذي أبو عيسى (ت 279هـ)، سنن الترمذي، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دط (1998م)، كتاب الفتن، باب ما جاء ستكون فتن قطع الليل المظلم (57/4، ح: 2195).
- (8) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط 1 (1422هـ)، كتاب الفتن باب ظهور الفتن (48/9)، ح: 7061).
- (9) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، كتاب التهجد، باب فضل من تعار من الليل فصل على (54/2، ح 155).
- (10) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب ظهور الفتن (48/9، ح 7061)، وكتاب الأدب، باب حسن الخلق والسقاء وما يكره من البخل (14/8، ح 6037).
- (11) أبو سليمان، حمد بن محمد الخطابي (ت: 388هـ)، معالم السنن شرح سنن أبي داود، المطبعة العلمية، حلب، ط 1، (1351هـ- 1932م)، (341/4).
- (12) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، (1379هـ)، ترقيم تبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف: محب الدين الخطيب، مع تعليقات: بن باز رحمه الله تعالى، كتاب الفتن باب ظهور الفتن (17/13).
- (13) عبد الرحمان بن علي محمد الجوزي (ت 597هـ)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تح: علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض، دط، دت، (327/3).
- (14) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (17/13).
- (15) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب ظهور الفتن (48/9، ح: 7062).
- (16) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب رفع العلم (178/1، ح: 80).
- (17) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (16/13).
- (18) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب: يَقُولُ الرَّجَالُ وَيَكْتُمُ النِّسَاءُ (37/7، ح: 5231، 80، 81، 5577، 6808، 7068).
- (19) علي بن محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت: 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1 (1422هـ- 2002م)، (152/24).
- (20) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب ظهور الفتن (48/9، ح 7066).
- (21) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت 817هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 8 (1426هـ - 2005م)، (210/1).
- (22) شمس الدين، الذهبي (ت 748هـ)، الكبائر، دار الندوة الجديدة، بيروت، دط، دبتا (13/1).
- (23) صحيح البخاري، بكتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما (ح 6672)، صحيح مسلم، الفتن وأشرط الساعة، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما (ح: 5139).

- (24) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب ظهور الفتن (ح: 7061)
- (25) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (17/13).
- (26) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 (1405هـ)، باب ما جاء في إخباره بما دعا لأمته وبما أجيب فيه، وصدقه في جميع ما أخبر به ﷺ (529/6)، وأبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241هـ)، مسند الإمام أحمد، تح: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، ط 1 (1421هـ - 2001م)، (241/32، ح: 19492)، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ)، المستدرک على الصحيحين تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 (1411-1990) كتاب الفتن والملاحم، (498/4، ح: 8392).
- (27) مجلة ويكيبيديا آخر تعديل، يوم 30 ديسمبر 2024، الساعة 22:06، تاريخ الزيارة: 2025/01/16، 11:45
<https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title>
- (28) وكالة أنباء الأناضول الصادرة بتاريخ: 2025/01/01، تاريخ الزيارة: 23:00.
 Anadolu Ajansı / <https://www.aa.com.tr>
- (29) مجلة الأمم المتحدة: الصادرة في 08 جويلية/ تموز، تاريخ الزيارة: 2024/12/24، 10:00
<https://news.un.org/ar/story/2019/07/1036401>
- (30) منظمة الصحة العالمية، الإصابات الناجمة عن حوادث المرور/ الصادرة في: 13 كانون الأول/ديسمبر 2023، تاريخ الزيارة: 2025/01/14، 17:45.
<https://www.who.int/ar/news-room/fact-sheets/detail/road-traffic-injuries>
- (31) مجلة الأمم المتحدة، تاريخ الزيارة: 2025/01/16، الساعة: 11:45 <https://www.un.org/ar/un75>
- (32) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب: لا يأتي زمان إلا الذي بعده شر منه (6/2591، ح: 6657).
- (33) ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت 449هـ)، شرح صحيح البخاري، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط 2 (1423هـ - 2003م).
- (34) ابن كثير الدمشقي (ت 774هـ)، النهاية في الفتن والملاحم، تح: محمد أحمد عبد العزيز، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط (1408هـ - 1988م)، (1/241).
- (35) محمد بن يوسف بن علي بن سعيد، الكرمانى (ت 786هـ)، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط 1، (1356هـ - 1937م)، (24/152).
- (36) صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط (1955م)، كتاب الإيمان، باب ذهاب الإيمان آخر الزمان (1/131، ح: 148).
- (37) أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، كتاب الفتن والملاحم (498/4، ح: 8392).
- (38) ابن كثير الدمشقي، النهاية في الفتن والملاحم (1/241).

معالم التجديد الحديثي في تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي المقدسي (ت 704هـ) من خلال: تعقباته على ابن الجوزي "أنموذجاً"

Features of hadith renewal in "tanqih al-tahqiq" by ibn abd al-hadi al-maqdisi (D 744 AH) His critiques of ibn al-jawzi as a model

د/ محمد بن علي خالد الأسمرى

Mohammed Ali Khalid AL ASMARI

جامعة الملك خالد – المملكة العربية السعودية

mhadi@kku.edu.sa

تاريخ القبول: 2026/05/05

تاريخ الإرسال: 2026/04/12

الملخص:

يُعد كتاب "تنقيح التحقيق" لابن عبد الهادي مدرسة نقدية متميزة، انتقل فيها بالمادة الحديثية من مجرد الاستدلال الفقهي إلى التحقيق المقاصدي الدقيق؛ حيث برز منهجه في الاستدراك من خلال ضبط أسماء الرواة، ووصل المنقطعات، وعزو الأحاديث لمصادرها الأصلية. كما تجلت براعته في التعقب من خلال كشف التناقضات المنهجية التي وقع فيها ابن الجوزي، سواء في الحكم على الرجال أو في تحديد علل الأحاديث الخفية. ولم يكتفِ المصنف بالوصف، بل قدّم نماذج تطبيقية صارمة تُعلي من شأن القواعد الحديثية على الميول المذهبية، محققاً بذلك توازناً بين نقد المتن وسبر أغوار الأسانيد. وبذلك، يمثل البحث رؤية كاشفة لكيفية تحويل "التنقيح" إلى أداة لتجديد العلوم الحديثية وتخليصها من الأوهام والاضطراب.

الكلمات المفتاحية: تنقيح التحقيق؛ ابن عبد الهادي؛ ابن الجوزي؛ التجديد الحديثي؛ التعقب الحديثي؛ نقد الحديث؛ الاستدراك المنهجي.

Abstract:

Tanqih al-Tahqiq by Ibn Abd al-Hadi is considered a distinguished school of criticism, in which he shifted the Hadith material from mere jurisprudential inference to precise objective investigation. His methodology of "Istidrak" (rectification) excelled through verifying narrators' names, connecting broken chains of transmission, and attributing Hadiths to their original sources. His brilliance in "Ta'aqqub" (tracking/critique) was evident in exposing the methodological contradictions of Ibn al-Jawzi, whether in judging narrators or identifying hidden defects (Ilal) in Hadiths. The author did not stop at description; rather, he presented rigorous practical models that prioritized Hadith principles over sectarian biases, achieving a balance between textual criticism and deep chain analysis. Thus, this research represents an insightful vision of how "Al-Tanqih" was transformed into a tool for renewing Hadith sciences and purging them of misconceptions and inconsistencies.

Key words: Tanqih al-Tahqiq; Ibn Abd al-Hadi; Ibn al-Jawzi; Hadith Renewal; Hadith Critiques; Hadith Criticism; Methodological Rectification

مقدمة:

الحمد لله الذي حفظ دينه بحجة النقاد، وقيد السنة النبوية علماء بذلوا مهجهم في تنقيح الرواية وتمحيص الإسناد، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فإن التصنيف في "أحاديث الأحكام" يُعد من أدق المسالك العلمية؛ لكونه يجمع بين فقه المتن ودراية الإسناد. ومن بين المصنفات التي ذاع صيتها في هذا الباب كتاب "التحقيق في أحاديث الخلاف" للحافظ ابن الجوزي، الذي وإن كان موسوعةً فقهيةً وحديثيةً، إلا أنه لم يسلم من هنات في الحكم على الرجال أو اضطراب في تحليل المرويات، مما استنهض همّة الحافظ الناقد ابن عبد الهادي المقدسي (ت: 744هـ) لوضع كتابه الفذ "تنقيح التحقيق".

لم يكن كتاب "التنقيح" مجرد اختصار أو حاشية عابرة، بل جاء مدرسةً نقديةً مستقلة بذاتها، اتسمت بعمق النظر وسبر أغوار العلل الخفية. وتكمن أهمية هذا البحث في تسليط الضوء على المنهج الفريد الذي سلكه ابن عبد الهادي في تعامله مع مادة ابن الجوزي، حيث لم يقف عند حدود النقل، بل تجاوزه إلى الاستدراك الواعي، والتعقب العلمي، والتجديد المنهجي.

يهدف هذا البحث من خلال مباحثه إلى استجلاء القواعد الحديثية التي انطلق منها ابن عبد الهادي في ضبط الأسماء، ووصل المنقطعات، وتحقيق الأسانيد، وكيف استطاع تخليص المادة الحديثية من ربة التقليد المذهبي ليردّها إلى أصولها النقدية الصارمة. ولتحقيق هذه الغاية، سنقوم باستعراض الملامح العامة لمنهجه، معززةً بنماذج تطبيقية تعكس براعته في نقد الرجال والمتون، بما يبرهن على أن "التنقيح" كان وما يزال مرجعاً لا يستغني عنه المشتغلون بعلم الحديث وأحاديث الأحكام.

أهمية البحث

تتجلى أهمية هذا البحث في كونه يسلط الضوء على واحدة من أدق المعارضات النقدية في التراث الحديثي، ويمكن حصر هذه الأهمية في النقاط الآتية:

1. تكمن الأهمية في كشف طبيعة عمل ابن عبد الهادي الذي تجاوز "الاختصار" إلى "الابتكار"، وكيف استطاع تحويل كتاب فقهي مذهبي إلى مدرسة نقدية تعتمد معايير المحدثين المتقدمين، مما يفيد الباحثين في معرفة كيفية التعامل مع المصنفات الحديثية المتأخرة.
2. تظهر أهمية البحث في رصده لقدرة ابن عبد الهادي على حل الإشكالات التي وقع فيها ابن الجوزي، سواء في ضبط أسماء الرواة المهمة، أو في كشف العلل الخفية، ووصل المنقطعات، وهو ما يعد إضافة نوعية للمكتبة الحديثية في باب "تطبيقات علم العلل".
3. تبرز القيمة العلمية في كشف البحث عن "اليقظة النقدية" التي تميز بها المنقح في رصد التناقضات المنهجية الناتجة عن الغرض الفقهي؛ مما يؤكد على أهمية تجرد الحكم الحديثي عن النزعة المذهبية، ويقدم نموذجاً تطبيقياً لطلاب العلم في "الإنصاف العلمي".
4. يوفر البحث مادة تطبيقية ثرية (تسمية، ضبط، عزو، تحليل) تمثل تدريباً عملياً على فنون الاستدراك والتعقب، مما يجعله مرجعاً منهجياً للمشتغلين بتحقيق التراث وتخريج الأحاديث، ويساهم في إحياء مدرسة ابن عبد الهادي النقدية.
5. تظهر الأهمية في ربط الأحاديث بمصادرها الأصلية (كالكتب الستة) وتصحيح أو هام العزو، مما يرفع من وثوقية الحجج الحديثية المستخدمة في كتب الأحكام والخلاف الفقهي.

أهداف البحث:

1. يهدف البحث إلى تبيان طبيعة الانتقال في كتاب "التنقيح" من مجرد الاختصار لكتاب ابن الجوزي إلى إعادة الصياغة النقدية وفق معايير أئمة الحديث المتقدمين، مع إبراز سمات استقلالية الحكم الحديثي لديه.
2. رصد وتصنيف أوجه الاستدراك التي قام بها المصنف، من ضبط لأسماء الرواة وأنسابهم، ووصل للمنقطعات، وتنظيم النقص بذكر الشواهد والمتابعات، وعزو الأحاديث إلى مصادرها الأصلية لتعزيز القوة الاستدلالية للمتون.
3. استعراض وتحليل تعقبات ابن عبد الهادي على ابن الجوزي، خاصة فيما يتعلق بالتناقض المنهجي في الجرح والتعديل، وتصويب الأخطاء في تحديد علل الأحاديث، وبيان أثر النزعة الفقهية في اضطراب الأحكام الحديثية.
4. تقديم نماذج تطبيقية من الكتاب تعكس براعة ابن عبد الهادي في نقد الرجال والمتون وسبر أغوار العلل الخفية، بما يثبت أن "التنقيح" يمثل مرجعاً تجديدياً يربط الفقه بالتحقيق الحديثي الصارم.

إشكالية البحث:

تبرز المشكلة البحثية في ضرورة الكشف عن طبيعة الدور الذي قام به الحافظ ابن عبد الهادي في كتابه "تنقيح التحقيق"، وهل كان مجرد "مختصر" للمادة العلمية؟ أم أنه مثل حركة تجديدية استطاعت انتشال المادة الحديثية من ربة التقليد الفقهي إلى فضاء النقد الحديثي الصارم؟، من خلال معالم منهجية دقيقة في الاستدراك والتعقب.

المطلب الأول: منهجه في التعقب والاستدراك والتجديد

يُعد كتاب "التحقيق في أحاديث الخلاف" لابن الجوزي مادةً علمية خصبة جمعت بين الفقه والحديث، إلا أن طبيعة الاستدلال المذهبي أوقعت المؤلف في بعض الاضطرابات المنهجية، مما جعل الكتاب بحاجة إلى "عين ناقدة" تخلصه من الشوائب الحديثية. ومن هنا انبعثت فكرة "تنقيح التحقيق" لابن عبد الهادي، الذي لم يقف فيه موقف المستسلم للمادة العلمية، بل اتخذ من كتاب ابن الجوزي قاعدةً للانطلاق نحو التعقب والنقد، ومساحةً للاستدراك والتجديد.

وقد ارتكز منهج ابن عبد الهادي في تنقيحه على مبدأ "الأمانة العلمية والدقة الحديثية"؛ فلم يكن هدفه مجرد الاختصار، بل كان يسعى لإعادة بناء المادة الحديثية وفق معايير المحدثين النقاد، مبتعداً عن الغرض الفقهي المحض. ويمكن حصر معالم هذا المنهج المتميز من خلال استقراء مادة الكتاب وتحليلها، حيث انقسم عمله إلى مسارين متكاملين: الأول استدراكي تكميلي يسد الثغرات ويتمم النقص، والثاني تعقب نقدي يصحح الأوهام ويبين العلل، وفيما يلي تفصيل ذلك:

أولاً/ الاستدراك والتجديد:

1. يستدرك المصنف على ابن الجوزي تسمية ونسبة بعض الرواة:
2. يضبط المصنف بعض الأسماء التي تحتاج إلى ضبط مما أورده ابن الجوزي.
3. يستدرك المصنف على ابن الجوزي في ذكر الأئمة المخرجين للحديث.
4. يستدرك المصنف على ابن الجوزي ذكر أقوال العلماء في الحكم على الحديث.
5. يستدرك المصنف على ابن الجوزي الترجمة لبعض الرواة غير المشهورين.
6. يستدرك المصنف على ابن الجوزي ذكر أقوال العلماء في بعض الرواة.

7. يستدرك المصنف على ابن الجوزي بيان سماع بعض الرواة من بعض.
 8. يستدرك المصنف على ابن الجوزي ذكر الشواهد والمتابعات.
 9. يصل المصنف المعلقات التي أوردها ابن الجوزي.
- وتجسد هذه الاستدراكات شمولية المنهج النقدي عند ابن عبد الهادي، حيث لم تقتصر على إكمال النقص في المتن والأسانيد فحسب، بل امتدت لتحقيق الرواة وضبط أسماءهم وعزو الأحاديث إلى مصادرها الأصلية بدقة متناهية

ثانياً/ التعقب:

1. تعقبه ببيان بعض التناقض الذي وقع فيه ابن الجوزي بتضعيف بعض الرواة في موضع وتقويتهم في آخر.
 2. تعقبه ببيان بعض التناقض الذي وقع فيه ابن الجوزي في الاحتجاج ببعض الأحاديث في موضع وتضعيفها في موضع آخر.
 3. تعقبه على ابن الجوزي في تحديد علة الحديث.
 4. تعقبه في بعض القضايا المنهجية في علوم الحديث.
 5. تعقب بتضعيف بعض الأحاديث التي سكت عليها ابن الجوزي.
 6. تعقب بتصحيح بعض الأحاديث التي ضعفها ابن الجوزي.
 7. تعقبه بتعديل بعض الرواة الذين جرحهم أو تضعيف بعض الرواة الذين وثقهم أو سكت عنهم ابن الجوزي.
 8. تعقبه ببيان أحوال بعض الرواة الذين فيهم تفصيل أو خلاف وأجل القول فيهم ابن الجوزي.
- تبرز هذه التعقبات اليقظة النقدية للمصنف في رصد الاختلالات المنهجية وتقلب الأحكام عند ابن الجوزي، مؤكدةً على دوره في تحرير العلل وتصحيح المسار النقدي للأحاديث والرواة بإنصافٍ وتجرد.
- #### المطلب الثاني: نماذج تطبيقية في التعقب والاستدراك والتجديد
- #### أولاً/ الاستدراك والتجديد:

تتجلى القيمة النقدية لجهود المصنف في كتابه "تنقيح التحقيق" من خلال تتبعه الدقيق لمواضع الخلل والقصور في إيراد ابن الجوزي؛ حيث لم يكتفِ بمجرد النقل، بل عمد إلى فحص الأسانيد والمتون فحصاً دقيقاً كشف عن مكنون علمه بالعلل والرجال. وقد تنوعت مسالك استدراكه لتشمل تحرير أسماء الرواة وضبط مشكلها، وعزو الأحاديث لمصادرها الأصلية، ونقد أحوال الرواة جرحاً وتعديلاً. وفيما يلي عرضٌ لأبرز النماذج التطبيقية التي تبرهن على رسوخ قدم المصنف في فنون الاستدراك والتعقب.

- 1- نماذج من استدراكات المصنف على ابن الجوزي في تسمية الرواة ونسبهم: وهو أن يرد اسم الراوي في الإسناد دون ذكر اسم الأب، أو مع اسم الأب ولكنه لا يعرف مع ذلك، وأحياناً ينسب الراوي إلى جده، وأحياناً يذكر منسوباً وهو غير مشهور، فيعتني المنقح ببيان ذلك كله، ومثال ذلك: أورد ابن الجوزي حديثاً من طريق محمد بن عبد الرحمن عن عطاء عن ابن عباس.
- فقال المصنف: "محمد بن عبد الرحمن... هو ابن أبي ليلي..."⁽¹⁾.

يرى ابن حجر أن ظاهرة إهمال الراوي تحدث حين يشترك راويان أو أكثر في الاسم واسم الأب دون وجود قرينة في الإسناد تميز بينهما، ويؤكد أن السبيل لفك هذا الاشتباه وتعيين الراوي المقصود يكون من خلال دراسة طبقة الزمنية، والوقوف على شبكة شيوخه وتلاميذه في الرواية⁽²⁾. يظهر هذا النموذج دقة المصنف في تمييز الرواة المتفقين في الاسم والمختلفين في الذات، حيث استطاع ببراعة فك اللبس في الأسماء المهملة وتعيين المراد منها بناءً على الطبقة والمعرفة بطرق الرواية.

2- نماذج من استدراكات المصنف على ابن الجوزي في تسمية الرواة ونسبهم: يرد أحيانا في الأسانيد أسماء يشكل ضبطها، أو يكون قد اختلف في ضبطها، فينبه المنقح على ذلك، ومثال ذلك: أورد ابن الجوزي حديثاً من طريق نعيم بن حمار عن بلال.

فقال المصنف: "وفي اسم أبي نعيم خمسة لغات: همار، وهبار، وهدار، وخمار، وحمار"⁽³⁾. ويؤكد الإمام ابن الصلاح على المحل الرفيع لهذا الفن وأهميته البالغة، معتبراً أن الجهل بضبط المؤلف والمختلف من أسماء الرواة يوقع المحدث في الكثير من الزلل، ويعرضه لمواقف محرجة نتيجة التصحيف الذي قد يقع فيه⁽⁴⁾.

يعكس هذا الاستدراك سعة اطلاع المصنف على فن 'المؤتلف والمختلف'، وحرصه على إزالة اللبس في الأسماء المشتبهة خطأ والمختلفة نطقاً، مما يضمن سلامة النص الحديثي من التصحيف والتحريف.

3- نماذج من استدراكات المصنف على ابن الجوزي في ذكر الأئمة المخرجين للحديث: أكثر ابن الجوزي من الرواية عن المسانيد "مسند أحمد" و "مسند عبد بن حميد"، أو من كتب السنة المتأخرة ككتب الدارقطني، والعقيلي، وابن حبان، وابن عدي، وغيرها،

حتى في الأحاديث التي تكون في أحد الكتب الستة، ولا يشير إلى وجوده في شيء من الكتب الستة، فحرص المصنف ببيان إن كانت في شيء من الكتب الستة، أو الكتب المتقدمة، أو الكتب التي تشترط الصحة، وأحيانا أيضا يكون الحديث في "الصحيحين" فيقتصر ابن الجوزي على عزوه إلى أحدهما، فيبين المنقح أنه فيهما.

ومثال ذلك؛ قال المصنف: «وقد روى القاضي أبو يعلى وأبو إسحاق الشيرازي في "كتابينهما" أن النبي قال: "في خمس من الإبل: شاة، ولا شيء في الزيادة حتى تبلغ عشرين"⁽⁵⁾.

ثم قال المصنف: ".... فيه إرسال، ولم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة"⁽⁶⁾. ومثال آخر: قال المصنف: "وعن جابر بن عبد الله قال: "نهى نبي الله أن تستقبل القبلة ببول، فرأيتُه قبل أن يقبض بعام يستقبلها"⁽⁷⁾. رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذي وقال: حديث حسن غريب"⁽⁸⁾. يُبرز هذا الاستدراك عناية المصنف بتمكين العزو الحديثي وربطه بالأهميات والمصادر الأصيلة، مكملاً بذلك ما قصّر فيه ابن الجوزي من الاكتفاء بالمسانيد المتأخرة أو إغفال تخريج أصحاب الكتب الستة.

أشار الحافظ ابن حجر في كتابه "نكت الزركشي" (في سياق نقد منهجية العزو) إلى أهمية رد الحديث إلى الكتب المشهورة: ينبغي لمن يخرّج الحديث أن يعزوه إلى من هو أقدم من الأئمة الذين صنفوا في الصحيح والسنن، ولا يعدل عنها إلى المسانيد والمتأخرين إلا عند الضرورة"⁽⁹⁾.

4- نماذج من استدراكات المصنف على ابن الجوزي ذكر أقوال العلماء في الحكم على الحديث: لم يعتن الحافظ ابن الجوزي كثيراً بذكر أقوال العلماء في الأحاديث تصحيحاً وتضعيفاً، وقد اعتنى المصنف ببيان ذلك، ومثال ذلك: ذكر ابن الجوزي حديث القلتين؛ ولم يذكر أحداً ممن صحح الحديث. قال المصنف: "قوى هذا الحديث ابن معين وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والبيهقي والطحاوي والخطابي..."⁽¹⁰⁾.

ومثال آخر؛ قال المصنف: "روى هذا الحديث ابن ماجه عن أبي بكر عن ملازم، وإسناده قوي. وقال الأثرم: قلت لأبي عبد الله: حديث ملازم بن عمرو في هذا أيضاً حسن؟ قال: نعم"⁽¹¹⁾. يؤكد هذا الاستدراك منهجية المصنف في تعزيز الحكم على الحديث بنقل آراء النقاد المتقدمين، مما يرفع من القيمة العلمية للكتاب بنقله من مجرد إيراد الخبر إلى التحقيق في درجته وقبوله. ويرى ابن حجر أن المدار في قبول الأحاديث والحكم عليها يرتكز أساساً على اتباع منهجية أئمة الحديث وجهابذته؛ إذ يعتبر أن ما يصدر عن هؤلاء النقاد من تصحيح أو تحسين هو المرجع الذي يُعتمد به ويُبنى عليه، ويزداد هذا الحكم قوةً وتأكيذاً كلما تعددت آراء الأئمة وتوافقت على مرتبة واحدة للحديث⁽¹²⁾.

5- نماذج من استدراكات المصنف على ابن الجوزي الترجمة لبعض الرواة غير المشهورين: لم يعتن كثيراً ابن الجوزي بالرجال غير المشهورين الذين يردون في الأسانيد ببيان حالهم، فاعتنى بهم المصنف عناية كبيرة، ومثال ذلك: ذكر ابن الجوزي حديثاً من طريق الدارقطني قال: ثنا محمد بن الحسن الحراني ثنا علي بن أحمد الجرجاني ثنا محمد بن موسى الحرشي ثنا فضيل بن سليمان النميري عن أبي حازم عن سهل بن سعد... وساق الحديث، ثم قال: (قال يحيى: فضيل بن سليمان "ليس بثقة")⁽¹³⁾. قال المصنف: (وقال أبو زرعة: لين الحديث).

وقال النسائي وأبو حاتم: ليس بالقوي، وقد أخرج له في "الصحيحين". ومحمد الحرشي: صدوق، تكلم فيه أبو داود ووثقه غير واحد. وشيخ الدارقطني ثقة، وشيخ شيخه: ثقة⁽¹⁴⁾. ومثال آخر؛ قال المصنف بعد إيراد حديث أبي سعيد؛ "عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ (الأرض كلها مسجد، إلا المقبرة والحمام)"⁽¹⁵⁾.

أما حديث ابن عمر رضي الله عنهما: فقد قال الترمذي: ليس إسناده بذاك القوي، وتكلم في زيد في حفظه. وقال يحيى: ليس بشيء. وأما حديث عمر رضي الله عنه: فيه كاتب الليث؛ أبو صالح، طعن فيه. وأما حديث أبي سعيد رضي الله عنه: مضطرب. قال الدراوردي: عن أبي سعيد، وتارة لا يذكره. وزيد ضعف من قبل حفظه، والحافظ من الغلط. وداود ضَعَف أيضاً: قد، وقال فيه أبو زرعة: لين. وأبو صالح: قال فيه أبو حاتم: "رجل صالح"⁽¹⁶⁾.

يبرهن هذا المسلك على تضلع المصنف في علم الرجال، حيث كمل نقص ابن الجوزي بالبحث في أحوال الرواة المغمورين، ووازن بين أقوال النقاد فيهم ليقدم حكماً نقدياً جامعاً ومنصفاً.

6- نماذج من استدراكات المصنف على ابن الجوزي ذكر أقوال العلماء في بعض الرواة: يذكر الحافظ ابن الجوزي أحياناً أحد الرواة وينقل كلام عالم من العلماء فيه، ويكون في هذا الراوي كلام لناقد

أو أكثر - وربما كان أجل ممن ذكره ابن الجوزي، وربما كانت العبارة فيه أرفع أو أدنى مما ذكر-، فيعتني المصنف أيضا ببيان ذلك،

ومثال ذلك: قال المصنف: "وأما حنش... لم يضعفه ابن حبان.

وإنما ضعف ابن حبان حنش بن المعتمر، واحتج مسلم بحنش الصنعاني، وقد روى له أصحاب السنن، ووثقه العجلي وأبو زرعة.

وابن لهيعة: قال فيه أحمد بن حنبل: "من مثله... في كثرة حديثه وضبطه".

وقال مسلم: "تركه يحيى القطان وعبد الرحمن بن مهدي ووكيعة".

وقال أبو زرعة الرازي: "كان لا يضبط، وليس بحجة".

وقال يحيى بن معين: "ليس بذاك القوي".

وقال النسائي: ليس بثقة⁽¹⁷⁾.

يُبرز هذا الاستدراك سعة أفق المصنف في تتبع المدارس النقدية، حيث لم يكتفِ بنقل قول واحد، بل استقصى أقوال الأئمة ليحرر الخلاف، ويفرق بين الرواة المتشابهين الذين قد يقع فيهم الخلط بين جرح وتعديل.

7- نماذج من استدراكات المصنف على ابن الجوزي بيان سماع بعض الرواة من بعض: أحيانا

يسوق ابن الجوزي بعض الأسانيد، من غير التحقق من سماع أحد الرواة من شيخه، فيعتني المصنف ببيان السماع، ومثال ذلك؛ قال المصنف:

ذكر ابن الجوزي حديث بسرة بنت صفوان في الموضوع من مس الذكر من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن بسرة بنت صفوان.

قال المصنف: "قال النسائي: هشام بن عروة لم يسمع من أبيه عروة هذا... وقال أحمد: عن شعبة: لم يسمع هشام حديث مس الذكر عن أبيه. وقال يحيى: سألت هشاما، فقال: أخبرني أبي، ورواه ابن أبي فديك عن ربيعة بن عثمان عن هشام بن عروة عن أبيه عن مروان عن بسرة... الحديث،

وقال عروة: سألت بسرة فصدفته، فقد صحَّ سماع عروة من بسرة، وسماع هشام من أبيه"⁽¹⁸⁾.

يُظهر هذا الاستدراك براعة المصنف في نقد الاتصال والانقطاع، حيث لم يقف عند ظواهر الأسانيد، بل غاص في تحرير السماع ونفيه عبر تتبع الطرق، مما يعكس دقة متناهية في فحص سلامة الرواية من التدليس أو الإرسال الخفي.

كما يرى الإمام الذهبي أن الأهلية النقدية للباحث تتطلب منه إحاطة واسعة بطبقات الرواة ومعرفة عميقة باتجاهات النقد ومناهجهم، مؤكداً على عدم كفاية الوقوف عند رأي واحد في تقييم الراوي حال وجود اختلاف فيه؛ بل يوجب ضرورة استقراء وتجميع مختلف الأقوال النقدية للمقارنة بينها، وصولاً إلى الحكم الأقرب للصواب⁽¹⁹⁾.

8- نماذج من استدراكات المصنف على ابن الجوزي ذكر الشواهد والمتابعات: لم يعط ابن

الجوزي الشواهد والمتابعات مزيد عناية في مصنفه، فأستدركه عليه المصنف، وفصل فيها، ومثال ذلك: أورد ابن الجوزي حديثاً ضمن أدلة المخالفين، من طريق يحيى ابن إسحاق عن ابن لهيعة عن عبد الله بن هبيرة عن أبي تميم الجيشاني، ثم أجاب عنه بقوله: (فيه ابن لهيعة، وهو متروك).

قال المصنف: "وأما حديث أبي تميم: فرواه غير ابن لهيعة عن ابن هبيرة، قال أحمد: ثنا علي بن

إسحاق ثنا عبد الله بن مبارك أنا سعيد بن يزيد حدثني ابن هبيرة... الحديث"⁽²⁰⁾.

وأما ذكر الشواهد: "عن ابن عمر قال: (سئل النبي ﷺ عن الصلاة في السفينة، فقال: كيف أصلي في السفينة؟ قال: "صل فيها قائماً إلا أن تخاف الغرق")".

قال الحاكم: شاذ بمرة، وهو على شرط مسلم.

وقال البيهقي: وأنا أبو محمد عبد الله الحرصي أنا أبو بكر محمد بن حميد الموصلي ثنا حامد بن شعيب البلخي ثنا الصلت بن مسعود ثنا عبد الله بن داود عن جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران عن ابن عمر ﷺ قال: "أمر رسول الله ﷺ أصحابه حين خرجوا إلى الحبشة، أن يصلوا في السفينة قياماً، ما لم يخالفوا الغرق" (21).

واختلف فيه على عبد الله بن داود، وقيل: لم يسمع الحديث من جعفر، وحديث الفضل بن دكين حسن.

وأنا أبو محمد الحرصي أنا محمد بن حميد ثنا حامد البلخي ثنا الصلت بن مسعود ثنا عمرو بن جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران عن ابن عباس ع قال: كان جعفر بن أبي طالب ﷺ وأصحابه حين خرجوا إلى الحبشة، يصلون في السفينة قياماً.

قال: وأنا أبو طاهر الفقيه أنا أبو الفضل عبدوس بن الحسين السمسار ثنا أبو حاتم الرازي ثنا محمد بن عبد الله الأنصاري قال: حدثني حميد الطويل قال: سئل أنس بن مالك ﷺ عن الصلاة في السفينة، فقال عبد الله بن أبي عتبة - مولى أنس، وهو معنا في المجلس - سافرت مع أبي الدرداء وأبي سعيد الخدري، وجابر بن عبد الله ﷺ يصلي بنا أماناً ونصلي خلفه قياماً، ولو شئنا لخرجنا" (22).

يبرز هذا الاستدراك براعة المصنف في تقوية الأحاديث عبر حشد المتابعات وتتبع الشواهد، مما مكنه من دفع تضعيفات ابن الجوزي القائمة على علة في طريق واحد، والانتقال بالحكم إلى دائرة القبول والاعتبار. ويوضح ابن حجر أن الضعف الناتج عن سوء حفظ الراوي أو انقطاع السند يمكن جبره وتلافيه إذا ما وجدت طرق أخرى تعضده، مؤكداً أن تضافر المتابعات والشواهد ينقل الحديث إلى مرتبة الحسن لغيره، حيث تكتسب الرواية قوتها من مجموع الطرق لا من أحادها (23).

9- نماذج لوصل المصنف المعلقات التي أوردها ابن الجوزي: يذكر ابن الجوزي أحياناً بعض الأحاديث بدون إسناد، فيحرص على سياق أسانيد تلك الأحاديث، أو عزوها إلى المصادر المسندة، ومثال ذلك:

قال ابن الجوزي: وقد روى الأصحاب من حديث حذيفة ﷺ "أن رسول الله ﷺ نهى عن لبس الحرير، وأن يجلس عليه" (24).

فقال المصنف: "حديث حذيفة هذا الذي عزاه إلى رواية الأصحاب، قد رواه الإمام البخاري في "صحيحه"، ولفظه: قال: نهانا النبي ﷺ أن نشرب في أنية الذهب والفضة، وأن نأكل فيها، وعن لبس الحرير والديباج، وأن نجلس عليه" (25) (26).

يُظهر هذا المسلك حرص المصنف على ترقية الأحاديث من رتبة الإبهام والتعليق إلى حيز الاتصال والتوثيق، بربطها بأصح المصادر المسندة؛ مما يضيف على المتن الفقهي قوة استدلالية وحجية حديثة.

وقد أشار ابن الصلاح إلى أن الأحاديث التي تقتصر إلى ذكر الأسانيد أو التي تُورد معلقةً تظل في دائرة الانقطاع والضعف الاعتباري، ولا يرتفع شأنها في الاستدلال إلا ببيان اتصالها من مصادر معتمدة، فحينئذٍ تُقبل وتصبح حجة قائمة (27).

ثانياً/ التعقب

لم تقتصر جهود المصنف في "التنقيح" على مجرد الاستدراك، بل تجاوزتها إلى "التعقب" النقدي الذي كشف عن مواضع الاضطراب في أحكام ابن الجوزي؛ حيث رصد بدقة صوراً من التناقض المنهجي في قبول الرواة والاحتجاج بالأحاديث تارةً وتضعيفها تارةً أخرى تبعاً للسياق الاستدلالي. كما برزت براعة المصنف في تحرير "علل الأحاديث"، وتصويب الأوهام الواقعة في تعيين سبب الضعف، مما أضاف على عمله صبغة التحقيق العلمي الرصين. وفيما يلي استعراض لهذه التعقبات التي تبرز التباين المنهجي بين المصنف وابن الجوزي.

1- نماذج لتعقبه ببيان بعض التناقض الذي وقع فيه ابن الجوزي بتضعيف بعض الرواة في موضع وتقويتهم في آخر: قد يحتج ابن الجوزي براوٍ في موضع، ثم يضعفه في موضع آخر، فيتعقبه المنقح على ذلك، ومثال ذلك:

قال المصنف: "وتضعيف المؤلف لابن إسحاق ليس بشيء، فإنه صدوق، وكان شعبة وسفيان يقولان: هو أمير المؤمنين في الحديث. وهو يحتج به في موضع ويضعفه في آخر!"⁽²⁸⁾. ومثال آخر؛ قال المصنف: "جابر الجعفي: ضعفه الجمهور، والمؤلف يحتج به في موضع إذا كان الحديث حجة له، ويضعفه في موضع آخر إذا كان الحديث حجة عليه!"⁽²⁹⁾. يبرز هذا التعقب اليقظة النقدية للمصنف في كشف الاضطراب المنهجي عند ابن الجوزي، حيث رصد تأثير الغرض الفقهي في تذبذب أحكامه على الرواة قبولاً ورداً، مؤكداً على ضرورة ثبات الميزان النقدي.

كما يشدد الإمام الذهبي على ضرورة تجرد الناقد من الهوى عند تقييم الرواة، محذراً من مغبة تغيير الأحكام النقدية قبولاً ورداً لخدمة أهداف استدلالية معينة، ويعتبر أن عدم ثبات الميزان النقدي في الراوي الواحد يعد عيباً منهجياً يُضعف الثقة في العملية النقدية برمتها⁽³⁰⁾.

2- نماذج لتعقبه ببيان بعض التناقض الذي وقع فيه ابن الجوزي في الاحتجاج ببعض الأحاديث في موضع وتضعيفها في موضع آخر: قد يقع ابن الجوزي في بعض التناقض، ومن ذلك: أنه أحياناً قد يحتج بالحديث في مسألة، ثم يضعفه في مسألة أخرى إذا احتج به المخالف، فيتعقبه المصنف، ومثال ذلك: احتج ابن الجوزي بحديث كعب بن مالك قال: "عن ثابت ابن قيس بن شماس أن أمه توفيت وهي نصرانية، وكان يحب أن يحضرها، فقال النبي ﷺ "اركب دابتك وسر أمامها، فإنك إذا كنت أمامها لم تكن معها"⁽³¹⁾.

فتعقبه المنقح بقوله: "لا يصح، وأبو معشر ضعيف"⁽³²⁾. ثم ذكر ابن الجوزي هذا الحديث في مسألة أخرى، فقال في الجواب عنه: "فيه أبو معشر، ضعفه يحيى، وقال النسائي: ليس إسناده بشيء"⁽³³⁾.

فتعقبه المنقح بقوله: "حديث كعب لا يصح، لكن احتج به المؤلف ثم ضعفه"⁽³⁴⁾. يُظهر هذا التعقب دقة المصنف في رصد "التحكم الاستدلالي" عند ابن الجوزي، حيث كشف عن توظيفه للحديث وتضعيفه بناءً على مقتضى الانتصار للمذهب، مشدداً على أن الحكم الحديثي يجب أن يظل مستقلاً عن الغرض الفقهي.

3- نماذج تعقبه على ابن الجوزي في تحديد علة الحديث: يضعف أحياناً ابن الجوزي بعض الأحاديث بعلة، وعند التحقيق لا تكون هي سبب تضعيف الحديث، فيبين المصنف ذلك، ومثاله:

أورد ابن الجوزي ضمن حجج المخالف حديثاً من طريق الوليد بن مسلم قال: أخبرني ثور بن يزيد عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة عن المغيرة بن شعبة "أن رسول الله ﷺ مسح أعلى الخف وأسفله"، ثم قال: "قال الإمام الترمذي: حديث معلول، ولم يسنده غير الوليد عن ثور، وسألت أبا زرعة ومحمدا عنه فقالا: ليس بصحيح".

قلت: كان الوليد يروي عن الأوزاعي أحاديث هي عند الأوزاعي عن شيوخ ضعفاء، عن شيوخ قد أدركهم الأوزاعي - مثل: نافع عن الزهري -، فيسقط أسماء الضعفاء، ويجعلها عن الأوزاعي عنهم⁽³⁵⁾. فتعقبه المصنف بقوله: "الوليد بن مسلم إمام صدوق مشهور، لكنه يدلّس عن الضعفاء، فإذا قال: "ثنا الأوزاعي - أو غيره - أو أنا" فهو حجة، وليس العلة ما ذكره المؤلف، ولم يرو الوليد هذا الحديث عن الأوزاعي، ولكن العلة ما ذكره الترمذي من رواية ابن المبارك عن ثور عن رجاء قال: حدثت عن كاتب المغيرة - مرسل - عن النبي ﷺ، ولم يذكر فيه المغيرة.

وقال أبو داود: لم يسمع ثور هذا الحديث من رجاء.

وقال أحمد: لم يسمع ثور من رجاء هذا الحديث. وليس فيه المغيرة.

وقال أبو حاتم: ليس بمحفوظ، والأحاديث عن المغيرة أصح.

وقال الدارقطني: لا يثبت، وابن المبارك رواه عن ثور مرسلًا⁽³⁶⁾.

يبرهن هذا التعقب على رسوخ قدم المصنف في علم العلل، حيث لم يكتفِ بمجرد التضعيف، بل تتبّع مخرج الحديث وطرقه ليحرر "العلة الحقيقية" وينفي ما توهمه ابن الجوزي من عللٍ جانبية لا تصمد أمام التحقيق.

وقد أشار ابن الصلاح إلى أن البحث في علل الحديث يعدّ من أصعب المسالك النقدية وأكثرها دقة، إذ يتطلب بصيرة نافذة وقدرة على كشف الأسباب المستترة التي قد تُبطل صحة الحديث رغم أن سنده قد يبدو في الظاهر متصلًا وسليماً⁽³⁷⁾.

4- نماذج لتعقبه في بعض القضايا المنهجية في علوم الحديث: قد يتعقب المصنف ابن الجوزي في آراءه الحديثية التي تبّع فيها الفقهاء والأصوليين، ببيان منهج علماء الحديث ونقاده، ومثال ذلك:

ذكر ابن الجوزي بإسناده عن يحيى بن إسحاق عن حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن أبي أمامة رضي الله عنه مرفوعاً: (الأذنان من الرأس)⁽³⁸⁾ محتجاً به، وقال في ذكر اعتراض الخصم: "قال الدارقطني: إن قوله (الأذنان من الرأس) من قول أبي أمامة موقوف، وهو الصواب"⁽³⁹⁾.

ثم أجاب ابن الجوزي عن هذا بقوله: "والجواب على من قال: "هو قول أبي أمامة موقوف" أن الراوي قد يرفع الشيء، ثم يفتي به"⁽⁴⁰⁾.

فتعقبه ابن عبد الهادي بقوله: "هذه الطريقة التي سلكها المؤلف "في أن الأخذ بالمرفوع في كل موضع" ضعيفة، ولم يسلكها المحققون والأئمة"⁽⁴¹⁾.

يُبرز هذا التعقب صرامة المصنف في التفريق بين مسالك الفقهاء والأصوليين وبين مناهج أئمة العلل؛ حيث انتصر لمدرسة المتقدمين في ترجيح الوقف عند قيام القرائن، رافضاً القواعد النظرية التي تُغفل قرائن الإعلال.

5- نماذج لتعقبه بتضعيف بعض الأحاديث التي سكت عليها ابن الجوزي: هناك عدد من الأحاديث يسكت عنها ابن الجوزي أو يقويها، وتكون ضعيفة أو معلولة، فينبه المصنف على ذلك؛ ومثاله:

احتج الحافظ ابن الجوزي بحديث رواه من طريق الدارقطني عن أحمد بن محمد بن سعيد عن أحمد بن الحسن بن سعيد عن أبيه عن سعيد بن عثمان الخزاز عن عمرو بن شمر عن جابر بن عبد الله بن بريدة عن أبيه، ولم يتكلم ابن الجوزي على هذا الإسناد بشيء⁽⁴²⁾.

قال المصنف: "إسناد حديث بريدة ساقط، وعمرو ضعيف، وجابر ضعيف، وسعيد بن عثمان ضعيف أيضاً، وشيخ ابن عقدة لا يعرف، وكذلك أبوه"⁽⁴³⁾.

ومثال آخر: احتج ابن الجوزي بحديث من طريق مكحول عن نعيم بن حمار عن بلال.

فتعقبه المصنف بقوله: "مكحول لم يسمع من نعيم ... منقطع"⁽⁴⁴⁾.

ويُظهر هذا التعقب أمانة المصنف العلمية وقوة ملكته النقدية، حيث لم ينسق خلف سكوت ابن الجوزي، بل أخضع كل إسناد للفحص الدقيق، كاشفاً عن علل الانقطاع وجهالة الرواة التي قد تخفى على غير المتخصص.

يؤكد ابن رجب أن المنهج الذي استقر عليه كبار نقاد الحديث المتقدمين يباين مسلك كثير من الفقهاء والأصوليين؛ فبينما يميل الأخيرون إلى قبول الرفع والزيادة كقاعدة مطردة، نجد أن أئمة الفن لا يقررون قبولها إلا بعد فحص القرائن المحيطة بالرواية، وكثيراً ما يرجحون الوقف أو الإرسال إذا تبين لهم أنه الأصح والأثبت في الرواية⁽⁴⁵⁾.

6- نماذج لتعقبه بتصحيح بعض الأحاديث التي ضعفها ابن الجوزي: قد يضعف ابن الجوزي

بعض الأحاديث، وهي عند ابن عبد الهادي صحيحة فيبين المصنف صحتها عنده، ومثال ذلك:

ذكر ابن الجوزي حديثاً من طريق ابن مهدي عن معاوية بن صالح عن عبد الله بن أبي قيس عن عائشة قالت: "كان النبي ﷺ يتحفظ من هلال شعبان ما لا يتحفظ من غيره، ثم يصوم رمضان لرؤيته، فإن غم عليه عد ثلاثين يوماً ثم صام.

وقال ابن الجوزي فيه: قال الدارقطني: إسناده صحيح.

وهذه عصبية من الدارقطني، كان يحيى بن سعيد لا يرضى معاوية بن صالح، وقال أبو حاتم الرازي: لا يحتج به"⁽⁴⁶⁾.

قال المصنف متعقباً عليه: "حديث معاوية بن صالح عن عبد الله بن أبي قيس عن عائشة: رواه أبو داود عن أحمد بن حنبل عن ابن مهدي عن معاوية، وهو صحيح، ورواته كلهم ثقات محتج بهم في الصحيح، وقد صحح الدارقطني الإسناد كما تقدم.

وقول المؤلف: هذه عصبية من الدارقطني، كان يحيى بن سعيد لا يرضى معاوية بن صالح، وقال أبو حاتم الرازي: لا يحتج به غير صحيح، وإنما العصبية منه، فإن معاوية بن صالح: ثقة صدوق، وثقه عبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل وأبو زرعة وغيرهم، وروى له مسلم..."⁽⁴⁷⁾.

يبرهن هذا التعقب على إنصاف المصنف وشجاعته العلمية، حيث انتصر لصحة الحديث أمام تضعيف ابن الجوزي، راداً التضعيف بالدليل ومثبتاً جدارة الرواة بالاحتجاج والتوثيق.

كما يرى ابن حجر أن المنهج المنصف في نقد الرجال يقتضي عدم الركون لتضعيف راوٍ معين إذا ما عارضه توثيق من أئمة معتبرين، أو إذا استقر العمل على الاحتجاج به في الكتب الستة أو الصحيحين؛ إذ يعتبر إخراج صاحب الصحيح للراوي دليلاً قوياً على جدارته بالثقة، ويكون رد حديثه حينئذٍ خروجاً عن جادة التحقيق والعدل العلمي⁽⁴⁸⁾.

7- نماذج لتعقبه بتعديل بعض الرواة الذين جرحهم أو تضعيف بعض الرواة الذين وثقهم أو سكت عنهم ابن الجوزي: قد يضعف ابن الجوزي بعض الرواة، فيتعقبه المصنف ويبين ثقتهم، ومثال ذلك: ما سبق من بيان حال معاوية بن صالح، قال المصنف: وقول المؤلف: "هذه عصبية من الدارقطني، كان يحيى بن سعيد لا يرضى معاوية بن صالح، وقال أبو حاتم الرازي: لا يحتج به غير صحيح، وإنما العصبية منه، فإن معاوية بن صالح: ثقة صدوق، وثقه عبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل وأبو زرعة وغيرهم، وروى له مسلم..."⁽⁴⁹⁾. ويظهر هذا التعقب قدرة المصنف على الموازنة بين جرح النقاد وتعديلهم، حيث تصدى لتشدد ابن الجوزي في تضعيف الثقات، محققاً أحوال الرجال بناءً على القرائن المرجحة والاعتماد لدى أصحاب الصحيح.

1- نماذج لتعقبه ببيان أحوال بعض الرواة الذين فيهم تفصيل أو خلاف وأجمل القول فيهم ابن الجوزي: قد يقتصر ابن الجوزي في بيان حال الرواة على بعض الأقوال، ولا يفصل في الاختلاف، فيتعقبه المصنف، ويفصل الخلاف في الرواة، ومثال ذلك: قال المصنف: "حديث: "عليكم بالسواد الأعظم"⁽⁵⁰⁾: ليس صحيح. وفي كلام المؤلف في هذه المسألة نظر، كقوله: "إن بكيرا من كبار التابعين"، وقوله: "إن الأسود بن يزيد وسويد بن غفلة لم يدركا بلالا"⁽⁵¹⁾. ومثال آخر: قال المصنف: "وفي قول المؤلف: "وأما حديث أم شريك: ففيه شهر، وقد ضعفه" نظر، فإن شهرا لم يضعفه الكل، بل ضعفه جماعة، ووثقه آخرون، وممن وثقه أحمد ويحيى ويعقوب، والعجلي"⁽⁵²⁾. ويبرز هذا التعقب دقة المصنف في تحرير أقوال النقاد وتجنب الإجحاف في الأحكام العامة؛ حيث فكك إجمال ابن الجوزي وعرض الخلاف في الرواة بتفصيل علمي يمنح كل ذي حق حقه من التوثيق أو التضعيف. يؤكد الإمام الذهبي على أهمية المنهجية المتوازنة عند تقييم الرواة الذين وقع فيهم خلاف بين النقاد؛ إذ يرى أن الاختصار على نقل جانب التضعيف وحده يعد إجحافاً ومجانبةً للإنصاف، ويشدد على وجوب استحضار آراء الموثقين إلى جانب المجرحين لتقديم صورة علمية دقيقة وشاملة عن حال الراوي⁽⁵³⁾.

خاتمة:

بعد هذا العرض المستفيض والمقرون بالأدلة والنماذج التطبيقية لمنهج الإمام ابن عبد الهادي في كتابه 'تنقيح التحقيق'، تبين لنا حجم الجهد النقدي الذي بذله في مراجعة مادة ابن الجوزي الحديثية؛ حيث لم يكن عمله مجرد اجترار للمادة السابقة أو تلخيص عابر لها، بل كان وقفةً فاحصةً وميزاناً دقيقاً استدرك من خلاله ما فات، وقوّم ما اعوجّ، وحرر ما أشكل، وبناءً على ما تقدم من مباحث وتحليلات، نخلص في نهاية هذا البحث إلى جملة من النتائج الجوهرية التي تلخص طبيعة هذا العمل المنهجي الفريد، وهي كالآتي:

أولاً: أثبتت الدراسة أن عمل ابن عبد الهادي لم يكن مجرد اختصار لكتاب ابن الجوزي، بل كان إعادة صياغة نقدية؛ حيث جرد المادة الحديثية من التبعية المذهبية، وأخضعها لمعايير الجرح والتعديل والتعليل الدقيق.

ثانياً: اتضح أن استدراقات المصنف شملت كافة مكونات النص الحديثي؛ بدءاً من تحرير أسماء الرواة وأنسابهم وضبط مشكلها، مروراً بعزو الأحاديث إلى مصادرهما المسندة (خاصة الكتب الستة)، وصولاً إلى تتميم النقص بذكر الشواهد والمتابعات ووصل المعلقات.

ثالثاً: كشفت النماذج التطبيقية عن براعة المصنف في رصد التناقض المنهجي عند ابن الجوزي؛ كتنقية الراوي في موضع وتضعيفه في آخر بناءً على مقتضى الاستدلال الفقهي، وهو ما تصدى له المنقح بصرامة علمية تثبت استقلالية الحكم الحديثي.

رابعاً: لم يكتفِ ابن عبد الهادي بنقل أحكام السابقين، بل كان محققاً للعلة؛ حيث كشفت النماذج عن قدرته على تصويب الأخطاء في تعيين علة الحديث، والتفريق بين تدليس الرواة وبين الانقطاع الحقيقي في الأسانيد.

خامساً: يُعد "تنقيح التحقيق" نموذجاً مثالياً لكتب "التعقبات"، حيث استطاع المصنف من خلاله أن يحفظ مادة ابن الجوزي مع تنقيتها مما علق بها من أوهام، مما جعله مرجعاً لا يستغني عنه المشتغلون بالعلل والحديث.

الهوامش:

(1) ابن عبد الهادي، م. ي، (2007)، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، محقق: س. جاد الله، دار أضواء السلف، ط1، 1/ 135.
(2) ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، د. عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1422هـ، ص 163.

(3) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 1/ 212.
(4) عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث (المشهور بمقدمة ابن الصلاح)، د. نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا (أو دار الفكر المعاصر، بيروت)، 1406هـ - 1986م، ص 346.
(5) أخرجه الحاكم، م. ع، (1990)، المستدرک على الصحيحين، محقق: م. عطاء، دار الكتب العلمية، ط1، (1/ 392)، برقم: (1447)، كتاب الزكاة، من تصدق من مال حرام لم يكن له فيه أجر وكان إصره عليه، شعيب الأرناؤوط الحافظ علي بن عمر الدارقطني، (2004)، سنن الدارقطني، محققون: (ش. الأرناؤوط، ح. قره، ع. م. عبد اللطيف، و أ. ش. الأرناؤوط)، مؤسسة الرسالة، ط1، (10/3)، برقم: (1983)، كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل والغنم، (17/3) برقم: (1986)، كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل والغنم.

(6) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 3/ 14.
(7) أخرجه أبو داود، س. أ، (2009)، سنن أبي داود، محققون: ش. الأرناؤوط، وم. قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 7/1، برقم: 13، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك، والترمذي في جامعه، 59/1، برقم: 9، أبواب الطهارة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء من الرخصة في ذلك، وابن ماجه، م. ي، (2009)، سنن ابن ماجه، محققون: ش. الأرناؤوط، م. ك. قره بللي، ع. كوشك، وم. ف. أيتاني، دار الرسالة العالمية، ط1، 216/1، برقم: 325، أبواب الطهارة وسننها، باب الرخصة في ذلك في الكنيف وإباحته دون الصحاري، وأحمد في مسنده، 3139/6، برقم: 15101، مسند جابر بن عبد الله ﷺ.

(8) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 1/ 151.
(9) ابن حجر العسقلاني، النكت على مقدمة ابن الصلاح، د. ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية، الرياض، ط 1، 1405هـ، 637/2.

(10) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، المقدمة/ 138.

(11) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 499/2.

(12) نزهة النظر، ص 135.

(13) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، المقدمة/ 139.

(14) المصدر السابق.

(15) أخرجه الترمذي، م. ع. (2009)، الجامع الكبير، سنن الترمذي، محققون: ش. الأرناؤوط، وم. ك. قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 350/1، برقم: 317، أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أن الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام.

(16) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 2/ 94.

(17) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 1/ 60.

- (18) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 268/1.
- (19) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، مكتب المطبوعات الإسلامية - سوريا.
- ط 2، 1412 هـ، ص 82.
- (20) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 411/2.
- (21) أخرجه البيهقي، أ. ب، (2011)، السنن الكبير، محقق: ع. م. التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط 1، 155/3، برقم: 5573، كتاب الصلاة، باب القيام في الفريضة وإن كان في السفينة مع القدرة.
- (22) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 118/2.
- (23) نزهة النظر، ص 92.
- (24) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 600/2.
- (25) أخرجه البخاري، م. إ، (2001)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، صحيح البخاري، محقق: م. ز. الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 150/7، برقم: 5837، كتاب اللباس، باب افتراش الحرير وقال عبدة هو كلبسه.
- (26) المصدر نفسه.
- (27) مقدمة ابن الصلاح، ص 45.
- (28) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 223/2.
- (29) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 187/1.
- (30) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1382 هـ، 4/1.
- (31) أخرجه الدارقطني في سننه، 439/2، برقم: 1835، كتاب الجنائز، باب وضع اليمنى على اليسرى ورفع الأيدي عند التكبير.
- (32) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 628/2.
- (33) المصدر نفسه، 646/2.
- (34) المصدر نفسه، 647/2.
- (35) المصدر نفسه، 340/1.
- (36) المصدر نفسه.
- (37) أبو عمرو عثمان بن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، دار الفكر، سوريا، الطبعة 1406 هـ، ص 90.
- (38) أخرجه ابن ماجه في سننه، 282/1، برقم: 443، أبواب الطهارة وسننها، باب الأذنان من الرأس.
- (39) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 203/1.
- (40) المصدر نفسه، 204/1.
- (41) المصدر نفسه، 207/1.
- (42) ينظر: المصدر نفسه، 244/2.
- (43) المصدر السابق.
- (44) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 211/1.
- (45) زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، دار الفرقان، عمان، ط 2، 1407 هـ، 623/2.
- (46) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 195/3.
- (47) المصدر نفسه، 206/3.
- (48) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، هدي الساري مقدمة فتح الباري، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة 1407 هـ، ص 383.
- (49) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 206/3.
- (50) أخرجه عبد بن حميد، ك. ن، (1988)، المنتخب من مسند عبد بن حميد، محققان: ص. السامرائي، وم. خليل، مكتبة بلنسية، ط 1، 367/1، برقم: 1220، مسند أنس بن مالك، وابن ماجه في سننه، 96/5، برقم: 3950، أبواب الفتن، باب السواد الأعظم، والضيء المقدسي، ض. م، (2000)، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما، محقق: ع. م. دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 128/7، برقم: 2559، مسند أنس بن مالك.
- (51) قتادة بن دعامة السدوسي عن أنس.
- (52) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، 62/2.
- (53) المصدر نفسه، 659/2.
- (53) ميزان الاعتدال، 3/1.

**جهود الإمام محمد البشير الإبراهيمي في خدمة الحديث النبوي
من خلال كتاب آثار محمد البشير الإبراهيمي**

**The efforts of Imam Mohammed Al-Bashir Al-Ibrahimi in
serving the Prophetic Hadith
Through the book Athar Mohammed Al-Bashir Al-Ibrahimi**

د/ حكيم حركاتي⁽¹⁾

Hakim HARKATI

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

hakim.harkati@univ-batna.dz

د/ طارق حميش

Tarek HAMICHE

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة البويرة

tarikhamiche90@gmail.com

تاريخ القبول: 2026/07/27

تاريخ الإرسال: 2026/05/31

الملخص:

ترك لنا النبي ﷺ ميراثا من العلم عظيم، ومن أخذه أخذ بحظ وافر، ولم يزل العلماء يتسابقون إلى العناية بحديث رسول الله ﷺ وخدمته، والإمام الإبراهيمي ممن بذل جهودا واضحة في خدمة الحديث النبوي الشريف، وقد تجلّى ذلك في أعماله وخطاباته ومقالاته، ومن تمنع في حياته وجد الكثير من الدروس في خدمة هذا الموروث الديني، وإن كان قد ضاع من ذلك الكثير إلا أن نجله أحمد طالب جمع لنا دررا من علم أبيه، أودعها في كتاب عنوانه: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، وقد نفع الله به خلقا كثيرا. وتم إظهار هذه الجهود من خلال دراسة موضوعية لما استعمله من الأحاديث النبوية.

ومن بين أهم نتائج هذا البحث أن خدمة الحديث النبوي لم تقتصر على جهود المحدثين المتقدمين، بل امتدت لتشمل علماء الإصلاح في العصر الحديث، ومنهم الإمام محمد البشير الإبراهيمي. **الكلمات المفتاحية:** جهود الإبراهيمي؛ خدمة الحديث النبوي، كتاب الآثار.

Abstract:

The Prophet bequeathed to us a profound inheritance: knowledge, which constitutes the true inheritance of the prophets. Whoever attains it secures a meaningful and abundant share. Throughout history, scholars have diligently striven to draw from the rich source of the Prophet's Hadith and to dedicate themselves to its preservation and service. Among those who

⁽¹⁾ المرسل المؤلف

rendered distinguished service to the Prophetic tradition was Imam Muhammad al-Bashir al-Ibrahimi, whose intellectual and scholarly contributions are clearly reflected in his writings, speeches, and broader corpus of work.

A close examination of his life offers valuable insights into proper engagement with and service to this religious inheritance. Although a considerable portion of his contributions has been lost over time, his son, Ahmad Talib, succeeded in preserving select and significant elements of his father's efforts in a compilation entitled The Works of Imam Muhammad al-Bashir al-Ibrahimi, a work that has proven beneficial to many. And these efforts were demonstrated through a thematic study of the Prophetic Hadith.

And One of the principal findings of this study is that the preservation and service of the Prophetic Hadith were not limited to the endeavors of the classical hadith scholars, but also encompassed the contributions of modern reformist scholars, including Imam Muhammad al-Bashir al-Ibrahimi.

Key words: Efforts of Al-Ibrahimi; serving the Prophetic Hadith, the book of Al-Athar.

مقدمة:

يُعدّ العلم في التصور الإسلامي أساساً متيناً لحفظ الدين واستمراريته، إذ ورثه العلماء عن الأنبياء، فحملوا أمانته وسعوا إلى نشره وخدمته عبر العصور. وقد حظي الحديث النبوي الشريف بعناية فائقة من قبل أهل العلم، الذين بذلوا جهوداً عظيمة في جمعه وشرحه والدفاع عنه. ومن بين الأعلام الذين أسهموا إسهاماً بارزاً في هذا المجال الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الذي تجلّت عنايته بالسنة النبوية في مختلف أعماله الفكرية وخطاباته الإصلاحية.

وتمثّل دراسة جهود هذا الإمام في خدمة الحديث النبوي مدخلاً مهماً لفهم منهج العلماء في التعامل مع هذا الموروث، واستنباط منهجه الذي يمكن أن يُسهم في إحيائه في الواقع المعاصر. وعلى الرغم من ضياع جزء من تراثه، فإن ما قام به نجله أحمد طالب من جمع آثار والده في مؤلف مستقل يُعدّ مصدراً مهماً يُعين الباحثين على الوقوف على جوانب من هذه الجهود المباركة.

إشكالية الدراسة

تتطلب هذه الدراسة من الإشكال الرئيس الآتي: ما معالم منهج الإمام محمد البشير الإبراهيمي في التعامل مع السنة النبوية، وكيف وظّفها في بناء مشروعه الإصلاحي؟ ويتفرع عن هذا الإشكال عدد من الأسئلة، من أهمها:

- ما مظاهر عناية الإمام الإبراهيمي بالسنة النبوية؟
- ما الأسس التي قام عليها منهجه في فهم النصوص الحديثية؟
- كيف وظّف الحديث النبوي في معالجة القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية؟
- ما أبرز السمات التي تميز بها خطابه الحديثي؟

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسة من تناولها جانباً من الجوانب التي لم تحظ بالعناية الكافية في الدراسات المتعلقة بالإمام محمد البشير الإبراهيمي، وهو منهجه في التعامل مع السنة النبوية وتوظيفها في مشروعه الإصلاحي. كما تسهم في إبراز حضور الحديث النبوي في خطابه الفكري، والكشف عن الكيفية التي استثمر بها النصوص النبوية في معالجة القضايا العقدية والتربوية والاجتماعية والسياسية.

وتستمد الدراسة أهميتها كذلك من اعتمادها على كتاب آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي بوصفه المصدر الرئيس لاستقراء نصوص الإمام المتعلقة بالسنة النبوية، مع تحليلها في ضوء المنهج الموضوعي؛ بما يساعد على رسم صورة متكاملة لمنهجه، والإفادة من تجربته في الدراسات المعاصرة المهمة بخدمة السنة النبوية وخطاب الإصلاح الإسلامي.

أهداف الدراسة:

- يهدف هذا البحث إلى تحقيق جملة من المقاصد العلمية، من أبرزها:
 - إبراز جهوده في العناية بالسنة النبوية من خلال تحليل أعماله وكتابات وخطاباته.
 - الكشف عن منهجه في توظيف الحديث النبوي في الإصلاح والتوجيه التربوي والفكري.
 - إظهار منهج الدراسة الموضوعية في تحليل المحتوى الحديثي لكتاب آثار الإبراهيمي.
 - الوقوف على أبرز السمات التي ميّزت تعامله مع الموروث الحديثي، واستنباط الدروس المستفادة من ذلك.
 - الإسهام في إحياء تراث الإمام الإبراهيمي والتعريف به، من خلال دراسة ما جُمع من آثاره.
- #### الدراسات السابقة:

على الرغم من المكانة العلمية التي يحظى بها الإمام محمد البشير الإبراهيمي، وكثرة الدراسات التي تناولت حياته وفكره، فإن الدراسات التي خصصت جهوده في خدمة السنة النبوية أو منهجه في التعامل مع الحديث النبوي ما تزال محدودة. وقد أمكن الوقوف على عدد من الدراسات التي تتقاطع مع موضوع هذا البحث، ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية.

الاتجاه الأول: الدراسات التي تناولت شخصية الإمام الإبراهيمي وفكره الإصلاحية، وركزت على آرائه في الإصلاح الديني والتربوي والاجتماعي والسياسي، مع الإشارة إلى اعتماده على القرآن الكريم والسنة النبوية في بناء مشروعه الإصلاحية، غير أنها لم تتناول منهجه في التعامل مع الحديث النبوي بالتحليل والاستقراء. كما هو ظاهر في مقال "الأسس الأخلاقية لمنهج الإصلاح الاجتماعي عند محمد البشير الإبراهيمي".

والاتجاه الثاني: الدراسات التي عالجت الخطاب الأدبي والفكري للإبراهيمي، وتناولت أساليبه البلاغية أو تنافسه مع النصوص الشرعية، بما في ذلك الحديث النبوي، إلا أن عنايتها انصبت على الجانب الأدبي أو البياني، ولم تهدف إلى دراسة منهجه في فهم السنة أو توظيفها.

أما الاتجاه الثالث، فيتمثل في الدراسات العامة التي تناولت جهود علماء الجزائر في خدمة السنة النبوية والحركة الإصلاحية الحديثة، وقد أشارت إلى دور الإمام الإبراهيمي ضمن جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دون أن تفرد منهجه في التعامل مع السنة النبوية بدراسة مستقلة. كما في رسالة "منهج الشيخ البشير الإبراهيمي في الدعوة إلى الله من خلال مقالاته في جريدة البصائر - دراسة تحليلية".

ويتضح من خلال استعراض هذه الدراسات أن موضوع منهج الإمام محمد البشير الإبراهيمي في التعامل مع السنة النبوية وتوظيفها في الخطاب الإصلاحية لم يحظ - في حدود اطلاع الباحث - بدراسة مستقلة تجمع نصوص الإمام المتعلقة بالسنة، وتستقرئها استقراءً موضوعياً، وتكشف عن أسسها المنهجية وخصائصها العلمية، وهو ما يسعى هذا البحث إلى معالجته.

خطة الدراسة:

قسماً هذا البحث إلى مقدمة ومطلبين؛ المطلب الأول في تعامل الإمام مع الحديث وجاء في ثلاثة فروع، والمطلب الثاني في توظيفه للحديث النبوي في خطابه جاء في أربعة فروع. مع التركيز على

توظيف الدراسة الموضوعية في تبويب الأحاديث واستنباط الفوائد منها. وفي خاتمة البحث تم إظهار أبرز النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: موقفه من الحديث النبوي

الفرع الأول: ذب الإمام الإبراهيمي عن حياض الحديث

أ- دفاعه عن الحديث النبوي: بذل الإمام الإبراهيمي مجهوداً معتبراً في الدفاع عن الحديث النبوي، وقد رد على بعض الفرق والطوائف في مختلف توجهاتها، فقد كان يذم من يتعامل مع الحديث بالجمود وقصر النظر والاعتماد على العقل المحدود، بل يدعو إلى توسيع الفكر والركون إلى الإيمان فيما عجزت عنه الأفهام، كما يدعو إلى اعتبار الزمان عاملاً مساعداً في فهم القرآن والسنة.

ونأخذ أربعة أمثلة عن ذلك؛ **المثال الأول** ما أورده الإمام مسلم في صحيحه من حديث عائشة رضوان الله عليها فيما يستحب من الرقية أن الرسول ﷺ كان إذا اشتكى أحد الشيء منه، أو كان به جرح أو قرحة، قال النبي ﷺ بإصبعه هكذا، ووضع سفيان سبابته بالأرض ثم رفعها "باسم الله، تربة أرضنا، بريقة بعضنا، ليشفى به سقيمنا، بإذن ربنا" (1). وقد علق عليه الإمام بقوله: "والعلماء القائلون على كلام الله سبحانه وسنة نبيه ﷺ لا يتلقونها بالفكر الخامد والفهم الجامد، بل يترقبون من سنن الله في الكون وتدبيره في الاجتماع ما يظهر لهم حقائقهما، ويتركون للزمن وأطواره تفسير ما عنه أفهامهم عجزت، وقد ورد عن جماعة من فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم قولهم في بعض هذه الآيات: لم يأت مصداقها أو تفسيرها بعد. يعنون أنه أتى وأن الآتي به وقائع الأكوان وحوادث الزمان وكل مفسر بعدهم فإنما يعطي صورة زمنه بعد أن يكيف بها نفسه. ولو أننا عرضنا حديث التربة والريق على طائفة من الناس مختلفة الأذواق متقسمة الحظوظ في العلم وسألناهم: ما العلاقة بين الشفاء وبين ما قام به الرسول ﷺ من أسبابه في هذا الحديث؟ فكيف سيجيبون؟" (2) ثم ذكر بعضاً من تلك الطوائف معلقاً عليها:

رده على أصحاب القراءات السطحية: نقل الإمام كلام من يأخذ بظاهر الحديث ونعتهم بالمتخلفين القاصرين لقولهم: تربة مدينة رسول الله ﷺ بريقة ﷺ شفاء ما بعده من شفاء" (3).

وفي هذا رد على من ضيق واسعا بتفكيره الجامد أن قصر التربة على تربة المدينة والريق على ريق النبي ﷺ، مما يدل على أنه ليس سطحيًا في فهم الحديث.

رده على الأطباء: ثم ضرب مثلاً عن فكر الطبيب المستغرب لحديث التربة والريق وذكر أنه سيقول: "هذا محال، في التراب مكروب -أي جرثومة-، وفي الريق مكروب، فأني يشفيان مريضاً أو يفسدان عن مكروب" (4). وقد صدق الإمام، فمن المعروف عن الأطباء المبالغة في الوقاية من الجراثيم التي عبر عنها الإمام باللهجة العامية (مكروب)، فأني يقبلون خلط التراب المعرض للجراثيم مع الريق المملوء بالبكتيريا ووضعه على الجرح المفتوح ثم يكون ذلك شفاءً، لكن الإمام قدم حديث الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى على العقل القاصر الذي لا تظهر له الأشياء على أكمل حقيقتها، وهذا مجرب كما في حديث الذباب.

رده على الكيميائيين: فقال عنهم: "ويقول الكيميائي -المختص في علم الكيمياء-: ها هنا تفاعل بين عنصرين، لذا فدعوا التعليل، فالقول قول التحليل" (5).

ولا يخفى منهجهم في تقديم التجربة على الحس فهم أرباب التجارب، لكن الإمام يبدو من كلامه أنه قدم النقل الصحيح على العقل الذي يبدو صريحاً.

رده على القوميين: ذكر أن ذوي المنازع القومية والوطنية -يقصد من همه تربة الوطن فقط-، ولو كانوا وثنيين: أماناً بأن محمداً رسول الله ﷺ. فقد بين للناس أن تربة الوطن ممزوجة بريق أبنائه تشفي من القروح والجروح، وهذا منذ أربعة عشر قرناً، لكي يربط بين قلوبهم وبين تربته عقداً من المحبة والإخلاص له وتعلقاً به، وليؤكد فيها معنى الحفاظ له والاحتفاظ به، وليقرر لهم من نعم الوطن نعمة كانوا عنها غافلين، فقد كانوا يعلمون فطرة أن تربة الوطن تغذي وتروى، فجاءهم علم النبوة يقرر لهم أنها تشفي، فهذا الحديث ليس إرشاداً لمعنى طبي، ولكنه درس عظيم في الوطنية، ولو أنصف المحدثون لما وضعوه في باب الرقي والطب، فإنه إلى باب محبة الوطن أقرب... وما نرى ذلك الغريب المريض الذي قيل له فيم شفاؤك؟ فأجاب: شمة من تربة اصطرخ، وشربة من ماء نهاوند إلا من تلامذة هذا الدرس، ولقد زادنا إيماناً به بعد إيمان أنه يقول: تربة أرضنا بريقة بعضنا، ولم يقل: تربة الأرض بريق بني آدم، فليس السر في تربة وريق ومريض، بل السر في أرضنا وبعضنا ومريضنا فهذه - والله ربنا - صخرة الأساس في بناء الوطنية والقومية لا ما يتبجح به المفتونون⁽⁶⁾.

فقد دافع الإمام عن الحديث وجعله عاماً وصالحاً لكل مجتمع، ورد على من جعل من الحديث مصدراً لنصرة نزعتهم القومية أو القبلية والركون إلى دعوى الجاهلية. إذ كل خصص الأرض بأرضه والريق بريقه والمريض بمريضه.

رده على الروحانيين: ثم ذكر الروحانيين إذ يقولون إن هناك روحاً طاهرة متصلة بالتربة التي منها المريض خلق ونباتاتها ومائها تغذي، وفي جوها هوائها تنفس كبده، من ريق منفوث نفث الخير من نفس مؤمنة قوية الروحانية طبيبتها، فسر التكوين بين الريق والتربة مع اسم الله الذي به قامت الأرض والسموات وصلاح عليه أمر الدنيا والآخرة، فبهذا العمل النفساني يحصل الشفاء. وإذا بعجائبها تجلّت النفوس لم يعد في الوجود عجيب. والظاهر من كلامه أنه لم يعارض تفكيرهم إلا ما قد يفهم من سياقه للكلام في البداية أنه لا بد من اعتبار الزمن ولا ينبغي إهماله في التعامل مع الحديث، كما وضح ذلك في ختام كلامه في هذا الموضوع حيث قال: "ويقول غير هؤلاء ما يقول، وهذه المتون كاسمها متون، وهذه الأصول كاسمها أصول. وهكذا تأتي بعض المتون من كلام الله وكلام رسوله معجزة للعقول، فتتطاير من حولها الفهوم والآراء تطاير الشعراء، ويظن كل عقل أن حرفته آلة لتفسير تلك المتون، والعلوم حرف العقول، والزمان من وراء الكل يصيح أن انتظروا..."⁽⁷⁾.

المثال الثاني: ما ذكره في مناسبة المولد النبوي الشريف، وما يحصل فيها من بدع مخالفة للهدى النبوي الشريف، حيث قال: "وعرفت الحواضر الجزائرية شبه احتفال بالمولد النبوي، يقتصر فيه على التجمير والتقصير وتلاوة قصة من القصص الحشوية الشائعة. ولقد حضرت - منذ سنوات - حفلة مولدية من هذا النوع بحاضرة الجزائر، وسمعت عالماً أزهرياً يقرأ على الناس قصّة مولدية - لعلها مولدية المناوي - فكان من بعض ما كان يقول: إن الرسول ﷺ كان يرى من أمام كما يرى من خلف بعينين خلقهما الله في قفاه، وكان بجانبه فقيه مقرئ، خفيف الروح، سلفي النزعة، فتغامزنا بالإنكار ولم نستطع جهرة إذ كان ذلك قبل انتشار الحركة الإصلاحية، ثم أسر إليّ على سبيل الدعابة قوله: أباي الله إلا أن نكون أسبق منكم لكل شيء فعندنا من هذه الماركة - كلمة فرنسية قالها باللهجة الجزائرية يقصد بها الشاكلة - من العلماء من يقول ويكتب: إن رسول الله ﷺ لم يولد من السبيل المعتاد..."⁽⁸⁾، وفيه ما لا يخفى من كونه مدافعاً عن السنة النبوية الصحيحة، ومنكراً لكل ما يشوبها، وغير راض عما يحدثه أصحاب النفوذ آنذاك ممن لا يعنون

بتقصي الأحاديث الصحاح، لكن الذي منعه من الإنكار العلني هو ما مرت به الدعوة من ضعف في تلك الآونة.

وذكر في موضع آخر كلاماً عن الموالد وما يكتب عنها وأنهم أوقفوا مقالات "تاريخ المولد النبوي في المغرب العربي" عن قصد لأنها طالت، وما كُتب منها يمكن أن يدخل في رسالة مستقلة، إذ الأمر المهم منها إنما هو الجانب التاريخي، أما فيما يخص الحكم الشرعي فيها فلا نقر ذلك الاستحسان المبالغ فيه من بعض من نقل الكاتب كلامهم من علماء تلك الحقبة، فهم يجعلون من حب المولود العظيم سبباً في اقتراف بدع المولد، ومسوغاً لأعمال الملوك الذين لا هم لهم من تلك الحفلات إلا الدعاية لأنفسهم، وقرن أسمائهم باسم الرسول ﷺ في مديح الشعراء، واستجلاب العامة بذلك كله.

فلو جعلوا تلك المحافل ذرائع لإصلاح حال الأمة، وحملها على الرجوع إلى السنن النبوية الشريفة، والاهتداء بالهدي المحمدي، لكان لفعلهم محمل سديد، وأثر حميد، لأن الأمور بمقاصدها. أما الحب الحقيقي الصحيح لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو الذي ينأى بصاحبه عن البدع، ويحثه على الاقتداء الصحيح، كما كان أسلافنا يحبونه، فيُحيون بالاتباع سننه، ويذودون عن حوض شريعته ودينه، من غير ما احتفال بالموالد ولا إنفاق للأموال الطائلة التي تفتقر المصالح العامة إلى القليل منها فلا تجده⁽⁹⁾. وهذا شيء من إنكاره العملي لما تحدثت تلك الاحتفالات من منكرات وبدع، لذلك وقف ضدها وحدّ من انتشارها، وبين ما هو أفضل من ذلك، وما ينبغي فعله مما يعود بالنفع على الدعوة والأمة.

المثال الثالث: حرصه على الاستشهاد بالأحاديث الصحيحة حيث ذكر أنه يجمع شمل الأمة ويشد حبالها بكتاب الله تعالى ويجمع أوصالها بسنة نبيه ﷺ أما غيره فعلى خلاف ذلك، بل يدعون إلى الفرقة ومخالفة الطريق كما قال: "ويوجد فرق آخر بيننا وبينهم وهو أننا نذكر الأمة بكتاب الله وما صحّ من سنة نبيه أما هم فيذكرونها بالطبل والمزمار"⁽¹⁰⁾. وقال في موضع آخر: "وأن أهل كل مذهب يرومون صياغة الدستور والقوانين التي تنبني على قواعده على قوالب مذهبهم، والمسألة بسيطة إذا حكم أهل المذاهب كتاب الله والمتفق عليه من حديث النبي ﷺ، ومعقّدة من جهة الواقع وهو أن مقلّدة المذاهب متعصبون لمذاهبهم، وإن خالفت الكتاب والسنة بالاجتهادات المحضة"⁽¹¹⁾. فبين - رحمه الله - أن الفرق الجوهرية بينه وبين من لا يهتم بصحيح السنة هو التثبت في صحة المنقول، وغربلته مما قد يظن أنه من سنة الرسول ﷺ.

المثال الرابع: ما ذكره حول فضل وشرف العالم الرباني الخادم لدين الإسلام من أنه لا يوجد في الإسلام عمل أشرف قدراً، وأرحب أفقاً، وأوثق عهداً، وأثقل تبعه، وأسمى منزلة، وأعظم أجراً عند الله، من عمل العالم الرباني! لا شيء إلا أنه وارث لمقام النبوة وأخذ بأهم تكاليفها وهو الدعوة إلى الله سبحانه وتوجيه خلقه إليه وتربية نفوسهم، وتركيتهم وتعليمهم وتدريبهم على الحق حتى يقبلوه ويفهموه، ثم يعملوا به ويعلموه غيرهم. فالعالم الرباني، بمفهومه الديني في دين الإسلام، قائد ميدانه النفوس، وسلاحه الكتاب والسنة الصحيحة وتفسيرهما العملي من فعل الرسول ﷺ وفعل أصحابه الكرام رضوان الله عليهم، ومعاونته الكبرى على الانتصار في هذا الميدان أن ينسى نفسه ويغوص في المعاني السامية التي جاء بها الدين الحنيف، وأن يطرح حظوظها وشهواتها من الاعتبار، وأن يكون حظه من ميراث النبوة أن يزكي ويعلم وأن يقول الحق بلسانه ويحققه بجوارحه ويصبر عليه، وأن ينصره إذا خذله الخاذلون، وأن يجاهد في سبيله بكل ما آتاه الله من قوة⁽¹²⁾. وقد كان واحداً من هؤلاء عالماً معلماً خادماً لهذا الدين، مجاهداً في سبيل الحفاظ عليه وتوصيله للجيل المغيب عنه بسبب الاستعمار.

ب- استشهاده بالحديث في معرض الثناء: قال في معرض ثنائه على أعمال رابح الفرقاني: "إن ألوان النفس لغريبة، وإن سلطان الخواطر عليها لنافذ، وإن تأثر النفس الشاعرة بالشعر لأدنى إلى طبيعتها، وأسرع نفاذاً إلى سرائرها، أو لا... فما الذي طاف بنفس حزينة مطمئنة إلى الإيمان بالقدر، مرتقية من الإيمان به إلى الرضى به، فيطير بها من حديث: "لا يشكر الله من لا يشكر الناس" (13)، مثلاً، ويقع بها على قول الشاعر: "ثناء كعرف الطيب يهدى لأهله" ثم يقف بها عند هذا المصراع لا يتعداه، ولا يسمح لها أن تتعداه، مع حفظها له ولما قبله، وإيداعها إياه في الحافظة التي لا تضيع ولا تخون (14).

وهذا دأب الإمام في دروسه وخطاباته فقد كان يستشهد بصحيح السنة وقد ذكر أن من شكر الله شكر الناس، وأنه من الدين أن يعرف الإنسان قدر الناس ويعترف لهم بأفضالهم، ومن فضل هذا الإمام علينا أن ترك لنا هذا التراث الزاخر والبحر المنهمر الذي لازال الناس ينهلون من فيضه ويستفيدون من نثره وقرضه، فشكر الله له جهده ورفع الله له في الجنة ذكره.

الفرع الثاني: جهوده في شرح الحديث النبوي الشريف

ذكر نجل الإمام في كتاب الآثار أن الإمام التقى بالشيخ محمد الغزالي فكان بينهما حوار ممتع يظهر من خلاله فقه الإمام وحدة نظره، وحكى هذه القصة الغزالي بنفسه، وذكر أنه من الخطأ أن يتصور الناس أن الإمام مجرد خطيب ثائر - مشيراً إلى حدة الإمام في خطاباته - بل قد كان فقيهاً ذكي الفكرة بعيد النظرة صاحب نزعة إصلاحية. ثم أورد الحوار الذي جرى بينهما لما سأله الإمام قائلاً له: لعلك قرأت في السيرة الشريفة أن أصحاب نبي الله ﷺ ما كانوا ينصرفون عن مجلسه إلا على دَوَاقٍ. فما الذواق الذي ينعمون به في مجلس رسول الله ﷺ؟ فأجابه الغزالي بعد تريث أن قال: لعلهم كانوا يتناولون بعض الأطعمة أو الأشربة كما يقع في عصرنا هذا عندما نُقَدَّم للأضياف والوافدين أقداحاً من الشاي أو غيره... فكأنه خيب ظن الإمام فيه، إذ المتوقع من الغزالي إجابة أفضل من هذه، بل كان عليه أن ينأى بالصحابة رضوان الله عليهم أن يكون همهم في مجلس رسول الله ﷺ الأكل والشرب. ثم أفاض عليه الإمام من فقهه وسعة علمه وحدة نظره فقال له: إنه تذوق أرقى، ألا تذكر الحديث الشريف: "ذاق حلاوة الإيمان من رضي بالله ربا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً ورسولاً" (15).

فالمجالس النبوية تظللها الحكمة، ومقام النبي ﷺ فيه ترقيق القلوب، ورفع المستوى، وتخليص الروحانية من شوائب الأرض، وجعل البشر في مصاف الملأ الأعلى... فما ينصرف أحد عن هذا المجلس الزكي إلا وقد تذوق نازلاً من السماء، ولا يعود إلى أهله إلا بذخر يعليه ويعليهم. ثم قال الغزالي إن هذا المعنى كان جديداً علي، غير أنني شعرت بأنه الحق، وأنه أولى كثيراً من تفسير الذواق بأنه طعام أو شراب... (16). فقد أثبت له الغزالي هذا الملكة الفقهية التي تنبئ عن رسوخ قدم الإمام في الفقه والاستنباط، كما أن هذا الحوار يوضح لنا تواضع العلماء والرجوع إلى الحق متى ما ظهر لهم.

الفرع الثالث: حرصه على تطبيق السنة

ومن حرصه على تطبيق السنة النبوية ما يبثه في الناس من حث ووعظ على الاهتداء بهدي النبي ﷺ والعمل بأحاديثه والأخذ بوصاياه، وضرب الإمام في ذلك أمثلة كثيرة، نذكر منها ما يلي:

سنة الأضاحي: "إن سنة الأضحية مرغّب فيها من نبينا ﷺ من كل قادر عليها لا تحجف بحاله، ولما كانت قربة إلى الله فإنه يشترط فيها أن تكون كاملة الأجزاء، سليمة من العيوب لقوله تعالى في مقام الكمال: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: 92]، ولقوله تعالى في مقام الذم: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ﴾ [النحل: 62]. وقد كان نبينا ﷺ يرغّب في التصدق من لحمها على الفقراء (17) في أعوام المجاعة

والفقر كعامنا هذا، وينهى عن الادخار في مثل هذه الأحوال، فأجمعوا أيها الناس- على سنة رسول الله- بين الأكل والصدقة على الفقراء، فإن الوقت وقت عسير، وإن عدد الفقراء - وهم إخوانكم- كثير" (18). وهذا منه شحذ للهمم، ودفع للنفوس للقيام لتطبيق سنة الأضحية التي كان الرسول ﷺ مواظبا عليها، فمن قدر عليها لا ينبغي له تركها خاصة في زمن الفاقة، فيتأكد الأمر بالتضحية والتصدق على الفقراء من لحومها. كما قال النووي في شرحه للحديث السابق بعد أن ذكر مذاهب العلماء في توجيه النهي عن الادخار: "ولو وقع مثل تلك العلة اليوم فدفت دافة واساهم الناس" (19).

سنة الوعظ: قال الإمام: "يجب على الشيوخ الواعظين للناس أن يتعظوا في أنفسهم [أولا] قبل أن يعظوا غيرهم، فإن الوعظ إذا لم ينفع صاحبه لم ينفع الناس، ومن لم يكن متأثراً بقوله، لم يكن مؤثراً به في الناس. وعليهم أن يقوموا بما انتدبناهم فيه خير قيام، وأن يؤدوا حق الله عليهم في النصح والتذكير، وأن يركزوا في تذكيرهم على صريح الآيات القرآنية، وما صحَّ من حديث رسول الله ﷺ، وأن يضربوا الأمثال بسيرته وسيرة أصحابه- رضوان الله عليهم" (20).

وصدق فيما قاله إذ الكلام إن خرج من الأفواه فلا يعدو الآذان، أما إن خرج من سويداء القلب فلا مقر له إلا في سويداء قلوب المتلقين، ولا يكون ذلك إلا من اعتظ بكلامه قبل أن يعظ به غيره، وخير ما يتعظ به الإنسان قرآن صريح وحديث صحيح.

استشهاد بهدي السلف في الرجوع إلى القرآن والسنة: يرى الإمام أن علم السلف أكمل وأحكم وأنهم يتحاكمون إلى القرآن والسنة عند الاختلاف، وفي هذا يقول: "وكان العلماء يردون كل ما اختلفوا فيه من كل شيء، إلى كتاب الله وسنة رسوله، لا إلى قول فلان، ورأي فلان، فإذا هم متفقون على الحق الذي لا يتعدد." ثم ذكر قصة الإمام مالك مع ابن مهدي في ضرورة الاتباع، بل حذره عن مغبة الابتداع لما قال له ابن مهدي: إنما هي بضعة أميال أزيدها فقال له الإمام مالك: "أو ما قرأت قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63]، وأية فتنة أعظم من أن تسول لك نفسك أنك جئت بأكمل مما جاء به رسول الله ﷺ أو كلاماً هذا معناه ... ثم تلا قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3]، وقال كلمته الجامعة التي كأن عليها لألاء الوحي، وهي قوله: "فما لم يكن يومئذ ديناً فليس اليوم بدين".

وفي هذا استشهاد منه واضح بضرورة التمسك بالهدي النبوي وعدم الخروج عنه ولو بقدر أنملة، وإلا فالوعيد قد جاء بنص الآية الأنفة الذكر، كما ذكر أبو بكر الجزائري في تفسيره: "وهذا عام للمؤمنين والمنافقين وإلى يوم القيامة فليحذروا أن تصيبهم فتنة وهي زيغ في قلوبهم فيموتوا كافرين، أو يصيبهم عذاب أليم في الدنيا والعذاب ألوان وصنوف" (21)، ثم أردف الإمام قائلا: "وكانوا يحكمون دينهم في عقولهم، ويحكمون عقولهم في ألسنتهم، فلا تصدر الألسنة إلا بعد مؤامرة العقل، ويعدون العقل مع النص أداة للفهم معزولة عن التصرف، ومع المجملات ميزاناً للتجريح، يدخل في حسابه المصلحة والضرورة والزمان والمكان والحال" (22). وهذا كلام في غاية النفاسة.

وبعد أن ذكر علماء السلف عرج إلى ذكر علماء الخلف، وبين الفرق بينهم وبين علماء السلف، وذكر ما ينبغي لعلماء الخلف أن يتصفوا به من فهم قطعية النصوص والرجوع في شرحها إلى أعمال وأقوال السلف، والعناية بالمقاصد العامة، وعدم إهمال عامل الزمان، والحذر من الزيادة أو النقصان إذ الدين كمل، فإن هم فعلوا ذلك أخرجوا لنا ديناً مليئاً بالحكمة والمقاصد، بعيداً عن الجمود والتقليد، مفتوح فيه باب الاجتهاد. (23).

ومن ذلك ذمه لأهل الأهواء والبدع وأصحاب الزهد المذموم، من الصوفية وغيرهم، فقال فيهم: "هم لا يذكرون أمة محمد، وإذا ذكروها لا يذكرونها بالقرآن كما أمر الله نبيه، بل يذكرونها بمرغبات ومرهبات لم تأت على لسان صاحب الشريعة، ولم تتفق مع مقاصد شريعته، يزهدونها في العمل للأخرة بما شرعوه لها من أعمال بدعية، ويزهدونها في العمل للدنيا بما يفترون على رسول الله من أحاديث في ذم الدنيا وبما أثار عن شواذ الصوفية الهادمين لحقائق الدين ببدع التبتل الدعي، والانقطاع الكاذب عن الدنيا، وبذلك أضاعوا على الأمة دينها ودنياها وأوصلوها إلى هذه الحالة التي نشاهدها اليوم"⁽²⁴⁾.

فالزهد الحقيقي ترك الحرام وليس التبتل والرهبانة. كما بين أن هذا من أسباب تخلف المسلمين عن الركب الحضاري فقال: "وما أخر المسلمين إلا هذا الشرك الذي أبعد المسلمين عن عبادة الله. لأن الإنسان إذا تلقت إلى جهات متعددة فإنه يصبح بلا إرادة، وما الإنسان إلا إرادة وعزيمة فإذا صلحت إرادته صلحت عزمته، وإذا أراد الإنسان شيئاً وسعى لتحقيقه فإن إرادته تؤدي به إلى نيل مبتغاه، ومن أصبح بلا إرادة أصبح مسيراً مثل ما هو حالنا اليوم. فانظروا ذات اليمين وذات الشمال تجدوا المسلمين مسيرين متأخرين في كل شيء، فإن أرادوا أن يكونوا كغيرهم من الأمم فعليهم بأن يقتدوا بالنبي ﷺ"⁽²⁵⁾. فالنجاة الحقيقة والحل الأوحد هو الرجوع إلى الدين والوقوف على ما صح عن رسول الله عليه الصلاة والسلام.

كما أنه راعى فئة الشباب اهتماما كبيرا، إذ بيدهم الشعلة وهم رجاء الأمة، فبين لهم المسؤولية الملقاة على عواتقهم فقال: "إن دينكم شوّهته الأضاليل، وإن سيرة نبيكم غمرتها الأباطيل، وإن كتابكم ضيّعته التأويل، فهل لكم يا شباب الإسلام أن تمحووا بأيديكم الطاهرة الزيف والزيف عنها، وتكتبوه في نفوس الناس جديداً كما نزل وكما فهمه أصحاب رسول الله عن رسول الله، إنكم قد اهتديتم إلى سواء الصراط فاهدوا إلى سواء الصراط، إنكم لو عبدتم الله الليل والنهار لكان خيراً من ذلك كله عند الله وأقرب زلفى إليه أن تجاهدوا في سبيله بهداية خلقه إليه"⁽²⁶⁾.

المطلب الثاني: توظيفه للحديث النبوي في خطباته

الفرع الأول: حث النفوس على المسارعة في الخيرات

بناء وإعمار المساجد: بعد خطبة بليغة في حث النفوس على الاجتماع لمواجهة الشر بالخير وبين أن أفضل محل لذلك هو بيوت الله، حث الناس على الإسهام في بناء الجامع وإعماره ثم أورد هذا الحديث لإيقاظ ذوي الهمم العالية والنفوس الغالية. "أيها السادة: إن الله في هذا الجامع حكمة، فقد كان مصداقاً للمثل الذي ضربه نبينا ﷺ بحال الثلاثة الذين دخلوا عليه وهو جالس مع أصحابه، فيما روي في صحيح البخاري فأقبل عليه اثنان منهم وأعرض الثالث، ووجد أحد الرجلين فرجة فجلس فيها، وجلس الآخر خلف الصف استحياءً، فلما فرغ رسول الله ﷺ من حديثه قال: ألا أخبركم عن الثلاثة، أما أحدهم فأوى إلى الله فأواه الله، وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه، وأما الثالث فأعرض فأعرض الله عنه"⁽²⁷⁾ (28).

الصوم: كان من دأب السلف التحضير لرمضان قبل حلوله بستة أشهر، ومن ذلك التحضير شحذ همم العوام من طرف أهل العلم، وهذا ما كان يقوم به الإمام بوعظه للناس وتذكيرهم بفضائل الشهر، وما فيه من عظيم الأجر، والاستشهاد على ذلك بما صح فيه من الأحاديث، وذكر أنه من مزايا هذه العبادة أنها عبادة سلبية، أي إنها ليس فيها عمل إيجابي من أعمال الجوارح، كالصلاة والحج، وحتى الزكاة فإن فيها نقلاً ودفعاً، وإخراجاً، أما الصوم فإمساك عن شيء كان مباحاً في أيام غير أيام رمضان، ثم يرجع إلى أصله بعد مضي رمضان، والإمساك وإن كان عملاً إلا أنه سلب وانتفاء، وسرّ هذه المزية يكمن في أنه أبعد العبادات عن الرياء الماحي للأعمال، حتى إن التسميع فيه - وهو قول الصائم: إني صائم - لا يحمله السامع على أنه

تمدّح بالصوم، وليس فيه عمل يُرى، ولا أثر حقيقي أو مصطنع كأثر السجود في الجباه، إلا الشحوب الذي يكون من المرض كما يكون من الصوم، ولهذا البعد من الرياء ورد في حديث قدسي: "الصَّوْمُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ" (29) (30).

الصدقة: ومن حثه على الخير بعثه للنفوس على إخراج الصدقات في سبيل الله، وأن ما يملكه الإنسان من أموال هي في حقيقة الأمر أمانة استخلفه الله فيها لينظر ما يعمل فيها، فهو كالمسير لها لا المالك الحقيقي، ومما قاله: "فأنتم المسؤولون عنه عند الله وعند الناس، فلتنفقوا مما جعلكم الله مستخلفين فيه، ولتعلموا أن كل ما تتفقونه في هذا السبيل يعلي ذكركم، ويزكي أموالكم، ويعود عليكم وعلى أمتكم بالنفع، وإن قبض الأيدي عن الإعانة مسبّة، وسوء مغبة، وأن مقادير الأموال هي أقدار الرجال، و"أن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال هاء وهاء" (31)، كما جاء في الحديث الصحيح. أما الفقراء والمتوسطون فقد أبلوا، وأما قادة الحركة فقد شادوا وأعلوا، وأما أمثالكم فقد جاءوا بالوشل، وأما المثبطون فقد باءوا بالفشل، وأما القافلة فهي تسير، فيها المعني وليس فيها الكسير" (32).

الرفق بالحيوان: لم يقتصر حثه على الخير على الإنسان إنما طال الحيوان، وبين سماحة الشريعة في التعامل معه، وما ينبغي للإنسان أن يتصف به من الرحمة تجاه الحيوانات، بل تجاه كل كبد رطبة، وذكر في ذلك ما يلي: "وحرّر الإسلام الحيوان الأعجم من الإنسان، وحرّم عليه أن يحمله ما لا يطيق من الأحمال والأعمال، وأن يجيعه أو يعطشه، فإذا فعل به شيئاً من ذلك بيع عليه جبراً بحكم الحاكم، وأوصى في الرفق بالحيوان وصايا زاجرة، وفي حديث نبوي أن امرأة دخلت النار بسبب هرة أمسكتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل خشاش الأرض" (33)، وأن امرأة عاصية لله دخلت الجنة بسبب كلب وجدته يلهث عطشاً على حف بئر فأدلت خفها وسقته (34)، ومع الأسف كثير من الناس لا يرى إلا ما تنمقه هذه الجمعيات وينسى أن الشريعة رتبت جزاءً وعقاباً على حسب معاملة الإنسان لهذا الحيوان.

الفرع الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لقد عرف عن الإمام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كيف لا وهو من أبرز المجاهدين ضد الاستعمار الفرنسي وقد عانى الولايات منه، فكانت بينته خصبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد ضرب لذلك أفضل الأمثلة، ومن ذلك قوله: "ويضطلع بمهمة الإصلاح لشؤون البشر - بعد مصلح الإنسانية الأعظم محمد - صلوات الله عليه وسلامه - وخلفائه الراشدين - علماء الأمة الإسلامية، عملاً بما قاله الرسول عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو داود والترمذي وغيرهما: "العلماء هم ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، إنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر" (36)، والإصلاح الديني المنشود هو عمل وقائي وعلاجي، أي مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي أمانة في ذمة المؤمنين والمؤمنات ما دامت السماوات والأرض" (37). فقد وظف هذا الحديث أيما توظيف، ونشر هذا الإرث النبوي بين المسلمين في الوطن وخارج الوطن.

الفرع الثالث: العمل السياسي

إن الإصلاح الحقيقي يبدأ من إصلاح الفرد نفسه، وأول شيء يجب إصلاحه صلة العبد بربه، وتكون خلال الصلاة، فمن ضيعها فهو لما سواها أضيع، وقد ذكر الإمام كلاماً في هذا المعنى فقال: "إن إمامة الصلاة استخلاف عن رسول الله ﷺ، وإن مكانتها من الدين هي مكانة الصلاة نفسها، فإذا هانت في نظركم إلى هذه الدرجة فقد أهنتم الدين، ومن أهان الدين فهو غير حقيق بالانتساب إليه" (38)، ثم أورد أهميتها في

سياسة المجتمع، فقال: "وقد كان نبينا صلى الله عليه وسلم كلما غاب عن المدينة استخلف من ينوب عنه في الصلاة، كما يستخلف- أو قبل أن يستخلف- من ينوب عنه في الحكم بين الناس⁽³⁹⁾، وكان إذا جهز سرية أو بعث بعثاً فأهم ما يوصي به قوله: وليصل بكم فلان؛ ولم يشغله مرض الموت عن الاهتمام بإمام الصلاة، فاختار لها أبا بكر، وقال: مروا أبا بكر فليصل بالناس؛ ولم يكَل هذه المسألة العظيمة للصحابة، وفيهم جبال العلم وأفذاذ التقوى والدين، ولم يثنه عن اختيار أبي بكر رأي عائشة وحفصة في اختيار عمر⁽⁴⁰⁾؛ وإن الصحابة- رضي الله عنهم كانوا يعتبرون إمامة الصلاة درجة فوق الخلافة العظمى، بدليل استدلالهم على استحقاق أبي بكر للخلافة بتقديم رسول الله إياه لإمامة الصلاة، وقال قائلهم: أفلا نرتضي لدنيا من ارتضاه رسول الله لدنيا⁽⁴¹⁾⁽⁴²⁾؟ فبين لنا أن من أهمية الصلاة أن الصحابة رضي الله عنهم استنتجوا أحقية أبا بكر رضي الله عنه بالخلافة.

كما أنه مما يتأكد على العالم معرفته فقه الأولويات والمقاصد، والموازنة بين المصالح والمفاسد، فيعرف أعظم المفسدين فيقدم أخفهما، ويعرف أعظم المصلحتين فيقدم أكبرهما، وقال في هذا الصدد: "وإن لنا في رسول الله لأسوة حسنة، فقد كان يسكت عن أهون الشرين إلى حين، لخفة ضرره، أو عن أعظم الشرين إلى حين، ليرصد له القوى ويستجمع الوسائل، وكلاهما شر، وكلاهما باطل من يوم جاء الحق، ويا ليت قومنا يعلمون السر في مناجزته للشرك، وإرجائه للخمر، أو في تقديمه للتبني، وتأخيرته للاسترقاق"⁽⁴³⁾. وفي معرض الكلام عن العمل السياسي في الجزائر بعد الاستقلال أورد كلاماً في سياق فصل الدين عن الدولة وخروج الاستعمار وكيفية استلام زمام الأمور. ومرجعه في ذلك هدي النبي ﷺ، حيث قال: "ومن تلك الكليات أن الإسلام شرط أولي في المولي (بالكسر) وفي المولى (بالتفتح) وأن الأول يكون أعلى قدرًا وأرفع منزلة في الإسلام من الثاني، ذلك أن المولى للإمام هو رسول الله ﷺ أو نائبه وهو الخليفة، أو نائب الخليفة وهو الأمير، أو نائب الأمير، وهم جماعة المسلمين مجتمعين، وهؤلاء كلهم أعلى منزلة في الإسلام من الإمام، وما كانوا كذلك إلا بحكم الإسلام، فهل هؤلاء الأئمة مع من ولاهم بهذه المنزلة؟ وهل يرضى منهم الإسلام أن يكونوا بهذه المنزلة⁽⁴⁴⁾؟

وذكر في موضع آخر الحديث الصريح في كون المنجى الوحيد مما تعانيه الأمة الإسلامية في زمانه - ولازال الأمر كذلك في زماننا- هو الرجوع إلى تعاليم الإسلام، فمن دونه ليسوا بشيء إلا غثاء كغثاء السيل، وقد قال في ذلك: "وأبلغ ما في تلك النذر المحمدية قوله ﷺ لمن سأله: أو من قلة فيها يا رسول الله؟ ... لا بل أنتم كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل⁽⁴⁵⁾ لا منفعة فيه ولا غناء. نحن خمسمائة مليون فيما بعد العادون، ولكننا مع هذه الوفرة الهائلة في العدد مستعبدون، قد نزع منا البأس على أعدائنا ونزعت الرهبة منا"⁽⁴⁶⁾. فليت شعري هل نصحى يوماً ونرجع إلى الحل الوحيد الأسمى، ونتمسك بتعاليم ديننا.

ومن فقهه في الإصلاح فهمه أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، والتضحية من أسس المصلحين، وأساس ذلك الشورى التي أوصانا الله بها إذ قال: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38] ثم ذكر في ذلك ما يلي: "لقد آن للمسؤولين أن يضربوا المثل في النزاهة وألا يقيموا وزناً إلا للتضحية والكفاءة، وأن تكون المصلحة العامة هي أساس الاعتبار عندهم، وقد آن أن يرجع لكلمة الأخوة- التي ابتذلت- معناها الحق، وأن نعود إلى الشورى التي حرص عليها النبي ﷺ"⁽⁴⁷⁾.

ومن العمل السياسي ذكره لمسألة الانتخابات وتشريك المرأة فيه، وإعطائها حقا في الانتخاب حيث قال: "إنما نقول إن الإسلام في جملته لا يزج بالمرأة في هذه المضايق، وفي كل ما يجرُّ إليها، رفقا بها وإبقاء على شرفها ورعاية لركة شعورها، ولطافة جوهرها، لا احتقاراً لمنزلتها، ولا استخفافاً بشأنها، وإنه

ليسوي بينها وبين الرجل في كثير من منازل الكرامة والاعتبار، حتى إنه ليحيز إجارته للجاني وللغار بخربة، بدليل حديث "ويسعى بذمتهم أدناهم"⁽⁴⁸⁾، وحديث "أجرنا من أجرت يا أم هانئ"⁽⁴⁹⁾، وقد جرت الأديان والحضارات الأصيل على هذا المنهاج الذي نهجه الإسلام في المرأة، إلى أن جاءت هذه الحضارة القائمة فأرخت للمرأة العنان، فزاغت الحرية المفرطة عن الاعتدال، فتعدت طورها الطبيعي، فأصبحت مشكلة يعسر حلها، لا إنساناً يعسر إقناعه. وسيندم الفاتحون لهذا الباب، المنادون بإعطاء المرأة حق الانتخاب، يوم تصبح ظبية الوعاء أسد غاب، وتصبح النوائب مناهضات للنواب⁽⁵⁰⁾. وفي هذا الكلام توضيح منه أن المرأة في عصره وبلده لا تصلح للانتخاب، بل لا ينبغي أن يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون في اختيار مصير الأمة، وأورد حججا ليس هنا مكان بسطها، كما ذكر مكانة المرأة وكرامتها التي ينبغي أن تصان، وكيف أن الإسلام رفع من قدرها ورد لها الاعتبار المسلوب من قبل الحضارات الماضية.

الفرع الرابع: الإصلاح الاجتماعي

كانت دعوة الإمام للإصلاح شاملة لشتى الجوانب، ومما سلط عليه الضوء الجانب الاجتماعي، وأنه ينبغي لكل فرد في المجتمع أن يكون له ضمير حي، ينبهه إذا أخطأ ويذكره إذا نسي، فيكون بذلك فردا صالحا، وقد أشار إلى هذا بقوله: "وإن يقظة الضمير الذي سمّاه النبي -عليه الصلاة والسلام- وازع الله في نفس المؤمن، ومراقبته لأعمال صاحبه ألهي أعلى وأسمى ما جاء به الإسلام من أصول التربية النفسية"⁽⁵¹⁾. كما عالج مسألة المهور في الزواج، وبين ما صح فيها من الأحاديث مما ينبغي التعويل عليه، كي يسهل للشباب الزواج، وذكر أن رسول الله ﷺ زوّج مسلمة مؤمنة على أن يعلمها زوجها سوراً من القرآن، كما أنه اكتفى في تزويج امرأة أخرى بخاتم من حديد - لو وجد - ليرشد إلى أن المال ليس له من الاعتبار في باب الزواج إلا كما لخاتم الحديد⁽⁵²⁾"⁽⁵³⁾، وهذا أصل في تيسير المهور وعدم المبالغة فيها خاصة في زمن الحاجة، ثم عاد يفصل في المسألة راجعا إلى الشواهد العلمية من فعل الرسول ﷺ، وعمل أصحابه الكرام رضوان الله عليهم، إذ وجدها لا تحد من الأدنى ولا من الأعلى، فهذا رسول الله ﷺ أصدق نساءه كما في الصحيح اثنتي عشرة أوقية ونشاً⁽⁵⁴⁾، والأوقية أربعون درهماً، والنش نصف الأوقية، فتلك خمسمائة درهم، أما عبد الرحمن بن عوف فتزوج على نواة من ذهب، وأقره رسول الله ﷺ بذلك، والنواة وزن معروف عندهم، قالوا في تفسيره إنه ربع النش، فهو خمسة دراهم. أما حديث الواهبة نفسها لرسول الله ﷺ فقد جاء في الحديث أنه ﷺ قال لخاطبها: التمس ولو خاتماً من حديد ثم زوجه إياها بما معه من القرآن⁽⁵⁵⁾، يعني بأجرة تعليمها سوراً من القرآن سمّاهنّ أما خمسة الدراهم، وخمسمائة درهم، فهي مال معدود، ولكنه ليس فيه تحديد للأقل ولا للأكثر⁽⁵⁶⁾.

فبين الفقه في المسألة وهو لا حد للأدنى ولا للأعلى، إنما المقصد الأسمى هو التحصين بأي شيء يسمى ثمناً، ووضح ذلك في تنمة كلامه قائلا: "وأما أجرة التعليم فهي مال، ولكنه مجهول في قضية الواهبة، وأما خاتم الحديد فليس بذي بال، وكيفما قدرته قيمته كانت أقل مما جعله الأئمة حدّاً أدنى، ورأينا فيه، وفهمنا لحكمته أنه رمز نبوي بعيد المغزى، عالي الإشارة، إلى أن ما يفتتن به الناس بمقتضى طبيعتهم من اعتبار المال في الزواج ليس مقصداً شرعياً، وإن أحقر شيء مما يُسمّى مالاً كافٍ فيه؛ أما القصد الحكيم فهو من وراء ذلك: هو في الإحصان، وقمع الغرائز الحيوانية، وسكون القلب إلى القلب، وتحقيق حكمة الله في التناسل وتسلسل النوع، إلى غير ذلك من الحكم التي ليس منها المال"⁽⁵⁷⁾.

وهذا كلام ينبغي أن يجعل استهلالاً لعقود النكاح كي يتذكر به من تذكر وينتصح به من يفيد فيه النصح، فما أحوجنا إليه في زمن عزف فيه الشباب عن الزواج.

ومما عرج عليه كذلك قضية العبيد وكيف عالجها الإسلام، فقال: "فجاء الإسلام بعلاج المعضلة، وهو أنه حرّم من أول يوم معاملة العبيد بالقسوة التي كانت مألوفة يرتكبها المالك لأنها شيء معتاد، ويتحمّلها العبد لأنها شيء معتاد فأوجب معاملتهم بالإحسان والرفق والرحمة، وبالغ نبي الإسلام في التلطّف والحنو على هذا الصنف حفظاً للكرامة الإنسانية، فسّمّاهم إخواناً للمالّكين وفرض لهم المساواة معهم من المأكل والملبس وحدّد لهم مقدار العمل، فقال في حديثه المشهور الذي هو دستور كامل لهذه القضية في جمل قصيرة، ولفظه في حديث أبي ذر: "إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ جَعَلَ اللَّهُ تَحْتَ يَدِهِ أَحَدًا مِنْ إِخْوَانِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَيَلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ وَلَا يَكْلَفْهُ مِنَ الْعَمَلِ مَا لَا يُطِيقُ" (58) (59).

وقد جاء هذا الحديث وغيره كشرارة أولى للحد من العبودية وحسن المعاملة فيمن لازال فيه الرق، وقد بادر الصحابة إلى امتثال تلك المعاملة السّمحاء التي جاء بها محمد ﷺ، وقال في ذلك: "ومن عرف مقدار تأثّر الصحابة بالدين ومبالغتهم في امتثال أوامره واجتناب نواهيه ومسارعتهم في تنفيذها، عرف أنهم نفّذوا هذا الدستور بمجرد سماعه كما وقع لأبي ذر راوي الحديث، فإنه كان لا يستأثّر بأكلة دون غلامه ولا يلبس حلة إلا ألبس غلامه مثلها" (60).

ثم وجه الكلام إلى الغرب الذين يتباهون بأنهم هم من منعوا العبودية وهم من حرروا العبيد، والشأن خلاف ذلك، فقال: "من لي بالباحث الغربي المنصف المُبرّر من وصمة الغرض والحقّد والهوى ليعلم مواقع الإنسانية في دين الإسلام - وما أكثرها- ثم يعلنها في قومه، وإذا لأعلن كثير منهم إسلامه بإعلانها. ومن مواقع الإنسانية في الإسلام ما شرعه هذا الحديث العظيم في معاملة العبيد، فليعلم هؤلاء الباحثون الجاهلون لمحاسن الإسلام، أو المتجاهلون لها، وليعلم من بعدهم الواضعون للقوانين من بني جلدتهم، والمسوّرون لشعوبهم من الحكام ليعلموا جميعاً - فيما يعلمون- أن محمداً ﷺ سبقهم من أربعة عشر قرناً إلى إعلان حقوق الإنسان التي ما زالوا يتخطّطون فيها بين السلب والإيجاب، وما زالوا ينقضون بالفعل ما أبرموه فيها بالقول، وليعلموا جميعاً أن محمداً ﷺ سبقهم كذلك إلى إعلان حقوق العبيد وإقرار الكرامة الإنسانية لأول مرة في تاريخ العالم- بل نقولها جهيرة مدوية لا تتوارى بحجاب ولا تستتر بجلباب، أنه أعلن بحديثه السابق ولأول مرة في تاريخ الحضارة البشرية إلغاء الرق الذي يتبجحون بابتكاره" (61). وهذا حقيق لمن تأمله، فالإسلام وإن لم يصرح بمنعها فقد صرح بضرورة حسن المعاملة، بل حرم غيرها، والغرب وإن صرح بمنعها، فلا يزال يمارسها بمسميات مختلفة وأصناف غير معهودة، فشتان بين هذا وذاك.

خاتمة:

يُبرز هذا البحث مكانة العلم بوصفه جوهر ميراث الأنبياء، ويظهر الجهود المتميزة للإمام محمد البشير الإبراهيمي في خدمة الحديث النبوي من خلال كتاباته وخطاباته الإصلاحية. كما يكشف عن منهجه في توظيف السنة النبوية في توجيه المجتمع وبناء الوعي، على الرغم من ضياع جزء من تراثه. وكان لجمع هذه الآثار جانباً مهماً في الحفاظ على جهوده، مما يتيح للباحثين الاستفادة منها استخراج الدروس في خدمة الموروث الديني وإحيائه في الواقع المعاصر. وفيما يلي أبرز نتائج الدراسة والتوصيات.

أولاً: النتائج

توصل هذا البحث إلى جملة من النتائج، من أبرزها:

- أن خدمة الحديث النبوي لم تقتصر على جهود المحدثين المتقدمين، بل امتدت لتشمل علماء الإصلاح في العصر الحديث، ومنهم الإمام محمد البشير الإبراهيمي.
- تميّز الإمام الإبراهيمي بمنهج متوازن في التعامل مع السنة النبوية، حيث جمع بين الفهم العلمي العميق والتوظيف الإصلاحي والتربوي.
- كشفت أعماله وكتاباتاته عن حضور قوي للحديث النبوي في خطابه، مما يدل على وعيه بأهمية السنة في توجيه المجتمع وإصلاحه.
- أسهمت الجهود التي بذلت في جمع آثاره في الحفاظ على جزء مهم من تراثه العلمي، وإتاحته للباحثين والمهتمين.
- أكدت الدراسة أن استحضار تجارب العلماء في خدمة الموروث الديني يُعدّ من الوسائل الفعّالة لإحياء الاهتمام بالعلم الشرعي وتعزيز دوره في الواقع المعاصر.

ثانياً: التوصيات

من خلال هذا البحث نوصي بما يلي:

- الاهتمام بجهود علماء الجزائر في خدمة الحديث النبوي.
- إبراز جهود الإمام الإبراهيمي من خلال كتاب الآثار في جوانب غير خدمة الحديث النبوي.
- دراسة منهج الإمام في تعامله مع الحديث النبوي.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- 1- أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2009م.
- 2- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.
- 3- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (303هـ)، سنن النسائي، تحقيق: محمد رضوان عرقسوسي، محمد أنس مصطفى الخن، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2018م.
- 4- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2009م.
- 5- أحمد بن حنبل (241هـ)، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط1، 2001م.
- 6- أحمد طالب الإبراهيمي (1447هـ)، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997م.
- 7- محمد ناصر الدين الألباني (1420هـ)، صحيح سنن النسائي، مكتب التربية العربي، الرياض، ط1، 1988م.
- 8- جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري (1439هـ)، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط5، 2003م.
- 9- محمد أبو عبد الله بن إسماعيل البخاري (256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.
- 10- محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري المعروف بابن سعد (230هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.
- 11- مسلم أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري (261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- (1) مسلم أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت، كتاب السلام، باب اسْتِحْبَابِ الرُّقْيَةِ مِنَ الْعَيْنِ وَالنَّمْلَةِ وَالْحُمَةِ وَالنَّظَرَةِ، حديث رقم 2194، ج 4، ص 1724.
- (2) انظر: أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1997، ج 1، ص 353.
- (3) انظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 353.
- (4) المرجع نفسه، ج 1، ص 353.
- (5) المرجع نفسه، ج 1، ص 353.
- (6) انظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 353، 354.
- (7) المرجع نفسه، ج 1، ص 354.
- (8) انظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 334.
- (9) انظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 341.
- (10) المرجع نفسه، ج 1، ص 120.
- (11) المرجع نفسه، ج 4، ص 47.
- (12) انظر: المرجع نفسه، ج 4، ص 109.
- (13) أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط 1، 2009، كتاب أول كتاب الأدب، باب في شكر المعروف، حديث رقم 4811، ج 7، ص 188. قال الأرنؤوط: إسناده صحيح.
- (14) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 3، ص 577.
- (15) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من رضي بالله ربا وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسولا، فهو مؤمن، وإن [وإن؟؟] ارتكب المعاصي الكبائر، حديث رقم: 34، ج 1، ص 62.
- (16) انظر: الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 4، ص 6.
- (17) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام. وبيان نسخه وإباحة إلى متى شاء، حديث رقم: 1971، ج 3، ص 1561.
- (18) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 1، ص 405.
- (19) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1392 هـ، ج 13، ص 129.
- (20) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 3، ص 286.
- (21) جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 5، 2003م، ج 3، ص 595.
- (22) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، ج 4، ص 111.
- (23) انظر: المرجع نفسه، ج 4، ص 111.
- (24) المرجع نفسه، ج 4، ص 116، 117.
- (25) المرجع نفسه، ج 4، ص 209.
- (26) المرجع نفسه، ج 4، ص 271.
- (27) محمد أبو عبد الله بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط 1، 1422 هـ، كتاب الأحكام، باب القضاء على الغائب، حديث رقم: 66، ج 1، ص 64.
- (28) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 1، ص 92، 93.
- (29) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى {يريدون أن يبدلوا كلام الله} {لقول فصل} حق {وما هو بالهزل} باللعب، حديث رقم: 7492، ج 9، ص 143.
- (30) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 4، ص 198.
- (31) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الترغيب في الصدقة، حديث رقم: 94، ج 2، ص 687.

- (32) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 3 ص 215.
- (33) مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب تحريم قتل الهرة، حديث رقم: 2242، ج 4، ص 1760.
- (34) المرجع نفسه، كتاب السلام، باب فضل ساقى البهائم المحترمة وإطعامها، حديث رقم: 2245، ج 4، ص 1761.
- (35) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 4 ص 360.
- (36) أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط 1، 2009، كتاب أبواب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم: 2877، ج 4، ص 617 (قال الأرنؤوط حسن لغيره). وأبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الالة العلمية، دمشق، ط 1، 2009، كتاب أول كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، حديث رقم: 3641، ج 5، ص 485 (قال الأرنؤوط حسن بشواهد).
- (37) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 2، ص 7.
- (38) المرجع نفسه، ج 3، ص 153.
- (39) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة تبوك، حديث رقم: 4416، ج 6، ص 3.
- (40) المرجع نفسه، كتاب الأذان، باب حد المريض أن يشهد الجنازة، حديث رقم: 664، ج 1، ص 133.
- (41) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 3، ص 153، 154.
- (42) محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري المعروف بابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990، كتاب الصحابة، باب ذكر بيعة أبي بكر، ج 3، ص 136.
- (43) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 3، ص 159.
- (44) المرجع نفسه، ج 3، ص 190.
- (45) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب أول كتاب الملاحم، باب في تداعي الأمم على الإسلام، حديث رقم: 4297، ج 6، ص 355، (حديث حسن).
- (46) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 4، ص 64.
- (47) المرجع نفسه، ج 5، ص 317.
- (48) أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط 1، 2001، مسند الخلفاء الراشدين، من أخبار عثمان بن عفان، حديث رقم: 959، ج 2، ص 267، 268 (صحيح لغيره).
- (49) البخاري، صحيح البخاري، كتاب باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب، باب أمان النساء وجوارهن، حديث رقم: 3179، ج 4، ص 261.
- (50) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 3، ص 130.
- (51) المرجع نفسه، ج 4، ص 67.
- (52) البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، حديث رقم: 5029، ج 6، ص 192.
- (53) انظر: الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 3، ص 295.
- (54) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي، تحقيق: محمد رضوان عرقسوسي، محمد أنس مصطفى الخن، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط 1، 2018، كتاب النكاح، باب القسط في الأصدقاء، حديث رقم: 3347، ج 6، ص 219. صححه الألباني، صحيح سنن النسائي، مكتب التربية العربية، الرياض، ط 1، 1988، كتاب النكاح، باب القسط في الأصدقاء، حديث رقم: 3139، ج 2، ص 704 (صحيح).
- (55) انظر الهامش رقم 52.
- (56) انظر: الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 3، ص 325.
- (57) المرجع نفسه، ج 3، ص 325.
- (58) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب باب: المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك، حديث رقم: 30، ج 1، ص 15.
- (59) الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، المرجع نفسه، ج 4، ص 108.
- (60) المرجع نفسه، ج 4، ص 108.
- (61) المرجع نفسه، ج 4، ص 108.

الوظائف التربوية للمسجد في المجتمع المسلم المعاصر دراسة تحليلية في ضوء وظائف الكنيسة والكنيس

The Educational Functions of the Mosque in Contemporary Muslim Society An Analytical Study in Light of the Functions of the Church and the Synagogue

د/ فيروز زيادي

Fairouz ZIADI

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الدراسات والبحوث الإسلامية والقانونية والاقتصاد الإسلامي

fairouz.ziadi@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/07/24

تاريخ الإرسال: 2026/03/31

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على الوظائف التربوية للمسجد في المجتمع المسلم المعاصر من خلال دراسة تحليلية مقارنة تضع وظائف الكنيسة والكنيس في سياقها النقدي، كأنموذجين لتطور المؤسسات الدينية في سياقاتها الخاصة. وقد تطلب البحث تحديد مفهوم الوظيفة التربوية، وبيان أهمية المسجد ووظائفه الروحية، واستعراض الدور التاريخي الذي لعبه المسجد في صدر الإسلام، ثم تقديم نظرة تحليلية نقدية للوظائف التربوية في الكنيسة والكنيس للكشف عن نقاط القوة والضعف فيها، وتحليل واقع الوظائف التربوية للمسجد في ظل التغيرات المعاصرة، ومناقشة التحديات التي تواجه تأثيره.

اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي والمنهج المقارن، ليتبين لنا في نهاية المطاف أن تفعيل الوظائف التربوية للمسجد يسهم في تحقيق التماسك الاجتماعي ومكافحة التطرف، وأن للدعاة دورا محوريا في رفع مستوى الوعي، كما أن للمسجد تأثيرا إيجابيا في تحصين الأفراد فكريا وسلوكيا.

وخلص البحث إلى ضرورة العودة بالنموذج التربوي للمسجد إلى جوهره الإسلامي الأصيل الذي تمثل في عصر النبوة، والاستفادة من التحليل المقارن لفهم التحديات الراهنة، مع رفض فكرة الاقتباس أو المحاكاة التي تنتقص من خصوصية المسجد الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الوظيفة؛ المجتمع المسلم المعاصر؛ المسجد؛ الكنيسة؛ الكنيس.

Abstract:

This research aims to shed light on the educational functions of the mosque in contemporary Muslim society through a comparative analytical study that places the functions of the church and the synagogue in their critical context, as two models of the development of religious institutions in their own contexts. The research required defining the concept of educational

function, demonstrating the importance of the mosque and its spiritual functions, reviewing the historical role played by the mosque in early Islam, then providing a critical analytical overview of the educational functions in the church and the synagogue to reveal their strengths and weaknesses, analyzing the reality of the educational functions of the mosque in light of contemporary changes, and discussing the challenges facing its influence.

The research adopted the descriptive analytical method and the comparative method, and it became evident in the final analysis that activating the educational functions of the mosque contributes to achieving social cohesion and combating extremism, that preachers have a pivotal role in raising awareness, and that the mosque has a positive impact in immunizing individuals intellectually and behaviorally.

The research concluded that it is necessary to return the educational model of the mosque to its authentic Islamic essence as embodied in the Prophetic era, and to benefit from comparative analysis to understand contemporary challenges, while rejecting the idea of borrowing or imitation that detracts from the Islamic specificity of the mosque.

Keywords: Function; Contemporary Muslim Society; Mosque; Church; Synagogue.

مقدمة

تُعتبر المؤسسات الدينية أشرف الأماكن على وجه الأرض، وركيزة أساسية في بناء المجتمعات الإنسانية وتشكيل هويتها الثقافية والقيمية. وتتجلى هذه الأهمية بشكل خاص في دور العبادة، التي تتولى أدواراً تربوية وتوجيهية تتجاوز مجرد الوظائف التعبدية؛ لتشمل مجالات التعليم والتزكية والتهديب والتنشئة الاجتماعية. فالمسجد في الإسلام، والكنيسة في المسيحية، والكنيس في اليهودية، تمثل أماكن مقدسة لا تقتصر وظيفتها على أداء الشعائر والطقوس الدينية فحسب، بل تُسهم أيضاً - كل في سياقه - في بناء الإنسان والمجتمع. يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على الوظائف التعليمية التربوية للمسجد في المجتمع الإسلامي المعاصر، انطلاقاً من أهميته التاريخية والثقافية والحضارية باعتباره المؤسسة الأولى التي أسسها النبي محمد ﷺ في المدينة المنورة، والتي قامت بأدوار دينية واجتماعية وسياسية وتعليمية متعددة. غير أن التغيرات الكبيرة التي شهدها العالم الإسلامي في العصر الحديث، بما في ذلك العولمة والانفتاح الثقافي والتحديات الفكرية والأخلاقية، فرضت إعادة النظر في الدور التربوي للمسجد وسبل تطويره لمواكبة هذه التغيرات دون المساس بثوابته وأصالته.

مشكلة البحث:

يطرح هذا البحث سؤالاً جوهرياً مفاده: ما حقيقة الوظائف التربوية للمسجد في المجتمع المسلم المعاصر، وكيف يمكن تطويرها في ضوء التحليل المقارن مع وظائف الكنيسة والكنيس كأنموذجين لدور العبادة في الديانات السماوية الأخرى؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية عدة تساؤلات فرعية هي:

1. ما أهمية المسجد في الإسلام؟
2. ما الوظائف التربوية للمسجد في صدر الإسلام؟
3. ما الوظائف التربوية للمسجد في ظل التغيرات المعاصرة؟
4. ما أوجه التشابه والافتراق بين الوظائف التربوية للمسجد ودور العبادة في اليهودية والمسيحية؟
5. ما أبرز التحديات المعاصرة التي تواجه المسجد في أداء وظائفه التربوية؟

===== الوظائف التربوية للمسجد في المجتمع المسلم المعاصر: دراسة تحليلية في ضوء وظائف الكنيسة والكنيس

6. كيف يمكن تطوير الأداء التربوي للمسجد في ضوء العودة إلى نموذج الأصلي مع مراعاة خصوصيته الإسلامية؟

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في تناوله موضوعا حيويا يمس جوهر المجتمعات المسلمة، لا سيما في ضوء التحديات الفكرية والأخلاقية التي تواجه الأجيال الشابة، والحاجة الملحة إلى مؤسسات دينية قادرة على تقديم خطاب تربوي معتدل يجمع بين الثبات على الأصالة والانفتاح على العصر. كما تنبع أهميته من كونه يقدم منهجا تحليليا مقارنا يضع وظائف المسجد في سياق مقارن نقدي مع الكنيسة والكنيس، مما يثري الرؤية الإسلامية ويكشف عن خصوصية النموذج الإسلامي في مواجهة أزمت المؤسسات الدينية الأخرى.

الدراسات السابقة:

تناول العديد من الباحثين في دراسات سابقة موضوع الوظائف التربوية للمسجد ودور العبادة، إلا أن معظم هذه الدراسات ركزت على المسجد بمعزل عن المقارنة مع المؤسسات الدينية الأخرى، أو تناولت الكنيسة والكنيس في سياقات منفصلة. على سبيل المثال:

كتب إبراهيم الديبان مقالا بعنوان: دور المسجد في التربية (2019)، ركز فيه على الأهمية التربوية للمسجد في الإسلام، وقدم نماذج تطبيقية لدوره في غرس القيم، لكنه لم يتطرق إلى مقارنة مع الكنيسة والكنيس.

وفي دراسة: التربية المسيحية في الكنيسة السريانية الأرثوذكسية (ب. ت)، تناولت علياء غانم بشير عيواص الوظائف التربوية للكنيسة المسيحية، مركزة على الطقوس والتعاليم، دون أي مقارنة بالمسجد أو الكنيس.

أما في السياق اليهودي، فتوجد دراسات عديدة حول: التعليم اليهودي واليشيفا في الموسوعات العلمية مثل: كويكبيديا، لكنها تقدم معلومات وصفية عامة.

أما دراسة يوسف القرضاوي في كتابه: الإفتاء بين الانضباط والتفقت (2008) فقد ناقشت أزمة المرجعية الدينية في المجتمعات المسلمة، إلا أنها اقتصرت على الإطار الإسلامي. وتميز هذا البحث عن الدراسات السابقة بكونه دراسة تحليلية مقارنة تجمع بين المؤسسات الدينية الثلاثة (المسجد، والكنيسة، والكنيس) في إطار منهجي نقدي، بهدف فهم التحديات المشتركة والخصوصيات، وليس الاقتباس أو المحاكاة.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث من خلال الإجابة عن هذه التساؤلات إلى الكشف عن واقع الوظائف التربوية للمسجد في المجتمع المسلم المعاصر، وتقديم رؤية تنموية تستلهم من التجربة التاريخية للمسجد في صدر الإسلام، وتستفيد من التحليل المقارن لفهم مسار تطور المؤسسات الدينية الأخرى، وذلك ضمن إطار منهجي مقارن يحلل أوجه الاشتراك والافتراق بين هذه النماذج الدينية الثلاثة.

منهجية البحث:

اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي لرصد وتحليل الوظائف التربوية للمسجد في نشأته التاريخية وواقعه المعاصر، والمنهج المقارن لاستكشاف أوجه الاشتراك والافتراق بين المسجد والكنيسة والكنيس في أداء وظائفها التربوية؛ وذلك من أجل استخلاص الدروس والعبر التي تخدم فهم الخصوصية الإسلامية، وصياغة توصيات عملية قابلة للتطبيق تنطلق من جوهر الإسلام.

فرضية الدراسة:

تتطلب هذه الدراسة من فرضية أساسية مفادها أن المسجد قادر على استعادة دوره التربوي الريادي في المجتمع المسلم المعاصر، شريطة تطوير آلياته وأساليبه وكوادره، والعودة بمنهجه التربوي إلى ينبأه الأولى في ضوء التجربة النبوية، مع الوعي العميق بخصوصية المسجد الإسلامية ومرونة الفقه الإسلامي التي تؤهله لاستيعاب المتغيرات في إطار مقاصده الكلية.

خطة البحث

اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى ستة أقسام رئيسية، تسبقها مقدمة وتُعقبها خاتمة تلخص أهم النتائج والتوصيات. يتناول القسم الأول المصطلحات الأساسية للبحث. ويعرض القسم الثاني أهمية المسجد في الإسلام ودوره في بناء الفرد والمجتمع، كما يتناول وظائفه التربوية في صدر الإسلام كنموذج تاريخي رائد للتربية الدينية والاجتماعية. بينما يدرس القسم الثالث الوظائف التربوية للمسجد في ضوء التغيرات المعاصرة، من خلال تحليل التحولات التي طرأت على دوره التربوي في الواقع الحديث. أما القسم الرابع، فيُخصص لدراسة أوجه التشابه والاختلاف بين الوظائف التربوية للمسجد ودور العبادة في اليهودية والمسيحية، ضمن دراسة مقارنة نقدية تبرز الخصائص المشتركة والسمات المميزة لكل منها. وأخيراً، يتناول القسم الخامس أبرز التحديات المعاصرة التي تواجه المسجد في أداء وظائفه التربوية، ويقترح سبل تطوير أدائه في ضوء العودة إلى النموذج النبوي الأصيل، مع وعي تام بالخصوصية الإسلامية المتفردة.

أولاً: التعريف بمصطلحات البحث

1- المجتمع المسلم: هو "المجتمع الذي اتخذ الإسلام منهجا وسلوكا لحياته، ودستورا لحكمه ومصدرا لتشريعته"⁽¹⁾. وهو تعريف نموذجي، أي ما يجب أن يكون عليه المجتمع المسلم، وهو لا ينطبق على المجتمع المسلم في هذا العصر.

2- الوظيفة: لغة: مشتقة من وَظَفَ بمعنى ألزمه وقدر له عملاً معيناً، والوْظِيفَةُ ما يُقَدَّر للإنسان من عمل أو طعام أو رزق وغير ذلك في زمن معين⁽²⁾.

أما الوظيفة في سياق البحث: فهي الأنشطة الدينية والاجتماعية التي تقوم بها دور العبادة (مسجد، أو كنيسة، أو كنيس) لغرس القيم والمعتقدات وتنشئة الأفراد.

المسجد لغة: مأخوذ من كلمة سجد بمعنى ذلّ وخضع وكل ما ذلّ فقد سجد⁽³⁾، و يطلق اسم المسجد على المكان المعد للصلاة والعبادة، وقد أطلق القرآن هذا الاسم على بيوت الله، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: 18]، والمسجد شرعاً: هو كل موضع من الأرض يسجد فيه⁽⁴⁾؛ لقوله ﷺ عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّ»⁽⁵⁾ قال القرطبي: "هذا ما خص الله تعالى به نبيه محمد ﷺ وكان الأنبياء قبله إنما أبيحت لهم الصلوات في مواضع مخصوصة كالبيع والكنائس"⁽⁶⁾. وقد ذكره الدكتور مراد زعيمي كأحد مؤسسات التنشئة الاجتماعية ينشئها المجتمع المسلم بهدف تأهيل النشء للحياة الاجتماعية من خلال التنشئة المنضبطة بقيم الإسلام ومبادئه⁽⁷⁾.

3- الكنيسة: هو المكان المخصص للعبادة والخدمات الدينية، والمؤسسة التي تجمع المؤمنين المسيحيين⁽⁸⁾.

4- الكنيس: هي المؤسسة الرئيسية العامة لليهودية وتمثل مركز العبادة والتعليم والتجمع المجتمعي، وتقام فيه الصلوات اليومية وتقرأ فيه التوراة⁽⁹⁾.

===== الوظائف التربوية للمسجد في المجتمع المسلم المعاصر: دراسة تحليلية في ضوء وظائف الكنيسة والكنيس

ومن خلال تحديد مفهوم دور العبادة في الديانات الثلاثة (المسجد والكنيس والكنيسة) يتبين أن المسجد يقابل سائر دور العبادة في الأديان الأخرى ككنائس النصارى وبيع اليهود، من حيث الوظائف الدينية والاجتماعية. وتجمع المؤمنين وتعنى بشؤونهم الدينية، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: 40].

ثانيا: أهمية المسجد في الإسلام ووظائفه التربوية

أ- أهمية المسجد في الإسلام: يعد المسجد في الإسلام مؤسسة ذات أبعاد متعددة. فهي ليست مجرد أماكن لأداء الصلاة فقط، بل هي القلب النابض للمجتمع المسلم ومنطلق الحضارة الإسلامية. وقد تجلى هذا المقام الرفيع منذ فجر الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، حيث كان أول عمل قام به النبي ﷺ بعد الهجرة هو بناء مسجد قباء ثم مسجده الشريف، مؤكداً بذلك مركزية المسجد في حياة المسلمين، أفراداً وجماعات. وللمساجد مكانة سامية في النصوص الشرعية، فقد أضافها الله تعالى إلى نفسه تشريفاً وتكريماً، حيث قال: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: 18]، وجعل عمارتها بالمؤمنين دليلاً على صدق إيمانهم. لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ ۖ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: 18]، ولم يقتصر دور المسجد على كونه بيتاً للصلاة والعبادة، بل يمتد ليشمل كونه مؤسسة تعليمية واجتماعية شاملة. إنها المدرسة التي خرج منها جيل الصحابة (رضوان الله عليهم)، وفيه تتلى آيات القرآن الكريم وتدرس الأحاديث النبوية، ومنه تنبثق قيم التضامن والتفاهم المتبادل بين أفراد المجتمع من خلال صلاة الجماعة والأنشطة الثقافية والدروس العلمية⁽¹⁰⁾. وبهذا يكون المسجد رمزا لوحدة المسلمين وركنا أساسيا في بناء الوعي الديني، وتوطيد الروابط الاجتماعية، وتنمية السلوك الأخلاقي، مما يؤكد أنه من أهم مؤسسات التربية والحضارة في الإسلام، وأن نهضة الأمة الحضارية تبدأ باستعادة دوره الريادي الشامل.

ب- الوظائف التربوية للمسجد في صدر الإسلام: بالإضافة إلى وظائفه القضائية والسياسية والعسكرية، كان المسجد في صدر الإسلام بمثابة مدرسة عملية يومية متجددة باستمرار، حيث يتعلم المسلمون النظافة والطهارة، والبعد عن اللغو، ويؤدون العبادات المفروضة والمستحبة. وبين جدرانها، كانوا ينعمون بالروحانية ويتطلعون إلى أسرار المثل في الأمور الدينية والدنيوية. وقد تجلت هذه الوظائف التربوية المتعددة ضمن إطار شامل يمكن تصنيفه على النحو التالي:

1- الوظيفة التعبدية والإيمانية: تمثل الوظيفة التعبدية الأساس الذي تقوم عليه جميع الوظائف التربوية الأخرى للمسجد. فهي تغذي الروح وتصل العبد بربه. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله)، متحدثاً عن المساجد ومبينا دورها في عهد النبي محمد ﷺ: كانت مواضع الأئمة، ومجامع الأمة هي المساجد، ولهذه الأهمية البالغة؛ كان أول ما بناه الرسول ﷺ بعد هجرته، فكان الأساس الركين الذي قامت عليه الدولة الإسلامية، حيث أسس مسجده المبارك على التقوى، ففيه الصلاة، والذكر والقراءة، وتعليم العلم والخطب⁽¹¹⁾. وقد علمنا النبي ﷺ أن للمساجد وظائف متعددة، وليست لمجرد إقامة الصلاة فقط؛ منها ما يلي:

2- الوظيفة التعليمية: كان المسجد النبوي أول معاهد العلم في زمنه ﷺ، إلى جانب مسجد قباء والمساجد الأخرى التي بُنيت بعده في المدينة المنورة. وقد تجسدت هذه الوظيفة في عدة مظاهر، منها ترغيب النبي ﷺ في ارتياد المسجد طلباً للعلم، كما رواه مسلم في صحيحه عن عقبة بن عامر، قال: خرج رسول الله ﷺ ونحن في الصفة، فقال: «أيكم يحب أن يغدو كل يوم إلى بطحان، أو إلى العقيق، فيأتي منه بناقتين كوماوين

في غير إثم، ولا قطع رحم؟»، فقلنا: يا رسول الله نحب ذلك، قال: «أفلا يغدو أحدكم إلى المسجد فيعلم، أو يقرأ آيتين من كتاب الله عز وجل، خير له من ناقتين، وثلاث خير له من ثلاث، وأربع خير له من أربع، ومن أعدادهن من الإبل»⁽¹²⁾. وفي سنن ابن ماجه عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من جاء مسجدي هذا لم يأت به إلا لخير يتعلمه أو يعلمه، فهو بمنزلة المجاهد في سبيل الله، ومن جاء لغير ذلك، فهو بمنزلة الرجل ينظر إلى متاع غيره»⁽¹³⁾. ولم يقتصر التعليم بالمسجد على علوم القرآن والسنة والشريعة، بل شمل دراسة الطب والهندسة والرياضيات والفلك والكيمياء. وقد كان الصحابة حريصين على حضور الدروس في المسجد النبوي ﷺ لدرجة أنهم لم يفوتوا درسا قط. فإذا انشغل أحدهم بالزراعة أو التجارة، تناوب هو وجاره على الحضور، فينقل أحدهما للآخر ما فاتته من العلم. وتخرج من ذلك المسجد الخلفاء الراشدون، أئمة في العلم والإيمان والقيادة والإدارة، فتصدر علي بن أبي طالب في القضاء، ومعاذ بن جبل في العلم بالحلال والحرام، وزيد بن ثابت في تقسيم الموارث⁽¹⁴⁾.

3- الوظيفة الاجتماعية: كان المسجد مركزا للحياة الاجتماعية. فقد أسس النبي ﷺ مسجده المبارك على التقوى، وكان فيه يجتمع المسلمون لمناقشة الأمور المهمة في أمر دينهم ودنياهم. فكان المسجد يربي في الناس الوعي الاجتماعي وفهم حقوقهم وواجباتهم في الدولة الإسلامية. وقد تجلّى هذا الدور الاجتماعي في وجود (الصفة) في المسجد النبوي، وهي موضع مضلل من المسجد، كان يلجأ إليه المهاجرون الفقراء، المعروفون بأصحاب الصفة، وكانوا يُعتبرون ضيوفا على الإسلام. وكان المسجد بمثابة ملتقى للمسلمين للتعارف والتكافل وتوطيد العلاقات ودعم بعضهم بعضا، كما كان نقطة انطلاق لتعليم القراءة والكتابة، وبذلك بدأ القضاء على الأمية في مسجد رسول الله ﷺ⁽¹⁵⁾.

4- الوظيفة الأخلاقية والقيمية: كان المسجد منارة للتهذيب الأخلاقي، حيث كان المسلمون يتشربون الأخلاق الحميدة والصفات النبيلة. وكان النبي ﷺ يعلمهم في المسجد كل ما يخصهم في الدنيا والآخرة، من معارف نافعة تجلب السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة. كما كان المسجد مدرسة عملية يومية يتعلم فيها المسلمون النظافة والطهارة، والتنزّه عن اللغو. وبين جدرانه، كانوا ينعمون بالروحانية ويتطلعون إلى أسمى الأمور، الدينية منها والدنيوية⁽¹⁶⁾.

5- الوظيفة الدعوية والإرشادية: كان المسجد منطلقا للدعوة إلى الله وتقديم الإرشاد الديني. بحيث كانت تعقد فيه حلقات الدرس لتعليم جميع كافة دروب المعرفة وفنونها، وكان النبي ﷺ يجلس في المسجد يعلم الناس ويتلو عليهم الآيات. وكان يسألهم، كما ورد في صحيح مسلم عن سمرة بن جندب، قال: كان النبي ﷺ إذا صلى الصبح أقبل عليهم بوجهه فقال: «هل رأى أحد منكم البارحة رؤيا؟»⁽¹⁷⁾ فيعبر لهم الرؤى. وكان يُعلم الناس بطريقتين: الأولى، بإملاء آيات من القرآن الكريم، وإلقاء المواعظ وقصص الأنبياء وأخبار السابقين على الحاضرين في مجلسه. والثانية، بالإجابة على أسئلة السائلين وطالبي الهداية والتحاور معهم. فمن المسجد تخرج قادة نشروا السلام والوئام في أرجاء العالم. ومن المسجد أشرق نور الحضارة، وتخرج مُصلحون، ووعاظ، وقادة، ومفكرون، وعلماء، ومرشدون⁽¹⁸⁾.

هكذا، كان المسجد في بدايات الإسلام مؤسسة شاملة، تضم جميع جوانب الإسلام. حيث أدى وظائف تربوية متعددة ومتكاملة، مجسدة بذلك الرؤية الإسلامية للحياة التي لا تفصل بين الديني والدنيوي، ولا بين الروحي والمادي. مما جعل المسجد القلب النابض للمدينة الإسلامية، والقوة الدافعة وراء النهضة الحضارية للأمة.

===== الوظائف التربوية للمسجد في المجتمع المسلم المعاصر: دراسة تحليلية في ضوء وظائف الكنيسة والكنيس

ج- نماذج من المساجد في صدر الإسلام: منارات العلم والتربية والحضارة: في صدر الإسلام لم يقتصر الدور الحيوي للمسجد على المسجد النبوي وحده، بل امتد ليشمل المساجد الأخرى في أرجاء الأمصار الإسلامية. فقد كانت جميعها منارات للعلم والتربية والحضارة، تخرجت منها أجيال أضاءت نورها أرجاء المعمورة، منها مايلي:

- **المسجد الحرام وحلقة عبد الله بن عباس في المسجد الحرام:** كان عبد الله بن عباس رضي الله عنه، يقيم حلقة لتفسير القرآن. وكان يجلس فيها يعلم الناس، وقد لقب ابن عباس بـ(حبر الأمة) و(ترجمان القرآن) لدعاء النبي ﷺ: «اللهم فقه في الدين، وعلمه التأويل»⁽¹⁹⁾ وكان لابن العباس مجلسا كبيرا في المدينة المنورة، حيث توافد عليه الناس طلبا للعلم. فكان يقسم مجلسه على أيام، حيث خصص يوما للفقهاء، وآخر لتفسير القرآن، وثالثا للمغازي، ورابعا للشعر، وخامسا لأيام العرب. وقد روى نحو 1660 حديثا، منها 75 حديثا متفق عليه⁽²⁰⁾.

- **مسجد دمشق وحلقات أبي الدرداء وأم الدرداء:** في مسجد دمشق، اشتهرت حلقة الصحابي الجليل أبي الدرداء رضي الله عنه، الملقب بـ(معلم وقارئ الشام). كما اشتهرت حلقة زوجته أم الدرداء بتعليم النساء في مسجد دمشق، وكان أبو الدرداء من كبار الصحابة الذين جمعوا بين العلم والعبادة والقضاء، حيث جعل من بيته في دمشق منارة للعلم والتعليم⁽²¹⁾.

- **مسجد البصرة وحلقة الحسن البصري:** يعد جامع البصرة من أبرز مراكز العلم في صدر الإسلام، حيث كان الإمام الحسن البصري يقيم حلقات علمية في تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي، بالإضافة إلى الفقه وعلوم اللغة، وكان الحسن البصري من كبار التابعين وأئمة العلم والوعظ في عصره. وقد عرف بمكانته العلمية الرفيعة وتأثيره الكبير في الحياة العلمية في البصرة. وكان يقيم دورتين للعلم: دورة خاصة في بيته، ودورة عامة في المسجد، يحضرها طلاب العلم. وقد تخرج على يديه عدد كبير من الطلاب. وكان يحظى بمكانة رفيعة حتى لقب بسيد التابعين⁽²²⁾.

- **مسجد الكوفة وحلقة عبد الله بن مسعود:** يعد مسجد الكوفة مثالا بارزا للدور التعليمي للمسجد في صدر الإسلام. فقد كان الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، يعلم الناس أصول الدين ويرشدهم في مسائل العقيدة والعبادة. وهو أحد أبرز الصحابة وفقهائهم، ومن السابقين إلى الإسلام، وقد ضل عبد الله بن مسعود مقيما في الكوفة طوال خلافة عمر بن الخطاب وبداية خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنهما، ينشر العلم ويعلم الناس، مما جعل مسجد الكوفة مركزا علميا بارزا في ذلك العصر⁽²³⁾.

- **مسجد القسطنطينية بمصر (جامع عمرو بن العاص):** يعد مسجد القسطنطينية في مصر، المعروف أيضا بمسجد عمرو بن العاص، من أبرز الأمثلة على الدور التعليمي للمساجد في صدر الإسلام. حيث كان أول مسجد بني في مصر وأفريقيا، شيده عمرو بن العاص رضي الله عنه بعد فتح مصر. ومنذ إنشائه، كان مركزا للحكم والدعوة والتعليم. وسرعان ما تحول إلى مركز حيوي للعلم والمعرفة، حيث استضاف العديد من حلقات الدروس التي أدارها علماء بارزون، من بينهم الإمام الشافعي، الذي ألقى محاضراته وألف كتابه القيم (الأم) فيه. كما شهد المسجد العديد من المجالس العلمية للفقهاء والطلاب، بل وشمل فصولا دراسية خاصة بالنساء، تقوم عليه إحدى النساء الشهيرات في زمانها تدعى: (أم الخير الحجازية)⁽²⁴⁾.

إن هذه النماذج تؤكد أن المساجد في صدر الإسلام لم تكن مجرد أماكن للعبادة، بل مؤسسات تربوية وعلمية وحضارية شاملة، تخرج منها القادة والعلماء والمصلحون، وكانت منارات للعلم والمعرفة امتدت أنوارها في أرجاء العالم الإسلامي.

ثالثاً: الوظائف التربوية للمسجد في ضوء التغيرات المعاصرة

شهدت وظيفة المسجد تحولات جذرية في العقود الأخيرة نتيجة للتغيرات الاجتماعية والثقافية والتكنولوجية المتسارعة. وقد أثر ذلك على طبيعة دوره التربوي وقلل من فعاليته مقارنة بما كان عليه في صدر الإسلام. حيث يتفق كثير من علماء الفكر الإسلامي على أن المسجد في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين كان مؤسسة شاملة تجمع بين العبادة والتعليم والتربية والإدارة والقضاء وبناء المجتمع. إلا أنه في فترات لاحقة، تقلص دوره في كثير من البلدان، ليقصر في الغالب على الوظيفة الشعائرية، مع بعض النماذج هنا وهناك؛ التي حافظت على امتداد وظيفته التربوية.

أ- **ملامح دور المسجد في العصر الحديث:** مع ظهور المدارس والجامعات الحديثة وتوسع مؤسسات الدولة، انتقل الجزء الأكبر من التعليم النظامي إلى هذه المؤسسات، غير أن المسجد ما يزال يحتفظ بعدد من الوظائف الدينية والثقافية التي تعكس محاولته للتوفيق بين أصالة التراث ومتطلبات العصر الحديث، ومن أبرز هذه الوظائف ما يلي:

- الإبقاء على الوظيفة التعبدية من خلال الصلوات الخمس اليومية، وصلاة الجمعة، وصلاة العيدين، بالإضافة إلى بعض الحلقات العلمية المحدودة.
- الإبقاء على حلقات التحفيظ والتلقي بالسند وتعليم أحكام التلاوة والتجويد.
- إسهام بعض المساجد الكبرى في التعليم غير النظامي من خلال دروس التفسير، والحديث، والفقه، والتوعية المجتمعية، حتى وإن كان ذلك خارج إطار الشهادات الرسمية.
- توظيف محدود للوسائل والتقنيات الحديثة، مثل المنصات الرقمية والتطبيقات الإلكترونية، لنشر الثقافة الإسلامية، بما يعكس بداية التوجه نحو تطوير الدور التعليمي والدعوي للمسجد في البيئة الرقمية⁽²⁵⁾.
- ب- **أسباب تراجع وانحسار الوظائف التربوية للمسجد في العصر الحالي:** حين نقارن دور المسجد بين الماضي والحاضر يتضح لنا أن هناك تراجع ملحوظ في وظائفه التربوية. ويعود هذا التراجع إلى عدة أسباب فرضها تطور الحياة العامة في المجتمعات المعاصرة. ومن أبرز هذه الأسباب ما يلي:
- **استقلال الوظائف القضائية والسياسية والعسكرية عن المسجد:** شهد المسجد في صدر الإسلام، تكاملاً وظيفياً واضحاً، حيث كان مركزاً للعبادة والتعليم والقضاء، والتشاور السياسي وتنظيم شؤون المجتمع. غير أن تطور مؤسسات الدولة الحديثة أدى إلى استقلال الوظائف القضائية والسياسية والعسكرية عن المسجد، ونقلها إلى مؤسسات متخصصة. مما أسهم في تضيق مجالات تأثير المسجد، وانعكس تدريجياً على دوره التربوي والتعليمي، الذي لم يعد يشكل محور الحياة العامة كما كان في العصور الأولى.
- **التحول في إدارة المعرفة الدينية:** حيث انتقلت دراسة العديد من العلوم الشرعية إلى كليات ومعاهد متخصصة تخضع لشروط ومتطلبات أكاديمية وإدارية صارمة لا تتوفر في المساجد. وقد أدى ذلك إلى تقليص دور المسجد في التعليم النظامي ليصبح دوراً تكميلياً بدلاً من كونه أساسياً، غير أن بعض المؤسسات المرتبطة بالمسجد - كعدد من الزوايا والمؤسسات الصوفية - لا تزال تؤدي دوراً روحياً وتعليمياً خاصاً، وذلك بفضل الأوقاف والتنظيم الإداري الدقيق⁽²⁶⁾، ولكن هذا بقي محدوداً في مناطق معينة فقط.
- **تغير أنماط الحياة الحضرية:** أدى توسع المدن، وتسارع وتيرة العمل، وتغير أنماط الحياة اليومية إلى تضؤل قدرة كثير من الناس، وخاصة الشباب، على الالتزام بحلقات علمية مطولة داخل المسجد، في

===== الوظائف التربوية للمسجد في المجتمع المسلم المعاصر: دراسة تحليلية في ضوء وظائف الكنيسة والكنيس

مقابل حضورهم المنتظم والإلزامي في المدارس والجامعات. مما جعل المسجد في كثير من الأحيان مكانا لأداء الشعائر الدينية فقط؛ بدلا من كونه مركزا للتعليم المستمر.

• **تراجع التمويل الوقفي وضعف الاستقلالية المؤسسية:** لقد أظهرت الدراسات المتعلقة بالأوقاف أن استمرار النشاط العلمي والتربوي للمؤسسات الدينية مرتبط بوجود أوقاف قوية تدار إداريا بشكل منظم وبكفاءة⁽²⁷⁾. إلا أن هذه الأوقاف تراجعت في العديد من البلدان، أو أصبحت خاضعة لإدارة رسمية لا تولي الأولوية للبرامج التعليمية طويلة المدى داخل المساجد.

• **الرقابة الرسمية على الخطاب الديني والخوف من التسييس:** حيث تقوم الأنظمة المعاصرة بتنظيم النشاط التعليمي والخطابي في المساجد تنظيما دقيقا ومحكما خشية التوظيف السياسي والتفريق بين المسلمين⁽²⁸⁾. وهو ما أدى إلى تقليص المبادرات التعليمية المجانية ومنظومات الإجازات التقليدية التي ازدهرت قديما داخل المسجد.

• **تحول وسائل التعلم إلى الفضاء الرقمي:** حيث انتقل جزء كبير من التعليم الديني في العصر الحديث إلى الكتب المطبوعة والمنصات الرقمية والدورات التعليمية عن بعد. مما قلل من اعتماد المتعلمين على المسجد كمصدر وحيد لاكتساب العلوم، رغم أهمية توظيف هذه الأساليب الحديثة لخدمة الثقافة الإسلامية ضمن إطار أخلاقي وديني منضبط⁽²⁹⁾.

من خلال استعراض أسباب تقلص الوظائف التربوية للمسجد في العصر الحاضر، يتضح لنا؛ أن هذا التراجع لا يمكن فهمه بمعزل عن التحولات التي شهدتها المؤسسات الدينية عموما. وهذا يستلزم الانتقال إلى إطلالة مقارنة نقدية على الوظائف التعليمية لأماكن العبادة الأخرى، ولا سيما الكنيسة والكنيس، للوقوف على أوجه التشابه والاختلاف في طبيعة دورها التربوي، وكيف تعاملت هذه المؤسسات مع التغيرات المعاصرة، وما يمكن أن يقدمه ذلك من رؤية أوضح لفهم واقع المؤسسات الدينية اليوم.

رابعاً: إطلالة مقارنة: الوظائف التربوية في دور العبادة (الكنيسة والكنيس)

تشكل المؤسسات الدينية في الديانات السماوية ركيزة أساسية في تشكيل الوعي الجمعي ونقل القيم والمعتقدات من جيل إلى آخر. فالكنيسة في المسيحية، والكنيس في اليهودية، لا تقتصر وظيفتها على العبادة فحسب، بل يؤديان أيضا أدوارا تعليمية. غير أن الوقوف على هذه الأدوار يجب أن يكون في سياق نقدي، يهدف إلى فهم خصوصية النموذج الإسلامي وقدرته على تجاوز الأزمات التي تعاني منها هذه المؤسسات، لا الاقتداء بها.

أ- **الكنيسة كمركز للتربية الروحية المستمرة (بين النظرية والتطبيق):** في الدراسات التربوية المسيحية، تعتبر الكنيسة مؤسسة تعليمية للمجتمع ترافق الأفراد طوال حياتهم، من الطفولة إلى الشيخوخة، بهدف تحقيق نمو روحي وأخلاقي وفكري مستمر⁽³⁰⁾.

• **تعليم مقصود ومخطط:** تؤكد أدبيات التعليم الكنسي على ضرورة تبني منهج تعليمي هادف ومخطط له، قائم على مناهج متكاملة، كمدارس الأحد، ودراسات الكتاب المقدس، وبرامج الشباب، والأنشطة التعليمية للكبار، وذلك لتنشئة شخصية مسيحية متوازنة⁽³¹⁾ حسب اعتقادهم.

وقد أكدت الدراسات في مجال التعليم المسيحي أن الوظيفة التعليمية للكنيسة لا تقتصر على نقل المعلومات الدينية فحسب، (وإنما اتخذت شكل التلمذة أي التربية بمعناها الأشمل، فالسلوك المسيحي والفكر المسيحي، والحياة المسيحية تنتقل من المعلم إلى تلاميذه) كما تؤدي الكنيسة دورها التعليمي من خلال نظام

متكامل يشمل الأسرة والكنيسة ومؤسسات التعليم الديني، وتعد مدارس الأحد واجتماعات الكنيسة والأنشطة الرعوية والتربوية وسائل أساسية لغرس القيم المسيحية، وتنشئة الأجيال على التعاليم الإنجيلية⁽³²⁾.

● **دمج العبادة والخدمة والتعليم:** يقوم التعليم الكنسي على مبدأ دمج العبادة والخدمة والتعليم، حيث تستخدم المواعظ والأنشطة الدينية وحلقات الدراسة والخدمات الاجتماعية كأدوات تعليمية مترابطة لا تنفصل عن الحياة الدينية العملية⁽³³⁾.

● **الانفتاح على التكنولوجيا والمجتمع:** توصي بعض الدراسات الحديثة باستخدام الوسائط الرقمية ووسائل التواصل الاجتماعي في التعليم الكنسي، مع تعزيز ارتباطه بالقضايا المجتمعية المعاصرة، لا سيما تلك المتعلقة بالشباب⁽³⁴⁾.

نقد هذه التجربة في ضوء الواقع: على الرغم من التنظير المتقدم، يشهد الواقع المسيحي تراجعاً حاداً في الإقبال على الكنائس. ففي بريطانيا، كشفت دراسة حديثة أنه من المتوقع إغلاق حوالي 2000 كنيسة بحلول عام 2030، وفي ألمانيا، انخفض عدد الكاثوليك بأكثر من نصف مليون في عام 2025، مع حضور 6,8% فقط منهم القداس بانتظام⁽³⁵⁾. وهذا يؤكد أن النماذج التنظيرية لا تعكس بالضرورة نجاحاً على أرض الواقع، وأن الكنيسة تعاني من أزمة ثقة وهوية لدى أبنائها، مما يضعف من قيمة طرحها كمرجعية يحتذى بها في الإصلاح.

ب- الكنيس (البيت اليهودي للعبادة) فضاء تاريخي للتعليم والهوية: للكنيس تاريخ طويل كمركز للتعليم اليهودي وتكوين الهوية، ومع ذلك، نجد جزءاً كبيراً من وظائفه التعليمية انتقل إلى المدارس اليهودية النظامية، مما أدى إلى خلق تكامل بين المؤسسات، حيث يقدم:

● **تعليم مكمل وجزئي للأطفال:** ففي أمريكا الشمالية، على سبيل المثال، يعتمد عدد كبير من الأطفال اليهود على (المدارس التكميلية) التابعة للكنيس وتكون (بعد الدوام المدرسي أو في عطلة نهاية الأسبوع)، حيث تعمل على تعليم اللغة العبرية والصلوات والتاريخ، وغالباً ما يكون ذلك في شكل مشابه للمدارس الحكومية من حيث هيكل الفصول الدراسية والجدول الزمني⁽³⁶⁾.

● **تعليم الكبار مدى الحياة:** يقدم الكنيس أنشطة تعليمية للكبار (محاضرات، حلقات دراسية، دراسات تلمودية)، ولكن غالباً ما تدار هذه الأنشطة دون تخطيط استراتيجي واضح، أو تقييم منهجي للنتائج، مع التركيز بشكل كبير على البعد الاجتماعي وحضور كبار السن.

● **التنافس مع المؤسسات التعليمية الأخرى:** أدى تنامي نفوذ المدارس النظامية أحياناً إلى إضعاف الدور التعليمي التقليدي للمعبد اليهودي، وإعادة تشكيله ليصبح أكثر تركيزاً على الهوية والانتماء وبناء (مجتمعات متفاعلة بعمق) بدلاً من مجرد تقديم التعليم القائم على التلقين فقط⁽³⁷⁾.

نقد هذه التجربة في ضوء الواقع: تشهد المعابد اليهودية في المجتمعات الغربية تراجعاً ملحوظاً في عدد المصلين. فقد أظهرت دراسة أجراها (مركز بيو) للأبحاث عام 2020 أن حوالي 31% فقط من اليهود الأمريكيين ينتمون إلى كنيس، مع تراجع ملحوظ في نسبة الحضور المنتظم للشعائر الدينية. ففي دنفر، على سبيل المثال، انخفض معدل الانتماء إلى الكنيس من 32% في عام 2007 إلى 16% في عام 2019. كما انخفض معدل الحضور الشهري للخدمات الدينية بشكل ملحوظ خلال نفس الفترة، مما يشير إلى تحول تدريجي في أنماط التدين والانتماء المؤسسي بين اليهود في المجتمعات الغربية⁽³⁸⁾، وهذه الأرقام تعكس أزمة بنوية في المؤسسة الدينية اليهودية، وتفككاً في هويتها المجتمعية، مما يجعل من غير المنطقي الاقتباس منها.

خلاصة المقارنة النقدية

تتقاطع المؤسسات الدينية الثلاثة (المسجد والكنيسة والكنيس) في السعي لتحقيق التنشئة الدينية، إلا أن أوجه الافتراق الجوهرية تتمثل في الآتي:

- مركزية المسجد في حياة المسلم واستمرارية الإقبال عليه في العالم الإسلامي⁽³⁹⁾، مقابل تراجع الإقبال على الكنائس والمعابد اليهودية في الغرب، مما يعكس ارتباط المسلم الوثيق ببيت الله وقوة البنية الإسلامية التي تظل جاذبة رغم التحديات.
- تعدد وظائف المسجد في نشأته الأولى، بينما عانت الكنيسة والكنيس من فصل الوظائف وفقدان الدور المجتمعي الجامع، وهو ما انعكس سلباً على حضورهما.
- إن التحليل المقارن النقدي يكشف أن الأزمات التي تعاني منها الكنيسة والكنيس ليست وليدة العصر فقط، بل هي نتاج لتراكم تحولات عقائدية وتنظيمية أبعدتها عن جوهرها. لذا، فإن الاستلهاً من تجربتهما ليس حلاً، بل الوقوف على أخطائهما هو ما يفيد في تنقية النموذج الإسلامي مما علق به من شوائب، والعودة به إلى نقائه الأصل.

خامساً: أبرز التحديات المعاصرة التي تواجه فعالية المسجد في أداء دوره التربوي

على الرغم من الدور المحوري للمسجد في حياة المسلمين، فإن التحولات الاجتماعية والثقافية والتكنولوجية المتسارعة التي يشهدها العالم المعاصر، قد أدت إلى ظهور تحديات جديدة؛ أثرت على فعاليته التربوية وقللت من قدرته على أداء دوره الريادي في بناء الفرد والمجتمع. ويمكن تلخيص أبرز هذه التحديات فيما يلي:

1- تراجع الدور المؤسسي للمسجد: مما يلاحظ أن هناك تراجعاً للمسجد أمام هيمنة المؤسسات التربوية والإعلامية المنافسة، كالمدارس ووسائل التواصل الاجتماعي، الأمر الذي أدى إلى تهميش وظيفة المسجد لصالح خطاب ديني غير منظم ينشر عبر المنصات الرقمية.

2- ضعف في تأهيل بعض القائمين على المسجد: يفتقر بعض الأئمة والخطباء والدعاة إلى القدرة على مواكبة قضايا العصر، بالإضافة إلى نقص مهارات التواصل الفعال مع مختلف الفئات العمرية وخاصة الشباب.

3- تحديات العولمة والانفتاح الثقافي: يتعرض المسلمون المعاصرون لتأثيرات فكرية وثقافية متنوعة عبر وسائل الاتصال الحديثة، مما يخلق صراعات قيمية قد لا يجدون لها التوجيه الكافي داخل المؤسسات الدينية.

4- انتشار الخطاب الديني المتطرف: حيث استغل هذا النوع من الخطاب منصات غير مسؤولة، كبعض مواقع التواصل الاجتماعي التي تساهم بشكل كبير في نشر الغلو الديني بين الشباب خاصة⁽⁴⁰⁾؛ وهذا ما أثبتته بعض الباحثين في العديد من الدراسات التطبيقية⁽⁴¹⁾، مما ساهم في تشويه صورة الإسلام وخلق شعور بالنفور لدى بعض فئات المجتمع تجاه المؤسسات الدينية التقليدية. بالإضافة إلى الإعلام الجديد الذي ساهم بدوره في التحريض وغرس ثقافة الغلو والتطرف الفكري بين المسلمين، ففي دراسة تطبيقية حديثة قام بها أحد الباحثين في المجتمع السعودي، حول دور الإعلام الجديد في التحريض على الغلو والتطرف لدى الشباب، أسفر البحث عن النتائج التالية: أن عينة أفراد الدراسة البالغ عددهم (500) مفردة موافقون على أن الإعلام الجديد يستخدم حوالي 14 أسلوباً في التحريض على الفكر المتطرف، منها تغييب التغطية ذات

الطابع التحليلي لإقناع المشاهد بحقيقة الحدث، كما تروج للمواقع التي تحرض على العنف باسم الدين، وذلك من أجل تهيئة النفوس وإيجاد تربة صالحة لغرس الأفكار المتطرفة في عقول الشباب⁽⁴²⁾.

وإذا كان عرض التحديات المعاصرة قد كشف عن طبيعة الصعوبات التي تواجه المسجد في أداء وظيفته التربوية، فإن ذلك يهيئ للانتقال إلى خطوة أكثر منهجية تتمثل في البحث عن سبل تطوير هذا الدور وتعزيز فاعليته. ومن هنا يأتي العنصر الآتي بوصفه امتدادا تحليليا لما سبق، حيث يهدف إلى إبراز آفاق تطوير الأداء التربوي للمسجد في ضوء العودة إلى النموذج النبوي الأصيل، مع الوعي العميق بالخصوصية الإسلامية التي تميز رسالته ووظيفته التربوية.

سادسا: مقترحات تطوير الأداء التربوي للمسجد (في ضوء النموذج النبوي والوعي بالخصوصية الإسلامية)

إن تطوير الدور التعليمي للمسجد لم يعد خيارا ثانويا، بل أصبح ضرورة تفرضها حقائق العصر وما يشهده من تحولات ثقافية وفكرية وتعليمية متسارعة، وما يجب التنبيه إليه هو أن: تطوير المسجد يأتي من خلال العودة إلى جوهره الإسلامي، وتنقية خطابه من الشوائب، واستلهام روح النموذج النبوي، لا من خلال محاكاة تجارب المؤسسات الدينية الأخرى التي تعاني من أزمتها الخاصة. وعليه، ومن خلال التحليل النقدي للتجارب المقارنة التي أظهرت هشاشة النماذج الأخرى، يمكن استخلاص الحلول المقترحة التالية لتطوير تأثير المسجد وتعزيز دوره التربوي.

1- تطوير برامج تربوية متنوعة أصيلة: يمكن للمسجد أن يستلهم من سيرة الرسول ﷺ وسيرة الصحابة في استحداث برامج شبابية تجمع بين التعليم الديني والأنشطة الثقافية والرياضية والخدمة المجتمعية، على غرار ما كان يحدث في "الصفة" ومجالس العلم، مع صياغتها بلغة العصر. وتكريس مفهوم "التربية الربانية" التي تشمل الجسد والروح والعقل، وهي سمة النموذج الأصيل.

2- الاستثمار في الوسائل التقنية في إطار ضوابط حديثة: يمكن للمسجد أن يبادر بإنشاء منصات رقمية رسمية تقدم محتوى دينيا موثوقا، وتنفذ الأفكار المتطرفة بمنهج علمي رصين، وتستخدم وسائل التواصل الاجتماعي للوصول إلى فئات لا تتردد على المسجد، مع الحرص على الالتزام بالضوابط الأخلاقية والشرعية في الطرح.

3- تأهيل القائمين على المسجد وتدريبهم المستمر: الإعداد النبوي للدعاة كان نموذجا فريدا في التربية والتزكية. يمكن تطوير هذا النموذج عبر إنشاء مراكز تدريب متخصصة للأئمة والخطباء، تزودهم بمهارات التواصل والإقناع وعلم النفس التربوي، وتؤهلهم للتعامل مع قضايا العصر بطريقة علمية منهجية رصينة، مع غرس روح الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.

4- تفعيل الشراكة المؤسسية في إطار إسلامي: يمكن للمساجد بناء شراكات استراتيجية مع وزارات الأوقاف والتعليم والشباب ومنظمات المجتمع المدني، بهدف تطوير برامج تربوية متكاملة تنطلق من المسجد وتمتد إلى المدرسة والجامعة والنادي والإعلام، بحيث تتحول التربية الدينية إلى مشروع مجتمعي يخدم أبناء الأمة في إطار هويتهم.

5- توسيع وظيفة المسجد كمركز حياة شامل: يمكن تحقيق ذلك من خلال العودة بالمسجد إلى كونه فضاء متكامل يجمع بين العبادة والتربية وبناء القيم، على غرار المسجد النبوي الذي كان محورا للحياة كلها⁽⁴³⁾، لا مجرد مكان للشعائر فقط. وهذا يتطلب تحديث الوسائل والموضوعات التربوية مع الحفاظ على ثوابت العقيدة.

===== الوظائف التربوية للمسجد في المجتمع المسلم المعاصر: دراسة تحليلية في ضوء وظائف الكنيسة والكنيس

6- تعزيز الدور التعليمي التكميلي للمسجد: على الرغم من وجود الجامعات والمؤسسات التعليمية الرسمية، لا يزال بإمكان المسجد أن يؤدي دورا تعليميا تكميليا قائما على غرس القيم الأخلاقية والاجتماعية الإسلامية؛ كالتسامح والتضامن والمسؤولية... وغيرها، وهو دور يتكامل مع المؤسسات التعليمية الحديثة ولا يتنافس معها.

7- إحياء نظام الوقف التعليمي المرتبط بالمساجد: يمكن تحقيق ذلك من خلال الاستفادة من النماذج التاريخية للأوقاف التي ساهمت في تمويل المدارس القرآنية والزوايا⁽⁴⁴⁾، بما يعزز من استقلالية المسجد التربوية ويمكنه من تطوير برامجه التعليمية باستمرار، وهو نظام إسلامي أصيل كان سببا في ازدهار الحضارة الإسلامية.

8- تجديد الخطاب والمنهج التعليمي في المسجد: من خلال ربط الدروس الدينية بالقضايا المعاصرة، واعتماد منهج يجمع بين الأصالة والتجديد، ويقدم الإسلام كحل شامل لمشكلات العصر، لا كمجرد مناسك وعبادات.

وبناء على ذلك؛ فإن إعادة الاعتبار للمسجد ومكانته الريادية تتطلب عملا مؤسسيا منسقا على مستويين: (داخلي) يتعلق بتطوير برامج المسجد والنهوض بكوادره، و(خارجي) يتمثل في بناء شراكات مجتمعية فاعلة وتوظيف التقنيات الحديثة لتعزيز حضوره وتأثيره. كما أن النظرة النقدية للتجارب المقارنة تنثري الرؤية وتجنب الأخطاء، مع الالتزام التام بخصوصية المسجد الإسلامية ومرونة الفقه الإسلامي في استيعاب المتغيرات ضمن مقاصده الكلية. عندها فقط يمكن للمسجد أن يستعيد دوره كمحور للعديد من المجالات النافعة للمجتمع، ومنطلق أساسي لبناء الإنسان الصالح والمجتمع الفاضل.

خاتمة:

أولا: نتائج البحث

1. المسجد مؤسسة جامعة ذات أبعاد متعددة في الإسلام، فهو القلب النابض للمجتمع المسلم والمنطلق الأول لبناء الحضارة الإسلامية.
2. من خلال الوقوف على الدور الذي لعبه المسجد في صدر الإسلام؛ تبين أنه كان يضم كل الوظائف التي يحتاجها المجتمع المسلم.
3. المسجد النبوي والمساجد في الأمصار الأخرى شكلت مدارس علمية متخصصة تخرج منها الصحابة والتابعون وأئمة المذاهب.
4. هناك فجوة بين النموذج التاريخي والواقع المعاصر، حيث تركز وظائف المسجد اليوم على الجانب التعبدي بشكل كبير، مع تراجع في الوظائف التربوية الأخرى.
5. أوجه التشابه بين المسجد والكنيسة والكنيس: كونها أماكن للعبادة، تقدم تعاليم أخلاقية، وتجمع أبناء الديانة الواحدة.
6. أوجه الافتراق: مركزية المسجد في حياة المسلم، واستمرارية الإقبال عليه، مقابل تراجع الإقبال على الكنائس والمعابد اليهودية في الغرب، مما يعكس متانة البنية الإسلامية وقدرتها على الصمود في وجه التحديات.
7. أبرز التحديات المعاصرة: حصر دور المسجد في الصلاة وبعض الدروس، ضعف البرامج المنظمة، وقلة الأئمة المؤهلين تربويا، والغزو الفكري والإعلامي.

8. تؤكد المقارنة النقدية أن حل تطوير المسجد يكمن في العودة إلى جوهره الإسلامي الأصيل، لا في محاكاة النماذج الأخرى التي تعاني من أزماتها الخاصة.

ثانياً: التوصيات

1. تزويد المسجد ببعض الصلاحيات والامتيازات التي تؤهله للقيام بدوره كما يجب، مع الحفاظ على استقلاليتة التربوية ومنهجه الإسلامي الأصيل.
2. الاستئناس بالتجارب المقارنة لفهم التحديات التي تواجه المؤسسات الدينية بشكل عام، والتركيز على تنقية الخطاب المسجدي وتطويره من منطلق إسلامي بحت.
3. العمل على إحياء دور المسجد كما كان في صدر الإسلام، مع مواكبة متطلبات العصر، وجعله مركزاً للتربية والتوجيه والإشعاع الحضاري، وذلك من خلال استلهام روح النموذج النبوي وتطبيق مقاصده في الواقع المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

1. أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر من السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
2. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م.
3. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرخ، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محي الدين ديب، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1996م.
4. أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله، تاريخ دمشق، تحقيق: عمر العمري، دار الفكر، بيروت، ط1، 1415هـ/1995م.
5. بدر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، إعلام الساجد بأحكام المساجد، تحقيق: أبو الوفا مصطفى المراغي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط3، 2007م.
6. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
7. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و حسين الأسد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1413هـ/1993م.
8. عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، عناية المسلمين بالوقف خدمة للقرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الرياض، ط1، 1421هـ.
9. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.
10. محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.
11. محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ط، د.ت.
12. محمد بن يعقوب مجد الدين الشيرازي الفيروز آبادي (ت 817هـ)، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، 1983م.
13. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ط، د.ت.
14. مراد زعيمي، مؤسسات التنشئة الاجتماعية، مديرية النشر، جامعة باجي مختار، عنابة، 2002م.
15. مجموعة مؤلفين، موسوعة الأديان الميسرة، دار النفائس، بيروت، ط2، 2002م.
16. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع المسلم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1992م.

===== الوظائف التربوية للمسجد في المجتمع المسلم المعاصر: دراسة تحليلية في ضوء وظائف الكنيسة والكنيس

ثانياً: المقالات والدوريات

17. أحمد حسين عبد الجبوري، دور الوقف في انتشار الزوايا وازدهارها في القدس خلال العهد العثماني، مجلة دراسات بيت المقدس، 19(3)، 2019م.
18. أحمد جربة، لمحة موجزة عن أساليب واستراتيجيات التدريس في القرآن الكريم، الوسائل: مجلة اللغة العربية وتعليمها، المجلد 3، العدد 2، 2025م.
19. أسماء حازم العباوي، الثقافة الإسلامية بين أصالة التراث ومتطلبات العصر، المجلد 4، العدد 1، 2026م،
The Innovations Journal of Humanities and Social Studies <https://doi.org/10.61856/y6rnxy40>.
20. صلاح عبد الستار محمد الشهاوي، المسجد في التراث العربي الإسلامي، مجلة الداعي الشهرية (الصادرة عن دار العلوم ديوبند)، العدد 3، ربيع الأول 1432هـ/فبراير 2011م،
<https://darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/2116>.

21. Jonathan Woocher, Kate O'Brien & Leora Isaacs, "Driving Congregational School Change to Enhance 21st Century Jewish Learning", Journal of Jewish Education, 25 Nov 2010, <https://doi.org/10.1080/15244113.2010.518345>.
22. Simon Goulden, "Lifelong Learning in Synagogues: The Forgotten Communities", Journal of Jewish Education, 3 Nov 2020, <https://doi.org/10.1080/15244113.2020.1838975>.
23. Eszter Neumann, "How Churches Make Education Policy: The Churchification of Hungarian Education and the Social Question under Religious Populism", 25 Sep 2024, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09637494.2024.2399452>.
24. Fransiskus Irwan Widjaja, "Christian Religious Education as Catalisator and Mobilisator of Movement in the Church", Proceedings of the 6th Batusangkar International Conference, BIC 2021, 11–12 October 2021, Batusangkar-West Sumatra, Indonesia, <https://doi.org/10.4108/EAI.11-10-2021.2319577>.

ثالثاً: الرسائل العلمية

25. خميس بن رضا بن عوض العنزي، دور الدعاة في تعزيز الأمن الفكري، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، كلية العدالة الجنائية، الرياض، 2017م.
26. مشيب بن ناصر آل زبران، المواقع الإلكترونية ودورها في نشر الغلو الديني وطرق مواجهتها من وجهة نظر المختصين، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا، الرياض، 2011م.
27. محمد نايف عوض الرشيد، دور الإعلام الجديد في التحريض على التطرف الفكري لدى الشباب، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، كلية العلوم الاجتماعية، الرياض، 2017م.

رابعاً: المواقع الإلكترونية

28. شاكر فرخ الندوي، أهمية المساجد ودورها في الإسلام، موقع الألوكة، 2015/2/16،
<https://www.alukah.net/sharia/>
29. علياء غانم بشير عيواص، التربية المسيحية في الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، 25 آذار 2019،
<https://alepposuryoye.org/>.
30. مجموعة مؤلفين، كنائس تختفي ومساجد ترفع... هل بات الوجود الإسلامي يهدد هوية أوروبا؟، 2024/5/13،
<https://www.hashtagsyria.com/variety/>
31. ميمونة الباسل، جامع البصرة: ثاني مسجد في الإسلام ومستقر علماء الكلام، 11 أبريل 2018،
<https://www.alaraby.co.uk>.
32. محمد رجب البيومي، مسجد الكوفة وعبد الله بن مسعود، 17 أيار 2011،
<https://islamsyria.com/articles>.

33. يوسف بلمهدي، وزير الشؤون الدينية والأوقاف... الرقابة على الخطاب الديني ستكون صارمة، <https://youtu.be/x95sJRu3sRQ>.
- 33.A. Savin/Wikimedia Free Art License, "Number of Catholics in Germany shrunk by over half a million in 2025", the Catholic World REPORT, 19/3/2026 <https://www.ewtnnews.com/world/europe/>.
- 34.Jack Wertheimer, "The Challenges Facing the American Jewish Community", <https://aish.com/the-challenges-facing-the-american-jewish-community/>.
- 35.Gerry Lunch, "Why Britain's churches are disappearing", 23 October 2025, <https://unherd.com/newsroom/>.

الهوامش:

- (1) يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع المسلم، القاهرة، مكتبة وهبة، ط3، 1992م، ص5.
- (2) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصر، دار الدعوة، 1989، ص1042.
- (3) محمد بن يعقوب مجد الدين الشيرازي الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، 1983، ج1، ص300.
- (4) ينظر: بدر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، إعلام الساجد بأحكام المساجد، تحقيق: أبو الوفا مصطفى المراغي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط3، 2007م، ص27.
- (5) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ج1، ص44.
- (6) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرخ الخرجي الأنصاري القرطبي (ت 671هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محي الدين ديب، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1996م، ج2، ص117.
- (7) ينظر: مراد زعيمي، مؤسسات التنشئة الاجتماعية، مديرية النشر جامعة باجي مختار، عنابة، 2002، ص122.
- (8) ينظر: مجموعة مؤلفين، موسوعة الأديان الميسرة، دار النفائس، بيروت، ط2، 2002م، ص418.
- (9) ينظر: سهيل ركاز، المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفرق والطوائف والنحل في العالم، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1418هـ/1997م، ج2، ص714.
- (10) ينظر: شاكر فرخ الندوي، أهمية المساجد ودورها في الإسلام، موقع الألوكة، 2015/2/16، تاريخ الدخول: 2026/1/15 <https://www.alukah.net/sharia/>.
- (11) ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ب، د.ت، (35/95).
- (12) أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (261)، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ج1، ص552.
- (13) محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (ت 273هـ)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ب، د.ت، ج1، ص82.
- (14) ينظر: مجموعة مؤلفين، وظائف المسجد في السنة النبوية، <https://www.islamweb.net/ar/article/>.
- (15) ينظر: المرجع السابق.
- (16) المرجع نفسه.
- (17) مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، ص1781.
- (18) ينظر: مجموعة مؤلفين، وظائف المسجد في السنة النبوية.
- (19) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، دار النشر: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ - 2001م، ج5، ص215.

- (20) ينظر: صلاح عبد الستار محمد الشهاوي، المسجد في التراث العربي الإسلامي، مجلة الداعي الشهرية الصادرة عن دار العلوم ديوبند، العدد: 3، ربيع الأول 1432 هـ، فبراير 2011م، 25 جويلية 2022، تاريخ الدخول: 2026/1/15، موقع: <https://darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/2116>
- (21) ينظر: محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م، ج6، ص376-378، أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله، تاريخ دمشق، تحقيق: عمر العمري، دار الفكر، بيروت، ط1، 1415 هـ-1995م، ج34، ص189-210.
- (22) ينظر: ميمونة الباسل، جامع البصرة: ثاني مسجد في الإسلام ومستقر علماء الكلام، 11 أبريل 2018، تاريخ الدخول: 2026 / 7 / 18، <https://www.alaraby.co.uk>
- (23) ينظر: محمد رجب البيومي، مسجد الكوفة وعبد الله بن مسعود، 17 أيار 2011، تاريخ الدخول: 2026/7/18، <https://islamsyria.com/articles>، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج1، ص107-108.
- (24) ينظر: صلاح عبد الستار محمد الشهاوي، المسجد في التراث العربي الإسلامي.
- (25) ينظر: أسماء حازم العباوي، الثقافة الإسلامية بين أصالة التراث ومتطلبات العصر، The Innovations Journal of Humanities and Social Studies Published by scientific events gate SDN.BHD, Vol. 4 No. 1 (2026): Vol. 4, No. 1, 2026, 15/ 1/ 2026, 2025 / 1 / 30، تاريخ الدخول: 2026/7/18
- (26) ينظر: أحمد حسين عبد الجبوري، دور الوقف في انتشار الزوايا وازدهارها في القدس خلال العهد العثماني، مجلة دراسات بيت المقدس، 19 (3)، 2019، ص444-435.
- (27) المرجع نفسه، ص335.
- (28) يوسف بلمهدي، وزير الشؤون الدينية والأوقاف... الرقابة على الخطاب الديني ستكون صارمة، تاريخ العرض: مارس 2026، تاريخ المشاهدة: 2026 / 7 / 18، <https://youtu.be/x95sJRu3sRQ>
- (29) ينظر: أحمد جرية، لمحة موجزة عن أساليب واستراتيجيات التدريس في القرآن الكريم، الواسل: مجلة اللغة العربية وتعليمها، مج 3 العدد: 2، 2025، ص120.
- (30) Fransiskus Irwan Widjaja, Christian Religious Education as Catalisator and Mobilisator of Movement in the Church, Proceedings of the 6th Batusangkar International Conference, BIC 2021, 11 - 12 October, 2021, Batusangkar-West Sumatra, Indonesia
تاريخ الدخول: 2025/10/30 <https://doi.org/10.4108/EAI.11-10-2021.2319577>
- (31) المرجع السابق
- (32) ينظر: علياء غانم بشير عيواص، التربية المسيحية في الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، 25 آذار 2019، تاريخ الدخول: 2025 / 12 / 28، <https://alepposuryoye.org/>
- (33) Fransiskus Irwan Widjaja, Christian Religious Education as Catalisator and Mobilisator of Movement in the Church. مرجع سابق
- (34) Eszter Neumann, How Churches Make Education Policy: The Churchification of Hungarian Education and the Social Question under Religious Populism, 25 Sep 2024,
2025/ 10/ 11 تاريخ الدخول: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09637494.2024.2399452>
- (35) A.Savin/Wikimedia Free Art License, Number of Catholics in Germany shrunk by over half a million in 2025, the catholic world REPORT, 19/ 3/ 2026, 2026 / 3 / 27، تاريخ الخول: <https://www.ewtnnews.com/world/europe/>, and Gerry Lunch, Why Britain's churches are disappearing, 23 October 2025, 2026 / 3 / 27، تاريخ الدخول: <https://unherd.com/newsroom/>
- (36) Jonathan Woocher, Kate O'Brien & Leora Isaacs, Driving Congregational School Change to Enhance 21st Century Jewish Learning, Journal of Jewish Education, 25 Nov 2010, 2025/11/2، تاريخ الدخول: <https://doi.org/10.1080/15244113.2010.518345>

(37) Simon Goulden, Lifelong Learning in Synagogues: The Forgotten Communities, Journal of Jewish Education, 3 Nov 2020, تاريخ الدخول: 2025/11/2, <https://doi.org/10.1080/15244113.2020.1838975>

(38) Jack Wertheimer, The Challenges Facing the American Jewish Community, تاريخ الدخول: 2026 / 3 / 27, <https://aish.com/the-challenges-facing-the-american-jewish-community/>

(39) ينظر: مجموعة مؤلفين، كنائس تختفي ومساجد ترفع.. هل بات الوجود الإسلامي يهدد هوية أوروبا؟، 2024 / 5 / 13، تاريخ الدخول: 2026 / 1 / 15، <https://www.hashtagsyria.com/variety/>

(40) ينظر: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د. ط، د. ب. ص 231.

(41) ينظر: مشيب بن ناصر آل زبران، المواقع الإلكترونية ودورها في نشر الغلو الديني وطرق مواجهتها من وجهة نظر المختصين، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا، الرياض، 2011م، وخميس بن رضا بن عوض العنزي، دور الدعاة في تعزيز الأمن الفكري، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، كلية العدالة الجنائية، الرياض، 2017م.

(42) ينظر: محمد نايف عوض الرشيد، دور الإعلام الجديد في التحريض على التطرف الفكري لدى الشباب، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، كلية العلوم الاجتماعية، الرياض، 2017م، ص 1.

(43) ينظر: مجموعة مؤلفين، وظائف المسجد في السنة النبوية- الوظيفة التعليمية، 2025 / 8 / 10، تاريخ الدخول: 2026 / 9 / 3، <https://www.islamweb.net/ar/article/237412>

(44) ينظر: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، عناية المسلمين بالوقف خدمة للقرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الرياض، ط 1، 1421هـ، ص 462.

توظيف الآيات الكونية في الدعوة إلى الإسلام Using verses about the universe in calling to Islam

طالب دكتوراه: محمد افقيه

Mohammed AFKIH

جامعة غرداية

afkih.mohammed@univ-ghardaia.dz

تاريخ القبول: 2026/07/24

تاريخ الإرسال: 2026/04/19

الملخص:

تتناول هذه الدراسة توظيف الآيات الكونية في الدعوة إلى الإسلام، بحيث تظهر ضرورة استخدام هذه الآيات كدليل وبرهان للتأكيد على وحدانية الله وقدرته، وبيان دورها في تقوية إيمان المسلمين وإقناع الكفار. يعتبر التفكير في الآيات الكونية واجبا مهما لإيصال الناس إلى معرفة الله، وأوصافه. كذلك يُبرز البحث ضرورة استخدام الاكتشافات العلمية لنشر المعرفة العلمية لدعم الإيمان. ويشير إلى أهمية الربط بين الحقائق العلمية والإيمان. ويؤكد البحث على أهمية استخدام الآيات الكونية في مواجهة الشبهات، وتوجيه الناس نحو الإيمان عبرها بدل أن تستغل في نشر الإلحاد، مُشدداً على ضرورة مراعاة الضوابط عند تفسير النصوص القرآنية التي تشير إلى الحقائق العلمية. ويختتم بنتيجة أن حسن استخدام العلم بمنطق رصين كفيل بإظهار عوار الإلحاد، وأن إظهار حكمة الله في خلقه برهان للإيمان، ويجب استخدامه الاستخدام الأحسن لفتح القلوب وتنوير العقول وهدايتها إلى نور الإسلام.

الكلمات المفتاحية: آيات كونية؛ الدعوة؛ التفكير؛ اكتشافات؛ إعجاز.

Abstract:

This study addresses the use of cosmic verses in the call to Islam, highlighting the necessity of using these verses as evidence and proof to affirm the oneness of God and His power, and to demonstrate their role in strengthening the faith of Muslims and convincing non-believers. Reflecting on the cosmic signs is considered an important duty to lead people to the knowledge of God and His attributes. The research also highlights the necessity of using scientific discoveries to disseminate scientific knowledge to support faith. And it points to the importance of linking scientific facts with faith. The research emphasizes the importance of using cosmic verses to confront doubts and guide people toward faith thru them instead of exploiting them to spread atheism, stressing the necessity of adhering to guidelines when interpreting Quranic texts that refer to scientific facts. It concludes with the result that the proper use of science with sound reasoning is sufficient to expose the flaws of atheism, and that demonstrating God's wisdom in His creation is a proof of faith. It should be used in the best way to open hearts, enlighten minds, and guide them to the light of Islam.

Key words: Cosmic signs; Calling; Contemplation; Discoveries; Miracle.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم؛ سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،

وبعد:

إن الدعوة إلى الله تعالى ضرورة في كل عصر ومصر، وهي مهمة الأنبياء والمرسلين وهي واجب على المسلمين في مختلف الأزمان، قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104)، وقد اهتم القرآن بتنويع أساليبها كثيراً؛ فجاءت آياته بأساليب مختلفة ومتعددة لدعوة الناس إلى الإسلام، وبيان أنه الحق، ولتنشيط المؤمنين على طريق الحق، والتضحية في سبيله، بل والمساهمة في نشره وإيصاله إلى مختلف الناس مهما تباعدت الأقطار واختلفت الأفكار.

ومن هذه الأساليب التي استخدمها القرآن الكريم لإقناع الناس بالإسلام وعقيدته الدعوة إلى التفكير في الآيات الكونية الدالة على وحدانية الله، وعلى عظمته وقدرته وبديع صنعه، وتوجيه الإنسان إلى النظر فوقه إلى السماء وإلى الشمس والقمر والنجوم، وحوله إلى الأرض والجال والبحار وغيرها، ليتحرك قلبه وعقله للإيمان، قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس: 101). وإن حاجة الإنسان المعاصر شديدة إلى خطاب عقلائي؛ يوازن بين النصوص القرآنية التي تذكر الآيات الكونية وبين الحقائق العلمية. وهذا يتم عبر التفكير في الآيات الكونية.

تتطلب هذه الدراسة من إشكالية: كيف يمكن توظيف الآيات الكونية في القرآن الكريم لدعوة مختلف الناس في هذا العصر؟

وتنبثق من هذه الإشكالية الأسئلة الفرعية التالية: كيف رسخ القرآن الكريم الاهتمام بالآيات الكونية؟ وما هي الأساليب الدعوية التي يمكن اعتمادها في توظيف الآيات الكونية المذكورة في القرآن الكريم؟ وكيف يمكن الاستفادة من الكشف العلمية في هذا التوظيف؟

وتأتي أهمية البحث في كونه يسعى إلى استقراء منهج القرآن الكريم في توظيف الآيات الكونية، وأثرها في الدعوة سواء في دعوة المسلمين أو في دعوة الكفار إلى الإسلام، مع ذكر الأساليب العملية لتوظيف الآيات الكونية، حتى يستفيد منها الدعاة في واقعنا المعاصر.

ويهدف هذا البحث كذلك إلى توضيح ضرورة الاهتمام بالآيات الكونية في حماية العقيدة والدعوة إليها، وتوضيح أثرها في تقوية إيمان المسلمين وإقناع الكفار. وبيان منهج الربط المتوازن بين القرآن الكريم والحقائق العلمية المكتشفة حديثاً، والطرق والوسائل المناسبة استعمالها لتفعيل الخطاب الدعوي في هذا الجانب الذي يغيب كثيراً في الأوساط الدعوية عموماً والوعظية خصوصاً.

وللإجابة عن إشكالية البحث اعتمدت في هذا البحث المنهج الاستقرائي لجمع الآيات المتعلقة بالموضوع، وبيان كيفية توجيهها للإيمان، والمنهج الوصفي التحليلي لتحليل النصوص التي أوردتها وبيان الأسلوب القرآني في ربطها بالعقيدة والمنهج التطبيقي لدراسة التجارب الدعوية التي اعتمدت على الظواهر الكونية في الدعوة.

أما الدراسات السابقة ففيه بحث لصالح الفريخ بعنوان "الخطاب الدعوي عند علماء الإعجاز العلمي في الإسلام بين العلمية والغلو" لكنه يقتصر على الكلام عن الإعجاز العلمي ومكانته وما قد يصاحبه من الغلو عند غير المتخصصين.

ورسالة لعبد المجيد الوعلان بعنوان "الآيات الكونية دراسة عقدية" وهي رسالة ماجستير قدمت لكلية الدعوة جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض عام 1433/1432 هـ ذكر فيها أنواع الآيات الكونية في القرآن الكريم وكيفية التعامل العقدي مع الآيات الكونية مع ذكر الإشارات العقدية في الآيات الكونية القرآنية.

ودراسة لسمية تنيو بعنوان: "خطاب الإعجاز العلمي في القرآن والسنة من خلال مواقع الإنترنت - دراسة تحليلية ميدانية-" وهي رسالة دكتوراه بجامعة صالح بوبنيدر قسنطينة نوقشت عام 2018-2019م وقد كانت حول نسب تصفح مواقع الإعجاز العلمي في الشبكة العنكبوتية ونوعيات الباحثين والأبحاث المقدمة في هذه المواقع وقيمتها العلمية وطبقات المتصفحين لها.

و"بحث" تضمين الآيات القرآنية الكونية في كتب العلوم المطورة للصفوف الثلاثة العليا من المرحلة الابتدائية في المملكة العربية السعودية: دراسة تحليلية" لنوال علي الربيعان، وهو بحث في مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية بغزة، يتضمن البحث دراسة توظيف الآيات القرآنية الكونية في مناهج التعليم ومدى استجابتها للمعايير المقترحة في السعودية، وهذا البحث فيه الاهتمام بتطوير التوظيف للآيات الكونية في المراحل التعليمية.

أما هذا البحث فيطرقها من جانب سبل توظيفها في الدعوة عمليا لردم الهوة بين وفرة ذكرها في القرآن الكريم وقلة توظيفها في الخطاب الدعوي.

وللوصول إلى أهداف البحث والإجابة عن إشكالياته قسمته مباحث؛ حيث أبدأ بما جاء في القرآن الكريم من الدعوة إلى الاستفادة من الآيات الكونية بالتفكير والتدبر، والأسس القرآنية الداعية إلى ذلك. ثم أذكر ضرورة هذا التفكير واقعيًا، والحاجة إليه في ظل التحديات المعاصرة الكثيرة التي قد تُثسبنا ترتيب الأولويات في زحمة الواجبات. ثم في القسم الثاني أدرس التوظيف الدعوي للآيات الكونية؛ فأذكر أهدافه ثم وسائله ثم أذكر المحاذير التي يجب التنبيه إليها حتى لا نقع في الغلو والشطط عند تفسير الآيات الكونية بمكتشفات العلم، أو إظهار ما فيها من الإعجاز. بذكر الضوابط التي يجب الالتزام بها. ثم خاتمة فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

المبحث الأول: التفكير في الآيات الكونية

القرآن الكريم مليء بذكر آيات الكون الدالة على قدرة الله تعالى، ويربط بين هذه الآيات وبين بعض أوصافه سبحانه. يحرك بذلك عقولنا إلى معرفة هذه الصفات عن طريق مشاهدة المخلوقات، مشاهدة تقودنا من النظر البصري إلى النظر القلبي؛ العقلي والعاطفي.

المطلب الأول: أسس دعوة القرآن إلى التفكير

لقد حفل القرآن العظيم بالأوامر التي تحث على استخدام العقل، ووردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تدعو إلى التدبر والتفكير في الكون، وإن التفكير في خلق الله عز وجل يبين عظمة الله تعالى وقدرته وحكمته سبحانه، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ (الروم: 8)، فالتفكير بمعنى (النظر والتدبر والتأمل لخلق الله الأشياء من العالم العلوي والسفلي، وما بينهما من المخلوقات المتنوعة، والأجناس المختلفة، فيعلموا أنها ما خلقت سدى ولا باطلا بل بالحق)⁽¹⁾.

فكل من لا يتفكر يبقى بعيدا عن إدراك الحقائق ويعيش في الغفلة ولا ينتبه إلى سبب وجوده في هذا الكون ولا إلى وظيفته فيه، وإذا كان القرآن كتاب الله المسطور فإن الكون كتاب الله المنظور وقراءته

بالتفكر فيه واستكشاف أسرارهِ. في ذلك يقول ابن القيم: (الرب تَعَالَى يَدْعُو عباده فِي الْقُرْآنِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ مِنْ طَرِيقَيْنِ أَحَدُهُمَا النَّظَرُ فِي مَفْعُولَاتِهِ وَالثَّانِي التَّفَكُّرُ فِي آيَاتِهِ وَتَدَبُّرِهَا فَتِلْكَ آيَاتُهُ الْمَشْهُودَةُ وَهَذِهِ آيَاتُهُ الْمَسْمُوعَةُ الْمَعْقُولَةُ)⁽²⁾.

وللتفكر في الكون وآياته أسس قرآنية عدة، منها:

1- دعوة القرآن الكريم للنظر والاعتبار: والسير في الأرض لهذا المبتغى؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: 19)، وأمر بالسير في الأرض من أجل النظر في المخلوقات لتتجدد المرئيات للإنسان، ويرى مشاهدات عديدة مختلفة، فيخرج من تحت ستار الغفلة عن الاعتبار بما يرى دلائل القدرة، (وإنما أمر بالسير في الأرض لأن السير يدني إلى الرائي مشاهدات جمة من مختلف الأرضين بجبالها وأنهارها ومحوياتها، ويمر به على منازل الأمم حاضرها وباندها، فيرى كثيرا من أشياء وأحوال لم يعتد رؤية أمثالها، فإذا شاهد ذلك جال نظر فكره في تكوينها بعد العدم جولانا لم يكن يخطر له ببال حينما كان يشاهد أمثال تلك المخلوقات في ديار قومه، لأنه لما نشأ فيها من زمن الطفولة فما بعده قبل حدوث التفكير في عقله اعتاد أن يمر ببصره عليها دون استنتاج من دلائلها حتى إذا شاهد أمثالها مما كان غائبا عن بصره جالت في نفسه فكرة الاستدلال، فالسير في الأرض وسيلة جامعة لمختلف الدلائل فلذلك كان الأمر به لهذا الغرض من جوامع الحكمة)⁽³⁾.

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: 52)، فيخبر ربنا أنه يرينا الآيات ويظهرها لنا في الأفاق جمع أفق وهو الناحية من الأرض المتميزة عن غيرها، والناحية من قبة السماء، فيري الله تعالى الآيات للبشر في نواحي الأرض ونواحي السماء وأقطارهما، وهذه الأفاق تشمل مختلف المخلوقات وعجائبها مما بين السماء والأرض⁽⁴⁾.

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 190، 191)، يذكر ربنا أنهم يتفكرون في هذه المخلوقات التفكير الذي يبين لهم عظمة هذه المخلوقات الدالة على عظمة خالقها؛ عظمة علمه وقدرته وحكمته، فقال حاكيا قولهم إذ يعترفون مذعنين ومعظمين: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾، فهي مخلوقة بالحق كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ (الروم: 7)، والمراد بالحق هو الثابت الذي يحق أن يثبت لا محالة لابتنائه على الحكمة البالغة والغرض الصحيح الذي هو استشهاد المكلفين بذواتها وصفاتها وأحوالها المتغيرة على وجود صانعها عز وجل ووحدته وعلمه وقدرته وحكمته واختصاصه بالمعبودية، ... وامتازت درجات أفراد كل من الفريقين حسب امتياز طبقات علومهم واعتقاداتهم المترتبة على أنظارهم فيما نُصِبَ في المصنوعات من الآيات والدلائل والأمارات والمخايل⁽⁵⁾.

ورسول الله ﷺ يوضح لنا التفكير السليم أين يكون، فيأمرنا بتجنب التفكير في ذات الله وأن نتفكر في لأنه فقال: "تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله عز وجل" رواه الطبراني في الأوسط⁽⁶⁾.

2- كثرة ذكر الآيات التي تتحدث عن الكون والمخلوقات وبعض أسرارها، فالآيات الكونية - التي تذكر الأكوان والمخلوقات - عددها أكثر من ألف آية، تشير إلى مواضيع متعددة من خلق العوالم المختلفة،

فهناك آيات تتحدث عن خلق السماوات والأرض، وأخرى عن الجبال ومنها عن النباتات والأشجار، ومنها عن الفواكه والثمار والحبوب، ومنها عن المياه بمختلف أشكالها ومصادرها، ومنها عن الأجنة ومراحل تطوراتها، وغيرها عن النجوم والأفلاك وحركتها... فلم تُذكر كل هذه الآيات عبثاً، وإنما من أجل التفكير فيها والاعتبار بها.

3- نَمِ الْغَفْلَةَ عَنِ الْآيَاتِ: من الأسس القرآنية للتفكير أن يذم الله عز وجل من يتركه ولا يهتم به، بل يذكر أن هذا من أوصاف أهل النار، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ (7) أُولَئِكَ مَاوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (يونس: 7، 8)، والآيات هي الآيات الكونية والآيات الشرعية، يقول في روح المعاني: (وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا الْمَفْصَلَةِ فِي صَحَائِفِ الْأَكْوَانِ حَسْبَمَا أُشِيرَ إِلَى بَعْضِهَا أَوْ آيَاتِنَا الْمَنْزِلَةِ الْمُنْهَبَةِ عَلَى الْإِسْتِدْلَالِ بِهَا الْمُتَّفَقَةِ مَعَهَا فِي الدَّلَالَةِ عَلَى حَقِيقَةٍ مَا لَا يَرْجُونَهُ مِنَ اللَّقَاءِ الْمُرْتَبِّ عَلَى الْبُعْثِ وَعَلَى بَطْلَانِ مَا رَضُوا بِهِ وَاطْمَأْنَنُوا فِيهِ مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا غَافِلُونَ لَا يَتَفَكَّرُونَ فِيهَا أَصْلًا وَإِنْ نَبِهُوا بِمَا نَبِهُوا لَانْهَمَاكِهِمْ بِمَا يَصْدَهُمُ عَنْهَا مِنَ الْأَحْوَالِ الْمَعْدُودَةِ)⁽⁷⁾. وهذا مما يدل على أن التفكير واجب، والغفلة عن الآيات من أسباب عمى القلوب وفساد التفكير، والسير في طريق الغواية والضلال الموصل إلى النار.

ويحذر رسول الله ﷺ من المرور على الآيات الكونية المذكورة دون تفكير فقال عن آية في سورة آل عمران: "لقد أنزلت عليّ الليلة آيةً؛ ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران: 190) الآية كلها" رواه ابن حبان⁽⁸⁾. وفي المقابل نجد في هذه الآية مدح الذين يتفكرون في الآيات ويصلون إلى أنها لم تخلق باطلا فيقولون: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 191).

4- ذَكَرَ عِبَادِيَةَ الْكَائِنَاتِ وَخُضُوعَهَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: من أسس التفكير في القرآن انه ينبهنا على أن هذه المخلوقات مسبحة لله تعالى خاضعة له، هذه المخلوقات التي قد يتخذها بعض الخلق آلهة يصدون بها عن سبيل الله تعالى أو يخشونها ويرجونها، أو يظنون أنهم باستكشافها قد تمكنوا من السيطرة عليها والاستغناء بها عن الله تعالى، فيأتيهم الجواب بأنهم إنما يتعلقون بما هو أصلاً خاضع لله تعالى عابد له، قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ مريم [94]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: 10)، فالسماوات والأرض بما فيهما من المخلوقات تؤمران بالمجيء فتطيعان؛ يقال لهما: (جئنا بما خلقت فيكما، أما أنت يا سماء فأطعلي ما خلقت فيك من الشمس والقمر والنجوم، وأما أنت يا أرض فأخرجي ما خلقت فيك من الأشجار والثمار والنبات، وتشققي عن الأنهار (قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) جئنا بما أحدثت فينا من خلقك، مستجيبين لأمرك لا نعصي أمرك)⁽⁹⁾.

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ (الحج: 18)، فهذه المخلوقات كلها تسجد لله عز وجل وتخضع له طوعاً وكرهاً، وتسبح بحمده بالطريقة التي يعلمها الله عز وجل. وخصص بعض المخلوقات بالذكر لأنها عُبدت من دون الله تعالى، فبين أنها تسجد لله مربية خاضعة⁽¹⁰⁾. والناظر المتفكر في هذه المخلوقات إنما يتفكر في مخلوقات تعبد الله وتخضع له وتسبحه، وحركتها وسيرها بأمره وإذنه، لا تتحرك ذرة منها إلا بإذنه، فهي دالة على بديع صنعه وحكمته سبحانه.

5- تنوع صيغ الحث على التفكير: لقد جاءت صيغ الأمر بالتفكير متعددة؛ فمن ذلك الأمر في مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا﴾ فتأمر هنا بالنظر، والنظر نظران؛ نظر البصر بالعين ونظر العقل بالتفكير،

ويأتي الحث على النظر والتفكير بأساليب عدة منها الاستفهام الإنكاري في قوله: قَالَ تَعَالَى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ (ق: 6)، والنظر هنا نظر الفكر، (ومحل الإنكار هو الحال التي دل عليها كيف بنيناها، أي ألم يتدبروا في شواهد الخليفة؟)⁽¹¹⁾. وغيرها من الآيات الحاثّة على النظر على طريق استنكار تخليهم عنه.

ومن ذلك الاستفهام التقريري كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَهِينٍ﴾ (المرسلات: 20)، ينبه هنا إلى أصل خلق الإنسان أي قد خلقناكم من المني الذي هو سائل مهين بمعنى ضعيف، أي فكيف يعجزه أن يعيدكم مرة أخرى ويبيعكم بعد مماتكم. ويذكر هذا بطريقة الاستفهام للتقرير والتوبيخ والتقرير⁽¹²⁾.

ومن ذلك القسم بهذه الآيات وقد جاء كثيرا في كتاب الله تعالى من ذلك قسمه سبحانه بالشمس والقمر والضحى والليل والنهار والسماء والأرض والطارق والنجم والخنس والرياح المرسلات والبلد والنفس... وغيرها، وقد نهينا أن نقسم بغيره سبحانه وتعالى، أما هو فإنه يقسم بما شاء من خلقه، وما يقسم به الله تعالى فإنما يقسم به ليبين لنا أنه من عظيم آياته⁽¹³⁾، أو يكون فيه إشارة إلى عظيم منفعة، أو يقسم به لفصيلته. وكذلك أقسم بمخلوقاته ليعتبر الناس بها؛ إذ أنها تدل على خالقها وهو الله تعالى⁽¹⁴⁾.

6- ضرب الأمثال بالآيات الكونية: ومن هذه الصيغ أن يضرب الله بها الأمثال؛ والأمثال تضرب لتقريب المعاني إلى الأذهان من خلال تمثيلها بصور أو أحداث تشاهد وتذكر بالحواس. وقد كثر ضرب الأمثال في القرآن الكريم، فمن الأمثال التي ضربها الله تعالى بآيات كونية تشبيه الإنفاق في سبيل الله تعالى بإنابات النبات المثمر؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 260). وذكر بعض أهل التفسير أن ذكر الحبة هنا فيه إشارة إلى البعث؛ فإذا كان الله قادرا على أن يخرج من الحبة سبعمئة حبة فهو قادر على إخراج الموتى وبعثهم⁽¹⁵⁾. فحتى ما ضرب به المثل - وهو نبات الحبة - فيه دعوة إلى التفكير والاستدلال به على البعث والآخر.

7- ختم الآيات بالتعقل أو التفكير: فكثيرا ما ختمت الآيات بكلمة يعقلون وبكلمة يتفكرون لتدل على ضرورة استخدام العقل وتحريكه بالتفكير في هذه الآيات وهذه المخلوقات الدالة على قدرة وحكمة وتدبير خالقها، والحذر من الكسل عن هذا التفكير والوقوع في الغفلات عن آيات الله تعالى. وفي بعضها تختتم بكلمة "أولي الألباب" وهم أهل العقول ليبين فضل الذين يستخدمون عقولهم بالتفكير في آيات الله تعالى وما أمر بالتفكير فيه، ولا يمرون على الآيات مرور الغافلين النائمين. وقد تخطت الآيات بذكر السمع والبصر كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾ (السجدة: 26)، وقوله: ﴿أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ (السجدة: 27)، وهذا استفهام تقريري، جاء ليدل على أن إحياء الأرض بعد موتها وقع تحت أبصارهم، وفيه أن (دلالة إحياء الأرض بعد موتها دلالة مشاهدة)⁽¹⁶⁾. وليحض على استعمال هذه الحواس استعمالا مفيدا، يتعدى استعمالها مع الغفلة إلى اليقظة والتنبه عن طريق استعمال العقل؛ للتدبر والتفكير في ما تدل عليه محسوساتها.

8- عرض الآيات الكونية في القرآن العظيم بأسلوب ميسر للفهم: فعند ذكر الآيات الكونية في القرآن الكريم تجدها مذكورة بأسلوب ميسر، وصورة واضحة للعقل، سهلة للإدراك؛ بحيث يمكن للعامة أن يفهمها ولا تعسر عليه إذا ما شرحت له الكلمات. ولا يعني هذا أن الناس يتساوون في فهمها وإدراك أسرارها؛ فهذا يختلف فيه الناس بحسب اختلافهم في مداركهم، وفيما أوتوا من العلم، ولكن تجد هذه الآيات سهلة ميسرة لأن يفهمها من يقرأ القرآن وتُشرح له وإن كان قليل العلم، لأنها توضح وتثبت قضايا

الإيمان وتجلي عظمة الله عز وجل، وهذا يأتي في القرآن ميسرا واضحا، ليهدي الناس الطالبين للحق بأيسر طريق وأوضح سبيل.

إن هذا التأمل في آيات الله الماثورة في الكون ليغذي العقل بالحكمة، ويعمق إدراك الإنسان، لما يرى من الحسن والانتظام والإحكام الذي يحير الأبواب ويبهر العقول، والذي يدل على سعة علم الله وشمول حكمته وتفرد مشيئته سبحانه، وعلى لطفه وبره وكرمه.

قال عثمان القرشي: (فجميع المخلوقات من الذرة إلى العرش سبل متصلة إلى معرفته تعالى، وحجج بالغة على أزليته، والكون جميعه ألسنة ناطقة بوحدانيتها، والعالم كله كتاب يقرأ حروف أشخاصه المتبصرون على قدر بصائرهم)⁽¹⁷⁾.

المطلب الثاني: ضرورة التفكير في الآيات الكونية

إن الكون المنظور الفسيح هو صنع الله تعالى وكل شيء فيه بل كل ذرة فيه تجد فيها آية وعبرة ودلالة على قدرة الله تعالى، فلذلك كان لابد من النظر والتدبر والتفكير والاعتبار بهذه الآيات والمخلوقات والظواهر الكبيرة التي نشاهدها في هذا الكون الفسيح. وهذا التدبر يدلنا على وحدانية الله، وينبهنا إلى أنه لا يمكن أن تكون هذه الآيات وهذه المخلوقات المتناسقة؛ كل هذا لا يمكن أن يكون جاء بمحض الصدفة، بل هو دليل على أن هناك قوة خبير عليم تقف وراء هذا الخلق وهذا التناسق، وهذه الدقة في الخلق.

واستجابة لأمر الله تعالى بالتدبر في الآيات الكونية، ولأمره بالدعوة إلى الله؛ فإن استخدام الآيات الكونية لازم للدعوة إليه سبحانه، ومهم للدلالة عليه، ومفيد لفتح الأذهان للوصول إليه، خصوصا ما كان قد نبه إليه القرآن الكريم من الآيات الكونية التي نعلم أنها قد ذكرت كثيرا في كتاب الله تعالى، وذكرت بعض دقائقها وخفاياها، مما يصعب على الأذهان في عصر التنزيل إدراك حقيقته وتفاصيل كنهه.

إن استخدام هذه الآيات وتفاصيل ما ذكر منها في القرآن الكريم مهم لتنبيه الأذهان إلى الإيمان بالله رباً، وإلى صدق ما جاء في القرآن الكريم وأنه ليس من عند البشر. وأدلة هذا في القرآن الكريم كثيرة وفيرة، وقد ذكر بعضها في أسس التفكير في القرآن الكريم.

وفي هذا العصر انتشرت العلوم والكونية، وعظم تأثير الناس بها وباكتشافاتها واختراعاتها، بل صارت في بعض الأحيان فتنة لأناس ظنوا أنهم عن طريقها سيكتشفون غوامض الخلق وسر الروح، وسيستغنون بذلك عن الخالق سبحانه؛ فكان لزاما على الداعين إلى الله تعالى أن يدلوا الناس عليه عن طريق هذه العلوم التي أريد منها أن تصد الناس عنه سبحانه. وقد أثبت الواقع أن المعرفة بعلوم الكون ودقائقها دعا كثيرا من العلماء الذين عاشوا في وسط إلحادي إلى الاعتقاد بوجود الخالق، والاعتراف بقدرته ودقة تدبيره. فاستخدام هذه العلوم للدلالة على الله ودينه لازم وواجب على الأمة، ممثلة في علمائها وأهل الدعوة فيها.

وانتشار العقلية العلمية التجريبية واعتمادها مصدرا وحيدا للمعرفة في بعض الأحيان، وعند طوائف من البشر، يحتم علينا استخدام هذه العلوم للمحاجة عن الحقائق الإيمانية؛ إذ أن الإيمان لا يتنافى والحقائق العلمية والاكتشافات الكونية، خصوصا مع دعوة القرآن إلى ذلك كثيرا والتنبيه عليه.

إن تاريخ الحضارة الإسلامية شاهد على اهتمام المسلمين بتطوير العلوم التجريبية والاشتهار بها وكثرة البحث في تفاصيلها ومخبراتها، فقد تطورت فيها الرياضيات وتقدمت بحوثها، وتوسعت فيها أبحاث الطب ومداواة الأمراض والتشريح والجراحة، وكذلك أبحاث الكيمياء والميكانيك، كلها تقدمت شوطا كبيرا

في القرون التي ازدهرت فيها حضارة المسلمين وعلومهم. بل إنه ما من فرع علمي تخصصي نشأ في الغرب إلا وقد كانت معالمه الأولى قد نشأت قبل ذلك في علوم المسلمين⁽¹⁸⁾.

وهذا التقدم في العلوم هو الذي مكن الحضارة المعاصرة من الوصول إلى ما وصلت إليه، وإلا لكانت تتأخر سبعة قرون أو ثمانية. يقول غوستاف لوبون: (نثبت الآن أن تأثير العرب في الغرب عظيم أيضاً، وأن أوربة مدينة للعرب بحضارتها... وترى تأثيرهم العلمي والأدبي والخلقي فيه عظيماً. ولا يمكن إدراك أهمية شأن العرب في الغرب إلا بتصور حال أوربة حينما أدخلوا الحضارة إليها... ودامت همجية أوربة البالغة زمناً طويلاً من غير أن تشعر بها، ولم يبد في أوربة بعض الميل إلى العلم إلا في القرن الحادي عشر وفي القرن الثاني عشر من الميلاد، وذلك حين ظهر فيها أناسٌ رأوا أن يرفعوا أكفان الجهل الثقيل عنهم فولوا وجوههم شطر العرب الذين كانوا أئمةً وحدهم)⁽¹⁹⁾.

وقد كانت تعاليم الإسلام وهدايات القرآن هما الداعي الذي دعا المسلمين إلى الاهتمام بعلوم الكون والاجتهاد في معرفة دقائقها والتقدم في هذه العلوم النافعة⁽²⁰⁾. فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (20)﴾ (الغاشية: 17-20)، ويقول سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: 186).

فلذلك لم يعرف المسلمون في تاريخهم التعارض بين العلوم التجريبية والحقائق الإيمانية، بل كانت هذه العلوم دائماً مفتاحاً للولوج إلى خبايا الكون، واكتشاف الأقوام والأراضي المختلفة. فينبغي مواصلة استخدام هذه العلوم في الدعوة إلى حقائق الإيمان، وإلى هداية الإسلام.

ثم إن توظيف الآيات الكونية لدعم الحقائق الإيمانية مهم لتثبيت الإيمان في قلوب المؤمنين والمسلمين، وحتى لا تكون العلوم التجريبية صاداً عن الإيمان بل تكون داعماً عظيماً لتثبيت الإيمان في القلوب، ومواجهة الشبهات التي ما فتئت أطراف كثيرة تبثها لصد المسلمين عن دينهم وتشكيكهم في عقيدتهم. إن معرفة المسلم بالحقائق العلمية التي دل عليها القرآن الكريم منذ أكثر من أربعة عشر قرناً ولم تكتشف إلا في هذا العصر يزيد المؤمن إيماناً، ويثبت قلبه ويريح نفسه، ويعزز يقينه، ويحسسه بقوة ما عنده فيزداد إيماناً ويثبت في مواجهة موجات التشكيك الكثيرة.

المبحث الثاني: توظيف الآيات الكونية في الدعوة

لقد كانت الآيات الكونية مهمة لتحريك العقل والقلب من أجل المعرفة والثبات على الإيمان ولا تزال بتلك الأهمية، وإن اختلفت طرق التحريك بها، واستحدثت مجالات للبحث فيها، وتفرعت تخصصات علمية كثيرة لاكتشاف خباياها. ومع ذلك تبقى فاعلاً مهماً لفتح القلوب للإيمان، والدلالة على قوة براهين الإسلام عن طريق توظيفها بلغة هذا العصر.

المطلب الأول: أهداف توظيف الآيات الكونية في الدعوة

إن توظيف الآيات الكونية في الدعوة إلى الله تعالى وإلى دينه يحقق غايات شرعية كبيرة، وثماره جليلة للعاملين في مجال تعريف الناس بالله تعالى والتمسك بدينه، ومؤثرة في المدعوين تأثيراً واضحاً. فمن هذه الأهداف:

1- **تثبيت الإيمان في قلوب المسلمين:** إن الدعوة إلى الله تقوم على مخاطبة العقل والقلب، وعلى مخاطبة الفكر والوجدان. والآيات الكونية القرآنية ليست مجرد مشاهد طبيعية تتمتع العين بالنظر إليها،

والأذن بسماع ما فيها من أصوات، وإنما هي دلائل على قدرة الله عز وجل وحكمته وعلمه، ووسيلة للاقتناع والاعتقاد بحقائق الإيمان.

إن المؤمن يحرص دائماً على تثبيت عقيدته حتى لا تزول وزيادة إيمانه كي لا يضعف، والتفكر في الآيات الكونية مهم جداً لتثبيت الإيمان والتعرف على صفات الله عز وجل والإحساس والشعور بها، فتكون الآية الكونية والمخلوقات وأسرارها مدخلا للتعرف على الله عز وجل، وزيادة الإيمان به وزيادة الثقة بقدرته وقوته وحكمته وتدبيره ونعمته. إن المتأمل في مخلوقات الله يرى روعة الخلق ويحس بقدرة الله وعظمته في هذه المخلوقات وتتحرك حرارة العاطفة في قلبه، ويشعر بالهيبة والخشية منه سبحانه وتعالى وهو يتأمل بديع مصنوعاته، فلا يملك إلا أن يقول: سبحانك ما خلقت هذا باطلاً.

فلفت نظر المسلمين والمؤمنين إلى الآيات الكونية مهم جداً في دعوتهم إلى الثبات، وفي تعزيز اليقين وفي دعم الثقة بالدين، وفي إحياء الإحساس بالفطرة الإيمانية، وفي كفهم عن التأثير بشبه الملحدين وشبه ناصري النظريات المختلفة المخالفة لحقائق الإسلام وهدية في مختلف المجالات.

وإحساس المسلم بعظمة الله عندما يتفكر في آياته الكونية المذكورة في القرآن الكريم، ويطلع على الإعجاز العلمي والتشريعي في كتاب الله عز وجل يعطيه الثقة في صدق مختلف الشرائع التي جاء بها الدين والوحي الشريف، وأنها الحق المبين. لقد جاءت آيات القرآن الكريم تدعو إلى البحث في أسرار المخلوقات فتبث في المؤمن روح الثورة على المفاهيم الخاطئة التي انتشرت بين أهل الملل؛ تلك المفاهيم التي تخاف المعرفة، وتدعو إلى الرضا بالجهل، وتخاف المخلوقات الكبيرة، وتؤله ظواهر الطبيعة بدل فهمها والاستدلال بها على الحق. وتبث فيه روح الثورة على الخرافة والتفسيرات الخرافية المخالفة للنظر العقلي والملاحظات الحسية.

2- الاستدلال على أصول الإيمان ودحض أباطيل المعارضين وإقامة الحجة على المخالفين: لقد

جاء في القرآن الكريم ذكر كثير من الآيات الكونية في معرض الاستدلال بها على العقيدة وبيان فساد شبه الكفار والمخالفين للرسول. فقد وردت فيه مناظرات ومحاورات عدة لهذا الغرض، فمن أدلته ما يذكره تعالى من الآيات الكونية المقرونة بالنظر والتدبر للاستدلال على أصول العقائد مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْأَوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: 21)، أي من (دلائل وجوده وبراهين قدرته على البعث والنشور ﴿خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ على عظمهما وكثافتهما، وكثرة أجزائهما بلا مادة، فهو أظهر قدرة على إعادة ما كان حياً قبل ذلك)⁽²¹⁾.

ومنها ما يرد به على الخصوم ويلزم أهل العناد؛ بتقرير المخاطب بطريق الاستقهام عن الأمور التي يسلم بها الخصم حتى يعترف بما ينكره، كالاستدلال بالخلق على وجود خالق في مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور: 33)، ومن ذلك الاستدلال بالمبدأ على المعاد، وبسهولة الإعادة لما تم بدء صنعه؛ لأن صنع الشيء أولاً يكون أصعب من إعادة صنعه مرة أخرى، كالذي ورد في قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ (6) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (7) إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (8)﴾ (الطارق: 6-8)، أي (أن الذي قدر على خلق الإنسان ابتداءً وجب أن يقدر بعد موته على رده حياً)⁽²²⁾. وكذلك الاستدلال على الحياة بعد الموت للحساب بحياة الأرض وإنباتها بعد جفافها وموتها، وقد ورد هذا في مواضع عدة كقوله تعالى: ﴿وَنَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٍ﴾ (فصلت: 38)⁽²³⁾.

وفي هذا العصر ينتشر الإلحاد وإنكار الحكمة من المخلوقات، ولكن النظر والتدبر في آيات الله الكونية، والتأمل الدقيق في خلقها يظهر الحكمة والإبداع فيها. والنظر العقلي في المخلوقات يظهر عجزها عن التصرف لوحدها لأنه لا عقل لها ولا إرادة، فلا بد لحركتها وتحولاتها من أسباب ومؤثرات، ويؤكد المنطق ومبادئ العقل أن المسببات لا بد من وجود أسبابها لتظهر النتائج، ومن هنا يتبين عجز المخلوقات وأنها مربوبة يتم التصرف فيها بدقة يستحيل أن تكون صادرة من مطلق الصدفة. وقد كثر التنبيه في كتاب الله تعالى إلى الإبداع والحكمة في الآيات الكونية؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ (32) وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (33)﴾ إبراهيم (32-33)، فهنا توجيه لمشاهد كونية رائعة، تشهد بالإبداع في الخلق، والتناسق المعجز بين الجزئيات المذكورة، والتكامل الذي يوحي بأن له ربا مسيرا ومدبرا.

وهكذا بالتفكر في هذه المخلوقات سلوكها وتحولاتها يظهر ضعف شبه المعارضين والقائلين بانعدام الحكمة في الخلق، وبها تدحض أباطيل القائلين بنظرية التطور والنشوء والارتقاء. وباستخدام الآيات الكونية تقام الحجة على المخالفين الذين يعتمدون على المكتشفات العلمية لمعارضة الإيمان بالخالق. إذ أن المسلمين مأمورون بإقامة الحجة على الناس، وفي هذا الزمان تقام الحجة بالعلوم الكونية ودقائقها، ومنه يجب إيصال رسالة الإيمان عن طريق التفكير الآيات الكونية وإبراز ارتباطها بالإيمان وإقناع الناس بالإسلام عن طريق هذه الآيات، لتكون رافدا يفتح الآفاق لهداية القلوب إلى هذا الدين، لا حاجزا يصد الناس عنه.

3- إثبات صدق النبوة: إن توظيف المكتشفات الحديثة التي أشار إليها القرآن الكريم قبل أكثر من 14 قرنا يظهر للناظر المتأمل العاقل الفاهم الذي يرى تقدم المكتشفات في هذا الزمان بما لم يكن متاحا للناس في عصر التنزيل؛ يظهر له الإعجاز في معرفته تلك الأسرار الكونية. وهذا مما يثبت صدق النبوة المحمدية. فالإعجاز العلمي في القرآن وسنة النبي ﷺ إنما يظهر الحقائق العلمية التي أشار إليها القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ بما لم يكن متاحا لأهل عصر الرسالة معرفته، ولا الوصول إليه بأي طريق مما يمكن للناس أن يسلكوه في ذلك الزمن. وإظهار هذا الإعجاز مهم جدا في إثبات صدق الرسالة وصدق النبي ﷺ في نظر الناس في هذا الزمن الحديث؛ المبهور بالعلم ومكتشفاته والتكنولوجيا والذكاء الرقمي وما يوصل إليه من أسرار المخلوقات.

يقول أحد المهتمين (إبراهيم خليل أحمد) بعدما رأى سبق القرآن لبعض المكتشفات الحديثة: (أعتقد يقينا أنني لو كنت إنسانا وجوديا لا يؤمن برسالة من الرسالات السماوية وجاءني نفر من الناس وحدثني بما سبق به القرآن العلم الحديث - في كل مناحيه- لأمنت برب العزة والجبروت، خالق السماوات والأرض ولن أشرك به أحدا)⁽²⁴⁾.

إن إخبار القرآن العظيم بالحقائق العلمية الدقيقة التي لم يتم اكتشافها إلا في هذا العصر لهو دليل على ربانية مصدره وأنه من عند الذي خلق هذه الآيات ويسيرها، وهو العليم بتفاصيلها وأسرار عجائبها. وقد كان هذا سببا في إسلام كثير من العلماء الغربيين والشرقيين الذين توصلوا إلى صدق الرسالة المحمدية لما علموه من الحقائق الحديثة التي ورد ذكرها في الوحي الشريف⁽²⁵⁾.

المطلب الثاني: طرق التوظيف الدعوي للآيات الكونية في القرآن الكريم

يمكن أن نقسم هذه الطرق إلى ثلاث مجالات: عقلية وتعليمية ووجدانية، وبينها تداخل، فالفصل بينها ليس تاماً وحاسماً، إذ ما يمكن اعتباره تعليمياً فيه جانب من العقل ومن الوجدان، وكذا ما اعتبره وجدانياً فيه جانب من العقل ومن الجانب التعليمي.

الفرع الأول: العقلية

1- **المجادلة بالتي هي أحسن:** لقد أمر الله عز وجل بالدعوة إلى طريقه وان نسير في ذلك الطريقة الحسنة ومن هذه الطرق التي أمر بها الله عز وجل المجادلة بالتي هي أحسن، ويتم لنا توظيف الآيات الكونية القرآنية في الدعوة إلى الله عن طريق المجادلة بها المجادلة الأحسن. إن النظر في القرآن الكريم يظهر لنا كيف يجادل الكفار بالآيات الكونية لإثبات العقائد الإيمانية ودحض شبهاتهم، وإننا في هذا العصر لأحوج إلى طريقه القرآن في الدعوة إلى الله عبر مجادلة الكفار بالآيات الكونية المذكورة في القرآن الكريم، وإظهار الإعجاز الذي فيها. وقد أفاد هذا كثيراً من الدعاة إلى الله في الإقناع بالإعجاز القرآني، بل يراه بعضهم الطريق الأنجع في هذا الزمان ليتأثر المسلمون وغيرهم بالقرآن الكريم وعظمته. ولعل في هذا شيء من المبالغة؛ إذ أن تأثير الكفار بالإسلام نراه من نواح عديدة، والإعجاز العلمي أحدها.

ويمكننا توظيف الحقائق العلمية في شرح بعض حقائق الإسلام بتقريب هذه الحقائق والمعتقدات من أفهام أهل العصر بتأييدها بالمنطق العلمي التجريبي، ومن أعظم هذه الحقائق والقضايا التي توظف الحقائق العلمية في إثباتها قضية إثبات وجود الله تعالى؛ إذ يمكن للعلم أن يقوم بمواجهة شبهات الملاحدة عبر فروعه المتعددة. ونرى هذا جلياً في كتاب جمع مقالات كثيرة التي كتبها علماء مرموقون في تخصصاتهم العلمية، هذه المقالات التي تبين كيف تُظهر حقائق العلم قضية وجود الخالق واستحالة ثبوت وجهة نظر الملحدين علمياً وعقلياً، هذه المقالات المجموعة في كتاب "الله يتجلى في عصر العلم" لثلاثين عالماً أمريكياً.

وكذلك نرى توظيف الحقائق العلمية لنصرة العقيدة الإسلامية في كتاب "الإسلام يتحدى" لوحيد الدين خان، وكتاب موريس بوكاي "التوراة والإنجيل والقرآن والعلم"⁽²⁶⁾ الذي أجرى فيه دراسة علمية لحقائق علمية وقارن بين ما ورد حولها في القرآن وما ورد في التوراة وما ورد في الإنجيل وتوصل إلى أن الحقائق العلمية المعاصرة تؤيد ما جاء في القرآن مما يدل على أنه الحق ولم تنله يد التحريف.

يقول بوكاي: "بعد تدقيق النص العربي بإمعان شديد قمت بجرده شاملة استبان لي منها انه ليس في القرآن تأكيد يمكن أن ينتقد من الوجهة العلمية في هذا العصر الحديث، وقد قمت بالتدقيق ذاته للعهد القديم والأنجيل بالموضوعية نفسها فلم يكن ثمة بالنسبة لأول ما يحوج الانتقال إلى أبعد من سفر التكوين للوقوف على تأكيدات مناقضة لمعطيات العلم المعترف بها في هذا في هذا العصر"⁽²⁷⁾.

وجهود الهيئة العلمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة كبيرة في هذا المجال، ولها منشورات عديدة لإثبات إعجاز القرآن الكريم في جوانب المكتشفات العلمية، ومخاطبة العالم عن طريق ربط العلم بالإيمان.

ومجادلة الكفار في القرآن الكريم تظهر كيف أكثر القرآن الكريم من محاجبتهم عبر الآيات الكونية والمخلوقات المختلفة. وكذلك كان الأنبياء يجادلون أقوامهم بالظواهر الكونية والمخلوقات العظيمة، وفي القرآن قصة مجادلة إبراهيم للنمرود الذي ادعى الألوهية؛ وغلبه إبراهيم بالاحتجاج بطلوع الشمس من المشرق⁽²⁸⁾. ويكثر فيه محاجة كفار قريش بذكر بديع مخلوقات الله تعالى، وكمثال على ذلك قوله تعالى -

ردا على استبعاد إعادة الموتى وإحياءهم بعد أن صاروا رميما: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (78) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (79) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ (80) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (81)﴾ (يس: 78-81).

2- إظهار التناقضات مع الحقائق العلمية في الكتب المقدسة لغير المسلمين: إن إبراز الفرق بين ما ورد في القرآن من الحقائق العلمية وبين ما ورد في الكتب الأخرى حول تلك الحقائق من الأخطاء والتناقضات كما فعل بوكاي في كتابه، وإظهار بطلان ما يعارض به الإسلام بإبراز ما فيه من تناقض واختلاف؛ أمر مهم جدا لإظهار صدق القرآن الكريم وبعده عن الخرافة، وحفظه من التحريف والتبديل، وبيان أنه كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ويجب توظيفه في الدعوة إلى الدين الحق.

ففي الكتاب المقدس عند النصارى هناك نصوص كثيرة تتعارض مع حقائق العلم الحديث عن الكون والأرض، وتناقضات بين الأسفار المختلفة المكونة لهذا الكتاب⁽²⁹⁾، فإبراز هذا يظهر التحريف الكثير الواقع في الكتب السابقة، وعدم صلاحيتها لاعتبار أنها كلام الله تعالى حقيقة، وأنها لا يمكن الاعتماد عليها في الوصول إلى الحق الذي نزل على الأنبياء السابقين.

3- بيان الإبداع وانعدام الصدفة: إذ أن نظرية التطور لها هيمنة كبيرة في الجامعات الغربية ومجلات العلم، بل وتمنع ظهور الباحثين المناوئين لهذه النظرية وتسعى إلى إعدام أفكارهم بالتضييق الشديد. وصارت نظرية التطور مستنداً كبيراً يعتمد عليه منظرو الإلحاد لتفسير الحياة ونظام الكون. وإظهار الإبداع والتصميم والدقة والعناية والتعقيد في الخلق يضيق على فكرة الطفرات التطورية، وعلى المصادفة العمياء التي تعتمد عليها نظرية التطور، لأنه يؤكد القصد في نظام الكون وأن هناك قوة خارجية مبدعة تتولى تسيير الكون بكل ذراته. يقول الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2)﴾ (الرعد: 2)، وقال أيضاً: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (13)﴾ (الجاثية: 13).

وهذا ما يواجهه به الملحدون كثيراً في المناظرات، إذ أن الملحدين يعتمدون على نظرية التطور والانتقاء الطبيعي، أما نظرية التصميم الذكي فتواجه نظرية التطور بقوة علمية ومنطقية تزلزل فكرة المصادفة التي يعتمد عليها الملحدون في نشوء المخلوقات.

إن هذا الإبداع الدال على العناية الربانية بالمخلوقات كان سبباً لاقتناع كثير من العلماء بوجود الإله ولتخلي بعضهم عن الإلحاد؛ يقول بعضهم: "ولا شك أن العلوم قد ساعدتنا على زيادة فهم وتقدير ظواهر هذا الكون المعقد، وهي بذلك تزيد من معرفتنا بالله ومن إيماننا بوجوده"⁽³⁰⁾، وقد كانت مقالات أنتوني فلو إنجيلا للملحدين كما يقولون، لكنه بعد بحث طويل يعترف بوجود الإله ويتأثر بالإبداع الموجود في الخلق فيقول: "على الرغم من أنني كنت من قبل أنتقد بشكل لاذع حجة التصميم إلا أنه قد اتضح لي أن هذه الحجة عندما صيغت بشكل صحيح مثلت دعوى مقنعة لإثبات وجود الإله"⁽³¹⁾.

إن الدعوة إلى الإسلام تقوم على الحجة والبرهان، لا على الإكراه، وهذا أمر واضح وأمثله كثيرة في القرآن الكريم. وسميت الآية بهذا الاسم بمعنى العلامة والحجة، ودعوات الأنبياء قامت كذلك على

الحجة والبرهان⁽³²⁾، وبراهينهم كان كثير منها يعتمد إظهار الإبداع في الخلق. فاستعمال هذا الأسلوب هو سير على نهج الأنبياء في الدعوة إلى الله تعالى وتوحيده.

الفرع الثاني: الطرق التعليمية.

1- الدعوة لاكتشاف غوامض الكون: ومن طرق توظيف الآيات الكونية في الدعوة إلى الإسلام تحفيز المسلمين للحرص على اكتشاف الكون بدافع الإيمان وتنفيذ أمر الله تعالى بالسير والتفكير، واستكشاف مخلوقاته وأسرارها لتبيين عظمه هذا الدين والشعور بعظمة الخالق سبحانه وتعالى وزيادة معرفته، ومعرفة أوصافه والإحساس بها، وهذا لا يتم إلا عبر الضرب في الأرض لاستكشاف خباياها، وغزو الكون والفلك من أجل استكشافه وزيادة فهم كلام الله عز وجل عن هذه المخلوقات. فكلما زدنا لها استكشافا وفهما ومعرفة زادت معرفتنا وفهمنا لكلام الله عنها، وإخباره عن دقائقها، وظهرت عظمة هذا الدين. قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: 20).

لقد كان القرآن العظيم دافعا لأسلافنا للسعي لاستكشاف الحياة وأسرار الكون فتطورت بهم العلوم وكانوا سادة الدنيا ينشرون الأنوار فيها يقول موريس بوكاي: "إن الإسلام ينظر إلى العلم والدين كتوأمين وان تهذيب العلم كان جزءا من التوجيهات الدينية منذ البداية وان تطبيق هذه القاعدة أدى إلى التقدم العلمي العجيب في عصر الحضارة الإسلامية العظمى التي استفاد منها الغرب قبل نهضته"⁽³³⁾ ويجب على خَلْفهم أن يحملوا المشعل لتعود للأمة ريادتها وغلبتها العلمية. ولا شك أن هذا سيكون دافعا للغافلين والكافرين إلى التأثر بالمسلمين وبدينهم، ويظهر لهم الحق ويتبين لهم الصدق.

2- استعمال الإعجاز العلمي كأداة قوية لإثبات صدق القرآن والسنة: وذلك من خلال إظهار الحقائق العلمية الثابتة التي ورد ذكرها في القرآن الكريم أو السنة النبوية قبل أن يكتشفها العلم الكوني الحديث بقرون، ونشر البحوث المتعلقة بهذا الإعجاز العلمي. إن هذا الأسلوب مهم جدا في تقوية عقيدة المسلمين وثببيتها، وكذلك في جذب الكفار إلى الإسلام عبر تقديم الأدلة العلمية القاطعة وإزالة الشبهات حول تعارض العلم مع الدين والإيمان. إن توظيف الإعجاز العلمي مهم جدا في الدعوة خصوصا في مخاطبة الغربيين الذين أخذتهم المادية، وصارت لغة العلم التجريبي والتقدم التقني هو اللغة المفهومة عندهم؛ والتي تكاد تكون إلها يتوكل عليه في فهم أي شيء وتفسير أي فعل.

3- إظهار الحكم العلمية من تشريع بعض الأحكام: نعلم من ديننا أن أحكامه جاءت لصالح الإنسان تقرب له المنافع وتبعد عنه المضار، ولتبيين هذه المنافع يمكننا الاستفادة كثيرا من العلم التجريبي في معرفة بعض حكم مجموعة كثيرة من الأحكام؛ ما يظهر صلاحية الشريعة لكل زمان؛ خصوصا في زمننا الذي انتشرت فيه بين المسلمين أفكار علمانية تحاول تخصيص أحكام الشريعة بزمن نزولها، وأنها لا يمكن لها أن تحكم هذا الزمان الذي لا يمكن أن يحتكم إلا إلى العلم، ولا يجد العدل إلا في آراء المبرزين في هذا العلم، وهم الغربيون. فتأتي حقائق العلم مؤيدة لأحكام الشريعة ومظهرة أنه مازالت لم ترتق مختلف القوانين والأعراف والتقاليد إلى مقام أحكام الشريعة وسموها.

يقول أبو زهرة عن الإعجاز التشريعي في القرآن الكريم: "فما اشتمل عليه القرآن من أحكام سواء مل كان منها يتعلق بالأسرة أو ما يتعلق بالمجتمع وما يتعلق بالعلاقة الدولية فريد في بابه لم يسبقه شرع سابق ولم يلحق بما وصل إليه شرع لاحق، وإذا ما كان ذلك كله قد جاء على لسان أمي لا يقرأ ولا يكتب،

لم يتعلم قط لا بالقلم والقرطاس ولا بالتلقين والتوقيف، ولا بالتجربة والأسفار، إن ذلك هو الإعجاز الذي نتجته العقول في تعرف سببه، إلا أن يكون ذلك من عند الله العلي الحكيم⁽³⁴⁾.

ومن الأمثلة على ذلك نجد أن العلم يستطيع أن يعطينا صورة جلية لما تسببه الخمر والمسكرات من الآثار المدمرة للصحة، والجهاز العصبي، والسلم الاجتماعي. ونستفيد من العلم التجريبي الحديث في معرفة حكم العدة بالنسبة للمرأة المطلقة والمتوفى عنها زوجها، وهذا عندما يقول بعض الناس أنه لا داعي للعدة؛ لأننا نعرف بالأجهزة الحديثة وجود الجنين في البطن من عدمه؛ فيأتي العلم ليظهر لنا فائدة زمن العدة في تصفية المرأة من بصمة الزوج الذي فارقت. والأمثلة في ذلك كثيرة يمكن الاطلاع عليها في أبحاث مؤتمرات الإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

الفرع الثالث: الطرق الوجدانية

1- إثارة المشاعر الفطرية: إن الإنسان ليقف خاشعا وهو يرى إعجاز خلق الله في تكوين الخلية، وفي مكونات الذرة التي لا تكاد ترى بالعين، فما بالك وهو يرى التناسق العظيم في تكوين أنسجة عضلاته وأجهزته المختلفة فيقرأ قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ (الروم: 7). وهكذا كلما يزداد علمه بدقائق المخلوقات ينقلب الكون إلى محراب للتعرف إلى الله والتقرب إليه. إن إيقاظ هذه المشاعر الفطرية عبر التفكير في الخلق يوجه العبد نحو الإيمان وتذكر العهد القديم الذي أخذه الله تعالى على البشر وهم في عالم الذر في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ (الأعراف: 172).

إن الفطرة ليست عقلا صرفا ولا عاطفة صرفة، بل هي مزيج منهما. والتعرف إلى الله تعالى عن طريقها أمر ميسور، تكفيه النظرة الخالصة إلى الوجود؛ نظرة إلى السماء أو إلى الأرض أو البحار أو الرياح، أو إلى النبتة الصغيرة أو الشجرة العظيمة... نظرة واحدة تري الإنسان شواهد عظمة الله تعالى، يحتاج فقط لإبعاد الصوارف التي تصرف الإنسان عن تحسس داعي الفطرة فيه. هذه الفطرة هي التي تتور وتبرز للعيان إذا أصابت الإنسان الشدائد وظن الهلاك واقعا. وفي ذلك يقول الله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (يونس: 22).

2- إظهار قصص العلماء الغربيين الذين أسلموا بسبب تأثرهم بإشارة القرآن إلى المكتشفات الحديثة؛ إن التأثير بالعلماء في مجال اختصاصهم كبير بين الناس، لاسيما إذا كانوا مشهورين في العلوم الكونية. وكثير من العلماء الغربيين اعتنقوا الإسلام عن قناعة وصاروا دعاة إليه، وكان من أسباب دخولهم الإسلام تأثرهم بما أخبر به القرآن من المكتشفات الحديثة. وظهور أخبارهم وقصص إسلامهم يؤثر في المسلمين تثبيتا لهم، فإن اسم العالم الغربي له أثر في قلوب المسلمين في هذا العصر، ولكلامه مصداقية كبيرة عندهم، خصوصا إذا كان هذا العالم متخصصا في علم من العلوم الكونية. وله تأثير في قلوب الكفار كذلك؛ فظهور سبب إسلامه المتعلق باختصاصه العلمي مؤثر فيهم تأليفا لقلوبهم، وإقناعا لهم بصحة الإسلام، وصدق ما في القرآن وما جاء به من العلم والحق.

يقول رجاء جارودي - الذي كان فيلسوف الشيوعيين الفرنسيين ثم أسلم - حول تأثيره بموافقة العلم الحديث لما في القرآن، الكريم: "لقد درست الإسلام كدين وحضارة وقارنت بين القرآن الكريم والاكتشافات العلمية الحديثة.. وكلما تعمقت في الدراسة اقتنعت بأنه هو الدين الذي ابحت عنه"⁽³⁵⁾.

ومن أمثلة هؤلاء العلماء الذين أسلموا بسبب أبحاثهم العلمية: كيث مور الذي كان يلقب بأسطورة التشريح، وكذلك موريس بوكاي وقد سبقت الإشارة إلى بعض أقواله، ومنهم مارشال جونسون الذي كان عالم أجنة ووجد ما توصل إليه في أبحاثه مذكوراً في القرآن بدقة⁽³⁶⁾... ومنهم الدكتور المجري جرماتوس، والبروفيسور البريطاني جورج نيلسون أستاذ علم الطفيليات، والبروفيسور آرثر أليسون رئيس قسم الهندسة الكهربائية في جامعة سيتي البريطانية، والبروفيسور جورنجر أستاذ علم الأجنة بجامعة جورج تاون، والبروفيسور جولي سامسون أستاذ علم النساء والولادة في جامعة ويسترن، والطبيب الألماني جي ميشيل أستاذ علم الأجنة، والبروفيسور تاجانات تاجسون رئيس قسم التشريح وعلم الأجنة في جامعة شاينج ماي في تايلن، والبروفيسور بالمر من أشهر علماء الجيولوجيا في العالم⁽³⁷⁾...

هذه طرق يمكننا انتهاجها للاستفادة من الآيات الكونية المذكورة في القرآن الكريم في الدعوة إلى الإسلام، وبيان عظمتها، وأنه الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

المطلب الثالث: الضوابط التي يجب مراعاتها

لاستخدام الآيات الكونية في الدعوة إلى الله تعالى لا بد من مراعاة بعض الضوابط حتى لا تُفسر الآيات القرآنية تفسيراً غير صحيح ولا مقبول، خصوصاً أننا نحتاج إلى الاستفادة من الإعجاز العلمي في هاته الآيات لإظهار ربانية القرآن الكريم. ولذلك لا بد من اعتماد الضوابط التي تُعتمد في بحوث الإعجاز العلمي في القرآن والسنة. وهذه الضوابط هي:

1- ثبوت النص وصحته إذا كان حديثاً نبوياً، فلا يعتمد على ما لا تصح نسبته إلى رسول الله ﷺ من الأحاديث الضعيفة والموضوعة، والمرجع في ذلك إلى أهل الحديث في معرفة المقبول من المردود. فإن كثيراً من الأحاديث الموضوعة تذكر أموراً من الظواهر الكونية، ولا يصح أن نفسر بها تلك الظواهر ولا أن نذكر أنها ذكرت في الأحاديث. وقد تكون تلك الموضوعات مخالفة للحقائق العلمية، فتكون مدخلاً للظن في أحاديث النبي ﷺ، بل حتى لو وافقت الحقائق العلمية فلا يصح أن تُذكر بأنها أحاديث تفسر الحقائق العلمية. غداً أن النبي ﷺ حذر أشد التحذير من أن يُنسب له ما لم يثبت عنه، فعن المغيرة رضي الله عنه، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "إن كذباً علي ليس ككذب علي أحد، من كذب علي متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار" متفق عليه⁽³⁸⁾.

ويجب التفريق بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فما كان من الغيبات التي لا تدخل تحت حواس البشر فلا تُجعل عرضة للتفسير والتأويل بالحقائق الكونية أو المكتشفات العلمية، فإن المؤمن يمتحن بالإيمان بالغيب الذي ذكر في نصوص الوحي الشريف، ولا يتصرف في الغيبات بتأويلها وحملها على المشاهدات والمحسوسات.

2- يجب جمع النصوص القرآنية أو الحديثية المتعلقة بالموضوع، وكذلك تُجمع القراءات المعتمدة المتواترة المتعلقة بالموضوع، والروايات الحديثية بألفاظها المختلفة⁽³⁹⁾ حتى يفهم فهماً متكاملًا ولا يقع الخلط أو الفهم الجزئي الذي تظهر معه النصوص الأخرى كأنها متعارضة. ثم معرفة ما يتعلق بتلك النصوص من أسباب نزول أو نسخ في آيات الأحكام، حتى يكون الفهم صحيحاً غير مخالف لمراد المتكلم.

3- ثبوت الحقيقة العلمية ثبوتاً قاطعاً متجاوزاً مرحلة الفرضية والنظرية: لأن الفرضيات أكثرها لا يصح، والنظريات كذلك تعارض بنظريات أخرى قد تكون أقوى منها، وقد يظهر بطلان النظرية أصلاً. فلذلك لا تُقبل إلا الحقائق العلمية لتفسير نصوص الوحي الشريف. لأن الحقائق لا تبطل مع الزمن وإنما تزدد وضوحاً، ونمو المعرفة بتفاصيل الحقائق لا يعني قصوراً وخطأً في ما كان يعرف منها⁽⁴⁰⁾. أما التساهل في تفسير النصوص بالنظريات التي لم ترتق لأن تكون حقائق يسيء إلى الوحي، ويظهره بأنه يحمل التناقض أو يقبل الخرافة، لأن النظريات قد يظهر خطؤها فتعد بعد ذلك من قبيل الخرافة القديمة، فتفسير الآيات بها يظهر كأن القرآن يدعو إلى التفسيرات الخرافية، وفي هذا إساءة بالغة وطعن في الدين، وصد عن سبيله بدل أن يكون سبيلاً للدعوة إليه.

وعند تفسير بعض الآيات بحقائق علمية يجب أن لا نجعل ذلك التفسير هو التفسير الوحيد للآية، بل يكون وجهاً من أوجه تفسيرها. فيجب أن يُعلم أن الآية قد تحمل من المعاني والحكم ما لا يُحصر بعدد معين، وأن أسلوب القرآن في عرض الآيات الكونية مرّن يحتمل وجوهاً عدة من التأويل والفهم. والزمان مما يفسر القرآن؛ أي أننا في كل زمان نكتشف معاني أخرى لبعض الآيات لم يسبق لها المتقدمون، فلا نحصر معاني الآيات في ما سبق إليه المفسرون السابقون. وكذلك تفسير الآية بالحقيقة المكتشفة حديثاً لا ينفي تفسير العلماء القديم للآية، ولا يُخطئ⁽⁴¹⁾. بل إن هذه السعة في المعاني من معجزات القرآن الكريم.

4- وجود الإشارة إلى الحقيقة العلمية في النص بشكل واضح⁽⁴²⁾؛ فيجب أن لا يكون التفسير مُتكلفاً ولا تكون الإشارة مستبعدة، ولا تكون الكلمات غير دالة على الحقيقة بالوضع اللغوي العربي، وبدلالات الكلمات في عصر نزول الوحي. لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، فكل تفسير لا يؤيده اللسان العربي فإنه باطل ولا يصح أن يفسر القرآن أو السنة به. فالاستعمالات اللغوية الحقيقية أو المجازية للعبارة إن احتملت الحقيقة العلمية فيمكن أن تفسر الآية بتلك الحقيقة وإلا فلا.

ويجب أن يُعلم أن الحقائق العلمية لا يمكن أن تخالف القرآن الكريم، لأنه كلام الله تعالى الذي خلق الحقائق والأكوان والظواهر الكونية، ولا يمكن أن يخبرنا بخلاف ما خلق. فلذلك ما يظنه بعض الناس من أن شيئاً من القرآن مخالف لحقيقة علمية أمر لا يثبت وفي غاية الفساد؛ فهم إما لم يفهموا كلام الله تعالى، أو ما يذكرونه من الحقائق ليس بحقائق وإنما هو نظريات أو فرضيات. ولم يحدث في التاريخ أنه اكتُشفت حقيقة علمية توصل إليها المختصون في مجالها خالفت حقيقة قرآنية قطعية⁽⁴³⁾.

فهذه ضوابط تجب مراعاتها لئلا تؤدي الدعوة عن طريق الآيات الكونية إلى عكس المراد منها، وحتى تؤتي ثمارها المرجوة.

خاتمة:

في نهاية هذا البحث أصل إلى أن معرفة الحقائق العلمية القرآنية جدار صلب تتكسر عليه سهام الإلحاد الذي يراد له أن يكون ديناً للعلوم التجريبية تفسر الحياة عن طريقه ومن خلاله. وإن حسن استخدام هذه العلوم بمنطق رصين كفيل بإظهار عوار الإلحاد وفساد تفكير الملحدين، ودحوض آراءهم وسفه عقولهم.

وإظهار إبداع الله تعالى وحكمته في ظواهر خلقه آية عظمى لأهل الإيمان، تعرف الناس بربهم وتجعلهم يشعرون ويحسون بآياته وكأنها تلامسهم بأيديهم. ويمكن استخدامها الاستخدام الأحسن لفتح القلوب وتنوير العقول وهدايتها إلى نور الإسلام.

والدعوة إلى الله عز وجل عن طريق آياته الكونية منهج رباني لا يزال خيره منهلاً لا ينفد، ويبقى على اختلاف العصور والذهنيات ثابتاً لا يزيده تقدم الزمان إلا ثباتاً ووضوحاً. وإن واجب المسلمين حسن استخدام آيات الله تعالى المبنوثة في الكون لمواصله الدعوة إلى الله تعالى ودينه، حتى يصل هذا الخير إلى كل مكان وكل إنسان. ويكون ذلك بحسن فهم الدعاة لهذه الآيات ومعرفة ما يُنشر حولها من اكتشافات عبر برامج علمية دعوية رصينة.

وإن إظهار بحوث الإعجاز العلمي المنضبط مدخل كبير لقلوب أهل هذا العصر خصوصاً الكفار، إذ أن إظهار تقدم القرآن قبل أكثر من ألف سنة إلى ذكر بعض دقائق مكتشفاتهم الحديثة يبين لهم قوته وربانية مصدره.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- 1- أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 2- أبو المجد سيد نوفل، أساليب الدعوة إلى الله في القرآن الكريم، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عدد52، د.ب.ط.
- 3- إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت774)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420هـ - 1999م.
- 4- أنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: جنات جمال، مركز براهين، ط1، 2017م.
- 5- الحسيني الحسيني معدي، علماء وحكماء من الغرب أنصفوا الإسلام، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، ط1، 2007م.
- 6- زين الدين ابن رجب الحنبلي (ت795هـ)، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425هـ - 2005م.
- 7- سامي عامري، العلم وحقيقته بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل، مركز رواسخ، الكويت، ط4، 1442هـ/2021م.
- 8- سليمان بن أحمد الطبراني (ت360هـ)، المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة.
- 9- عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية مجمع الملك فهد، السعودية، ط1.
- 10- عبد الله المصلح، الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه وضوابطه، ط2، 1427هـ - 2006م.
- 11- عبد المجيد الزنداني، إنه الحق، ط4، 1427هـ - 2006م.
- 12- علي جريشة، مناهج الدعوة وأساليبها، مكتبة رحاب، الجزائر العاصمة، ط2، 1409هـ - 1989م.
- 13- غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، 2012م.
- 14- مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، 1423هـ - 2002م.
- 15- محمد أبو زهرة، شريعة القرآن من دلائل إعجازه، سلسلة الثقافة الإسلامية، 1381هـ - 1961م.
- 16- محمد الأمين الشنقيطي (ت1393هـ)، أضواء البيان، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 17- محمد الأمين بن عبد الله الهرري، حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ - 2001م.
- 18- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (ت1393هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- 19- محمد أمين حسن محمد بني عامر، أساليب الدعوة والإرشاد، جامعة اليرموك، 1999م.

- 20- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، التبيان في أيمان القرآن، تحقيق: عبد الله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد، د ت ط.
- 21- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1393هـ - 1973م.
- 22- محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، عام 1422هـ.
- 23- محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/ 2000م.
- 24- محمد بن حبان (ت354هـ)، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- 25- محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الصابوني، القاهرة، ط1، 1417هـ/ 1997م.
- 26- محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ.
- 27- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ/ 1991م.
- 28- مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، دار المسلم، الرياض، السعودية، ط2، 1416هـ/ 1996م.
- 29- مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط3، 1421هـ/ 2000م.
- 30- مورييس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: حسن خالد، المكتب الإسلامي، ط3، 1411هـ/ 1990م.
- 31- مونتغمري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة: حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، لبنان.
- 32- نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة: الدمرداش عبد المجيد، دار القلم، بيروت، لبنان، د.ت.ط.
- 33- وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ترجمة ظفر الإسلام خان، مكتبة الرسالة، د م ط.
- 34- وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، ط2، 1418هـ.

الانترنت:

- 35- حامد شاكر العاني، الإعجاز القرآني دلالة على أن المستقبل لهذا الدين، نشر في 2014/12/25،

<https://www.alukah.net/sharia/0/80277/>

الهوامش:

- (1) إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت774)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420هـ - 1999م، ج6، ص305.
- (2) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت751)، الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1393هـ - 1973م، ص20.
- (3) محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج20، ص230.
- (4) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، م س، ج25، ص19. ومحمد الأمين الشنقيطي (ت1393هـ)، أضواء البيان، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج6، ص376. ومحمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الصابوني، القاهرة، ط1، 1417هـ - 1997م، ج3، ص118.
- (5) أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج7، ص51.
- (6) سليمان بن أحمد الطبراني (ت360هـ)، المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة، ج6، ص250، ح6319.
- (7) محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ، ج6، ص70.
- (8) محمد بن حبان (ت354هـ)، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ج2، ص386، ح620.

- (9) محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م، ج21، ص439.
- (10) انظر: وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، ط2، 1418هـ، ج17، ص177. وتفسير ابن كثير، (م س)، ج5، ص403.
- (11) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (م س)، ج26، ص285.
- (12) انظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (م س)، ج29، ص430.
- (13) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، التبيين في أيمان القرآن، تحقيق: عبد الله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد، د ت ط، ص5 و13.
- (14) انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد، السعودية، ط1، ج5، ص1948. ومناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط3، 1421هـ-2000م، ص303.
- (15) الألوسي، روح المعاني، (م س)، ج2، ص33.
- (16) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (م س)، ج21، ص242.
- (17) زين الدين ابن رجب الحنبلي (ت795هـ)، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425هـ-2005م، مج5، ج2، ص224.
- (18) مونتغمري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، لبنان، ص47.
- (19) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، 2012م، ص386.
- (20) انظر: علي جريشة، مناهج الدعوة وأساليبها، مكتبة رحاب، الجزائر العاصمة، ط2، 1409هـ-1989م، ص46.
- (21) محمد الأمين بن عبد الله الهرري، حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2001م، ج22، ص103.
- (22) محمد بن عمر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1420هـ، ج31، ص121.
- (23) مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، (م س)، ص313-314.
- (24) الحسيني الحسيني معدي، علماء وحكماء من الغرب أنصفوا الإسلام، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص19.
- (25) انظر: عبد المجيد الزنداني، إنه الحق، ط4، 1427هـ-2006م، ص27، 65.
- (26) نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة: الدرمداش عبد المجيد، دار القلم، بيروت، لبنان، د.ت.ط، ص11-16. وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مكتبة الرسالة، د م ط، ص195-205. موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: حسن خالد، المكتب الإسلامي، ط3، 1411هـ/1990م، ص209-222.
- (27) موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، (م ن)، ص20.
- (28) أبو المجد سيد نوفل، أساليب الدعوة إلى الله في القرآن الكريم، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عدد52، د.ت.ط، ص107.
- (29) انظر: سامي عامري، العلم وحقائقه بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل، مركز رواسخ، الكويت، ط4، 1442هـ/2021م، ص111.
- (30) مجموعة من الباحثين، الله يتجلى في عصر العلم، (م س)، ص52.
- (31) انتوني فلو، هناك إله، ترجمة جنات جمال، مركز براهين، ط1، 2017م، ص102.
- (32) محمد أمين حسن محمد بني عامر، أساليب الدعوة والإرشاد، جامعة اليرموك، 1999م، ص51.
- (33) موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، (م ن)، ص21.

- (34) محمد أبو زهرة، شريعة القرآن من دلائل إعجازه، سلسلة الثقافة الإسلامية، 1381هـ-1961م، ص10.
- (35) علي جريشة، مناهج الدعوة وأساليبها، (م س)، ص48.
- (36) انظر: عبد المجيد الزنداني، كتاب إنه الحق، يذكر عدة قصص لعلماء أسلموا بسبب الإعجاز العلمي للقرآن.
- (37) حامد شاكر العاني، الإعجاز القرآني دلالة على أن المستقبل لهذا الدين، نشر في 2014/12/25،
<https://www.alukah.net/sharia/0/80277/>
- (38) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب الجنائز، باب ما يكره من النياحة على الميت، ح 1291. ومسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ-1991م، المقدمة، باب في التحذير من الكذب على رسول الله ﷺ، ح4.
- (39) عبد الله المصلح، الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه وضوابطه، ط2، 1427هـ-2006م، ص31.
- (40) مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، 1423هـ - 2002م، ص698.
- (41) مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، دار المسلم، الرياض، السعودية، ط2، 1416هـ/1996م، ص172-173.
- (42) عبد الله المصلح، الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه وضوابطه، (م س)، ص31.
- (43) مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، (م س)، ص174، وعبد الله المصلح، الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه وضوابطه، (م س).

الذكاء الاصطناعي في ميزان الرؤية الأخلاقية الإسلامية

Artificial Intelligence in the Balance of Islamic Ethics

أ.د/ رقية بوسنان

Rokia BOUSENANE

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

r.boussenane@univ-emir.dz

تاريخ القبول: 2025/09/23

تاريخ الإرسال: 2025/04/12

الملخص:

هدف البحث إلى إبراز مخاطر الذكاء الاصطناعي التي تتعارض مع أخلاقيات المنجزات من وجهة نظر الإسلام، وتمثلت هذه المخاطر، في الافتقار إلى الإرهاب البيولوجي، الافتقار إلى الشفافية، انتهاك الخصوصية، التحيز التضليل، النزوح الوظيفي، والاضطراب القانوني وهدف أيضا إلى إبراز مبادئ الذكاء الاصطناعي التي تتوافق مع أخلاق الرؤية الإسلامية، والتي تمثلت في المسؤولية الاجتماعية، المساواة، الشفافية، والعدالة الاجتماعية.

أوضح البحث منطلقات الرؤية الإسلامية لأخلاق مجال الذكاء الاصطناعي، والتي تستند إلى نصوص الإسلام واستدلالات العلماء المسلمين، وتجلبت هذه المنطلقات في تكريم الإنسان ودوره الحضاري وفقا للمستند العقلي، وتسخير المبتكرات لهذا الإنسان وتوظيفها في أوجه الخير والتعمير، والعناية الإلهية التي تحيط بالإنسان وتلهمه إلى الإبداع والابتكار في حدود دائرة الإصلاح، ثم التحدي الإلهي عن عجز الإنسان في سائر الأمكنة والأزمنة على خلق أبسط شيء يجاور وينافس ما خلق وأدنها تلك المخلوقة الضعيفة المهينة.

الكلمات المفتاحية: الذكاء؛ الاصطناعي؛ المخاطر؛ المبادئ؛ الأخلاق؛ الإسلام.

Abstract:

The research aimed to highlight the risks of artificial intelligence that conflict with the ethics of achievements from an Islamic perspective. These risks were represented in the lack of bioterrorism, lack of transparency, violation of privacy, misleading bias, job displacement, and legal disorder. It also aimed to highlight the principles of artificial intelligence that are consistent with the ethics of the Islamic vision, which were represented in social responsibility, accountability, transparency, and social justice. The research clarified the starting points of the Islamic vision for the ethics of the field of artificial intelligence, which are based on the texts of the two revelations and the evidence of Muslim scholars. These starting points were manifested in honoring man and his civilizational role according to the rational document, harnessing the innovations of this man and employing them in the aspects of goodness and construction, and the divine care that surrounds man and inspires him to creativity and innovation within the limits of the circle of reform, then the divine challenge about the inability of man in all places and times to create the simplest thing that is adjacent to and competes with what he created and the lowest of them is that weak and humiliated creature.

Key words: Intelligence; Artificial; Risks; Principles; Ethics; Islam.

مقدمة:

انتشر مصطلح الذكاء الاصطناعي في الأوساط المعرفية بشكل ملفت للانتباه، وتعددت الرؤى حوله بين مؤيد يدعو إلى تبني كل المسائل التي تتعلق به، من معالجة للبيانات، ومحاكاة الآلة للبشر، وإحلاله محله، وبين معارض، يتوجس من المشكلات التي تصاحبه من انتهاك للخصوصية، وانتهاك للقيم الأخلاقية، وتعارضه مع الهويات الثقافية، وهو ما يحتم علي كباحثة استقراء جوانب الموضوع من زوايا متعددة ثم عرضها على النسق القيمي الذي تحدده الأخلاق الإسلامية بما يتناسب مع الرؤية السننية للنفس والأفاق.

تجلت أهمية البحث من وجهة نظر الباحثة، في جانبين، الجانب الأول علمي، حيث تم عرض أهم مخاطر الذكاء الاصطناعي اعتمادا على الأدبيات الأجنبية التي أسهبت في تحديدها وقد أسهمت في جمعها بطريقة مختصرة للضرورة البحثية، كما تم عرض البعض من جزئيات الطرح الأخلاقي من الجانب القانوني، والذي ركز على مبادئ أساسية، كالمسؤولية والشفافية والمسائلة والعدالة، أما الجانب الثاني فهو استنباطي تحليلي حيث حاولت الباحثة الاستدلال على منطلقات الأخلاق من نصوص الوحيين، وعنونت لأهم هذه المنطلقات بمختصر آيات قرآنية، للتأكيد على مرجعية المنطلق، ولما تحمله من قوة المعنى والدلالة.

استفادت الباحثة من الأدبيات الأجنبية التي سبقت إلى طرح المخاطر والمحاذير، كما سبقت إلى اقتراح الدعامة القانونية التي تحد منها، وقد تعددت هذه الأدبيات، من الناحية الزمنية والمكانية، وحرص الباحثون فيها على مواكبة المستجدات الخاصة بالذكاء الاصطناعي وما أثير حوله من مناقشات معمقة، انعكست على التوجهات العربية التي تكاد تتشابه في الطرح، وعملا بأسبعية المصدر وضرورة الاستفادة المباشرة منه، اختارت الباحثة هذا التوجه للانفراد بالقراءة الخاصة لها، وقد لجأت إلى التلخيص للالتزام بحجم البحث المقترح.

وظف البحث منهجي الاستقراء والاستنباط، حيث يتم من خلال المنهج الأول إدراج كل الجزئيات الخاصة بالموضوع تحت محاوره الرئيسة ثم قراءة جزئياته في إطار الأخلاق الإسلامية، ويتم من خلال المنهج الثاني، الانطلاق من القاعدة الكلية، ليستنبط منها ما يصلح من قواعد يمكن تطبيقها على الجزء، وتوضيح رؤية محددة، لتوقع ما ساصل فيه من نتائج، ووفقا لاعتماد المنهجين، قسمت البحث إلى ثلاثة محاور، تناول المحور الأول مخاطر الذكاء الاصطناعي والذي شمل؛ الافتقار للشفافي وانتهاك الخصوصية والتحيز، والتزييف وغياب الحوكمة، وتطرق المحور الثاني، لأهم عناصر الموثائق المقترحة من أجل بيئة قانونية تضبط استخدام مبتكرات الذكاء الاصطناعي، وقد تم تحديدها في المسؤولية والشفافية والمسائلة والعدالة. وتم في المحور الأخير تحديد منطلقات الرؤية الأخلاقية من المنظور الإسلامي، حيث استدلت الباحثة بنصوص القرآن الكريم، وانحصرت هذه المنطلقات في تكريم الإنسان ويخلق ما لا يعلمون، ولن تخلقوا ذبابا، وقد استعانت الباحثة بالتفسير المختلفة، كما قدمت رؤيتها الخاصة لكل منطلق.

هدف البحث إلى تبيان المخاطر المترتبة على توظيف مبتكرات الذكاء الاصطناعي والتي تضر بالإنسان والبيئة، ضمن سياق الآية: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ (الروم: 41)، وحاول البحث حجب هذا القلق، ببعث التفاؤل الذي تتجلى فيه رحمة الله بالبشر، فهو المسير والمسخر، والمدير والعالم بالمالآت، ﴿لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ^١ وَإِنْ يَسْلُبْهُمْ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوا مِنْهُ^٢

ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ" (الحج: 73)، فالإنسان بما يصنع ونواياه لا تخرج حتما عما هو مقدر في حكم الله، كما هدف إلى طرح الجانب القيمي الذي تنادي به الموائيق المقترحة لأخلفة العمل والتي لم تكتمل عناصرها نظير الاختلاف في وضع مفهوم دقيق لمصطلح الذكاء الاصطناعي وما يسعه هذا المفهوم من مؤشرات عميقة وغير محدودة؛ على المستويين النظري والتقني.

وهدف البحث أيضا، إلى تحديد منطلقات أو عناصر الرؤية الأخلاقية التي تنبثق من قيم الدين الإسلامي، التي تحت على احترام الفرد والمجتمع والأمة والحضارة في بعديها المادي والروحي، والرقي بكل عنصر من هذه العناصر إلى الصورة التي رسمها الإسلام كدين منهج حياة، وترفض هذه الرؤية المزايدة والتطرف العلمي في ظل التغيرات الابتكارية المتوالية، تحت سيطرة غربية متوغلة تنبني الفكر الإلحادي وشعار الحياة مادة، وتجنح إلى تقديسها، ولا تأبه إلى المنطلقات الدينية التي تتوسط بين الروح والمادة، فتجعل الثانية في خدمة الأولى وفق منهج سنني معتدل، يرى في المبتكرات المتوصل إليها حالة من النجاح والتفوق العقلي لخدمة البشرية وتحقيق خلافة الأرض.

أولا- مخاطر الذكاء الاصطناعي

1- انتهاك الخصوصية والافتقار إلى الشفافية:

تطرح مسألة الخصوصية على أنها جانب من جوانب الذكاء الاصطناعي الذي يهم الخبراء، فالذكاء الاصطناعي غالبا ما يتضمن جمع ومعالجة كميات كبيرة من البيانات، ولهذا فهناك خطر أن يتم الوصول إلى هذه البيانات من قبل الأشخاص أو المنظمات الخاطئة، وباستخدام الذكاء الاصطناعي التوليدي، من الممكن أيضا معالجة الصور وإنشاء ملفات تعريف مزيفة، يمكن أيضا استخدام الذكاء الاصطناعي لتتبع الأفراد في الأماكن العامة، وقد ناشد الخبراء صناع السياسات تطوير الممارسات التي تعمل على تعظيم فوائد الذكاء الاصطناعي مع تقليل المخاطر المحتملة، على سبيل المثال كانت المغنية Taylor Swift في يناير 2024، هدفا للتزييف العميق الجنسي الصريح وغير التوافقي والذي امتد أوله على نطاق واسع على وسائل التواصل الاجتماعي، ولقد واجه العديد من الأفراد بالفعل هذا النوع من الإساءة عبر الإنترنت (الذي أصبح ممكنا بفضل الذكاء الاصطناعي)، لكن وضع سويقت دفع القضية إلى واجهة السياسة العامة⁽¹⁾.

ويمثل الذكاء الاصطناعي تحديا لخصوصية الأفراد والمؤسسات بسبب تعقيد الخوارزميات المستخدمة في أنظمة الذكاء الاصطناعي، ومع تقدمه، يمكن اتخاذ قرارات بناء على أنماط دقيقة في البيانات التي يصعب على البشر تمييزها، وهذا يعني أن الأفراد قد لا يدركون حتى أن بياناتهم الشخصية تُستخدم لاتخاذ قرارات تؤثر عليهم⁽²⁾، وتثير كمية ونوعية البيانات التي تجمعها برامج الذكاء الاصطناعي التوليدية مخاوف جديدة تتعلق بالخصوصية وحقوق النشر، ومن بين هذه المخاوف نوع البيانات التي يتم جمعها وكيفية استخدامها بواسطة أدوات الذكاء الاصطناعي، من حيث المدخلات (البيانات عبر الإنترنت التي تم جمعها لتدريب هذه الأدوات) والمخرجات (المحتوى الآلي نفسه)، على سبيل المثال، تم تدريب Stable Diffusion في الأصل على 2.3 مليار صورة مع تعليق، بما في ذلك الأعمال المحمية بحقوق الطبع والنشر بالإضافة إلى مواقع الصور المخزنة، وبدأت بعض شركات التكنولوجيا في مناقشة اتفاقيات لدفع أموال للناشرين مقابل استخدام المحتوى الخاص بهم لتدريب نماذج الذكاء الاصطناعي التوليدية، مما جعل الكثير يتساءل، من الذي يحصل على حقوق الطبع والنشر، المطورون الذين قاموا ببناء الخوارزمية أم الجهة التي نشرت المحتوى؟⁽³⁾.

أما التحدي الذي تناوله كل من Hansen, Christensen, Flyverbom من حيث "الشفافية كمفارقة" هو أن الخطاب الانفتاحي الصادق النية قد يؤدي أيضا إلى عواقب غير مقصودة⁽⁴⁾، على سبيل المثال، أدت شفافية منصات التواصل الاجتماعي التي ذكرتها Margetts⁽⁵⁾ قبل عدة سنوات من استخدام كامبريدج أناليتيكا لبيانات فيسبوك للاستهداف السياسي إلى أنماط جديدة من سوء الاستخدام والتحديات الديمقراطية في المجتمع المعاصر وبالمقابل، يمكن استخدام الشفافية عن غير قصد أو بشكل استراتيجي لإنتاج التعقيم، كما ذكر De Laat⁽⁶⁾ فيما يتعلق باتخاذ القرارات الخوارزمية، و Forsbæk, Oxelheim⁽⁷⁾ فيما يتعلق بالتدقيق والمساءلة التنظيمية⁽⁸⁾ Larsson & Heintz وعلى نحو مماثل، أشارت دراسة حالة، ركزت على الولايات المتحدة لصناعة سماسرة البيانات إلى أن الشفافية تصطدم "بقيود هيكلية لا يمكن التغلب عليها داخل الاقتصاد السياسي" لهذه الصناعة على وجه الخصوص وأن الشفافية كنهج سياسي "تخضع لخطاب تمكين المستهلك الذي أصبح بلا معنى في البيئة المعاصرة للمراقبة التجارية الشاملة"، وهذا يعني أنه يبدو أن هناك قيودا على الشفافية كاستجابة سياسية لهذا النوع من الصناعة، سواء على المستوى الهيكلي، أو استراتيجية الانحراف التنظيمي، وفي أسوأ الأحوال لا تؤدي إلا إلى خلق "وهم الإصلاح"⁽⁹⁾.

2- التحيز والتضليل

يعتبر التحيز أحد أهم المخاوف الأخلاقية المحيطة بالذكاء الاصطناعي، فأنظمتها قد تكون موضوعية بقدر البيانات التي يتم التدريب عليها، وإذا كانت البيانات متحيزة، فإن أنظمتها ستكون متحيزة أيضا، وهذا يمثل مشكلة خاصة عندما يتعلق الأمر بأنظمة تستخدم لاتخاذ القرارات المتعلقة بحياة الناس⁽¹⁰⁾، ولأن هذه التقنيات يتم تدريبها عادة على كميات هائلة من البيانات المستخرجة من الإنترنت، فإنها تميل إلى تكرار التحيزات الاجتماعية وعدم المساواة القائمة، على سبيل المثال، يزعم أن تطبيق Lensa AI - هو تطبيق لتحرير الصور أطلق ميزة الصورة الرمزية المدعومة بالذكاء الاصطناعي- ينتج صورا ذات طابع جنسي مفرط وعنصرية، وقد أعرب الخبراء عن مخاوف مماثلة بشأن E DALL وStable Diffusion، اللتين تستخدمان شبكات عصبية لتحويل النص إلى صور، والتي يمكن استخدامها لتضخيم الصور النمطية وإنتاج مادة للتحرش الجنسي أو المعلومات المضللة، ولقد تبين أن منشئ النصوص الذي يعمل بالذكاء الاصطناعي ChatGPT والذي نال استحسانا كبيرا، يولد محتوى عنيفا وعنصريا ومتحيزا جنسيا (على سبيل المثال، أن الرجال البيض فقط هم من يمكن أن يصبحوا علماء جينيين).

علاوة على ذلك، فإن تطبيق أنظمة الذكاء الاصطناعي على السياقات الاجتماعية والثقافية التي لم يتم تطويرها من أجلها والعمل البشري في أماكن محددة لجعل مخرجات الذكاء الاصطناعي أقل خطورة يمثل قضايا أخلاقية، وأخيرا، في حين أن معالجة اللغة الطبيعية (NLP) تتحسن بسرعة، فإن تدريب أدوات الذكاء الاصطناعي على اللغات السائدة يؤدي إلى تفاقم الحواجز القائمة منذ فترة طويلة أمام أولئك الذين يتحدثون اللغات المهمشة في جميع أنحاء العالم، وقد أعلن المطورون عن جهود للحد من بعض هذه التحيزات، ولكن الطبيعة الراسخة لهذه التحيزات والاستخدام العالمي للأدوات ستجعل عملية التخفيف صعبة⁽¹¹⁾.

ويعد انتشار المعلومات المضللة أحد أعراض الظواهر الأوسع التي تؤثر على المجتمعات التي تواجه تغيرا سريعا، فانعدام الأمن الاقتصادي، وتزايد التطرف، والتحول الثقافي تعمل على توليد القلق

وتوفير أرض خصبة لحملات التضليل لتعزيز التوترات المجتمعية، والاستقطاب، وانعدام الثقة، ويمكن للمنظمات والوكالات ذات النفوذ (سواء كانت مؤسسات أو دول أو منظمات غير حكومية لها مصلحة في المناقشات السياسية والمتعلقة بالسياسات،...) استخدام المعلومات المضللة للتلاعب بالمناقشات السياسية والمجتمعية، ويختلف تأثير التضليل من مجتمع إلى آخر، اعتمادا على مستويات التعليم، والثقافة الديمقراطية، والثقة في المؤسسات، وشمولية الأنظمة الانتخابية، ودور المال في العمليات السياسية، وعدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية.

يحدث انتشار المعلومات المضللة في سياق قطاع الإعلام الذي يمر بتحول عميق، لقد أثر ظهور المنصات النشطة في قطاع الإعلام بشكل كبير على الصحفيين ووسائل الإعلام الإخبارية المهنية، التي لا تزال تسعى بشكل عام إلى تكييف نماذج أعمالها وإيجاد طرق جديدة لتحقيق الدخل من المحتوى، علاوة على ذلك، اضطلعت بعض المنصات بوظائف مرتبطة تقليديا بوسائل الإعلام، فدخلت عالم الأخبار كمجمعين وموزعين للمحتوى دون أن تتولى بالضرورة الأطر والقدرات التحريرية لهذه المنافذ، وتدفعهم حوافزهم الاقتصادية إلى الاستحواذ على قاعدة كبيرة من المستخدمين من خلال استغلال تأثيرات الشبكة وتعظيم الوقت الذي يقضيه المستخدمون على خدماتهم من خلال تفضيل كمية المعلومات على الجودة، بغض النظر عن التأثير⁽¹²⁾.

يمكن استخدام الذكاء الاصطناعي التوليدي لإنشاء محتوى جديد، بما في ذلك الصوت والتعليمات البرمجية والصور والنصوص والمحاكاة ومقاطع الفيديو، في ثوانٍ معدودة، كتبت Emily Bell في صحيفة الغارديان: "المشكلة هي أنهم ليس لديهم أي التزام بالحقيقة على الإطلاق"، لتسيطر العبارة: "فكر فقط في مدى السرعة التي يمكن به المستخدم ChatGPT إغراق الإنترنت بقصص إخبارية مزيفة يبدو أنها كتبها بشر"، ويمكن أيضا استخدام الذكاء الاصطناعي لإنشاء شبكات من المواقع الإخبارية المزيفة وموظفي الأخبار لنشر المعلومات المضللة، وكمثال على ذلك يمكن متابعة ما قام به Alex Mahadevan، مدير MediaWise في معهد Poynter، الذي استخدم ChatGPT لإنشاء صحيفة وقصص وأكواد مزيفة لموقع ويب في غضون ساعات قليلة وكتب عن هذه العملية، وقال: "يمكن لأي شخص لديه الحد الأدنى من القدرة على البرمجة، إطلاق شبكات من المواقع الإخبارية المحلية الكاذبة - مع عناصر إخبارية معقولة ولكنها مزيفة، وموظفين وسياسات تحريرية - باستخدام ChatGPT"⁽¹³⁾.

3- النزوح الوظيفي وغياب الحوكمة

لقد مرت وسائل الإعلام بتحول رقمي لعدة عقود، والتي كان لها آثار عميقة على جميع عمليات عملهم، وقد أعطى ظهور الذكاء الاصطناعي، ومؤخرا الذكاء الاصطناعي التوليدي، دفعة كبيرة لأتمتة المحتوى، وهي عملية تمت تجربتها بالفعل لمدة نصف قرن في سياق الصحافة، على سبيل المثال، ترتبط تطبيقات أتمتة المحتوى عادة باستخدام العمليات الخوارزمية التي تحول البيانات إلى نصوص روائية وأخبار، مع تدخل بشري محدود أو معدوم بعد مرحلة البرمجة الأولية، وخلافا للتجارب السابقة، فإن تطبيق الذكاء الاصطناعي في وسائل الإعلام سيكون له تأثير أكثر عالمية وانتشارا على إنشاء المحتوى، وبالتالي تأجيج النقاش حول مستقبل الصحفيين والجمهور ووسائل الإعلام نفسها⁽¹⁴⁾.

يفرض الذكاء الاصطناعي مخاطر معينة من حيث العواقب الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، ومع تحول المزيد من المهام إلى التشغيل الآلي، وخاصة في صناعات مثل التسويق والإعلام، وعلى الرغم من أن الذكاء الاصطناعي قد يخلق بعض الوظائف الجديدة، إلا أنها قد تتطلب مهارات تقنية أكثر

من الوظائف التي حل محلها الذكاء الاصطناعي⁽¹⁵⁾، هناك قلق أخلاقي بالفعل وهو إزاحة الوظائف، ومع تقدم الذكاء الاصطناعي، فإنه لديه القدرة على استبدال العمال البشريين في بعض المجالات⁽¹⁶⁾، ومنها مجال الإعلام، مما قد يؤدي إلى انتشار البطالة وعدم استقرار الوضع الاجتماعي للإعلاميين.

عند النظر في التشريعات الحالية، من غير الواضح كيفية تحديد الممارسات الإعلامية للذكاء الاصطناعي التي ستقع ضمن المعايير القانونية، مما يولد أسئلة هامة، كيف تختلف الممارسات الإخبارية عن الاستخدامات الأخرى للذكاء الاصطناعي؟، ما هي الممارسات وأنواع المحتوى المحددة التي ستخضع للسياسة التشريعية؟ كيف يمكن تطبيقه على أنواع أخرى من الذكاء الاصطناعي؟، فغالبا ما يكون "الذكاء الاصطناعي" موضع خلاف ويصعب تحديده اعتمادا على مدى اتساع النطاق على سبيل المثال (إذا كان يتضمن أو يستبعد الخوارزميات الكلاسيكية)، وما إذا كان المرء يستخدم لغة تقنية أو "معتمدة على الإنسان" على سبيل المثال، "التعلم الآلي" مقابل "الذكاء الاصطناعي"، وهناك أسئلة جديدة تطرح حول المصطلح الشامل لأنظمة "الذكاء الاصطناعي التوليدي"، وأبرزها نماذج اللغات الكبيرة (LLMs)، مما يزيد من تعقيد هذه الفروق، ويجب معالجة هذه الأسئلة في التشريعات بطرق تحمي الحقوق الأساسية للممارسين، ويتعين على صناع السياسات أن يأخذوا في الاعتبار المخاطر المستقبلية لكل نظام⁽¹⁷⁾.

يشير الباحثون إلى القلق الأخلاقي المتعلق بحوكمة الذكاء الاصطناعي، ويطالبون بإنشاء إطار تنظيمي يحكم تطويره واستخدامه، ويتضمن ذلك وضع معايير للشفافية والمساءلة والخصوصية والعدالة والسلامة، فضلا عن تطوير آليات لمراجعة هذه المعايير وإنفاذها⁽¹⁸⁾، ومع هذا وكمثال للاضطراب القانوني تبرز لنا حالة الإخفاق في كندا، حيث يتوقع مسؤول الميزانية البرلمانية أن المؤسسات الإعلامية يمكن أن تنقسم إيرادات سنوية إضافية قدرها 329 مليون دولار بعد أن يصبح قانون الإعلام عبر الإنترنت ساري المفعول، ومع ذلك، فإن هذا الرقم يمثل جزءا صغيرا من 4.9 مليار دولار التي خسرتها وسائل الإعلام الكندية في الفترة من 2010 إلى 2022، ولن يتحقق أبدا إذا اختارت شركتا جوجل وميتا (أدرجتا ضمن آليات الذكاء الاصطناعي) مقاطعة القانون تماما، فبعد ساعات فقط من إقرار قانون الإعلام (يتعلق بالأخبار) عبر الإنترنت، أعلنت ميتا عن خطط لإغلاق الوصول إلى الأخبار بشكل دائم للمستخدمين الكنديين، وبعد فترة وجيزة أعلنت جوجل أنها ستحظر أيضا جميع روابط الأخبار الكندية على محرك البحث الخاص بها.

وبعد أن تم إقرار أستراليا لقانون NMBC في عام 2021، قامت شركة ميتا فجأة بمنع المستخدمين من مشاهدة صفحات الأخبار، وأعلنت جوجل أنه قد لا يكون أمامها "خيار حقيقي" سوى سحب خدمات البحث داخل البلاد، وفي مواجهة تلك الإنذارات، سرعان ما عدل المشرعون الأستراليون النص النهائي لـ NMBC بطريقة أعفت ميتا وجوجل من أي إجراءات ملزمة، وعندما شرعت فرنسا في تطبيق توجيه حقوق الطبع والنشر في عام 2021، منعت جوجل المستخدمين من رؤية معاينات المقالات في فرنسا، مما أدى إلى انخفاض كبير في عدد النقرات، فمن الصعب للغاية فرض خطط الدفع عندما يتمكن حراس البوابات الرقمية ببساطة من خنق الوصول إلى محتوى الأخبار الذي يراه مستخدمو الإنترنت⁽¹⁹⁾.

ثانيا: مبادئ الذكاء الاصطناعي في ميزان الأخلاق

ناقش الكثير من الباحثين أخطار الذكاء الاصطناعي وتأثيراته السلبية على الفرد والمجتمع، كما تم توضيحها في المحور السابق، وترتب على هذه المناقشات التوجه إلى اقتراح مبادئ خاصة تحد منها،

والتأمل في هذه المبادئ يقر بأنها تتوافق مع الأخلاق الإسلامية، التي أقرتها من خلال مرجعيتها المتمثلة في نصوص الدين وأدلة التراث الإسلامي الذي ورثتها البشرية جمعاء، واستفاد منها العلماء والكتاب في وضع نظرياتهم الأخلاقية التي انتقلت إلى قوانينهم ومواثيقهم الدولية، ومن مبادئ الذكاء الاصطناعي التي اتفقت عليها الأدبيات المتخصصة ما يأتي:

1- المسؤولية الاجتماعية والمساءلة

كانت هناك العديد من المناقشات حول تأثير الذكاء الاصطناعي على المجتمع، لكنه أصبح شائعاً بشكل متزايد في الآونة الأخيرة وهو يؤثر على الحياة اليومية بطرق مختلفة، من المشتريات أو الخدمات إلى اختيار المهنة، وهو يحول أيضاً الطريقة التي نتواصل ونبحث بها، فضلاً عن تقديم خدمات الرعاية الصحية، وتلقي التعليم، ويدعم العديد من الناس فكرة أن الذكاء الاصطناعي يحسن نوعية الحياة من خلال جعل العديد من العمليات والمهام المعقدة أسهل وأكثر أماناً وكفاءة، وأحياناً أفضل من البشر أنفسهم، علاوة على ذلك، فإن الذكاء الاصطناعي له فوائد أخرى مثل تحسين تجربة المستهلك وتمكينه من تلقي المساعدة على مدار الساعة طوال أيام الأسبوع، وتسهيل العديد من الخدمات كالتنقل، والاتصال، والسياحة، والتسويق، والتصنيع، وتحسين حياة الأشخاص عموماً وذوي الاحتياجات على وجه الخصوص، وتعزيز الأمن السيبراني، والحد من عواقب الخطأ البشري، وتوفير دقة أعلى في جمع البيانات، وأتمتة العديد من المهام، وما إلى ذلك⁽²⁰⁾.

وتشكل المساءلة حجر الزاوية في حوكمة الذكاء الاصطناعي، وغالباً ما يتم تعريفها بشكل غير دقيق للغاية لأن طبيعتها المتعددة الأوجه والبنية الاجتماعية التقنية لأنظمة الذكاء الاصطناعي تعني مجموعة متنوعة من القيم والممارسات والتدابير التي يمكن أن تشير إليها المساءلة في الذكاء الاصطناعي، ويمكن معالجة هذا الافتقار إلى الوضوح من خلال تعريف المساءلة من حيث قابلية الإجابة، وتحديد ثلاثة شروط للإمكانية (الاعتراف بالسلطة، والاستجواب، والحد من السلطة)، وهندسة من سبع سمات (السياق، والنطاق، والوكيل، والمنتدى، والمعايير، والعملية، والآثار)، ويتم تحليل هذه الهندسة من خلال أربعة أهداف للمساءلة (الامتثال، والإبلاغ، والإشراف، والتنفيذ)، والواضح أن هذه الأهداف غالباً ما تكون مكاملة وأن صناع السياسات يؤكدون على بعضها أو يعطونها الأولوية على غيرها اعتماداً على الاستخدام الاستباقي أو التفاعلي للمساءلة ومهام حوكمة الذكاء الاصطناعي⁽²¹⁾.

إن المساءلة في مجال الذكاء الاصطناعي ليست مسؤولية فردية بل هي جهد جماعي يتطلب تشريعات قوية وسياسات قوية، فتعمل تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي في بيئة قانونية متطورة، مما يجعل التشريع أمراً بالغ الأهمية لوضع قواعد وإرشادات واضحة، ويعمل التشريع كضمانة عامة، ويضمن أن جميع الأطراف المشاركة في تطوير الذكاء الاصطناعي ونشره واستخدامه تفهم مسؤولياتها، بالإضافة إلى ذلك، فإنه يحدد العقوبات على عدم الامتثال والمخالفات، ومع تطور الذكاء الاصطناعي، يجب أن يتطور التشريع أيضاً، مما يضمن بقاءه ذا صلة وفعالية، وحين توفر التشريعات الإطار الشامل، فإن سياسات الشركة هي خرائط الطريق التفصيلية والتشغيلية التي توجه استخدام الذكاء الاصطناعي داخل المؤسسات، ويجب أن تتوافق هذه السياسات مع التشريعات، ولكنها تحتاج أيضاً إلى الذهاب إلى خطوة أبعد، وتفصيل الإجراءات والبروتوكولات وأفضل الممارسات المحددة التي تنفرد بها، وتضمن السياسات المصممة جيداً الاستخدام المسؤول للذكاء الاصطناعي، وتحدد التوقعات لسلوك الموظفين، وتضع خطط طوارئ للحوادث المتعلقة بالذكاء الاصطناعي، ويشكل التفاعل بين التشريعات وسياسات الشركات العمود

الفكري للمساءلة في مجال الذكاء الاصطناعي، ومع التوجه نحو المستقبل الذي يقوده الذكاء الاصطناعي، يصبح التعاون بين الهيئات التنظيمية والشركات الفردية أكثر أهمية في تعزيز بيئة من المسؤولية والأخلاق والثقة⁽²²⁾.

تضمن المساءلة الأخلاقية أن تتخذ أنظمة الذكاء الاصطناعي قرارات شفافة ومبررة ومتوافقة مع القيم المجتمعية⁽²³⁾ ويشمل ذلك معالجة خصوصية البيانات، وتأمين الموافقة المستنيرة، ومنع إدامة التحيزات والتمييز القائمين⁽²⁴⁾، تشمل الاستراتيجيات الشائعة لتحقيق المساءلة الأخلاقية ما يلي:

- **تقييم الأثر الأخلاقي:** يستلزم هذا النهج تقييم المخاطر والفوائد الأخلاقية للنظام ووزن المقايضات بينه⁽²⁵⁾.

- **محاذاة القيمة:** تتضمن هذه الاستراتيجية تضمين المبادئ والقيم الأخلاقية في تصميم وتطوير النظام، وضمان أن تكون عملياته في وئام مع هذه القيم⁽²⁶⁾.

- **الشفافية والتفسير:** يتم تحقيق ذلك من خلال تقديم تفسيرات واضحة ومفهومة لوظائف النظام وجعل بياناته وخوارزمياته متاحة علناً⁽²⁷⁾.

- **إشراك أصحاب المصلحة:** وهذا يتضمن المشاركة الفعالة لمجموعة متنوعة من أصحاب المصلحة، بما في ذلك المستخدمين والمطورين والخبراء، في جميع مراحل دورة حياة نظام الذكاء الاصطناعي أو التعلم الآلي⁽²⁸⁾.

2- الشفافية والعدالة المجتمعية

إن الشفافية هي بالفعل مفهوم متعدد الأوجه تستخدمه مختلف التخصصات، وقد شهدت انتعاشاً جديداً فيما يتعلق بالخطابات المعاصرة حول الذكاء الاصطناعي (AI)، على سبيل المثال، تنصص المبادئ التوجيهية الأخلاقية التي نشرها فريق الخبراء رفيع المستوى التابع لمفوضية الاتحاد الأوروبي المعني بالذكاء الاصطناعي في أبريل 2019 على الشفافية كواحد من سبعة متطلبات رئيسية لتحقيق "الذكاء الاصطناعي الجدير بالثقة"، والذي ترك أيضاً بصمته الواضحة في الكتاب الأبيض للجنة بشأن الذكاء الاصطناعي، نُشر في فبراير/شباط 2020، وتعد الشفافية في المبدأ الأكثر شيوعاً، وأحد المبادئ الخمسة الرئيسية التي تم التأكيد عليها في عدد كبير – دراسة حديثة بلغ عددها 84 – من المبادئ التوجيهية الأخلاقية التي تتناول الذكاء الاصطناعي على مستوى العالم⁽²⁹⁾.

وتعد الشفافية أمراً بالغ الأهمية لضمان العدالة في اتخاذ القرارات المتعلقة بالذكاء الاصطناعي، وعندما لا تكون خوارزميات الذكاء الاصطناعي شفافة، يصبح من الصعب فهم كيفية اتخاذ القرارات وما إذا كانت متحيزة أو تمييزية، ومن الممكن أن يؤدي هذا الافتقار إلى الشفافية إلى عواقب غير مقصودة وتعزيز أوجه عدم المساواة القائمة، ومن خلال وضع مبادئ توجيهية وأنظمة واضحة للذكاء الاصطناعي في جل المؤسسات، يمكن ضمان أن تكون عمليات صنع القرار عادلة وغير متحيزة وخاضعة للمساءلة⁽³⁰⁾.

مع استمرار تسارع تبني الذكاء الاصطناعي على مستوى العالم، من الضروري فهم تأثيره المحتمل على المجتمع. في السنوات الأخيرة، كان هناك اهتمام متزايد باستخدام الذكاء الاصطناعي لمعالجة قضايا العدالة الاجتماعية، مثل عدم المساواة والتمييز وانتهاكات حقوق الإنسان. في حين أن الذكاء الاصطناعي يمكن أن يوفر فرصاً جديدة للتقدم، فمن الأهمية بمكان إدراك حدوده لضمان عدم استمرار استخدامه عن غير قصد في إدامة الظلم القائم.

- وتلخص Panagiota تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال الذكاء الاصطناعي في الآتي⁽³¹⁾:
- **تحديد ومكافحة التمييز:** يمكن استخدام خوارزميات الذكاء الاصطناعي لتحليل كميات هائلة من البيانات لتحديد أنماط التمييز في مجالات مثل التوظيف والإسكان والعدالة الجنائية. من خلال اكتشاف التحيز في عمليات صنع القرار، يمكن للذكاء الاصطناعي مساعدة أصحاب المصلحة في اتخاذ إجراءات تصحيحية وتطوير سياسات لمكافحة التمييز المنهجي.
 - **تحسين الوصول إلى المساعدة القانونية:** يمكن أن تساعد برامج الدردشة والتطبيقات القانونية المدعومة بالذكاء الاصطناعي في سد الفجوة في الوصول إلى المساعدة القانونية، وخاصة للمجتمعات المحرومة، من خلال تقديم المشورة والمساعدة القانونية الآلية، يمكن لأدوات الذكاء الاصطناعي هذه دعم الأفراد في التنقل عبر الأنظمة القانونية المعقدة وتمكينهم من ممارسة حقوقهم بشكل أكثر فعالية.
 - **مراقبة انتهاكات حقوق الإنسان:** يمكن لتقنيات الذكاء الاصطناعي، مثل الرؤية الحاسوبية ومعالجة اللغة الطبيعية، أن تساعد في مراقبة وتوثيق انتهاكات حقوق الإنسان في جميع أنحاء العالم، من خلال تحليل صور الأقمار الصناعية ومنشورات وسائل التواصل الاجتماعي وغيرها من مصادر البيانات الرقمية، يمكن للذكاء الاصطناعي مساعدة منظمات حقوق الإنسان في تحديد الانتهاكات المحتملة وجمع الأدلة لمحاكمة الجناة.

ثالثاً: منطلقات الرؤية الإسلامية لأخلاق الذكاء الاصطناعي

يستشرف الإسلام كل ما يتعلق بمنجزات البشر ويضع لهذه المنجزات ميزانا أخلاقيا ليتم توظيفها بطرق مشروعة تحقيقاً لأمر الله تعالى بعمارة الأرض والاستخلاف فيها، والدود عن كل المبادئ والقيم التي ترتقي بها، ويذكر القرآن الكريم بأن الإنسان مخلوق ضعيف، قد يصلح في الأرض تأسيساً بمنهج الأنبياء «إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ» (هود: 88)، وقد يفسد فيها، «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (الروم: 41) ويتوقف ذلك على استعداداته الفطرية، والمكتسبة، وعلى وعيه وعمق تفكيره وذوقه، ومن فكرة الثنائية المتضادة (الإصلاح والإفساد)، اجتهدت في وضع منطلقات الرؤية الأخلاقية لعمل الذكاء الاصطناعي، والذي يمكن دفع مخاطره، واستغلاله بأساليب مثلى، للتخفيف من التوتر الحاصل بين الأطراف المعارضة والمؤيدة وهدر الجهد والوقت للانتصار لأطروحات كل طرف، وهذه المنطلقات قد تكون صالحة لتأسيس ميثاق أخلاقي عالمي يضبط هذا الحقل المتراكم في بيئة التكنولوجيا التي تعتبر سيفاً ذو حدين، والتي تتطور في بيئات تنتكر لقيم الدين وتنتصر لقيم المادة.

ومع تحديد المبادئ الأخلاقية لعمل الذكاء الاصطناعي والتي يقر بها الإسلام مجتمعة، فقد ارتأيت التركيز على المنطلقات التي حددتها أولاً في تكريم الإنسان باعتباره الفاعل الرئيسي في الحياة، وهو من يضطلع بتطبيق كل المبادئ من مسؤولية اجتماعية وشفافية ومساءلة و عدالة اجتماعية، وهو الذي تسخر له جميع المبتكرات ويسخرها بناء على ما يتميز به من عقل لا تضاهيه أي آلة، وكليهما يدور في فلك تفرد الخالق عز وجل بخلق أساسيات ومستلزمات أي مبتكر من مبتكرات الذكاء الاصطناعي.

1. تكريم الإنسان

يعد الإنسان محور الدراسات الكونية، فهو الفاعل فيها وهو المكلف الأول لاستخلاف الأرض وعمارته، وقد كرمه الله عز وجل فجاء في محكم تنزيله: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الإسراء: 70)، والتكريم إنما هو بالتفضيل وسببه العقل الذي هو عمدة التكليف⁽³²⁾، والمتأمل في كلمة العقل يعجز على وصفه، فهو الآلة

التي يدرك بها الفرد كل ما حوله، وهو الآلة التي تبتكر وتفكر وتتوصل إلى حل المشكلات التي تطرأ، وتعجز أمامه كل القوى.

يمكن حصر دلالات العقل في الإنسان مما لا يدع شكاً بأنه هو سيد الكون والفاعل فيه، وكل مبتكر إنما يخضع لتصرفه وتوجيهه، ولا يمكن أن تحل الآلة محله، فهو المتحكم، وقد أثبت في كل مرحلة من مراحل التاريخ الفساد العظيم الذي ينجر على مخالفة الطبيعة البشرية التي أودعها الله في الإنسان، هذه الدلالات كما لخصها⁽³³⁾ تتمثل في:

- التوجه إليه بالخطاب، وتفهم تساؤلاته، ومعارضاته في كافة ما يعرض له من أمور الحياة، ولولا عقل الإنسان لعجز عن تدوين أعماله، وكتابتها بصورة ما، لتبقى تاريخاً ناطقاً، وأثراً شاهداً على حياة الإنسان في الزمان الماضي، لقد دون الإنسان تاريخه على الشجر، والحجر، والعظم، والورق، وعلى كل ما أمكنه الكتابة عليه، ولو لم يكن عاقلاً لعجز عن تصوير واقعه، وتسجيله لمن بعده من الناس
- قيامه بتأسيس حضارات عديدة على مدار الزمن الطويل سواء كانت زراعية، أو صناعية، أو عمرانية... لقد تمكن الإنسان بواسطة توجهه الفكري، من إنشاء العمران، وبناء السدود، وتشديد المصانع ونحت الصخر والحجر وشق الطرق، وركوب البحر والهواء، وعاش بذلك في مدنٍ مزدهرة رأينا أمثلة لها مع عاد، وثمرود، وقوم إبراهيم، وإسماعيل، وبني إسرائيل، وغيرهم.
- قدرته على التعلم والتعليم، حيث تمكن بإرادة الله من علم أسماء كل شيء، ووضع رمز دال على كل شيء، وكل شخص، ومن ذلك كان طريقه إلى البحث، والدراسة، لكل ما في الكون من حوله، معتمداً على هذه البداية الضرورية، لتحديد كل شيء باسمه، ولولاها لتاهت السبل، وتداخلت الحقائق، ولعجز الإنسان عن تحديد ما يراد بحثه، والنظر فيه
- محافظته على القيم الإنسانية، النبيلة كالعدل، والمحبة والصدق، والبر، والتعاون، والقيم الإنسانية في جملتها خيرة، راقية تنمي الخلق، وتسمو بصاحبها إلى درجة الكمال... وهذه القيم ليست غامضة في الفكر الإنساني، وليست متقلبة، إنها قيم واضحة وثابتة.

2- تسخير المبتكرات

إن تكريم الإنسان على من عداه، من مخلوقات هذا الكون، لم يقف عند هذه الحدود، بل قرر القرآن: أن الإنسان هو سيد هذا الكون، وأن هذه الظواهر الطبيعية، التي طالما رهبها حتى عبدها، إنما هي مسخرة له، بل إنها لم تخلق إلا لتكون مسخرة لهذا الإنسان، وفي كثير من سورة القرآن الكريم، تُلج آياته على تقرير هذا المعنى ... وتغرس في نفس الإنسان، وعقله، ووجدانه، هذا التصور الجديد، الذي يحرره من العبودية - عبودية الطبيعة وظواهرها-، إلى الحد الذي قرر فيه: أن هذه الطبيعة، وقواها، وظواهرها، إنما هي جميعاً مسخرة لهذا الإنسان⁽³⁴⁾.

وتم تقدم الآيات الكريمة آية أخرى في الفلك المشحون وما يكون من أمر تطورها بفضل الله في تعليم الإنسان وتوجيهه ليصل إلى تسييرها بما يكتشف من قوى حتى يصل بها إلى أقصى سرعة مستطاعة في السير، ثم ما يكون على شاكلتها من مخترعات أخرى، فيحمل الإنسان على الماء كما يحمل في الهواء وهذه من الآيات الباهرات كذلك والدالة على قدرة الله سبحانه في تسيير الإنسان في البر والبحر والجو برعايته وعنايته وحفظه⁽³⁵⁾، قال تعالى: ﴿وَأَيُّ لَهِمُّ أُنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ، وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ (يس: 41، 42)

ويلتفت المسلم الواعي بعد ذلك إلى اختصاصه، فيهبه كل طاقاته، ويمنحه جل اهتماماته، ويقبل عليه إقبال المسلم المعتقد أن عمله في دائرة اختصاصه فريضة، سواء أكان اختصاصه في علم من علوم الشريعة والدين، أم في علم من علوم الدنيا، كالرياضيات والفيزياء والكيمياء والهندسة والفلك والطب والصناعة والتجارة وغيرها، ومن هنا يتوجب عليه أن يتقن العلم الذي اختص فيه كل الإتقان، فلا يدخر وسعا في الإحاطة بكل ما كتب عنه في شتى اللغات إن استطاع، ويبقى دوما يرفد عقله بالجديد من مستحدثات ذلك العلم، بالمطالعة الدائبة، والاطلاع المستمر، في شتى وجوهه وألوانه⁽³⁶⁾.

ظهرت آثار الإنسان في هذه الخلافة على الأرض، ونحن نشاهد عجائب صنعه في المعدن والنبات، وفي البر والبحر والهواء، فهو يتقن ويبتدع ويكتشف ويخترع ويجد ويعمل، حتى غير شكل الأرض فجعل الحزن سهلا، والمالح خصبا، والخراب عمراناً، والبراري بحارا أو خلجانا، وولد بالتلقيح أزواجا من النبات لم تكن كالليمون المسمى "يوسف أفندي" فإن الله تعالى خلقه بيد الإنسان وأنشأه بكسبه. وقد تصرف في أبناء جنسه من أنواع الحيوان كما يشاء بضروب التربية والتغذية والتوليد، حتى ظهر التغير في خلقتها وخلقتها وأصنافها فصار منها الكبير والصغير، ومنها الأهلي والوحشي، وهو ينتفع بكل نوع منها ويسخره لخدمته كما سخر القوى الطبيعية وسائر المخلوقات، أليس من حكمة الله الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، أن جعل الإنسان بهذه المواهب خليفته في الأرض، يقيم سننه، ويظهر عجائب صنعه، وأسرار خليفته، وبدائع حكمه، ومنافع أحكامه، وهل وجدت آية على كمال الله تعالى وسعة علمه أظهر من هذا الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم⁽³⁷⁾.

يحكم التسخير الكوني لهذا الإنسان، مجموعة من العلائق، ومنها⁽³⁸⁾:

- التأمل والتدبر في سير هذا الكون المطرد، التي لم تنخرم سننه منذ كان إلى أن يأذن الله بفنائه، والنظر إليه بعين البصر والبصيرة، الموصل إلى توحيد الله عز وجل، يقول الله في دعاء المؤمنين: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 191).

- إعمار هذا الكون بما أراد الله من طاعته وعبادته، وهي الغاية العظمى والقصى في خلق هذا الإنسان، يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56).

- أن يكون هذا الكون ميدانا فسيحا للنشاط الإنساني، يستخدم فيه الإنسان طاقاته وإمكاناته، ويسخره لمنفعته، هذه المنفعة التي ستؤول في النهاية، إلى تحقيق عبادة الله تعالى، وقيام شريعته في المجتمع البشري⁽³⁹⁾.

- أن تكون العلاقة بين الإنسان والكون، علاقة أخذ وإعطاء، وعلاقة إحسان وكف، فيساهم في كل سبب فيه إعمار هذا الكون مما يرقى بمستوى هذا الإنسان، ويحمي قيم الجمال والأخلاق، التي من شأنها حماية أفراد من السقوط في الرذائل، فكما أن الإنسان مطالب في علاقته بهذا الكون أن يحسن، فكذلك هو مطالب بأن يكف عما من شأنه أن يخل بتوازن هذا الكون، والفساد الناشئ من بني الإنسان، سبب من أسباب فساد جماليات هذا الكون⁽⁴⁰⁾.

3- يخلق ما لا تعلمون ولن يخلقوا ذبابا

يجب الإقرار بأن كل منجز ومبتكر تتوصل إليه البشرية إنما هو في حكم علم الله به، فهو من يلهم الإنسان إلى اكتشاف ما لا يمكن أن نتصوره، وهو الذي يسخر كل ما في الطبيعة من مكونات مادية لهذا الإبداع، من طاقة شمسية وحديد، ونفط، وحوايا، ونباتات... قال السعدي: "وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ مما يكون

بعد نزول القرآن من الأشياء، التي يركبها الخلق في البر والبحر والجو، ويستعملونها في منافعهم ومصلحتهم، فإنه لم يذكرها بأعيانها، لأن الله تعالى لا يذكر في كتابه إلا ما يعرفه العباد، أو يعرفون نظيره، وأما ما ليس له نظير في زمانهم فإنه لو ذكر لم يعرفوه ولم يفهموا المراد منه، فيذكر أصلاً جامعاً يدخل فيه ما يعلمون وما لا يعلمون⁽⁴¹⁾.

والذي يظهر في هذه الآية من معجزات القرآن الغيبية العلمية، أنها إشارة إلى أن الله سيلهم البشر اختراع مراكب هي أجدى عليهم من الخيل والبغال والحمير، وتلك العجلات التي يركبها الواحد ويحركها برجليه (الدراجة) وأرتال السكك الحديدية، والسيارات المسيرة بمصفى النفط، ثم الطائرات التي تسبح في الهواء، وكلها مخلوقات نشأت في عصور متتابعة لم يكن يعلمها من كانوا قبلهم في عصور أخرى، وإلهام الله الناس لاختراعها هو ملحق بخلق الله، لما فطرهم عليه من الذكاء والعلم وبما تدرجوا في سلم الحضارة واقتباس بعضهم من بعض⁽⁴²⁾.

وفي الآية ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ (الحديد: 25)، إشارة أخرى إلى استمرارية خلق ما لا يعلمه الناس، إلا ما يظهر في عصرهم ومصرهم، والمطلع على تفسيرها يلاحظ الاختلاف بين المفسرين من ناحية مكان إنزال الحديد وكيفية إنزاله، وأهمية الحديد للصناعات المختلفة من أسلحة ومراكب، ولهذا يمكن أن أضيف إلى ما تقدم وألفت النظر، إلى معنى البأس الشديد في الحديد، باعتباره تلك المواد المستمرة في الزمان والمكان، والتي يصنع منها في الوقت الحاضر رقائق السيلكون، وأدق الشرائح، والألياف التي تسير بها كل الآلات بما في ذلك الروبوتات التي تعد من أهم مبتكرات الذكاء الاصطناعي، وهو ما لم تتوصل إليه الحضارات الماضية، وكل ما خلق ينسب للخالق ويؤكد على عظمتة بما ينفع الناس، في دينهم ودنياهم وآخرتهم، وكل ما خلق إنما هو للتعمير وليس للتدمير.

ويدافع المنتصرون للآلة ضمن مبتكرات الذكاء الاصطناعي التي ستحل محل الإنسان حسب زعمهم، ليرفعوا سقف التحدي من المنطلق الإلحادي، وهم يحاولون في كل مرة إقناع البشرية بابتكاراتهم، وقدرتهم على محاكاة الخلق، ويتناسون دقة الخلق الإلهي وإعجازه في مخلوقاته، وقد اهتمت إلى الاستشهاد بتلك الذبابة التي تظهر ككتلة سوداء وهي تحط على الأشياء، وهي الحشرة الضعيفة المبتذلة، وبها يتحدى الخالق كل مبتكر من مبتكرات الإنسان، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (الحج: 73).

كأنه قيل مستحيل منهم أن يخلقوا الذباب مشروطاً عليهم اجتماعهم جميعاً لخلقه وتعاونهم عليه وهذا من أبلغ ما أنزل في تجهيل قريش حيث وصفوا بالإلهية التي تقتضي الاقتدار على المقدورات كلها والإحاطة بالمعلومات عن آخرها صوراً وتمائيل يستحيل منها أن تقدر على أقل ما خلقه الله تعالى وأذله⁽⁴³⁾، وفي الحديث "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي، فَلْيَخْلُقُوا حَبَّةً، وَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً"⁽⁴⁴⁾.

خاتمة:

أكد البحث على أن الذكاء الاصطناعي لا يخرج عن دائرة ما يبتكره الإنسان الذي ميزه الله بالعقل وهو تلك القوى المدركة لكل ما يحيط به من مخلوقات حية ومادية، ويعمل على تسخيرها لتحقيق المنجزات المقدره في علم الله، وبالرغم من المخاطر المحدقة لكل منجز أو مبتكر، فإن ميزان الأخلاق هو ما يضبط مسائل توظيفها واستخدامها في ما ينفع، والشذوذ عن تلك الموازين يعني إغراق الإنسانية في

محيط الفساد الذي تنهى عنه نصوص الوحيين، والذي يخل بوظيفة الإنسان الأصلية، وهي عمارة الأرض والاستخلاف فيها بالطرق المشروعة.

وتوصل البحث إلى جملة نتائج هامة ذات قيمة مضافة تم حصرها في:

- إن مسمى الذكاء الاصطناعي إنما هو امتداد لذكاء الإنسان، ولا يمكن التفوق عليه بأي حال من الأحوال، فالآلة حبيسة للبرمجة الفردية والمؤسسية.
- تحيط بالذكاء الاصطناعي عدة مخاطر، ومحاذير، لكنه يمكن محاصرتها ومعالجتها من خلال التدريب على استخدامها، ووضع خطط للمواجهة وتشريعات لضبطها وتوظيفها بشكل أمثل.
- تتوافق مبادئ الذكاء الاصطناعي التي ناقشتها الأبحاث مع الطرح الأخلاقي، فالذكاء الاصطناعي يعمل بشكل كبير على رفاهية الإنسان وتحسين الخدمات في جميع المجالات، كالتعليم والصحة والإعلام، والصناعة.
- تنبثق الرؤية الأخلاقية لعمل الذكاء الاصطناعي من المرجعية الإسلامية المؤيدة بنصوص الوحيين، وتؤكد على أن المبتكرات لم تكن وليدة لأي عصر أو مصر، ففي كليهما ظهرت الكثير منها وبأشكال مختلفة.
- إن كل مبتكر من مبتكرات الذكاء الاصطناعي إنما هي داخلة في دائرة ما خلق الله عز وجل، فالكون مسخر للإنسان الذي يمكنه صناعة وابتكار ما يشاء من آلات.
- تحاصر الرؤية الأخلاقية كل المخاوف التي انبعثت من الذكاء الاصطناعي، والتي يحاول البعض التسويق لها على أنها حتمية، وتدعو إلى المزيد من الابتكار في حدود ما يقره الشرع.
- تحذر الرؤية الأخلاقية من الانحراف في توظيف مبتكرات الذكاء الاصطناعي لتجنب الفساد الذي يضر بالإنسانية جمعاء، وبالكون ومخلوقاته الحية والمادية.
- تثنى الرؤية الأخلاقية كل التوجهات التي تنادي بمبادئ الذكاء الاصطناعي، من الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية، والشفافية، والمساءلة والعدالة الاجتماعية، وتدعو إلى التخلي عن التطرف في استخدام مبتكراته.
- يقترح البحث جملة توصيات في مجال أخلة الذكاء الاصطناعي والاستفادة من منجزاته، وهي كالآتي:
- دعوة جميع المؤسسات الإسلامية والحكومية لوضع ميثاق جامع مانع يفصل المبادئ والتوجهات العامة لها، ووجوب الالتزام بها وتفعيلها.
- وضع خطط واستراتيجيات لنمط استخدام هذا الذكاء سواء في الواقع الافتراضي أو في الواقع المعزز، والابتعاد عن صرف الجهد والوقت في ما لا ينفع.
- تقييم كل التجارب التي تتعامل مع مبتكرات الذكاء الاصطناعي في جميع المجالات، كالتعليم والصحة والإعلام، والصناعة، وتقويم الأخطاء المرتكبة.
- تشمين كل المبادرات الداعية إلى حماية المحيط والكون من مخاطر مبتكرات الذكاء الاصطناعي، والاستفادة من المخططات التي وضعت في هذا الشأن.
- المواصلة في كتابة الأبحاث التي تؤكد على أخلة مجال الذكاء الاصطناعي والتأسيس لمشاريع بحثية مشتركة تطبيقية في هذا المجال المهم جدا.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم سالم، الإسلام وتصحيح علاقة الإنسان بالكون، موقع وكالة القدس للأنباء، ط1، 2016م.
2. أحمد غلوش، دعوة الرسل عليهم السلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2002م.
3. حافظ الدين أبو البركات النسفي 710هـ، تفسير النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق يوسف على بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1998م.
4. رأفت سعيد، تاريخ نزول القرآن، دار الوفاء، مصر، ط1، 2002م.
5. سيف الحارثي، استنباطات الشيخ عبد الرحمن السعدي من القرآن الكريم، دار قتاديل العلم للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2016م.
6. عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، مؤسسة الأنوار، الرياض، ط1، 2016م.
7. طه جابر العلواني، من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط1، 2017م.
8. مازن بن عيسى، الإيمان باليوم الآخر، وأثره على الفرد والمجتمع، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بأم درمان، السودان ط1، 2012م.
9. محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة.
10. محمد بن إسماعيل البخاري 256هـ، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط5، 1993م.
11. محمد رأفت سعيد، كتاب تاريخ نزول القرآن، دار الوفاء، مصر، 2002.
12. محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
13. محمد الهاشمي، شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط10، 2002م.
14. مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، ط1، 2002م.
15. Aditya Singhal, Nikita Neveditsin, Tanveer Hasnaat, Vijay Ma, goToward Fairness, Accountability, Transparency, and Ethics in AI for social media and Health Care: Scoping Review. Jmir, <https://medinform.jmir.org/2024/1/e50048/>, 2024.
16. Andrea Fernández-Sánchez, Juan José Lorenzo-Castiñeiras, Ana Sánchez-Bello, Navigating the Future of Pedagogy: The Integration of AI Tools in Developing Educational Assessment Rubrics, European journal of Education, 05 November 2024, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/ejed.12826>, 2024.
17. Brent Mittelstadt. Principles alone cannot guarantee ethical AI. Nat Mach Intell 1, 501–507 (2019). <https://doi.org/10.1038/s42256-019-0114-4>, 2019.
18. Center for News Technology & Innovation, Artificial Intelligence in Journalism, <https://innovating.news/article/ai-in-journalism>, 2024.
19. Claudio Novelli, Mariarosaria Taddeo, Luciano Floridi, Accountability in artificial intelligence: what it is and how it works, AI & Soc 39, 1871–1882 (2024). <https://link.springer.com/article/10.1007/s00146-023-01635-y>, 2024.
20. Dan Hendrycks Thomas Woodside, An Overview of Catastrophic AI Risks Mantas Mazeika, <https://arxiv.org/pdf/2306.12001>, 2023.
21. David Wright, A framework for the ethical impact assessment of information technology, <https://link.springer.com/article/10.1007/s10676-010-9242-6>, 2010.

22. European Commission, Communication from the Commission to the European Parliament, the European Council, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions: Artificial Intelligence for Europe, COM(2018) 237 final, Brussels.2018.
23. Emerge digital, AI Accountability: Who's Responsible When AI Goes Wrong? <https://emerge.digital/resources/ai-accountability-whos-responsible-when-ai-goes-wrong>, 2024.
24. Jack Copeland, History of Artificial Intelligence (AI), [https://www. Britannica .com/ science/history-of-artificial-intelligence](https://www.Britannica.com/science/history-of-artificial-intelligence), 2024.
25. Jens Forssbäck, Lars Oxelheim, "The Multifaceted Concept of Transparency", Oxford Handbook of Economic and Institutional Transparency (3–30). New York: Oxford University, <https://www.ifn.se/publikationer>,2020.
26. Jessica Patterson, Medi execs weigh risks challenges of generative Ai, [https://digitalcontentnext.org/blog /2023/ 03/14/media-execs-weigh-risks-challenges-of-generative-ai/](https://digitalcontentnext.org/blog/2023/03/14/media-execs-weigh-risks-challenges-of-generative-ai/), 2023.
27. Hans Krause Hansen, Lars Thøger Christensen, Mikkel Flyverbom , Introduction: Logics transparency in late modernity: Paradoxes, mediation and governance. European Journal of Social Theory 18 (2), 117-131, <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.11771368431014555254>, 2015.
28. Helen Margetts, The internet and transparency. The Political Quarterly, 82(4), 518–521, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-923X.2011.02253.x> , 2011.
29. Mark van Rijmenam, Privacy in the Age of AI: Risks, Challenges and Solutions, <https://www.thedigitalspeaker.com/privacy-age-ai-risks-challenges-solutions/>, 2023.
30. Matthew Crain, The limits of transparency: Data brokers and commodification. New Media & Society, 20(1), 88 104. [https://doi.org /10.1177/1461444816657096](https://doi.org/10.1177/1461444816657096), <https://academicworks.cuny.edu/qcpubs/169/>, 2017.
31. Nancy E Kass, Ruth R Faden, Ethics and learning health care: the essential roles of engagement, transparency, and accountability. Learn Health Syst. 2018 Sep 18,2(4): e10066.doi:10.1002/lrh2.10066. <https://europepmc.org/abstract/MED/31245590>. 2018.
32. Panagiotia Petra, Harnessing Artificial Intelligence for Social Justice: Potential and Limitations, <https://www.linkedin.com/pulse/harnessing-artificial-intelligence-social-justice-ntaskou>, 2023.
33. Paul B. de Laat, Algorithmic decision-making based on machine learning from Big Data: Can transparency restore accountability? Philosophy & technology, 31(4), 525–541. <https://doi.org/10.1007/s13347-017-0293-z>, 2018.
34. Rahul Iyer, Yuezhong Li, Huao Li, Michael Lewis, Ramitha Sundar, Katia Sycara, Transparency and Explanation in Deep Reinforcement Learning Neural Networks, AIES '18: Proceedings of the 2018 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society, Pages 144 – 150, <https://dl.acm.org/doi/abs/10.1145/3278721.3278776>, 2018.

35. Steven Larsson, Fredrik Heintz, F, Transparency in artificial intelligence. Internet Policy Review, 9(2). doi.org/10.14763/2020.2.1469, 2020, <https://policyreview.info/concepts/transparency-artificial-intelligence>, 2020.
36. Thomas Arnold, Daniel Kasenberg, Matthias Scheutz, Value Alignment or Misalignment What Will Keep Systems Accountable, <https://hrilab.tufts.edu/publications/arnoldetal17aiethics.pdf>.

الهوامش:

- (1) Jack Copeland, History of Artificial Intelligence (AI), <https://www.Britannica.com/science/history-of-artificial-intelligence>, 2024, date access, 12/02/2025.
- (2) Mark van Rijmenam, Privacy in the Age of AI: Risks, Challenges and Solutions, <https://www.thedigitalspeaker.com/privacy-age-ai-risks-challenges-solutions/>, 2023, date access, 13/02/2025.
- (3) Center for News Technology & Innovation, Artificial Intelligence in Journalism, <https://innovating.news/article/ai-in-journalism/2024>, date access, 12/3/2022.
- (4) Hans Krause Hansen, Lars Thøger Christensen, Mikkel Flyverbom, Introduction: Logics transparency in late modernity: Paradoxes, mediation and governance. European Journal of Social Theory 18 (2), 117-131, <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1368431014555254>, 2015, date access, 03/02/2025.
- (5) Helen Margetts, The internet and transparency. The Political Quarterly, 82(4), 518–521, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-923X.2011.02253.x>, 2011, date access, 03/02/2025.
- (6) Paul B. de Laat, Algorithmic decision-making based on machine learning from Big Data: Can transparency restore accountability? Philosophy & technology, 31(4), 525–541. <https://doi.org/10.1007/s13347-017-0293-z>, 2018, date access, 03/02/2025.
- (7) Jens Forssbæck, Lars Oxelheim, "The Multifaceted Concept of Transparency". I Jens Forssbæck och Lars Oxelheim (red.), Oxford Handbook of Economic and Institutional Transparency (3–30). New York: Oxford University, date access, 03/02/2025.
<https://www.ifn.se/publikationer/bokkapitel/2011-2020/2015/2015-1/2015>
- (8) Stefan Larsson, Fredrik Heintz, Transparency in artificial intelligence, Internet Policy Review 9.2, <https://policyreview.info/concepts/transparency-artificial-intelligence>, 2020, date access, 03/02/2025.
- (9) Matthew Crain, The limits of transparency: Data brokers and commodification. New Media & Society, 20(1), 88–104. <https://doi.org/10.1177/1461444816657096>,
https://academicworks.cuny.edu/qc_pubs/169/, 2017, date access, 12/03/2025.
- (10) Dan Hendrycks Thomas Woodside, An Overview of Catastrophic AI Risks Mantas Mazeika, <https://arxiv.org/pdf/2306.12001>, 2023, date access, 14/02/2025.
- (11) Center for News Technology & Innovation, Artificial Intelligence in Journalism, <https://innovating.news>, Op, Cite.

- (12) European Commission, Communication from the Commission to the European Parliament, the European Council, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions: Artificial Intelligence for Europe, COM(2018) 237 final, Brussels.2018, date access, 02/02/2025.
- (13) Jessica Patterson, Media execs weigh risks challenges of generative Ai, <https://digitalcontentnext.org/blog/2023/03/14/media-execs-weigh-risks-challenges-of-generative-ai/>, 2023, date access, 12/02/2025.
- (14) Hans Krause Hansen, Lars Thøger Christensen and Mikkel Flyverbom, Introduction: Logics of transparency in late modernity: Paradoxes, mediation and governance, <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1368431014555254>, 2015, date access, 03/03/2025.
- (15) Andrea Fernández-Sánchez, Juan José Lorenzo-Castiñeiras, Ana Sánchez-Bello, Navigating the Future of Pedagogy: The Integration of AI Tools in Developing Educational Assessment Rubrics, European journal of Education, 05 November 2024, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/ejed.12826>, 2024, date access, 03/04/2025.
- (16) Jack Copeland, History of Artificial Intelligence (AI), Op, Cite.
- (17) Dan Hendrycks Thomas Woodside, An Overview of Catastrophic AI Risks Mantas Mazeika, Op, cite.
- (18) Center for News Technology & Innovation, Artificial Intelligence in Journalism, <https://innovating.news>, Op, Cite.
- (19) Dan Hendrycks Thomas Woodside, An Overview of Catastrophic AI Risks Mantas Mazeika, Op, cite.
- (20) Rothmann, 2023.
- (21) Claudio Novelli, Mariarosaria Taddeo & Luciano Floridi, Accountability in artificial intelligence: what it is and how it works, AI & Soc 39, 1871–1882 (2024). <https://link.springer.com/article/10.1007/s00146-023-01635-y>, 2024, date access, 15/02/2025.
- (22) Ibid.
- (23) Brent Mittelstadt. Principles alone cannot guarantee ethical AI. Nat Mach Intell 1, 501–507 (2019). <https://doi.org/10.1038/s42256-019-0114-4>, 2019, date access, 13/04/2025.
- (24) Nancy E Kass, Ruth R Faden, Ethics and learning health care: the essential roles of engagement, transparency, and accountability. Learn Health Syst. 2018 Sep 18;2(4): e10066.doi:10.1002/lrh2.10066. <https://europepmc.org/abstract/MED/31245590>. 2018, date access, 13/04/2025.
- (25) David Wright, A framework for the ethical impact assessment of information technology, <https://link.springer.com/article/10.1007/s10676-010-9242-6>, 2010, date access, 13/04/2025.
- (26) Thomas Arnold, Daniel Kasenberg, Matthias Scheutz, Value Alignment or Misalignment – What Will Keep Systems Accountable?, <https://hrilab.tufts.edu/publications/arnoldetal17aiethics.pdf>, date access, 13/04/2025.
- (27) Rahul Iyer, Yuezhong Li, Huao Li, Michael Lewis, Ramitha Sundar, Katia Sycara, Transparency and Explanation in Deep Reinforcement Learning Neural Networks,

- AIES '18: Proceedings of the 2018 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society, Pages 144 – 150, <https://dl.acm.org/doi/abs/10.1145/3278721.3278776>, 2018, date access, 13/04/2025.
- (28) emerge digital, AI Accountability: Who's Responsible When AI Goes Wrong? <https://emerge.digital/resources/ai-accountability-whos-responsible-when-ai-goes-wrong>, 2024, date access, 11/03/2025.
- (29) Aditya Singhal, Nikita Neveditsin, Tanveer Hasnaat, Vijay Ma, goToward Fairness, Accountability, Transparency, and Ethics in AI for Social Media and Health Care: Scoping Review. Jmir, <https://medinform.jmir.org/2024/1/e50048/>, 2024, date access, 20/03/2025.
- (30) Steven Larsson, Fredrik Heintz, F, Transparency in artificial intelligence. Internet Policy Review, 9(2). <https://doi.org/10.14763/2020.2.1469>, 2020, <https://policyreview.info/concepts/transparency-artificial-intelligence>, 2020, date access, 12/03/2025.
- (31) Panagiota Petra, Harnessing Artificial Intelligence for Social Justice: Potential and Limitations, <https://www.linkedin.com/pulse/harnessing-artificial-intelligence-social-justice-ntaskou>, 2023, date access, 15/02/2025.
- (32) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ج10، ص294.
- (33) محمد رأفت سعيد، كتاب تاريخ نزول القرآن، دار الوفاء، مصر، 2002، ص299.
- (34) أحمد غلوش، دعوة الرسل عليهم السلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2002م، ص488.
- (35) مازن بن عيسى، الإيمان باليوم الآخر، وأثره على الفرد والمجتمع، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بأم درمان، السودان ط1، 2012م، ص580.
- (36) محمد الهاشمي، شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط10، 2002م، ص49.
- (37) مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، ط1، 2002م، ص773.
- (38) مازن بن عيسى، الإيمان باليوم الآخر، وأثره على الفرد والمجتمع، المصدر السابق، ص580.
- (39) عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، مؤسسة الأنوار، الرياض، ط1، 2016م، ص21.
- (40) إبراهيم سالم، الإسلام وتصحيح علاقة الإنسان بالكون، موقع وكالة القدس للأنباء، ط1، 2016م.
- (41) سيف الحارثي، استنباطات الشيخ عبد الرحمن السعدي من القرآن الكريم، دار قناديل العلم للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2016م، ص500.
- (42) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ص111.
- (43) حافظ الدين أبو البركات النسفي 710هـ، تفسير النسفي ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق يوسف على بدوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1998م، ج2، ص455.
- (44) محمد بن إسماعيل البخاري 256هـ، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط5، 1993م، ج5، ص2550.

الفضاء الافتراضي والدعوة الإسلامية بين التمثل الواقعي والتفعيل الشبكي
دراسة تحليلية لصفحة أ.د/ عبد الحليم قابة

**The Virtual Space and Islamic Da‘wah: Between Real
Representation and Network Activation**
An Analytical Study of the Safha (Page) of Dr. Abdel Halim Gaba

أ.د/ سعيدة عباس
Saida ABASSE
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

طالبة دكتوراه إبتسام زوينة⁽¹⁾
Ibtissem ZOUINA

مخبر LCCUIPS

saida.abbasse@univ-batna.dz

ibtissem.zouina@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/05/19

تاريخ الإرسال: 2025/09/25

الملخص:

يعتبر الفضاء الافتراضي من بين الوسائل المعاصرة المعتمدة في إيصال مختلف العلوم في كل المجالات وشمل ذلك الدعوة الإسلامية، والفيس بوك من بين أهم الوسائط الافتراضية التي تعد أكثر شيوعا وتداولاً لدى المستخدمين، وبات هذا الأخير وسيلة دعوية معتمدة، فجاءت هذه الدراسة لتسليط الضوء على الدعوة الإسلامية من خلال صفحة أ.د/ عبد الحليم قابة وتحليل محتواها ومن بين أهم النتائج المتوصل إليها أن الصفحة تعالج مواضيع متعددة وذلك بروية إسلامية واعتماد اجتهادات الدكتور في ذلك معتمدا على استمالة المدعوين من خلال تنويع الأساليب الدعوية.
الكلمات المفتاحية: الفضاء الافتراضي؛ الدعوة الإسلامية؛ صفحة عبد الحليم قابة.

Abstract:

The virtual space is considered one of the modern means adopted in transmitting different sciences in all fields, including Islamic Da‘wah (preaching). Among the most widespread and commonly used virtual platforms is Facebook. This latter has become a reliable tool for Da‘wah purposes. Therefore, this study aims to shed light on Islamic Da‘wah through the page of Dr. Abdel Halim Gaba and analyze its content. Among the key findings reached by the researcher is that the page addresses multiple topics with an Islamic orientation, relying on the efforts of the professor in responding to the audience’s questions and meeting their needs, while also diversifying Da‘wah methods.

Key words: virtual space; Islamic Da‘wah; Safha (page) of Abdel Halim Gaba.

⁽¹⁾ المرسل المؤلف.

المقدمة

يشهد العالم اليوم حركية تكنولوجية وثورة معلوماتية علمية متطورة مست جميع الأصعدة والبيادين، هذا التطور كان سببا في ظهور أشكال جديدة من الاتصال تجاوزت الحدود الجغرافية والسياسية، وجعلت البشرية تنتقل من الواقعي إلى الافتراضي. لقد فرضت التحديات الجديدة نوعا من التواصل الإنساني بين التجمعات البشرية، انتقل من الواقع إلى الرقمي عبر مختلف الأفضية الافتراضية في تسابق غير مسبوق نحو تشكيل مصادر للمعلومة في جميع المجالات والعلوم المختلفة، وهذا ما انعكس على الدعوة الإسلامية، حيث اعتبرت الفضاء الافتراضي بؤرة أساسية لممارسة العمل الدعوي، وتوضيح موقف الإسلام من القضايا المعاصرة وتبيين قيمه ومبادئه والأخلاق التي يدعو لها.

أولا- البناء المنهجي والمفهومي

1- الإشكالية

يعتبر الفضاء الافتراضي من أهم الوسائل الاتصالية الدعوية التي فرضتها العولمة الجديدة والتي يعتمدها الدعاة اليوم ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (القلم: 52)، معتمدين في ذلك على استخدام مختلف الوسائط التي يتيحها، ويعتبر الفيسبوك من بين أهم تلك الوسائط الافتراضية وأكثرها شيوعا واستخداما، والتي يستخدمها الكثير من المتلقين في البحث عن المعلومة الدينية وحتى الفتوى، واستيضاح الإشكالات النازلة، ما جعل العديد من الدعاة يعتمدونه ويكيفونه حسب التحولات الواقعية لمزاحمة أهل الباطل من المروجين للفتن باسم الإسلام والدعوة من المتطرفين، والتصدي للتيارات الفكرية النازحة لنا من الغرب. وتماشيا ومواكبة لهذا النوع من التواصل والاتصال المعاصر ظهرت صفحة الأستاذ الدكتور عبد الحليم قابة، والتي من خلالها يسعى لنشر الدعوة الإسلامية من خلال تبیین موقف الإسلام من قضايا العصر، وتوضيح المسائل الدعوية المختلفة، أو بالتذكير بقيم ومبادئ الإسلام، وحتى بطرح الموضوعات الاجتماعية وعلاجها بروية إسلامية وبحكمة ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: 125)، فجمع من خلال صفحته بين متغيري موضوع دراستنا - الفضاء الافتراضي والدعوة الإسلامية.

وبناء عليه يمكن تنطلق دراستنا من التساؤل التالي:

ما طبيعة الممارسة الدعوية الإسلامية الافتراضية من خلال صفحة الأستاذ "عبد الحليم قابة" عبر الفيسبوك؟

وتتفرع منه عدة تساؤلات كالآتي:

أ- على مستوى الشكل

- ما هي نوعية النشر الدعوي الافتراضي التي اعتمدها "عبد الحليم قابة" في صفحته؟
- ما هي الأساليب الإقناعية التي استخدمها "عبد الحليم قابة" في محتواه الدعوي الافتراضي؟

ب- على مستوى فئات المضمون

- ماهي الموضوعات الدعوية الافتراضية التي اهتم بها "عبد الحليم قابة" من خلال صفحته الدعوية على الفضاء الرقمي؟
- ما هي الأهداف التي سعى "عبد الحليم قابة" لتحقيقها من خلال صفحته؟
- ماهي المصادر التي اعتمد عليها "عبد الحليم قابة" في بلورة محتوياته الدعوية؟

- ما أنواع المدعويين الذين استهدفتهم المنشورات الدعوية لـ "عبد الحليم قابة"؟

2- أهمية الدراسة

تتجلى أهمية الموضوع في كونه يتناول الدعوة الإسلامية في شقيها الوسائلي والموضوعاتي، فهي من حيث الشق الأول يُعد دراسة الفضاء الافتراضي وكيفية توظيفه في خدمة الدعوة الإسلامية من أبرز الموضوعات المتداولة حالياً، حيث لا يمكن أن تحقق الدعوة مقصدها وفعاليتها إلا من خلال العناية بالوسيلة التي تعتبر الوساطة بين الداعية والمتلقي، كما تظهر الأهمية من حيث الموضوعات المطروحة في الساحة الدعوية الافتراضية، إذ انحسرت بعض الممارسات والخطابات التقليدية لتحتضن الأفضية الرقمية أنماطاً جديدة وتنتج سرديات تستعرض فيها الواقع الناتج عن عديد التحولات، كما تتجلى أهمية الموضوع في النموذج المختار والمتمثل في صفحة الدكتور "عبد الحليم قابة"، لما يحمله من صورة رمزية وقوة إيجابية واقعا وافتراضيا.

3- أهداف الدراسة

- ✓ كأي طرح علمي فإن هاته الدراسة جاءت لتحقيق جملة من الأهداف نذكر منها:
- ✓ التعرف على أهمية الموضوعات الدعوية المطروحة في صفحة الأستاذ "عبد الحليم قابة"
- ✓ فهم دور الصفحات الفيسبوكية في استنبات فضاء دعوي جاد وحركي.
- ✓ رصد أهم الأساليب الاتقاعية المستخدمة في الأفضية الرقمية الدعوية.
- ✓ الكشف عن الجمهور المتلقي للمضامين الدعوية الافتراضية.

4- المفاهيم

وقبل البدء في هذا البحث لا بد من الوقوف أولاً على تحديد مفاهيم الدراسة لغة واصطلاحاً، حتى توضح لنا معاني ومفاهيم عناصر البحث.

4-1- مفهوم الفضاء الافتراضي

- 4-1-1- **الفضاء لغة:** المَكَانُ الوَاسِعُ مِنَ الأرض، وَقَدْ فَصَّالَ المَكَانُ وَأَفْضَى إِذَا اتَّسَعَ وَأَفْضَى فَلَانٌ إِلَى فَلَانٍ أَيْ وَصَلَ إِلَيْهِ⁽¹⁾، فالفضاء الافتراضي من المنطلق اللغوي يقصد به التواصل في مكان واسع.
- 4-1-2- **الفضاء الافتراضي اصطلاحاً:** تلك البيئة الافتراضية التي تعمل بها المعلومات الإلكترونية والتي تتصل عبر شبكات الكمبيوتر⁽²⁾.

ومنه **الفضاء الافتراضي في دراستنا** هو مجموعة التطبيقات الاجتماعية التي توفرها الشبكة الإلكترونية، ويتم من خلالها التواصل الإنساني والاجتماعي، للتعريف والتعرف بالدعوة الإسلامية، وهذا عبر صفحة فايسبوك الأستاذ عبد الحليم قابة.

4-2- الدعوة الإسلامية

- 4-2-1- **لغة:** دعا بالشَّيْءِ دعوا ودعوة وَدُعَاءٌ وَدَعْوَى طلب إخْصَارُهُ يُقَالُ: دعا بِالْكِتَابِ وَالشَّيْءِ إِلَى كَذَا احْتِاجَ إِلَيْهِ، وَدَعَا إِلَى الصَّلَاةِ وَدَعَا إِلَى الدِّينِ وَإِلَى الْمَذْهَبِ حَثَّهُ عَلَى اعْتِقَادِهِ وَسَاقَهُ إِلَيْهِ⁽³⁾، والدعوة الإسلامية.
- 4-2-2- **اصطلاحاً:** تبليغ الإسلام للناس، وتعليمه إياهم، وتطبيقه في واقع الحياة⁽⁴⁾.

والمقصود بها في دراستنا مجموع المواضيع والمحتوى الدعوي الذي ينشره عبد الحليم قابة لجمهوره من التابعين عبر صحفته على الفيسبوك.

ثانيا- البناء النظري

1- الفضاء الافتراضي خصائص ومميزات

يعتبر ظهور الفضاء الافتراضي من بين الوسائل المعاصرة التي فرضت نوعا جديدا من أنواع التواصل الإنساني، يتضح ذلك من خلال تغير طرق تعبير المجتمعات عن أفكارهم وبحثهم عن المعلومة، وحتى طرحهم لقضايا مجتمعاتهم، أصبحت تُعالج افتراضيا نظرا للمميزات والخصائص التي يتيحها الفضاء الافتراضي، ومن أهم خصائص الفضاء الافتراضي ومميزاته ما يلي⁽⁵⁾:

- غياب الحدود الجغرافية التي يفرضها الواقع، مما يوفر للمستخدمين التنقل عبر المواقع الافتراضية دون قيود.

- توفير فيض من المعلومات في شتى ومختلف المجالات والعلوم.

- سرعة تناقل المعلومات وتدفقها وصلاحيّة الدخول للشبكة دون تحديد زمن للتصفح والاستخدام.

- توفر المعلومات بشكل مجاني وأخرى مدفوعة الأجر لمن يريد.

- توفير شبكة من التواصل والعلاقات بين المستخدمين يتم من خلالها التفاعل فيما بينهم في جميع مجالات الحياة (الصحة، السياسة، الاقتصاد، التعليم...)

وبناء على ما سبق نقول أن الفضاء الافتراضي عبر صفحة الفيسبوك يوفر فيضا من المعلومات الدعوية التي يسهل الوصول إليها، من كل الأماكن متجاوزين بذلك كل القيود والحدود الجغرافية، كما أنه يسرع عملية الوصول للمعلومات الدينية الدعوية وتصفحها دون تقيد بزمان ووقت. ويتيح الفضاء الافتراضي أيضا فرصة طرح المواضيع الدعوية بين المستخدمين، وتبيين مواقف الإسلام من القضايا الاجتماعية والإنسانية المطروحة في الساحة الدولية والعالمية.

إن الفضاء الافتراضي عبر وسيلة الفيسبوك يضمن للمستخدمين تصفح المعلومات الدينية الدعوية بشكل مجاني، مع التفاعل معها من خلال طرح تساؤلاتهم وانشغالاتهم الدينية، أو حتى إبداء آرائهم ووجهات نظرهم حول القضايا المطروحة.

إضافة إلى ذلك فإن الفيسبوك يوفر خدمة الخصوصية للمنشورات التي ينشرها الدعاة، إذ يمكن لصاحب الصفحة الدعوية أن يجعل منشوراتها خاصة بالأصدقاء المشتركين معه في الصفحة فقط كما يمكنه من خلال بيانات التطبيق أن يجعلها منشورات عامة للأصدقاء وغيرهم.

ومن الخصائص التي يوفرها تطبيق الفيسبوك تعدد وسائل النشر، فيمكن للمستخدم أن يعرض وي طرح محتواه الدعوي من خلال الكتابة وإرفاقها بصورة أو فيديو أو الاعتماد على كل وسيلة منفصلة عن الأخرى.

2- الدعوة الإسلامية والفيسبوك: بين رهانات التطبيق ومعيقاته

2-1- أهمية الدعوة من خلال الفيسبوك: لم تعد عملية الاتصال الدعوي مقتصرة على الخطابات

المسجدية رغم فعاليتها وأهميتها ومكانتها في الدعوة، كما أننا لا يمكن حصرها في الوسائل المكتوبة أو المسموعة أو غيرها، بل تطورت لتشمل كل وسيلة تكنولوجية معاصرة نظرا لإقبال المستخدمين عليها. فالدراسات تثبت ارتفاع نسبة المستخدمين وإقبالهم على استعمال الفيسبوك كوسيلة لنشر وتعلم وتعليم الدين الإسلامي، وتأثير محتواها في سلوك الجمهور المدعو وأفكارهم وحتى توجهاتهم المختلفة، ولذلك كان على الدعاة الاهتمام بالدعوة عبر هذه الوسيلة التي تستقطب عددا كبيرا من المستخدمين والمتفاعلين مع محتوى هذه الصفحات.

إن الدعوة عبر الفضاء الافتراضي وبالأخص عبر صفحات الفيسبوك أصبحت من حتميات وضروريات هذا العصر، وذلك لسد ثغر من ثغور الدعوة، في ظل انتشار الصفحات المروجة للمحتوى التافه والباطل بشتى صوره من أخلاقيات لا سلوكية ولا تمد لا للدين ولا للعرف السوي بصلة ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: 199)، فالمؤمن مطالب ومأمور بالإعراض عن كل جهل وجهالة تروجوها صفحات الفيسبوك صيانة لدينه وخلقه وفكره، كما أنه بات من واجب الدعوة التصدي لمثل هاته الحملات بنشر ما يعزز قيم ومبادئ الدين الإسلامي عبر محتوهم الفيسبوكي.

وتبرز أهمية الدعوة من خلال الفيسبوك أيضا في وصول الدعوة الصحيحة إلى أماكن كان يصعب الوصول إليها، أو يعتبر الوصول إليها ضربا من الخيال، وأن الفيسبوك يوفر سهولة في الاتصال بالمدعويين مع تنوع الأساليب - الكتابة، الصورة، إرسال الكتب والمحاضرات- وذلك كله بتكلفة قليلة مقابل الطرق التقليدية الدعوية، مع زيادة نسبة المتصفحين لها مقارنة بالواقع⁽⁶⁾.

لقد هيا الفيسبوك للدعوة آفاقا رحبة وميادين واسعة يمكن أن تنطلق من خلالها لتبليغ دعوة الحق إلى العالم كله، ومن ثمة فإن برامج الدعوة وخططها يجب أن تواكب هذا التطور الحاصل في المجتمعات المعاصرة، وأن تستفيد من هذا التقدم العلمي في خدمة الدعوة الإسلامية وتحقيق أهدافها، كما أن الدعوة عبر الفيسبوك يتوفر لها من المزايا ما لم يتوفر لغيرها⁽⁷⁾ - كما سبق وعرفنا- مما يجعل هاته المزايا تفعل من عملية الاتصال الدعوي.

إن استخدام التقنية الحديثة في الدعوة إلى الله تعالى من مقتضيات العصر نظرا لما تقدمه من منافع للدعوة، فهي تمكن الداعية من نشر وتصحيح كثير من المفاهيم الخاطئة والمعلومات غير صحيحة عن الإسلام والمسلمين فقد أتاح الفيسبوك للدعاة اليوم تصحيح العديد والكثير من المغالطات المنسوبة للإسلام زورا⁽⁸⁾.

2-2- ضوابط استخدام الفيسبوك في الدعوة الإسلامية

كأي وسيلة دعوية فإن استخدام الفيسبوك في نشر الدعوة الإسلامية يخضع لجملة من الضوابط والشروط، وهي لا تخرج عن ضوابط الإسلام التي حددها في مجال العلاقات التواصلية الاجتماعية والإنسانية، ويمكن تلخيصها في النقاط التالية⁽⁹⁾:

- الصدق والإخلاص لله تعالى فكل عمل يتقرب به لله تعالى لا بد أن يكون أساسه ومنبعه الصدق والإخلاص ونظرا لثمرات هاتين الصفتين على فاعلية العمل الدعوي، ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: 162).
- أن يدرك المستخدم للفيسبوك بأن أقواله ومنشوراته تحت الرقابة الإلهية ﴿مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق: 18)، فيتجنب نشر الإشاعات والأخبار المكذوبة والفحش، وكل ما يتنافى مع الآداب والأخلاقيات الإسلامية.
- عدم توظيف الفيسبوك في القول على الله بغير علم، والتثبت في إصدار الفتاوى والمعلومات الدينية، أو الانتقاص من العلماء وتجريحهم ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 33).
- الحرص على نشر الوحدة الإسلامية، ونبذ كل أشكال خطابات العنف والعنصرية أو المهددة للأمن القومي والعالمي.
- عدم التجسس على أسرار الأفراد والمؤسسات والدول أو نشرها للعامة.

- الحرص على حفظ الأمن الوطني وعدم نشر أسرار الدولة الإسلامية، وعدم نشرها للأعداء المتربصين بها باسم الدين.
- الحرص على عدم تضييع الأوقات في هذه الصفحات، وتضييع الوقت أمامها وتضييع الواجبات من طاعات ومسؤوليات.

2-3- معوقات الدعوة الإسلامية عبر الفيسبوك

إن الدعوة عبر الفيسبوك شأنها شأن الدعوة في الواقع هي الأخرى تواجهها جملة من المعوقات والتحديات على عدة مستويات، وهذه المعوقات هي سنة الله في الكون فمن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام جميعا إلى كل من حمل لواء الدعوة من بعدهم واجهوا جملة من المعوقات، فطريق الدعوة لا يخلو منها. فالمتمأمل في المعوقات التي تعترض الدعوة الإسلامية عبر الفيسبوك يلاحظ أنها تقسم إلى ثلاث مستويات كالآتي:

- **معوقات على مستوى الداعية:** يعترض الداعية في دعوته عبر الفيسبوك لجملة من المعوقات، ولا بد أن ننوه بأن العقبات المذكورة هنا لا تجتمع كلها لدى داعية واحد، كما أنها ليست انتقاصا لجهودهم وعملهم فكل مجتهد نصيب، ولكن لابد من التعرض لها لعلاجها ولتطوير العمل الدعوي، ومن بين هذه المعوقات ما يلي:

- ضعف التكوين التقني والتكنولوجي للدعاة فإن لم يحسن الدعاة التعامل مع معطيات ومنتجات الثورة المعلوماتية بما فيها الفيسبوك ستنزل قوالب جامدة لا يمكن تسخيرها للارتقاء بالواقع الدعوي ورسم معلم مستقبله⁽¹⁰⁾.

- ضيق وقت أغلبية الدعاة نظرا لالتزاماتهم، وخاصة أن أغليبيتهم موظفون في قطاعات أكاديمية وأئمة فكل وقتهم مسخر في وظائفهم الواقعية لذلك يواجهون إشكالية التفرغ للنشر عبر صفحاتهم عبر الفيسبوك أو يكون نشرهم بنسب قليلة.

- ضعف التكوين العلمي الشرعي عند بعض الدعاة فهم يحتاجون لتطوير قدراتهم العلمية في العلوم الشرعية من عقيدة وأصول الفقه والفقه والتاريخ والسيرة، وإحاطة بكتب الديانات والمذاهب والعلوم الحديثة، إضافة للاطلاع على العلوم الخادمة للدعوة والداعية معا من علم النفس وعلم الاجتماع، وهذا راجع لعدم وجود كليات متخصصة في تكوين الدعاة أو ضعف وافتقار برامجها وعدتها التي يحتاجها الدعاة في دعوتهم عبر الفيسبوك⁽¹¹⁾.

- **معوقات على مستوى الدعوة:** تواجه الدعوة الإسلامية منذ بعثتها جملة من العقبات والتحديات التي تختلف باختلاف الظروف المحيطة بها وباختلاف الأزمنة، وكما أن الدعوة الإسلامية توسعت رقعتها وتعددت أشكال إيصالها ونشرها من خلال توظيف تكنولوجيا الاتصال وتوظيفها في ذلك، فستكون غالبية هاته المعوقات على مستوى هذه الوسيلة التكنولوجية.

إن الملاحظ والمطلع على ما تواجهه الدعوة الإسلامية عبر الفيسبوك يجد أن هناك ما يطلق عليه بمصطلح - فوضى الفتاوى⁽¹²⁾ - خاصة وأن الدافع الأساسي لاستخدام الصفحات الدعوية من قبل المدعويين يكون بالدرجة الأولى للاطلاع والبحث عن المعلومة الفقهية⁽¹³⁾. وتحمل فوضى الفتاوى عدة أوجه؛ فيمكن أن تصدر الفتوى من جهات غير مختصة أو مجهولة، وإما أن يفتى بالفتاوى الشاذة الغريبة عن عرف البلاد والعباد، ومن أوجهها كذلك الخروج عن المرجعية الدينية للبلاد، فيترتب عليه حيرة

المستفيدين ويكون لسان حالهم بفتوى من نأخذ وهذا ما تثبته الصفحات الفيسبوكية الاجتماعية من خلال التعليقات والنقاشات الدائرة بينهم، كما يترتب عليه اختلال نسق الوحدة الإسلامية داخل البلد الواحد. ومن العقبات أيضا شيوع وانتشار الخطابات المتطرفة التي توسعت مساحتها وزاد خطرها ببروز تكنولوجيا الاتصال المعاصرة، والتي اكتسحت الفضاء الافتراضي وجعلت منه وسيلتها المتحررة في زرع وبث الأفكار المتطرفة والمائعة التي تشوه الدين والدعوة، وتهدد أمن وعقيدة المجتمعات الإسلامية، وتشوه صورة الدين لدى غير المسلمين. إن المتأمل لواقع صفحات الفيسبوك والمتصفح لها يجد أن هناك ثورة على كل ما هو قيمي وأخلاقي وإسلامي، فقد برزت عشرات الصفحات تشجع على الخروج على كل ما يضبط نظام المجتمع ونسقه وتشجع على حرية تتعارض مع ما أرساه الإسلام من أسس ومبادئ حضارية تبنى عليها المجتمعات. فقد ابتليت الدعوة بمن يروج للتفاهة والتفنن في نشرها استقطابا لأكبر عدد من المتابعين، وهذا ما تؤكد الأعداد الهائلة التي تتابع هذه الصفحات والتي لا تخفى عن أي باحث يحمل هم الدعوة، فقد بات من أكبر تحديات الدعوة أن تجد قبولاً ومكاناً بين هذه الخطابات التافهة التي لاقت قبولاً لدى فئات كثيرة.

- **معوقات على مستوى الوسيلة (التقنية):** تواجه الدعوة الإسلامية عبر الفيسبوك عدة معوقات وعقبات تؤثر على فعاليتها ومسارها ويمكن أن نذكرها فيما يلي:
 - كثرة الصفحات الفيسبوكية الدعوية وغياب التنسيق والتنظيم بينها، فلا يوجد تخطيط وتكامل بين دعاة هاته الصفحات في تسيير العملية الدعوية، ويلاحظ متصفحها تكرار المادة العلمية أو يفاجأ بمحتوى يتعارض وأفكار الإسلام وقيمه وأخلاقياته⁽¹⁴⁾. حيث عملية الدعوة عبر الفيسبوك تحتاج لتنسيق من الهيئات الحكومية أو الدعوية لتنظيم العمل الدعوي من خلالها وترتيبه، وسد حاجات جمهور المدعويين المخاطبين لضمان فعالية الدعوة ونفعهم بها في جميع المجالات والميادين الخاصة بها – فقه، عقيدة، معاملات، أخلاقيات.....، وفي مقابل ذلك قد تكون هاته الصفحات قليلة النشاط والنشر، نظرا لانشغال الدعاة بمهنتهم في الواقع وضيق أوقاتهم كما ذكرنا ذلك في العقبات المتعلقة بالدعاة، مما يجعل الإقبال على المحتوى الدعوي قليلا من قبل جمهور المستخدمين.
 - انعدام التخطيط الحكومي الشامل والمبرمج لتوظيف واستثمار الإمكانيات المتاحة في الفضاء الافتراضي وتسخيرها في خدمة العملية الدعوية عبر الفيسبوك⁽¹⁵⁾، حيث تقتصر إلى التخطيط والتسيير على مستوى التقنية، فالدعوة تعاني ندرة وقلة في استغلال الوسائل الحديثة واكتفاء الدعاة بالمنابر والخطب لنشر الدعوة.

ثالثا: الإطار التحليلي

- 1- **منهج الدراسة:** نظرا لطبيعة الدراسة والتي يتم من خلالها وصف الدعوة الإسلامية عبر الفضاء الافتراضي وذلك عبر صفحة عبد الحليم قابة، فقد تم اعتماد المنهج الوصفي، في تتبع تفاصيل الظاهرة المدروسة واستجلاء متغيراتها والعلاقات الكامنة بينها.
- 2- **مجتمع وعينة الدراسة:** نظرا لطبيعة الموضوع فقد اعتمدنا فيه على اختيار العينة القصدية لدراسة الدعوة الإسلامية عبر الفضاء الافتراضي من خلال صفحة عبد الحليم قابة، نظرا لصعوبة حصر ودراسة جميع الموضوعات والمنشورات الدعوية عبر صفحته ولذلك تم اختيار هذه العينة وهي 62 منشورا في الفترة الممتدة من شهر رمضان إلى شهر ذي الحجة من سنة 1446هـ (من شهر مارس إلى منتصف جوان)، وهي فترة معروفة بالنشاط الدعوي لدى الدعاة نظرا لكثرة إقبال المدعويين وأسئلتهم في

هذه الفترة، ونظرا لتزامنها مع موسمين مهمين لدى المسلمين مرتبطين بركنين من أركان الإسلام وهما شهر رمضان وموسم الحج.

3- أداة الدراسة: تم اعتماد أداة تحليل المحتوى، لتحليل المنشورات الدعوية المنشورة في صفحة عبد الحليم قابة، في الفترة المشار إليها أعلاه.

4- فئات التحليل: تم الاعتماد على فئتي الشكل والمضمون؛ إذ تحيل فئات الشكل إلى المحددات الشكلية للمضمون الدعوي في صفحة "عبد الحليم قابة"، أي "فئات كيف قيل؟"، واقتصرت على فئة النشر وفئة الأساليب الإقناعية، بينما جاءت فئات المضمون لتعالج "ماذا قيل؟" في صفحة "عبد الحليم قابة" والتي لها علاقة بالمضمون الدعوي الافتراضي، وتمثلت في فئة الموضوعات والأهداف والمصدر والجمهور المستهدف.

5- وحدة التحليل اعتمدت الدراسة على وحدة الموضوع.

6- عرض وتحليل نتائج الدراسة التحليلية

1-6- التعريف بصفحة عبد الحليم قابة: صفحة أنشئت من قبل مؤسسها عبد الحليم قابة وهو أستاذ بجامعة الجزائر ومكة المكرمة سابقا.

رابط صفحته الرسمية على الفيسبوك: [https:// www. Facebook.com/balaghgaba](https://www.Facebook.com/balaghgaba)

1-6- عرض وتفسير نتائج فئات الشكل

1-1-6- فئة الأساليب الإقناعية:

الجدول رقم (01) : يمثل توزيع عينة الدراسة حسب الأساليب الإقناعية

نوع الأسلوب	التكرار	النسبة (%)
عقلي (القرآن الكريم، السنة النبوية، الأحكام الشرعية أقوال العلماء، الشواهد التاريخية)	40	64.52%
عاطفي (الحكمة، الموعظة الحسنة، النصيحة)	22	35.48%
المجموع	62	100%

المصدر: الباحثان

قراءة تحليلية للجدول رقم (01):

من خلال القراءة التحليلية لنسب الجدول نلاحظ تنوعا بين الأسلوب العقلي والعاطفي حيث حاز الأسلوب العقلي على المرتبة الأولى من الأساليب حيث بلغت نسبته 64.52% وبلغت نسبة الأسلوب العاطفي 35.48%.

إن الملاحظ للنسب الرقمية للجدول يلاحظ أن الداعية اعتمدت على الأسلوب العقلي من خلال مخاطبة عقول المدعوين وتقديم الحجج والبراهين والأدلة الفقهية والشرعية المأخوذة من الكتاب والسنة، لتقريب المفاهيم والمسائل وتبسيطها وتوضيحها.

ولم يهمل الداعية الأسلوب العاطفي الذي من خلاله يتم استمالة القلوب والمشاعر للقضايا الدعوية ولقضايا المجتمع والأمة من خلال تجلي الحكمة والنصحية في المواضيع التي طرحها وعالجها.

6-1-2- فئة نوعية النشر المعتمدة

الجدول رقم (02): يمثل توزيع عينة الدراسة حسب نوعية النشر المعتمدة.

نوعية النشر	التكرار	النسبة (%)
المنشورات المكتوبة	32	51.61%
الصور	04	6.45%
الفيديوهات	06	9.67%
الإعلانات	03	4.86%
الاقتباسات	17	27.41%
المجموع	62	100%

المصدر: الباحثان

قراءة تحليلية للجدول رقم (02):

يتضح لنا من خلال القراءة التحليلية للجدول أعلاه أن هناك تنوعاً في النشر حيث احتلت المنشورات المكتوبة نسبة 51.61% من المنشورات، في حين حظيت الاقتباسات المرتبة الثانية من نوعية النشر حيث شكلت نسبة 27.41% تليها نسبة 9.67% للفيديوهات ثم تليها نسبة الصور والتي شكلت نسبة 6.45% واحتلت نسبة الإعلانات آخر مرتبة حيث شكلت 4.86%.

إن الملاحظ للجدول أعلاه يستنتج أن الداعية نوع في منشوراته وأولى أهمية للمنشورات المكتوبة والمختلفة بين مقالات وكلمات ومواعظ في مواضيع مختلفة كما نجد أيضاً اعتماداً على المنشورات المقتبسة سواء من خلال إعادة النشر من الصفحة نفسها أو من خلال الاقتباس من صفحات العلماء والدعاة.

6-2- تحليل وتفسير فئات المضمون (ماذا قيل؟)

6-2-1- فئة المواضيع

الجدول رقم (03): يمثل توزيع عينة الدراسة حسب المواضيع المقترحة

الموضوعات	التكرار	النسبة (%)
فقهية	08	12.91%
الاجتماعية والأخلاقية	16	25.81%
الدعوية الفكرية	13	20.97%
المناسبات الدينية والوطنية	20	32.25%
قضايا الأمة	05	8.06%
المجموع	62	100%

المصدر: الباحثان

قراءة تحليلية للجدول رقم (03):

يبين الجدول أعلاه أن مواضيع المناسبات الدينية والوطنية شكلت أكبر نسبة حيث بلغت 32.25% تليها نسبة 25.81% للمواضيع الاجتماعية والأخلاقية، ثم نسبة 20.97% للموضوعات الدعوية الفكرية، ونسبة 12.91% للموضوعات الفقهية، ثم نسبة 8.06% لموضوعات قضايا الأمة.

من خلال معطيات الجدول يتبين لنا اهتمام الداعية بنشر موضوعات المناسبات خلال فترة دراسة الموضوع وهذا راجع لتزامنها مع شهر رمضان وموسم الحج، والاهتمام بفقه المناسبات يرسخ العلم في قلب المدعويين ويهيئ نفوسهم لحسن استقبال هذه المواسم واغتنامها.

تليها بالدرجة الثانية المواضيع الاجتماعية والأخلاقية نظرا لحاجة المجتمع للتذكير بالقيم الأخلاقية التي تحكم سير الفرد والمجتمع وتضبط العلاقات ويزداد حرص الدعاة على التذكير بها في مثل هذه الأيام والنفحات الربانية التي يحرص من خلالها المسلمون على إصلاح وتركيز أنفسهم.

ونلاحظ من خلال نسب الجدول أيضا أن الداعية اهتم بطرح ونشر المواضيع الفقهية من خلال نشر الفتاوى المتعلقة بشهر رمضان كحكم صيام المريض وأحكام ذي الحجة ليشكل من خلال موضوعاته انسجاما بين ذكر المناسبة وتبيين حكمها محققا بذلك قاعدة "ما وجب علمه وجب العمل به"

ومن المواضيع التي اهتمت بها الصفحة أيضا الاهتمام بقضايا الأمة وعلى رأسها القضية الفلسطينية لأن تذكير المسلمين بقضية إخواننا فيه إحياء للقلوب والمشاعر نحوهم وهو كذلك نوع من أنواع النصر لهم.

6-2-2- فئة الأهداف

الجدول رقم (04): يمثل توزيع عينة الدراسة حسب الأهداف

الأهداف	التكرار	النسبة (%)
التعريف بالمناسبات الدينية	20	32.26%
تبيين الأحكام الشرعية	08	12.90%
نشر مواعظ وحكم	29	46.78%
الدفاع عن قضايا الأمة	05	8.06%
المجموع	62	100%

المصدر: الباحثان

قراءة تحليلية للجدول (04):

من خلال القراءة التحليلية للجدول نلاحظ أن نسبة نشر المواعظ والحكم قد نالت أول مرتبة حيث شكلت نسبتها 46.78% من إجمالي أهداف النشر، ونسبة 32.26% للتعريف بالمناسبات الدينية، ثم تليها نسبة 12.90% لتبيين الأحكام الشرعية، في حين احتل الدفاع عن قضايا الأمة نسبة 8.06%.

نلاحظ من خلال تحليلنا لفئة الأهداف أن د. عبد الحليم قابدة اهتم اهتماما واضحا بنشر المواعظ والحكم، وأسلوب الحكمة والموعظة من الأساليب الدعوية المعتمدة والتي حث عليها الخطاب القرآني نظرا لفعاليتها ووقعها على العقول والقلوب.

كما يتضح هدف التعريف بالمناسبات الدينية وهذا راجع لتفعيل فقه المناسبات لتذكير المدعويين بالعبادات التي تربطهم بخالقهم، والتي تزامن معها هدف تبيين الأحكام الشرعية المتعلقة بهذه المناسبات لتعليم المدعويين أمور دينهم وتعريفهم بالمسائل الفقهية المرتبطة بها.

ومن أهداف النشر أيضا التركيز على التذكير بقضايا الأمة وقد أولى أهمية بطرح القضية الفلسطينية والتي بين من خلالها كيفية نصرتهم في ظل تداعي الأمم علينا وقداسة هذه القضية العقدية العادلة ومدى الظلم الذي يتعرض له إخواننا هناك وتذكرهم بالدعاء الذي اعتبره أدنى درجات النصر لهم.

6-2-3- فئة المصدر

الجدول رقم (05): يمثل توزيع عينة الدراسة حسب المصدر

المصدر	التكرار	النسبة (%)
القرآن الكريم	07	11.30%
السنة النبوية	05	8.06%
مسير الصفحة	37	59.68%
الشخصيات الدعوية	05	8.06%
القنوات التلفزيونية	04	6.45%
صفحات أخرى	04	6.45%
المجموع	62	100%

المصدر: الباحثان

قراءة تحليلية للجدول رقم (05):

تبين نسب الجدول أن المصادر المعتمدة لدى الداعية عبد الحليم قابة في دعوته عبر صفحة الفيسبوك متنوعة ومتعددة وذلك بنسب متفاوتة حيث توزعت كالاتي:

القرآن الكريم بنسبة 11.30%، السنة النبوية بنسبة 8.06%، مسار الصفحة بنسبة 59.68%، الشخصيات الدعوية بنسبة 8.06%، القنوات التلفزيونية بنسبة 6.45%، وصفحات أخرى بنسبة 6.45%.

من خلال القراءة التحليلية لنسب الجدول يتبين أن عبد الحليم قابة اعتمد عدة مصادر متنوعة في نشره، وأعلى هذه النسب كانت لمصدر مسار الصفحة إذ أنه اعتمد على اجتهاداته العلمية والفكرية والدعوية في منشوراته وذلك من خلال توضيف القرآن السنة النبوية وأقوال العلماء وجعلها منطلق موضوعاته وطروحاته وعدم الخروج أومعارضة النص القرآني والسنة النبوية، رغم قلة نسبة هذين المصدرين في منشوراته.

6-2-4- فئة الجمهور المستهدف

الجدول رقم (06): يمثل توزيع عينة الدراسة حسب الجمهور المستهدف

الجمهور	التكرار	النسبة (%)
جمهور خاص	10	16.12%
جمهور عام	52	83.88%
المجموع	62	100%

المصدر: الباحثان

قراءة تحليلية للجدول رقم (06):

من خلال قراءة نسب الجدول نلاحظ أن عبد الحليم قابة استهدف نوعين من الجمهور في منشوراته؛ جمهور خاص وآخر عام، وبلغت نسبة الجمهور الخاص 16.12%، ونسبة 83.88% للجمهور العام.

استهدف عبد الحليم قابة من خلال منشوراته نوعين من الجمهور، فكانت جل منشوراته موجهة للجمهور العام من المسلمين وخاطبهم من خلال طرح المواضيع الفقهية والأخلاقية وعلاج القضايا

الاجتماعية، كما أنه لم يهمل استهداف نوع من الجمهور الخاص والمتمثل في المهتمين بالعمل الدعوي ونشر الدعوة فقد خصص لهم بعض الموضوعات التي أرشد من خلالها إلى سبل الدعوة ومناهجها وأسباب نجاحها في العصر الحالي من خلال المقالات والكلمات الافتتاحية في بعض المجالات والتي نشرها عبر صفحته الخاصة.

خاتمة:

على ضوء التحولات التي يعيشها العالم الراهن وما فرضته الثورة المعلوماتية من اختراق لكل الميادين والقطاعات، لم تعد الدعوة الإسلامية مقتصرة ومحصورة على الخطب والمنابر، بل انبرى الدعوة لكل نمط ووسيلة مستجدة تواكب حتمية التطور التكنولوجي، من أهمها منصات التواصل الاجتماعي التي تندرج في طليعة تلك الوسائل والأدوات، وذلك لما تتيحه من مزايا وتسهيلات.

ويعد الدكتور "عبد الحليم قابة" واحدا من الدعاة الذين اتخذوا من صفحات الفيسبوك منطلقا لدعوتهم، إذ اعتبر هذه الوسيلة فعالة لطرح المعالجات الفكرية والاجتماعية والدعوية التي تمس واقع المجتمع المسلم ومناقشتها ومعالجتها من منظور إسلامي انطلاقا من المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي وما صدر عنهما من اجتهادات.

ويتبين من خلال الدراسة التحليلية لصفحة الدكتور أنه على الدعاة اليوم التمكن من مجال التقنية والتضلع فيه لمزاحمة الكم الهائل من المحتويات المعاكسة لقيم وأخلاقيات الدعوة الإسلامية، وذلك لاستقطاب أكبر عدد من المتابعين خاصة فئة الشباب المستهدفة والتي تعتبر مشروع فساد قيمي وأخلاقي من قبل التيارات المعادية، وتناول مواضيع شبابية تمس اهتمامات الشباب وعلاجها بل وحتى التفاعل معهم وطرح آرائهم لأن التفاعل مع المواضيع من خلال الصفحة يعتبر محدودا مقارنة بنسبة التفاعلات التي تشهدها صفحات المحتوى اللاقيمي.

النتائج العامة للدراسة التحليلية:

- اعتمدت الصفحة محل الدراسة على تنوع الأساليب الدعوية في نشر الدعوة الإسلامية بهدف استمالة القلوب والعقول من خلال الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والنصيحة، أو باعتماد الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة النبوية والشواهد التاريخية.
- اعتمد عبد الحليم قابة على تنويع المواضيع التي طرحها وعلاجها من خلال صفحته عبر الفيسبوك بين المواضيع الفكرية والفقهية والأخلاقية الاجتماعية والتي تخدم الدعوة الإسلامية.
- لم يعتمد عبد الحليم قابة على نوعية نشر واحدة بل نلاحظ تنوعا بين منشورات مكتوبة وأخرى مقتبسة، أو موضحة في شكل صورة أو بث لقاء مباشر.
- تنوع أهداف النشر فلكل موضوع مقصد، فمنها ما جاء لتبيين الأحكام الشرعية وشرحها، أو التعريف بالمناسبات الدينية والوطنية، ومنها ما كان الهدف منها التذكير بقضايا الأمة العادلة.
- لم يركز عبد الحليم قابة من خلال دعوته عبر صفحة الفيسبوك على جمهور واحد بل كان جمهوره منوعا بين العام والخاص وذلك من خلال المواضيع المطروحة والتي خص بها كل فئة من الجمهور.
- اعتمد عبد الحليم قابة على مجموعة من المصادر المختلفة في دعوته، (القرآن الكريم، السنة النبوية، القنوات الفضائية....)
- اعتمد الصفحة على لغة واحدة في الخطاب وهي اللغة العربية الفصحى.

التوصيات:

1. ضرورة تكوين الدعاة في مجال التقنية الحديثة والتمكن منها باعتبارها وسيلة معاصرة يفرضها الواقع الدعوي المعاصر.
2. حث الباحثين في مجال الدعوة على الاهتمام بالدراسات ذات صلة بوسائل الدعوة المعاصرة وعرض التحديات وطرح حلول لها.
3. التعريف بأهمية التنويع في وسائل الفضاء الافتراضي والخروج من نمطية الطرح لضمان فاعلية الدعوة وانتشارها في أوسع نطاق.

قائمة المراجع:

القرآن الكريم

- 1- ابن منظور جمال الدين (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 2- أحمد محمد الشرنوبى، الدعوة إلى الله تعالى من خلال الشبكة الدولية (الإنترنت)، د.د. د.ط.
- 3- آسيا حنكة وآخرون، الخطاب الدعوي وتحديات وسائل الاتصال المعاصرة -الفيديو نموذجاً-، مذكرة ماستر في الدعوة والإعلام، الوادي، قسم أصول الدين، 2020/ 2021م.
- 4- البيانوني أبو الفتوح، مدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة بيروت، ط3، 1995م.
- 5- حميد حرحوز، بلال بوختالة، استخدام موقع فايسبوك في نشر الدعوة الإسلامية – دراسة ميدانية على عينة من طلبة قسم العلوم الإسلامية بجامعة المسيلة نموذجاً-، مذكرة ماستر تخصص اتصال وعلاقات عامة، جامعة المسيلة، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2018/ 2019م.
- 6- خالد بن سعيد الزهراني، توظيف التقنية الحديثة في خدمة الدعوة إلى الله (الأهمية، الضوابط، المجالات)، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، جامعة الأزهر، مصر، العدد 40.
- 7- عبد الحميد صلاح، يمنى عاطف، الإعلام والفضاء الإلكتروني، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، الجيزة، ط1، 2015م.
- 8- عيسى بوعافية، الدعوة الإسلامية عبر الإنترنت، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الدعوة والإعلام والاتصال، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، قسم الدعوة والإعلام، 2002/ 2003م.
- 9- محمد أمين، مشاكل الدعوة والدعاة في عصرنا الحاضر ووسائل علاجها، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، 1/35، 2008 م.
- 10- محي الدين إسماعيل، تأثير شبكات التواصل الاجتماعي الاتصالية على جمهور المتلقين، مكتبة الوفاء القانونية، مصر، ط1، 2015 م.
- 11- مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، د.ط. د.ت.
- 12- نوال بومشطة، الخطاب الدعوي الإسلامي عبر وسيلة التواصل الاجتماعي " الفيسبوك" دراسة تحليلية مقارنة"، مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية برج بوعريش، 1/2، جانفي 2021م.

الهوامش:

- (1) ابن منظور جمال الدين (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، 15/ 157.
- (2) عبد الحميد صلاح، يمنى عاطف، الإعلام والفضاء الإلكتروني، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، الجيزة، ط1، 2015م، ص9.
- (3) مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، دط، دبت، 1/ 286.
- (4) البيانوني أبو الفتح، مدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة بيروت، ط3، 1995، ص17.
- (5) عبد الحميد صلاح، عاطف يمنى، الإعلام والفضاء الإلكتروني، (م، س) ص 9، 10، 11.
- (6) نوال بومشقة، الخطاب الدعوي الإسلامي عبر وسيلة التواصل الاجتماعي "الفيس بوك" دراسة تحليلية مقارنة"، مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية، برج بوعريش، 1/2، جانفي 2021، ص181.
- (7) أحمد محمد الشرنوبلي، الدعوة إلى الله تعالى من خلال الشبكة الدولية (الإنترنت)، د.د، ط، ص 20، 22.
- (8) خالد بن سعيد الزهراني، توظيف التقنية الحديثة في خدمة الدعوة إلى الله (الأهمية، الضوابط، المجالات)، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، جامعة الأزهر، العدد 40، ص35.
- (9) عيسى بوعافية، الدعوة الإسلامية عبر الإنترنت، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الدعوة والإعلام والاتصال، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، قسم الدعوة والإعلام، 2002/ 2003، ص 79، 80، 81.
- (10) محي الدين إسماعيل، تأثير شبكات التواصل الاجتماعي الاتصالية على جمهور المتلقين، مكتبة الوفاء القانونية، مصر، ط1، 2015، ص290.
- (11) محمد أمين، مشاكل الدعوة والدعاة في عصرنا الحاضر ووسائل علاجها، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، 1/35، 2008، ص89.
- (12) آسيا حنكة وآخرون، الخطاب الدعوي وتحديات وسائل الاتصال المعاصرة -الفيس بوك نموذجا -، مذكرة ماستر في الدعوة والإعلام، الوادي، قسم أصول الدين، 2020/ 2021م، ص41.
- (13) حميد حرحوز، بلال بوختالة، استخدام موقع فايسبوك في نشر الدعوة الإسلامية - دراسة ميدانية على عينة من طلبة قسم العلوم الإسلامية بجامعة المسيلة نموذجا-، مذكرة ماستر تخصص اتصال وعلاقات عامة، جامعة المسيلة، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2018/ 2019، ص 33.
- (14) عيسى بوعافية، الدعوة الإسلامية عبر الإنترنت، (م، س) ص87.
- (15) محي الدين إسماعيل، تأثير شبكات التواصل الاجتماعي الاتصالية على جمهور المتلقين، (م، س) ص 288.

**دور المواقع الإلكترونية الإخبارية الدولية في إبراز جهود المملكة العربية
السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين:
موقع BBC الإخباري الإلكتروني أنموذجا - دراسة تحليلية-**

**The role of international news websites in highlighting the
efforts of the Kingdom of Saudi Arabia in serving the Hajj
and the Two Holy Mosques:**

The BBC News website as a case study – an analytical study-

أ.د/ زكية منزل غرابية

Zakia MENZEL GHERABA

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

z.menzel@univ-emir.dz

تاريخ القبول: 2026/07/16

تاريخ الإرسال: 2026/04/14

الملخص:

استهدفت هذه الدراسة التعرف على جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين في موقع BBC الإخباري الإلكتروني، وقد اعتمدت الدراسة على منهج المسح الوصفي، وفي إطاره تم اعتماد أسلوب تحليل المحتوى لرصد البيانات المطلوبة، وقد طبقت الدراسة على عينة قوامها 13 منشورا على موقع BBC خلال 2023-2025، وقد أبانت الدراسة عن تشكيل صورة إيجابية عن المملكة في تهيئة جميع الظروف التنظيمية والأمنية والصحية للحجاج من أجل حج آمن وسليم، أكدت اهتمام المملكة بالحرمين الشريفين، وبحجاج بيت الله الحرام ما يمنحها صورة إيجابية بين الدول.

الكلمات المفتاحية: الحج؛ الحرمان؛ جهود؛ موقع إخباري إلكتروني؛ دراسة تحليلية.

Abstract:

This study aimed to identify the efforts of the Kingdom of Saudi Arabia in serving the Hajj and the Two Holy Mosques on the BBC News website. The study adopted the descriptive survey method, and within its framework, the content analysis method was adopted to monitor the required data. The study was applied to a sample of 13 publications on the BBC website during the years 2023-2025. The study showed the formation of a positive image of the Kingdom in preparing all the organizational, security and health conditions for pilgrims for a safe and sound Hajj. It confirmed the Kingdom's interest in the Two Holy Mosques and the pilgrims of the Sacred House of God, which gives it a positive image among countries.

Keywords: Hajj; deprivation; efforts; electronic news website; analytical study.

مقدمة:

تعد المملكة العربية السعودية واحدة من أهم بلدان العالم الإسلامي، وقد شرفها الله تعالى بخدمة الحرمين الشريفين و القيام على شؤون ضيوف الرحمن، ولما كانت خدمة حجاج بيت الله تتطلب تهيئة خاصة لهم لأداء مناسك الحج على أكمل وجه فقد أخذت المملكة على عاتقها مسؤولية خدمة بيت الله الحرام، وتهيئته بما يليق بمكانة ضيوف الرحمن، وقد رصدت لذلك كافة الإمكانيات، مما لفت إليها وسائل الإعلام من كافة التوجهات لرصد مختلف الجهود التي تقوم بها لاستقبال حشود غفيرة من كافة أنحاء العالم، حيث يشهد القاصي والداني بما تقوم به المملكة في هذا المقام، وقد تعددت الوسائط الإعلامية التي اهتمت بما تقوم به المملكة من مشاريع توسعة وتوظيف للتقنيات الحديثة لتسهيل مهمة الحج، ويحضر في هذا المقام موقع BBC العربية الإخباري الإلكتروني، الذي يعد واحدا من أشهر المواقع الدولية الناطقة بالعربية، والذي يتميز بالحيادية في طرح القضايا ما يجعل رصد جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين من خلاله جديرا بالدراسة، وهو ما ستوضحه تفاصيل الموضوع.

1-التعريف بموضوع الدراسة

1-1- المشكلة البحثية: يعد الحج أحد أركان الإسلام الخمسة، وقد فرضه الله تعالى على المسلم مرة في العمر على سبيل الاستطاعة بنص الآية القرآنية ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: 97)، وهو رحلة روحانية تهفو نفس المسلم إلى ممارستها لينال بها رضى الله ومغفرة لذنوبه، ذلك أن الحج المبرور ليس له من جزاء إلا الجنة. ولما كان في الحج بعض من المشقة لأدائه نتيجة التنقل والكلفة المادية والمتطلبات الصحية البدنية، وغيرها كان ولا بد من تدليل المخاطر وتأمين ضيوف الرحمن ليؤدوا المناسك بأمن وأمان.

لقد أولت المملكة العربية السعودية انطلاقا من مؤسسها الملك عبد العزيز إلى قائدها سلمان بن عبد العزيز عناية كبيرة بشؤون الحج والحرمين الشريفين بما حباها الله تعالى لأن تكون مهبط الوحي وقبلة المسلمين، لأنها ترى ذلك من وظيفتها الوجودية، حيث عملت على تسخير كافة الإمكانيات المادية والمعنوية لضمان سلامة الحجاج حتى يؤدوا مناسك الحج وفق ما تقتضيه قدسية هذه الفريضة، ويستشعروا الأبعاد الروحانية للأماكن المقدسة دون خوف أو خطر قد يهدد سلامتهم الصحية أو الجسدية.

وقد باتت تطوير البنية التحتية، وتحسين الخدمات الميدانية وإدارة الحشود علامة تتصف بها المملكة العربية السعودية، ومادة تتناقضها المنصات الإعلامية التقليدية والحديثة على السواء، ومع التحول الرقمي وجدت وسائل الإعلام نفسها مجبرة على التكيف مع الوضع الجديد، وصار لزاما عليها إيجاد فضاء رقمي لنقل المعلومة إلى المستخدم، فظهر ما يعرف بالمواقع الإخبارية الإلكترونية.

وعلى شاكله المواقع الإخبارية الإلكترونية، فقد شكل موقع BBC أحد المواقع الإخبارية الإلكترونية الدولية الهامة التي وجهت أنظارها لرصد جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين باعتبار الحج حدثا هاما يجمع المسلمين كل سنة في بقعة جغرافية محددة وفي أوقات زمنية مضبوطة. وهو ما يدعونا لطرح الإشكالية التي يبلورها التساؤل المحوري الرئيس

===== دور المواقع الإلكترونية الإخبارية الدولية في إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج...

الآتي: ما طبيعة الجهود التي رصدها موقع BBC عن المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية جملة من التساؤلات الفرعية وهي:

- ماهي الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين التي أبرزها موقع قناة BBC الإخباري الإلكتروني؟
- ماهي مصادر المعلومات التي استند إليها موقع قناة BBC الإخباري الإلكتروني في إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين؟
- ماهي الأهداف التي توخاها موقع قناة BBC الإخباري الإلكتروني من إبرازه لجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين؟
- ماهي القوالب الإعلامية التي تم بها عرض جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين؟
- ماهي أشكال عرض جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين؟

1-2- أهمية الدراسة: يمكن رصد أهمية الموضوع من حيث ما يلي:

- أنه يهتم بدراسة جهود المملكة العربية السعودية، خاصة أن هذه الأخيرة ترى أن هذا الأمر يدخل ضمن وظيفتها الدعوية ورسالتها السامية في خدمة حجاج بيت الله الحرام، ومن ثم فهي تعمل على إيجاد بيئة آمنة على جميع المستويات، تمكن ضيوف الرحمن من أداء مناسك الحج بكل أريحية، ومن ثم تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها ستحاول الكشف عن طبيعة هذه الجهود على أرض الواقع.

- وتكمن أهمية الدراسة في أنها ترصد جهود المملكة من خلال موقع BBC الإخباري الإلكتروني، حيث يعد هذا الموقع من أشهر المواقع الأجنبية التابعة لشبكة تلفزيون العرب BBC المعروفة بمصداقيتها وشهرتها، وبالتالي مما يعطينا صورة عملية قائمة على الطرح العلمي والمنهجي في إبراز الصورة التي تكونها هذه المواقع الأجنبية عن المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين بطريقة حيادية، وهو ما يساعد على تعزيز الصورة الذهنية الإيجابية للمملكة خارج حدودها الجغرافية.

- كما تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها ستقدم جملة من النتائج التي يمكن أن تفيد المهتمين بشأن الحجاج والحرمين في الاستمرار أو زيادة تحسين الخدمات المتعلقة بالحج والحرمين، كما تفيد المهتمين بالإعلام بدراسة في مجال تحليل المضمون المتعلق بإبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين.

1-3- ضبط المفاهيم: تشتمل الدراسة على جملة من المصطلحات تتوجب ضبطها وفقا

لمتطلبات وأهداف الدراسة وهي:

1- تعريف الحج:

اصطلاحاً: قصد مكة للنسك في زمن مخصوص، والمقصود هنا قصد مكة في أشهر الحج لأداء الفريضة على وجه مخصوص نقل على النبي ﷺ⁽¹⁾.

إجرائيا: الحج هو أحد الأركان الخمسة التي فرضها الله تعالى على المسلم على سبيل الاستطاعة، تتم مناسكه في أشهر الحج في مكة المكرمة، وفق فعل النبي ﷺ.

2- تعريف الحرم اصطلاحا: بأنه المكان المقدس الذي خصه الله تعالى بالخصائص والبركات والمميزات، كما يحرم فيه انتهاك المحظورات، واختص بهذا اللفظ مكة والمدينة، فهما الحرمين الشريفان، وقد جاءت النصوص بتحريمهما وعدم انتهاك حرمتهما، وهذا من خصائص مكة والمدينة، جعل الله تعالى ما أحاط بهما من حدود ينال حكمهما في الحرمة، تكريما وتشريفا لهما⁽²⁾.

التعريف الإجرائي: الحرم الشريف هو المكان الذي اختصه الله بقداسة خاصة، ويحرم على الفرد أيًا كان انتهاك حرمة، وهما هنا مكة والمدينة المنورة، فالأولى قبله المسلمين، والثانية ثاني الحرمين الشريفين.

3- المواقع الإلكترونية: تعرف المواقع الإلكترونية من حيث بنائها بأنها "مجموعة من الصفحات الإلكترونية المتصلة معا عبر وصلات تشعبية التي تمكن المستخدم من تصفح محتوياتها، ثم برمجتها بإحدى لغات برمجة الأنترنت، وتكون مخزنة على خادم web Server"⁽³⁾.

4- التعريف بموقع BBC News الإلكتروني: يعد موقع BBC واحدا من أكثر مواقع الويب التي يزورها المستخدمون باستمرار في جميع أنحاء العالم، إذ يطلع حوالي 12 مليون أسبوعيا عليه في حين تشير إحصائيات أخرى إلى أن عدد زواره أكثر من 21 مليون شخص شهريا⁽⁴⁾.

ويتبع موقع بيبيسي الإخباري على الأنترنت لشبكة البيبيسي: وتعد بي بي سي عربي أكبر وأقدم خدمة إعلامية تطلقها بي بي سي بلغة غير اللغة الإنجليزية، وقد واصلت تطورها منذ انطلاقتها في 3 يناير/ كانون الثاني عام 1938 حتى صارت في مقدمة المحطات الإعلامية في العالم⁽⁵⁾.

يقدم الموقع الإخباري BBC الإلكتروني خدمات إعلامية متعددة تشمل البث المباشر والأخبار والاقتصاد والصحة و العلوم والرياضة والتحقيقات وبودكاست، وغيرها من الخدمات الإعلامية.

4-1- الدراسات السابقة: تعتبر الدراسات السابقة مرحلة محورية في أي بحث علمي لأنها تسهم في بلورة المشكلة البحثية المدروسة، وتحديد أبعادها ومجالاتها بشكل دقيق، وقد أمكن الوقوف على جملة من الدراسات ذات العلاقة بموضوع الدراسة ومنها:

دراسة بعنوان: جهود المملكة العربية السعودية في ضمان سلامة الحجاج⁽⁶⁾: استهدفت الورقة البحثية عرض جهود المملكة العربية السعودية في ضمان سلامة الحجاج على المستوى الصحي، والجسدي والسلامة المرورية، بالاعتماد على المنهج الوصفي، وقد خلصت الورقة إلى جملة من النتائج أهمها:

- أظهرت الورقة البحثية الجهود الكبيرة للمملكة في توسعة الحرمين، وتطوير مرافقه، وإنجاز العديد من المشاريع مثل جسر الجمرات وتوسعة المسعى.

- توفير المنشآت الاستشفائية والمرافق الصحية.

- تشييد الطرق والجسور وشق الأنفاق وتطوير وسائل النقل.

دراسة بعنوان: عناية حكومة المملكة العربية السعودية بمساجد المواقيت و مساجد المشاعر والخدمات بالمشاعر⁽⁷⁾: اهتمت هذه الدراسة بالتعريف بجهود المملكة العربية السعودية بمساجد المواقيت ومساجد المشاعر، والخدمات بالمشاعر، وقد رصد البحث جملة من النتائج أهمها:

===== دور المواقع الإلكترونية الإخبارية الدولية في إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج...

- رصد البحث عددا من المساجد التي تم تجديدها وتجهيزها بكل ما هو يساهم في خدمة مرتاديهم من ضيوف الرحمن من ذلك: مسجد الحليفة ومسجد الجحفة ومسجد ذات عرق، ومسجد قرن، ومن مساجد المشاعر: مسجد نمرة ومسجد المشعر الحرام بمزدلفة.
- بعضا من المشاعر المقدسة ذات طبيعة جبلية مما استلزم القطع الصخري والردم والتسوية لتوسيع رقعة استيعابها.
- العمل على دراسة الوسائل التي تقي الحجاج من التعرض لأشعة الشمس، وخاصة في أشهر الصيف، مما استدعى القيام بتدابير منها إقامة مظلات شمسية بجانب المراكز الصحية، وشق طرق للمشاة مظلة من المسجد الحرام إلى أنفاق شعب علي.
- إقامة المستشفيات والمراكز الصحية بالمشاعر المقدسة ومكة المكرمة وتزويدها بالأطباء والأدوية التي توزع مجانا.

2- الإجراءات المنهجية للدراسة:

2-1- أنواع الدراسة والمنهج المعتمد: تنتمي هذه الدراسة إلى ما يعرف بالبحوث الوصفية، وهي عادة ما تهدف " إلى تحديد الوضع الحالي لظاهرة معينة، ومن ثم يعمل على وصفها، فهو يعتمد على دراسة الظاهرة كما هي موجودة في الواقع ويهتم بوصفها بدقة"⁽⁸⁾. وبناء على ذلك تم الاعتماد على منهج المسح وهو " محاولة بحثية منظمة لتقرير وتحليل ووصف الوضع الراهن لظاهرة أو نظام أو جماعة بهدف الوصول إلى معلومات وافية ودقيقة"⁽⁹⁾، وفي ظل هذا المنهج سيتم التعرف على مدى اهتمام الموقع BBC الإلكتروني ب رصد جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج و الحرمين الشريفين.

2-2- مجتمع الدراسة وعينتها: يشير مجتمع البحث عادة إلى "المجموعة الكلية أو المجموعة الكاملة من الناس أو الأحداث أو الأشياء"⁽¹⁰⁾ المراد دراستها، وتمثل جميع المواد الإعلامية التي تتناول جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين التي قدمها موقع قناة BBC عبر موقعها الإلكتروني الإخباري خلال 2023-2025 مجتمعا للدراسة.

وقد تم اختيار موقع قناة BBC عبر موقعها الإلكتروني الإخباري للأسباب الآتية:

- شهرة الموقع.
- يعد موقع قناة BBC الإلكتروني الإخباري موقعا دوليا غير تابع للملكة العربية السعودية ما يعني حيادية العرض والتناول.
- وقد تم الاعتماد على العينة القصدية خلال الفترة المذكورة آنفا وبأسلوب الحصر الشامل بمعنى أن التحليل سيشمل جميع المواد ذات العلاقة بجهود المملكة في خدمة الحرمين والحج، وقد شملت 13 منشورا، وقد تم اختيار تلك الفترة للاعتبارات الآتية:
- تنوع المواد الإعلامية المرتبطة بالموضوع.
- ثراء المعلومات الخاصة بخدمة الحج والحرمين.

2-3- أداة التحليل: بغية معالجة الموضوع المتعلق بجهود المملكة العربية السعودية من خلال المنصات الإعلامية، ارتأينا الاعتماد على أسلوب تحليل المحتوى، وهو من الأدوات شائعة الاستخدام

في دراسة مواد الاتصال، ويعرفه بيرلسون بأنه "هو أحد أساليب البحث العلمي التي تهدف إلى الوصف الموضوعي والمنظم والكمي للمضمون الظاهر لمادة من المواد التعليمية"⁽¹¹⁾. وفي إطار هذه الأداة المنهجية تم الاعتماد على استمارة تحليل المضمون بغية جمع البيانات المطلوبة، حيث تم تضمينها بالفئات المطلوبة (فئات المضمون ماذا قيل؟ وفئات الشكل كيف قيل؟) للإجابة على تساؤلات المشكلة البحثية، وقد تم ذلك بالاستفادة من الدراسات السابقة والأبحاث التي تناولت الموضوع.

3- عرض وتفسير بيانات الدراسة

أولاً: تحليل فئات المضمون ماذا قيل؟

- 1- الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين
- 1-1- الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين على مستوى إدارة الحشود والتنظيم الأمني والمروري
- جدول رقم 1: يوضح الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين على مستوى إدارة الحشود والتنظيم الأمني والمروري

الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين على مستوى إدارة الحشود والتنظيم الأمني والمروري	التكرارات	النسب المئوية
التعليمات الأمنية وضرورة الالتزام بها	3	20%
تفويض الحجاج وتحديد مساراتهم	2	13.33%
تنظيم حركة السير ومنع تكديس حشود الحجاج	2	13.33%
إجبارية التصريح بالحج ومعاقبة المخالفين تحت شعار لا حج بدون تصريح	3	20%
دور قوات الأمن والأليات والمركبات في تنظيم الحشود	1	6.66%
حشد أكثر من 250 ألف موظف لخدمة ضيوف الرحمن	2	13.33%
تنظيم طرق المركبات والسيارات ومسارات المشاة	1	6.66%
المتابعة الأمنية الدقيقة في مشعر عرفات	1	6.66%
مج	15	100%

المصدر: إعداد الباحثة، 2025.

من خلال الجدول المبين أعلاه يتضح أن جملة الجهود المتعلقة بإدارة الحشود والتنظيم الأمني والمروري التي أعدتها المملكة لإقامة حج آمن تتمثل حسب نسبها في الآتي:

فرض النظام عن طريق الالتزام بالتعليمات الأمنية، و ضرورة التصريح المسبق بالحج وإظهاره من قبل الحاج عند الضرورة بنسبة 20% لكل منهما، والعمل على تفويض الحجاج وتحديد مساراتهم، والاستعانة بالطائرات لمراقبة الحشود، وتنظيم حركة السير ومنع تكديس حشود الحجاج لأنها عادة ما تسبب في الحوادث عند مخالفتها للتعليمات بنسبة، بالإضافة إلى تسخير عدد لا يستهان به من الموظفين لخدمة ضيوف الرحمن بنسبة 13.33% لكل منها، وتدل هذه النتائج على القدرة الإدارية للمملكة في إدارة وتنظيم الحشود الكبيرة من خلال تسخيرها لمنظومة متكاملة من الإمكانيات المادية والبشرية لضمان سلامة الحجاج، وهو ما أكد عليه موقع BBC الإخباري الإلكتروني رغم التفاوت في نسب أبعاد الجهود على مستوى إدارة الحشود وتنظيمها.

===== دور المواقع الإلكترونية الإخبارية الدولية في إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج...

2/1- الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين على مستوى الخدمات الصحية

جدول رقم 2: يبين الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج و الحرمين الشريفين على مستوى الخدمات الصحية

الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين على مستوى الخدمات الصحية	التكرارات	النسب المئوية
توسيع قدرات العاملين في الإلمجال الصحي	3	30%
إلزام الحجاج بتقديم شهادات تاريخ المرض	1	10%
توفير مرافق طبية ونشر آلاف الطواقم الطبية قريبة من الحجاج	2	20%
إلزام الحجاج بأخذ اللقاحات	1	10%
إتاحة خدمات الإسعاف والطوارئ على مدار الساعة	3	30%
مج	10	100%

المصدر: إعداد الباحثة، 2025

تشير بيانات الجدول أعلاه إلى جهود المملكة المتعلقة بالخدمات الصحية في الحج، حيث عملت المملكة على التركيز على جانبين مهمين حسب ما أورده موقع BBC الإلكتروني الإخباري وهما توسيع قدرات العاملين في المجال الصحي بنسبة 30% وهو أمر مهم إذا ما أخذنا في الاعتبار الأعداد الكبيرة للحجاج، وكذا إتاحة خدمات الإسعاف والطوارئ على مدار الساعة بنسبة 30%، وهو أيضا أمر تفرضه بعض الحالات المفاجئة التي قد تحدث للحجاج خاصة كبار السن و أصحاب الأمراض المزمنة، بالإضافة إلى توفير مرافق طبية ونشر آلاف الطواقم الطبية قريبة من الحجاج بنسبة 20% وهو له أهميته في تأمين سلامة الحجاج وقت اللزوم، بالإضافة إلى إلزام الحجاج بأخذ اللقاحات وتقديم شهادات لتاريخ المرض لديهم بنسبة 10% لكل منهما، وهو أمر مطلوب لمتابعة الحاج بشكل وقت الحاجة.

3/1- الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين على مستوى تطوير وتحسين البنية التحتية للحرمين

جدول رقم 3 يبين الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين على مستوى تطوير وتحسين البنية التحتية للحرمين

الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين على مستوى تطوير وتحسين البنية التحتية للحرمين	التكرارات	النسبة المئوية
توسعة مساحة الحرم المكي	19	38%
كسوة الكعبة	8	16%
التكلفة الكهربائية للحرم المكي	7	14%
التجهيزات الخاصة بالحرم	16	32%
مج	50	100%

المصدر: إعداد الباحثة، 2025

حسب نتائج الجدول أعلاه فإن المملكة العربية السعودية استفرغت جهدا لا يستهان به في توسعة مساحة الحرم المكي بنسبة 38%، ولذلك أعطاه موقع BBC اهتماما لافتا في التغطية الإعلامية؛ على اعتبار أن البنية التحتية تلعب دورا مهما في نجاح موسم الحج وضمان السلامة الأمنية والنفسية للحجاج، وجاء الحديث عن التجهيزات المتعلقة بالحرم تاليا بنسبة 32% والتي ارتبطت بنوعية الرخام المستعمل، والبوابات المضافة، واستخدام مكبرات الصوت وغيرها مما يحسن من خدمة الحرم، كما تعرض موقع BBC للجهود التي تبذل في سبيل كسوة الكعبة التي كان من ثمرتها قرار الملك عبد العزيز بإنشاء مصنع لصناعة كسوة الكعبة وذلك بنسبة 16% يليها الحديث عن جهد المملكة في تزويد الحرم بما يلزم من الكهرباء التي فاقت تكلفتها 4 ملايين دولار شهريا وهو ينم عن اهتمام خاص من قبل قيادة المملكة بالحرم وما يلزمه لكي يكون في كامل جاهزيته لخدمة الحجاج وذلك بنسبة 14%.

4/1- الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية على مستوى توظيف التقنيات الحديثة في خدمة الحج والحرمين

جدول رقم 4: يبين الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية على مستوى توظيف التقنيات الحديثة في خدمة

الحج والحرمين

النسب المئوية	التكرار	الموضوعات المتعلقة بجهود المملكة العربية على مستوى توظيف التقنيات الحديثة في خدمة الحج والحرمين
10%	4	إنشاء 400 مبرد مياه وزيادة أجهزة وأعمدة رش المياه لتلطيف الحرارة
10%	4	إدخال الذكاء الاصطناعي في إدارة زوار بيت الله
17.5%	7	تطبيقات إرشادية وشاشات تفاعلية متعددة اللغات وللتعريف بمصنع الملك عبد العزيز، والمقتنيات الخاصة به
15%	6	استخدام الروبوتات لتوزيع ماء زمزم وتعميم الساحات
5%	2	استخدام مكانس التطهير الذكية للحفاظ على نظافة الحرم
22.5%	9	استحداث بطاقة الشرائح الذكية وربطها بكافة الخدمات
5%	2	استخدام الطائرات المسيرة لمراقبة الحشود وتأمينها
2.5%	1	استخدام أنظمة تنبيه صحي ورسائل تنبيه بالأحوال الجوية والازدحام
12.5%	5	تطبيقات تنظيمية وخدمية مرتبطة بالنقل والمنظمين استخدام قطار المشاعر
100%	40	مجموع

المصدر: إعداد الباحثة، 2025م

حسب الجدول المبين أعلاه فإن جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين على مستوى استخدام التقنيات الحديثة حسب موقع BBC واضحة حيث استفادت المملكة من التحول الرقمي في إدارة الحج وظهر ذلك جليا في تنوع الخدمات الرقمية مثل استحداث بطاقة الشرائح الذكية وربطها بكافة الخدمات وترتبط بمتابعة الحج منذ تسجيله في مرحلة الحج إلى تواجده على مستوى المشاعر المقدسة وفي كل ذلك تسهيل على الحاج من عناء التنقل والبحث وذلك بنسبة 22.5%، يليها رصد استعانته بتطبيقات إرشادية وشاشات تفاعلية متعددة اللغات وللتعريف بمصنع الملك عبد العزيز، والمقتنيات الخاصة به بنسبة 17.5%، فهي تعين الحاج على التعرف على ما يحتاجه من مناسك بالإضافة إلى تزويده بمعلومات تثقيفية عن المعلومات ذات العلاقة بالحرم، يليها بنسبة 15% الاستعانة باستخدام الروبوتات لتوزيع ماء زمزم وتعميم الساحات وهذه جميعها تجعل لحاج في حالة راحة لتأمين احتياجاته من الماء والنظافة. بالإضافة إلى استحداث المملكة لتطبيقات تنظيمية وخدمية

===== دور المواقع الإلكترونية الإخبارية الدولية في إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج...

مرتبطة بالنقل والمنظمين استخدام قطار المشاعر بنسبة 12.5% وهذه من شأنها أن توفر على الحاج مشكلة التنقل والسؤال عن كيفية الانتقال من مشعر إلى آخر ما يزيد من سهولة أداء الحج والحفاظ على سلامة الحاج البدنية والصحية، بالإضافة إلى خدمات أخرى لا تقل أهمية عن التقنيات السابقة الذكر وكلها تصب في مصلحة الحاج.

وتشير هذه النتائج وعي المملكة العربية السعودية بأهمية التقنيات الحديثة والذكاء الاصطناعي في تيسير الحج وأن هذه التقنيات لا تتعارض مطلقاً مع أداء مناسك الحج بقدر ما تسهل أداءها.

2- مصادر المعلومات عن جهود المملكة في خدمة الحج و الحرمين الشريفين في موقع BBC الإلكتروني

جدول رقم 5: يبين مصادر المعلومات عن جهود المملكة في خدمة الحج والحرمين الشريفين في موقع BBC الإلكتروني

النسبة المئوية	التكرارات	مصادر المعلومات عن جهود المملكة في خدمة الحج و الحرمين الشريفين في موقع BBC الإلكتروني
16.66%	9	تصريحات المسؤولين بالمملكة العربية السعودية
5.55%	3	وزارة الداخلية السعودية
12.96%	7	الهيئة العامة للعناية بالمسجد الحرام والمسجد النبوي
9.25%	5	توجيهات ملوك المملكة العربية السعودية
24.07%	13	السلطات السعودية
7.40%	4	وزارة الصحة
3.70%	2	وكالة الأنباء السعودية
3.70%	2	وزارة الحج و العمرة
3.70%	2	بحوث جامعة أم القرى
1.85%	1	وكالة الخدمات و الشؤون الميدانية
9.25%	5	موقع BBC
1.85%	1	قناة الإخبارية السعودية
100%	54	مج

المصدر: إعداد الباحثة، 2025م

من خلال الجدول أعلاه يلاحظ أن جملة المصادر التي استند إليها موقع BBC الإخباري الإلكتروني تمثل في الآتي:

- جاءت السلطات السعودية في الترتيب الأول بنسبة 24.07%، وهو أمر منطقي فهي الجهة المخول لها إصدار التعليمات المتعلقة بسير الحج وتنظيمه.
- جاءت نسبة تصريحات المسؤولين بالمملكة العربية السعودية بنسبة 16.66%، باعتبارهم الواجهة التي المباشرة التي يستقى منها المعلومات الرسمية بخصوص الحج.
- ورد الهيئة العامة للعناية بالمسجد الحرام والمسجد النبوي في الترتيب الثالث بنسبة 12.96%، وهو مصدر مهم لأنه الجهة المكلفة بتنفيذ جميع المهام والأشغال المتصلة بالمسجد الحرام والمسجد النبوي لخدمة المصلين وزوار البيت الحرام.

- جاءت توجيهات ملوك المملكة العربية السعودية بنسبة 9.25%، وهذا المصدر له دلالاته الكبيرة من حيث أنه يرتبط بالمشاريع الكبرى كما هو الشأن مع توسعة الحرمين، ويعطي مصداقية للمعلومة لدى المستخدم لموقع BBC فيما يتعلق بجهود المملكة في خدمة الحج والحرمين.

- جاء موقع BBC بنسبة 9.25%، وهو أمر متوقع فعادة ما تتدخل الجهة الإعلامية في صياغة المحتوى بما يتناسب ورؤيتها الإعلامية.

- وردت باقي المصادر بنسب أقل، وعلى ضعفها فهي رافد مهم لاستيقاء المعلومات عن إدارة الحج. وهذا لا يعني عدم أهميتها لأنها في المحصلة هي جهات رسمية لها بصمتها في تسيير الحج وإدارته. وتؤكد النتائج المتوصل إليها تنوعا لافتا في المصادر التي اعتمد عليها الموقع في إبراز جهود المملكة في خدمة الحج والحرمين الشريفين، كما لوحظ تركيز الموقع على الجهات الرسمية ما يعطي دلالة واضحة للدور الذي تقوم به السلطات العليا في السعودية بمعية الهيئة العامة للعناية بالمسجد الحرام والمسجد النبوي في إدارة الحج وتسييره، إلى جانب الجهات ذات الصلة مثل وزارة الحج والصحة وغيرها في إنجاح الحج واستقبال ضيوف الرحمن في أحسن الظروف.

3- أهداف موقع قناة BBC الإخباري الإلكتروني من إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين

جدول رقم 6: يبين أهداف موقع قناة BBC الإخباري الإلكتروني من إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين

أهداف موقع قناة BBC الإخباري الإلكتروني من إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين الشريفين	التكرارات	النسب المئوية
التأكيد على جاهزية المملكة العربية السعودية لإدارة الحج على المستويين الأمني والتنظيمي حفاظا على سلامة الحجاج	8	21.05%
إبراز جهود المملكة في الاهتمام بالحرم المكي باعتباره يدخل ضمن أولوياتها الوظيفية	7	18.42%
إبراز مسؤولية السلطات السعودية في مواجهة التحديات المناخية لحماية ضيوف الرحمن	4	10.52%
تعزيز الصورة الإيجابية للمملكة في خدمة الحجاج والحرمين في العالم	6	15.78%
إبراز اهتمام المملكة بالخدمة الصحية لسلامة الحجاج	7	18.42%
تسليط الضوء على التقنيات الحديثة التي وظفتها المملكة في خدمة ضيوف الرحمن وتنظيم الحج	6	15.78%
مج	38	100%

المصدر: إعداد الباحثة، 2025م

يظهر الجدول أعلاه جملة الأهداف التي توخاها موقع BBC الإلكتروني، حيث وردت وفق النسب الآتية:

- جاء هدف التأكيد على جاهزية المملكة العربية السعودية لإدارة الحج على المستويين الأمني والتنظيمي حفاظا على سلامة الحجاج بنسبة 21.05%، وهو من الأمور المحورية التي يقوم عليها الحج وإدارته لذلك اعتبره الموقع هدفا استراتيجيا في التقارير المقدمة عن الجهود المبذولة من قبل المملكة في خدمة الحج والحرمين.

===== دور المواقع الإلكترونية الإخبارية الدولية في إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج...

- جاء هدف إبراز جهود المملكة في الاهتمام بالحرم المكي باعتباره يدخل ضمن أولوياتها الوظيفية، وإبراز اهتمام المملكة بالخدمة الصحية لسلامة الحجاج بنسبة 18.42% لكل منهما، باعتبار البيئة الإيمانية والصحية صمام أمان لضمان نجاح الحج.
- جاء هدف تعزيز الصورة الإيجابية للمملكة في خدمة الحجاج والحرمين في العالم بنسبة 15.78%، وهو هدف ينم عن تثمين الجهود التي تقوم بها المملكة في تنظيم الحج وتطوير البنية التحتية للحرمين، ما يؤهلها لأن تحمل هذه الصورة الإيجابية لدى الرأي العام الداخلي والخارجي على السواء، بنفس النسبة ورد هدف تسليط الضوء على التقنيات الحديثة التي وظفتها المملكة في خدمة ضيوف الرحمن وتنظيم الحج لما لها أهمية في تسهيل مهام الحجاج في أداء المناسك.
- جاء هدف إظهار حجم المسؤولية الواقعة على عاتق السلطات في حماية الحجاج من الظروف المناخية للتخفيف عن الحجاج من الاشتداد الحراري.

ثانياً: تحليل فئات الشكل كيف قيل؟

1- القوالب المعتمدة في إبراز جهود المملكة في خدمة الحج والحرمين الشريفين

جدول رقم 7: يوضح فئة القوالب المعتمدة في إبراز جهود المملكة في خدمة الحج والحرمين الشريفين

النسبة المئوية	التكرارات	القوالب المعتمدة في إبراز جهود المملكة في خدمة الحج والحرمين الشريفين
00	00	خبر
00	00	مقال
100%	13	تقرير إخباري
00	00	قصة
00	00	أخرى تذكر
100	13	مج

المصدر: إعداد الباحثة، 2025م

يبين الجدول أعلاه أن موقع BBC الإخباري الإلكتروني قد اعتمد في إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين على التقرير الإخباري بشكل كامل في جميع المواد المقدمة، سبب ذلك هو أن هذا القالب هو الأنسب لإعطاء معلومات وافية وشاملة و مركزة خاصة أن الأمر يتعلق بإدارة عدد كبير من الحشود في بقعة جغرافية محددة و في أوقات زمنية مضبوطة.

2- أشكال العرض في إبراز جهود المملكة في خدمة الحج والحرمين الشريفين

جدول رقم 8: يبين فئة أشكال العرض في إبراز جهود المملكة في خدمة الحج والحرمين الشريفين

النسبة المئوية	التكرارات	أشكال العرض في إبراز جهود المملكة في خدمة الحج والحرمين الشريفين
69.23%	09	نصوص مكتوبة + صور
30.76%	04	فيديوهات
00	00	صوتيات
00	00	أخرى تذكر
100%	13	مج

المصدر: إعداد الباحثة، 2025م

تشير بيانات الجدول أعلاه أن موقع BBC الإلكتروني قد اعتمد بشكل كبير على النصوص المكتوبة المدعمة بالصور في إبرازه لجهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والعمرة بنسبة 69.23% حيث اتجه إلى توثيق الجهود من خلال تصريحات المسؤولين و قرارات الجهات الوصية ودعم ذلك بالصور، في حين جاء الاعتماد على الفيديوهات السمعية بصرية بنسبة 30.76% وعلى قلتها فهي تزيد من موثوقية المعلومات المقدمة بالصوت والصورة، وعلى التفاوت في النسب. فيمكن القول أن الموقع قد استفاد من الوسائط الاتصالية التي توفرها الإنترنت في إيصال المادة الإعلامية.

خاتمة:

تناولت هذه الورقة البحثية جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين في موقع BBC الإخباري الإلكتروني، حيث أبانت الدراسة عن تشكيل صورة إيجابية عن المملكة في تهيئة جميع الظروف التنظيمية والأمنية والصحية للحجاج من أجل حج آمن وسليم، وقد رصدت الدراسة جملة من النتائج والتوصيات نعرضها في الآتي:

نتائج الدراسة:

- أكدت الدراسة حسب موقع BBC الإخباري الإلكتروني جاهزية المملكة على مستوى التنظيم وإدارة الحشود من خلال التعليمات والترتيبات الأمنية التي أعدتها مثل إجبارية الترخيص المسبق للحج، والمتابعة الأمنية للحشود في المشاعر وغيرها مما يجعل تنظيم الحج متماسكا وآمنا.
- أكدت الدراسة حسب موقع BBC الإخباري الإلكتروني أن المملكة العربية السعودية على المستوى الصحي أعدت جميع الترتيبات الصحية لضمان سلامة صحة للحجاج، منها إنشاء مواطن طبية ونشر طواقم طبية لإسعاف المرضى حال الطوارئ وإلزام الحجاج بالتلقيحات المطلوبة التي تقيهم من الأمراض الوبائية.
- أظهرت الدراسة من خلال موقع BBC الإخباري الإلكتروني أن المملكة العربية السعودية على مستوى تطوير وتحسين البنية التحتية للحرمين، قد عملت تحت إدارة قياداتها الملكية إلى فترة الملك سلمان عبد العزيز على توسعة الحرم المكي وتجهيزه بكل المستلزمات الحديثة ليكون فضاء روحانيا بامتياز بحيث يجد فيه الحاج السكينة والطمأنينة التي تمنحه فرصة أداء الحج براحة تامة.
- أكدت الدراسة حسب موقع BBC الإخباري الإلكتروني أن المملكة العربية السعودية استجابت للتحويل الرقمي في خدمة الحج والحرمين ؛ حيث وظفت مختلف التقنيات الحديثة بما فيها تطبيقات الذكاء الاصطناعي لتيسير تنظيم الحج و تسهيل أداء المناسك عن طريق توفير كافة الخدمات الذكية والرقمية لصالح راحة الحجاج؛ إن على مستوى تنقلهم وسفرهم أو على مستوى أداء مناسك الحج، ما ينم عن جدية القيادة الملكية وقدرتها على إدارة الحج بفعالية وانسيابية.
- تنوعت مصادر المعلومات التي استند إلى موقع BBC الإلكتروني الإخباري في رصد جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج والحرمين مثل الاعتماد على الجهات الرسمية والوزارات التابعة لها، وتصريحات المسؤولين، ووكالات الأنباء وغيرها من المصادر ما يعطي مصداقية للمعلومات التي أوردتها الموقع بخصوص هذه الجهود لدى المستخدم للموقع.
- أظهرت الدراسة جملة من الأهداف التي توخاها موقع BBC الإلكتروني تصدرها هدف التأكيد على جاهزية المملكة العربية السعودية لإدارة الحج على المستويين الأمني والتنظيمي، وهدف إبراز

دور المواقع الإلكترونية الإخبارية الدولية في إبراز جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج...

جهود المملكة في الاهتمام بالحرم المكي باعتباره يدخل ضمن أولوياتها الوظيفية، اهتمام المملكة بالخدمة الصحية، وهدف تعزيز الصورة الإيجابية للمملكة في خدمة الحجاج و الحرمين في العالم، و تؤكد هذه الصورة انطبعا إيجابيا من قبل موقع الإلكتروني نحو جهود المملكة في خدمة الحج و الحرمين.

- اعتمد موقع BBC الإلكتروني الإخباري على التقرير الإخباري في رصد جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج و الحرمين وهو الأنسب لمثل هذه المعالجة لأن هذا النوع من القوالب الإعلامية يقدم المادة الإعلامية بشكل شامل من جوانبه المختلفة، وبصفة مركزة.

- ركز موقع BBC الإلكتروني الإخباري في عرض جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج و الحرمين على النصوص المكتوبة المدعمة بالصور، ومع ذلك استثمر الخدمات التي توفرها الإنترنت حيث تم استخدام الفيديوهات في عرض بعض المواد الإعلامية مثل توسعة الحرمين، وكسوة الكعبة وهذه من شأنها تدعيم المعلومة بالصوت والصورة و له أثره على المستخدم للموقع.

التوصيات: يمكن أن نرصد جملة من التوصيات وهي:

- توسيع دائرة البحث حول جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج و الحرمين ليشمل مواقع إخبارية إلكترونية بلغات أجنبية.

- إفادة الجهات الوصية بنتائج هذه الدراسة للاستفادة منها في تطوير وزيادة تحسين الخدمات المتعلقة بالحج و الحرمين.

- حث الجامعات بضرورة فتح مشاريع الدكتوراه التي ترصد جهود المملكة العربية السعودية في خدمة الحج و الحرمين الشريفين ذات العلاقة بالإعلام والاتصال.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب

- 1- حاتم أبو زائدة ، مناهج البحث العلمي، ط2، د.ن، 2012م.
- 2- رشوان محمد الصديق، وآخرون، كتاب الحج والعمرة، د.ن، 2023م.
- 3- سيف الإسلام سعد عمر، الموجز في منهج البحث العلمي في التربية والعلوم الإنسانية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009م.
- 4- فايز جمعة النجار وآخرون، أساليب البحث العلمي: منظور تطبيقي، دار الحامد للنشر، عمان، ط1، 2009م.
- 5- محمد عبد السلام محمد، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية مكتبة نور، د.م، ن، دط، 2020م.

المجلات:

- 6- بن عبد العزيز الغيث عبد الله، مكانة الحرمين الشريفين وأثرها على العلاقات الدولية دراسة تأصيلية، مجلة كلية الشريعة والقانون، بتفهما الأشراف، دقهلية، ع 26، 2023م.
- 7- سلاوي شيماء، محمد رضا بركاني، أهمية المواقع الإلكترونية في تعليم اللغة العربية للناطقين بها: دراسة نماذج، مجلة معالم، المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر، ع1، مج 17، 2024م.

الرسائل الجامعية

- 8- الفلاح صهيبي محمود علي، التغطية الإخبارية لموقعي الجزيرة و BBC العربية لمعركتي الفلوجة عام 2004م، دراسة تحليلية، رسالة ماجستير، كلية الإعلام، جامعة الشرق الأوسط، لبنان، 2011م.

المؤتمرات

- 9- فوزي محمد عبده ساعاتي، عناية حكومة المملكة العربية السعودية بمساجد المواقيت ومساجد المشاعر والخدمات بالمشاعر، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المدينة المنورة، 2010/12/18م.
- 10- وحيدة بوفدح بديسي، جهود المملكة العربية السعودية في ضمان سلامة الحجاج. المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المدينة المنورة. 2010/12/18م.
- المواقع الإلكترونية:

11- <https://www.bbc.com/arabic/institutional> BBC. (2025, 7 2)

الهوامش:

- (1) رشوان محمد الضديق، وآخرون، كتاب الحج و العمرة، د.ن.ن، 2023م، ص5.
- (2) بن عبد العزيز الغيث عبد الله، مكانة الحرمين الشريفين وأثرها على العلاقات الدولية دراسة تأصيلية، مجلة كلية الشريعة والقانون، بتفهما الأشراف، دقهلية، ع 26، 2023م، ص232.
- (3) سلاوي شيماء، محمد رضا بركاني، أهمية المواقع الإلكترونية في تعليم اللغة العربية للناطقين بها: دراسة نماذج، مجلة معالم، المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر، ع1، مج 17، 2024م، ص135.
- (4) الفلاح صهيبي محمود علي، التغطية الإخبارية لموقعي الجزيرة و BBC العربية لمعركتي الفلوجة عام 2004 دراسة تحليلية، كلية الإعلام، جامعة الشرق الأوسط، لبنان، 2011م. ص24.
- (5) <https://www.bbc.com/arabic/institutional> BBC. (2025, 7 2).
- (6) وحيدة بوفدح بديسي، جهود المملكة العربية السعودية في ضمان سلامة الحجاج، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المدينة المنورة، 2010/12/18، ص 336-394.
- (7) فوزي محمد عبده ساعاتي، عناية حكومة المملكة العربية السعودية بمساجد المواقيت ومساجد المشاعر والخدمات بالمشاعر، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المدينة المنورة، 2010/12/18م، ص 3-63.
- (8) محمد عبد السلام محمد، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية مكتبة نور، د.م.ن، دط. 2020م، ص163.
- (9) حاتم أبو زائدة، مناهج البحث العلمي، ط2، د.ن.ن، 2012م، ص103.
- (10) فايز جمعة النجار وآخرون، أساليب البحث العلمي: منظور تطبيقي، دار الحامد للنشر، عمان، ط1، 2009م، ص3.
- (11) سيف الإسلام سعد عمر، الموجز في منهج البحث العلمي في التربية والعلوم الإنسانية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009م، ص121.

البنية الحجاجية لخطاب أصول الفقه

مقاربة تداولية لموقف الإمام الشافعي من حيث خبر الأحاد

The argumentative structure of *usul al-fiqh* discourse A pragmatic approach to Imam al-Shafi'i's position on solitary (Ahad) reports

د/ محمد بن عمارة

Mohamed BENAMARA

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم

mohamed.benamara@univ-mosta.dz

تاريخ القبول: 2026/07/19

تاريخ الإرسال: 2026/04/02

الملخص:

يندرج الخطاب الأصولي الإسلامي ضمن الخطابات الطبيعية التي تعتمد على مختلف الآليات الحجاجية والتقنيات الخطابية، فهو خطاب تداولي يسعى إلى تمكين مختلف الأحكام الشرعية والاستنباطات الأصولية في كيانات المتلقين تصديقاً وإنجازاً، والمتأمل في رسالة محمد بن إدريس الشافعي (204هـ) مؤسس علم أصول الفقه الإسلامي، يلحظ أن هذا الأخير حاول بناء منظومة أصولية متماسكة تعتمد على مختلف الحجج والأدلة التي تمكنه من تثبيت تصوراتهِ العقديّة وتخريجاته الشرعية التي يسعى إلى إقناع متلقيه بصحتها. وستحاول هذه الورقة البحثية الوقوف على موقف الشافعي من حديث خبر الأحاد، واستخراج مختلف الاستراتيجيات الحجاجية والآليات الخطابية التي اعتمدها في سبيل الدفاع عن حديث خبر الأحاد وتمكين أحكامه علماً وتشريعاً، مُعتمدين في ذلك على المقاربة الإجرائية التي أفرزها الدرس الحجاجي المعاصر، أملين في الكشف عن نوعية الحجة وطرق توظيفها في خطاب الشافعي.

الكلمات المفتاحية: الحجاج؛ خطاب أصول الفقه الإسلامي؛ الشافعي؛ حديث خبر الأحاد.

Abstract:

Islamic *usul al-fiqh* discourse can be situated within natural forms of discourse that rely on diverse argumentative mechanisms and rhetorical techniques. It is inherently pragmatic, aiming to secure the acceptance and enactment of legal rulings and juristic inferences in the minds of its audience. A close reading of *al-Risāla* by Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (d. 204), the founder of Islamic legal theory, reveals his effort to construct a coherent methodological system grounded in a range of proofs and arguments to substantiate his doctrinal views and legal derivations.

This paper examines al-Shafi'i's position on solitary (Ahad) reports, seeking to identify the argumentative mechanisms and rhetorical strategies he employs to defend their authority and establish their epistemic and legal validity. It draws on analytical tools developed in

contemporary argumentation studies, with the aim of uncovering the types of arguments he uses and the ways in which they are deployed within his discourse.

Key words; Argumentation; Usul al-fiqh discourse; al-Shaff'I; hadith or Ahad reports.

مقدمة:

يُعد خطاب أصول الفقه الإسلامي من أهم الخطابات في الثقافة العربية الإسلامية، وأكثرها تأثيراً، وحضوراً، وتأتي هذه الأهمية نظر للأدوار التشريعية التي يضطلع بها علماء الأصول في استنباط الأحكام العملية من النصوص الشرعية، ويعتمد خطاب أصول الفقه الإسلامي في بُنيته التركيبية على جملة من الحجج والأدلة التي تضمن فعلي الإقناع والتصديق، والمتأمل في الآليات الحجاجية والتقنيات الخطابية التي استعان بها علماء الأصول في تشكيل خطاباتهم الشرعية يلحظ أنها لا تختلف كثيراً عن التصورات التي أفرزها درس البلاغي المنطقي اللساني التداولي المعاصر، وبالأخص من حيث نوعية الأدلة والحجج التي تتسم بالاحتمال.

والمتأمل في خطاب أصول الفقه الإسلامي يلمس الكثير من القضايا الجدلية التي كانت محلّ خلاف بين الأصوليين، من بينها حديث خبر الأحاد الذي أثار جدلاً واسعاً بين الأصوليين في العمل به علماً (القضايا العقدية) وحكماً أو الأخذ به حكماً في الفروع فقط وتركه علماً، وعليه ستحاول هذه الورقة البحثية الوقوف على موقف الشافعي من حيث خبر الأحاد، وفحص نوعية الحجج وطرق توظيفها في سبيل الدفاع عن مواقفه الشرعية من هذه القضية الحساسة في الفكر الأصولي، مُعتمدين على الآليات الإجرائية التي أفرزها درس الحجاجي المعاصر، وبالأخص التصورات التي قدّمها شايم بيرلمان وأوزفالد ديكر، أملين في الإجابة على جملة من التساؤلات أهمها:

- ما هي الآليات الحجاجية والتقنيات الخطابية التي توسّل بها الشافعي في الدفاع عن موقفه من حديث خبر الأحاد؟

- هل نجح الشافعي في تمكين تصوراتهِ الدينية ومقاصده العقدية من حديث خبر الأحاد؟
أسئلة سنحاول الإجابة عنها في هذه الورقة البحثية بمقاربة النصوص التي تطرقت لحديث خبر الأحاد في رسالة الشافعي.

1. تعريف علم الأصول (قراءة تداولية):

يذهب علماء الأصول من الشافعية إلى تعريف أصول الفقه باعتبار الدليل، وطرق الاستفادة من الأدلة وتوظيفها وتكييفها، يقول البيضاوي في منهاجه: (وأصول الفقه هو معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المُستفيد)⁽¹⁾، فالعول في أصول الفقه على الدليل والحجة التي من شأنها تحقيق فعلي التصديق والإقناع لدى المُتلق، ويذهب الشافعي إلى تعريفه بقوله: (ولا يجلُّ لأحد أن يقول في شيء حلال ولا حرام إلا من جهة العلم، وجهة العلم في الكتاب والسنة والإجماع والقياس)⁽²⁾، فالأدلة عند الشافعي إما عقلية (الكتاب والسنة، والإجماع)، وإما عقلية (القياس) أو حسب تصنيف أرسطو إما (جاهزة: قرآن/حديث، إجماع) أو (صناعية: القياس)، فتصنيف الحجج لدى علماء الأصول يتقاطع كثيراً مع ما ذهبت إليه الدراسات البلاغية اليونانية القديمة في تصنيفها لأنواع الحجج بالجاهزة: (الشهود، العقود، النصوص الدينية) وحجج صناعية (القياس).

وينحصر عمل الأصولي في استنباط الأحكام الشرعية من القرآن الكريم والحديث الصحيح وغالباً ما تكون هذه الأحكام مصحوبةً بأدلة عقلية وعقلية، أي نوعية مخصوصة من الحجج تدفع بالمتلقي نحو التصديق والعمل بالحكم الشرعي المستنبط⁽³⁾، وبناءً عليه يمكن القول أن كل الاستنباطات الأصولية للأحكام الشرعية مهما كان نوعها (عقيدة/أحكاماً) تكون مصحوبةً بحجج وأدلة تتركب صحة الاستنباط كي يكون مقبولاً لدى المتلقي، فالحجة على اختلاف أنواعها (عقلية/عقلية) تُعد جوهر الخطاب الأصولي الذي يبنى أحكامه وتصوراتَه على الفعل الحجاجي.

2. أنواع الأدلة عند الأصوليين (قراءة تداولية معاصرة):

تنقسم الأدلة في علم أصول الفقه إلى نوعين رئيسيين: أدلة قطعية يُتفق على صحة الاستدلال بها: القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس⁽⁴⁾، وأدلة ظنية محل خلاف بين علماء الأصول، لم يُتفقوا على صحة الاستدلال بها، منها: الاستحسان، العرف، المصالح المرسلة أو الاستصلاح، الاستصحاب، مذهب الصحابي، الذرائع، وشرع من قبلنا⁽⁵⁾ فالأدلة الأولى تحظى بإجماع لدى جمهور المسلمين باعتبارها أدلة يقينية قاطعة تحظى بالتسليم لدى عامة المسلمين متى تمّ الاستشهاد بها، لأنها حجة ثابتة لا يمكن أن يعترض عليها المتلقي المسلم، أما الأدلة الظنية فهي محل خلاف لم يتفق جمهور علماء أصول الفقه الإسلامي على صحة الاستدلال بها في أصول الدين، وعدّلوا إليها في فروعهم فقط باعتبار أن النصوص الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية⁽⁶⁾.

ولم يبتعد كثيراً علماء الأصول في تصنيفهم لأنواع الأدلة عن أرسطو الذي صنف الحجج إلى نوعين: حجج صناعية وحجج غير الصناعية⁽⁷⁾، فالحجج غير الصناعية هي حجج جاهزة تستمد شرعيتها من الإجماع الذي تحظى به لدى عامة الناس، وقد حصرها علماء الأصول في: القرآن الكريم، والحديث الصحيح والإجماع، فالقيمة الحجاجية لهذه النصوص مستمدة من بنيتها ومن التوافق الحاصل حول شرعيتها باعتبارها نصوصاً انتقلت إلينا عن طريق الأحكام والضبط والأمانة في الرواية والسند، ولا يمكن التشكيك في صحتها أو دحضها لدى الإنسان المسلم، في المقابل تُعرف الحجج الصناعية بأنها من تصرف علماء الأصول واجتهادهم، وتستمد هذه الحجج قوتها من ارتباطها المرجعي بالقرآن والحديث الصحيح، فضلاً عن اعتمادها على آليات عقلية تتسم بالدقة في الانتقال من المقدمات إلى النتائج، مع إمكانية دحضها إذا ظهر دليل أقوى منها.

وبناءً على ما سبق، يمكن التأكيد على أن المدرسة الأصولية قد حققت نجاحاً ملحوظاً في صياغة نظرية حجاجية خاصة بطرق التشريع الإسلامي، كما تميزت التصورات الحجاجية التي قاموا بصياغتها بالتكامل المعرفي نظرياً وإجرائياً، الأمر الذي سهّل على الفقهاء التعامل مع مختلف الخطابات الدينية بكل سهولة وأريحية، ولا نبالغ إذا قلنا أن بعض الآليات الحجاجية التي نظّر لها علماء أصول الفقه الإسلامي فاقت بكثير التصورات الحجاجية التداولية التي وجدناها لدى المعاصرين، وبالأخص من حيث نوعية الأدلة التي اتسمت بالمرونة والاتساع، وتفرعات الأقيسة التي فاقت نظرية المنطق الطبيعي المعاصر.

3. تعريف حديث خبر الأحاد:

يُعرف حديث خبر الأحاد بأنه الحديث الذي لا يتصف بالتواتر⁽⁸⁾، وعرفه البغدادي بأنه ما قُصّر عن صفة التواتر⁽⁹⁾، أي هو الحديث الذي لم يبلغ حد التواتر والذيع والشهرة لدى عامة الناس، لأن سنده يقتصر على راوٍ واحد أو اثنين حتى ثلاثة رواة على الأكثر، وقد اختلف علماء الأصول في طريقة العمل به، فمنهم من ذهب إلى الأخذ به في مسائل العقيدة والأحكام، كالشافعية وعلى رأسهم الشافعي، والآمدي،

والحافظ بن حجر العسقلاني، والسبكي، والغزالي الذين أجمعوا على أن حديث خبر الأحاد يُفيد العلم إذا احتقت به القرائن التي تُطمئن المُتلقّي على صدق الخبر⁽¹⁰⁾، في حين ذهب فريق آخر إلى العمل به في مسائل الأحكام فقط دون العقيدة لأنه يُفيد الظن في رأيهم، وعلى رأسهم المُعتزلة الذين أجمعوا على أن حديث خبر الواحد لا يُقبل إذا كان روايةً واحدة⁽¹¹⁾، وعليه يُمكن القول أن حديث خبر الأحاد لم يكن محلّ إجماع بين علماء الأصول، وبالأخص الأحاديث التي تطرقت لمسائل العقيدة، فقد اختلف في مواضع الاستدلال بها، فالشافعية استدلوها بها علماً وعملاً، عقيدةً وأحكاماً، وعلى رأسهم الإمام الشافعي في رسالته التي احتفى فيها بالأحاديث الأحاد الصحيحة، أما المُعتزلة فاقترضوا على الاستدلال بها في الأحكام فقط لأنها تُفيد الظن لا القطع، ومردُّ الأمر لعدم اليقين بثبوتها من جهة، ومخافة انفلات رواية الحديث من جهة أخرى.

4. مفهوم الحجاج في الدراسات البلاغية المعاصرة:

عرف بيرلمان وتيتكاه الحجاج من خلال مفاهيم متعددة مُنطلقين من موضوعه الأساسي الذي يتمثل في دراسة تقنيات الخطاب التي تمكّن من دفع الأذهان نحو قبول الأطروحات المعروضة، أو زيادة درجة هذا القبول⁽¹²⁾، يرتبط هذا المفهوم بأنواع مختلفة من الحجج الموجودة في الخطاب والتي تهدف إلى إقناع المتلقي بالأفكار والآراء والتوجهات التي تُعرض عليه، أو تعزيز قبول متلقيها لأفكار مسبقة كان يشكك فيها. في هذا السياق، شدد بيرلمان على أهمية الطابع العقلاني للحجاج، مع رفض الاعتماد على اللعب بمشاعر المتلقي، حيث يرى أن جوهر الحجاج يكمن في حرية المتلقي التي تتيح له الاعتراض على ما يُقدم من أفكار وحجج، خلافاً للاستدلال المنطقي الصارم الذي قد يوقع المتلقي في حالة من الذهول والخضوع⁽¹³⁾.

وفي موضع آخر، عرف بيرلمان الحجاج من منظور تداولي بقوله إن غاية كل حجاج أن يجعل العقول تزعن لما يُطرح عليها أو يزيد في درجة هذا الإذعان، وأن أنجع أنواع الحجاج هو ذلك الذي ينجح في تعزيز حدة الإذعان لدى المستمعين بدرجة تحفزهم على القيام بالفعل المطلوب، سواء بالإنجاز أو الامتناع عنه، أو على الأقل في تحضيرهم لهذا الفعل في الوقت المناسب⁽¹⁴⁾، يعكس هذا التعريف تركيز بيرلمان على الجانب الغائي للحجاج لا ماهيته، إذ يقتصر الحجاج بالإقناع باعتباره الجوهر والغرض الرئيسي للعملية الخطابية؛ ذلك أن المتلقي من خلاله يُدفع إلى اتخاذ فعل معين أو الامتناع عنه، وهو ما يجعل الحجاج فعلاً ذا طابع براغماتي.

بهذا المعنى، انتقل بيرلمان بفهمه للعملية الحجاجية من نطاق الخطاب ذاته إلى نتائجها المتمثلة في دفع المتلقي نحو الفعل، فالعملية الحجاجية في نظره ذات طابع تفاعلي بين المخاطب والمخاطب، تقوم على أسس عقلانية تتيح الاختيار الحر للمتلقي، ويؤكد بيرلمان على هذه الفكرة بقوله إن الحجاج هو دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أساليب مناسبة لمخاطبتها والاستماع إليها، ثم محاولة تحقيق انسجام إيجابي معها بمحاولة دفعها نحو التصديق والفعل، هنا، يبرز اهتمام بيرلمان بذهنية المتلقي، إذ لا يمكن للمحاجج جذبها دون فهم طبيعة تفكيرها، ومواطن قوتها وضعفها.

وبالإضافة إلى التصورات التي قدمها بيرلمان لنظريته الحجاجية التي تمزج بين البلاغة والمنطق الاحتمالي، فإن أرفالد ديكر و تناول المسألة من منظور لغوي مختلف، حيث يرى أن اللغة تحمل في جوهرها وظائف حجاجية تنبع من بنية الأقوال اللغوية نفسها بعيداً عن محتواها الإخباري⁽¹⁵⁾، بهذا يمكن القول إن اللغة تعالج القوة الحجاجية المتضمنة في القول، والتي تعد عنصراً أساسياً مترابطاً مع معناه، مما

يجعل المتكلم في لحظة النطق يوجه قوله نحو غرض حجاجي محدد⁽¹⁶⁾، فاللغة تستمد قوتها الحجاجية من خلال الروابط التي تصل بين الملفوظات، وعلى التسلسل المنطقي الذي تضطلع به هذه الروابط داخل الملفوظات بحيث تُوجه الخطاب نحو أهداف محددة سلفاً من قبل المُرسل.

ويتمتع الخطاب الحجاجي عند ديكرو بعدة مؤشرات تحدد اتجاهه الحجاجي، وهذه المؤشرات تمثل آليات تعمل داخل الخطاب بطرق متنوعة، فقد تظهر أحياناً كعوامل حجاجية أو روابط حجاجية أو علاقات حجاجية أو مواضع حجاجية، أو تتجلى في ظواهر مثل القسم، الاستفهام، التضمين، أو الاقتضاء، وغير ذلك من الآليات اللغوية، وفي هذا الإطار، يتركز الاهتمام بشكل ملحوظ عند ديكرو بالوسائل اللغوية والإمكانات التي توفرها اللغة الطبيعية، والتي يستعين بها المتكلم لتوجيه خطابه نحو هدف حجاجي محدد ومنهج.

وفي الختام يمكن القول أن بيرلمان وديكرو طرحا نموذجاً حجاجياً يُعد في جوهره امتداداً لما بلورته البلاغة الأرسطية الكلاسيكية، مع محاولتهما لإعادة صياغته بما يتلاءم مع المستجدات المعرفية والخطابية الحديثة، ويتجاوز النموذج الضيق الذي اقتصر فيه الحجاج على البرهنة، ليكون الاحتمال والإمكان والحرية جوهر النظرية الحجاجية المعاصرة.

5. رسالة الشافعي (مدخل تعريفي):

يُعدُّ كتاب الرسالة للشافعي أولَ كتابٍ صُنِفَ في علم أصول الفقه، وأهم حدث في تاريخ هذا العلم، فقد كان للإمام الشافعي شرف السبق في وضع قواعد الأحكام التي تُبين أدلة الفقه الإجمالية الضابطة لطرق الاستنباط والاستدلال، ويذكر الإمام الفخر الرازي في كتابه "مناقب الشافعي" أن من سبق الإمام الشافعي كانوا يناقشون قضايا أصول الفقه ويستدلون ويعترضون عليها، غير أنهم لم يمتلكوا إطاراً منهجياً شاملاً يمكن العودة إليه لفهم دلائل الشريعة وطرق تعارضها وترجيحها، حتى جاء الشافعي واستنبط علم أصول الفقه وابتدع قانوناً شاملاً يُعتمد عليه في تصنيف مراتب أدلة الشرع، ومن ثم، يمكن تشبيه علاقة الشافعي بعلم الشرع بعلاقة أرسطو بعلم العقل⁽¹⁷⁾.

وبناء على ما أورده الإمام الرازي في نصه يمكن القول أن الشافعي هو الأب الروحي لعلم أصول الفقه، والمؤسس الفعلي والمُنظر الحق لقضاياها العقلية والعقلية وطُرق الاستدلال بهما، ويذهب البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار إلى أنَّ الشافعي وضع "كتاب الرسالة" بطلبٍ من الإمام المحدث عبد الرحمن بن مهدي فيقول: (وهذا هو الذي أشار إليه عبد الرحمن بن مهدي، وهو أحد أئمة هذا الشأن، ولأجله صَنَفَ الشافعي كتاب الرسالة، وإليه أرسله)⁽¹⁸⁾، فالإمام الشافعي كتب "الرسالة بطلبٍ من شيخه الإمام عبد الرحمن بن المهدي الذي أشار عليه أن يسلك هذا المسلك لإفادة الناس في دينهم، ويشير الشيخ أحمد شاكر، محقق "الرسالة"، إلى أن الشافعي لم يمنح "الرسالة" هذا اللقب، بل أطلق عليها اسم الكتاب، و"الرسالة" اسمٌ اكتسبته بسبب إرسالها لابن مهدي⁽¹⁹⁾ شيخ الشافعي.

والمأمل في "كتاب الرسالة" للشافعي يلمس أنَّ هذا الأخير تطرق أولاً إلى جملة من الأحكام يُستدل بها في أصول الفقه، وأجملها في: (القرآن، السنة، الإجماع، القياس)، وقد شدد على ضرورة التقيد بهذه المراتب أثناء الاستدلال تحت مبدأ الأولوية، فلا يُترك الأعلى (الأقوى حجياً) إلى الأدنى (الأضعف حجة)، أما جوهر الرسالة فتتمثل في كيفية الاستدلال بالقرآن والحديث، مع التفصيل في الآليات التي تُساعد على التكييف والاستدلال بهما نذكر منها: (المُجمل والمُبين، العام والخاص، المُطلق والمُقيد، الظاهر والنص، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني)، فالآليات التي استعان بها الشافعي في قراءة الوحيين

تُساعد على ضبط الدلالة، وتُقلل من التأويلات التي تُوهم بالتعارض بين القرآن والحديث، أو القرآن والعقل، وتُمكن من تكييف الوحي مع النوازل الفقهية في كل زمان ومكان، وتحدُّ من الانتقائية والتلاعب في اختيار الأدلة.

6. التحليل الحجاجي التداولي لموقف الإمام الشافعي من حديث خبر الآحاد:

اتفق علماء الأصول على بعض الأحكام التي يُستدلُّ بها في التشريع الإسلامي، إلا أنهم اختلفوا في أحكام أخرى مثل: (حُجية خبر الآحاد، الإجماع، حُجية القياس، النسخ والمنسوخ في علاقة السنة بالقرآن)، والمتأمل في الرسالة يلحظ أن الإمام الشافعي حاول تثبيت أركان هذه الأصول بالدفاع عن حُجيتها في الاستدلال الفقهي، مُستعيناً في ذلك بجملة من الآليات الحجاجية والتقنيات الخطابية التي تهدف إلى ترجيح وتمكين أرائه الأصولية، ويُعد الاحتجاج بحديث خبر الآحاد من أبرز القضايا الخلافية بين علماء الأصول من حيث العمل بها من عدمه في القضايا العقديّة، والمتأمل في رسالة الإمام الشافعي يجد أن هذا الأخير تصدى للدفاع عن حديث خبر الآحاد كحجة شرعية مُلزِمة إذا توفرت فيه شروط الحديث كاتصال السند، وعدالة الرواة، وعدم معارضته لنصوص أقوى، وثبوته عن النبي ﷺ، وسُنحاول في هذا المقام عرض نص الإمام الشافعي في حديث خبر الآحاد قصد الوقوف على بنائه الحجاجي، يقول الشافعي في حجية حديث خبر الآحاد:

(ولا أعلم من أهل العلم مخالفاً في تثبيت خبر الواحد إذا كان عدلاً... فإذا ثبت الخبر عن الرسول ﷺ لم يكن لأحد تركه... ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يكون من حدّث به ثقةً في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، حافظاً لما حدّث به، ولا يُقبل من الحديث إلا ما اتصل بسنده، وكان ناقلوه ثقات... فكان خبر الواحد إذا ثبت عن الرسول ﷺ يوجب العمل، كما يوجب ذلك خبر الجماعة، وقد كان أصحاب الرسول صل الله عليه وسلم يقبلون خبر الواحد، ويعملون به، فمن ردّ خبر رسول الله ﷺ بعد ثبوته، فقد ردّ الحجة، ولا يجوز ردّ خبر الثقة إلا بخبر مثله أو أقوى منه)⁽²⁰⁾.

1.6. القيم الحجاجية المطلوبة لقبول حديث خبر الآحاد:

تندرج القيم الحجاجية ضمن السياسات الخطابية التي ترسم حركة الخطاب ومسالكة ومآلاته، وتعتبر القيم وسيلة حجاجية مهمة يُعتمد عليها في دفع المتلقي نحو التسليم والإذعان لما يُعرض عليه من أراء وتصورات⁽²¹⁾، وقد اعتمد الشافعي في نصه على جملة من القيم جعلها مُرتكزاً ضرورياً لقبول خبر الآحاد، قيم يجب أن يتصف بها ناقل حديث الآحاد أهمها:

القيم الحجاجية المجردة التي يتصف بها ناقل حديث الآحاد	القيم الحجاجية المحسوسة التي يتصف بها ناقل حديث الآحاد
العدل، الصدق، الثقة	الحفظ

تُمثل القيم الحجاجية التي استعان بها الشافعي في نصه مقدمات عامة من شأنها تهيئة المتلقي وإقناعه بما يُعرض عليه من تصورات عقدية حول حجية حديث الآحاد.

2.6. المواضع الحجاجية المُدرجة لإثبات حُجية حديث خبر الآحاد:

تُعد المواضع الحجاجية مقدمات حجاجية أعم، إذ تُعد بمثابة مخازن تُجمع فيها الحجج وتُخزن، ومن ثم ينبغي على من يسعى إلى تحقيق الإقناع أن يستقي منها⁽²²⁾، فالمواضع هي عبارة عن مبادئ عامة

مُتفق عليها بين الناس، يعود إليها المرسل لتحقيق نوع من الشرعية لخطابه، وقد عمد الشافعي في نصه إلى موضع مهم من شأنه تحقيق مقاصده الحجاجية وأهدافه التداولية في إثبات حجية حديث خبر الآحاد، ويتجلى ذلك في قوله:

الموضع	نوعه
يقول الشافعي: وقد كان أصحاب الرسول ﷺ يقبلون خبر الواحد	موضع كفي (أصحاب الرسول)

يُمثل الصحابة الكرام في نص الشافعي موضعاً بالغ الأهمية باعتبارهم ناقلين أحاديث خبر الآحاد، تصديقاً وعملاً، وعليه يمكن القول أن الاستشهاد بالصحابة من شأنه شرعنة خطاب الشافعي وتسييج المواقف العقديّة التي يسعى إلى تمكينها في كيانات متلقيه تصديقاً وعملاً في وجوب الأخذ بحديث خبر الآحاد.

3.6. حجة العلاقة التبادلية المُدرجة للرد على منكري حديث خبر الآحاد:

تُعتبر حجة العلاقة التبادلية من أهم الحجج تساعد على إصابة الإقناع والتداول نظراً لبنائها شبه منطقي، ويتحقق هذا النوع من الحجج داخل الخطاب بمعالجة ملفوظين أو قضيتين معالجةً واحدةً بسبب علاقة التماثل الموجودة بينها، وهذا العلاقة تؤدي إلى تطبيق قاعد العدل بينها أثناء المعالجة⁽²³⁾، وقد استعان الشافعي بهذه الحجة أثناء رده على مُنكري حديث خبر الآحاد بقوله: (فكان خبر الواحد إذا ثبت عن الرسول ﷺ يوجب العمل، كما يوجب ذلك خبر الجماعة)، وبما أن مصدر الأحاديث واحد (النبي ﷺ)، فمن باب العدل وجب التعامل مع حديث خبر الآحاد مثل العمل مع حيث الجماعة تصديقاً وعملاً، ويمكن لنا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالاستدلال التالي:

- المقدمة الكبرى: خبر الواحد إذا ثبت عن الرسول وجب العمل مثل خبر الجماعة.
 - المقدمة الصغرى (مضمرة): لأن مصدر خبر الجماعة والآحاد واحد، النبي والصحابة.
 - النتيجة: ضرورة العمل بحديث خبر الآحاد.
- وعليه يمكن القول أن الشافعي أن نجح في كشف التناقض والتعارض الموجود لدى منكري حديث خبر الآحاد، فالأصل قبول كل الأحاديث الثابتة عن النبي أو نفي كل الأحاديث، لا مجال لقبول بعضها ونفي أخرى لأن مصدرها وأصلها واحد.

4.6. حجج السلطة المُدرجة لإثبات حجية حديث خبر الآحاد:

تُعد حجة السلطة من الحجج المهمة في الخطاب الأصولي بصفة عامة، وفي خطاب الشافعي بصفة أخص، فهي حجة جوهريّة تأتي لدعم المسار الخطابي للمحاجج، وتُستخدَم حجة السلطة استناداً إلى أفعال فرد أو مجموعة من الأشخاص أو إلا أحكامهم أو أقوالهم، بهدف دعم أو تبرير فرضية معينة⁽²⁴⁾، وقد استعان الشافعي بهذا النوع من الحجج المُتلوّنة بسلطة دينية (الرسول ﷺ) وسلطة (شخصية الصحابة)، ويمكن لنا أن نمثل لهذه الاستراتيجية الخطابية بالجدول التالي:

حجة السلطة	نوعها
النبي ﷺ	دينية
الصحابة	دينية شخصية

وعليه يمكن القول أن حجج السلطة التي استعان بها الشافعي في إثبات حجة حديث خبر الأحاد تكتسي سلطة خطابية و طاقة رمزية لدى المتلقين من شأنها تحقيق الأهداف التداولية والمساوي الحجاجية التي يروم تمكينها في كيانات متلقية.

5.6. الحجة السببية التي تُوجب العمل بحديث خبر الأحاد:

تُعد الحج السببية من أهم الاستراتيجيات الخطابية التي يعدل إليها المُحاج أثناء ربطه بين الأحداث والنتائج المترتبة عنها برابط سببي⁽²⁵⁾، وقد عمد الشافعي إلى هذه التقنية الخطابية أثناء تطرقه لشروط قبول حديث خبر الأحاد قائلاً: (ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يكون من حدّث به ثقةً في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، حافظاً لما حدّث به)، ويمكن لنا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالجدول التالي:

النتيجة	الرابط السببي	الحج
ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة	(حتى)	يكون من حدّث به ثقةً في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، حافظاً لما حدّث به

فالمتمأل في هذا الملفوظ يلحظ أن الشافعي ربط بين النتيجة (قبول حديث خبر الأحاد) وبين الحج التي يُقبل لها (الثقة، الصدق، الحفظ) برابط سببي (حتى)، وهذا النوع من الحج البراغمية المباشرة من شأنه تحصيل الإقناع وتمكين التصورات الدينية في كيانات المتلقين.

6.6. القياس وحجية حديث خبر الأحاد:

يُعتبر القياس من أهم الآليات الخطابية في النظرية الحجاجية المعاصرة، ويد القياس في الخطاب الحجاجي وسيلة منطقية تُحقق مبدأ الترابط بين الأقوال، بحيث يرتبط أحدهما بالآخر ويترتب عليه بالضرورة⁽²⁶⁾، ولإثبات حجية حيث خبر الأحاد، استعان الشافعي بهذه التقنية الخطابية في قوله: (فإذا ثبت الخبر عن الرسول ﷺ لم يكن لأحد تركه)، ويمكن لنا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالاستدلال التالي:

- المقدمة الكبرى: فإذا ثبت الخبر عن الرسول ﷺ لم يكن لأحد تركه.
- المقدمة الصغرى (مضمرة): حديث خبر الأحاد ثبت عن النبي.
- النتيجة: لا يمكن ترك حديث خبر الأحاد مع وجوب العمل به.

نستنتج من هذا الاستدلال الخطابي أن الشافعي انتقل مما هو مُسلم به أي (قبول كل الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ)، إلى ما هو مُتنازع عنه (حديث خبر الأحاد) ليؤسس بذلك لقاعدة أصولية تتمثل في وجوب قبول حديث خبر الأحاد لأن مصدرها واحد وهو النبي ﷺ.

7.6. السلم الحجاجي (قراءة في قوة الحجج المدرجة لإثبات حجية خبر الأحاد):

يُعتبر السلم الحجاجي جزءاً من العمليات التي تقيم حركة الحج داخل الخطاب بناءً على درجات القوة والضعف الخاصة بها. ويرى ديكر أن أي حقل حجاجي يتضمن علاقة ترتيبية بين الحج يمكن تسميته بالسلم الحجاجي⁽²⁷⁾، والمتأمل في الملفوظات التي أوردها الشافعي في نصه لإثبات حجية حديث خبر الأحاد يلحظ وجود تفاوت في قوة الحج التي أوردها للتدليل على هذا المنحى الحجاجي، ويمكن لنا أن نمثل لذلك بـ:

- السلم الحجاجي الأول: قراءة في شروط ناقلي حديث خبر الأحاد.

النتيجة	وجوب العمل بحديث خبر الأحاد
الحجة 4	العدل
الحجة 3	الثقة
الحجة 2	الصدق
الحجة 1	الحفظ

- السلم الحجاجي الثاني:

النتيجة	وجوب العمل بحديث خبر الأحاد
الحجة 2	خبر الأحاد أيضاً ثبت عن النبي مثل خبر الجامعة
الحجة 1	خبر الجماعة يُعمل به لأنه صدر وثبت عن النبي

بناءً على السُّلَمَين الحجاجين، نلمس وجود تفاوت بين الحجج المُدرّجة لإثبات حُجية حديث خبر الأحاد من حيث القوة والضعف، إلا أن الحجج في هذين السُّلَمَين متساندة ومتساوقة فيما بينها، تخدم نتيجة واحدة تتمثل في وجوب العمل بحديث خبر الأحاد.

7. التحليل الحجاجي للنص الثاني في حجية حديث خبر الأحاد:

يؤكد الإمام الشافعي في نص آخر على حُجية حديث خبر الأحاد بقوله: "ولا نقبل من الأخبار إلا ما ثبت من أهل الصدق والضبط، وكانت الأئمة تقبل خبر الواحد في الأحكام، ويقضون به، وكل ما سنَّ الرسول ﷺ مما ليس فيه كتب الله، فبحكم الله سنّه، ومن ردّ خبر الواحد الثقة عن رسول الله ﷺ، فهو ردّ لخبر رسول الله ﷺ، ولم يزل المسلمون يقبلون خبر الواحد عن رسول الله ﷺ" (28).

1.7. الوقائع الحجاجية المُدرّجة لإثبات حديث خبر الواحد:

تُمثل الوقائع الحجاجية كل ما هو مشترك بين الناس بحيث لا تكون عرضة للشك والدحض (29)، وقد استهل الشافعي نصه بواقعة مهمة من شأنها تهيئة المُتلقي للتصورات الأصولية التي تُعرض عليه، ودفعه نحو اعتقادها والتسليم بصحتها، يقول الشافعي:

الواقعة	وكانت الأئمة تقبل خبر الواحد في الأحكام
---------	---

يُمثل هذا الملفوظ مُرتكزا مهما يُساعد على تمكين الآراء والتوجهات التي يُريد الشافعي تمكينها في كيانات مُتلقية، فقبول حديث خبر الأحاد من صحابة رسول الله يقطع الطريق أمام كل المُنكرين والمُشكّكين ويدفع بالمُتلقي نحو قبول حديث خبر الأحاد بالضرورة لأن الأئمة والصحابة قبلوه.

2.7. القيم الحجاجية المطلوبة لقبول حديث خبر الأحاد:

تُمثل القيم جوهر العملية الحجاجية من جهة، وعنصر مهم في قبول حديث خبر الأحاد من عدمه، وقد حدّد الشافعي في نصه جملةً من القيم، جعلها مقياساً ضرورياً لقبول حديث خبر الأحاد، يمكن إجمالها في:

القيم	الصدق، الضبط، الثقة
-------	---------------------

تُمثل القيم التي ذكرها الشافعي في نصه قيماً كونيةً مُتفق عليها، فاتصاف ناقل الحديث بمثل هذه القيم يجعل حديث خبر الأحاد مقبولا لدى الشافعي علما وعملاً نظرا لتوفر قرائن الصدق والضبط والثقة في ناقله.

3.7. حجج السلطة المُدرجة لإثبات حجية حديث خبر الآحاد:

تُعد حجة السلطة من الحجج المهمة في الخطاب الديني عامة والخطاب الأصولي بصفة أخص، ولتمكين تصوراتها الأصولية في حديث خبر الآحاد استعان الشافعي في نصه بنماذج تُمثل سلطة مهمة في ذهنية المُتلقّي المسلم، ويمكن إجمالها في:

السلطة الحجاجية	النبي، الأئمة، الصحابة، المُسلمون
-----------------	-----------------------------------

يُمثل النبي والأئمة الكرام والصحابة والمُسلمون من الرعيّل الأول (التابعون) سلطة رمزية في ذهن المُتلقّي المسلم، فكون حديث خبر الآحاد صادر عن النبي ﷺ باعتبار السلطة الدينية التي يتمتع بها، وسلطة الأئمة والصحابة والتابعون الذين نقلوا الحديث وعملوا به، فاستحضار مثل هذه الرموز من شأنه الدفع بالمُتلقّي نحو قبول حديث خبر الآحاد.

4.7. حُجة الوصل السببي التي توجب العمل بحديث خبر الآحاد:

يتحقق هذا النوع من الحجج كما ذكرنا سالفًا على جملة من الروابط الحجاجية التي تساعد على تسلسل الخطاب بحيث يُصيب أهدافه التداولية، وقد استعان الشافعي بهذه النوعية من الحجج أثناء تدليله على حُجية خبر الآحاد، وتعظيم شأن العمل به، ورده هو رد بخبر رسول الله ﷺ، ويمكن التمثيل لهذا المنحى الحجاجي بالجدول التالي:

الحجة	الرابط السببي	النتيجة
مَنْ رَدَّ خبر الواحد الثقة عن رسول الله ﷺ	ف	هو رد لخبر رسول الله ﷺ

استطاع الشافعي في هذا الملفوظ الانتقال من الحجة إلى النتيجة مباشرةً بواسطة الرابط السببي (الفاء) الذي أتاح له الربط بين رد حيث خبر الآحاد الذي هو في حقيقته محل ل رد لحديث النبي ﷺ.

5.7. العامل الحجاجي المُدرج لتثبيت حُجية خبر الآحاد

يندرج العامل الحجاجي ضمن الآليات الخطابية التي تُوجه القول نحو وجهة دلالية معينة مقصودة، وقد استعان الشافعي بهذه التقنية الخطابية لتثبيت رأي وإقصاء آخر، ويمكن لنا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بـ:

العامل الحجاجي الأول	الملفوظ الأول	العامل الحجاجي 2	الملفوظ الثاني
ولا	نقبل من الأخبار	إلا	ما ثبت من أهل الصدق والضبط

استطاع الشافعي من خلال العوامل الحجاجية (لا/إلا) من توجيه الملفوظ نحو وجهة دلالية تربط قبول حديث خبر الآحاد بالصدق والضبط، وإقصاء اكل لأحاديث التي لا يتصف ناقلوها بهذه الصفات.

خاتمة:

وفي ختام هذا الدراسة الموجزة توصلنا إلى جملة من النتائج يمكن إجمالها في النقاط التالية:

- يُصنف الخطاب الأصولي على أنه خطاب حجاجي بامتياز.
- يُعد الخطاب الأصولي من أهم الخطابات التي تعتمد بكثافة عالية على مختلف الآليات الحجاجية والتقنيات الخطابية التي من شأنها تحقيق فعلي الإقناع والتصديق.

- يتقاطع الخطاب الأصولي مع الخطاب الحجاجي التداولي المعاصر من حيث نوعية الحجة وطرق توظيفها داخل الخطاب.
- تُعد رسالة الشافعي مرجعاً مهماً في الثقافة الإسلامية من حيث الآليات الحجاجية والاستراتيجيات الخطابية التي أسس لها الإمام الشافعي، إذ وجدناها تتقاطع إلى حد كبير مع الدرس الحجاجي التداولي المعاصر.
- اعتمد الشافعي في دفاعه عن شرعية حديث خبر الأحاد على جملة من الآليات الحجاجية توزعت بين حجج عقلية جاهزة، وحجج عقلية صناعية.
- التأسيس لحجية حديث خبر الأحاد بالاعتماد على حجتَي النبوة وسلطة الصحابة الذين نقلوا هذه الأحاديث.
- التأسيس لمنظومة من القيم المُتفق عليها، والتي تُعد شرطاً مهماً في ناقل الخبر للأخذ بحديث خبر الأحاد من عدمه (الثقة، الصدق، الأمانة، الحفظ).
- الانطلاق من الأحاديث المتواترة للتأسيس لحجية حديث خبر الأحاد بالاعتماد على القياس الحجاجي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إسحاق إبراهيم الشاطبي، الموافقات، تقديم، بن حسن آل سلمان، دار بن عفان، (د.ط)، (د.ت).
2. أبو بكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، جامعة الدراسات الإسلامية، باكستان، ط1، (د.ت).
3. الخطيب البغدادي، الكفاية في علوم الرواية، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1410هـ.
4. رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، الكويت، عالم الفكر، مج 34، سبتمبر 2005م.
5. شكري، المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ديوان المطبوعات الجامعية، تونس، 2007م.
6. الفخر الرازي، مناقب الشافعي، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1986م.
7. عبد الله بن عمر البضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تح: الحافظ بن الحسين العراقي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، (د.ت).
8. عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011م.
9. عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، ط1، 2013م.
10. أبي عاصم البركاتي، حديث الأحاد عند الأصوليين الورد على شبهات المنكرين، دار الصقا والمروة، ط1، 2008م.
11. محمد الشوكاني، إرشاد الفحول، دار الفكر، بيروت، (د.ط).
12. محمد سالم، ولد محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ليبيا، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2008م.
13. محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، الناشر مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1937م.
14. محمد العبد، النص الحجاجي العربي، عالم الكتب الحديث، ط1، 2010م.
15. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1 1406هـ- 1986م.

الهوامش:

- (1) عبد الله بن عمر البضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تح: الحافظ بن الحسين العراقي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، (د.ت)، بيروت، ج1، ص16.
- (2) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، الناشر مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1937م، ص39.

- (3) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1406 هـ- 1986 م، ص 23.
- (4) المرجع نفسه، ص 417.
- **لاستحسان:** هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، أو تخصيص قياس بدليل أقوى.
- **العرف:** هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم وهو بمعنى العادة الجماعية.
- **المصالح المرسلة:** هي الأوصاف التي تناسب الشارع تلائم تصرفات الشارع ومقاصده، بدون أن يشهد لها دليل معين من الشرع.
- **الاستصحاب:** هو بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل منها على التغيير، يُنظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 859/357/828/335.
- **الذرائع:** هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويُتوصل بها إلى فعل المحظور، يُنظر: محمد الشوكاني، إرشاد الفحول، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، ج 1، ص 411.
- (5) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 417.
- (6) يُنظر: إسحاق إبراهيم الشاطبي، الموافقات، تقديم، بن حسن آل سلمان، دار بن عفان، (د.ط)، (د.ت)، ج 1، ص 314-316.
- (7) محمد سالم، ولد محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ليبيا، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2008 م، ص 41.
- (8) أبي عاصم البركاتي، حديث الأحاد عند الأصوليين الورد على شبهات المنكرين، دار الصفا والمروة، ط 1، 2008 م، ص 15.
- (9) الخطيب البغدادي، الكفاية في علوم الرواية، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1410 هـ، ص 59.
- (10) يُنظر، المرجع السابق، ص 23.
- (11) يُنظر، المرجع نفسه، ص 24.
- (12) عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، تونس، مسكيلياني للنشر والتوزيع، ط 1، 2011 م، ص 25.
- (13) نفسه، ص 11.
- (14) نفسه، ص 13.
- (15) رشيد، الرازي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، الكويت، عالم الفكر، مج 34، سبتمبر 2005 م، ص 255.
- (16) شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ديوان المطبوعات الجامعية، تونس، 2007 م، ص 352.
- (17) الفخر الرازي، مناقب الشافعي، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط 1، 1986 م، ص 34.
- (18) أبو بكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، جامعة الدراسات الإسلامية، باكستان، ط 1، (د.ت) ج 2، ص 137.
- (19) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، ص 13.
- (20) يُنظر: المرجع نفسه، ص 403/369.
- (21) عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 25.
- (22) محمد سالم محمد الأمين الطلبي، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 113.
- (23) يُنظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 43.
- (24) يُنظر: المرجع نفسه، ص 52.
- (25) يُنظر: المرجع نفسه، ص 50.
- (26) يُنظر: محمد العبد، النص الحجاجي العربي، عالم الكتب الحديث، ط 1، 2010 م، ص 26.
- (27) عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، ط 1، 2013 م، ص 101.
- (28) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، ص 378.
- (29) يُنظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 25.

تحقيق المناط:

شروطه وضوابطه

The conditions and controls of Realization of the Manat

أ.د/ مخلوفي مليكة

Malika MEKHLOUFI

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

malika.mekhloufi@univ-batna.dz

طالبة دكتوراه حكيمة حمزاوي⁽¹⁾

Hakima HAMZAUI

hakima.hamzaoui@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/04/03

تاريخ الإرسال: 2025/09/15

الملخص:

من أهم خصائص الشريعة الإسلامية خلودها وشموليتها وصلاحيّتها لكلّ زمانٍ ومكان، فهي بما امتازت به من مرونة تمكّنت من مواجهة التحديات على مرّ العصور واحتواء المستجدات، وذلك من خلال أدواتها الاجتهادية ومنظومتها المقاصدية، ومن خلال الاجتهاد والتّجديد فيه حسب مقتضى الأحوال وعبر مراحل المهمة مروراً بتخريج المناط فتتقيحه إلى غاية تحقيقه.

فجاءت هذه الدراسة الموسومة بـ: "تحقيق المناط شروطه وضوابطه" لتتناقش إشكالية إلى أيّ مدى يعتبر تحقيق المناط مظهراً من مظاهر التّجديد، وما هي الشروط والضوابط التي تحكم هذا النوع من الاجتهاد، وفق منهج الاستقراء، وتركزت أهم المسائل المشكّلة لصلب البحث حول تحقيق المناط، ببيان معناه وكذا المصطلحات الدلالية ذات الصلة، والمصطلحات المقاربة له دلالةً وسباقاً، إذ يعتبر مرحلة اجتهادية بالغة الأهمية، لتحديد مدى انطباق الأحكام الشرعية على محالّها، كما تسعى إلى بيان الشروط الواجب توافرها لسلامة المنهج الاجتهادي ليكون مثمراً، وكذا تحديد الضوابط التي تضبط هذا النوع من الاجتهاد، حتى تضمن صحة تطبيقه، مثل التصور الصحيح للواقعة، وفهم مقاصد المكلفين، ومراعاة الزمان والمكان.

الكلمات المفتاحية: تحقيق المناط؛ الشروط؛ الضوابط؛ الاجتهاد.

Abstract:

One of the most important characteristics of Islamic law is its perpetuity, comprehensiveness, and suitability for all times and places. Its flexibility has enabled it to confront challenges throughout the ages and contain new developments through the most important means of containment, and through ijtiḥad and renewal thereof according to the requirements of the circumstances and through its important stages, including the derivation of the basis and its refinement until its realization.

⁽¹⁾ المرسل المؤلف.

This study, titled: " **The conditions and controls of Realization of the Manat**", comes to discuss the issue of to what extent the realization of the context is considered a manifestation of renewal, and what are the conditions and controls that govern this type of ijtihad, according to the method of induction. The main problematic issues at the core of the research focused on the realization of the manat, clarifying its meaning as well as the semantic terms surrounding it. It is considered a highly important ijtihad stage to determine the extent to which legal rulings apply to their places. It also aims to clarify the conditions that must be met for the ijtihad method to be fruitful, as well as to determine the controls that regulate this type of ijtihad, in order to ensure the correctness of its application, such as the correct perception of the incident, understanding the purposes of the obligated, and taking into account time and place.

Key words: Realization of the manat; Conditions; Controls; Diligence.

مقدمة:

تحقيق المناط هو عملية تنزيل الأحكام الشرعية بناءً على قرائن الأحوال ومراعاة الوقائع وكل الملابسات المحيطة بالنازلة، إذ إن الأحكام الشرعية بعد استنباطها وتحديداتها ذاتها، تبقى معلقة على تشخيص الواقع الذي تُنزل عليه.

ونظراً لكون الشريعة الإسلامية شريعة واقعية، فإن فقه تنزيل الأحكام وتكييف المستجدات وفقاً لها يعد أحد أبرز ثمار الخطاب الشرعي، وأحد الخصائص الجوهرية التي تُظهر مواكبة الشريعة للتطورات والمستجدات، وهذا يعكس الطبيعة العملية والواقعية للشريعة الإسلامية، التي لا تقتصر على التنظير المثالي بل تمتد لتشمل تطبيقات عملية في حياة الناس.

إن تنزيل الأحكام بناءً على أصول وضوابط منهجية ومعارية يُعدّ مؤشراً واضحاً على قدرة الشريعة الإسلامية على تحقيق المقاصد الشرعية في الواقع المعاصر، ومن ثم يمكن اعتبار تحقيق المناط بمثابة أعلى مراحل الاجتهاد وأدق صوره، فهو يشكل المحور الرئيسي في العملية الاجتهادية، كما يعتبر نقطة الارتباط بين الحكم النظري الثابت معروف العلة، وبين المناط الموصوف الذي يتم تخريجه على الحالات الواقعية، هذا النوع من الاجتهاد أحد أهم المرتكزات الفقهية التي تضمن ثبات الأحكام الشرعية في سياقات جديدة، إذ يضمن تحقيق العِلل ويُرَتب عليها الأحكام المنوطة بها.

الإشكالية:

إن صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان تتأتى من حيوية مصادرها وعلاقتها بالواقع، بعيداً عن التجريد، وتحقيق المناط أحد أبرز مظاهر هذه الحيوية، كونه يمثل مرحلة من مراحل الاجتهاد تهدف إلى استنباط الأحكام الشرعية بطريقة تتوافق مع الواقع المستجد.

وعليه نطرح الإشكالية التالية: كيف يساهم تحقيق المناط في تجديد الفقه، وتنزيل أحكامه وفق مقتضيات الواقع المعاصر؟

الأسئلة الفرعية التي تترتب على هذه الإشكالية هي:

1. ما هو مفهوم تحقيق المناط والمصطلحات الدلالية المتداولة في حقل هذا المفهوم؟
2. ما هي الشروط التي ينبغي مراعاتها عند تحقيق المناط لضمان انطباقه على الواقع بشكل دقيق؟
3. ما هي الضوابط التي وضعها الأصوليون في تحقيق المناط لضمان نجاعة تنزيل الأحكام وفقاً للضمانات الشرعية؟

أهمية الدراسة:

تتبع أهمية تحقيق المنط من الدور البالغ الأثر الذي يُسهم في ميدان الاجتهاد والقياس، حيث يشكل عنصراً رئيسياً في مواكبة المستجدات وإعمال النصوص الشرعية في وقائع جديدة. ومن الجوانب المهمة التي تكشف عنها هذه الدراسة:

- إبراز الدور العقلي الاستنباطي في العملية الاجتهادية، ما ينفي أي تصوّر لجمود العقل الاجتهادي لدى الفقهاء.
 - توضيح الضوابط والشروط التي يجب مراعاتها لضمان الانضباط في الاجتهاد وتفادي التسبب في تنزيل الأحكام.
 - مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام الشرعية على محالّها بما يتوافق مع التطورات المعاصرة.
- أهداف الدراسة: يهدف هذا البحث إلى:
- ضبط مفهوم تحقيق المنط وبيان المصطلحات الحائمة حول حقله الدلالي، كتتقيح المنط وتخريجه.
 - تحديد الشروط اللازمة لنجاعة تحقيق المنط وفعاليته.
 - إبراز الضوابط التي وضعها الأصوليون لتكون محدّدات شرعية تنفي عنه غوائل التسبب والانتشار.

خطة البحث:

مقدمة

المطلب الأول: مفهوم تحقيق المنط والمصطلحات المقاربة

الفرع الأول: تعريف تحقيق المنط

الفرع الثاني: المصطلحات المقاربة لتحقيق المنط

المطلب الثاني: شروط تحقيق المنط وضوابطه

الفرع الأول: شروط تحقيق المنط

الفرع الثاني: ضوابط تحقيق المنط

خاتمة: تتضمّن أهم النتائج المستخلصة

المطلب الأول: مفهوم تحقيق المنط والمصطلحات المقاربة

الفرع الأول: تعريف تحقيق المنط

مصطلح تحقيق المنط مركّب من لفظين: (تحقيق) و(منط)، وتعريف المركّب متوقف على تعريف أجزائه، في اللغة ثمّ في الاصطلاح.

أولاً- باعتباره مركباً إضافياً:

1- تحقيق المنط في اللغة:

أ- التحقيق لغة: أصل التحقيق من الفعل: حَقَّ، وَيَدُلُّ عَلَى إِحْكَامِ الشَّيْءِ وَصِحَّتِهِ⁽¹⁾. وَحَقَّقَ قَوْلَهُ وَظَنَّهُ تَحْقِيقًا، صَدَّقَهُ، وَكَلَامٌ مُحَقَّقٌ: رَاصٍ⁽²⁾، وَحَقَّه وَأَحَقَّه، كِلَاهُمَا: أَنْبَأَهُ وَصَارَ عِنْدَهُ حَقًّا لَا يَشْكُ فِيهِ⁽³⁾. ومنه فالتحقيق لغة هو: إحكام الشيء وإثباته لما ثبت من صدقه.

ب- **المناط لغة:** من الفعل نوط، والنَّوْطُ: مصدر ناط ينوط نَوْطاً، تقول: نَطُتُ القِرْبَةَ بنياطها، أي: علقتها.⁽⁴⁾ وقال الفيومي: اسْمُ مَوْضِعِ التَّغْلِيقِ مَنَاطٌ⁽⁵⁾.

بناءً على ما تقدم، يُمكن تعريف تحقيق المناط بأنه البحث عن الموضع الذي يُعلق عليه الحكم أو تحديد مكان تعليق الحكم بعد التحقق الدقيق والتحري عن جميع جوانب الواقع.

2- تحقيق المناط اصطلاحاً:

اعتبر عامة الأصوليين أن المناط مرادف للعلّة في الاصطلاح، مع اشتراكهما في تعلّق الحكم بهما، بحيث يصبح المناط بمثابة العلّة التي يُعلق عليها الحكم الشرعي، سواء كان ذلك في وجوده أو عدمه. وبالتالي، ربط الأصوليون بين المناط والعلّة في معنى واحد، ويظهر هذا التداخل في العديد من أقوالهم. وقد صرّح الإمام الغزالي بهذه الفكرة حيث قال: "اعلم أنا نعني: بالعلّة في الشرعيات مناط الحكم"⁽⁶⁾ ويظهر هذا التصريح أن المناط هو العلّة التي يُعلق عليها الحكم الشرعي.

وقال ابن دقيق العيد: "وتعبرهم بالمناط عن العلّة من باب المجاز اللغوي"⁽⁷⁾. بمعنى أن استخدام لفظ المناط بدلاً من العلّة يشير إلى تشبيه مجازي، حيث يُعتبر الحكم متعلّقاً بالعلّة كما يتعلّق شيء محسوس بشيء آخر. وبذلك يصبح المناط في الاصطلاح الأصولي مجازاً لغوياً يشير إلى المعنى ذاته الذي تحمله العلّة.

وقال القرافي: "والعلّة رُبط بها الحكم وعُلق عليها فسميت منطاً على وجه التشبيه والاستعارة"⁽⁸⁾. وهذا التصريح يوضح أن العلّة والمناط في عرف الأصوليين قد جرى مجراهما الترادفي في الاصطلاح، حيث يُعتبران بمعنى واحد، ويُعزى هذا الفهم إلى المحققين من الأصوليين الذين يرون أن اللفظين يشيران إلى نفس المفهوم في الاجتهاد الفقهي.

ثانياً- تحقيق المناط باعتباره لقباً: (بين خصوص القياس وعموم التنزيل)

عبّر جمهور الأصوليين عن "تحقيق المناط" بأنه التحقق من وجود علّة الحكم في الجزئيات المشخصة بعد فهم العلّة في نفسها، ومع ذلك اختلفوا في تحديد ماهيته: هل هو ركن من أركان القياس الأصولي، أم أنه يمتد إلى مفهوم أوسع يمكن تسميته بـ فقه التنزيل؟ ويمكن تقسيم اتجاهاتهم في تحديد ماهية تحقيق المناط إلى مذهبين رئيسيين:

1- المذهب الأوّل: تحقيق المناط بمعنى القياس

إنّ الناظر في تعريفات الأصوليين يلاحظ أنهم اتفقوا على أن تحقيق المناط يعني إثبات وجود العلّة، إلا أنهم اختلفوا في محل وجودها وكذلك في تحديد نوع العلّة التي يُراد تحقيقها، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة، وقد تبع ذلك اختلاف في الاتجاهات التي سلكوها، ويمكن تلخيص هذه الاتجاهات في اتجاهين رئيسيين كما يلي:

أ- **تقييد مدرك ثبوت العلّة بالنص:** يُقصد بهذا الاتجاه تحديد مدرك ثبوت العلّة في تحقيق المناط بناءً على النصوص الشرعية فقط، وفي هذا الإطار يُشترط أن تكون العلّة التي يُستنبط منها الحكم منصوفاً عليها، سواء كانت في القرآن أو السنة، وهو ما يعزز التأكيد على القيود النصية التي لا تخرج عن نطاق التفسير الحرفي للنصوص الشرعية.

حيث عرّفه الطوفي بأنّه: "بيان وجود العلّة المنصوص عليها في الفرع"⁽⁹⁾. أما الزركشي فقد أشار إلى أن تحقيق المناط يعني الاتفاق على العلّة التي تمّ تحديدها بنص أو إجماع، ثم الاجتهاد في التحقق من وجودها في المسألة محل النزاع⁽¹⁰⁾.

وقد ذكر الغزالي أن هذا النوع من الاجتهاد في تحقيق المناط لا خلاف فيه بين الأمة، حيث أكد أنه لا يوجد اختلاف في جوازه⁽¹¹⁾.

كما أضاف الأمدي أنه لا يُعرف خلاف في صحة الاحتجاج بتحقيق المناط⁽¹²⁾.
ويلاحظ أن أصحاب هذا الاتجاه قد قصرُوا تحقيق المناط على إثبات وجود العلة الثابتة بالنص أو الإجماع في الفروع والجزئيات، دون اعتبار للعلة الثابتة بالاستنباط.
ب- إطلاق مدرك ثبوت العلة:

قال القرافي: "تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع"⁽¹³⁾.
بينما ولي الدين العراقي قدم تعريفاً مشابهاً حيث قال إنه إثبات العلة المتفق عليها في المسألة المتنازع فيها⁽¹⁴⁾.

أما الأمدي فقد وصفه بأنه النظر في وجود العلة في آحاد الصور بعد تحديدها في ذاتها، سواء كانت العلة معروفة بنص أو إجماع أو استنباط⁽¹⁵⁾.

وعلى نفس المنوال، عرفه ابن الساعاتي على أنه النظر في إثبات العلة في بعض الصور بعد معرفتها بنص أو إجماع أو استنباط⁽¹⁶⁾.

ووفقاً لتعريف التفتزاني فإنه: النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في الصور بعد التأكد من معرفتها بالنص أو الإجماع أو الاستنباط⁽¹⁷⁾.

أما الفتوحى فقد عرّف تحقيق المناط بـ إثبات العلة في آحاد صورها بعد معرفتها في ذاتها، مشيراً إلى الاجتهاد والنظر في ذلك⁽¹⁸⁾.

وهو المنهج الذي درج عليه السبكي وابنه⁽¹⁹⁾، والإسنوي⁽²⁰⁾.
هذا الاتجاه ي ظهر أن الأصوليين الذين تبنوا هذا المفهوم لم يقصروا مدرك العلة على النصوص والإجماع فقط، بل وسعوه ليشمل الاستنباط أيضاً.

2- المذهب الثاني: تحقيق المناط بمعنى فقه التّنزيل

بيّن أبو حامد الغزالي الفرق بين تحقيق المناط والقياس قائلاً: "لأنّ المناط معلوم بنص أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه، لكن تعذرت معرفته باليقين فاستدل عليه بأمارات ظنية. وهذا لا خلاف فيه بين الأمة"⁽²¹⁾.

فبعض الأصوليين توسّعوا في مفهوم تحقيق المناط ليشمل تطبيق المعنى الكلي على الجزئيات التي يتضمنها هذا المعنى، سواء كان هذا المعنى قاعدة كلية أو أصلاً لفظياً عاماً أو أصلاً معنوياً عاماً، بالإضافة إلى كونه علة، وقد تبني هذا المنهج ابن تيمية حيث عرف تحقيق المناط بقوله: "إن تحقيق المناط هو: أن يُعلّق الشارع الحكم بمعنى كلي، ثم ينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان"⁽²²⁾.

وعرّفه الشاطبي بقوله: "أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله"⁽²³⁾.
ومن المعاصرين الدريني الذي عرّفه بقوله: "إثبات مضمون القاعدة العامة أو الأصل الكلي أو العلة في الجزئيات والفروع عند التطبيق، بشرط أن يكون كل من المضمون والعلة متفقاً عليه"⁽²⁴⁾.

وفي تقديره أن الدريني سعى إلى الجمع بين تعريف ابن تيمية الذي يركز على تعلّق المعنى الكلي بالجزئيات، مع تحديد محل التطبيق بعد ثبوت مدركه، وهو ما يتوافق مع ما ذكره الشاطبي في منهجية الاجتهاد.

وقد عبّر عبد المجيد النجار عن هذا المفهوم بـ "التنزيل"، حيث قال: "فدور التنزيل إذاً يتعلق بالوصل بين الوحي والواقع على وجه تبين المسالك والكيفيات التي يأخذ بها الوحي مجراه نحو الوقوع، ويأخذ بها الواقع مجراه نحو التكيف بالزامات الوحي"⁽²⁵⁾.

يُعدُّ الإمام الشاطبي من أبرز العلماء الذين قدموا مفاهيم وأبعاداً واسعة لـ تحقيق المناط، حيث اعتبره أصلاً كلياً في تطبيق الأحكام الشرعية، وهو وسيلة لضبط دقة تنزيل الحكم على الوقائع بما يتناسب مع المستجدات، ومن أبرز مظاهر اهتمامه بهذا الأصل سواء على مستوى التأصيل أو التنزيل أنه ناقشه في باب الاجتهاد، حيث اعتبره القسم الأكبر من هذا العلم الذي يستمر إلى قيام الساعة.

وقد قال في هذا الصدد: "الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف..... فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط"⁽²⁶⁾.

يُعتبر الاتجاه الذي يتبنى التوسع في مفهوم تحقيق المناط هو الأرجح من بين الاتجاهات المختلفة. فقد جعل الأصوليون من أمثلة تحقيق المناط صوراً تمثل في واقع الأمر اجتهاداً في تحقيق مناط قاعدة شرعية أو أصل لفظي عام أو مطلق في الفروع والجزئيات، فضلاً عن كونه أصلاً معنوياً عاماً أو علة نص جزئي، ويظهر الاستقراء أن هذا الاتجاه قد أخذ زخمه في تفسير تحقيق المناط في ضوء الاجتهاد وتوسيع نطاق تطبيقه⁽²⁷⁾.

الفرع الثاني: المصطلحات المقاربة لتحقيق المناط

جرت عادة الأصوليين أن يقرنوا بين تحقيق المناط وغيره من المصطلحات الأصولية، نظراً لما بينهما من تشابه وتلازم في المعاني والمفاهيم، ويظهر هذا بوضوح خاصة عند الحديث عن تنقيح المناط وتخريج المناط، باعتبارهما من مسالك العملية الاجتهادية. وفيما يلي بيان لهذه المصطلحات الأصولية ذات الصلة:

أولاً- تنقيح المناط:

1- التنقيح لغة: قال الجوهري تَنْقِيحُ الجذع: تشذيبه، أما تنقيح الشعر فهو تهذيبه⁽²⁸⁾. وعلى نحو مقارب، عرّفه الزبيدي وأضاف عليه قائلاً: "كُلُّ مَا نَحَيْتُ عَنْهُ شَيْئاً فَقَدْ نَقَحْتَهُ"⁽²⁹⁾.

2- تنقيح المناط اصطلاحاً: اتّجه الأصوليون في بيان ماهية تنقيح المناط إلى اتجاهين رئيسيين:

أ- الاتجاه الأول: تنقيح المناط اجتهاد في الحذف والتعيين: وقد تبني هذا المنهج أغلب الأصوليين. وفيما يلي عرض لبعض هذه التعريفات، دون حصرها:

عرّفه الغزالي بقوله: "أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به، وتقترن به أوصاف لا علاقة لها بهذه الإضافة، فيجب حذفها من درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم"⁽³⁰⁾.

وقال الأمدي: "وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقتتن به من الأوصاف، كل واحد بطريقه"⁽³¹⁾.

وعبّر عنه ابن قدامة بقوله: "أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه، فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها من الاعتبار ليتسع الحكم"⁽³²⁾.

وهذه العبارة تتوافق مع ما ذكره الإمام الغزالي، إذ لم يخرج ابن قدامة عن مفهومه، وذلك لأن كتابه "روضة الناظر" اختصار لكتاب "المستصفى" كما ورد في مقدمته.

وقال الطوفي: "أما تنقيح المناط فهو إلغاء بعض الأوصاف التي أضاف الشارع الحكم إليها لعدم صلاحيتها للاعتبار"⁽³³⁾.

وعرفه الشاطبي بقوله أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورًا مع غيره، فيُنَجَز بالاجتهاد في تنقيحه حتى يُميز ما هو معتبر مما هو ملغى⁽³⁴⁾.

وقال ابن النجار الفتوحى: "الاجتهاد في تحصيل المناط الذي ربط به الشارع الحُكْم، فيُبَيَّن من الأوصاف ما يصلح، ويُغَي ما لا يصلح"⁽³⁵⁾.

ومن خلال النظر في التعريفات، يمكن ملاحظة أنها وإن اختلفت في بعض مبانيها، إلا أنها تتفق في المعنى الأساسي، حيث يرى أصحابها، أنَّ وظيفة المجتهد بعد إثبات العلة باستخدام مسلك النص، أو الاستنباط، وما يترتب عليه من اقتران أوصافٍ بالحكم المتبينة في صلاحيتها للعلة، تكمن في حذف الأوصاف غير المعتبرة وتحديد الوصف الصالح للعلة، الذي يتناسب مع الحكم الشرعي.

ب- الاتجاه الثاني: تنقيح المناط مسلك لإثبات العلة: وهو مذهب بعض الأصوليين، كالرازي⁽³⁶⁾، والبيضاوي والقرافي⁽³⁷⁾، والهندي⁽³⁸⁾، وصدر الشريعة⁽³⁹⁾، والزركشي، وفيما يلي عرض لبعض تعريفاتهم لهذا المصطلح:

حسب البيضاوي، فإن التنقيح يعني "إلغاء الفارق" بين الأوصاف التي قد تبدو مرتبطة بالحكم ولكنها غير ذات تأثير. وابن السبكي يعبر عن هذه العملية بأنها: "إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بإلغاء الفارق"⁽⁴⁰⁾. وذلك عبر إزالة الفوارق التي قد تمنع من تطبيق الحكم على الحوادث الجديدة.

أما الزركشي فيوضح أن التنقيح يتضمن تمييز الأوصاف المعتبرة التي ترتبط بالعلة عن الأوصاف الملغاة التي لا تأثير لها في الحكم، ليتم بذلك إلحاق الفرع بالأصل بعد إزالة ما لا يصح اعتباره. بشكل عام، يُعد تنقيح المناط أسلوبًا دقيقًا يضمن صحة تطبيق الأحكام الشرعية عن طريق تحديد العلة الحقيقية وإزالة ما لا علاقة له بها.

وعند الزركشي هو عملية اجتهادية تهدف إلى إزالة الفوارق بين الأصل والفرع، وذلك من أجل تحقيق الاتساق بين الحكم الشرعي والواقعة الجديدة، فهو تحديد الوصف المعتبر في النصوص الشرعية، وحذف الأوصاف غير المؤثرة أو الملغاة التي قد تلتصق بالنصوص، مما يسمح للمجتهد بتعيين السبب الذي ربط الشارع به الحكم وتطبيقه بوضوح على الحالات المعاصرة. ثم يقول: "وحاصله إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفرق"⁽⁴¹⁾.

أما الشوكاني، فيختصر العملية في إلحاق الفرع بالأصل عن طريق إلغاء الفارق الذي قد يظهر بينهما⁽⁴²⁾، وهذا الإلغاء يسهل التوصل إلى العلة الحقيقية التي على أساسها يُعلق الحكم.

وبذلك يصبح تنقيح المناط وسيلة لإزالة التشويش الذي قد يتسبب في اختلاط الأوصاف المعتبرة بغير المعتبرة، بما يُفضي إلى إجراء الحكم الشرعي بشكل صحيح، على الفروع الجديدة بعد التحقق من تنزّل الحكم عليها.

وبناء على ذلك نجد أن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن تنقيح المناط ليس فقط حذف الأوصاف غير المعتبرة، بل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع بحيث يصبح الحكم الشرعي قابلاً للتطبيق دون تحريف أو تداخل.

التوفيق بين الاتجاهين:

بعد النظر في كلا الاتجاهين، يتضح أن المآل أو النتيجة النهائية لكليهما واحدة، وهو تعيين مناط الحكم بشكل دقيق. ففي الاتجاه الأول يسعى الأصوليون إلى تحديد مناط الحكم عن طريق حذف الأوصاف غير المؤثرة التي قد تكون موجودة في النصوص الشرعية، مما يتيح لهم الوصول إلى العلة الحقيقية التي

يُعلق عليها الحكم. أما في الاتجاه الثاني فيتم إلغاء الفارق بين الأصل والفرع عن طريق إبعاد الأوصاف غير المؤثرة، ثم يتم إلحاق الفرع بالأصل بناءً على العلة المعتبرة، مما يفضي إلى ذات النتيجة. وبناءً على هذا التحليل، يبدو أن الفارق بين الاتجاهين ليس جوهرياً، بل يكمن في طريقة الشرح والتبسيط، حيث يركز الأول على "الحذف" مباشرةً في حين يركز الثاني على "إلغاء الفارق" بين الأصل والفرع قبل إجراء التنزيل.

ومن ثم يمكن القول بأن الهدف النهائي لهما هو تحديد العلة الصحيحة وإلغاء ما لا علاقة له بها بحيث يصبح الحكم الشرعي قابلاً للتطبيق بشكل سليم في جميع الحالات.

ثانياً- تخريج المناط:

أ- **التخريج لغة:** جاء في المصباح المنير: خَرَجَ مِنْ الْمَوْضِعِ خُرُوجًا وَمَخْرَجًا وَأَخْرَجْتُهُ أَنَا وَوَجَدْتُ مَخْرَجًا أَيْ مَخْلَصًا⁽⁴³⁾. وقال ابن منظور: الاستخراج: كَالِاسْتِنْبَاطِ⁽⁴⁴⁾ وهكذا قال الفيروز آبادي⁽⁴⁵⁾.

التخريج في اللغة يتصل بمعاني التخليص، حيث يتم استخراج الشيء أو توضيحه بعد الإبهام. والاستنباط الذي يعني استخلاص الحكم أو العلة من الأدلة، بالإضافة إلى الاستخراج بعد الخفاء، أي إظهار ما كان مخفياً أو غير واضح.

ب- **تخريج المناط اصطلاحاً:** تكاد تتفق تعريفات الأصوليين لتخريج المناط على أنه استنباط علة الحكم التي دلَّ عليها النص أو الإجماع، دون بيان العلة بشكل صريح، ومع ذلك اختلفوا في نوع المسلك الذي يتم من خلاله استنباط العلة، مما أدى إلى ظهور اتجاهين رئيسيين في تحديد كيفية استخراج هذه العلة:

الاتجاه الأول: تخريج المناط استنباط لليلة بمسلك المناسبة

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن تخريج المناط هو استنباط العلة من النصوص أو الإجماع عن طريق المناسبة بين الوصف المذكور في النص وحكمه، يتعين على المجتهد أن يحدد العلة المناسبة التي تفسر سبب تعلق الحكم بالوصف المذكور، بناءً على مقاربة العلاقة بين النص والحالة المدروسة، فهذا النوع من التخريج يعتمد على تحليل الملاءمة بين الحكم الذي تضمنه النص، والواقعة التي يحتاج الفقيه إلى تحديد الحكم المناسب لها، وفيما يلي عرض تعريفاتهم:

عرّفه ابن الحاجب بقوله: "تخريج المناط: تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته"⁽⁴⁶⁾.

وبهذا التعريف يشير ابن الحاجب إلى أن تخريج المناط لا يحتاج إلى نص صريح أو إجماع محدد لتحديد العلة، بل يعتمد على المناسبة الذاتية بين الوصف المذكور في النص والحكم الذي يترتب عليه، حيث يحدد المجتهد العلة بناءً على الملاحظة الدقيقة للظروف أو الملابس المتضمنة في القضية أو الواقعة، ومثّل له بالإسكار في التحريم، والقتل العمد في القصاص.

وعرّفه ابن السبكي بـ: "تعيين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلامة عن القوادح كالإسكار"⁽⁴⁷⁾.

فتخريج المناط يكون بتحديد العلة المرتبطة بالحكم الشرعي استناداً إلى المناسبة بين السبب والحكم، مع التأكد من خلو العلة من أي قوادح قد تؤثر في صحتها.

وهو نفس ما ذهب إليه الزركشي⁽⁴⁸⁾، والشوكاني⁽⁴⁹⁾.

الاتجاه الثاني: تخريج المناط استنباط لليلة يشمل كلّ مسالك العلة (المناسبة، السبب والتقسيم، الدوران)

هذا الاتجاه يُوسع نطاق الاستنباط ليشمل جميع مسالك العلة، وقد تبنّى هذا الاتجاه عدد من الأصوليين كالعكبري، والغزالي، وابن قدامة، والأمدي، والقرافي، والصفي الهندي، والإسنوي، وغيرهم.

وبموجب هذا الاتجاه، يُعتبر تخريج المنط أكثر شمولاً، حيث لا يقتصر على مجرد إبداء المناسبة بين السبب والحكم، بل يتضمن مجموعة من الطرق التي يتم من خلالها استنباط العلة، ويُستفاد منها في تطبيق الأحكام الشرعية على الجزئيات والفروع.

عرّفه العكبري بـ⁽⁵⁰⁾: "أن ينص الشارع على حكم في محل ولا يتعرّض لمنطه أصلاً فيستنبط بالرأي والنظر"⁽⁵¹⁾. ويعني بذلك أن الشارع قد يقرر حكماً شرعياً في مسألة معينة دون أن يذكر العلة أو السبب الذي يترتب عليه هذا الحكم، فيقوم المجتهد بالاستنباط، محاولاً التوصل إلى العلة، اعتماداً على المبادئ الشرعية والأصول المتاحة له.

وعرّفه الغزالي بقوله: "فنحن نستنبط المنط بالرأي"⁽⁵²⁾.

فالشارع قد يقرر حكماً شرعياً دون أن يحدد العلة أو السبب الذي يتسبب في هذا الحكم، على سبيل المثال، في مسألة تحريم الخمر أو الربا في البر، لا يذكر الشارع في النصوص العلة المباشرة للتحريم، فيقوم المجتهد باستنباط المنط الذي يبرر هذا التحريم.

وهو ما ذهب إليه ابن قدامة⁽⁵³⁾ والآمدّي⁽⁵⁴⁾، والبغدادّي⁽⁵⁵⁾.

الفرق بين تحقيق المنط، وتنقيحه وتخرجه

بعد تعريف تنقيح المنط وتخرجه المنط، لابد من بيان الفرق بينهما وبين تحقيق المنط فيما يلي:

أولاً: من حيث الماهية

كل منها ضرب من أضرب الاجتهاد في منط الحكم.

أما وجه الافتراق بينهما: فتتقح المنط يركز على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع عبر إبعاد الأوصاف غير المؤثرة في الحكم تمهيداً لإجراء المقايضة. أما تخريج المنط فيتعلق باستنباط علة الحكم الثابتة بالنص أو الإجماع، من خلال استخدام أحد مسالك التعليل. بينما تحقيق المنط يتناول النظر في تحقق العلة للأصل ومدى انطباقها على الفرع عند تنزيل الأحكام على الواقع.

ثانياً: من حيث الغاية

غاية تنقيح المنط وتخرجه المنط تكمن في الكشف عن المنط، وذلك من خلال تحديد الوصف الذي تم تعليق الحكم عليه، ليعتبر بذلك علة له.

أما تحقيق المنط، فإن غايته هي التحقق من ثبوت العلة في الفرع بعد أن تم تحديدها في نفسها من خلال التنقيح والتخرج.

ثالثاً: من حيث محل النظر

تنقيح المنط وتخرجه المنط يركزان في محل النظر على العلة وحدها، حيث يهدفان إلى تحديد العلة التي يترتب عليها الحكم الشرعي، أما تحقيق المنط فيتجاوز النظر إلى العلة ليتناول غيرها من الأوصاف أو المعاني التي قد ترتبط بالحكم الشرعي، فإذا ثبت أن أحد هذه الأوصاف يصلح للعلة، يتم تحديد صلاحيته لتعلق الحكم به.

فالنظر في تنقيح المنط يقتصر على العلة التي تم تحديدها بالتنقيص، والتي ارتبطت بها أوصاف قد تصلح للعلة. أما في تخريج المنط، فيتم النظر في العلة التي تُستنبط من خلال مسالك التعليل المختلفة. في حين أن تحقيق المنط يتناول إثبات وجود العلة في الصور الجزئية، بعد تحديد العلة في نفسها سواء كان ذلك بنص أو إجماع أو استنباط"⁽⁵⁶⁾.

تحقيق المناط يتعامل مع علة ثابتة إما بنص أو استنباط، بينما في تنقيح المناط العلة تكون منصوفاً عليها مسبقاً، ويقتصر الاجتهاد على تحديدها وبيانها بشكل دقيق. بناءً على ذلك، يمكن ترتيب مراحل الاجتهاد في هذا السياق على النحو التالي:

- تنقيح المناط: حيث يتم تحديد العلة المنصوص عليها واستخلاص الأوصاف المؤثرة.
- تخريج المناط: حيث يتم استنباط العلة بناءً على مسالك التعليل المختلفة.
- تحقيق المناط: حيث يتم التحقق من تطبيق العلة على الوقائع المختلفة بعد تحديدها.

المطلب الثاني: شروط تحقيق المناط وضوابطه

الفرع الأول: شروط تحقيق المناط⁽⁵⁷⁾

لما كان تحقيق المناط عملية اجتهاد، فإنّ الذي يتولّاها هو المجتهد، فالكلام عن شروط تحقيق المناط لا يخرج عن شروط المجتهد من وجوب استقراغ الوسع وبذل الجهد والعلم بأصول الفقه وما يستمد منه، والعلم بالأدلة التفصيلية واختلاف مراتبها، والنحو واللغة ودلالات الألفاظ وقواعد تفسير النصوص، والمجمع عليه والمختلف فيه، ومعرفة الله تعالى بصفاته الواجبة، وما يجوز عليه وما يمتنع، وغيرها من الشروط سواء المكتسبة أو غير المكتسبة، التي فصلها العلماء والباحثون⁽⁵⁸⁾، نوجزها في الآتي:

1- الشرط الحضاري: الاجتهاد هو بذل أقصى الطاقات الفكرية والإبداعية، ولا يكاد يتحقق أو يظهر في بيئة تقتصر إلى النشاط العلمي، وتتسم بالتخلف الحضاري والجمود الفكري، حيث يكون الانغلاق على الذات والعزوف عن اللحاق بالركب الحضاري سائدين، مما يكتفي الأفراد فيه بالتبعية في مختلف المجالات. إذ لا يمكن لأي أمة أن ترتقي أو تستمر في تقدمها بدون الاجتهاد، فهو الركيزة الأساسية التي تبني عليها الأمم نهضتها. لذلك، تبرز أهمية تحقيق شروط الاجتهاد، بدءاً من تبني الأمة له، مروراً بتبنيها مشروعاً حقيقياً له، ووضع أسس منهجية لتكوين المجتهدين وتأهيلهم في مختلف المجالات والتخصصات. وفي هذا السياق، يؤكد العلامة الحجوي الثعالبي أنّ نهضة الاجتهاد رهينة بالنهضة العلمية الشاملة للأمة، حيث يقول: "ويظهر لي أن ندرة المجتهدين أو عدمهم، هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها، وانجلى عنها كابوس الخمول، وتقدّمت في مظاهر حياتها التي أجّلها العلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا من طبيعيات ورياضيات وفلسفة، وظهر المخترعون والمكتشفون والمبتكرون كالأمم الأوروبية والأمريكية الحية، عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون"⁽⁵⁹⁾.

2- وجوب تجديد المفاهيم: من بين الصعوبات التي يواجهها موضوع الاجتهاد، خصوصاً في جوانبه التعليلية والتطبيقية مسألة المفاهيم، إذ إن الربط بين جزئي الحكم وكلي الواقع يتطلب تجديداً في المفاهيم، فتجديد الدين لا بد أن يتم من داخله، باستخدام أدواته الشرعية، ومن خلال علمائه وأهله، وليس عبر الغزو الخارجي أو محاولة التسلل إلى حدوده أو الافتراضات التي لا تستند إلى معرفته.

وإنّ تحقيق المناط لا يتأتى إلا من خلال تبصّر عميق وتفهم دقيق لنصوص الوحي، مع بيان مفاهيمها ومصطلحاتها بشكل واضح، فعندما يستقيم الفهم يستقيم التمثّل والعمل به، إذ لا يمكن إتمام العمل بشكل صحيح إلا إذا كان الفهم مستقيماً وصحيحاً.

قال البوشخي "لا سبيل إلى استيعاب أي علم دون فهم المصطلحات، ولا سبيل إلى تحليل وتعليل ظواهر أي علم دون فقه المصطلحات، ولا سبيل إلى تجديد أي علم دون تجديد المصطلحات"⁽⁶⁰⁾.

وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى هذا المعنى بقوله: "ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحملة على تلك اللغة التي اعتادها"⁽⁶¹⁾.

وهذا يؤكد أهمية تجنب التأثير بالمفاهيم أو الاصطلاحات الحديثة عند تفسير النصوص الشرعية لأن ذلك قد يؤدي إلى تفسير مغلوط بعيد عن مراد الله ورسوله.

3- فقه الواقع: يعد فقه الواقع من الركائز الجوهرية، التي يجب على المجتهد أن يمتلكها عند تحقيق المناط، فهو يعتمد على قدرة المجتهد في معاينة الواقع وفهم تفاصيله، مما يساعده في تقدير المصالح والمفاسد المتعلقة بالواقعة المعروضة أمامه، وتكمن أهمية فقه الواقع في أنه يُمكن المجتهد من استنباط القرائن والعلامات التي تعينه على تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع المختلفة.

إلى جانب ذلك يجب على المجتهد أن يكون ملماً بالنصوص الشرعية المتعلقة بالمسألة، وأن يحسن قراءتها وتفسيرها للوصول إلى الحكم الشرعي الصحيح، مع مراعاة تطبيقه بما يتوافق مع احتياجات المكلفين، وأيضاً إيجاد بدائل إسلامية للمشكلات التي قد تطرأ، مع مراعاة المقاصد الشرعية التي تهدف إلى رفع الحرج وتيسير الأمور.

كما قال ابن القيم في هذا السياق: "ولا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحقّ إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهمُ الواقع... والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع"⁽⁶²⁾. حيث يبين ابن القيم أن المفتي أو الحاكم لا يتمكن من إصدار حكم الحق إلا إذا امتلك نوعين من الفهم: الأول: فقه الواقع بكل جزئياته واستنباط حقيقته عبر القرائن والأمارات، حتى يتمكن من الإحاطة به علماً ودراية.

الثاني: فقه الواجب في هذا الواقع، وهو فهم ما قضى به حكم الله في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ ثم تحقيق مطابقة هذا الفهم للواقع، وعندها يتمكن من تطابق الفهمين، وتطبيق حكم الشرع بما ينسجم مع طبيعة الحال.

ويقول الإمام الشاطبي: "ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنتزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكله اجتهاد"⁽⁶³⁾.

فالفقه الأصولي يقرر أن الأحكام الشرعية ليست مجرد نصوص ثابتة تنتزل على الأفعال مباشرة دون حاجة إلى اجتهاد، إذ لو فرضنا غياب الاجتهاد أو تعذر الوصول إلى تطبيقه بشكل صحيح، فإن الأحكام الشرعية تظل في الذهن كمعاني عامة ومطلقة، غير محددة ولا منصبة على أفعال بعينها، وهذه الأحكام على الرغم من كونها كُليّة أو عامّة، لا يمكن أن تُطبّق على الأفعال إلا بعد أن يتم تحديد تلك الأفعال بشكل معيّن، وهذا يتطلب اجتهاداً في معرفة ما إذا كان هذا الفعل الذي وقع يشمل الحكم المطلق أو العام.

وعليه فإنّ الأفعال التي تتعلق بالحكم الشرعي لا تُعتبر مطلقة في الواقع، بل هي معينة ومحددة. لذا لا يكون الحكم الشرعي مُنزلاً عليها إلا بعد أن يتأكد المجتهد من شمولية هذا الحكم لتلك الأفعال، ومن هنا يبدأ الاجتهاد في تحديد مدى انطباق الأحكام على الواقع المعيّن، حيث في بعض الأحيان يكون ذلك

سهلاً وواضحاً، وأحياناً أخرى يحتاج إلى تفصيل دقيق ونظر عميق، لكن في جميع الأحوال يبقى اجتهاداً يتطلب بذل الجهد واستفراغ الوسع.

معنى ذلك أن تحقيق المناط عند الشاطبي هو الثمرة الواقعية أو النتيجة التطبيقية لعملية الاجتهاد. فالاجتهاد ليس مجرد جهد فكري أو نظرية مجردة، بل هو الخطوة التي يُترجم فيها المجتهد الأحكام الشرعية العامة إلى تطبيقات عملية، ويُمثّل الخطوة التي تؤدي إلى تنزيل الحكم الشرعي على الوقائع الملموسة في الحياة اليومية.

4- مراعاة المقاصد في الاجتهاد: ذلك أن علم أصول الفقه لا يؤتي ثماره في ضبط العملية الاجتهادية إلا بمراعاة المقاصد الشرعية، لكونها ملازمة لنصوص الشارع ذاته، بل إن النصوص جاءت لتحقيقها ومراعاتها في المكلفين، فكل نص يرمي لتحقيق مقصد شرعي وجب اعتبار ذلك المقصد الذي على أساسه يفهم النص، ويطبق مقتضاه تحقيقاً للبعدين الشمولي والتكاملي للتشريع الإسلامي. وقد عدّ الإمام الشاطبي المقاصد من الشروط الأساسية المؤهلة للاجتهاد، فقال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"⁽⁶⁴⁾.

يقول الريسوني في حديثه عن أهمية المقاصد عند الإمام: "فأصبحت عند الشاطبي روحاً تسري في معظم أجزاء هذا العلم، ويتحفز للسرّان بقوة ووضوح في علم الفقه وعالمه، من خلال إدخاله للمقاصد في مجال الاجتهاد الفقهي، سواء أكان اجتهاداً في فهم النص وتفسيره والاستنباط منه، أو كان فيما لا نص فيه على الخصوص"⁽⁶⁵⁾.

من خلال هذه الكلمات، يوضح الريسوني مركزية المقاصد، حيث يرى أن المقاصد الشرعية لم تكن مجرد مفهوم نظري، بل كانت بمثابة روح حية تنتقل وتنفذ في مختلف جوانب علم الفقه، فالمقاصد لا تقتصر على تفسير النصوص وفهمها، بل جعلها منطلقاً أساسياً في عملية الاجتهاد الفقهي نفسها. وعليه فإن المقاصد هي الغايات الشرعية التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها من خلال النصوص والأحكام، وبذلك يصبح الاجتهاد الفقهي محكوماً بتحقيق هذه المقاصد، فيتم استنباط الأحكام بناءً على معرفة الغاية والهدف من التشريع، مما يساهم في إثراء الاجتهاد وجعله أكثر مرونة وقوة في مواجهة المسائل المستجدة، مما يتيح فهماً أعمق للنصوص، ويجعل الفقه أكثر تماشياً مع الواقع وأكثر مرونة في مواكبة التطورات والواقع المعاصر.

الفرع الثاني: ضوابط تحقيق المناط⁽⁶⁶⁾

أولاً: التصوّر الصحيح للواقعة

على المجتهد أن يتفحص كافة جوانب الواقعة، بما في ذلك الأوصاف والأسباب والآثار، قبل أن يطبق الأحكام الشرعية عليها، وهذا يشمل فهم الواقع فهماً دقيقاً، وهو ما أكدّه ابن القيم في قوله: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما فقه الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر"⁽⁶⁷⁾.

وهذا يؤكد أن الاجتهاد لا يقتصر على فهم النصوص، بل يشمل أيضاً تحليل الواقع وما يتطلبه من معرفة دقيقة بكافة الظروف والملابسات، فلا يمكن تطبيق الحكم الشرعي إلا بعد إلمام كامل بالواقع من

جميع جوانبه، فالاجتهاد يعتمد على الموازنة بين فقه الواقع وفقه الحكم الشرعي، بحيث يطبق المجتهد الحكم الصحيح على الواقعة المعينة.

فأكثر الأخطاء التي يقع فيها المجتهدون تنبع من الخطأ في تصور محل الحكم الشرعي، الأمر الذي يؤدي إلى الخطأ في تنزيل الأحكام على الواقع.

وهذا ما أكدّه الحجوي في قوله: "وأكثر أغلاط الفتاوى من التصور"⁽⁶⁸⁾. مشيرًا إلى أن العديد من الأخطاء الفقهية تعود إلى غموض التصور الصحيح للواقعة أو الحكم، فتصور الواقعة هو الأساس في تحديد الحكم الشرعي المناسب لها، فإذا ما تعذر عليه فهم بعض أبعادها، عليه أن يستعين بأهل الاختصاص أو الخبراء في تلك المجالات، لأن هذا التعاون يسهم بشكل فعال في تحسين تصوّر الواقعة وتفادي الأخطاء التي قد تحدث بسبب نقص الفهم.

ثانياً: مراعاة تغير الزمان والمكان

إن اختلاف الأزمنة والأمكنة وما تتضمنه من تغيرات في الظروف والمستجدات، لا يبرر القول بتغير الأحكام الشرعية الأساسية الثابتة، التي تتعلق بالأصول والقيم الدينية الكبرى، ولكن في المقابل فإن الأحكام الاجتهادية التي تعتمد على الفهم المستند إلى الواقعة تقبل التغير والتعديل بحسب المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعلمية، وهو ما يعبر عنه بقاعدة "تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان"، والتي لا يجوز إنكارها على الإطلاق.

وإن معرفة مدارك الأحكام وعللها تُظهر طبيعة الحكم الشرعي، حيث قد تتغير الفتوى في مسألة معينة بتغير العلة، أو ما يتعلق بها من مستجدات، ومع تطور الزمن وتقدم التقنيات الحديثة، قد تتأثر بعض الفتاوى وتتجدد في ضوء المعطيات العصرية، مما يسهّل إعادة النظر في بعض المسائل الدينية بما يتوافق مع التغيرات الحديثة.

ومن بين المسائل التي تتغير أحكامها وفقاً لتغير الأحوال والزمان والمكان - ولا يعني ذلك تغييراً في دليل الخطاب الشرعي ذاته- ولكن التغيير يرجع إلى اختلاف أحوال الناس وظروفهم التي تقتضي إعادة النظر في كيفية تطبيق الأحكام:

1- المسائل التي ربط الشارع فيها الحكم بالعادات والأعراف، تُمثّل جانباً مهماً من فقه الواقع، لكون هذه العوائد تتغير بتغير الزمان والمكان، ومقتضى ذلك أنّ الأحكام المتعلقة بها، تتغير هي الأخرى تبعاً لهذا التغير. كما قال القرافي: "الأحكام المرتبة على العوائد تتبع العوائد وتتغير عند تغيرها"⁽⁶⁹⁾.

وهذا يعني أن الأحكام التي تترتب على ممارسات اجتماعية أو تقاليد معينة، يجب أن تواكب التطور في هذه العادات، فإذا تغيرت العادات أو الأعراف التي كانت أساساً لتلك الأحكام، فإن الفقهاء ينبغي أن يُعيدوا النظر في تطبيقاتها بما يتناسب مع الواقع الجديد، بشرط عدم المساس بالثوابت الشرعية ومن دون أن يتعارض ذلك مع مقاصد الشريعة.

2- المسائل التي قرر الشارع الحكم فيها بناءً على المصلحة هي من المسائل التي يمكن أن تتغير أحكامها بتغير المصلحة نفسها، وذلك بحسب الزمان والمكان، فالمصلحة باعتبارها أساساً في تعديل الأحكام هي مبدأ مرّن يُمكن أن يتبدل استناداً إلى تغيرات الواقع ومتطلباته.

كما قال الزركشي: "الحوادث تتجدد والمصالح تتغير بتغير الزمان والمكان"⁽⁷⁰⁾، ومن أبرز الأمثلة على ذلك المصلحة المرسلّة، التي لا يوجد نص صريح في الشريعة يتعلق بها، لكن العلماء يعتبرونها، إذا كانت تحقق مصلحة واضحة للمجتمع، مثل:

- جمع القرآن الكريم في مصحف واحد: حيث كانت تلك خطوة ضرورية لحفظ القرآن بعد وفاة كثير من الصحابة الحفظة في موقعة اليمامة، وكان ذلك يعتبر مصلحة محققة.
- تدوين السنة: حيث كان تدوين الحديث من أجل حماية السنة من الاندثار أو التحريف جرّاء الاعتماد على النقل بالمشافهة، ويُعد ذلك مصلحة مرسلّة تواكب الواقع.
- تضمين الصناع: وهو وضع شروط واضحة للمسؤولية في التعاملات التجارية، وقد كان مصلحة لحماية حقوق الصناع والحرفيين في سوق العمل.
- وبناءً عليه، فالمصالح تتغير مع تطور حياة الناس ومتطلباتهم، وهذا يتيح مرونة فقهية في التعامل مع المستجدات من خلال الاجتهاد الفقهي، بما يتوافق مع المقاصد الشرعية العليا.
- مسائل تغير فيها الحكم نتيجة لاختلاف الزمان بفساد أحوال الناس، ومن ذلك:
 - إغلاق أبواب المساجد في غير أوقات الصلاة لحمايتها من اللصوص والمنتهكين.
- فهذه المسألة تبرز أهمية التكيف الفقهي مع الظروف المتجددة، فمع تغير الزمان وتبدل الأحوال الاجتماعية، قد يتطلب الوضع فرض إجراءات لم تكن مألوفة في الأزمنة الماضية، وقد أشار ابن عابدين في رسالته الشهيرة "نشر العرف فيما بُني من الأحكام على العرف" إلى أن الأحكام الفقهية قد تختلف باختلاف الزمان، نتيجة تغير الموجبات الواقعية، مثل:
 - تغير العرف: فعرف الناس وأعرافهم تتغير بتغير الأوقات والمناطق.
 - حدوث ضرورة: في بعض الأحيان تطرأ ضرورات تقتضي تعديلات في الأحكام.
 - فساد أهل الزمان: قد يؤدي فساد أحوال الناس أو تفشي الفساد إلى تغيير بعض الأحكام الفقهية لتجنب الضرر.

حيث يقول في هذا الصدد: "كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عُرْفِ أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحُكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف واليسر ودفع الظلم والفساد"⁽⁷¹⁾.

وهذا يعني أن فقه التغيير يعتبر ضرورة للحفاظ على مصلحة المجتمع ومنع الضرر، ومواكبة متطلبات العصر دون مخالفة لأصول الشريعة السمحة التي تتبني على التخفيف واليسر.

ثالثاً: اعتبار مآلات الأفعال والأقوال

على المجتهد أن يضع في اعتباره مآلات الأفعال التي يُفتي فيها، وأن يُقدّر عواقب اجتهاده على المدى البعيد، فمن المعلوم أنّ مهمة المجتهد لا تقتصر على الحكم في الفعل الحالي فقط، بل تشمل أيضاً النظر في العواقب المحتملة التي قد تترتب عليه، لأنه إذا كانت الأحكام الشرعية تهدف إلى تحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم، فإنه يجب معرفة أن الحكم يلزم أن يؤدي إلى أفضل المآلات سواء في الدنيا أو الآخرة.

وقد أشار الإمام الشاطبي إلى أهمية هذا الأمر بقوله: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ"⁽⁷²⁾.

فكلام الشاطبي يبرز أهمية النظر في العواقب في عملية الاجتهاد، بحيث يجب على المجتهد أن يأخذ في اعتباره التأثيرات المستقبلية التي قد تنشأ عن الفعل، سواء كانت مصلحة تترتب عليه أو مفسدة

يجب تجنبها، وذلك بهدف ضمان أن الأحكام الشرعية تؤدي إلى نتائج مفيدة للمجتمع وتجنب أي ضرر قد يترتب عليها.

رابعاً: مراعاة مقاصد المكلفين

إنّ تحقيق مناط الأحكام على ألفاظ المكلفين وأفعالهم يستدعي النظر في مقاصدهم والاعتبار بها، إذ تتغير الأحكام وفقاً لاختلاف نياتهم وقصودهم، الأمر الذي له أهمية بالغة خاصة عندما نتأمل قول ابن القيم الذي يعد من أبرز من تناول موضوع المآلات وحسن تقدير النتائج، وقد سار على نهجه من جاء بعده من العلماء، ف عباراته في هذا المجال دقيقة وواضحة.

حيث يقول: "وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصد في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمة، بل أبلغ من ذلك، وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلاً وتحريماً فيصير حلالاً تارة وحراماً تارة باختلاف النية والقصد، كما يصير صحيحاً تارة وفاسداً تارة باختلافها..."⁽⁷³⁾.

فابن القيم في هذا المقتطف يؤكد على أن النية والقصد عاملان مؤثران في تحديد الحكم الشرعي ليس فقط في العقود، بل في الأفعال بشكل عام، لأنّ اختلاف القصد يترتب عليه تغير حكم الفعل من حلال إلى حرام، أو من صحيح إلى فاسد.

وقد أشار الإمام إلى عدد من الأمثلة لتوضيح هذا الأمر، مثل:

- بيع العينة: إذا كان البائع يقصد أن يبيع السلعة ليتقاضى المال فقط من دون نية حقيقية في البيع، فقد يفسد العقد بالرغم من الظاهر الشرعي.
- الزواج بنية الطلاق: إذا نوى الرجل الطلاق عند الزواج، فإنه يمكن أن يترتب على ذلك فساد العقد رغم موافقته الظاهرية.

من هنا، يتبين أن الفهم الصحيح للأحكام الشرعية لا يتوقف فقط على الظاهر من الألفاظ، بل يتطلب الاعتبار بمقاصد المكلفين والنية الكامنة وراء أفعالهم.

وقد بنى الفقهاء على هذا الأصل قاعدة هامة وهي: "الأمر بمقاصدها"، وهي قاعدة تعني أن قصد المكلف من القول أو الفعل لا بد من أن يكون متوافقاً مع مقاصد الشارع، فإذا كان القصد مخالفاً لما وضعته الشريعة، كان العمل باطلاً.

قال الشاطبي: "قَصْدُ الشَّارِعِ مِنَ الْمُكَلَّفِ أَنْ يَكُونَ قَصْدُهُ فِي الْعَمَلِ مُوَافِقًا لِقَصْدِهِ فِي التَّشْرِيعِ"⁽⁷⁴⁾.

وهذا الكلام يشير إلى أن الغاية من التشريع تقتضي أن يكون المكلف في أعماله موافقاً لما أَرَادَهُ الشارع من حكم، أي أن قصد المكلف يجب أن يتناغم مع الغاية الشرعية من العمل أو التصرف، فإذا كانت نية المكلف أو قصده مخالفاً للغرض الشرعي الذي وضعته الشريعة، فإن عمله يكون باطلاً، مهما كان الظاهر.

وعليه فإن الاجتهاد في تحقيق مناطات الأحكام على أقوال المكلفين وأفعالهم يتطلب بالضرورة النظر في مقاصدهم، لأن هذه المقاصد هي التي تُحدّد طبيعة الحكم الشرعي، فالأحكام تتميز وتتغير بناءً على اختلاف قصود المكلفين ونياتهم، مما يستوجب فحصاً دقيقاً للمقاصد لضمان توجيه الأحكام إلى محالها الصحيحة.

خامساً: الموازنة بين المصالح والمفاسد

من المعلوم أن مقصود الله جلّ جلاله من وضع الشريعة ابتداءً هو تحقيق مصالح العباد وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، وهذا هو الأساس الذي بُنيت عليه الأحكام الشرعية. لذا يجب على كل مجتهد أن يراعي هذا المقصد الكبير وأن يلتزم به عند تنزيل الأحكام، حتى لا تتعارض مع مقاصد الشريعة، أو تؤدي إلى إبطالها.

والمصالح والمفاسد تتفاوت وتختلف في درجتها وأثرها، ولذلك تترتب عليها الفضائل والعقوبات التي يقرها الشرع. وقد يحدث في بعض الأحيان تعارض بين المصالح والمفاسد، وهو ما يقتضي من المجتهد أن يُقدّر هذا التعارض بعناية، ويُرجّح بينهما وفقاً للأدلة الشرعية ومعايير التوازن في الشريعة. وقد أشار ابن تيمية إلى هذا الأمر في قوله: "وتمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين وشر الشرين ويعلم أن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها"⁽⁷⁵⁾.

وهذا يعني أن الشريعة ليست مجرد قوانين جامدة، بل هي مسعى دائم لتحقيق مصالح الناس وحمايتهم من المفاسد، ويجب على المجتهد أن يكون لديه القدرة على التوازن بين تلك المصالح والمفاسد بشكل سليم، حتى لا يضر الناس ويحقق الصالح العام في أحكامه.

وعليه، فإن العلماء قد ركزوا على مجموعة من الشروط الأساسية لتحقيق المناط، التي تشمل معرفة العرف السائد، وفهم مقاصد المكلفين، بالإضافة إلى مراعاة مآلات أفعالهم.

هذه الشروط تساهم في بناء اجتهاد صحيح يؤدي إلى تحقيق مقصد الشارع، ويضمن أن الأحكام المُتَّخَذَة تظل متوافقة مع مقاصد الشريعة، ولا تخرج عن نطاقها، وإذا ما تعززت هذه الشروط بالشروط الأساسية الأخرى المكتسبة وغير المكتسبة، فإنها ستسهم في تحقيق مناط ناجح ومثمر يتسم بالواقعية والتوازن بين مختلف الجوانب.

أما الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة، فإنها غالباً ما تكون مليئة بالملابسات والتعقيدات التي تتطلب النظر فيها وفق ضوابط شرعية واضحة، فلا يجوز ترك هذه المسائل للأذواق أو الأهواء الشخصية، بل يجب أن تراعى فيها جميع الوجوه وفقاً لما قرره الشريعة.

وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك في قوله: "اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقلّ أن تُعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلالاتها على الأحكام"⁽⁷⁶⁾.

وهذا يُظهر أهمية أن يكون المجتهد مُستوعباً للنصوص الشرعية وأدلتها، بحيث لا يَحِيد عنها إلا عند الضرورة، وفي هذه الحالة يترك المجال للاجتهاد في نظائر وأشباه مشابهة.

كما قال أيضاً: "والعمل إذ اشتمل على مصلحة ومفسدة فإن الشارع حكيم، فإن غلبت مصلحته على مفسدته شرّعه وإن غلبت مفسدته على مصلحته لم يُشرّعه؛ بل نهى عنه"⁽⁷⁷⁾.

وهذا يؤكد أن كل حكم شرعي يأتي بناءً على توازن دقيق بين المصلحة والمفسدة، فإذا كانت المصلحة أكبر في الفعل، حكم به الشارع، وإن كانت المفسدة أغلب، نهى عنه.

بناءً عليه فإن الاجتهاد في تحديد متعلقات الأحكام الشرعية في بعض أفراده يستدعي دائماً موازنة دقيقة بين المصالح والمفاسد، لتحقيق مقصود الشريعة في جلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها. وهذا يتطلب النظر العميق في واقع الحال، وأحوال الأشخاص، حتى يتم تنزيل الأحكام على أفضل وجه يحقق مصالح الناس ولا يضر بهم.

خاتمة:

- في ختام هذه الورقة البحثية، يمكن تلخيص أهم النتائج التي تم التوصل إليها على النحو الآتي:
- 1- اختلف الأصوليون في تحديد معنى تحقيق المناسبات، فبعضهم اعتبره مرادفًا للعلة لجامع تعلق الحكم بهما، وآخرون اعتبروه مرادفًا للقياس سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، بينما اعتبره البعض الآخر فقه التنزيل وأصلًا كليًا لضبط إصابة الأحكام في تنزيلها على الوقائع.
 - 2- من المصطلحات المتقاربة مع تحقيق المناسبات نجد "تنقيح المناسبات"، الذي اعتبره أغلب الأصوليين نوعًا من الاجتهاد في الحذف والتعيين، بينما رآه البعض الآخر مسلكًا لإثبات العلة، وفي الواقع، لا يوجد فرق جوهري بين الاتجاهين، لأن مآلهما واحد، حيث يتم السعي إلى إصابة مناسبات الحكم الصحيح.
 - 3- اتفقت التعريفات الأصولية على أن تخريج المناسبات هو استنباط علة الحكم سواء كان منصوصًا عليها أو مجمعًا عليها. ومع ذلك اختلف الأصوليون في نوع مسلك استنباط العلة؛ فبعضهم يرى أنه يتم عبر مسلك المناسبة، في حين يرى آخرون أنه يمكن استنباطه عبر مسالك العلة المتعددة مثل المناسبة، السبب والتقسيم، والدوران.
 - 4- يتفق تحقيق المناسبات وتنقيحه وتخريجه في كونهما جميعًا ألوانًا من الاجتهاد في مناسبات الحكم، غير أن كل واحد منها يختلف من حيث الماهية والغاية ومحل النظر.
 - 5- يتوقف تحقيق المناسبات على توافر شروط تضمن صحة الاستنباط؛ بعضها يتصل بملكية المجتهد، وبعضها بظروف النازلة، كالشروط الحضارية، ووفقه الواقع، وإدراك المستجدات، فضلًا عن رعاية مقاصد المكلفين والموازنة بين المصالح والمفاسد.
 - 6- ضابطاً لعملية تنزيل الأحكام على الوقائع؛ وضع الأصوليون ضماناتٍ عدّة، منها: حُسن تصور الواقعة والإحاطة بملابساتها، ومراعاة تغير الزمان والمكان، واعتبار مآلات الأفعال؛ وصولاً بالأحكام إلى مقاصدها المتوخاة.
- التوصيات:**

في ضوء ما سبق، تبرز التوصيات الآتية:

- 1- تكثيف البحوث والجهود المتعلقة بتحقيق مناسبات الأحكام الشرعية على الوقائع، وذلك للوصول إلى منهجيات أكثر دقة وفاعلية في هذا المجال.
- 2- العمل على تجديد التراث الفقهي: حيث يجب السعي إلى تجديد التراث الفقهي قراءةً وتفسيرًا وتطبيقًا، بما يتناسب مع المستجدات والتحديات التي يشهدها العالم المعاصر، وذلك عبر تطوير مناهج الاجتهاد لتكون أكثر توافقًا مع الواقع المعاصر دون المساس بالثوابت الشرعية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد (625هـ)، طبقات الحنابلة، تصحيح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، (د ط)، 1371هـ-1952م.
2. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي (772هـ)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1420هـ-1999م.
3. الأصفهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، (749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقاء، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ-1986م.
4. الأمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي- المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ.
5. البوشيخي الشاهد، نظرات في المصطلح والمنهج، مطبعة أنفو برانت، فاس، ط4، 1990م.

6. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (793هـ)، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر، (د ط)، (د ت).
7. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (728هـ)، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف المدينة المنورة، (د ط)، 1425هـ - 2004م.
8. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت 597هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ - 1992م.
9. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ - 1987م.
10. الحجوي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الثعالبي الفاسي الجعفري (1376هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 - 1416هـ - 1995م.
11. الدريني فتحي، بحث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1429هـ - 2008م.
12. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد أيمن الشبراوي، دار الحديث، القاهرة - مصر، (د ط)، 1427هـ - 2006م.
13. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي (666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط5، 1420هـ - 1999م.
14. الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين (606هـ)، المحصول، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ - 1997م.
15. الريبوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ - 1992م.
16. الزبيدي، بلقاسم بن ذاكِر بن محمد، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ط1، 1435هـ - 2014م.
17. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (794هـ):
- البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1414هـ - 1994م.
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418هـ - 1998م.
18. ابن الساعاتي، مظفر الدين أحمد بن علي (694هـ)، بديع النظام، تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، إشراف: د. محمد عبد الدايم علي، (د ط)، 1405هـ - 1985م.
19. السبكي، علي بن عبد الكافي (756هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، دراسة وتحقيق: د. أحمد جمال الزمزمي - د. نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1424هـ - 2004م.
20. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ - 1997م، 12/5.
21. شريز عصام صبحي صالح، تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، إشراف: د. سلمان نصر الدايدة، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية، غزة، 1430هـ - 2009م.
22. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، تقديم: الشيخ خليل الميس، والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ - 1999م.
23. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (764هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، (د ط)، 1420هـ - 2000م.
24. صفي الدين الهندي، محمد بن عبد الرحيم الأرموي (715هـ)، نهاية الوصول إلى دراية الأصول، تحقيق: د. صالح بن سليمان اليوسف - د. سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، ط1، 1416هـ - 1996م.

25. الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم (716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ - 1987م.
26. ابن عابدين، محمد أمير أفندي، مجموعة رسائل ابن عابدين، (د ط)، (د ت).
27. العراقي، ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم (826هـ)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ - 2004م.
28. عشاق عبد الحميد، منهج الاجتهاد مقارنة في منهجية الاجتهاد تفسيراً وتعليلاً وتنزيلاً، مسار للطباعة والنشر، دبي، (د ط)، (د ت).
29. العكبري، الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب الحنبلي (428هـ)، رسالة في أصول الفقه، تحقيق: د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط1، 1413هـ - 1992م.
30. ابن عماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح (1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1406هـ - 1986م.
31. العمري نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1404هـ - 1984م.
32. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505هـ)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م.
33. ابن فارس أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
34. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (170هـ)، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د ط)، (د ت).
35. الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (817هـ)، القاموس المحيط، مادة: خرج، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ - 2005م.
36. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي أبو العباس (770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، (د ط)، (د ت).
37. ابن قدامة، المقدسي أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد (620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريان، ط2، 1423هـ - 2002م.
38. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (684هـ):
- أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، (د ط)، (د ت).
- شرح تنقيح الفصول، طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ - 1973م.
39. القطيعي، صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق الحنبلي (739هـ)، قواعد الأصول ومعاهد الفصول، تحقيق: د. أنس بن عادل اليتامي، د. عبد العزيز بن عدنان العيدان، دار الركائز، الكويت، دار أطلس الخضراء، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1439هـ - 2018م.
40. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م.
41. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع: مركز البحوث والدارسات العربية والإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1418هـ - 1997م.
42. المحبوبي، غيبيد الله بن مسعود صدر الشريعة، (ت 747هـ)، التوضيح في حل غوامض التنقيح، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة: 1377هـ - 1957م.
43. مرتضى، الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د ط)، (د ت).
44. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

45. النجار عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (د ط)، 1413 هـ - 1993 م.
46. ابن النجار، الفتوحى تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي (972 هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418 هـ - 1997 م.

الهوامش:

- (1) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني (395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م، 15/2.
- (2) الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي (666 هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط5، 1420 هـ - 1999 م، ص77.
- (3) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين (711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ، 49/10.
- (4) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (170 هـ)، كتاب العين، تحقيق: د/ مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د ط)، 455/7.
- (5) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي أبو العباس (770 هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، (د ط)، (د ت)، 630/2.
- (6) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505 هـ)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413 هـ - 1993 م، ص281.
- (7) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (1250 هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، تقديم: الشيخ خليل الميس، والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، ط1، 1419 هـ - 1999 م، 141/2.
- (8) القرافي، أبو العباس شهاب الدين المالكي (684 هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393 هـ - 1973 م، ص388.
- (9) الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم (716 هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407 هـ - 1987 م، 235/3.
- (10) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1414 هـ - 1994 م، 324/7.
- (11) الغزالي، المستصفى، (م س)، ص281.
- (12) الأمدى أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (631 هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي - المملكة العربية السعودية، ط1، 1424 هـ، 302/3.
- (13) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (م س)، ص389.
- (14) العراقي، ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم (826 هـ)، الغيث الجامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، ط1، 1425 هـ - 2004 م، ص588.
- (15) الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، (م س)، 302/3.
- (16) ابن الساعاتي، مظفر الدين أحمد بن علي (694 هـ)، بديع النظام، تحقيق: سعد بن غريير بن مهدي السلمي، إشراف: د/ محمد عبد الدايم علي، (د ط)، 1405 هـ - 1985 م، 626/2.
- (17) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (793 هـ)، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر، 154/2.
- (18) ابن النجار، الفتوحى تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي (972 هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418 هـ - 1997 م، 200/4.
- (19) السبكي، علي بن عبد الكافي (756 هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (771 هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، دراسة وتحقيق: د. أحمد جمال الزمزمي - د. نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1424 هـ - 2004 م، 254/1.
- (20) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي (772 هـ)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420 هـ - 1999 م، ص336.
- (21) الغزالي: المستصفى، (م س)، ص281.

- (22) ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (728هـ)، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، (د ط)، 1425هـ - 2004م، 16/19.
- (23) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ - 1997م، 12/5.
- (24) الدريني، فتحي: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1429هـ - 2008م، ص 119-120.
- (25) النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (د ط)، 1413هـ - 1993م، ص 115.
- (26) الشاطبي: الموافقات، (م س)، 11/5.
- (27) عصام صبحي صالح شير، تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، إشراف: د/ سلمان نصر الداية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية، غزة، (د ط)، 1430هـ - 2009م، ص 26.
- (28) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ - 1987م، 413/1.
- (29) الزبيدي، مرتضى محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض (1205هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د ط)، (د ت)، 193/7.
- (30) الغزالي، المستصفي، (م س)، ص 282.
- (31) الأمدي، الأحكام، (م س)، 303/3.
- (32) ابن قدامة، المقدسي أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد (620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريان، ط2، 1423هـ - 2002م، 148/2.
- (33) الطوفي، شرح مختصر الروضة، (م س)، 237/3.
- (34) الشاطبي، الموافقات، (م س)، 20-19/5.
- (35) ابن النجار الفتوح: شرح الكوكب المنير، (م س)، 131/4.
- (36) الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (606هـ)، المحصول، دراسة وتحقيق: د/ طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ - 1997م، 230/5.
- (37) القرافي: شرح تنقيح الفصول، (م س)، ص 398.
- (38) صفى الدين الهندي، محمد بن عبد الرحيم الأرموي (715هـ)، نهاية الوصول إلى دراية الأصول، تحقيق: د/ صالح بن سليمان اليوسف - د/ سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، ط1، 1416هـ - 1996م، 3382/8.
- (39) صدر الشريعة، المحبوبي (ت 747هـ)، التوضيح في حل غوامض التنقيح، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، الأزهر مصر، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة: 1377هـ - 1957م، 154/2.
- (40) السبكي، الإبهاج، (م س)، 80/3.
- (41) الزركشي، البحر المحيط، (م س)، 320/7.
- (42) الشوكاني، إرشاد الفحول، (م س)، 141/2.
- (43) الفيومي، المصباح المنير، (م س)، مادة: خرج، 166/1.
- (44) ابن منظور، لسان العرب، مادة: خرج، (م س)، 249/2.
- (45) الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (817هـ)، القاموس المحيط، مادة: خرج، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ - 2005م، ص 186.
- (46) الأصفهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، (749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقاء، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ - 1986م، 108/3.
- (47) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: د/ سيد عبد العزيز - د/ عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418هـ - 1998م، 283/3.
- (48) الزركشي: البحر المحيط، (م س)، 262/7.
- (49) الشوكاني: إرشاد الفحول، (م س)، 127/2.
- (50) هو: أبو علي الحسن بن شهاب العكبري، وُلد في مدينة عكبرا في محرم سنة 335 هـ، أو ربما سنة 331 هـ، وتعددت الأقوال حول سنة ولادته. وصفه الذهبي بأنه من الفقهاء الحنابلة البارعين الذين تميزوا في مذهبهم، بينما أبرز ابن رجب في حديثه عن العكبري

- فرقاً بينه وبين الحسن بن شهاب الكاتب الفقيه صاحب عيون المسائل. ووفقاً لبرهان الدين ابن مفلح، فقد كانت له فتوى واسعة الانتشار، وقد وصفه ابن العماد بأنه "الفقيه الثقة الأمين" الذي كانت له اليد الطولى في الفقه. وقد ذكر ابن الجوزي أنه كان فقيهاً فاضلاً، عميق الفهم في مذهب أحمد بن حنبل. وأضاف ابن أبي يعلى أنه كان صاحب مؤلفات عديدة في الفقه، الفرائض، والنحو. كما يُذكر أنه كان ملازماً لأبي عبد الله بن بطة، صاحب الإبانة الكبرى، حتى وفاته. علاوة على ذلك، كان له باع طويل في الأدب والإقراء والشعر، وقد اشتهر بحكمته العميقة في مسائل الفقه. انظر: طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى (341/3)، المنتظم، ابن الجوزي (8/ 92)، سير أعلام النبلاء، الذهبي (542/17)، البداية والنهاية، ابن كثير (51/12)، الوافي بالوفيات، الصفدي (37/12)، شذرات الذهب، ابن عماد (143/5).
- (51) العكبري، الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب الحنبلي (428هـ)، رسالة في أصول الفقه، تحقيق: د/ موفق بن عبد الله بن عبد القادر، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط1، 1413هـ-1992م، ص 85-86.
- (52) الغزالي، المستصفى، (م س)، ص 282.
- (53) ابن قدامة، روضة الناظر، (م س)، 150/2.
- (54) الأمدى، الإحكام، (م س)، 303/3.
- (55) القطيعي، صفى الدين عبد المؤمن بن عبد الحق الحنبلي (739هـ): قواعد الأصول ومعاهد الفصول، تحقيق: د/ أنس بن عادل اليتامي، د/ عبد العزيز بن عدنان العيدان، دار الركائز، الكويت، دار أطلس الخضراء، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1439هـ - 2018م، ص 156.
- (56) الزبيدي، بلفاسم بن ذاك بن محمد، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ط1، 1435هـ - 2014م، ص 65 بتصرف.
- (57) عشاق، عبد الحميد: منهج الاجتهاد مقاربة في منهجية الاجتهاد تفسيراً وتعليلاً وتنزيلاً، مسار للطباعة والنشر، دبي، (د ط)، (د ت)، ص 121.
- (58) العمري، نادية شريف: الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1404هـ - 1984م، ص 58.
- (59) الحجوي الفاسي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الثعالبي الجعفري (1376هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 - 1416هـ - 1995م، 518/2-519. بتصرف.
- (60) البوشيخي، الشاهد، نظرات في المصطلح والمنهج، مطبعة أنفوبرانت، فاس، ط4، 1990م، ص 15.
- (61) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (م س)، 107/12.
- (62) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م، 69/1.
- (63) الشاطبي، الموافقات، (م س)، 17/5.
- (64) المرجع نفسه، 42-41/5.
- (65) الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ - 1992م، ص 316.
- (66) الزبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، (م س)، ص 278.
- (67) ابن القيم، إعلام الموقعين، (م س)، 25/1.
- (68) الحجوي، محمد الفاسي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (م س)، 571/2.
- (69) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (684هـ): أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، (د ط)، (د ت)، 29/3.
- (70) الزركشي، تشنيف المسامع، (م س)، 44/3.
- (71) ابن عابدين، محمد أمير أفندي، مجموعة رسائل ابن عابدين، (د ط)، (د ت)، 125/2.
- (72) الشاطبي، الموافقات، (م س)، 177/5.
- (73) ابن القيم، إعلام الموقعين، (م س)، 89/3.
- (74) الشاطبي، الموافقات، (م س)، 23/3.
- (75) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (م س)، 512/10.
- (76) المرجع نفسه، 623/11.
- (77) المرجع نفسه، 129/28.

تحقيق المناط الخاص ودوره في صناعة الفتوى المعاصرة: دراسة تطبيقية على حالات الإجهاض المعروضة على المفتي

Achieving the private el-Manat and its role in the contemporary fatwa industry: An applied study on abortion cases presented to the Mufti

د/ عبد اللطيف بعجي
Abdelatif BAADJI

طالب دكتوراه عباس جابري⁽¹⁾
Abbes DJABRI

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

abdelatif.baadji@univ-batna.dz

Abbes.djabri@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/04/08

تاريخ الإرسال: 2024/04/01

الملخص:

تحقيق المناط الخاص عبارة عن إثبات المجتهد بنظرة خاصة لوجود مقصد شرعي واقع على الأشخاص، مع مراعاة الدلائل التكاليفية، وله علاقة وطيدة بصناعة الفتوى المعاصرة؛ إذ يعتبر الركيزة الأساس لإيقاع الفتوى المعاصرة على محالها الصحيحة المقصودة بإيقاع الحكم عليها دون إفراط أو تفريط، كما أن الاستعانة بأهل الخبرة في تحقيق المناط الخاص أصبح ضرورة حتمية ملحة أملاها علينا واقع الحياة، وصعوبة الإلمام باستيعاب جميع حيثياتها ومشاكلها المتجددة والمركبة، بحيث أصبح إيقاع الفتوى في كل نازلة يحتاج إلى جمهرة فقهاء وباحثين متخصصين في ميدان النازلة؛ وذلك بغية الوصول إلى التصور الصحيح للنازلة، ثم العمل على إيجاد التكييف الصحيح لها، ثم تنزيل الحكم على الأفراد المعينة المقصودة شرعا، وأخيرا فإن عملية صناعة الفتوى عملية صعبة لا تحتاج إلى فهم الواقع والتمرس فيه من طرف المفتي فقط، بل إنها تحتاج إلى تماشي مقاصد العامي المستفتي ابتداء بالبحث الصادق عن المفتي الأورع والأعلم، وانتهاء بتحقيقه من تطابق فتواه على أرض الواقع كما أفتاه مفتيه.

الكلمات المفتاحية: تحقيق المناط؛ صناعة الفتوى؛ الاجتهاد التنزيلي؛ الاجتهاد التطبيقي؛ فقه الواقع.

Abstract:

Achieving the private el-is the proof of the mujtahid with a special view of the existence of a legitimate objective that is based on individuals, taking into account the mandated evidence. It has a close relationship with the contemporary fatwa industry. As it is considered the main pillar for placing contemporary fatwas in their correct places intended to inflict judgment on them without exaggeration or negligence, Also, seeking help from people of experience in

⁽¹⁾ المرسل المؤلف.

realizing the specific field has become an inevitable and urgent necessity dictated to us by the reality of life, and the difficulty of understanding all its merits and its renewable and complex problems. So that the rhythm of the fatwa in every issue needs a group of jurists and researchers specialized in the field of issue; In order to reach the correct perception of the issue, then work to find the correct adaptation for it, and then apply the ruling to the specific individuals intended by the Sharia. Finally, the process of making a fatwa is a difficult one that does not require an understanding of reality and practice in it on the part of the mufti only, Instead, it should align with the intentions of the layperson seeking a fatwa, starting with an honest search for the most pious and knowledgeable mufti, and ending with his verification of the conformity of his fatwa on the ground as his mufti gave it.

Key words: achieve the private el-Manat; fatwa industry; Diligence TANZILI applied jurisprudence; The jurisprudence of reality.

مقدمة:

من مميزات الشريعة الإسلامية أنها أرسلت للناس كافة دون تمييز لاختلافاتهم الجنسية أو القبلية أو العرقية، كما أن أكثر ما يميزها عن بقية الشرائع أنها بقيت صالحة لكل زمان ومكان ولازالت، وبخلاف بقية الشرائع فإنها تميزت أيضاً بالرحمة ورفع الحرج على الناس، ومن أجل محافظتها على هذه المرونة والرحمة الربانية من جهة؛ وكذا شموليتها على البشر عموماً من جهة أخرى كان لابد لها من وجود آليات تجمع بين المرونة والشمولية.

ومن بين هذه الآليات التي يمكن الاستفادة منها في صناعة الفتوى المعاصرة ومراعاة الاختلاف بين أفراد الأفعال وصور النازلة الواحدة ما يسمى بتحقيق المناط الذي يجعل انطباق الحكم الشرعي عليها جميعاً محلّ نظر متجدد، لكن قد توجد بعض الأفعال والحالات التي تكتنفها بعض الحثثيات والملابسات التي تخرجها عن الحكم الأصلي أثناء صناعة الفتوى، خاصة مع توالي المستجدات المعاصرة، وتراكمها على الساحة العلمية.

صوغ الإشكالية

وعليه يمكن طرح الإشكالية التالية: ما الدور الذي يقوم به تحقيق المناط الخاص أثناء صناعة المفتي لفتواه في ظل وجود نوازل مستجدة في العالم الإسلامي اليوم؟ وتندرج تحت هذه الإشكالية الرئيسة عدة إشكالات فرعية:

1. ما حقيقة تحقيق المناط الخاص؟
2. هل لتحقيق المناط حجة في الشريعة الإسلامية؟
3. ما علاقة تحقيق المناط بصناعة الفتوى المعاصرة؟
4. هل يمكن لتحقيق المناط الخاص أن يلعب دوراً رئيساً في ترشيد الفتوى التي تعرض على المفتي في مسألة الإجهاض؟

أهمية الدراسة

تكمن أهمية البحث في هذا الموضوع فيما يلي:

1. أن تحقيق المناط يعتبر الآلية الأكمل للمزج بين المرونة والرحمة الربانية التي تتميز بها الشريعة الإسلامية من جهة؛ وبين شموليتها على البشر عموماً من جهة أخرى.

2. أنّ تفعيل تحقيق المناط في صناعة الفتوى المعاصرة هو الآلية الأنجع لتفعيل أحكام الشريعة، وتنزيل مقاصد الشارع الحكيم في محالها المناسبة.

3. أنّه في ظل التطور العلمي والتكنولوجي في جميع المجالات العلمية والثقافية لابد من إعمال تحقيق المناط في الصناعة الفقهية المعاصرة عن طريق الاستعانة بأهل الخبرة للخروج بالتصور الصحيح المتناسب مع حيثيات الفتوى، وصولاً إلى الحكم المراد بيانه، فكما هو معلوم أن الحكم عن الشيء فرع عن تصوره.

4. أنّ أهمية الاجتهاد في تحقيق المناط قد تتعدى أهمية الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة في ظل عصر العولمة والتقدم العلمي.

الدراسات السابقة في الموضوع

اعتمدت في موضوعي هذا على دراستين أكاديميتين اثنتين، هما:

أولاً: رسالة الماجستير للباحث عباس جابري، تحقيق المناط ودوره في الاجتهاد التنزيلي المعاصر - نماذج من فقه الأقليات، الجزائر، جامعة باتنة 1 - كلية العلوم الإسلامية، مذكرة تخرج مكّلة لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية، التخصص: الفقه المقارن وأصوله، 2020م.

1- في الإطار النظري: كانت هذه الدراسة العمدية في بناء الدراسة على ضوء أفكارها، وقد استفدت من هذه الدراسة في التأسيس لأفكار هذه الورقة البحثية انطلاقاً من الأفكار الموجودة بها، كما استندت عليها في بعض المطالب كمطلب حجية تحقيق المناط، وجزئية تعريف تحقيق المناط الخاص.

إلا أن هذه الدراسة قد اختلفت عن الموضوع من حيث المعالجة؛ فدراسة الباحث تعالج دور تحقيق المناط بنوعيه وتأثيره في الاجتهاد التنزيلي -باعتبار تحقيق المناط مرحلة لا تنفك عن الاجتهاد التنزيلي-، بينما عالجت الدراسة التي بين أيدينا نوعاً واحداً من تحقيق المناط؛ وهو تحقيق المناط الخاص دون العام، والدور الذي يلعبه في صناعة الفتوى المعاصرة وترشيدها؛ وكذا توجيه مقاصد المستفتي نحو مقاصد الشارع ابتداءً وامتثالاً.

2- في الإطار التطبيقي: كما اختلفت هذه الدراسة عن هذه الورقة البحثية من حيث الدراسة التطبيقية؛ فهذه الدراسة قد تعرضت في التطبيق إلى ثلاثة نماذج من المسائل التي تعتري الأقليات المسلمة في الغرب، بينما توجهت هذه الورقة البحثية في التطبيق إلى التعرض لحالات الإجهاض التي يمكن أن تعرض على المفتي، وكيف يتعامل معها مستعيناً بالآلية تحقيق المناط لإيقاع الفتوى مطابقة لمقصد الشارع. ثانياً: رسالة الدكتوراه للباحث عبد القادر مسعودي، تحقيق المناط الخاص وأثره في الفتوى، الجزائر، جامعة أحمد دراية، أدرار، مذكرة تخرج مكّلة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، التخصص: أصول الفقه، 2022م.

صحيح أن المقال الذي بين أيدينا متشابه مع هذه الرسالة في عنوانها، وفي بناء بعض مباحث الإطار النظري لها، ومتقاطع مع تطبيق من تطبيقاتها؛ وهو مسألة الإجهاض، هذا على إجماله، إلا أنه من حيث التفصيل قد اختلفت عن الرسالة في الإطار النظري وفي الإطار التطبيقي على النحو التالي:

1- في الإطار النظري: جاء هذا المقال مركزاً على موضوعه مباشرة دون التوغل في مباحث ممهدة أو تكميلية قد تُطيل النفس فيه؛ مثل الاستفاضة في الكلام على المفاهيم العامة للمناط، أو بيان موقعه من الأدلة الشرعية والاجتهاد، أو التوسع في تناول المذاهب الفقهية وأثرها في المناطات، وهي مباحث تجدها موزعة في فصول الرسالة في أكثر من موضع، كالمبحث الأول من الفصل الأول الذي عقده الباحث

لتعريف المصطلحات وتحليلها، ثم المبحث الثاني من الفصل الأول الذي أفرده لتقسيمات المناط، في حين ركز هذا المقال على تحقيق المناط الخاص بصفته أداة في الفتوى، دون أن يدخل في التفصيل في مسائل مناطات العرف أو عموم المكلفين أو أنواع العلل وغيرها.

2- في الإطار التطبيقي: جاء هذا المقال مركزاً على مسألة واحدة في أغلب صورها؛ وهي مسألة الإجهاض كنازلة طبية معاصرة مع بيان أنواعها ومداخلها وظروفها الواقعية المعاصرة، وربطها بتحقيق المناط الخاص من زاوية المفتي والمستفتي وأهل الخبرة؛ وهو بذلك يُقدم أنموذجاً تطبيقياً واحداً موسعاً على ضوء ما تم تأسيسه نظرياً، بينما جاءت رسالة الدكتوراه مطبقة لبعض المسائل القديمة والمعاصرة، الطبية وغير الطبية، وعالجت موضوع الإجهاض من خلال صورة واحدة فقط وهي إجهاض حمل المغتصبة.

كما أن الباحث في هذه الرسالة قد ركّز اجتهاداته التنزيلية بشكل كبير على واقع الأقليات المسلمة في الغرب، فانعكست على اختياراته التطبيقية ووجهات معالجته، مما أكسب دراسته طابع الخصوصية الاجتماعية في عرض الأحكام والتنزيلات. وقد لوحظ عليه قصر الاجتهاد الفقهي المعاصر على ما يرتبط بفقهاء الأقليات دون غيرهم من المسلمين، وكأن النوازل المستجدة لا تنزل إلا في واقع الغرب لوحده، وهو ما يُعدّ تضيقاً غير مبرر لنطاق الاجتهاد التنزيلي. كما أن إدراجه لمسائل طبية معاصرة ومسألة كورونا ضمن نماذج الاجتهاد الفقهي القديم يُعدّ اضطراباً في تصنيف المباحث؛ إذ أن طبيعة هذه المسائل تنتمي بوضوح إلى الاجتهاد المعاصر لا القديم، وكان من الأولى إدراجها في سياقها المنهجي الصحيح. أما هذا المقال فقد سعى إلى تجاوز هذه الإشكالات ليصوغ تصوراً أوسع لتحقيق المناط الخاص، يمكن تنزيله على عموم المسلمين في البيئات المختلفة، مع مراعاة خصوصية كل نازلة بحسب سياقها الواقعي والاجتماعي، دون تقليص للواقع ولا اضطراب في التصنيف.

ومن حيث البناء المقاصدي، فقد ركزت الرسالة على توجيه مقصد المستفتي نحو مقصد الشارع في باب الفتوى، وهذا محور مشترك مع المقال، غير أن المقال قد جعله منطلقاً لصناعة الفتوى من بدايتها إلى نهايتها، في حين عالجت الرسالة كمحطة ضمن محطات الاجتهاد التنزيلي.

وقد استفدت من هذه الدراسة في الجانب النظري، خاصة في فهم سياق تحقيق المناط الخاص ضمن إطار الاجتهاد، وكيفية ضبط صلته بالمكلف، كما استعنت بها في ترتيب بعض عناصر المطلب الثالث، ولا سيما ما يتعلق بدور الفهم المقاصدي في عملية التنزيل.

وفي الجانب التطبيقي، فقد نبهتني الرسالة إلى أهمية النظر في خصوصيات النوازل قبل تنزيل الحكم، وهو ما دفعني إلى تسليط الضوء على الإجهاض كنازلة معاصرة، وبسط القول فيها على أكثر صورها تعقيداً وواقعية.

أما تسليط الضوء على مسألة الإجهاض كنازلة مركزية، وجعل الدراسة النظرية أداة لفهمها من جميع جوانبها التشريعية والواقعية والاجتماعية، فقد تم بتأمل وتحليل شخصي لما اقتضاه منهج البحث في هذا المقال، مستفيداً مما تيسر لي من تكوين علمي وملاحظات مقارنة، بعيداً عن أي ادعاء أو مبالغة، بل التزاماً بالتجرد العلمي الذي تفرضه أمانة البحث.

أهداف البحث

1. محاولة الإجابة عن الإشكالية المطروحة.
2. التنبيه على أن عملية الاجتهاد بتحقيق المناط تبدأ من العامي وتنتهي إليه.

3. محاولة الوصول إلى العلاقة بين تحقيق المناط الخاص وبين صناعة الفتوى المعاصرة.
4. بيان أهمية تحقيق المناط بالنسبة لصناعة الفتوى؛ فالصناعة الفقهية لازالت تحتاج إلى الكثير من التأسيس والتصور الصحيح للمستجدات وكذا التكيف الصحيح على المحال المرادة من الشارع إيقاعها عليها.

المطلب الأول: التأسيس المفاهيمي لتحقيق المناط والفتوى

يمثل ضبط المفاهيم ركيزة أساسية في بناء أي معالجة أصولية رصينة، إذ يُعدّ التحديد الاصطلاحي الدقيق للمفاهيم الكبرى مدخلاً منهجياً لبيان العلاقة بين الأدوات الاجتهادية وتطبيقاتها المعاصرة. وفي هذا السياق، ينطلق هذا المطلب من ضرورة تحديد المفاهيم الأساسية في البحث الأصولي، لا سيما مصطلحي "تحقيق المناط" و"الفتوى"، لما لهما من دور مركزي في تفعيل الأحكام الشرعية وتنزيلها على الوقائع؛ فتحقيق المناط يُعنى بضبط محل الحكم عبر النظر الاجتهادي في خصوصيات الواقعة، فيما تمثل الفتوى الوسيلة المنهجية لنقل الحكم الشرعي إلى المكلف، ارتباطاً بالنازلة. كما يسعى هذا المطلب إلى بيان المفهومين من حيث اللغة والاصطلاح، مع التركيز على المناط الخاص، وتحليل التحولات التي طرأت على تعريف الفتوى بين الطابع الإخباري والوظيفة الاجتهادية التطبيقية.

الفرع الأول: مفهوم تحقيق المناط

أولاً: تعريف تحقيق المناط من الناحية اللغوية

1- التحقيق لغة: التَّحْقِيقُ في اللُّغَةِ مصدر الفعل حَقَّقَ يَحَقِّقُ تحقيقاً، ويأتي من الحقّ؛ وهو أصل يدلّ على إحكام وصحة الشيء⁽¹⁾.

ومن الفروع والمعاني المستعملة في اللُّغة والمستخرجة من هذا الأصل ما يلي⁽²⁾: الوجوب والتَّبَوُّت، التَّصْدِيق، اليقين، الخصومة والحذر، النَّزُول، حقيقة الشيء. ومن خلال المعاني اللُّغويّة للفظ "التَّحْقِيق" يتبيّن أنّها تدور حول التَّبَوُّت والتَّصْدِيق في الواقع، وإحقاق النَّزُول وجعله ثابتاً لازماً.

2- المناط لغة: يأتي المناط من الفعل "نَاطَ"، وهو أصلٌ صحيح يدلُّ على تعليق شيءٍ بشيءٍ، والجمع أنواط⁽³⁾. وذاتُ أنواطٍ شجرة كانت تُعبد في الجاهلية، وكانت لها فروع تناط وتعلّق فيها أسلحتهم⁽⁴⁾. ويلاحظ ممّا سبق أنّ المناط في اللُّغة يدلّ على تعليق شيءٍ بشيءٍ، وهو الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي؛ إذ أنّ العلة هي متعلّق الحكم.

ثانياً: تعريف تحقيق المناط من الناحية الاصطلاحية

تعرض العديد من علماء الأصول إلى التعريف بتحقيق المناط في كتبهم، ولوفرة التعريفات فإنني سأكتفي بذكر البعض منها كونها بمجملها يحصل بها تصور المطلوب، ومن أهم هذه التعريفات ما يلي:

1. عرّفه القرافي بقوله: "أن يُثَقَّقَ على عِلَّةٍ، ويُطْلَب تحقيقها في صورة النزاع"⁽⁵⁾.
 2. عرّفه الطوفي بأنه: "إثبات عِلَّة حُكْم الأصل في الفرع، أو إثبات معنى معلوم في محلّ خَفِيّ فيه ثبوت ذلك المعنى"⁽⁶⁾.
 3. عرّفه الشاطبي بقوله: "أن يثبت الحُكْم بِمُدْرَكِهِ الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محلّه"⁽⁷⁾.
- فجميع التعاريف السابقة اتفقت على معنى معين؛ وهو محاولة المجتهد إثبات علة الأصل في آحاد الصور أو المحالّ التي تكون صالحة لتطبيق فيها هذه العلة والمعاني على أرض الواقع.

كما أنها اختلفت عن بعضها البعض في التعبير عن هذا المعنى؛ حيث اختلفت التعبيرات عن جوهر تحقيق المناط بين لفظة التحقيق والإثبات والنظر، وعن الشيء المثبت بين لفظة العلة والمعنى المعلوم والمدرک الشرعي، وعن الشيء المثبت فيه بين لفظة صورة النزاع والمحل الخفي، كما أن الطوفي قد لَمَح في تعبيره عن ضرورة وجود الشيء المثبت (المعنى المعلوم) في المحل الذي سيطبق فيه بقوله: "فيه ثبوت ذلك المحل"، وهذا صحيح معلوم؛ إذ أنه لا بد من صلاحية المحل لاستقبال علة الحكم المراد تطبيقها فيه، وهذا لا يتأتى إلا بتطابق أو على الأقل توافق علة الأصل مع العلة التي في المحل لتطبق على أرض الواقع مطابقة صحيحة، وإلا لكان تحقيقاً للمناط على غير محله الصحيح، وهذا لا يكون إلا عن بصيرة وفهم عميق للواقع والواجب فيه، وفي هذا يقول الإمام القرافي: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع"⁽⁸⁾.

ثالثاً: تعريف تحقيق المناط الخاص

ينقسم تحقيق المناط باعتبار العموم والخصوص إلى تحقيق المناط العام وتحقيق المناط الخاص، وقد نظر الإمام الشاطبي لهذا النوع من تحقيق المناط -أي الخاص- ومداره حول اعتبار أحوال وظروف بعض المكلفين قبل عملية التنزيل، لخصوصية ما تُخرجهم عن المناط العام⁽⁹⁾. كما أن تحقيق المناط الخاص أعلى من العام وأدق منه أيضاً، ويناله المجتهد نتيجة التقوى والحكمة والنور المنبعث من العلم، فيعرف به النفوس وقوة تحملها للتكاليف، وحظوظها العاجلة، ليتمكن من تنزيل الأحكام الشرعية على كل نفس بما يليق بها⁽¹⁰⁾.

وبهذا يكون تحقيق المناط الخاص هو ملكة اجتهادية مكتسبة يرزقها الله سبحانه وتعالى المجتهد بسبب التقوى والعلم والبصيرة الباعثة على التنزيل الصحيح للأحكام الشرعية على كل مكلف حسب ما وقع عليه من الدلائل التكليفية والظروف الخاصة واعتبار المال، بعد تحقيق المناط العام وقبل تنزيل الأحكام عليهم بما يتلاءم مع مصالحهم الدنيوية والأخروية، ومدى تحملهم للتكاليف المنجرة على تطبيق الأحكام المنزلة. وعليه فتحقيق المناط الخاص هو: "نظر خاص في كل مكلف حسب ما وقع عليه من الدلائل التكليفية". وبهذا نكون قد أنهينا المصطلح الأول لنخرج على المصطلح الثاني في الفرع الموالي.

الفرع الثاني: تعريف الفتوى

أولاً: تعريف الفتوى من الناحية اللغوية

الإفتاء والفتوى والفتيا في اللغة تأتي بمعنى الإبانة، أو الإجابة عن مسألة سئل عنها، وتأتي بمعنى تعبير الرؤى: وأفتيته في مسألته إذا أجبته عنها. وتأتي بمعنى التحاكم: ففي الحديث: «أن قوما تقاتوا إليه»⁽¹¹⁾؛ معناه تحاكموا إليه وارتفعوا إليه في الفتيا. والفتيا تبين المشكل من الأحكام، وأفتى المفتي إذا أحدث حكماً⁽¹²⁾.

(تحدث البعض⁽¹³⁾ على أن اللفظة لا ترد ابتداءً إلا إن سبقها سؤال، ويزعم البعض الآخر⁽¹⁴⁾ أن لفظة: الإفتاء؛ أفصح من لفظة: الفتوى، نظراً لكثرة استعمال الإفتاء في كتب السنة المشهورة، ولورودها في استشهادات أهل اللغة، وكأن كثرة ورود اللفظة في كتب السنة تجعلها أكثر فصاحة، بالرغم من إقرار أهل اللغة أن الفتوى أيضاً لفظة فصيحة⁽¹⁵⁾. مع أن الفقهاء على مر الأزمان قد استعملوا اللفظتين جميعاً⁽¹⁶⁾).

ثانياً: تعريف الفتوى من الناحية الاصطلاحية

لمصطلح الفتوى حظ كبير في صياغة تعريفها منذ القدم إلى يومنا هذا؛ فقد جرت الكثير من محاولات العلماء المتقدمين والباحثين المعاصرين لصياغة تعريف لها، وكنت قد انتقيت البعض منها مما أراه ملماً بتصور الفتوى على النحو التالي:

1- تعريف الفتوى عند المتقدمين:

أ- الإخبار عن الحكم على غير وجه الإلزام⁽¹⁷⁾.

ب- إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة⁽¹⁸⁾.

2- تعريف الفتوى عند المعاصرين:

أ- بيان الحكم الشرعي في قضية من القضايا جواباً عن سؤال سائل معين كان أو مبهم فرد أو جماعة⁽¹⁹⁾.

ب- الإخبار بحكم الله تعالى باجتهاد عن دليل شرعي لمن سأل عنه في أمر نازل⁽²⁰⁾.

ثالثاً: قراءة تحليلية للفتوى من خلال التعريفات السابقة

1- بيان أوجه التشابه: من خلال ما سبق من سرد لتعريفات المتقدمين والمتأخرين للفتوى، نلاحظ أنها اتفقت جميعاً على أن الفتوى تتعلق بالحكم الشرعي، سواء عبّر عنها بأنها "إخبار عن الله (يعني في حكمه)" أو "بيان الحكم" أو "إخبار بحكم الله". وأنها جميعاً قد تضمنت عنصر السؤال والجواب، سواء صرح بذلك أو لمّح إليه؛ فالفتوى لا تكون إلا بناءً على سؤال. كما أنها ترتبط بالاجتهاد الشرعي: أي أنها ليست رأياً شخصياً خالصاً، بل هي محاولة للمجتهد الذي تتوفر فيه شروط الاجتهاد لفهم مراد الله تعالى بناء على أدلة الشرع. وأن جميع التعريفات السابقة دون استثناء لا تخرج عن كونها إخباراً لا إلزاماً: أي أن الفتوى في الأصل لا تملك صفة الإلزام كالقضاء؛ حيث أنّ القضاء فيه إلزام، بخلاف الفتوى ففيها إرشاد ونقل لحكم الله من دون إلزام، إلا إذا اتخذت صفة رسمية أو قضائية في بعض السياقات التنظيمية.

وقد يتبادر إلى الذهن في قول الإمام القرافي: "في إلزام أو إباحة" أن الإلزام ههنا هو بمعنى السلطة الحاكمة التي تنزل بها الأحكام القضائية وتلزم الناس العمل بها في الأقضية والأحكام، فإن هذا غلط وسوء فهم لكلام الإمام القرافي؛ فالإمام القرافي يقصد أن الفتوى تقوم على نقل حكم الله تعالى في مسألة معينة، سواء كان هذا الحكم إلزاماً (أي واجباً أو محرماً) أو إباحة (أي مباحاً أو جائزاً). والإلزام بالحكم الشرعي يكون في ذمة المستفتي فيشغلها في حال ترتب الواجبات والمحرمات على الفتوى، فتلزمه ديانة ويلزمه العمل بها من حيث الضمير والتكليف، لا من حيث السلطان والإجبار، وهذا ما سيأتي بيانه في هذه الورقة البحثية لاحقاً.

وللإفادة فقد تكون هناك حالات تصير فيها الفتوى لتصبح قضاء ويجب فيها الالتزام بحكم الحاكم فيها حتى في مسائل الخلاف الفقهي، وحتى وإن كانت من قبيل العبادات: مثل ثبوت هلال رمضان بشهادة شاهد واحد، حيث يلزم جميع أهل البلد العمل به، بغض النظر عن مذاهبهم. ويجب الوقوف عنده، خاصة إذا تعلق الأمر بمصلحة عامة أو تنظيم شؤون المسلمين⁽²¹⁾.

فالفتوى، وإن كانت في الأصل إخباراً عن حكم شرعي دون إلزام، إلا أنها قد تأخذ صفة الإلزام في بعض الحالات التي تتعلق بالمصلحة العامة أو تنظيم الأمور العامة للمسلمين، وتكون من قبيل القضاء لا الإفتاء.

2- بيان أوجه الاختلاف: اختلفت التعاريف السابقة بين المتقدمين والمعاصرين في التعبير عن الفتوى من حيث الطبيعة، ومن حيث الأبعاد التي ترمي إليها، وفي الجوانب التي تتصل بها، فمثلاً طبيعة

الفتوى عند المتقدمين أنها إخبار غير ملزم عن حكم شرعي تتعلق ببعد روحي تكليفي له اتصال بالله تعالى صراحة، - يتجلى ذلك في تعريف الإمام القرافي تحديداً-، كما أنها ركزت على قيد الإلزام للتفريق بينها وبين القضاء. بينما طبيعة التعاريف عند المعاصرين أنها جواب عملي عن سؤال واقعي، تتعلق ببعد روحي مقاصدي، له صلة بالواقع العملي والجانب التواصلية التطبيقي، وقد ركزت على وظيفة الفتوى في الحياة اليومية.

3- التعريف المختار: ومما يشد الانتباه في التعريف الأخير لسليمان الأشقر أنه قد تميز عن بقية التعريفات بتأكيد عنصرَي الاجتهاد والدليل؛ أي أن المفتي لا ينقل فقط، بل يجتهد من نص أو أصل شرعي، بخلاف بقية التعاريف التي كانت مغيبة تماماً لذكر هذين العنصرين، وهذا قد يفتح علينا باب الإفتاء من دون تأصيل شرعي، وهو ما تفاداه الأشقر، بل إن في كتابه "الفتيا ومناهج الإفتاء" أشار إلى أن الفتوى يجب أن تستند إلى دليل أو اجتهاد، لا أن تُبنى على محض الرغبة أو الهوى، مما يضبطها شرعاً ويمنع انحرافها⁽²²⁾.

كما أن تعريف الأشقر يربط الفتوى بالنازلة، مما يعكس الجانب المقاصدي والواقعي؛ وهو بذلك متوازن بين التعريفات التقليدية والحديثة. وبهذا يكون قد جمع بين البعد الروحي المتصل بالله ديانة وقصدًا، وبين الجانب الاجتماعي والتواصلية المتصل بالمستفتي ومعرفة دلائله التكليفية عن طريق السؤال، وبين التأصيل الشرعي للفتوى من خلال إرجاعها إلى مصدرها وهو الدليل ومصدرها وهو المفتي المجتهد، ولهذا سأختار تعريف سليمان الأشقر للفتوى، والذي يعرفها بقوله: "الإخبار بحكم الله تعالى باجتهاد عن دليل شرعي لمن سأل عنه في أمر نازل".

وعليه، فإن الفتوى في تطورها التاريخي انتقلت من تعريف جوهري متصل بالإخبار عن حكم الله من غير إلزام، إلى تعريف وظيفي يركز على دور المفتي في الواقع، وقد ظلت الفتوى على العموم غير ملزمة، إلا أن تحولات الواقع والسلطة التنفيذية قد ثلبسها ثوب الإلزام تنظيمياً أو عملياً.

خلاصة المطلب:

نخلص إلى أن تحقيق المناط والفتوى يمثلان معاً حجر الأساس في بناء الاجتهاد التنزيلي في الشريعة الإسلامية. فالأول يُعنى بتشخيص محل الحكم، والثاني بنقل الحكم إلى السائل بعد الاجتهاد في نازلته، وهذا ما يقتضي تعميق النظر في التكامل المنهجي بينهما عند تناول مسائل الفتوى المعاصرة المتصلة بتحقيق المصالح ودرء المفاسد.

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي والعقلي لتحقيق المناط

يمثل تحقيق المناط أحد أهم آليات تفعيل النصوص الشرعية في الواقع، إذ يعتبر الأداة التي تسدّ الفجوة بين الحكم المجرد والواقعة المعيّنة، ومن هنا تبرز الحاجة إلى تأصيل هذا المفهوم تأصيلاً شرعياً وعقلياً يُظهر حجّيته ومكانته في بنية الاجتهاد الأصولي.

ومع أن هذا المصطلح لم يرد في الكتاب أو السنة بصيغته الاصطلاحية المتأخرة، إلا أن معناه متأصل في ممارسات التشريع والاجتهاد النبوي والفقهية، ما يجعل البحث في مشروعيته من زاويتين - نقليّة وعقليّة - ضرورةً منهجيةً لفهم موقعه في بناء الفتوى وتنزيل الأحكام.

ويُعالج هذا المطلب جملة من الأدلة النقلية التي تُظهر جذور هذا الاجتهاد في الوحي، ثم يعرض للأدلة العقلية التي تدل على أنه ضرورة لامتنال الأحكام، وضمنان صلاحية الشريعة لكل عصر ومكان.

الفرع الأول: التأصيل النقلي

عندما نتحدث عن حجية تحقيق المناط لا نجدها في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية صراحة بهذا اللفظ، إذ أنّ هذا المصطلح حادث عن زمن التشريع، وإنما نستطيع الاستدلال عليه ضمناً كالتالي:

أولاً: من القرآن الكريم

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۚ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ۗ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ [المائدة: 95].

تتضمن هذه الآية إقراراً بمبدأ إحالة تقدير الجزاء إلى أهل العدالة والاجتهاد من المسلمين، وهم الذين يُنَاط بهم تشخيص المثلية بين الصيد المقتول وما يقابله من الأنعام، وهذا التقدير الاجتهادي يُعد صورة من صور تحقيق المناط العام، إذ لم تُحدد النصوص جزاءً تفصيلياً لكل صيد، وإنما فوضت ذلك إلى اجتهاد أهل الخبرة. وعليه، فالآية تُعدّ تأصيلاً شرعياً لإعمال العقل الفقهي في تحقيق مناط الأحكام من خلال تنزيلها على الوقائع المختلفة.

ثانياً: من السنة النبوية

دلّت السنة الفعلية التي هي إفتاء الرسول ﷺ للناس كلّ بحسب حاله ومال فعله، وهذا هو معنى تحقيق المناط الخاص كما سيأتي بيانه على المطلوب في وقائع كثيرة لا تكاد تحصى، سأذكر منها مثلاً واحداً ليحصل المطلوب؛ فغاية هذه الورقة البحثية لا تكمن في بيان حجية تحقيق المناط:

إجابته ﷺ لصحابته عن سؤال "أي المسلمين خير؟" بأجوبة مختلفة:

1- كما ثبت عنه ﷺ أنّه قال: "خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ" (23).

2- وثبت أيضاً من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّه ﷺ قال: "... فَإِنَّ خَيْرَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً" (24).

وهذا الاختلاف في أيّ المسلمين خير راجع إلى أحوال المكلفين وظروف الزمان والمكان التي أدّت بالنبي ﷺ إلى الاختلاف في الإجابة عن خير المسلمين؛ فإذا رأى أنّ الناس استصغروا قراءة القرآن وتعليمه فتجده يرغب فيه بقوله: "خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ"، وإذا رأى أنّ الناس قد كثرت فيهم إذابة بعضهم البعض، فتجده ينقل الأفضلية من تعليم القرآن وتعليمه إلى عدم الإذابة، وعلى هذا المنوال تأتي جميع الأمثلة، وهذا ما يعرف لدى الأصوليين بتحقيق المناط، فإذا تقرّر هذا الأمر ثبتت صحة الاحتجاج به (25).

ثالثاً: من الإجماع

لم يُفرد الأصوليون المتقدمون باباً مستقلاً لبيان حجية تحقيق المناط، غير أن استقراء مدوناتهم يدل دلالة واضحة على التسليم العملي باعتباره مسلماً ضرورياً في الفقه؛ وقد صرح بذلك بعض الأصوليين كالغزالي في المستصفى، والشاطبي في الموافقات (26).

فاعتمادهم على تحقيق المناط دون التنصيص على حجيته صراحة، يُعد من قبيل الإجماع السكوتي أو الإجماع العملي، وهو نوع معتبر في الأصول، كما أن التابع العلمي على العمل به يُشكّل دلالة قوية على رسوخه كمبدأ منهجي في الاجتهاد.

الفرع الثاني: التأصيل العقلي**أولاً: ضرورة تحقيق المناط لاستمرارية فاعلية الشريعة**

بين الشاطبي أنّ تحقيق المناط يُعدّ ضرورة لازمة لضمان استمرار صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، بل إنه يمثل شرطاً جوهرياً لحضورها الفاعل في الواقع العملي؛ (إذ أن إلغاء مشروعية الاجتهاد فيه يؤدي إلى تعليق الشريعة في نطاق التصورات الذهنية، وجعلها عاجزة عن التنزيل الفعلي على وقائع الحياة المتجددة)⁽²⁷⁾.

ثانياً: تحقيق المناط شرط لإمكان الامتثال

لو فرضنا عدم مشروعية الاجتهاد بتحقيق المناط لأدّى ذلك إلى التّكليف بالمحال⁽²⁸⁾، والمقصود من ذلك أنّه لا يتأتّى امتثال التّكليف إلا بمعرفة المكلف به وهي لا تكون إلاّ بهذا الاجتهاد، وهذا شرط لإمكان الامتثال وفقده رافع لهذا الإمكان؛ فيكون التّكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفاً بالمحال، والتّكليف بالمحال غير واقع شرعاً، كما أنّه غير ممكن عقلاً⁽²⁹⁾.

فلا يصح من المكلف امتثال الأمر الشرعي ما لم يتحقق له ضبط موضوع التّكليف وبيان مناطه، وهذا الضبط لا يتأتّى إلا عبر الاجتهاد في تحقيق المناط؛ فلو مُنع هذا الاجتهاد لانتفى إمكان الامتثال، ووقع التّكليف في دائرة المحال، والتّكليف بما لا يُطاق مرفوض في الشريعة والعقل معاً.

ثالثاً: النصوص الشرعية محدودة، والوقائع غير متناهية

أنّ الشريعة لم تنصّ على حكم كلّ واقعة بعينها، ولم تعن كلّ شخص بعينه؛ إذ الوقائع والأشخاص أمور حادثة غير متناهية، (ونصوص الشريعة متناهية، وما يتناهى لا يمكن أن يحصر ما لا يتناهى إلاّ عن طريق تحديد محلّه وعينه لتنزيل الحكم عليه وهذا هو تحقيق المناط)⁽³⁰⁾.

وبالجملة نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كلّ حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً؛ فإذا علمنا أن النصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علمنا قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كلّ حادثة اجتهاد.

ومعناه أنه من المسلّم أن الشريعة لم ترد بتفصيلات لكل نازلة بعينها، وإنما جاءت بقواعد وضوابط كلية، وقد أوكلت إلى المجتهدين مهمة تحقيق مناط هذه القواعد في الوقائع المتجددة، وإذا كانت الوقائع لا تنتهي، والنصوص محصورة، فإن العمل على تحقيق مناط الحكم في كلّ واقعة جديدة ضرورة عقلية ومنهجية لضمان استمرار صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

خلاصة المطلب:

يتضح من خلال ما سبق أن تحقيق المناط يمثل حلقة الوصل بين النص الشرعي وواقع المكلفين، وبه يُفعل النص وتُضبط الوقائع، ويتحقق الامتثال العملي للأحكام، كما أن الأدلة النقلية والعقلية متضافرة على مشروعيته وضرورته، مما يجعله من الأدوات ذات العلاقة المباشرة في بنية الاجتهاد التنزيلي المعاصر، ويُشكّل هذا التأصيل مدخلاً لبحث تلك العلاقة المباشرة بين تحقيق المناط الخاص وصناعة الفتوى في الواقع المعاصر، بما يتيح إبراز أثره في ضبط الفتوى وتوجيهها بما يراعي السياقات المتغيرة للمكلفين.

المطلب الثالث: علاقة تحقيق المناط الخاص بصناعة الفتوى المعاصرة

بعد أن تمّ التّأصيل الشرعي والعقلي لحجية تحقيق المناط، بات من اللازم الانتقال إلى دراسة علاقته المنهجية بصناعة الفتوى، وخصوصاً في صورته الخاصة التي تُعنى بالنازلة الفردية ومآلاتها وسياقاتها المتغيّرة.

ويُعدّ هذا المطلب استكمالاً طبيعياً لما سبقه، إذ ينتقل من التنظير إلى التطبيق، مُبرّراً دور تحقيق المناط الخاص كركيزة لا غنى عنها في توجيه الفتوى وتكييفها بحسب واقع المستفتي، لا سيما في ظل تعدّد الأحوال المعاصرة وتداخل التخصصات.

كما يُبرز المطلب أهمية استحضار المعرفة البينية بين الفقه وسائر العلوم، من خلال إشراك أهل الخبرة في رسم التصور الصحيح للوقائع، وهو ما يُعدّ من صميم تحقيق المناط. ثمّ يسلّط الضوء على جانب مهم مهمل في كثير من الأبحاث، وهو: دور المستفتي نفسه في أعمال تحقيق المناط، ابتداءً باختيار المفتي الورع، وانتهاءً بصدق نيته وتحريره لمطابقة الفتوى لحقيقة حاله.

الفرع الأول: تحقيق المناط الخاص ركيزة صناعة الفتوى المعاصرة

من المعلوم لدى من عرف قدر الفتوى أنها توقيع عن رب العالمين، وعواقب التجرؤ عليها وخيمة، خاصة إذا كانت إضاعة لحق شرعي، أو اكتساباً لباطل غير مستحق ظلماً وجوراً؛ لذا كان لا بد على المفتي من أن ينزل فتواه على محالها الصحيحة، وأن يوقعها على الأفراد المعينة المقصودة شرعاً بالتنزيل، دون إفراط ولا تفريط، ودون أن يغفل الآليات التي تضمن ذلك التنزيل الصحيح المقصود.

فلا يستقيم الاجتهاد في الفتوى إلا بإعمال تحقيق المناط أثناء صناعة الفتوى في حد ذاتها؛ فالمفتي أثناء ممارسة فتواه يخضع لآليات عديدة يعرف من خلالها مقاصد المستفتي؛ كأن يستفصل المفتي في السؤال عن مقصود دلالات ألفاظ المستفتي، (وكذا الإحاطة بعرف بلده، كما بيّن ابن القيم)⁽³¹⁾.

وكذا على المفتي أن يكون حذقاً فطناً متمرساً في علم الفراسة، قادراً على الكشف عن تلاعبات المستفتي، متمكناً من توجيه القرائن واعتبارها في صناعة فتواه⁽³²⁾.

فكل ما ذكر من آليات في صناعة الفتوى المعاصرة وترشيدها من قبيل تحقيق المناط الخاص الذي لا يمكن أن يستغني عنه المفتي، وإلا لظلت الشريعة جامدة على نصوص الوحي، معلقة في الأذهان، غير قادرة على مواكبة التطورات العصرية، منافية لمقصد الشارع من رفع الحرج على الأمة الإسلامية؛ وذلك بمراعاة ظروف الأفراد ومراعاة اختلاف عوائدهم وزمانهم وبقاعهم المختلفة.

الفرع الثاني: ضرورة الاستعانة بأهل الخبرة في تحقيق المناط الخاص لإيقاع التصور الصحيح للفتوى

المقصود بالخبرة: المعرفة المتخصصة بشيء ما، وعرفها الجرجاني بقوله: "الخبرة هي المعرفة ببواطن الأمور"⁽³³⁾.

أول مراحل النظر في النوازل والمسائل هو تصور المسألة ذهنياً؛ وذلك بأن ترتسم لها صورة حقيقية في ذهن المفتي دون لبس أو تخبط؛ لأن الفتوى الشرعية بمثابة توقيع عن رب العالمين، وبيان للحكم الشرعي المراد الكشف عنه لدى طالب السؤال، كان لا بد من حتمية هذه المرحلة وعدم تجاوزها⁽³⁴⁾.

وتتأكد ضرورتها في العصر الحديث - عصر التكنولوجيا والتطور الصناعي - في مختلف المجالات؛ فيعز في هذا العصر وجود مجتهد موسوعي في علوم الشريعة ناهيك عن توسعه واطلاعه على جميع المجالات الأخرى؛ لذا كان لزاماً عليه أن يستعين بأهل الخبرة لإيقاع الفتوى المعاصرة،

(فالمتخصص في فن من الفنون، العالم المحيط بمباحثه وأدواته؛ كعلم الطب والهندسة والفلك والاقتصاد والسياسة ونحو ذلك فهو الخبير المتخصص في ذلك الفن أو العلم. وانطلاقاً من أهمية الخبرة التخصصية كان الاعتماد على قول أهل الخبرة وإشراكهم في فهم الوقائع والجزئيات التي لا يدركها إلا أهلها كان توظيف الخبير واستشارته مسلكاً ضرورياً في تحقيق مناسبات الأحكام؛ كإشراك الأطباء فيما يعرفه إلا الأطباء⁽³⁵⁾).

وبعد مرور هذه المرحلة -مرحلة التصور الصحيح للنازلة- تأتي مرحلة التكيف الفقهي ومن ثم الخروج بالحكم الشرعي وتنزيله على محاله المناسبة، وهذا يأتي كثمرة ونتيجة حتمية للمرحلة الأولى.

الفرع الثالث: صناعة الفتوى تكون باجتهاد المستفتي بتحقيق مناطه الخاص ابتداءً وانتهاءً

إن صناعة الفتوى الصحيحة منذ أن نشأت كانت عملياً تبدأ مراحلها من اجتهاد المستفتي بالبحث عن المفتي الأورع والأتقى في نفسه؛ ولذا كانت كتب الأصول التي عالجت موضوع الفتوى وآدابها تنص على ضرورة اجتهاد المستفتي في إيجاد العالم الورع الذي يتحرى اختيار الأصلح والأعلم.

ثم بعد ذلك تأتي مراحل تحقيق المناط، من النظر الداخلي والخارجي ثم الموازنة بينهما وصولاً إلى مرحلة الخروج بالفتوى، تبقى مرحلة وحيدة وهي مرحلة تحقق المستفتي من توافق مقصده مع مقصد الشارع؛ حيث لا يشترط لها العلم الكثير ولا الاجتهاد المضني؛ بل هي عبارة عن تحقق المستفتي من تطابق فتواه على أرض الواقع كما أفناه مفتيه وكما قصد الشارع الحكيم، وهي من قبيل تحقيق المناط الخاص⁽³⁶⁾.

خلاصة المطلب:

يتضح من خلال ما سبق أن تحقيق المناط الخاص يُعدّ البوابة العملية لصناعة الفتوى في واقع متغير، وهو يقتضي من المفتي تفعيل أدوات الاستقراء والفهم العميق لحال المستفتي وظروفه ومآلات أفعاله. كما أظهر المطلب أن الاستعانة بأهل الخبرة لم تعد خياراً استثنائياً، بل ضرورة منهجية لإدراك تفاصيل النوازل المعاصرة، والتصوير الدقيق لها. ومن زاوية أخرى، فإن المستفتي نفسه ليس عنصراً سلبياً في صناعة الفتوى، بل يُسهم باجتهاده في اختيار المفتي، وفي صدقه في عرض مسأله، وفي تحقيقه من تطابق الفتوى مع واقعه، وهو ما يُعدّ بدوره وجهاً من أوجه تحقيق المناط الخاص.

وبهذا يُمهّد هذا المطلب للانتقال إلى المطلب التطبيقي، حيث يتم اختبار هذه المعاني النظرية في نازلة معاصرة حساسة: وهي نازلة الإجهاض.

المطلب الرابع: دراسة تطبيقية على حالات الإجهاض المعروضة على المفتي

إذا كانت المباحث السابقة قد تناولت التأصيل النظري لمفهوم تحقيق المناط الخاص، وبيّنت علاقته المنهجية بصناعة الفتوى، فإن الحاجة تبرز الآن إلى بيان ذلك تطبيقاً لا تنظيراً، واختبار مدى فاعلية هذا المسلك الأصولي في ضبط الفتوى في النوازل المعاصرة.

وقد وقع الاختيار في هذا المطلب على نازلة الإجهاض، لما تحمله من أبعاد شرعية وطبية وأخلاقية واجتماعية متشابكة، تجعل منها أنموذجاً صالحاً لإظهار أثر تحقيق المناط الخاص في توجيه الفتوى وضبطها.

وسيتناول هذا المطلب بياناً اصطلاحياً لمسألة الإجهاض كما عرفها الفقهاء والأطباء، ثم تصويرها كنازلة معاصرة كثرت دوافعها وتشعبت حيثياتها، وأخيراً بيان آليات المفتي في تحقيق مناط الحكم في

الوقائع الجزئية، مع استحضار دور المستفتي وأهل الخبرة على حد سواء في تحقيق مناط هذه الفتوى الخاصة.

الفرع الأول: تعريف الإجهاض

أولاً: تعريف الإجهاض لغة

هو زوال الشيء عن مكانه بسرعة⁽³⁷⁾، والإسقاط من سقط، بمعنى وقع، يقال: سقط الولد من بطن أمه⁽³⁸⁾.

ثانياً: تعريف الإجهاض اصطلاحاً

عرف في اصطلاح الفقهاء بأنه: "إسقاط المرأة جنينها بفعل منها أو من غيرها"⁽³⁹⁾.

أما عند الأطباء فعرف كما يلي: "خروج محتويات الرحم قبل مرور ثمانية وعشرين أسبوعاً، وذلك أنه قبل مرور هذه المدة يكون غير قابل للحياة، فإذا سقط بعدها فلا يسمى إجهاضاً من الناحية الطبية، وإنما يسمى ولادة قبل الأوان"⁽⁴⁰⁾.

الفرع الثاني: تصوير المسألة كنانة

يعد الإجهاض من أكثر المسائل التي تطرق إليها الفقهاء المتقدمون بالبحث عن حكمها الشرعي، فأصلها ليس وليد العصر، وإنما تصنيفها كنانة إنما هو نسبي لكثرة وقوعه في هذه الأزمان وتعدد أسبابه وطرقه، فاحتاجت المسألة لمزيد من التأمل والنظر وبحث الوسائل والعوامل المستجدة... والدول إزاء هذه القضية الشائكة تباينت وجهتها فمنها من سنت القوانين لإباحته وتسهيله إما بدعوى تنظيم النسل أو تحديده، وإما والعياذ بالله - لمساعدة المنحلات أخلاقياً والمومسات خاصة في الحضارة الغربية. وثمت دول أخرى حرمته وجرمت فاعله مالم يكن لسبب معقول كالخوف على حياة الأم من بقاء الجنين أو نحو ذلك⁽⁴¹⁾.

الفرع الثالث: دور تحقيق المناط في ترشيد الإفتاء في مسألة إجهاض الجنين

بعد التعرف على الإجهاض في عرف الفقهاء والأطباء، وسبب تصنيف هذه المسألة ضمن المسائل المعاصرة، كان لابد من بناء حكم الإفتاء في هذه المسألة على ضوء الدراسة النظرية التي تعرضنا لها في المطلب الثالث، وذلك بالتركيز على آلية تحقيق المناط الخاص تحديداً دون غيرها من الآليات ومراحل الاجتهاد التنزيلي الأخرى، وذلك على النحو التالي:

فعملية صناعة الفتوى في مسألة الإجهاض وغيرها من المسائل على العموم تبدأ من المستفتي وتنتهي إليه كما تقرر سابقاً⁽⁴²⁾، فمثلاً إذا أرادت واحدة من المستفتين معرفة حكم الله في إسقاطها لجنينها فإنه يجب عليها نوع من الاجتهاد الخاص الذي يعرف بتحقيق المناط الخاص؛ فتسعى جاهدة إلى البحث عن أقرب من تتوفر فيه الأهلية للإفتاء ممن يعرف عادات قومها وطبائعهم ويفهم عقليات مجتمعها وطريقة تفكيرهم، كما لا يجوز لها أن تتخير بين المفتين أيهم يغلب على ظنها أنه متساهل في الفتوى لتحقق مرادها في مخالفة مقصد الشارع الحكيم من حفظ نفس مولودها الذي تحمله، بل ينبغي عليها أن تتخير الأعلم والأورع في ظنها هي أو في الظن المتعارف بين الناس، كما يجب عليها أن تعيد النظر في نيتها ومقصدها من اللجوء إلى إجهاض مولودها؛ بحيث يتماشى مقصدها مع مقصد الشريعة ابتداءً.

ثم بعد ذلك لما تعرض هذه المستفتية على المفتي فإنه ينظر إلى ما وقعت عليه من الدلائل التكاليفية؛ باعتبار الظروف والملابسات والأحوال الخاصة التي تقترب بها قبل تطبيق القواعد الشرعية على حالتها، فيستفصل في سؤالاتها عدة أسئلة بحيث يتعرف من خلالها مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، فمثلاً يسألها عن عمر الجنين في بطنها وعن (سبب لجوئها للإجهاض إذا ما كان سبباً طبياً أو خلقياً أو اجتماعياً أو نظاماً عاماً وعادة سرت في بعض البلدان؛ فإذا أُخبر بأن الإجهاض كان لسبب طبي

مثلاً، كأن يكون لرفع ضرر صحي متيقن عن الأم، أو بسبب تشوهات خلقية يستحيل معها عيش الجنين وفقدان أمه بالمقابل، فإنه ههنا يستعين بأهل الخبرة من الأطباء الحذقين في مجالهم، المتورعين لدينهم، لأجل التصور الصحيح للمسألة من أجل بناء وتصور صحيح للفتوى، وهذا عملاً بما تقرر بيانه سابقاً⁽⁴³⁾، أو أن يسألها عدة أسئلة ليطمئن أنها لن تلجأ إلى إسقاطه بسبب خوفها من النفقة عليه أو أنها خائفة على نفسها وأهلها من أن يكون الحمل ثلماً لشرفها أو شرف أسرته، ثم ما الباعث على فعلها هذا وهل الحمل ناتج عن اغتصاب أو من محرم أو من موقعة قاصر أو أنها ضعيفة العقل... أو غيرها من الأسباب والبواعث التي أباحت بعض البلدان الإجهاض قانونياً لأجلها⁽⁴⁴⁾، فيتكون له في هذه المسألة تصور صحيح عن الملابس المتعلقة بالمسألة، وكذا يتضح له مقصد المرأة جلياً واضحاً، ومن خلال ذلك ينتقل إلى مرحلة الموازنة بين المصالح والمفاسد ويعتبر المال المترتب على فتواه ويعمل الظروف المحيطة بالفتوى⁽⁴⁵⁾. لينقل بعدها حكم الله في المسألة لمن استفتته، ليرجع الدور من جديد لتحقيق المناط الخاص انتهاء كما جاء ابتداء، فتسعى المكلفة في هذه المرحلة إلى تطبيق حكم الله في مسألتها، ومن انطباق فتوى من أستاذته على أرض الواقع كما أفتاها وكما قصد الشارع الحكيم، تورعاً عن الشبهات وترك ما حاك في النفس، لا اتباعاً للهوى، كما جاء في الحديث⁽⁴⁶⁾.

خلاصة المطلب:

أظهر هذا المطلب أن نازلة الإجهاض تُعد من النوازل المتكررة التي لا تُضبط فتواها إلا بتحقيق مناطها الخاص، نظراً لتعدد دوافعها، وتباين أحوال المستفتين فيها، وتشعب آثارها الطبية والاجتماعية والشرعية.

وقد تبين أن صناعة الفتوى في هذه المسألة تمرّ بمراحل تبدأ من اجتهاد المستفتي في اختيار المفتي الثقة، ثم بتصور المفتي للواقعة عبر الاستفصال، واستحضار الملابس، والاستعانة بأهل الاختصاص في الجوانب الطبية، ثم انتهاء المستفتي نفسه بتحقيق مناط الحكم فيه في ضوء فتوى المفتي. وقد دلّ هذا التطبيق العملي على أن تحقيق المناط الخاص ليس إجراءً زائداً على الفتوى، بل هو في الحقيقة قوامها وروحها، وبه تستقيم صناعتها، وتُحقق مقاصدها، ويُدرأ عنها الانحراف أو التساهل. وبهذا تُختم مباحث المقال، مبرزة الدور الأصيل لتحقيق المناط الخاص في التنزيل الفقهي، ومرسخة مكانته في صناعة الفتوى المعاصرة، تنظيراً وتطبيقاً.

خاتمة:

بعد استعراض موضوع "تحقيق المناط الخاص ودوره في صناعة الفتوى المعاصرة"، وتناول الدراسة لمختلف جوانب تحقيق المناط من الناحية النظرية والتطبيقية، وتبيين الدور المحوري لهذا المفهوم في ترشيد الفتوى وضبط تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع المعاصرة، يمكن تلخيص أهم النتائج والتوصيات كما يلي:

نتائج الدراسة

1. أن تحقيق المناط الخاص هو: نظر في كلّ مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التَّكليفية.
2. تعددت تعريفات الأصوليين لمصطلح الفتوى، إلا أن معناها على العموم لا يخرج من كونها إخباراً عن حكم الشرع في مسألة سئل عنها من غير وجه الإلزام.
3. تحقيق المناط أمر متقرر له حجية ثابتة من الكتاب والسنة والإجماع ومن المعقول أيضاً.

4. لتحقيق المناط علاقة وطيدة بصناعة الفتوى المعاصرة؛ إذ يعتبر الركيزة الأساس لإيقاع الفتوى المعاصرة على محالها الصحيحة المقصودة بإيقاع الحكم عليها وفق الاعتدال الشرعي المطلوب.
5. الاستعانة بأهل الخبرة في تحقيق المناط الخاص أصبح ضرورة حتمية ملحة أملاها علينا واقع الحياة، وصعوبة الإلمام باستيعاب جميع حيثياتها ومشاكلها المتجددة والمركبة، بحيث أصبح إيقاع الفتوى في كل نازلة يحتاج إلى جمهرة فقهاء وباحثين متخصصين في ميدان النازلة؛ وذلك بغية الوصول إلى التصور الصحيح للنازلة، ثم العمل على إيجاد التكييف الصحيح لها، ثم تنزيل الحكم على الأفراد المعينة المقصودة شرعا.
6. إن عملية صناعة الفتوى عملية صعبة لا تحتاج إلى فهم الواقع والتمرس فيه من طرف المفتي فقط، بل إنها تحتاج إلى تماشي مقاصد العامي المستفتي ابتداء بالبحث الصادق عن المفتي الأورع والأعلم، وانتهاء بتحقيقه من تطابق فتواه على أرض الواقع كما أفتاه مفتيه.
7. لتحقيق المناط الخاص دور رئيس في توجيه الفتوى وترشيدها لمعرفة مقاصد المستفتي ابتداء والخوض في ملابسات الفتوى والظروف الخاصة المحيطة بها، وكذا تسهيل التصور الصحيح لأبعادها عن طريق الاستعانة بأهل الخبرة وانتهاء بإيقاع حكم الشريعة على محالها الصحيحة في كل المسائل المعاصرة التي تعرض للمفتي، ومن بين هذه المسائل مسألة إجهاض الجنين بجميع حالاتها المعاصرة.

التوصيات

- 1- أوصي الباحثين بمزيد اهتمام بمثل هذه المواضيع التي تمس الواقع، وتخدم البحث العلمي، وتثري المكتبة الإسلامية.
- 2- أوصي الجامعات والكليات الإسلامية بخلق تخصص يدرس موضوع الفتوى وأبعادها وآفاقها المستقبلية؛ حيث يتكون فيه الطلبة تكوينا أكاديميا على أعلى مستوى ليكونوا مؤهلين للخوض في غمار الفتوى، وإيقاعها بشكل صحيح على محالها المناسبة مستغلين بذلك تحقيق المناط وآلياته في ترشيد فتواه.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني (1041هـ)، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تح: عبد الله الهلالي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1423هـ - 2002م.
3. إبراهيم بن محمد قاسم، أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي، دار الحكمة، بريطانيا، ط1، 1423هـ - 2002م.
4. إبراهيم بن موسى الشاطبي (790)، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ - 1997م.
5. أحمد بن فارس (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
6. أحمد بن محمد الفيومي (770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت.
7. أحمد بن محمد بن حنبل (241هـ)، مسند الإمام أحمد، تح: مكتب البحوث بجمعية المكنز، جمعية المكنز الإسلامي، ط1، 1431هـ - 2010م.
8. إسماعيل بن حماد الجوهري (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ - 1987م.
9. حمد بن محمد الخطابي (388هـ)، غريب الحديث، تح: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

10. سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (1005هـ)، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تح: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ - 2002م.
11. سليمان بن عبد القوي الطوفي (716هـ)، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ - 1987م.
12. شمس الدين محمد بن محمد الحطاب (954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م.
13. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ - 1998م.
14. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب. (هذه الطبعة مخالفة للطبعة السابقة لكتاب الفروق - دار الكتب العلمية -، لأنها لا تتوفر على حاشية ابن الشاط التي كنت قد أحلت عليها).
15. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تح: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ - 1995م.
16. عباس جابري، تحقيق المناط ودوره في الاجتهاد التنزيلي المعاصر - نماذج من فقه الأقليات، الجزائر، جامعة باتنة 1 - كلية العلوم الإسلامية، مذكرة تخرج مكتملة لنيل درجة الماستر في العلوم الإسلامية، التخصّص: الفقه المقارن وأصوله، 2020م.
17. عبد الرحمان إبراهيم الكيلاني، تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الجزائر العاصمة.
18. عبد الرزاق بن نافع الصنعاني (211هـ)، أصول الإفتاء وآدابه، دار القلم، سوريا، 1435هـ - 2014م.
19. عبد القادر مسعودي، (تحقيق المناط الخاص وأثره في الفتوى)، (الجزائر، جامعة أحمد دراية-أدرار، مذكرة تخرج مكتملة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية-التخصص: أصول الفقه، 2022م).
20. عبد الله بعوشي، (منهج الفتوى عند الإباضية-دراسة تأصيلية لمذونات الفتوى)، (الجزائر، جامعة الأمير عبد القادر- كلية الشريعة والاقتصاد، أطروحة دكتوراه علمية في العلوم الإسلامية-تخصص: الفقه وأصوله، 1440هـ - 2019م).
21. عبد الله بن عبد الرحمان الدارمي (255هـ)، مسند الدارمي المعروف بـ سنن الدارمي، تح: مركز البحوث بدار التأصيل، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 1436هـ - 2015م.
22. عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (235هـ)، مصنف ابن أبي شيبة، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.
23. علي بن محمد الجرجاني (392هـ)، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.
24. قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة-معالم وضوابط وتصحيحات، دار ابن حزم، ط1، 1435هـ - 2014م.
25. محمد بن أبي بكر بن القيم (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1393هـ - 1973م.
26. محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ - 2002م.
27. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (548هـ)، الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ.
28. محمد بن محمد الغزالي (505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ - 1993م.
29. محمد بن مكرم بن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1.
30. محمد سليمان الأشقر (1433هـ)، الفتيا ومناهج الإفتاء، دار النفائس، الأردن، ط3، 1413هـ - 1993م.
31. يوسف القرضاوي (1444هـ)، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مؤسسة الرسالة، لبنان-بيروت، ط1، 1422هـ - 2000م.
32. يوسف القرضاوي (1444هـ)، أولويات الحركة الإسلامية، دار الكتاب، الدوحة، ط1، 1990م.

33. يوسف بن عبد الله الشبيلي، حكم الإجهاض في الفقه الإسلامي، المعهد العالي للقضاء، السعودية.

الهوامش:

- (1) أحمد بن فارس (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، 15/2. (بتصرف)
- (2) للاطلاع على هذه المعاني وشواهدا راجع: محمد بن مكرم بن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 49/10.
- وأحمد بن محمد الفيومي (770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت، 144/1.
- (3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، م.س، 296/5.
- (4) ابن منظور، لسان العرب، م.س، 418/7. وإسماعيل بن حماد الجوهري (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ - 1987م، ص1165 وما بعدها.
- (5) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تح: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ - 1995م، 3088/7.
- (6) سليمان بن عبد القوي الطوفي (716هـ)، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ - 1987م، 236/3.
- (7) إبراهيم بن موسى الشاطبي (790)، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ - 1997م، 12/5.
- (8) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م، 69/1.
- (9) ينظر: الشاطبي، الموافقات، م.س، 18/5، وعبد الرحمان إبراهيم الكيلاني، تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الجزائر العاصمة، ص105.
- (10) ينظر: الشاطبي، الموافقات، م.ن، 25/5.
- (11) الحديث استشهد به ابن منظور بلفظ «تقاتوا إليه»، وأصله عند الخطابي في كتابه غريب الحديث، راجع: حمد بن محمد الخطابي (388هـ)، غريب الحديث، تح: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 448/1. ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن مجاهد بلفظ «تقاتوا فيه»، راجع: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (235هـ)، مصنف ابن أبي شيبة، كتاب البيوع والأقضية، باب القوم يشتركون في الزرع، برقم (22563)، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ، 504/4.
- (12) ابن منظور، لسان العرب، م.س، 147/15 - 148. بتصرف
- (13) يقصد به الصنعاني، راجع: عبد الرزاق بن نافع الصنعاني (211هـ)، أصول الإفتاء وآدابه، دار القلم، سوريا، 1435هـ - 2014م، ص9.
- (14) ويُقصد به الريسوني محمد سليمان الأشقر.
- (15) راجع: محمد سليمان الأشقر (1433هـ)، الفتيا ومناهج الإفتاء، دار النفائس، الأردن، ط3، 1413هـ - 1993م، ص7.
- (16) عبد الله بعوشي، (منهج الفتوى عند الإباضية-دراسة تأصيلية لمذونات الفتوى)، (الجزائر، جامعة الأمير عبد القادر - كلية الشريعة والاقتصاد، أطروحة دكتوراه علمية في العلوم الإسلامية-تخصص: الفقه وأصوله، 1440هـ - 2019م)، ص54. نقلا بتصرف عن: قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة-معالم وضوابط وتصحيحات، دار ابن حزم، ط1، 1435هـ - 2014م، ص20. (وللأمانة العلمية فقد قال سليمان الأشقر في الإحالة السابقة (الفتيا) ولم يقل (الإفتاء)، وقد ذكر ذلك في الصفحة رقم: 7 في الطبعة ذاتها التي أحال منها الباحث، وليست الصفحة رقم: 11، لكن الباحث نقلها بتصرف من عند الريسوني مباشرة دون التثبت من الصفحة ولا الطبعة من المصدر مباشرة).
- (17) سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (1005هـ)، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تح: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ - 2002م، 599/3. ونقله عن الإمام اللقاني المالكي، راجع: إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني (1041هـ)، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تح: عبد الله الهاللي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1423هـ - 2002م، ص231. وإليه ذهب الحطاب المالكي، راجع: شمس الدين محمد بن محمد الحطاب (954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م، 32/1.
- (18) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، الفروق، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ - 1998م، 117/4.

- (19) يوسف القرضاوي (1444هـ)، أولويات الحركة الإسلامية، دار الكتاب، الدوحة، ط1، 1990م، ص27. وذكره أيضا في كتابه، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مؤسسة الرسالة، لبنان-بيروت، ط1، 1422هـ - 2000م، ص27.
- (20) محمد سليمان الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء، م.س، ص9.
- (21) هذا ما ذهب إليه ابن الشاط في حاشيته تعليقا على الإمام القرافي في الفروق وخالفه في الرأي، راجع: أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق (راجع كلامه في الحاشية)، عالم الكتب، 49/4. (هذه الطبعة مخالفة للطبعة السابقة لكتاب الفروق - دار الكتب العلمية-، لأنها لا تتوفر على حاشية ابن الشاط التي كنت قد أحلت عليها، إلا أن هذه الطبعة لا تتوفر على معلومات النشر).
- (22) راجع: محمد سليمان الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء، م.س، ص9.
- (23) أخرجه البخاري في صحيحه (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه) عن عثمان رضي الله عنه، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، برقم (5027)، محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، تج: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، 192/6.
- (24) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب استقراض الإبل، برقم (2390)، م.ن، 119/3.
- (25) عباس جابري، تحقيق المناط ودوره في الاجتهاد التنزيلي المعاصر- نماذج من فقه الأقليات، الجزائر، جامعة باتنة 1، كلية العلوم الإسلامية، مذكرة تخرج مكتملة لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية، التخصص: الفقه المقارن وأصوله، 2020م، ص40.
- (26) ينظر: الشاطبي، الموافقات، م.س، 12/5، ومحمد بن محمد الغزالي (505هـ) بقوله: «أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه»، المستصفي في علم الأصول، تج: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ - 1993م، ص281.
- (27) ينظر: الشاطبي، الموافقات، م.ن، 17/5.
- (28) الشاطبي، الموافقات، م.ن، 18/5.
- (29) عبد الله دراز، هامش الموافقات، م.ن، 18/5.
- (30) راجع: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (548هـ)، الملل والنحل، تج: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ، 197/1.
- (31) لابن القيم كلام نفيس في هذا الشأن راجعه: محمد بن أبي بكر بن القيم (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تج: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1393هـ - 1973م، 78/3.
- (32) راجع: ابن القيم، إعلام الموقعين، م.ن، 192/4.
- (33) علي بن محمد الجرجاني (392هـ)، التعريفات، تج: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص131.
- (34) عبد القادر مسعودي، تحقيق المناط الخاص وأثره في الفتوى، الجزائر، جامعة أحمد دراية-أدرار، مذكرة تخرج مكتملة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية-التخصص: أصول الفقه، 2022م، ص179 بتصرف.
- (35) عبد القادر مسعودي، (تحقيق المناط الخاص وأثره في الفتوى)، م.ن، ص221.
- (36) للمزيد من التفصيل في هذه المراحل ينظر: عباس جابري، (تحقيق المناط ودوره في الاجتهاد التنزيلي المعاصر-نماذج من فقه الأقليات)، م.س، ص67-78. وللمزيد من ضرورة اجتهاد العامي في تحقيق المناط يراجع: الشاطبي، الموافقات، م.س، 16/5-17.
- (37) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، م.س، ص228.
- (38) ابن منظور، لسان العرب، م.س، 316/7.
- (39) يوسف بن عبد الله الشبيلي، حكم الإجهاض في الفقه الإسلامي، المعهد العالي للقضاء، السعودية، ص3.
- (40) إبراهيم بن محمد قاسم، أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي، دار الحكمة، بريطانيا، ط1، 1423هـ - 2002م، ص83.
- (41) يوسف بن عبد الله الشبيلي، حكم الإجهاض في الفقه الإسلامي، م.س، ص5-6 بتصرف.
- (42) راجع الصفحة 13 من هذا البحث.
- (43) راجع الصفحة 12 من هذا البحث.
- (44) عبد القادر مسعودي، تحقيق المناط الخاص وأثره في الفتوى، م.س، ص301 بتصرف.
- (45) راجع: الكيلاني، تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، م.س، ص105.
- (46) أخرجه أحمد في مسنده، أحمد بن محمد بن حنبل (241هـ)، مسند الإمام أحمد، رقم: (18284)، تج: مكتب البحوث بجمعية المكنز، جمعية المكنز الإسلامي، ط1، 1431هـ - 2010م، 2443/6. وأخرجه الدارمي في سننه، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (255هـ)، مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، كتاب البيوع، باب دُعَا مَا يَرِيئُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيئُكَ، رقم: (2562)، تج: مركز البحوث بدار التأصيل، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 1436هـ - 2015م، 562/2.

الاجتهاد وعلاقته بالكليات والجزئيات

Independent legal reasoning (Ijtihad) and its relationship to Universal principles and particular cases

أ.د/ منوبة برهاني

Menouba BORHANI

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

menouba.borhani@univ-batna.dz

طالب دكتوراه حمزة أقدوش⁽¹⁾

Hamza AGDOUCHE

Hamza.agdouche@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/06/21

تاريخ الإرسال: 2025/11/28

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى ضبط مفهوم الاجتهاد وشروطه، وتحديد مفهوم الكليات والجزئيات في الجانب الأصولي والفقهية، وكشف اللثام عن المذاهب والاتجاهات الاجتهادية وطرائق تعاملها مع الكليات التشريعية والمقاصدية والنصوص الجزئية.

كما تطرقت الدراسة إلى حالات التعارض بين الكليات والجزئيات، وبيان كيفية التعامل مع هذه الحالات، جمعاً أو ترجيحاً. وقد اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج الذي يجمع بين الوصف والتحليل والنقد. وكان من أهم النتائج المقررة والمتوصل إليها أنه لا تعارض في الشرع أصلاً، فهو قد وُضِع لرفع الخلاف لا لتقريره، وإنما التعارض الذي يبدو في الظاهر راجع إلى المجتهد والناظر في النصوص الشرعية؛ لقصور في العلم، أو تقصير في بذل الوسع، أو لبس وإشكال في المسألة والنازلة المجتهد فيها. وأنه يجب إعمال الكليات والجزئيات معاً في كل عملية اجتهاد واستنباط، فكلها من الشرع، وأي تجاوز لجانب معين يوقع في الخطأ والمخالفة.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد؛ الكليات؛ الجزئيات؛ التعارض؛ الاتجاهات.

Abstract:

This study aims to define and regulate the concept of *Ijtihad* (independent juristic reasoning) and its requisite conditions, as well as to delineate the notions of universals (*Kulliyyat*) and particulars (*Juz'iyyat*) withing both of the principles of jurisprudence (*Usul al-fiqh*) and substantive law (*fiqh*). It further seeks to incover the various juristic schools and interpretive trends, along with thier respective methodologies in thier approach to legislative and maqasid-based universals and particular textual evidences.

The study also addresses cases of apparent conflict between universals and particulars, clarifying the methods of handling such instances either through preferences (*tarjih*). The

⁽¹⁾ المرسل المؤلف.

researcher adopts a methodology that integrates descriptive, analytical, and critical approaches.

Among the principle findings of the study is that no real contradiction exists within the Shariah, as it was instituted to resolve disagreement rather than to establish it. Any perceived conflict is merely superficial and can be attributed to the mujtahid (jurist) or the interpreter of the legal texts, due to limitations in knowledge, insufficient exertion of effort, or ambiguity and complexity in the issue under consideration. The study further concludes that both universals and particulars must be jointly employed in every process of juristic reasoning and derivation, they are all integral components of the Shariah; neglecting either aspect leads to error and deviation.

Key words: Ijtihad; universals; particulars; conflict; juristic trends.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، المبعوث رحمة للعالمين، وبعد، فإن الله تعالى خلق الجن والإنس من أجل عبادته، وخلق الموت والحياة من أجل الابتلاء، وأرسل الرسل مبشرين ومنذرين لإقامة الحجة على الناس، وأنزل الكتب والشرائع بالحق ليحكم بها الناس فيهدتوا ويسعدوا في الدنيا والآخرة، وختم النبوة بمحمد ﷺ، وختم الشرائع بالشرعية الإسلامية الخالدة، وهي صالحة لكل زمان ومكان وحال، وأساسها وعمادها الكتاب والسنة، وهما المصدر الأول لكل حكم ورُكن ومبدأ يعتقده ويعمل به المسلم، وقبل الاعتقاد والعمل لا بد من الفهم لنصوص الدين فهماً صحيحاً، وليس كل مسلم مؤهلاً للفهم والاستنباط المباشر للأحكام والمبادئ من القرآن والسنة، بل يجب توفر شروط معينة تخوّل له النظر فيهما، وهي آليات الفهم، والتي تتمثل في شروط الاجتهاد. ومن المعلوم أن الأدلة الشرعية تتكون من كليات وجزئيات، فالكليات عبارة عن مبادئ عامة تنضوي تحتها جزئيات كثيرة، والجزئيات عبارة عن نصوص في قضايا خاصة، ولا بد من إعمال الكليات والجزئيات معاً، عند كل محاولة فهم واجتهاد واستنباط.

وقد تعددت المذاهب والاتجاهات بخصوص التعامل مع الكليات والجزئيات، بين من يكتفي بالنظر إلى الجزئيات واستنباط الأحكام من ظواهرها وألفاظها مباشرة دون الرجوع إلى الكليات والمقاصد العامة، وبعضهم يتجاوز الجزئيات ويكتفي بالكليات والمقاصد العامة في الاجتهاد، وربما اكتفى بالمصطلحات والأسماء فقط من غير تقيد بحقائقها الشرعية، وفريق وسط يجمع بين الكليات والجزئيات في الاجتهاد ويُعملُهما جميعاً في آنٍ واحد.

وهناك صور وأحوال تتوارد عليها الكليات والجزئيات، وخصوصاً عند التعارض، فلكل حال طريقة للتعامل معها لرفع ذلك التعارض الظاهري، والعمل بهما معاً، أو ترجيح أحدهما على الآخر عند تعذر الجمع. وهذا البحث يعالج هذه القضايا التي سبقت الإشارة إليها.

مشكلة الدراسة:

تتركز الإشكالية الرئيسية لهذا البحث حول ثنائية الكليات والجزئيات في الاستدلال على الأحكام، وهل يكتفي المجتهد في الاستدلال الشرعي بالاستناد إلى النصوص الجزئية التفصيلية، أم يجب اعتماد الكليات التشريعية والمقاصدية مع الأدلة الجزئية. وينتج عن هذا التساؤل أسئلة فرعية، وهي:

- أ- من هو المجتهد الذي له صلاحية الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية؟
- ب- وهل يصح الاكتفاء بالكليات وحدها أو الجزئيات في عملية الاجتهاد؟
- ج- وهل هناك تعارض حقيقة بين الأدلة الشرعية؟
- د- ماهي الاتجاهات الاجتهادية بخصوص هذه القضية، وأيها أقرب إلى الصواب؟

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأمور، منها:

1. التعرف على مفهوم الاجتهاد.
2. بيان أهمية الاجتهاد وشروطه.
3. تحديد مفهوم الكليات والجزئيات.
4. كشف علاقة الاجتهاد بالكليات والجزئيات.
5. حصر حالات التعارض بين الكليات والجزئيات، وكيفية التعامل معها.

الدراسات السابقة

من الدراسات التي تناولت هذا الموضوع خصوصاً بالبحث ما يلي:

- 1- "دراسة في فقه مقاصد الشريعة – بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية" للدكتور يوسف القرضاوي، نشر دار الشروق، القاهرة، ط 3، 2007م، وقد درس هذا الموضوع، وخاصة في جانب المذاهب والاتجاهات، وخصائص كلٍّ منها، وبيّن المنهج الوسط الذي ينبغي سلوكه في التعامل مع المقاصد الكلية والأدلة الجزئية.
- 2- "الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية" للدكتور أحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، ط 1، 1424هـ/2012م، حيث درس مسألة الكليات التشريعية والمقاصدية، وأيهما يُقدّم عند التعارض؛ الكليات أم الجزئيات في حال التعارض؟
- 3- "الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى"، للدكتور محمد هندو، وهي رسالة دكتوراه، نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند – فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 1437هـ/2016م، وقد تحدث فيها بالتفصيل عن الكليات وأنواعها باعتباريات مختلفة، وأثرها في الاجتهاد والفتوى، مع الأمثلة المتنوعة الكثيرة، وهذه الدراسة هي في صميم موضوعنا.

منهج الدراسة

اتبعنا في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي النقدي، الذي يقوم على عرض الآراء وتحليلها، ونقد الآراء التي تجافي الحقيقة.

خطة الدراسة

قسمنا البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث، وخاتمة. وتناولنا في المقدمة الإلماح إلى بعض أوصاف الشريعة الإسلامية، ومصادرها الأساسية، وبيان مشكلة الدراسة وأهدافها، والدراسات السابقة، وخصص المبحث الأول للتعريف بعناصر البحث وما يتعلق بها، وخصص المبحث الثاني للكشف عن الاتجاهات الاجتهادية العامة ونظرتها إلى الكليات والجزئيات وتعاملها معها، والمبحث الثالث خصص لبيان أحوال وصور التعارض بين الكليات والجزئيات وكيفية معالجة ذلك، ثم خاتمة حوت أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

المبحث الأول: التعريف بعناصر البحث
المطلب الأول: الاجتهاد وأهميته وشروطه
الفرع الأول: تعريف الاجتهاد وحكمه وأهميته
أولاً: تعريف الاجتهاد

أ- في اللغة: الاجتهاد مشتق من الفعل جَهَدَ، والجَهْدُ والجُهد: الوسع والطاقة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة: 79]، وتقول: اجهد جَهْدَكَ في هذا الأمر، أي ابلغ غايتك، ولا يقال: اجهد جُهدك. والجهد: المشقة، يقال: جهد دابته وأجهدّها: إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها، وجهد الرجل في كذا، أي جدّ فيه وبالغ. وجهدت اللبن فهو مجهودٌ، أي أخرجت زُبده كله. والجهد: الأرض الصُّلبة. وجاهد في سبيل الله مُجاهدةً وجهاداً، استقرغ الوسع في مدافعة العدو. والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود، وأخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يقال: جَهدتُ رأيي وأجهدته: أتعبتُه بالفكر⁽¹⁾.

فقد تبين أن من معاني الاجتهاد ومشتقاته في اللغة: بذل الوسع والطاقة وتحمل المشقة، وبلوغ الغاية في ذلك، واستخراج لب الشيء، كما في استخراج زبد اللبن، وسنرى عند تعريف الاجتهاد في الاصطلاح أنه يتمحور حول هذه المعاني.

ب- **تعريف الاجتهاد في الاصطلاح:** عُرّف الاجتهاد بتعريفات متعددة، وهي وإن اختلفت في ألفاظها وقيودها فهي متقاربة في مضامينها، ومن هذه التعريفات:

- قول الغزالي: "وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يُستعمل إلا فيما فيه كلفة وجُهد، فيقال: اجتهد في حمل حجر الرخا، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.
- لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً في بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد الطلب"⁽²⁾.
- وقال الباجي في تعريفه: "بذل الوسع في طلب صواب الحكم"⁽³⁾.
- ومنهم من زاد في التعريف لفظ (الفقيه)، فقال: "بذل الفقيه الوسع"، ولا بد من ذلك، فإن بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهداً اصطلاحاً⁽⁴⁾.

فهذه التعريفات تدل في مجموعها على ما يلي:

- 1- ضرورة بذل الجهد واستفراغ الوسع وبلوغ الغاية في ذلك إلى حد العجز عن المزيد.
- 2- لا بد أن يكون المجتهد فقيهاً، أما غيره ممن ليس من أهل الاختصاص والأهلية فلا يحق له أن يجتهد ولا يعتبر اجتهداه.
- 3- الغاية من الاجتهاد هي العلم بالأحكام الشرعية، وخاصة الظنية منها⁽⁵⁾.

ثانياً: حكم الاجتهاد

الاجتهاد فرض عين على من توفرت فيه شروط الاجتهاد، ولا يجوز له تقليد غيره، بل عليه أن ينظر ويبحث عن الحكم بنفسه من خلال اعتماده على الدلائل التي نصبها الشرع⁽⁶⁾، فإذا أدّاه اجتهداه إلى حكم في المسألة التي اجتهد فيها فقد اتفق الجميع على أنه لا يجوز له أن يقلد غيره من المجتهدين ويخالف ما أوجبه ظنه في تلك المسألة⁽⁷⁾.

وأما الحكم العام للاجتهاد فهو فرض كفاية، فيجب أن تكون طائفة من أهل العلم - الذين تتوفر فيهم الأهلية - تتولى هذا المنصب والمهمة بما يحقق الكفاية وحاجة الأمة في معرفة الأحكام الشرعية، وخاصة الاجتهادية منها، وقد يتعين الاجتهاد على عالم إذا لم يوجد في ذلك المكان أو الزمان من له أهلية الاجتهاد والفتوى إلا هو⁽⁸⁾.

ومما يدل على أن الاجتهاد فرض كفاية قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122].

قال القرطبي: "هذه الآية أصل في وجوب طلب العلم؛ لأن المعنى: ما كان المؤمنون لينفروا كافة والنبي مُقِيمٌ لا ينفر فيتركوه وحده، ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾ بعدما علموا أن النفر لا يسع جميعهم ﴿مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ وتبقى بقيتهم مع النبي ﷺ ليتعلموا عنه الدين ويتفقهوا، فإذا رجع النافرون إليهم أخبروهم بما سمعوا وعلموه. وفي هذا إيجاب التفقه في الكتاب والسنة، وأنه على الكفاية دون الأعيان"⁽⁹⁾.

ثالثاً: أهمية الاجتهاد

للاجتهاد أهمية عظيمة في حياة المسلمين، وتتمثل هذه الأهمية فيما يلي:

- 1- إنه بواسطة الاجتهاد تعرف الأحكام الشرعية وتُستنبط من الأدلة.
- 2- وبواسطته تعرف أحكام النوازل والمستجدات.
- 3- ويلتزم المسلمون بحدود الشرع في مختلف المجالات، وتنضبط سلوكيات الناس.
- 4- وبالاِجتهاد يكون خلود الشريعة والامتداد بأحكامها وبسطها على جميع مناحي الحياة.
- 5- معالجة مشكلات المجتمع والتعامل مع قضايا وحاجاته بما يحقق مصالح العباد في معاشهم ومعادهم.
- 6- تشكيل العقل المسلم وبناءه بناءً علمياً منهجياً سوياً، من خلال الرجوع إلى الأدلة وكيفية استثمارها وترتيبها، والجمع بينها، والترجيح عند التعارض وعدم إمكانية الجمع.
- 7- تفعيل العقول وتنشيط الحراك العلمي الاجتماعي، وإنتاج الأفكار⁽¹⁰⁾.

الفرع الثاني: شروط الاجتهاد

الاجتهاد ليس عملاً سهلاً، ولا نشاطاً اعتباطياً، ولا باباً مفتوحاً يلجّه كل من هب ودب، بل لا بد من توفر شروط خاصة في المجتهد حتى يجوز له الاجتهاد شرعاً، وحتى يقبل منه اجتهاده ويعتبر قوله.

وقد ضبط علماء الأصول شروط الاجتهاد وحددوها، وإن وقع بينهم اختلاف في بعض التفاصيل والجزئيات، ومجمل ما ذكره من الشروط يتمثل فيما يلي:

أولاً: العلم بالقرآن الكريم

القرآن هو المصدر الأول في الإسلام لجميع الأحكام، وقضايا الإيمان والأخلاق، ومختلف المعلومات والتصورات والتوجيهات.

قال الشاطبي رحمه الله عن القرآن: "فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى؛ لأنه كلام الله القديم، ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ

الْمُنْتَهَى» [النجم:42]، وقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل:89]، وقال: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام:38]"⁽¹¹⁾.

وقال في موضع آخر في أصلية القرآن ومصدريته: "إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة وعمدة الملة وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه"⁽¹²⁾.

وقد حصر بعض العلماء الآيات التي تؤخذ منها الأحكام في خمسمائة آية، كما فعل الغزالي ومن تبعه، ولم يشترط حفظها عن ظهر قلب، بل يشترط فقط أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يرجع إليها متى احتاج إليها⁽¹³⁾.

قال ابن جزى المالكي عن هذا الرأي الذي لم يشترط حفظ القرآن ولا حفظ آيات الأحكام: "وهذا خطأ من وجهين: أحدهما: أن الأحكام قد تخرج من غير الآيات المعلومة فيها فيضطر إلى حفظ الجميع.

والآخر: أن من زهد في حفظ كتاب الله فما ينبغي أن يكون إماماً في دين الله"⁽¹⁴⁾.

وقال الشوكاني في انتقاد هذا الرأي: "ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هي باعتبار الظاهر، للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك، بل من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال"⁽¹⁵⁾.

وينبغي أن يفهم معاني القرآن، وخاصة آيات الأحكام، ويعرف المكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وغيرها من العلوم التي تعين على فهمه فهماً صحيحاً⁽¹⁶⁾.

ثانياً: العلم بالسنة النبوية

ولا بد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام خاصة، وإن كانت الأحكام الفقهية يمكن أن تؤخذ من الأحاديث التي وردت في شتى المواضيع، وعليه أن يطلع على أكبر قدر ممكن منها، وأن يميز بين الصحيح والضعيف، والمتواتر وغير المتواتر، ولا حرج في الاعتماد على أهل الشأن والاختصاص في التمييز بين الصحيح والضعيف، وذلك حتى يعرف ما يحتج به وما لا يحتج به، وما ينبغي ترجيحه عند التعارض، وأن يعرف الناسخ والمنسوخ من الحديث، وأسباب ورود الحديث. ولا يشترط حفظ الأحاديث بنصوصها، وإن كان ذلك أكمل، بل يشترط التمكن من الرجوع إلى مصادرها عند الحاجة، وكتب السنة مشهورة معلومة منشورة، مثل الموطأ والكتب الستة، والتي تركز على أحاديث الأحكام خاصة، وكتب المسانيد، والكتب التي جمعت أحاديث الأحكام خاصة، مع الاستعانة – لزماً – بكتب شرح الأحاديث، وما أكثرها⁽¹⁷⁾.

ثالثاً: العلم بالعربية

لا بد للمجتهد أن يكون عالماً بالعربية؛ لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وكذلك السنة وردت باللسان العربي، وهما المصدران الأساسان في العلم بالأحكام الشرعية، فكيف يجتهد ويستنبط منهما الأحكام من يجهل اللسان العربي؟

وما ينبغي معرفته في هذا الباب علوم اللغة المختلفة، من معاني الألفاظ، والنحو والصرف، وأساليب اللغة والمعاني والبيان، وأن يكون متمكناً من استخراج معانيها من مؤلفات أئمة اللغة⁽¹⁸⁾.

رابعاً: العلم بمسائل الإجماع

ينبغي أن يكون المجتهد عالماً بمواقع الإجماع، حتى لا يفتي بخلاف الإجماع، وليس من الشرط أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل يجب أن يعلم أنه في المسألة التي يفتي فيها لا يخالف الإجماع، بحيث تكون فتواه موافقة لمذهب من مذاهب العلماء، أو يعلم أن تلك المسألة من المستجدات التي لم يخض فيها العلماء السابقون⁽¹⁹⁾.

خامساً: العلم بأصول الفقه

قال الغزالي بعد أن ذكر شروط الاجتهاد: "ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه"⁽²⁰⁾.

وقال الرازي: "وقد ظهر مما ذكرنا: أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه"⁽²¹⁾. وقال الشوكاني: "أن يكون عالماً بعلم أصول الفقه، لاشتماله على نفس الحاجة إليه، وعليه أن يطول الباع فيه، ويطلع على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقته، فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركانه"⁽²²⁾.

وأصول الفقه هو الآلة التي يتوصل بها لعملية الاجتهاد، فبواسطته تعرف الأدلة التي يعتمد عليها في العلم بالأحكام الشرعية، وكيفية ترتيب الأدلة، والاستنباط منها، والجمع والترجيح، وغير ذلك من وظائف هذا العلم⁽²³⁾.

سادساً: العلم بالفقه وفروعه

والعلم بالفقه ومذاهب العلماء ليقفدي في مذاهبه بالسلف الصالح، وليختار من أقوالهم ما هو أصح وأرجح، ولا يخرج عن جميع أقوالهم لئلا يخرق الإجماع⁽²⁴⁾. ويعرف من خلال الاطلاع على مذاهب العلماء كيف يستثمر الأدلة، فلا يمكن للمجتهد أن ينطلق من فراغ، بل لا بد من الصدور عن آراء واجتهادات العلماء السابقين والاستناد إليها والبناء عليها.

وهناك من لا يعتبر هذا الشرط كالإمام الغزالي؛ لأن تفاريع الفقه يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة مرتبة الاجتهاد، فكيف تكون شرطاً في مرتبة الاجتهاد، وتقديم الاجتهاد عليها شرط؟ ولكنه استدرك بقوله: "نعم، إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته، فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضاً"⁽²⁵⁾.

سابعاً: العلم بمقاصد الشريعة

وقد نص على هذا الإمام الشاطبي، حيث قال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"⁽²⁶⁾.

ثم شرح ذلك بأن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وهي التي وضعها الشارع كذلك، وأن المصالح على ثلاث مراتب (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، فإذا فهم الإنسان عن الشارع قصده في كل مسألة وباب من أبواب الشريعة فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

أما التمكن من الاستنباط فهو كالخادم لفهم مقاصد الشريعة على كمالها، بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة واستنباط الأحكام منها، ولا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط⁽²⁷⁾. وقد نقل الشوكاني عن الشافعي - بواسطة الغزالي - أن المجتهد يراعي في اجتهاده الكتاب والسنة والإجماع والقياس، حسب هذا الترتيب، ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم⁽²⁸⁾. ومما يدعو إلى اعتبار المقاصد في عملية الاجتهاد طبيعة النصوص الشرعية المنطوية على مقاصدها، وكذلك طبيعة الحوادث والمستجدات التي تقتضي المعالجة الشرعية لها وفق منظور مقاصدي⁽²⁹⁾. والمقاصد ليست دليلاً مستقلاً عن الأدلة الشرعية، وإنما هي متضمنة فيها وتابعة لها، ومتفرعة عنها⁽³⁰⁾.

ثامناً: معرفة أحوال الناس وواقع الحياة

ومعرفة أحوال الناس وظروف الحياة ليس شرطاً في بلوغ درجة الاجتهاد، ولكن ليكون الاجتهاد صحيحاً واقعاً في محله، وهو ما يسمى بتحقيق المناط، فيعرف الموضوع الذي يريد تنزيل الحكم الشرعي عليه، كمعرفة عيوب الصناعات، والأمراض وعيوب البدن، وأحوال الأسواق، من طرق المعاملات والأسعار وعيوب السلع، وغير ذلك. ويمكن للمجتهد أن يعرف ذلك بنفسه، وذلك أكمل، ويصح تقليد غيره من أهل هذه الصناعات والمجالات، والمهم أن يعرف الموضوع ويتصوره تصوراً صحيحاً⁽³¹⁾. وينبغي كذلك مراعاة مآلات الأفعال وما يؤول إليه الحكم عند تطبيقه، هل تتحقق المصلحة منه وتُدرأ المفسدة أم لا؟⁽³²⁾ ولا بد من معرفة أعراف الناس في إطلاقاتهم اللفظية وتعاملاتهم وقصودهم، فينزل الحكم الشرعي حسب استعمالاتهم حتى لا يخطئ في تنزيل الحكم، فمراعاة المقاصد والنيات والعرف أمر ضروري⁽³³⁾. وعلى المجتهد كذلك أن يكون مُلمّاً بثقافة عصره، حتى لا يعيش منعزلاً عن المجتمع الذي يعيش فيه ويجتهد له، ويحاول أن يجد الحلول لمشكلاته، ويجيب عن أسئلة أهله⁽³⁴⁾.

تاسعاً: العدالة والتقوى

من الشروط التي ذكرها الأصوليون أن يكون المجتهد عدلاً، مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، فيتقي الله تعالى ويتحرى الحق، ولا يبيع دينه بعرض من الدنيا قليل. وهذا الشرط في جواز الاعتماد على فتواه؛ لأنه لا يوثق فيه، ولا يؤتمن على الدين والعلم ما لم يكن عدلاً، أما في خاصة نفسه فله أن يجتهد لنفسه ويعتمد على اجتهاده وما أداه إليه، وهو مسؤول بينه وبين الله تعالى، هل تحرى الحق أم اتبع هواه وشهوته؟ أما بالنسبة لغيره فلا تقبل فتواه واجتهاده، فالعدالة شرط في قبول الفتوى لا في صحة الاجتهاد⁽³⁵⁾.

قال الشاطبي: "... أن الفتيا لا تصح من مخالفٍ لمقتضى العلم، وهذا وإن كان الأصوليون قد نبهوا عليه وبيّنوه فهو في كلامهم مجمل يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا. فأما فتياه بالقول فإذا جرت أقواله على غير المشروع، وهذا من جملة أقواله فيمكن جريانها على غير المشروع

فلا يوثق بها. وأما أفعاله فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح، وكذلك إقراره؛ لأنه من جملة أفعاله⁽³⁶⁾. هذه مجمل شروط الاجتهاد التي ذكرها العلماء.

المطلب الثاني: تعريف الكليات والجزئيات والعلاقة بينهما

الفرع الأول: تعريف الكليات والجزئيات

أولاً: الكليات

1- تعريف الكليات في اللغة: الكل: اسم لجميع الأجزاء، للذكر والأنثى، ويقال: كلٌ وبعضٌ معرفتان، ولم يجئ عن العرب بالألف واللام، وهو جائز، وكلٌ: كلمة تستعمل بمعنى الاستغراق بحسب المقام، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات:16]. وقد يستعمل بمعنى الكثير، كقوله تعالى: ﴿تَذَمَّرُ كُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف:25]؛ لأنها دمرتهم ودمرت مساكنهم دون غيرهم، ولا يستعمل إلا مضافاً لفظاً أو تقديرًا⁽³⁷⁾.

2- تعريف الكليات في الاصطلاح: الكليات لها إطلاقات متعددة، في مختلف الفنون، فهي موجودة عند اللغويين، والمنطقيين والمتكلمين، والفقهاء والأصوليين والمقاصديين، وغيرهم. **فالكلية:** هي الحكم على كل فرد، مثل: كل بني فلان يأكلون الرغيف، والكلي مع الكثرة: هو الحقائق الكلية تحققاً في الأعيان، ومطابقته لكثيرين هو مطابقته لكل واحد من الجزئيات⁽³⁸⁾. ويرجع مصطلح "الكليات" في مأخذه الأول إلى المعنى اللغوي⁽³⁹⁾.

وقد استعمل الأصوليون والفقهاء "الكلي" بالاصطلاح المنطقي، وذلك في باب "الألفاظ"، ولكنهم لم يقتصرُوا على هذا الاستعمال، فتراه يصفون به أشياء كثيرة، ويضيفونه إلى أمور عدة تؤول إلى خمسة عناوين بارزة، وهي: الحقائق الشرعية، والأدلة الشرعية، والأحكام الشرعية، والقواعد الشرعية، والمقاصد الشرعية⁽⁴⁰⁾.

والكليات التشريعية تؤول إلى قسمين: أ- الأحكام الكلية، ب- والمقاصد الكلية ومكملاتها وما في معناها من الحكم والمصالح⁽⁴¹⁾.

وأما الكليات المقاصدية فقد عرّفها محمد الطاهر بن عاشور بقوله: "مقاصد الشريعة العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"⁽⁴²⁾.

فالمقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح الإنسان ودفع فساده، بإصلاح الاعتقاد والعمل، والذي يدخل فيه صلاح الأنفس والعبادات، وصلاح نظام المعاملات المدنية⁽⁴³⁾.

ويمكن القول كذلك بأن المقاصد الكلية: هي الغايات الأساسية الجامعة التي لأجل تحقيقها خلقت الخلائق ووضعت الشرائع والتكاليف، وعلى أساسها كانت الحياة والموت، والبعث والنشور⁽⁴⁴⁾. والكليات المقاصدية هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فهذه الأمور الثلاثة يطلق عليها اسم الكليات الشرعية، والقواعد الثلاث، وأصول الشريعة، كما تشمل الضروريات الخمس⁽⁴⁵⁾.

3- أنواع الكليات التشريعية:

يمكن تقسيمها بحسب استيعابها للأبواب والأقسام والفروع إلى قسمين:

- أ- الكليات التشريعية العامة: وهي الأحكام الكلية والمقاصد الكلية التي لا تختص بقسم من أقسام التشريع ولا باب من أبوابه، بل تنتج فروعاً عملية في جميع الأبواب.
- ب- الكليات التشريعية الخاصة: وهي الأحكام والمقاصد الكلية التي تختص بقسم أو باب من الأبواب، مثل باب العبادات، والنكاح، والرضاع⁽⁴⁶⁾.

ثانياً: تعريف الجزئيات

- أ- الجزئيات في اللغة: الجزئيات جمع، مفردة جزئي، والجزء واحد الأجزاء، وهو الطائفة من الشيء والبعض، وجزأت الشيء جزءاً وتجزئة: قسّمته وجعلته أجزاء متميزة، وجزأت الشيء بالشيء جزءاً: اكتفيت به، وأجزأت الشيء: كفاني، والجزء من الشيء النصيب، كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ [الحجر: 44]⁽⁴⁷⁾.

- ب- الجزئيات في الاصطلاح: هي الأدلة التي تنص على أحكام خاصة في أي باب ومجال من المجالات، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1] الذي يدل على وجوب الوفاء بالعقود، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ﴾ [الحجرات: 11] الذي يدل على تحريم السخرية من الناس، وهكذا.

- والدليل الكلي هو النوع العام من الأدلة التي تدرج فيه عدة جزئيات، مثل الأمر، والنهي، والعام، والمطلق، والإجماع، والقياس..
- فالأمر دليل كلي، والنص الذي ورد على صيغة الأمر دليل جزئي، وكذلك النهي دليل كلي، والنص الذي ورد على صيغة النهي دليل جزئي⁽⁴⁸⁾.

الفرع الثاني: العلاقة بين الكليات والجزئيات

يتضمن هذا الفرع ذكر أنواع الكليات، والعلاقة بين الكليات والجزئيات، وأيهما الأصل.

1- أنواع الكليات: تنقسم الكليات في عمومها إلى قسمين، وهما:

- أ- الكليات التشريعية: وهي الكليات التي تتعلق بتشريع الأحكام بشكل مباشر، كالقواعد الآتية: الأصل في المعاملات الإباحة، ولا تحريم إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله، وتحليل الطيبات وتحريم الخبائث، والتكليف حسب الوسع، والتصرف في الأمور منوط بالحق والنفع، والوفاء بالعهود والأمانات، والمسؤولية الخاصة وأن لا يتحمل الإنسان وزر الآخر، إلا في بعض الاستثناءات، وغير ذلك من الكليات والقواعد المقررة بالنصوص الشرعية الكثيرة⁽⁴⁹⁾.

- ب- الكليات المقاصدية: والكليات المقاصدية التي تتمثل في المراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وتتمثل كذلك في الكليات الضرورية الخمس، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. وهذه الكليات هي أصول الشريعة الكافية في تحقيق مصالح الخلق عموماً وخصوصاً⁽⁵⁰⁾.

- 2- الكليات والجزئيات أيهما الأصل؟ إن الكلي لا يعتبر ولا يسمى كلياً إلا بعد انتظامه من عدد من الجزئيات التي يجمعها معنى واحد، أو تشترك في معنى من المعاني، فبتوارد الأدلة الجزئية الكثيرة على ذلك المعنى الواحد يصبح كلياً، فمن هذه الناحية تكون الجزئيات أصلاً للكليات، وتتكون

الكليات من مجموعة من الجزئيات، فالعلاقة بينها هي علاقة التضمن والبعضية. فأصل الكليات هي الجزئيات المنتظمة عن طريق الاستقراء، والأحكام الجزئية متفرعة عن الأصول الكلية⁽⁵¹⁾.

3- العلاقة بين الكليات والجزئيات: لقد حرر الإمام الشاطبي هذه المسألة، وهذا مختصر ما قرره: الجزئيات مستمدة من الأصول الكلية، والمطلوب هو اعتبار الجزئيات بالكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة، والإجماع والقياس... فلا يمكن أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص جزئي معرضاً عن كليه فهو مخطئ، وكذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه. والكلي لم يصير كلياً إلا بعد عرض الجزئيات واستقراءها، ولا نعلم بالكلي قبل العلم بالجزئيات؛ لأن الكلي مضمّن في الجزئيات، والجزئي هو مظهر من مظاهر العلم بالكلي، فنعلم بالكلي من خلال جزئياته، والإعراض عن الجزئي هو في الحقيقة إعراض عن الكلي، والكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي.

ولا بد من اعتبار الكلي والجزئي في كل مسألة، فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من الوجوه فلا بد من الجمع بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد الكلية، ولا يمكن أن تُخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وبالتالي فلا يمكن أن يعتبر الكلي ويُلعى الجزئي، ولو وقع الإعراض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفسدات ولفانت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع، ولأن المحافظة على الجزئيات من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنه يخدم بعضها بعضاً، وقُلِّمَ تَخْلُو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها (الضروريات، الحاجيات، التحسينيات). وإذا عارض بعضها بعضاً فيقدم الأهم.

ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي، أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق، وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر، ومن عدم الالتفات إلى هذا الجمع يقع الخطأ؛ لأنه نظر مطلق في مقاصد الشارع من غير جمع وتأليف بين الكليات والجزئيات، وإنّ تتبع نصوص الشرع مطلقة ومقيدة أمرٌ واجب، فبذلك يصح تنزيل المسائل الجزئية على قواعد الشريعة⁽⁵²⁾.

المبحث الثاني: الاتجاهات الاجتهادية بخصوص الكليات والجزئيات

هناك ثلاثة اتجاهات رئيسة بخصوص التعامل مع الكليات والجزئيات، فكل اتجاه يتعامل معها بطريقة معينة، وإن كان داخل كل اتجاه تفاوت بين المنتسبين إليه في درجة التمسك به، وكذلك قد ينهج بعضهم في قضية نهجا يبدو أنه يوافق الاتجاه الآخر، ولكن ذلك قليل، والحكم للغالب الأعم. وهذا ما سندرسه من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: المتمسكون بالنصوص الجزئية، والمعتزلون للنصوص باسم المصالح والمقاصد

هناك اتجاهان، هما على طرفي نقيض في طريقة التعامل مع الكليات والجزئيات، ففريق يتمسك بالنصوص الجزئية ويكتفي بها، ولا يعير اهتماماً للكليات والمقاصد العامة، وفريق ينطلق من الكليات والمقاصد العامة ومصطلحاتها، ويقتصر عليها، ويتجاوز النصوص الجزئية، ويهملها ولا يُعملها، وسندرس هذين الاتجاهين من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: المتمسكون بالنصوص الجزئية وظواهرها

هذا الاتجاه يغلب عليه الحرفية والوقوف عند ظواهر ألفاظ النصوص وعدم مجاوزتها، ويُغفلون الحكم وتعليقات النصوص ومقاصدها.

وهذا مذهب واتجاه عريق، وأبرز من يمثله في القديم داود بن علي الظاهري (ت 270هـ)، ثم تضاعف حتى كاد أن يندثر، ثم حمل لواءه وبعثه من جديد ابن حزم (ت 456هـ)، ثم خفت بعده وانحصر، ثم عاد هذا الاتجاه بأسماء أخرى من غير تسمية خاصة بهذا المنهج، وإن كانت حجة أصحابه هي اتباع النصوص والالتزام بحدودها وظواهرها، وعدم تجاوزها لأي ذريعة، وقد أدى هذا الموقف إلى آراء متناقضة ومخالفة لمبادئ الشرع والمعقول منه، وأدى إلى التضيق على الناس وإيقاعهم في الحرج، والوصول إلى نتائج هي عكس الغاية من تشريع الأحكام، وهذا في القديم والحديث⁽⁵³⁾.

نماذج من الآراء الشاذة بسبب الوقوف عند ظواهر الألفاظ فقط

هناك نماذج كثيرة لآراء واجتهادات هذا الاتجاه الذي يكتفي بالوقوف عند ظواهر النصوص ولا يتجاوزها، وإن كانت المسألة في معنى ما يدل عليه النص، أو كان مناقضا للمقرر شرعا وعقلا، ومصادما لمقاصد الشريعة، فمن أجل ذلك غدت هذه الآراء شاذة، ومن النماذج على ذلك ما يلي:

1- إذا بال الإنسان في الماء الراكد فلا يجوز أن يتطهر به، ولو كان الماء كثيراً ولم يتغير، أما غير البائل فيجوز له استعماله، وكذلك إذا بال بعيداً عن الماء وجرى البول إلى الماء، أو بال في إناء وصَبَّه في الماء، فإنه يجوز التطهر به⁽⁵⁴⁾، وذلك وقوفاً عند ظاهر النص الذي ينهى عن البول في الماء الراكد ثم يتوضأ منه⁽⁵⁵⁾.

قال النووي عن هذا المذهب: "وهذا الذي ذهب إليه (داود الظاهري) خلاف إجماع العلماء، وهو من أقبح ما نُقل عنه في الجمود على الظاهر"⁽⁵⁶⁾.

2- ورد في الحديث الأمر باستئذان البكر في الزواج وأن إذنها صُمَاتُهَا⁽⁵⁷⁾، فلو تكلمت وصرحت بالإذن فلا يُعَدُّ إذنًا عند ابن حزم؛ لأنه خلاف الحديث عنده، والذي نص على أن إذنها صُمَاتُهَا، ولا يُقْبَلُ منها غير ذلك⁽⁵⁸⁾.

3- إسقاط الثمنية عن الأوراق النقدية، وذلك بدعوى أنها ليست هي النقود الشرعية التي تجب فيها الزكاة وتحرم فيها الربا، وهي الذهب والفضة وحدهما، فلا تجب الزكاة - عندهم - على من يملك هذه النقود مهما ملك من المبالغ الكبيرة، ولا يجري فيها الربا، فيجوز أخذ الفائدة عنها في البنوك⁽⁵⁹⁾.

4- كما يسقطون الزكاة عن عروض التجارة، وإن ملك أحدهم أموالاً طائلة من العروض، وهذا على خلاف قول جمهور العلماء الذين يوجبون الزكاة فيها، وقد أعرض هؤلاء عن عمومات نصوص القرآن والسنة التي تشمل كل مال إلا ما استثناه الشرع، وكذلك مقاصد الشريعة التي ترشد إلى الموساة وشكر النعمة، والمشاركة في المال حتى لا يكون دولةً بين الأغنياء، وتطهير النفس من الذنوب، ومن رذيلة البخل والحرص وعبادة المال⁽⁶⁰⁾.

فهذه نماذج ترشد إلى طريقة تفكير واجتهاد أصحاب هذا الاتجاه، وما يؤول إليه من المصادمة لمقاصد الشريعة الإسلامية، وإن كان ذلك عن حسن قصد، ولكن الخطأ في المنهج يؤدي إلى الخطأ في النتائج والمآلات.

قال ابن القيم: "وأما أحكامه الشرعية الأمرية فكلها هكذا، تجدها مشتملة على التسوية بين المتماثلين وإلحاق النضير بنظيره، واعتبار الشيء بمثله، والتفريق بين المختلفين، وعدم تسوية أحدهما بالآخر، وشريعته سبحانه منزّهة أن تنهى عن شيء لمفسدة فيه، ثم تبيح ما هو مشتمل على تلك المفسدة أو مثلها أو أزيد منها، فمن جَوَزَ ذلك على الشريعة فما عرفها حق معرفتها، ولا قدرها حق قدرها، وكيف يُظن بالشريعة أنها تبيح شيئاً لحاجة المكلف إليه ومصلحته، ثم تحرّم ما هو أحوج إليه، والمصلحة في إباحته أظهر؟ وهذا من أمحل المحال"، ثم قال: "وقد فطر الله سبحانه عباده على أن حكم النضير حكم نظيره، وحكم الشيء حكم مثله، وعلى إنكار التفريق بين المتماثلين، وعلى إنكار الجمع بين المختلفين، والعقل والميزان الذي أنزله الله سبحانه شرعاً وقدرأً يأبى ذلك"⁽⁶¹⁾.

من أهم سمات هذه المدرسة والاتجاه

يتميز هذا الاتجاه ويَتَّسِمُ بسمات كثيرة، وذلك بسبب هذا النهج الذي نهجوه، وطريقة التفكير والتعامل التي التزموا بها، ومن أهم هذه الميزات والسمات:

أ- حرفية الفهم والأخذ بظواهر النصوص دون التأمل في عللها ومقاصدها.

ب- الجنوح إلى التشدد والتعسير بصفة عامة، وعدم مراعاة الخلاف.

ج- إنكار تعليل الأحكام، ويتهمون الرأي ويُدينونه، ولا يرون استعمال العقل في فهم النصوص وتعليلها⁽⁶²⁾.

الفرع الثاني: المعطلون للنصوص باسم المصلحة والمقاصد

أصحاب هذا الاتجاه يُغفلون النصوص الجزئية ويتجاوزونها بزعم أنهم ينظرون إلى المصالح العامة والمقاصد الكلية، فيعطلون النصوص الشرعية باسم المصالح ومراعاة المقاصد، ويدعون أنهم يحافظون على روح الشرع وجوهره، وإن لم يحافظوا على شكله وصورته.

وهؤلاء – في الحقيقة – يريدون تحت ستار المقاصد إلغاء الفقه وأصول الفقه، والاكتفاء بالمقاصد كما يفسرونها ويتصورونها بمعزل عن النصوص الشرعية.

ويمكن عند أصحاب هذا الاتجاه منع الطلاق وتعدد الزوجات، وإجازة زواج المسلمة بغير المسلم ابتداءً، والتسوية بين الابن والبنت في الميراث، وتعطيل الحدود الشرعية... كل ذلك باسم رعاية المصلحة العامة والتي هي مقصد الشرع الأصلي. وهم في حقيقتهم لا يؤمنون ولا يقتنعون بشرع الله أصلاً، فهم يستهينون بتراث المسلمين وأئمتهم، ويعطلون الشريعة، ويقصدون الغرب وثقافته⁽⁶³⁾.

من سمات وخصائص هذا الاتجاه

يتسم أصحاب هذا الاتجاه بخصائص بارزة تظهر في أقوالهم وآرائهم، وأهم هذه الخصائص:

أ- الجهل بالشريعة: بمصادرها وأصولها وأحكامها، ومختلف العلوم الشرعية، وهذا الحكم أغلبي ينطبق على المجموع وليس على كل فرد.

ب- الجراءة على القول بغير علم في دين الله تعالى.

ج- التبعية للغرب: فهم يريدون فرض نظرة الغرب إلى الدين والحياة، ويحاولون صبغ الإسلام بالحضارة الغربية، ويؤولون النصوص الشرعية بما يتلاءم معها.

د- إعلاء منطق العقل على منطق الوحي: فيَدَّعون استعمال العقل والاعتماد على المقاصد، ويرجحون ما تستحسنه عقولهم وإن خالف ذلك نص القرآن والسنة.

هـ - يجيزون تبدل الأحكام الشرعية الثابتة وفق الظروف والأحوال. وكل هذا الذي يقولونه ويفعلونه مخالف للشرع والعقل، فالله تعالى أعلم بمصلحة عباده، والعقل قاصر عن الإحاطة بجميع المصالح، ومحدود الإدراك مهما أوتي صاحبه من علم⁽⁶⁴⁾.

من ادعاءات ومرتكزات أصحاب هذا الاتجاه

من دعاوى أصحاب هذا الاتجاه ومستنداتهم فيما ذهبوا إليه، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عطل النصوص باسم المصالح حين عارضتها، كالغائه سهم المؤلفه قلوبهم، وإيقافه لحد السرقة عام المجاعة، وغير ذلك.

الرد على هذه الشبهة:

- 1- إن عمر بن الخطاب لم يعطل نصا باسم المصلحة، وإنما رأى في مسألة المؤلفه قلوبهم أن هؤلاء الناس لم يعودوا من هذا الصنف، وأن الله قد أغنى عنهم بعد أن قوي الإسلام وانتشر، فلم تعد هناك حاجة لتأليفهم، وهل يبقى هؤلاء الناس مؤلفه قلوبهم دائما بعد أن مضت سنوات على إسلامهم؟
- 2- وأما إسقاط حد السرقة عام المجاعة، فإن عمر لم يسقط حداً استوفى شروطه، وإنما كان يرى أن الحدود تسقط بالشبهات، وأن المجاعة مظنة لذلك، فقد تكون الضرورة هي التي ألجأت من سرق إلى السرقة، وفي حال الضرورة يجوز للمسلم أن يأكل حتى لحم الميتة والخنزير، وأن يأخذ مال غيره للحفاظ على نفسه، والضرورة مسقطه للإثم والحد قطعاً⁽⁶⁵⁾.

المطلب الثاني: المنهج الوسط الذي يجمع بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية

إن المنهج الوسط هو المحمود، وهو الذي لا يميل إلى الإفراط ولا إلى التفريط، ويعطي كل ذي حق حقه، وذلك هو الصراط المستقيم، واتباع هذا المسلك أمر ضروري وواجب في التعامل مع النصوص الشرعية، "ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله أصل العلم وقاعدته وأخيتته التي يرجع إليها، فلا يخرج شيئاً من معاني ألفاظه عنها، ولا يدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقها ويفهم المراد منها"⁽⁶⁶⁾.

فهذا المنهج الوسط يربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، ويفهم الجزئيات في ضوء الكليات، ولا يغلو في التمسك بظواهر النصوص، ولا يهمل النصوص اعتماداً على المقاصد العامة والكليات، وتفسير الجزئيات والكليات جنباً إلى جنب لتحقيق غايات واحدة، والشرعية عبارة عن كليات وجزئيات، ولا تناقض بينها إلا في بادئ الرأي عند عدم إمعان النظر، أو لقلة الزاد العلمي، أو وقوع الالتباس والشبهة في المحل والحادثة الخاصة، وهو ما يسمى بمناط الحكم، أي تطبيق الأحكام وتنزيلها على الوقائع.

قال ابن القيم: "وقد مدح الله أهل الاستنباط في كتابه، وأخبر أنهم أهل العلم، ومعلوم أن الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغي ما لا يصح، هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط.

قال الجوهري: الاستنباط كالاستخراج، ومعلوم أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، فإن ذلك ليست طريقة الاستنباط؛ إذ موضوعات الألفاظ لا تُنال بالاستنباط، وإنما تنال به العلل والمعاني والأشباه والنظائر، ومقاصد المتكلم، والله سبحانه دَمَّ من سمع ظاهراً مجرداً فأذاعه وأفشاه، وحمد من استنبط من أولي العلم حقيقته ومعناه"⁽⁶⁷⁾.

وأحكام الشريعة معللة وفق الحكمة، وهي قائمة على رعاية مصالح الخلق، وكل ما أمر الله به أو نهى عنه فهو لمصلحة عباده، فالله تعالى عليم حكيم، لا يخلق شيئاً باطلاً، ولا يشرع حكماً اعتباراً، قال تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾ [آل عمران: 191]، وقال عز وجل: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50].

قال العز بن عبد السلام: "الشريعة كلها مشتملة على جلب المصالح كلها؛ دقها وجلها، وعلى درء المفسد بأسرها؛ دقها وجلها، فلا تجد حكماً لله إلا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة" (68).

وبتتبع نصوص الشريعة نجد أن الشارع يتبع كثيراً من الأحكام ببيان عللها وحكمها، وذلك في مواضع كثيرة، وبشتى الأساليب اللغوية المتنوعة (69). وهذه بعض النصوص الشرعية الدالة على تعليل الأحكام:

أ- من القرآن:

- قال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 38].

- وقوله تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: 39].
- وقال تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7].

والآيات التي تدل على تعليل الأحكام التي نصت عليها كثيرة جداً (70).

ب- السنة النبوية والتعليل: هناك أحاديث كثيرة تدل على تعليل الأحكام وبيان حكمها ومقاصدها، والغاية من تشريعها، فمن ذلك:

- رد النبي ﷺ على سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه عندما أراد أن يتصدق بجميع ماله، فردّه إلى الثلث، وعلل ذلك بقوله ﷺ: "الثلث والثلث كثير، إنك أن تذرَ ورثتك أغنياء، خيرٌ من أن تذرَهم عالةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ" (71).

- نهى النبي ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الدافة ثم أباحه بعد ذلك (72)، وذلك مما يدل على أن الحكم يدور مع علته.

- امتناع النبي ﷺ عن قتل المنافقين حتى لا يتحدث الناس بأن محمداً يقتل أصحابه (73).
والأحاديث والأمثلة كثيرة جداً في تعليل الأحكام، وبيان الغاية من تشريعها (74).

ج- تعليل الأحكام عند الصحابة ومن بعدهم: لقد ثبت تعليل الأحكام في اجتهادات الصحابة وفتاويهم، كما ثبت ذلك عن التابعين وتابعي التابعين ومن بعدهم.

وهناك أمثلة عن اتباع الصحابة للمقاصد في سن الأحكام، وسلوكهم مسلك التعليل، ولم يقفوا عند ظواهر النصوص وألفاظها من غير غوصٍ وسبرٍ لحكمها والغاية من تشريعها والنظر إلى مآلاتها، ومن هذه الأمثلة:

1- ما ورد في الحديث من النهي عن إقامة حد السرقة في الغزو (75)، وعداه الصحابة إلى عدم إقامة الحد على شارب الخمر، خوف أن يلحق المحدود بالعدو، أو يطمع العدو فيهم.

2- وما ورد في الحديث كذلك من النهي عن التقاط ضوال الإبل⁽⁷⁶⁾، وفي زمان عثمان ؓ تغيرت أحوال الناس، وامتدت أيديهم إلى أموال غيرهم، فأمر بالتقاطها - حفظاً لها - وتعريفها، وبيعها إن لم يظهر صاحبها، وحفظ ثمنها له، وفي عهد علي بن أبي طالب ؓ أمر بالتقاطها والإنفاق عليها من بيت المال حتي يأتي صاحبها.

3- ومثل تضمين الصانع لتغير حال الناس وتقريظهم في الأمانات، وغير ذلك من المسائل، وهو أمر كثير مشهور، وما ذكر ينبه على المنهج المتبع⁽⁷⁷⁾.

مميزات وخصائص المنهج الوسط

مما يتميز به هذا المنهج الوسط الذي يعتبر النصوص الجزئية وما تدل عليه ألفاظها من الأحكام، مع مراعاة حكم الأحكام والمقاصد الكلية، ما يلي:

أ- الإيمان بحكمة الشريعة وتضمنها لمصالح الخلق في الدارين، والبحث عن مقاصد النصوص قبل إصدار الأحكام، من أجل التوجيه والتسيد.

ب- ربط النصوص والأحكام بعضها ببعض، والنظر إليها نظرة شمولية.

ج- وصل نصوص الشريعة بواقع الحياة والعصر، ووصف الحلول في إطار الشريعة ومبادئها.

د- التيسير في كل شيء ما لم يصادم حكماً أو مبدأً شرعياً؛ لأن الدين يسر.

هـ- الانفتاح على العالم والحوار؛ لأن هذا مقتضى عالمية رسالة الإسلام، ولزوم تبليغها.

و- التمييز بين المقاصد والأحكام الثابتة وبين الوسائل المتغيرة، حسب الزمان والمكان والظروف؛ لأن الوسائل ليست مقصودة لذاتها.

ز- التمييز بين العبادات والمعاملات، فالعبادات الأصل فيها التوقيف، والمعاملات الأصل فيها الالتفات إلى المعاني، ويجوز فيها الإبداع والاختراع ما لم تصادم نصاً أو أصلاً شرعياً⁽⁷⁸⁾.

المبحث الثالث: التعارض بين الكليات والجزئيات

سنستعرض في هذا المبحث أهم أسباب الاختلاف والتعارض، وصور وأحوال التعارض بين الكليات والجزئيات، وكيفية التعامل مع هذه الحالات.

الفرع الأول: مصدر وسبب الاختلاف والتعارض

من الثابت أنه لا اختلاف في أصل الشريعة، ولا هي موضوعة على وجود الاختلاف فيها أصلاً، وإنما الخلاف راجع إلى أنظار المكلفين⁽⁷⁹⁾.

ويمكن إرجاع أسباب الاختلاف والتعارض إلى ما يلي:

أ- ظنية النصوص، سواء من حيث الثبوت أو الدلالة؛ فأما ظنية الثبوت فهي خاصة بأحاديث الآحاد، وأما القرآن فكله قطعي الثبوت، ويلحق بالقرآن الأحاديث المتواترة. وأما ظنية الدلالة فهي ثابتة في نصوص القرآن والسنة. فمن نصوص القرآن والسنة ما هو قطعي الدلالة أو قريب من القطعي، ومنها ما هو ظني الدلالة يحتمل تعدد الفهم⁽⁸⁰⁾.

ب- عروض التقصير في أداء المجتهدين، وعدم استفراغ الوسع في النظر في الأدلة، واستعجال استصدار الحكم.

ج- اختلاف الناظرين في سعة العلم، والفهم للنصوص، والأخذ ببعض الأصول دون بعض، وتعدد مناهجهم وطرائقهم في رفع التعارض.

د- الاختلاف في فهم الوقائع وتكييفها، وإعطائها الحكم الشرعي المناسب لها، وفي تقدير المآلات التي يؤول إليها تنفيذ الحكم، فبعضهم لا يراعي المآلات أصلاً، بل ينزل الحكم على الواقعة من غير اعتبار لشيء آخر، وبعضهم ينظر إلى المآلات والنتائج ويقدرها، وهنا ينشأ الخلاف في التقدير، وفي إصدار الحكم المناسب لتلك الحادثة⁽⁸¹⁾.

فأساس الاختلاف إذاً يرجع إلى المكلفين والمجتهدين وعلمهم وتقديراتهم، ولا يرجع إلى الشرع الذي جاء لرفع الخلاف لا لإثباته وتقديره⁽⁸²⁾.

الفرع الثاني: أحوال وصور التعارض بين الكليات والجزئيات

إن أوجه وأحوال التعارض بين الأدلة لا حصر لها، وهي متعددة الجوانب والأسباب، منها ما يعود إلى اللغة، ومنها ما يعود إلى رواية الحديث، ومنها ما يعود إلى المصادر المعتمدة والمناهج المتبعة في الاجتهاد والاستنباط، وغير ذلك، وليس غرض هذا البحث استقصاء هذه الأسباب، ولا ذكر هذه الأحوال والصور، وإنما البحث سيكون محصوراً في صور التعارض بين الكليات والجزئيات، وهذا الجانب قد اعتنى به وحرره وفصله الإمام الشاطبي رحمه الله، وسنقفو آثاره ونلخص كلامه في هذا الموضوع.

فإذا ثبت أمر كلي وقاعدة عامة من قواعد الشرع فإن ذلك يعمل به مطلقاً في جميع المحال، إلا ما ورد فيه استثناء، وفي هذه الحال قد يتعارض دليل كلي مع دليل جزئي، أو دليل وقاعدة كلية مع دليل كلي آخر، وقد يكون التعارض بين جزئي وجزئي، وبالتالي فإن التعارض يكون على صور وأحوال:

الحالة الأولى: أن يكون التعارض من جهة واحدة؛ جهة كلية تحتها جهة جزئية، وذلك أن يثبت حكم عام في تحريم شيء - مثلاً - ثم يأتي دليل جزئي يبيح حالة خاصة، مثل الكذب، فإن الأصل العام الثابت بالأدلة الكثيرة أنه حرام، ويستثنى من ذلك الإصلاح بين الناس، كما ورد في الحديث عن أم كلثوم بنت أبي معيط رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ليس الكذاب الذي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، فَيَمْلِي خَيْرًا، أو يقول خَيْرًا"⁽⁸³⁾.

وكذلك ما ورد من حرمة دم المسلم حتى أصبح الحفاظ على النفس من المقاصد الشرعية العامة، وقد ورد نص جزئي يبيح دمه قصاصاً، وذلك في حال القتل العمد العدوان، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: 33]، وقال عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179]⁽⁸⁴⁾.

فيُستثنى الحكم الجزئي من الأصل الكلي لمصلحة راجحة فيه، أو لدفع مفسدة قد تكرر على الأصل بالإبطال إذا لم يُعمل بالجزئي، كما في القصاص.

ويمكن كذلك التمثيل لهذه الحال بعكس المثال السابق، وفي الجهة نفسها، وهو أن يكون التعارض من جهة واحدة؛ جهة كلية تحتها جهة جزئية، وذلك بأن يثبت حكم عام في الحث على شيء، لأهميته وخطره في صلاح الأمة وقوتها، ثم يأتي دليل جزئي يفيد ظاهره النهي عن حالة خاصة، وذلك مثل الزراعة واستثمار الأرض، وقد ورد من النصوص الشرعية في الترغيب في الزراعة وإنتاج الثروة بشتى طرق الكسب المشروعة ما بلغ أن يكون من كليات الشريعة القطعية، وهو مقصد حفظ المال، ولكن ورد نص خاص يُفهم من ظاهره دُمُ الزراعة والحرث، وهو ما رواه البخاري عن

أبي أمامة صُدِّي بن عجلان الباهلي رضي الله عنه قال: ورأى سِكَّةً وشيئاً من آلة الحرث فقال: سمعتُ النبي ﷺ يقول: "لا يَدْخُلُ هذا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الدُّلَّ" (85).

قال الحافظ ابن حجر في شرح وتوجيه هذا الحديث: "وقد أشار البخاري بالترجمة إلى الجمع بين حديث أبي أمامة والحديث الماضي في فضل الزرع والغرس؛ وذلك بأحد وجهين: إما أن يحمل ما ورد من الذم على عاقبة ذلك، ومحلّه ما إذا اشتغل به وضع بسببه ما أمر بحفظه، وإما أن يحمل على ما إذا لم يضيع إلا أنه جاوز الحد فيه"، ثم قال: "وعن الداودي: هذا لمن يقرب من العدو، فإنه إذا اشتغل بالحرث لا يشتغل بالفروسية فيتأسد عليه العدو، فحقهم أن يشتغلوا بالفروسية وعلى غيرهم إمدادهم بما يحتاجون إليه" (86).

وعليه فلا بد من صرف الحديث عن ظاهره ليتلاءم مع المقرر من المقاصد الكلية القطعية في حفظ المال وتنميته، وذلك من ضروريات الحياة، فيحمل الحديث على من فعل ذلك لمجرد الالتذاذ والتكثّر، وألهاه ذلك عن القيام بالواجبات، مثل إقام الصلاة والجهاد، وترك الإنفاق الواجب أو المندوب (87).

الحالة الثانية: التعارض بين جزئيين كلاهما داخل تحت كلية واحدة، كتعارض حديثين أو قياسين في جزئية واحدة، وفي هذه الحال يُعمل بأحدهما ويُرجح على الآخر بالحكم بالنسخ إذا عُرف التاريخ، أو بتطريق وَهْمٍ أو غلط في الإسناد إن كان خبر واحد، أو ترجيح إحدى العلتين على الأخرى، مثل إيجاب النية في الوضوء قياساً على التيمم، بخلاف من أسقط النية في الوضوء قياساً على إزالة النجاسة (88).

وإذا اختلفت الأخبار ولم يمكن الجمع بينها ولا وجه للترجيح، فهناك من ذهب إلى التخيير بينها، فيعمل بأيها شاء، مثل ما روي من رفع النبي ﷺ اليدين في الركوع والرفع منه، وترك الرفع (89). كما يكون الترجيح بين أحد الخبرين باعتبارات متعددة (90).

ومن الأمثلة التي تدخل في التعارض بين جزئيين داخلين تحت كلية واحدة، مسألة إسبال الثوب من غير مخيلة ولا كِبَر؛ فقد وردت في المسألة نصوص حديثية يفيد ظاهرها تحريم الإسبال مطلقاً من غير تقييد بنية التكبر، وأنّ ما أسفل من الكعبين فهو في النار. ووردت نصوص أخرى مقيدة بتقيد أن التحريم والوعيد ينصرف إلى من فعل ذلك بقصد التكبر والاستعلاء على الآخرين.

ومن الأحاديث المطلقة التي تفيد التحريم ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "ما أسفلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ؛ فهو في النار" (91). وعن ابن عمر رضي الله عنهما، أن سول الله ﷺ: "بَيْنَا رَجُلٌ يَجُرُّ إِزَارَهُ، إِذْ خُسِفَ بِهِ، فَهُوَ يَتَجَلَّلُ فِي الْأَرْضِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" (92).

ومن الأحاديث التي فيها تقييد الوعيد بالخلاء والبطر ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: "مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيْلَاءً لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"، قال أبو بكر: يا رسول الله إنَّ أَحَدَ شِقَاقِي إِزَارِي يَسْتَرَحِي إِلَّا أَنْ أُنْعَاهِدَ ذَلِكَ مِنْهُ، فقال النبي ﷺ: "لَسْتُ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خُيْلَاءً" (93).

وقد اختلفت في هذه المسألة بناء على النصوص الواردة فيها، ففريق من العلماء عمل بالنصوص المطلقة وحرم الإسبال مطلقاً، سواء كان للتكبر أم لا، وفريق قَبِدَ التحريم بقصد الخيلاء، فمن لم يقصد ذلك فلا إثم ولا حرج عليه. قال ابن عبد البر عن حديث ابن عمر: "وهذا الحديث يدل على أن من جر

إزاره من غير خيلاء ولا بطر، أنه لا يلحقه الوعيد المذكور. غير أن جر الإزار والقميص وسائر الثياب مذموم على كل حال. وأما المستكبر الذي يجر ثوبه فهو الذي ورد فيه ذلك الوعيد الشديد⁽⁹⁴⁾. وذهب ابن العربي إلى التحريم مطلقاً، ولم يأخذ بقيد الخيلاء؛ لأن ذلك محمول عنده على حال الضرورة أو الغفلة، أما تعمد إسبال الثوب أسفل الكعبين فلا يجوز، وأن جر الثوب وإسباله حرام متوعد عليه بالنار، وأنه "لا يجوز لرجل أن يجاوز بثوبه كعبه، ويقول: لا أتكبر فيه؛ لأن النهي قد تناوله لفظاً وتناول علته، ولا يجوز أن يتناول اللفظ حكماً، فيقال: إني لست ممن يمتنله؛ لأن العلة ليست فيّ، فإنه مخالفة للشرعية ودعوى لا تُسَلَّم له، بل من تكبره يطيل ثوبه وإزاره، فكذب معلوم في ذلك قطعاً"⁽⁹⁵⁾.

وقال النووي: "وأما قوله ﷺ: "المُسْبِلُ إزاره" فمعناه المرخي له الجارُ طرفه خيلاء، كما جاء مفسراً في الحديث الآخر: "لا ينظرُ الله إلى مَنْ يَجْرُ ثَوْبَهُ خِيَلًا"، والخيلاء الكبر، وهذا التقيد بالجر خيلاء يخصص عموم المسبل إزاره، ويدل على أن المراد بالوعيد من جره خيلاء، وقد النبي ﷺ في ذلك لأبي بكر الصديق رضي الله عنه وقال: "ولسْتُ منهم"، إذ كان جره لغير الخيلاء"⁽⁹⁶⁾.

وقال ابن حجر العسقلاني معلقاً على الأحاديث الواردة في موضوع الإسبال: "وفي هذه الأحاديث أن إسبال أفزار للخيلاء كبيرة، وأما الإسبال لغير الخيلاء فظاهر الأحاديث تحريمه أيضاً، لكن استدل بالتقيد في هذه الأحاديث بالخيلاء على أن الإطلاق في الزجر الوارد في ذم الإسبال محمول على المقيد هنا، فلا يحرم الجر والإسبال إذا سلم من الخيلاء"⁽⁹⁷⁾.

ويمكن تقيد تحريم إسبال الثوب بالخيلاء، وأن مَنْ أسبل ثوبه لغير الكبر فلا إثم عليه، ولا يشمل الوعيد الوارد في الأحاديث، وهذا لعدة اعتبارات:

الاعتبار الأول: الجمع بين النصوص الواردة في الموضوع، وتقيد المطلق بالمقيد، كما هو ثابت في باب دلالات الألفاظ من كتب الأصول، وخصوصاً إذا اتحد السبب والحكم، كما في مسألتنا، فالسبب هو جر الثوب الخيلاء، والحكم هو التحريم، ونقل غير واحد من أهل الأصول الاتفاق على حمل المطلق على المقيد، ونفي وقوع الخلاف في هذه الصورة⁽⁹⁸⁾.

الاعتبار الثاني: أن الأعمال بالنيات، والأمور بمقاصدها، فقد يتفق الفعل ويختلف الحكم؛ لاختلاف النيات⁽⁹⁹⁾. قال ابن حجر: "ويستنبط من سياق الأحاديث أن التقيد بالجر خرج للغالب، والبطر والتبختر مذموم ولو لمن شمر ثوبه"⁽¹⁰⁰⁾.

الاعتبار الثالث: مراعاة الأعراف وتبدلها، فإذا كانت العادة في القديم في إرخاء الثوب وجره تدل على الغنى والبطر، فقد تغيرت أحوال الزمان، ولم يعد ذلك علامة على الغنى، ولا مظهراً من مظاهر التكبر، وقد نُقل عن العلماء منذ القديم كراهة كل ما زاد على المعتاد في اللباس من الطول والسعة؛ وذلك لكونه مظنة للخيلاء، ولم يعد الآن الطول مظنة للخيلاء⁽¹⁰¹⁾.

الاعتبار الرابع: العمل بالكلية التشريعية والأصل العام: الإباحة، والتجمل وإظهار النعمة من غير إسراف ولا مخيلة. قال ابن عباس: "كُلْ ما شئت، وألبس ما شئت، ما أخطأتك اثنتان: سَرَفٌ أو مَخِيلَةٌ"⁽¹⁰²⁾.

ولا يقال: قد ورد نص خاص في مسألة الإسبال فيقدم على الأصل العام، ويخرج هذه المسألة من الانضواء تحته؛ لأنه قد ورد نصان: مطلق ومقيد، ويترجح المقيد بموافقه للكلية التشريعية وتأييده بها⁽¹⁰³⁾.

الحالة الثالثة: التعارض بين جزئيين لا يدخل أحدهما تحت الآخر ولا يرجعان إلى كلية واحدة، وذلك كالمكلف الذي لا يجد ماءً ولا ما يتيمم به، فهو بين أن يترك مقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43]، وهو وجوب إقام الصلاة، لمقتضى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: 6]، وهو وجوب الوضوء للصلاة، أو يعكس فيتترك مقتضى قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ لمقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، فيصلي بلا وضوء ولا تيمم؛ لأن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات على القول بأن الطهارة من التحسينيات.

أو معارضة قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ لقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: 144] بالنسبة لمن التبست عليه القبلة، فالأصل في هذه الحال أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله الكلي، فإذا ترجح كليهما فإن الجزئي كذلك يترجح، وإذا لم يترجح الكلي فكذلك جزئيه لا يترجح⁽¹⁰⁴⁾.

ولا يخفى أنه في هذه الحال يترجح الكلي على الجزئي الذي يندرج تحته، فيؤدي المكلف الصلاة إلى أي جهة إذا عجز عن استقبال القبلة، أو بعد الاجتهاد إذا جهل جهتها⁽¹⁰⁵⁾.

الحالة الرابعة: مخالفة الدليل الظني للأصل القطعي، فإذا لم يشهد له أصل قطعي فمردود؛ لأنه مخالف لأصول الشريعة، وما خالفها فهو ليس منها، وقد مثل العلماء لهذا القسم في المناسب الغريب بمن أفتى بإيجاب صيام شهرين متتابعين ابتداءً على من ظاهر من امرأته، ولم يأت الصيام في كفارة الظهار إلا لمن لم يجد رقبة، كما نص عليه القرآن في سورة المجادلة.

فإذا خالف هذا النوع الأصل بشكل قطعي فهو مردود، وأما إذا كانت المخالفة ظنية، وذلك إما لتطرق الظن والاحتمال إلى الدليل الظني، أو لكون الأصل لم يتحقق أنه قطعي، وفي هذا مجال للاجتهاد، ولكن الثابت أن مخالفة الظني لأصل قطعي يُسقط اعتباره على الإطلاق، وذلك إذا لم يمكن الجمع بينهما بأي وجه من الوجوه المعروفة والمقبولة⁽¹⁰⁶⁾.

وبالتالي فحين يقع نوع من التعارض بين الدليل الكلي والدليل الجزئي، فلا بد من اعتبار الدليل الكلي هو الأصل والمحكم، ولا بد للدليل الجزئي أن ينسجم معه ويندرج في مقتضاه وإلا سقط. وقد أعطى أحمد الريسوني أمثلة لهذه المسألة، مثل قصة الصحابي الذي كان أمير السرية، وقد أمر أصحابه بإيقاد النار والوقوع فيها⁽¹⁰⁷⁾، وحديث عمرو بن العاص أمير سرية ذات السلاسل حيث احتلم وتيمم وصلى بهم، ولم يغتسل خوفاً من الهلاك بالبرد إذا اغتسل⁽¹⁰⁸⁾. وكذلك رد عائشة لحديث ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه⁽¹⁰⁹⁾.

ففي المثالين الأولين ترجيحٌ للدليل الكلي، وهو الحفاظ على النفس، وعدم الإلقاء بها إلى الهلاك، وهو مقدم على الأدلة الجزئية عند التعارض، وهي هنا الاغتسال من الجنابة، وطاعة الأمير.

وأما رد عائشة لحديث ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه، فلأنه مخالف للأصل القطعي في عدم تحمل إثم فعل الآخرين إذا لم يكن له يدٌ في ذلك، بناء على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164]. وإن كان قد وقع خلاف في قبول الحديث ورده، وفي كيفية توجيهه⁽¹¹⁰⁾.

ثالثاً: خاتمة في بيان العلاقة بين الكليات والجزئيات وأهمية الكليات

قال الشيخ عبد الله بن بية: "والقول الفصل في هذا أنه لا الكلي يقدم بإطلاق ولا الجزئي كذلك.. فقد يلح المجتهد في الجزئي معنى من المعاني ينخل به عن كليه ويتقاعده عن مدى عمومته، فيحكم له بحكم يختلف عن حكم الكلي، كما في دليل الاستحسان، وهو في حقيقته استثناء جزئي من كلي، ودليل سد الذرائع وهو في أساسه حكم على جزئي مراعاة لمثال أصبح بمنزلة الكلي فأجأه عن كليه، وهو أصل الإباحة مثلاً.

وتارة يكون الجزئي عرياً عن تلك المعاني فيتقوى الكلي فيستوعب الجزئي ويهيمن عليه كما في المصالح المرسله، ولا ترجيح في هذا إلا ما يراه المجتهد في كل قضية، وما يسره في كل مسألة من خلال الأدلة الأصولية التي هي أقرب إلى الضبط وأحكم في عملية الربط، وإن كانت غير صارمة الانضباط مما أتاح مساحة للاختلاف في الأدلة الحاملة لها"⁽¹¹¹⁾.

والاعتناء بالقواعد الكلية أمر مهم ومفيد جداً في ضبط الجزئيات، وعدم الوقوع في التناقض والحيرة، وفي بيان أهمية هذا الأمر يقول القرافي: "فإن الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً، اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين.

والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وجكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يُذكر شيء منها في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصّل، وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف... ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاعت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تنتهي، وانتهى العمل ولم تقض نفسه من طلب مناهجها، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ الجزئيات، لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد وتقارب، وحصل طلبته في أقرب الأزمان، وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان..."⁽¹¹²⁾.

وإن كان كلام القرافي متوجهاً إلى القواعد الفقهية أساساً، فإنه يصدق على جميع الكليات التي تنضوي تحتها الجزئيات، وأن الاهتمام بالكليات يسهل ضبط الجزئيات واستيعابها، وترتيبها والتنسيق بينها حتى لا يكون هناك تضارب بينها ولا تناقض، وحتى يضع المكلف والمجتهد كل شيء في موضعه، ويعرف ما ينبغي تقديمه وما ينبغي تأخيرها، وكيفية الجمع والتوفيق.

خاتمة

- نسجل في الأخير أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وما ينبغي الالتزام به في هذا المجال:
1. الاجتهاد من فروض الكفايات، وقد يتعين في بعض الحالات، وله أهمية عظيمة في حياة المسلمين من جانب العلم بالأحكام الشرعية والعمل بها.
 2. الاجتهاد ليس عملاً اعتباطياً، ولا مجالاً مفتوحاً يلجّه ويمارسه من شاء وكيفما شاء، بل له شروط وضوابط لا يجوز ولا يصح إلا اجتهاداً من توفرت فيه، وأصبحت له أهلية للاجتهاد.
 3. الأحكام والأدلة الشرعية تنقسم إلى كليات وجزئيات، ولا بد من مراعاتها جميعاً عند الاجتهاد واستنباط الأحكام، ولا يصح الاقتصار على أحدهما دون الآخر.
 4. لا اختلاف ولا تعارض في أصل الشرع، وإنما الاختلاف والتعارض الظاهري يعود أساساً إلى الناظر في الأدلة؛ لقصور في العلم، أو تقصير في استقراغ الوسع وبلوغ الغاية في ذلك، أو لاعتبارات أخرى.
 5. هناك صور وأحوال للتعارض بين الكليات والجزئيات، والاجتهاد الصحيح يفرض منهاجاً مضبوطاً للتعامل مع مثل هذه الحالات بالجمع أو الترجيح.

قائمة المصادر والمراجع

- 1- الاجتهاد المقاصدي: حبيته، ضوابطه، مجالاته، نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، من إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد 65، جمادى الأولى 1419هـ - سبتمبر 1998م، السنة الثامنة عشرة.
- 2- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ط 1، 1417هـ-1996م.
- 3- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي بن محمد الأمدي، اعتنى به: ناجي السويد، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1431هـ-2010م.
- 4- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد سعيد البدر، دار الفكر، بيروت، ط 7، 1417هـ-1997م.
- 5- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ط 1، 1421هـ/2000م.
- 6- الأشباه والنظائر، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تخريج وتعليق: خالد عبد الفتاح شبل، دار الفكر، بيروت، 1432هـ-2011م.
- 7- إيصال السالك في أصول الإمام مالك، محمد يحيى بن محمد المختار الولاتي، غني به: محند إيدير مشنان، دار الإمام مالك، الجزائر، ط 2، 1434هـ-2013م.
- 8- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، د. محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1414هـ-1994م.
- 9- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، اعتنى به: محمود بن الجميل، دار الإمام مالك، الجزائر، ط 1، 1429هـ-2008م.
- 10- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1425هـ-1426هـ-2005م.
- 11- تحليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، مكتبة الأزهر، 1947م.
- 12- تقريب الوصول إلى علم الأصول، محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424هـ-2003م، مطبوع مع الإشارة في أصول الفقه، والجدود في الأصول، كلاهما للباقي.
- 13- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1420هـ-2000م.

- 14- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار التراث العربي، بيروت، 1424هـ-2004م.
- 15- الحدود في الأصول، سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424هـ-2003م، مطبوع ضمن ثلاثة كتب: الإشارة في أصول الفقه، والحدود في الأصول، كلاهما للباجي، وتقريب الوصول، لابن جزي.
- 16- دراسة في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 2007م.
- 17- السنة النبوية بين دعاة الفتنة وأدعياء العلم، د. عبد الموجود محمد عبد اللطيف، مطبعة طيبة، القاهرة، ط 2، 1411هـ-1991م.
- 18- السنن، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، شرح وتحقيق: السيد محمد سيد، وعبد القادر عبد الخير، وسيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، 1420هـ-1999م.
- 19- السنن، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، دار الفكر، بيروت، 1415هـ-1995م، مطبوع مع عارضة الأحوذى شرح جامع الترمذي لابن العربي.
- 20- شرح تنقيح الفصول، أحمد بن إدريس القرافي، دار الفكر، بيروت، 1424هـ-2004م.
- 21- شرح صحيح مسلم، النووي، يحيى بن شرف، حققه: عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط 1، 2003م.
- 22- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، اعتنى به: خليل مأمون شيخا، دار المعرفة، بيروت، ط 4، 1433هـ-2012م.
- 23- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، اعتنى به: محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط 1، 1423هـ-2003م.
- 24- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ترقيم وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، اعتنى به وصححه مع شرح النووي عليه: عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط 1، 2003م.
- 25- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة رحاب، الجزائر، (من دون تاريخ).
- 26- عارضة الأحوذى شرح جامع الترمذي، أبو بكر بن العربي، دار الفكر، بيروت، 1415هـ-1995م.
- 27- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، مكتبة الزهراء، الجزائر، ط 2، 1993.
- 28- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1425هـ-2004م.
- 29- الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عبد الحميد هنداي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1423هـ-2002م، مطبوع مع تعليقات ابن الشاط على الفروق.
- 30- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق: نزيه كمال حماد، وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، ط 4، 1431هـ-2010م.
- 31- الكافي في الفقه على مذهب أهل المدينة، يوسف ابن عبد الله بن عبد البر الأندلسي، تحقيق: محفوظ بن محمد العيور الجزائري، دار ابن كثير، بيروت، ط 1، 1434هـ-2013م.
- 32- الكلديات الأساسية للشريعة الإسلامية، أحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، ط 1، 1424هـ-2012م.
- 33- الكلديات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، محمد هندو، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 1437هـ-2016م.
- 34- الكلديات، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1432هـ-2011م.
- 35- كيف نتعامل مع السنة النبوية، معالم وضوابط، يوسف القرضاوي، دار المعرفة، بولوغين، الجزائر، 2001م.
- 36- اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط 1، 1430هـ-2009م.
- 37- مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، عبد المجيد النجار، بحث مقدم للدورة التاسعة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، جمادى الأولى 1423هـ- يوليو 2002م، باريس، فرنسا.

- 38- المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الزازي، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1418هـ-1997م.
- 39- المحلى، ابن حزم، علي بن أحمد، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المطبعة المنيرية، مصر، ط 1، 1348هـ.
- 40- المستقصى من علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1417هـ-1997م.
- 41- مشاهد من المقاصد، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّة، مركز الموطأ، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط 5، 2018م.
- 42- المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، اعتنى به وراجع: أحمد جاد، دار الغد الجديد، ط 1، 1428هـ-2007م.
- 43- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، محمد بن أحمد التلمساني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1417هـ-1996م.
- 44- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، راجعه وقدم له: وائل أحمد عبد الرحمن، المكتبة الوقفية، القاهرة، ط 4، 2015م.
- 45- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون، تونس، ط 2، 1428هـ-2007م.
- 46- الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: خالد عبد الله شبل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ/1999م.
- 47- موقف الفكر الحدائث العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد بن حجر القرني، مجلة البيان 1434هـ، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط 1.
- 48- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 7، 1421هـ-2000م.

الهوامش:

- (1) ينظر: الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط 4، 1433هـ-2012م، ص 194، والمفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، راجعه وقدم له: وائل أحمد عبد الرحمن، المكتبة الوقفية، القاهرة، ط 4، 2015م، ص 108، والمصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، اعتنى به وراجع: أحمد جاد، دار الغد الجديد، ط 1، 1428هـ-2007م، ص 70.
- (2) المستقصى من علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1417هـ-1997م، 382/2.
- (3) الحدود في الأصول، سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424هـ-2003م، ص 118، مطبوع ضمن ثلاثة كتب: الإشارة في أصول الفقه، والحدود في الأصول، كلاهما للباجي، وتقريب الوصول، لابن جزي – وينظر: اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط 1، 1430هـ-2009م، ص 151، والإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي بن محمد الأمدي، اعتنى به: ناجي السويد، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1431هـ-2010م، 366/2.
- (4) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد سعيد البدر، دار الفكر، بيروت، ط 7، 1417هـ-1997م، ص 417، وقد ذكر الشوكاني مجموعة من التعريفات.
- (5) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 7، 1421هـ-2000م، ص 401.
- (6) الإشارة في أصول الفقه، الباجي، ص 14-15، والوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص 407.
- (7) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، 396/2.
- (8) ينظر: اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، ص 149، وشرح تنقيح الفصول، أحمد بن إدريس القرافي، دار الفكر، بيروت، 1424هـ-2004م، ص 341-342، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ط 1، 1417هـ/1996م، ص 78.
- (9) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار التراث العربي، بيروت، 1424هـ-2004م، 266/8.

- (10) الاجتهاد المقاصدي: حجته، ضوابطه، مجالاته، نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، من إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد 65، جمادى الأولى 1419هـ - سبتمبر 1998م، السنة الثامنة عشرة، 16/1-18 من مقدمة عمر عبيد حسنة، بتصرف وبعض الإضافات.
- (11) الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: خالد عبد الله شبل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ-1999م، 23/3.
- (12) الموافقات، الشاطبي، 213/3.
- (13) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، 383/2.
- (14) تقريب الوصول إلى علم الأصول، محمد بن أحمد بن جُزَي الغرناطي، ص 195 - مطبوع مع الإشارة في أصول الفقه، والحدود في الأصول، كلاهما للباجي.
- (15) إرشاد الفحول، ص 418.
- (16) تقريب الوصول، ابن جزي، ص 195، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، القرضاوي، ص 20-24.
- (17) ينظر: المستصفى، الغزالي، 384/2، وتقريب الوصول، ابن جزي، ص 195-196، وإرشاد الفحول، الشوكاني، ص 418-419، الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص 404.
- (18) ينظر: المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1418هـ-1997م، 24/6، والإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، 367/2، وإرشاد الفحول، الشوكاني، ص 419-420.
- (19) ينظر: المستصفى من علم الأصول، الغزالي، 384/2، والمحصل في علم الأصول، الرازي، 24/6.
- (20) المستصفى، 388/2.
- (21) المحصول، 25/6.
- (22) إرشاد الفحول، ص 420.
- (23) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، 367/2، وتقريب الوصول، ابن جزي، ص 169، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، القرضاوي، ص 39.
- (24) تقريب الوصول، ابن جزي، ص 196. ويمكن تقييد ذلك بما إذا كانت احتمالات المسألة لا تخرج عن مذاهبهم في المسألة.
- (25) المستصفى، 388/2، وينظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، ص 420-421.
- (26) الموافقات، 64/4.
- (27) المرجع السابق، 64/4.
- (28) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص 431.
- (29) الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، 60/1-61.
- (30) المصدر نفسه، 135/1.
- (31) ينظر: الإشارة في أصول الفقه، الباجي، ص 16-17، والموافقات، الشاطبي، 94/4، وبحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، د. محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1414هـ-1994م، ص 122 وما بعد.
- (32) الموافقات، الشاطبي، 112/4، ومآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، عبد المجيد النجار، بحث مقدم للدورة التاسعة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، جمادى الأولى 1423هـ/ يوليو 2002م، باريس، فرنسا، ص 5-7.
- (33) إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ط 1، 1421هـ-2000م، 544/2-545.
- (34) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، القرضاوي، ص 48.
- (35) المستصفى، الغزالي، 382/2-383، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، القرضاوي، ص 49.
- (36) الموافقات، 145/4، وقد فصل هذه المسألة وأجاد.
- (37) المصباح المنير، الفيومي، ص 310-311، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص 1352.

- (38) الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1432هـ-2011م، ص 628-629. وينظر: التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1425هـ-1426هـ-2005م، ص 131.
- (39) الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، محمد هندو، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 1437هـ-2016م، ص 31-32.
- (40) الكليات التشريعية، محمد هندو، ص 37-38.
- (41) المرجع السابق، ص 81.
- (42) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون، تونس، ط 2، 1428هـ-2007م، ص 49.
- (43) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص 62.
- (44) الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، أحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، ط 1، 1424هـ-2012م، ص 71.
- (45) الموافقات، الشاطبي، 27/2، 33، 36، 42.
- (46) الكليات التشريعية، محمد هندو، ص 95-99.
- (47) الصحاح، الجوهري، (ص 170)، والمفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص 99، والمصباح المنير، الفيومي، ص 63، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص 49.
- (48) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، الزهراء، الجزائر، ط 2، 1993، ص 12-14.
- (49) الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الريسوني، ص 50-52.
- (50) الموافقات، 5/3.
- (51) الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الريسوني، ص 101-125.
- (52) الموافقات، الشاطبي، 8-5/3، وما ذكرناه هنا هو ملخص ما قرره الشاطبي في هذه المسألة.
- (53) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 2007م، ص 45-47، الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، 40-39/1.
- (54) رواه مسلم في كتاب: الطهارة، باب: النهي عن البول في الماء الراكد، رقم (282).
- (55) ينظر: المحلى، ابن حزم، علي بن أحمد، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المطبعة المنيرية، مصر، ط 1، 1348هـ، المسألة (136)، 114/1، وإعلام الموقعين، ابن القيم، 208/1.
- (56) شرح صحيح مسلم، النووي، يحيى بن شرف، حققه: عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط 1، 2003م، 81/3.
- (57) الحديث رواه البخاري في كتاب: النكاح، باب: لا يُنكح الأبُ وغيره البكر والثيب إلا برضاها، رقم (5136)، ومسلم في كتاب: النكاح، باب: استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، رقم (1421).
- (58) المحلى، ابن حزم، المسألة رقم (1835)، 575/9.
- (59) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، القرضاوي، ص 67-69.
- (60) المرجع السابق، ص 69-71.
- (61) إعلام الموقعين، 182/1.
- (62) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، القرضاوي، ص 53-64.
- (63) المرجع السابق، ص 85-89. وموقف الفكر الحدائث العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد بن حجر القرني، مجلة البيان 1434هـ، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط 1، ص 161، 165، 168، 171، 172، 213.
- (64) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، القرضاوي، ص 93-102، والسنة النبوية بين دعاة الفتنة وأدعياء العلم، د. عبد الموجود محمد عبد اللطيف، مطبعة طيبة، القاهرة، ط 2، 1411هـ-1991م، ص 86-88.
- (65) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة رحاب، الجزائر، (من دون تاريخ)، ص 127 وما بعد، وينظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، 20-19/2.
- (66) إعلام الموقعين، ابن القيم، 207/1.
- (67) المرجع السابق، 210-211/1.

- (68) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، 39/1.
- (69) تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، مكتبة الأزهر، 1947م، ص 14، 23 وما بعد.
- (70) إعلام الموقعين، ابن القيم، 183/1، وتعليل الأحكام، محمد شلبي، ص 15-22.
- (71) رواه البخاري في كتاب: الجنائز، باب: رثاء النبي ﷺ سعد بن خولة، رقم (1295)، ومسلم في كتاب: الوصية، باب: الوصية بالثلث، رقم (1628).
- (72) رواه مسلم في كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، رقم (1971).
- (73) رواه البخاري في كتاب: المناقب، باب: ما يُنهى من دعوة الجاهلية، رقم (3518)، ومسلم في كتاب: البر والصلة والآداب، باب: نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، رقم (2584).
- (74) إعلام الموقعين، ابن القيم، 184/1، وتعليل الأحكام، محمد شلبي، ص 23-34.
- (75) رواه أبو داود في السنن، كتاب: الحدود، باب: في الرجل يسرق في الغزو أُقْطِعَ، رقم (4408)، والترمذي في كتاب: الحدود، باب: ما جاء أن لا تُقْطَعَ الأيدي في الغزو، رقم (1455)، وقال: هذا حديث غريب، وقد اختلفوا في تصحيح هذا الحديث وتضعيفه، وينظر في ذلك: عارضة الأحوذى شرح جامع الترمذي، أبو بكر بن العربي، دار الفكر، بيروت، 1415هـ-1995م، 416/3، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 163/6.
- (76) رواه البخاري في كتاب: اللقطة، باب: ضالة الإبل، رقم (2427)، ومسلم في كتاب: اللقطة، رقم (1722).
- (77) تعليل الأحكام، شلبي، ص 36-93، ودراسة في فقه مقاصد الشريعة، القرضاوي، ص 137-143.
- (78) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، القرضاوي، ص 147-209.
- (79) المستنصف من علم الأصول، الغزالي، 472/2، والموافقات، الشاطبي، 76/4، ودراسة في فقه مقاصد الشريعة، القرضاوي، ص 85-89.
- (80) ينظر على سبيل المثال: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، د. محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1414هـ-1994م، ص 151-159.
- (81) الكليات التشريعية، محمد هندو، ص 173-175.
- (82) الموافقات، الشاطبي، 178/4.
- (83) رواه البخاري في كتاب: الصلح، باب: ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس، رقم (2692)، ومسلم في كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الكذب وبيان المباح منه، رقم (2605).
- (84) الموافقات، الشاطبي، 181/4.
- (85) رواه البخاري في كتاب: الحرث والمزارعة، باب: ما يُحذَرُ من عواقب الاشتغال بآلة الزرع أو مجاوزة الحد الذي أمر به، رقم (2321).
- (86) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1425هـ-2004م، 5-4/6.
- (87) ينظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية، معالم وضوابط، يوسف القرضاوي، دار المعرفة، بولوغين، الجزائر، 2001م، ص 108-112، الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، محمد هندو، ص 397-402.
- (88) اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، ص 139، وينظر في مسألة إيجاب النية في الوضوء: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، اعتنى به: محمود بن الجميل، دار الإمام مالك، الجزائر، ط 1، 1429هـ-2008م، 16/1.
- (89) الإشارة في أصول الفقه، الباجي، ص 34.
- (90) الإشارة في أصول الفقه، الباجي، ص 83، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، محمد بن أحمد التلمساني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1417هـ-1996م، ص 118-126.
- (91) رواه البخاري في كتاب: اللباس، باب: ما أسفل من الكعبين فهو في النار، رقم (5787).
- (92) رواه البخاري في كتاب: اللباس، باب: مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ مِنَ الْخِيَلَاءِ، رقم (5790).

- (93) رواه البخاري في كتاب: اللباس، باب: من جر إزاره من غير خيلاء، رقم (5784)، ومسلم في كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم جر الثوب خيلاء، وبيان حد ما يجوز إرخاؤه إليه، وما يستحب، رقم (2085).
- (94) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1420هـ-2000م، 110/2.
- (95) عارضة الأحوذني شرح جامع الترمذي، 192-191/4.
- (96) شرح صحيح مسلم، النووي، 183/2.
- (97) فتح الباري، 224/11.
- (98) ينظر على سبيل المثال: المستصفى من علم الأصول، الغزالي، 190/2، والإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، 6/2، ومفتاح الوصول، التلمساني، ص 86، وإرشاد الفحول، الشوكاني، ص 279.
- (99) ينظر: الأشباه والنظائر، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر، بيروت، 1432هـ-2011م، ص 16 وما بعد، وإيصال السالك في أصول الإمام مالك، محمد يحيى بن محمد المختار الولاتي، غني به: محند إيدر مشنان، دار الإمام مالك، الجزائر، ط 2، 1434هـ-2013م، ص 193.
- (100) فتح الباري، 221/11.
- (101) فتح الباري، ابن حجر، 223/11، الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، محمد هندو، ص 386-387.
- (102) رواه البخاري معلقاً موقوفاً على ابن عباس في كتاب: اللباس، باب: قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: 32]، وقال الحافظ ابن حجر: وصله ابن أبي شيبه في مصنفه، والدينوري في "المجالسة"، وأخرجه عبد الرزاق بلفظ: "أحل الله الأكل والشرب ما لم يكن سرف أو مخيلة"، وكذلك أخرجه الطبري. ينظر: فتح الباري، 216/11.
- (103) الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، محمد هندو، ص 385-386.
- (104) الموافقات، الشاطبي، 182/4.
- (105) ينظر في موضوع القبلة: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 77/2، بداية المجتهد، ابن رشد، 118/1، الكافي في الفقه على مذهب أهل المدينة، يوسف ابن عبد الله بن عبد البر الأندلسي، تحقيق: محفوظ بن محمد العيور الجزائري، دار ابن كثير، بيروت، ط 1، 1434هـ-2013م، 144/1، وقواعد الأحكام في مصالح الأنام، ابن عبد السلام، 139/1.
- (106) الموافقات، الشاطبي، 10/3، وتقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزي، ص 199.
- (107) رواه البخاري في كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم (7145)، ومسلم في كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، رقم (1840).
- (108) حديث عمرو بن العاص رواه أبو داود في كتاب: الطهارة، باب: إذا خاف الجنب البرد أيتيم؟ رقم (334)، ورواه البخاري معلقاً في كتاب: التيمم، باب: إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت أو العطش تيمم، وقال الحافظ ابن حجر: "هذا التعليق وصله أبو داود والحاكم... وإسناده قوي"، ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، 405/2.
- (109) الكليات الأساسية، الريسوني، ص 148-152.
- (110) الحديث رواه البخاري في كتاب: الجنائز، باب: قول النبي ﷺ: "يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ"، رقم (1287)، 1288، 1289)، ومسلم في كتاب: الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم (927). وينظر في هذه المسألة: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، 287/6 وما بعد، وفتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، 132/4 وما بعد.
- (111) مشاهد من المقاصد، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، مركز الموطأ، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط 5، 2018م، ص 120-121.
- (112) الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عبد الحميد هندواي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1423هـ-2002م، 6-5/1، مطبوع مع تعليقات ابن الشاط على الفروق.

انحراف الاجتهاد في تفسير النصوص وأثره في استنباط الأحكام القضائية الشرعية

Deviation of jurisprudence in the interpretation of texts and its impact on the derivation of Sharia judicial rulings

أ.د/ عبد الحق مياحي

Abdelhak MIHI

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

abdelhak.mihi@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/06/21

طالب دكتوراه فوزي بن موهوب⁽¹⁾

Fouzi BENMOUHOUB

fouzi.benmouhoub@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2025/09/20

الملخص:

يعد تفسير النصوص وفهم دلالات الخطاب الشرعي من أهم العلوم المساعدة للوصول لمراد المشرع سبحانه، وقد تتابع علماء الأمة عبر الزمن في العناية بهذا العلم الشريف، فبعد أن كان الصحابة رضي الله عنهم يفهمون دلالة النصوص سليقة زادت حاجة الفقهاء والقضاة لذلك فأصلوا قواعده ليسهل عليهم استنباط الأحكام. وقد كانت المسائل القضائية من أشد المسائل حاجة لهذا العلم للطابع الإلزامي لأحكامها، فليس بإمكان القاضي الوصول لأي حكم صحيح إلا بعد أن يعلو كعبه في معرفة وجه دلالة النصوص واستنتاج معانيها. غير أن تغيرات العصر وصعوبة تنزيل معاني النصوص على الأفضية حدا ببعض المتأخرين إلى القول بتفسيرات شاذة للنصوص ذات الطابع القضائي، بحجة أن القواعد التي وضعها المتقدمون لا تستوعب متطلبات العصر حسب زعمهم؛ مما أدى إلى تجريد النصوص من معانيها، حتى يظهر للمتلقي أنها نصوص معيبة لا تتوافق وروح العصر. الكلمات المفتاحية: الانحراف؛ الاجتهاد؛ تفسير النصوص الشرعية؛ الأحكام القضائية.

Abstract:

The interpretation of texts and understanding the connotations of the Shari'a discourse is one of the most important Sciences to help reach the goal of the Almighty, and the nation's scholars have followed over time in taking care of this honorable science, after the companions, may Allah be pleased with them, understood the connotation of the texts sound, the need of Jurists and judges increased, so they formulated its rules to make it easier for them to derive judgments.

Judicial issues have been one of the most pressing issues in need of this knowledge because of the mandatory nature of their rulings, as the judge cannot reach any correct ruling

⁽¹⁾ المرسل المؤلف.

until he has learned the meaning of the texts and interrogated their meanings.

However, the changes of the era and the difficulty of downloading the meanings of texts on the judiciary led some of the latecomers to say abnormal interpretations of texts of a judicial nature, arguing that the rules set by the applicants do not accommodate the requirements of the era, according to their claim; which led to the stripping of texts from their meanings, so that it appears to the recipient that they are defective texts that do not comply with the spirit of the era.

Keywords: deviation; Ijtihad; interpretation Sharia texts; judicial rulings.

مقدمة

يعد فهم دلالات الألفاظ من أوائل العلوم القرآنية المصاحبة لنزول القرآن الكريم، واستنباط الأحكام الشرعية القضائية، وقد شكلت معرفة وجه الدلالة من الآيات القرآنية أول عمل يقوم به المجتهدون في العملية الاستنباطية قبل النظر في الأدلة الأخرى العقلية أو العقلية، فكان من اللازم الحرص على التعامل مع النصوص بما لا يتناقض مع قواعد الشريعة العامة.

غير أن تغيرات العصر وتنوع حاجات الناس التي أفرزت نوازل حدا ببعض المتأخرين لوضع قراءات جديدة للنصوص القرآنية؛ بحجة أن قواعد دلالات النصوص التي وضعها المتقدمون لا تستوعب متطلبات العصر حسب زعمهم؛ مما أدى إلى تجريد النصوص القرآنية من معانيها الظاهرة، والعدول إلى معاني جديدة تتوافق وروح العصر، الأمر الذي نتج عنه أحكاما شاذة لا تتوافق مع منطوق النص ولا مفهومه، وقد امتد هذا التجني ليمس معاني الآيات المحكمات في باب القضاء، مما نتج عنه نفي بعض المسلمات التي وردت فيها نصوص قطعية الثبوت والدلالة.

وقد كان لتلك القراءات التفسيرية الجديدة أثرا بالغاً في وجود مفاهيم جديدة لم يعهدها أهل الإسلام ولخطورة ما تشكله تلك الآراء عزمنا على معالجة هذه القضية، وإمطة اللثام عنها من خلال هذا البحث الموسوم بـ: "انحراف الاجتهاد في تفسير النصوص وأثره في استنباط الأحكام القضائية الشرعية".

الإشكالية:

لم تسلم آيات القرآن من التفسيرات المنحرفة بغرض النيل من قداسة ألفاظه ومعانيه منذ مبدأ التَنَزُّلِ وقد انعكس ذلك على الأحكام القضائية المستنبطة منه، وقد انجر عن الانحراف في تفسير النصوص القرآنية وتعطيلها، تعطيل وإبطال الأحكام الشرعية الواردة فيها، واستبدالها بأراء بشرية أثبتت عدم فعاليتها في حياة الناس.

وهذا ما حدا بنا لطرح إشكالية مفادها: ما مدى تأثير انحراف الاجتهاد في تفسير معاني النصوص الشرعية القرآنية على استنباط الأحكام القضائية؟

الدراسات السابقة:

لم نقف في حدود علمنا واطلاعنا، على من عالج موضوع البحث وفق الطرح الذي انتهجناه، غير أن ما ورد في طياته مبعوث في كتب المتقدمين، وبعض المتأخرين، كما سيظهر موثقاً في البحث وحواشيه.

أهداف البحث:

نسعى من خلال البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

انحراف الاجتهاد في تفسير النصوص وأثره في استنباط الأحكام القضائية الشرعية

- إبراز مدى علاقة تفسير النصوص القرآنية باستنباط الأحكام الشرعية القضائية صحة وبطلانها.
- إبراز أثر التفسير المنحرف للنصوص القرآنية على اجتهاد القاضي من جهة استنباط الأحكام القضائية الشرعية.
- رصد المفاصد التي يخلفها تطبيق التفسير المنحرف للنصوص القرآنية القضائية، والعدول عنها للأفهام البشرية التي لا تسلم من الحيف والخطأ.
- إعانة القضاة على سلوك المسلك الصحيح في فهم النصوص القرآنية المتضمنة للأحكام القضائية، والحد من تأويلها تأويلاً فاسداً يبطل مدلولها.

خطة البحث:

عالجنا موضوع البحث وفقاً للخطة التالية: **مبحث تمهيدي:** حددنا فيه مفاهيم البحث الأساسية، وتكلمنا في **المبحث الأول** عن أسباب الانحراف في تفسير النصوص، وأظهرنا في **المبحث الثاني** أثر انحراف الاجتهاد في تفسير النصوص القرآنية في استنباط الأحكام الشرعية القضائية، ثم ذيلنا البحث **بخاتمة** احتوت على أهم النتائج والتوصيات التي نحسب أنها تبين الإضافة العلمية لهذا الموضوع.

المبحث التمهيدي: تحديد المفاهيم الأساسية

المطلب الأول: تعريف الانحراف

الفرع الأول: لغة

الانحراف عن الشيء والتَّحَرُّف عنه: هو العدول والميل عنه، يقال انحرف عنه ينحرف انحرافاً، وحرفته أنا عنه أي عدلت به عنه⁽¹⁾.

الفرع الثاني: اصطلاحاً

عرفه ابن القيم بقوله: "التحريف العدول بالكلام عن وجهه، وصوابه إلى غيره وهو نوعان تحريف لفظه وتحريف معناه"⁽²⁾.

المطلب الثاني: مفهوم تفسير النصوص

الفرع الأول: التفسير والنص لغة

أولاً: التفسير لغة

فسر الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه⁽³⁾؛ وهو تفعيل من الفَسْر بمعنى الإبانة والكشف وإظهار المعنى، قال ابن منظور: "فسر: الفسر: البيان؛ فسر الشيء يفسره بالكسر ويفسره بالضم فسراً وفسره: أبانه، والتفسير مثله، والفسر: كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل"⁽⁴⁾. وعليه فالتفسير في اللغة يدل على البيان، والكشف، والوضوح.

ثانياً: النصوص لغة

النصوص جمع مفردة النص، وحرفا النون والصاد في الفعل نص أصل صحيح فيه يدل على الرفع والارتفاع ومنتهى الأشياء، ومنه يقال نص فلان الحديث إلى صاحبه أي: رفعه إليه، ونصت الرجل في مسألة: استقصيت مسأله عن الشيء حتى استخرج ما عنده، ويطلق على القياس لأن فيه بلوغ نهايته⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: تفسير النصوص في اصطلاح الأصوليين

عُرف تفسير النصوص بعدة تعريفات نختار منها التالي:

عرفه محمد أديب صالح بقوله: "بيان معاني الألفاظ ودلالاتها على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص"⁽⁶⁾.

وقال محمد مصطفى الزحيلي هو: "معرفة معنى النص التشريعي الذي ورد فيه الشرع أو التشريع"⁽⁷⁾.

المطلب الثالث: مفهوم الاستنباط

الفرع الأول: لغة

مصدر استنبط وهي كلمة تدل على استخراج شيء؛ واستنبطت الماء: استخرجته، والماء نفسه إذا استخرج نبط⁽⁸⁾، ويقال استنبط الفقيه أي استخرج الفقه⁽⁹⁾، واستنبطت الحكم استخرجته بالاجتهاد⁽¹⁰⁾، والاستنباط الاستخراج والبحث⁽¹¹⁾.

الفرع الثاني: مفهوم الاستنباط في اصطلاح الأصوليين

قال أبو المظفر السمعاني: "الاستنباط هو استخراج المعنى المودع من النص حتى يبرز ويظهر"⁽¹²⁾.

وقال محمد بن علي الشوكاني: "الاستنباط هو استخراج الدليل عن المدلول، بالنظر فيما يفيد من العموم أو الخصوص، أو الإطلاق أو التقييد، أو الإجمال أو التبیین في نفس النصوص، أو نحو ذلك مما يكون طريقا إلى استخراج الدليل منه"⁽¹³⁾.

المبحث الأول: أسباب انحراف الاجتهاد في تفسير النصوص

تتنوع أسباب انحراف الاجتهاد في تفسير النصوص بين ما هو علمي منهجي وبين ما هو عقدي فكري وهو ما سنظهره فيما يلي:

المطلب الأول: الأسباب العلمية والمنهجية

الفرع الأول: الجهل باللغة العربية ودلالات ألفاظها

من أبرز أسباب الانحراف في تفسير النصوص عدم التمكن من اللغة العربية؛ لأن فهم النصوص قائم على معرفة دلالات الألفاظ وأساليب العرب في الخطاب من عموم وخصوص، وحقيقة ومجاز، وإطلاق وتقييد وغيرها من القواعد، وقد أكد ابن تيمية أن القرآن نزل بلغة العرب ولا يمكن فهمه بعيدا عن لسانهم في الخطاب وإلا وقع الزيغ والضلال، فقال: "فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يُعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني، فإنّ عامّة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب؛ فإنّهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دالٌّ عليه ولا يكون الأمر كذلك"⁽¹⁴⁾، وعليه من جهل لغة العرب حمل النصوص ما لا تحتمل فيضطرب الاستنباط.

الفرع الثاني: الجهل بمقاصد الشريعة

من أسباب الانحراف في فهم النصوص الشرعية هو الاقتصار على ظاهرها، دون إدراك وفهم مقاصدها الكلية من حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل، ولا يتم فهم النصوص على الكمال والتمام إلا بمعرفة مقاصد الشريعة والحدق فيها؛ لأنها روح النص، قال الإمام الشاطبي: "ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلص إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض"⁽¹⁵⁾.

الفرع الثالث: عدم التسليم لمعاني النصوص بعدم الجمع عند الترجيح بينها

يجب التسليم لما ورد في النصوص الشرعية، لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: 65)، فتمام التسليم والاستسلام الذي يقتضيه الإسلام الدال على صحة الإيمان يتحقق بالتحاكم للنصوص الشرعية؛ لأن عدم التسليم لمعاني النصوص دلالة على فساد المقصد؛ حيث لا ينطلق المفسر للنصوص من النص ذاته فهما لتراكيبه، بل ينطلق من فكرة سابقة محاولاً إخضاع النص لها فيحمله ما لا يحتمل؛ وبهذا يقع في الخطأ⁽¹⁶⁾، وقد دل على وجوب التسليم لمدلولات الألفاظ والنصوص ما لا يحصى من الأدلة خاصة من صاحب الرسالة ﷺ حيث قال رسول الله ﷺ: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه"⁽¹⁷⁾، فأكثر ما أوتيته ﷺ في السنة بيان للقرآن، قال الحافظ ابن عبد البر: "والبيان منه ﷺ على ضربين بيان المجمل في الكتاب كبيانه للصلوات الخمس في موافقتها وسجودها وركوعها وسائر أحكامها وكيانه لمقدار الزكاة وحدها ووقتها، وما الذي يؤخذ منه من الأموال وبيانه لمناسك الحج، قال ﷺ: "خذوا عني مناسككم"⁽¹⁸⁾؛ لأن القرآن إنما ورد بجملة"⁽¹⁹⁾، ومن تمام التسليم الجمع بين الأدلة على اختلاف أنواعها ثم الترجيح بينها إن تعدل العمل بكل دليبه على حدا، وهذا ما لا نجده عند من انحرف منهجهم العلمي في تفسير النصوص الشرعية خاصة القرآنية منها .

الفرع الرابع: عدم الموازنة بين إعمال النقل مع العقل

لقد كرم المولى ﷺ الإنسان بالعقل وجعل مناط التكليف متعلق به، غير أن احتمال تعارض النقل والعقل جعل العلماء يعملون على رفعه، يقول ابن تيمية: "إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف علي كل ما يخبر به العقل"⁽²⁰⁾.

فمهمة العقل هي الإعلام بصدق النبي ﷺ فيما أخبر وطاعته فيما يأمر ومعرفة المعاني، والدلالة على ذلك دلالة عامة مطلقة⁽²¹⁾.

وينبغي عند رفع التعارض التفريق بين الظني والقطعي من الأدلة؛ "لأنه لا يمكن لصحيح المنقول أن يتعارض مع صريح المعقول بوجه من الوجوه، فإن حدث ما يوهم ذلك كان لظنية أحد الأمرين ثبوتاً أو دلالة، فإما أن يكون النص ظنياً في ثبوته أو دلالاته، وإما أن يكون العقل موهماً أو لم يبلغ بعد درجة اليقين والشرعية لا تأتي بما يعلم بالعقل امتناعه ولكن قد تأتي بما يعجز العقل عن إدراكه، أما إذا كان الدليل النقلية قطعياً في ثبوته ودلالاته فإنه لا يجوز تأويله وصرفه عن ظاهره إلى المجاز أو التمثيل، خوفاً من مجرد الاستغراب أو التكذيب أو قياساً على قدرة البشر، حتى وصل الأمر إلى رد بعض الأحاديث الصحيحة الواردة في الصحيحين كما حدث عند المعتزلة وتأثرت بذلك مدرسة المنار إلى حد بعيد؛ ولأن أشد ما تتعرض له النصوص خطراً سوء التأويل فإنه يجب على المفسر المجدد أن ينضبط بقواعد وأصول التأويل عند أهل السنة"⁽²²⁾.

المطلب الثاني: الأسباب العقديّة والفكرية

الفرع الأول: التعصب المذهبي والفكري

يعتبر التعصب المذهبي والفكري من أبرز وأخطر أسباب الانحراف في فهم النصوص الشرعية؛ حيث يكون الانطلاق من المذهب والفكر كقاعدة للحكم يرجع إليها في تفسير النصوص الشرعية، وتأويلها لتوافق فكر أو مذهب معين، وهذا منزلق خطير يؤدي إلى تحريف النصوص الشرعية عن مدلولها

الصحيح، وحذر العلماء من هذا المسلك الخطير؛ لأن المقصود من الاجتهاد هو اتباع الدليل لا الانتصار للأراء، ومن أقوالهم في ذلك:

- قال الإمام الشافعي: "إذا صح الحديث فهو مذهبي"، وقال أيضاً: "إذا صح عن النبي ﷺ حديث، وقلت قولاً، فأنا راجع عن قلبي قائل بذلك"⁽²³⁾، هنا دلالة على أن المذهب تابع للنص لا متقدم عليه.

- وقال الإمام الشاطبي في معرض بيان صفات أهل الأهواء: "فصاروا يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله على ما يوافق أهواءهم"⁽²⁴⁾، وفي قوله دلالة على أن الهوى الفكري والمذهبي يؤثران على عملية الاستنباط الصحيحة؛ وهذا لأنه يسبق النظر في الدليل.

الفرع الثاني: فساد المعتقد والتأثر بالمناهج الفكرية الوافدة

من أخطر أسباب الانحراف في تفسير النصوص الشرعية هو فساد معتقد المفسر والأصولي وزيجهما عن مذهب أهل السنة والجماعة؛ وهذا لما لصحة الاعتقاد من تأثير على سلامة الفهم لكلام الله تعالى وفق مراده ﷺ، قال الإمام الطبري موضحاً هذا الشرط: "اعلم أن من شرطه صحة الاعتقاد أولاً، ولزوم سنة الدين، فإن من كان مغموصاً عليه في دينه لا يؤتمن على الدنيا فكيف على الدين، ثم لا يؤتمن في الدين على الإخبار من عالم فكيف يؤتمن في الإخبار عن أسرار الله تعالى؛ ولأنه لا يؤمن - إن كان منهما بالإلحاد - أن يبغي الفتنة، ويغر الناس بليته وخداعه"⁽²⁵⁾، وكذلك تأثر المفسر أو الأصولي بالأفكار الوافدة على النصوص الشرعية من فلسفات ومناهج فكرية واردة وجعلها قواعد ومعايير تحتكم إليها النصوص الشرعية، فما وافقها قبل وما خالفها رد؛ فهذان السببان يؤثران في المنهج الذي يفسر به المفسر أو الأصولي النص الشرعي؛ وبهذا يصبح النص من كونه حاكماً على الأفكار إلى كونه محكوماً بها، وقد نبه لذلك ابن تيمية على بطلان هذا المسلك فقال: "هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم لظنهم أن العقل عارض السمع - وهو أصله - فيجب تقديمه عليه والسمع: إما أن يؤول وإما أن يفوض وهم أيضاً عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على وفق قولهم لما تقدم وهؤلاء يضلون"⁽²⁶⁾.

المبحث الثاني: أثر انحراف الاجتهاد في تفسير النصوص القرآنية في استنباط الأحكام القضائية

يعد النص القرآني المورد العذب الزلال لاستنباط الأحكام الشرعية القضائية، ولا ينفك القاضي المجتهد الذي يمتلك آليات الاجتهاد عنه، ولا يعدل إلى غيره حتى يرى يقيناً عدم النص على الحكم، فيسير إلى غيره غير موزور فينظر في المصادر الشرعية المتفق عليها أو المختلف فيها لعله يجد مستنداً لاجتهاده.

غير أن محاولة بعضهم إخضاع النص القرآني كغيره لقواعد فهم النصوص دون مراعاة لقدسيته يؤدي إلى استنباط أحكام شرعية معيبة مخالفة لما عليه استنباطات المجتهدين الوقافين على منطوق النص أو مفهومه، وقد مس نهجهم هذا المسائل المنصوص على حكمها صراحة في القرآن الكريم، والمسائل التي دلت على حكمها دلالات النصوص القرآنية، ومنها النصوص ذات الطابع القضائي، وهذا ما يظهر تفصيله كما يلي:

المطلب الأول: أثر تفسير النصوص الشرعية بتاريخيتها في استنباط الأحكام القضائية الشرعية

لقد كانت مواكبة العصر، وعدم الوقوف على التراث أعظم حجج الداعين لإعادة قراءة مصادر الإسلام قراءة جديدة تواكب تجدد المسائل والحوادث، ولم يسلم النص القرآني من الطعن في عدم شمول

دلالة ألفاظه المتناهية على أحكام المسائل المستجدة غير المتناهية، وقد ظهر أثر الانحراف في تفسير النص القرآني على استنباط الأحكام القضائية من خلال القول بتاريخه، وفيما يلي عرض لمعنى تاريخية النص القرآني، مع إبراز أثرها في استنباط الأحكام القضائية.

الفرع الأول: معنى تاريخية النص

يقول محمد أركون في بيان معنى تاريخية نصوص الوحي موضحاً أنه لا فرق بينها وبين النص البشري: "إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ"⁽²⁷⁾.

وبين نصر حامد أبو زيد خضوع معنى النص القرآني للتجدد والتغير وفق القراءة التاريخية بقوله: "القرآن قد نزل مستجيباً لحاجات الواقع وحركته المتطورة، خلال فترة زادت على العشرين عاماً، ومع تغير حركة الواقع وتطوره بعد انقطاع الوحي تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية، يتغير فيها معنى النص، ويتجدد بتغير معطيات الواقع"⁽²⁸⁾.

ثم يشرح هذا المفهوم بأن النصوص القرآنية لها مرجعية ثقافية فيقول: "فكل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها"⁽²⁹⁾، وبعدها يذهب إلى أنه لا فرق بين النص البشري والنص القرآني فيقول: "النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة. وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا إن هذا النص منتج ثقافي"⁽³⁰⁾.

وهذا باعتباره محكوماً بالقوانين الداخلية البنيوية الدلالية التي ينتمي إليها، أي أن النص القرآني متأثر بثقافة عصره والمجتمع الذي نزل فيه؛ وبهذا يقول: "ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"⁽³¹⁾. وعليه فما يظهر لنا من مفاهيم هؤلاء القائلين بتاريخية النص القرآني، وإخضاعه لنفس المنهج التفسيري كباقي النصوص البشرية احتواؤها على عدة مضامين خطيرة أبرزها⁽³²⁾:

- نفي حقيقة الوحي.
 - جعل الوحي أسطورة من الأساطير.
 - التحرر من سلطة الوحي وأحكامه.
 - إلغاء أسبقية المعنى، وهذا يعني القضاء على النص تماماً.
 - أنه لا حقيقة ثابتة للنص، ونفي القداسة عنه.
- وكل هذه المضامين شكلت خطراً على ما جاء به الوحي من أحكام شرعية استقر تطبيقها عصوراً عديدة، ولم يتجرأ متجرباً على تغييرها أو إبطالها لصراحة دلالة منطوقها ومفهومها، خاصة النصوص ذات المضامين القضائية غير أن أثر أعمال تاريخية النص مس جميع الأحكام دون تمييز ما أدى إلى إلغائها وإبطالها، ويظهر ذلك من خلال ما يلي:

الفرع الثاني: أثر القراءة التاريخية للنصوص القرآنية في استنباط الأحكام القضائية

إن إعمال القراءة التاريخية على النص القرآني المقدس انعكس على ما تضمنته نصوصه من أحكام شرعية بالغائها كلياً، وحصرها في الزمن والواقع الذي شرعت فيه، ولا يتعداه إلى الزمن المستقبل الذي يجب أن تتغير الأحكام الشرعية وفق مستجداته.

يقول نصر حامد أبو زيد: "وإذا انتقلنا إلى مجال الأحكام والتشريعات نجد الخطاب الديني يصير على التمسك بدلالاتها الحرفية دون إدراك للفارق بين ما قبل النص، وبين ما أحدثه النص من تطور في مجال الأحكام والتشريعات؛ إذ هي جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها-وتتحدد دلالتها من ثم- من واقع ما أضافته- بالحذف أو الزيادة- إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى"⁽³³⁾.

كما ذهب إلى أن الدلالات الجزئية للنص القرآني في مجال الأحكام والتشريع القضائي يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية⁽³⁴⁾.

ومن أمثلة الأحكام القضائية الشرعية التي مسها الإلغاء والإبطال بسبب القول بتاريخية نصوصها نذكر التالي:

أولاً: إبطال وتعطيل دلالة النصوص على ميراث المرأة

تعد أحكام الميراث من الأحكام المنصوص عليها في القرآن الكريم صراحة، ولم يرد في السنة واجتهادات الصحابة منها إلا ما ندر، ومع هذا لم يسلم ميراث المرأة نصف ميراث الرجل من القول بتاريخية نصوص أحكامه، ووجوب تغيير هذا الحكم لمناقضته للمساواة.

قال نصر حامد أبو زيد: "إنه بالنظر لهذه الآية في سياقها التاريخي فإنها تعد في الواقع خطوة كبرى إلى الأمام؛ لأنه قبل ذلك الوقت لم يكن للمرأة الحق في أي شيء على الإطلاق؛ لذا فإذا ما طبقنا المقصد الكامن لهذه الآية في وقتنا الحاضر فسنجد أنها تشير إلى أننا يجب أن نعتبر الرجل والمرأة متساويين كلياً أمام القانون"³⁵. وقال أيضاً: "يمكن تطبيق المغزى في المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث؛ لأنه من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير صادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي"⁽³⁶⁾.

فقد اعتبر أبو زيد أن حكم ميراث المرأة في القرآن حكم تاريخي مرتبط بزمان معين، وهو الزمن الذي نزل فيه الحكم لا غير؛ ولهذا يمكننا أن نجتهد بشأنه في هذا العصر لتغير الأحوال والأوضاع حيث أصبحت هناك قوانين تساوي بين الرجل والمرأة، ولا نستثني الميراث من المقصد العام لهذه القوانين الداعية إلى تكريس المساواة، وإلا كان ظلماً.

وقد سار جمال البنا على نفس النهج التجديدي بدعواه إعادة النظر في بعض أحكام ميراث المرأة مع الرجل الوارد منها في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: 11)؛ لأنه منافي للحكمة من قسمة الميراث وهي تحقيق العدل المطلق، غير أنها تغيرت بحسب تغير الأحوال، فالحكم يدور مع حكمته وجوداً وعدماً، فما كان عدلاً وقت النزول قد لا يكون عدلاً مع مرور الزمن مرجعاً سبب ذلك لتغير حال المرأة من مُنفَق عليها إلا عاملة ومُكتسبة، فقال: "فإذا كان مبرر التفرقة هو الإنفاق والمرأة تعمل الآن، فلماذا لا نعيد النظر في أحكام الميراث، ونقيم العدل فيها ونساوي بين المرأة والرجل في الميراث"⁽³⁷⁾.

ودعا عبد المجيد الشرفي إلى تغيير نصيب المرأة من الإرث، وأنه لا يمكن أن تبقى المرأة بنصف أخيها الذكر معللاً موقفه بالمستوى العلمي للمرأة المعاصرة المساوي للرجل، حيث يقول: "والحال أن المرأة الحديثة التي لها مستوى تعليمي مماثل لمستوى زوجها، ولها دخل مشابه لدخله تنفق منه على أسرته لا يمكن مقارنتها بحالة المرأة الجاهلة المحجوبة في بيتها والتي تعيش عالة على زوجها من الناحية الاقتصادية"⁽³⁸⁾.

وما يفند دعوة أصحاب القراءات التجديدية للمساواة بين الذكر والأنثى في الميراث أن الشارع الحكيم أقر لها في المال نصيباً يساوي نصيب الرجل، وقد تفوقه في بعض الحالات، ومن ذلك⁽³⁹⁾: في الحال التي قال عنها الله ﷻ: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ ائْتِنَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ (النساء: 11)، فها هنا يأخذ الأب السدس وهو أقل بكثير مما أخذت البنت أو البنات، بل قد تتفوق المرأة على الرجل في الميراث إذا كانت في درجة متقدمة كالبنات مع الإخوة الأشقاء، أو الأب والبنت مع الأعمام.

أن ترث الأنثى ولا يرث الذكر ومثاله: أن يموت شخص عن ابن وبنت وأخوين شقيقين، فإن نصيب كل منهم - الابن والبنت - التركة كلها؛ للذكر مثل حظ الأنثيين، أما الأخوان الشقيقان فلا شيء لهما لحجبهما بالفرع الذكر فهنا نجد البنت ترث والأخ الشقيق لا يرث.

وقال الطاهر بن عاشور موضحاً إقرار القرآن الكريم حقوق المرأة بعد أن كانت مهضومة في الجاهلية: "وقوله: للذكر مثل حظ الأنثيين جعل حظ الأنثيين هو المقدار الذي يقدر به حظ الذكر، ولم يكن قد تقدم تعيين حظ للأنثيين حتى يقدر به، فعلم أن المراد تضعيف حظ الذكر من الأولاد على حظ الأنثى منهم، وقد كان هذا المراد صالحاً لأن يؤدي بنحو: للأنثى نصف حظ ذكر، أو للأنثيين مثل حظ ذكر، إذ ليس المقصود إلا بيان المضاعفة. ولكن قد أوتر هذا التعبير لنكتة لطيفة وهي الإيماء إلى أن حظ الأنثى صار في اعتبار الشرع أهم من حظ الذكر، إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الجاهلية فصار الإسلام ينادي بحظها في أول ما يقرع الأسماع قد علم أن قسمة المال تكون باعتبار عدد البنين والبنات"⁽⁴⁰⁾.

ثانياً: تعطيل دلالة النص على أن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (البقرة: 282).

ذهب أصحاب القراءات التفسيرية الجديدة إلى أن شهادة المرأة والرجل لهما نفس الأثر؛ ما أدى إلى إبطال وتعطيل النصوص القرآنية الصريحة الدالة على مساواة شهادة امرأتان لشهادة رجل واحد، فيرى نصر حامد أبو زيد أن الآية السابقة هي مجرد وصف لحال المرأة، ولا يمكن جعله تشريعاً لا يمكن تغييره؛ لأن المرأة شريكة الرجل في كل المجالات، وقد تساوت معه وفاقته في بعضها، فلا يمكن الإبقاء على القول بأن بشهادة امرأتان تعادل شهادة رجل واحد⁽⁴¹⁾.

وقد نحى عابد الجابري منحى أبوزيد في أن الحكم الوارد في الآية جاء ملائمة للظروف الاجتماعية والتعليمية للمرأة التي لا تتلاءم وطبيعة المرأة ودورها، لا لتلبسها دوماً بالخطأ والنسيان، وبتغيير حال المرأة ينبغي تغيير الحكم والرجوع إلى المساواة باعتبارها هي الأصل⁽⁴²⁾.

ويلاحظ أن علة التفريق بين شهادة الرجل والمرأة وجعلها غير متماثلة قد بينها من أنزل عليه القرآن ذاته حيث قال النبي ﷺ: "أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلنا: بلى قال: فذلك من نقصان عقلها"⁽⁴³⁾.

لذا لا يمكن التسليم بما ذهب إليه أصحاب القراءات التجديدية للقرآن الكريم؛ لمصادمته لدلالة الآية الصريحة بدعوى الفرق بين المصالح وقت تنزل النص القرآني والزمن الحالي الذي حازت فيه المرأة منزلة مرموقة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية.

ثالثاً: تعطيل دلالة النصوص على تحريم الربا

ورد تحريم الربا في آيات عديدة من سور البقرة، وآل عمران والنساء والروم، ومن الآيات التي قرأها أصحاب التفسير التجديدي قراءة تاريخية، وقصروا التحريم على الزمن والواقع الذي تعلقت به العلة، وعدم تعديها لما استقبل من معاملات الناس هي: قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: 130)؛ حيث يرى عبد المجيد شرفي أن الربا المحرم في الآية مقتصر على ربا الجاهلية، أما مع ظهور المؤسسات المالية والبنوك التي لا وجود لها في عصر النبوة فلا انطباق لعلة الربا على ما تمارسه من معاملات مالية، لاختلاف أطرافها عن المعاملات التقليدية⁽⁴⁴⁾.

وعلى العشماوي تحريم الربا للفائدة المضاعفة الهادفة لاسترقاق المدين، وعدم قدرته على دفع أصل الدين فضلاً على فوائده، أما في العصر الحالي فالفائدة معقولة في المؤسسات البنكية حيث تتراوح بين 4% إلى 7%، وهو منسجم مع التطور الاجتماعي والاقتصادي الذي فرضه نظام الدولة المختلف عن نظام القرية⁽⁴⁵⁾.

إن قصر تحريم الربا على الزمن الذي أنزلت فيه يتعارض ومقصد حفظ المال المتحقق من إباحة المعاملات يقول الطاهر بن عاشور: "مقصد الشريعة من تحريم الربا البعد بالمسلمين عن الكسل في استثمار المال، وإجائهم إلى التشارك والتعاون في شؤون الدنيا، فيكون تحريم الربا، ولو كان قليلاً، مع تجويز الربح من التجارة والشركات، ولو كان كثيراً تحقيقاً لهذا المقصد"⁽⁴⁶⁾.

فالحاجة لحكم تحريم الربا في الوقت المعاصر أكثر إلحاحاً من غيره نظراً لكثرة النوازل في المعاملات، وتشعب أطرافها، وانتقال مفسدة إفقار مدين واحد إلى إفقار دول بجميع مؤسساتها المالية، وما الأزمات المالية العالمية المتتالية إلا نتاج النظام المالي الربوي، الذي نالته الحرب المتوعدة من الله تعالى. كما أن القول بجواز الربا في الوقت الحاضر يتنافى وأثارها السلبية التي تقتضي العقاب عليها تعزيراً بما يحقق المصلحة الشرعية من العقوبة.

رابعاً: أثر تطبيق القراءة التاريخية على نصوص الحدود الشرعية

حظيت الحدود الشرعية بقدر كبير من الطعن، خاصة ما تم تقديره من قبل الله تعالى في القرآن الكريم بآيات قطعية الدلالة، فذهب حسن حنفي إلى أن الحدود الشرعية ليست مطلقة⁽⁴⁷⁾، وتبعه نصر حامد أبو زيد بالزعم أن العديد من الآيات التي يصعب أن تتفق مع المعايير الدولية للديمقراطية الحديثة وحقوق الإنسان⁽⁴⁸⁾، ويظهر أثر القول بتاريخية نصوص الحدود من خلال ما يلي:

- **تطبيق القراءة التاريخية يعطل دلالة النص على حد السرقة:** تعد عقوبة جريمة السرقة من العقوبات المقررة التي تم إقرار عقوبتها بنص قرآني وقف المفسرون من العلماء الأوائل على دلالة منطوقه الوارد في قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (المائدة: 38)، غير أن أصحاب القراءات التاريخية عطّلوا الحد الوارد في الآية وقصروا وروده على علته المنسجمة مع الماضي لا مع المستقبل والمجتمع الجديد.

فيقول توفيق الحكيم في حد السرقة: "ويظن الشباب الطالع الداعي لتطبيق الشريعة أن قطع يد السارق يضع حداً للسرقة، هذه الرغبة في العودة إلى الماضي، وحتى العصر الحجري، وتتأتى من يأس بالحاضر والمستقبل، وفقدان الجذور الثقافية"⁽⁴⁹⁾.

أما عبد المجيد الشرفي فدفعه القول بتاريخية حد السرقة لتغيير علة وسبب العقاب بين واقع الرسول ﷺ وواقع المجتمع المعاصر، حيث يقول: "ضرورة اعتبار مقاصد الشريعة وتطور الأوضاع التاريخية؛ إذ كان الشكل الغالب للملكية عند العرب زمن الرسول هو الملكية المنقولة دون العقارية فكانت سرقة راحلة البدوي في الصحراء بمثابة قتله، كما أن العرب لم يكونوا يستنكرون السرقة ما لم يكن ضحيتها ينتمي إلى قبيلة السارق أو جارا لها أو ضيفا عليها؛ لذا لم يكن هناك بد لعلاج هذه الظاهرة المتفشية والمرتبطة بالنظام القبلي من سن عقوبة رادعة حازمة، ثم تقلص السلب بتطور النظم الاجتماعية والاقتصادية وتغير أشكال الملكية بعد حركة الفتوحات واستقرار الدولة المركزية، فلم تعد السرقة من الجرائم الرئيسية الشائعة في المجتمع الجديد... وما يفرض اليوم اعتبار نهب الأموال العمومية هو الجريمة المقوضة لأركان المجتمع والمستوجبة للعقوبات الرادعة لا السرقة بالمعنى التقليدي المبتذل، تلك التي لا يرتكبها إلا ضحايا سياسات اقتصادية واجتماعية فاسدة"⁽⁵⁰⁾.

غير أن المتأمل في ذهب إليه أصحاب هذه النظرة التاريخية يجد أنها لا تتناسب مع الحاضر والمستقبل، فجرم السرقة تتعاضم أسبابه ونتائجه، ولم يعد للحلول الاجتماعية والاقتصادية وحدها جدوى في القضاء على السرقات حتى في المجتمعات المترفة.

- أثر تطبيق القراءة التاريخية يعطل دلالة النص على حد الحرابة: قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: 33).

يقول عبد المجيد الشرفي: "إن ظاهرة انتشار المحاربين وقطاع الطرق كانت وثيقة الصلة بظروف المجتمعات القديمة المتميزة باقتصاد الكفاف من جهة وبصعوبة المواصلات في المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية وغير الأهلة بالسكان من جهة ثانية؛ ولذلك لا نستغرب أن يهَمَّش حد المحاربة في العصر الحديث نظرا إلى التغير الجذري الذي طرأ على تلك الظروف"⁽⁵¹⁾.

فالناظر لواقع المجتمعات الحديثة يجد الحاجة لحد الحرابة أشد لما صاحب هذا التطور من أثر في وقوع جرائم عصابات تستوجب إيقاع حد المحاربة عليهم، وتهميشه كما دعا عبد المجيد شرفي فيه مخاطرة بإفلات أخطر المجرمين من العقاب الرباني، وتجريهم على إرهاب الناس بوسائل وأساليب معاصرة، مثل الجرائم الإرهابية الحاصلة في الدول الحديثة.

خامسا: أثر تطبيق القراءة التاريخية في تعطيل دلالة نصوص أحكام أهل الذمة

ذهب أصحاب القراءة التجديدية لنصوص القرآن الكريم لإلغاء أحكام أهل الذمة، وعدوها من القضايا التاريخية التي انتهت بانتهاء الظروف التي شرعت فيها، فدعوا إلى إسقاطها، وإلغاء أخذ الجزية من أهل الذمة، والمساواة بين المسلمين والكتابيين في الحقوق والواجبات، والمشاركة في كافة شؤون الحياة باسم المواطنة، وحقوق الأفراد⁽⁵²⁾.

ما ذهب إليه أصحاب القراءات التجديدية من إلغائهم لأحكام الجزية بدعوى قصرهم لحكم الجزية على الزمن الذي شرعت فيه، وانتهاء أحكامها بانتهاء الظروف التي أدت لتشريعها لا يسلم به؛ حيث أن نظام السائد في عصرنا الحالي واختلاط أهل الذمة بأهل الإسلام تحت راية واحد يحتم تفعيل أحكام الجزية

ليساهموا في أداء واجبهم اتجاه الدولة الإسلامية التي يعيشون فيها، وإلا كان أخذهم لحقوقهم بغير وجه حق.

فما ينتفع به أهل الكتاب الذميون من المرافق العامة كالتقاضي في محاكم المسلمين، واستغلال الطرقات والجسور والمياه، التي يسهم المسلمون بقدر كبير في إنجازها، فمن باب العدل أن يسهم أهل الكتاب بدفع المال مقابل انتفاعهم بأموال الدولة التي يعيشون فيها⁽⁵³⁾.

وفرض الجزية يتوافق والحكمة من إبقاء الذميين بين أظهر المسلمين، يقول ابن القيم: "ولله تعالى حكم في إبقاء أهل الكتابين بين أظهرنا فإنهم مع كفرهم شاهدون بأصل النبوات والتوحيد واليوم الآخر والجنة والنار، وفي كتبهم من البشارات بالنبي ﷺ وذكر نعوته وصفاته وأصناف أمته ما هو من آيات نبوته وبراهين رسالته، وما يشهد بصدق الأول والآخر، وهذه الحكمة تختص بأهل الكتاب دون عبدة الأوثان"⁽⁵⁴⁾.

المطلب الثاني: أثر تفسير النصوص بالقراءة التأويلية في استنباط الأحكام القضائية

الفرع الأول: معنى القراءة التأويلية للنص

يقول نصر حامد أبو زيد في بيان تأويلية النص القرآني: "إنّ القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات فيتحرك وتتعدد دلالاته"⁽⁵⁵⁾.

لكن فكرة تعدد التأويلات التي ذكرها أبو زيد تؤدي إلى لا نهائية المعنى، أو ما يسمى بصراع التأويلات؛ أي أن النص القرآني سوف يكون مفتوحاً لتأويلات متعددة بل لا متناهية، وأفهام متعددة بعدد القراء⁽⁵⁶⁾.

ويذهب أركون إلى أن نصوص القرآن مفتوحة على جميع الناس يفسرها من شاء بما شاء، فقال: "إن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني المقترحة على كل البشر؛ وبالتالي فهي مؤهلة لأن تُثير أو تُنتج خطوطاً واتجاهات عقديّة متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها، فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي مفسر أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي"⁽⁵⁷⁾.

ويرى علي حرب أن التأويلية تمكن كل شخص أن يقف على وجه من وجوه الحقيقة القرآنية، أو يتكشف بعداً من أبعاد النص، أو يلتقط دلالة من دلالاته؛ فالنص يتسع للكل، وبإمكان كل من يستنطقه أن يقرأ ذاته فيه⁽⁵⁸⁾.

وزعم عبد المجيد الشرفي أن النص القرآني مثل كل النصوص - والدينية التأسيسية منها على وجه الخصوص - يحتمل عدداً يكاد يكون غير محدود من التأويلات، وعم ذلك على الآيات الصريحة الدلالة⁽⁵⁹⁾.

لذا يقول حسن حنفي: "النص مفتوح من أعلى نحو العقل وليس نصاً مغلقاً له كيانه من ذاته، النص ظاهرة مركبة، وإن بدا على مستوى العبارة واضحاً بسيطاً"⁽⁶⁰⁾.

الفرع الثاني: أثر تطبيق القراءة التأويلية في استنباط الأحكام القضائية الشرعية

يستند أصحاب التفسير التجديدي على أعمال التأويل في فهم النصوص القرآنية؛ لأجل الوصول للأحكام الموافقة لروح العصر الحديث، وألاً يتعارض الوحي مع الواقع؛ ومقتضى تحرير التأويل من

المحددات هو تمكين نسبية التأويل، وزحزحة ثبات المفاهيم، وتمكين القراءة المعاصرة من الحلول مكانها، وتحديث الفهم ومن ثم تعليق الأحكام الشرعية المستنبطة قديماً⁽⁶¹⁾.

وقد كان من أعظم الآثار التي خلفتها القراءة التأويلية للنصوص القرآنية هي تأول جميع الأحكام الشرعية ومنها المتضمنة لأحكام قضائية قطعية؛ لأنه ليس للنص دلالة ذاتية واحدة على الحكم لتصادم ذلك مع العصر، يقول هاشم صالح مبرزاً ذلك: "من الواضح أن أحكام القرآن أو حدوده بحاجة إلى تأويل لكي تتلاءم مع عقلية الحداثة، ولكن التأويل بالمعنى الفلسفي للكلمة لم يدخل بعد إلى الساحة العربية أو الإسلامية، وبالتالي فإذا ما أخذنا أحكام الإرث والزواج والطلاق على حرفيتها؛ فإنها تصطدم حتماً بالعقلية الحديثة، من هنا ضرورة التأويل"⁽⁶²⁾.

فالتوسع المفرط في استخدام التأويل أدى إلى إلغاء عدة أحكام مستندة إلى نصوص قرآنية قطعية الدلالة نجملها فيما يلي:

أولاً: أثر القراءة التأويلية في تعطيل دلالة النص على حد السرقة

ثبت حد السرقة بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: 38).

غير أن عبد العزيز فهمي ذهب إلى تأويل آية السرقة تأويلاً تجديدياً، خالف فيه ما ذهب إليه عامة المفسرين الواقفين على منطوق الآية، فتأول الحد بتوفير سبل العمل، فقال: "أن المقصود بعبارة ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ هو توفير سبل العمل الشريف الذي يحول دون الاضطرار إلى السرقة، ويذهب البعض إلى أن تطبيق هذه العقوبة معلق على توفير كافة مقومات المجتمع الإسلامي التي ستؤدي في النهاية إلى رخاء لا حاجة إلى السرقة معه"⁽⁶³⁾.

فالدول عن منطوق الآية الدالة على قطع اليد حقيقة من باب التنكيل، وتأويل القطع بتوفير العمل الشريف غير محقق للتنكيل؛ لأنه هو العقاب الشديد الذي من شأنه أن يصد المعاقب عن العود إلى مثل عمله الذي عوقب عليه⁽⁶⁴⁾.

كما أن اليد السارقة تلبست بنجاسة معنوية وبترها وما يتركه من ألم نفسي سيحجمها عن معاودة الفعل أما تكريمها بتوفير المكسب فهذا من باب العبث، يقول محمد الأمين الشنقيطي: "أخذ أموال الناس على هذا الوجه القبيح، يد نجسة قذرة، ساعية في الإخلال بنظام المجتمع، إذ لا نظام له بغير المال، فعاقبها خالقها بالقطع والإزالة؛ كالعضو الفاسد الذي يجر الداء لسائر البدن، فإنه يزال بالكلية إبقاء على البدن وتطهيراً له من المرض، ولذلك فإن قطع اليد يظهر السارق من دنس ذنب ارتكاب معصية السرقة، مع الردع البالغ"⁽⁶⁵⁾.

كذلك قطع اليد من الكوع ابتداء ليس مانعاً من التكسب، حيث يمكن للسارق بعد تحقق الردع، وعدم عودته إلى السرقة أن يتكسب من الحلال بما بقي من أعضائه، فضلاً على أن المكاسب المعاصرة تمكنه من الاغتناء ببذل جهد غير عضلي، أما الداعي إلى السرقة بعد وفرة الشغل فيبقى لعدم ترفع نفسه الخبيثة عن الدنيا فيطمع في مال غيره حتى وإن اغتنى.

ثانياً: أثر تطبيق القراءة التأويلية في تعطيل دلالة النص على عقوبة القصاص

ثبت القصاص بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 179)، وقد تأول عبد المجيد الشرفي عقوبة القصاص في القتل إلى السجن على حسب تغير الظروف؛ لأنها غير مقصودة لذاتها، حيث يقول: "ويدل بالخصوص على أن القصاص بطريقة معينة ليس مقصوداً لذاته بل

لما تتطلبه الحياة في أبسط معانيها، وأن تعويض عقوبة الإعدام في هذه الحالة بالسجن أو غيره لا يتنافى والمبدأ القرآني العام، وكما أن الدولة العصرية هي التي تستأثر وحدها بممارسة العنف المشروع، وإنزال العقاب أياً كان على أصناف المجرمين. فلا شيء يمنع من القيام بخطوة أخرى وإلغاء عقوبة الإعدام⁽⁶⁶⁾. إن صرف اللفظ الدال على وجوب القصاص من القاتل وتأويله بما يتوافق ونظم الدولة المعاصرة، بجعل السجن عقوبة بديلة عن الإعدام، لا يحقق الغاية المنصوص عليها في الآية الكريمة من حياة بقية الناس وردعهم عن الاقتتال كما أن استبدال عقوبة القصاص بالسجن من شأنه أن يؤدي إلى اختلاط المساجين واكتساب خبرات إجرامية جديدة.

خاتمة:

من خلال ما تم التعرض له في طيات هذا البحث وصلنا إلى النتائج والتوصيات التالية:

النتائج:

- ظهر من البحث أن كل انحراف في فهم دلالة النصوص يؤدي إلى الانحراف في الاجتهاد الاستنباطي سواء من قبل الفقيه أو القاضي لشدة ترابطهما.
- إخضاع دلالة النصوص القرآنية القضائية وإخضاعها لقراءات بشرية طعن في قدسية القرآن الكريم وأحكامه.
- كلا من النظرة التاريخية والتأويلية للنص القرآني لهما أثر في إبطال وإلغاء كثيرا من الأحكام القضائية المستنبطة من النصوص القرآنية المحكمة.
- يظهر عدم تفريق أصحاب الآراء التفسيرية المنحرفة بين الدلالات الألفاظ الثابتة بنصوص قرآنية قطعية صريحة الدلالة على الحكم، وبين الأحكام المعاصرة المستنبطة بطريق الاجتهاد.
- الدعوة إلى تفسير النصوص المحكمة المتضمنة لأحكام شرعية جنائية يهدف منها أصحابها إلى إلغائها من واقع الناس.
- التفسيرات المنحرفة للنصوص ستؤدي إلى استنباط أحكام شاذة غير قابلة للتطبيق.
- الانحراف في تفسير النصوص هو من باب التأثير السلبي لتحكيم العقل على النقل.

التوصيات:

- نوصي بأن يتناول الباحثون في رسائل الماجستير والدكتوراه بشكل تفصيلي آثار التفسيرات المنحرفة للقرآن الكريم في باب القضاء، وعقد المقارنات بينها، وبين تفسيرات المتقدمين، لبيان بطلانها.
- نوصي برصد وتتبع أثر الانحراف في تفسير النصوص القرآنية في جميع المسائل الجنائية على وجه الخصوص لدور التفسيرات الفاسدة في إبطال أحكام القضاء الشرعي.
- نوصي القضاة بالحذر من التفسيرات الشاذة عن الضوابط الشرعية، خاصة ما تعلق بالميراث، لقطعية ثبوتها ودلالاتها في ظل الدعوة إلى استبعاد أحكام الميراث والمساواة بين الرجل والمرأة في هذا الباب.
- نوصي بالحذر من تطبيق الدراسات الغربية على القرآن الكريم، لأنه حاكم وغير مُتَحَكَم فيه، ولكون تلك الدراسات تناقض قداسة القرآن الكريم.
- نوصي بنشر المعاني والتفسيرات الصحيحة للأحكام القضائية القرآنية في جميع المراحل الدراسية كي يتكون لدى الأجيال الناشئة مناعة فكرية.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- 1- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.
- 2- إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م.
- 3- أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ-2003م.
- 4- أحمد بن عبد الحليم تقي الدين ابن تيمية، درء تعارض العقل مع النقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1411هـ-1991م.
- 5- أحمد بن عبد الحليم تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ-1995م.
- 6- أحمد بن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ-1979م.
- 7- أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.
- 8- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ-2008م.
- 9- بسطامي محمد سعيد خير، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 1433هـ-2012م.
- 10- حسن حنفي، من النص إلى الواقع، الكتب العربية.
- 11- زين الدين محمد بن تاج العارفين المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356هـ.
- 12- سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها دراسة نقدية شرعية، دار الأندلس الخضراء، جدة.
- 13- سليمان أبو داود السجستاني، السنن، اعتنى به أبو عبيدة آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1.
- 14- السيد يعقوب الميالي، تأويل النص القرآني بين محمد هادي عرفة، ونصر حامد أبو زيد-دراسة مقارنة-، مركز عين الدراسات والبحوث المعاصرة، ط1، 1439هـ-2018م.
- 15- شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، دار الفكر، دمشق، ط5، 1402هـ-1982م.
- 16- عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ-1974م.
- 17- عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، مسند الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ-2000م.
- 18- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2008م.
- 19- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2.
- 20- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.
- 21- مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م.
- 22- محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م.
- 23- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.
- 24- محمد أشرف بن أمير العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ.
- 25- محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415هـ-1995م.
- 26- محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ج1.
- 27- محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
- 28- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، الدمام، ط1، 1418هـ-1997م.
- 29- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1411هـ-1991م.
- 30- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408هـ.
- 31- محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416هـ.

- 32- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م.
 - 33- محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1376هـ-1957م.
 - 34- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ-1999م.
 - 35- محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1414هـ.
 - 36- محمد بن فتوح الأزدي، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: زبيدة محمد سعيد، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1415هـ-1995م.
 - 37- محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.
 - 38- محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
 - 39- محمد بن يزيد ابن ماجه، السنن، افتتاح الكتاب في الإيمان وفصائل الصحابة والعلم، باب الانتفاع بالعلم والعمل به، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
 - 40- محمد حامد الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر، الرياض، 1996م.
 - 41- محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، مكتبة مدبولي الصغير، ط4، 1416هـ-1996م.
 - 42- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق.
 - 43- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3.
 - 44- محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، بيروت، ط2، 1427هـ-2007م.
 - 45- محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1421هـ-2000م.
 - 46- محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، دب: المكتب الإسلامي، دب.
 - 47- منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1999م.
 - 48- ناصر بن عبد السيد أبو الفتح المطرزي، المغرب في ترتيب المغرب، دار الكتاب العربي.
 - 49- نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م.
 - 50- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004م.
 - 51- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل-دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي-، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1.
 - 52- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.
 - 53- يحيى مصلح علي المسقري، الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر، 1438هـ-2017م.
 - 54- يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1414هـ/1994م.
- الرسائل الجامعية**
- 55- دلال بنت كويران السلمي، التجديد في التفسير في العصر الحديث مفهومه وضوابطه واتجاهاته، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في تخصص التفسير وعلوم القرآن، إشراف: أمين محمد عطية، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين قسم الكتاب والسنة، 1435هـ-2014م.
- مواقع الانترنت**
- 56- مانع إلهام، حوار عن المرأة مع جمال البنا، نقلاً عن موقع الحوار المتمدن: www.ahewar.org 2013/01/31، على الساعة: 15:19.
- المجلات**
- 57- عثمان أحمد عبد الرحيم، التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، الإصدار الحادي عشر.
 - 58- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، كتاب في جريدة، عدد 95، الأربعاء 5 يوليو 2006م.
- الندوات**
- 59- وائل الحارثي، قراءة في مفهوم الشريعة في الخطاب الحداثي، ندوة الشريعة في أفق إنساني: الثابت والمتحول، الرباط، 11-12-أبريل 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

- (1) ينظر: أحمد بن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ-1979م، ج2، ص42، ومحمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج9، ص43. ناصر بن عبد السيد أبو الفتح المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي، ص112.
- (2) محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408هـ، ج1، ص215.
- (3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4، ص504.
- (4) ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص55.
- (5) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص356-357.
- (6) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م، ج1، ص59.
- (7) محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، بيروت، ط2، 1427هـ-2007م، ص7.
- (8) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص381.
- (9) محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، ج20، ص133.
- (10) الفيومي، المصباح المنير، ج2، ص590.
- (11) محمد بن فتوح الأزدي، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: زبيدة محمد سعيد، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1415هـ-1995م، ص42.
- (12) منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1999م، ج2، ص92.
- (13) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ-1999م، ج2، ص98.
- (14) أحمد بن عبد الحلّيم تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، 1416هـ-1995م، ج7، ص116.
- (15) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م، ج1، ص124.
- (16) أحمد بن محمد أبو جعفر الطحاوي، تخرّيج العقيدة الطحاوية، شرح وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1414هـ، ص43.
- (17) أخرجه: أبي داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ج4، ص200، حديث رقم: 4604. صححه محمد ناصر الدين الألباني حيث قال: "صحيح"، ينظر: صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، دط، ج1، ص516.
- (18) أخرجه: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، جامع أبواب دخول مكة، باب الإيضاح في وادي محسر، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ/2003م، ج5، ص204/ حديث رقم: 9524.
- (19) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1414هـ/1994م، ج2، ص1189.
- (20) ابن تيمية، درء تعارض العقل مع العقل مع النقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1411هـ-1991م، ج1، ص138.
- (21) ابن تيمية، مصدر سابق، ج1، ص138.
- (22) عثمان أحمد عبد الرحيم، التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، الإصدار الحادي عشر، ص51.
- (23) عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1423هـ-2002م، ص119.
- (24) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص336.
- (25) عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ-1974م، ج4، ص200.
- (26) أحمد بن عبد الحلّيم تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، دط، 1416هـ-1995م، ج3، ص88.
- (27) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص48.
- (28) فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي-، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م، ص16.

- (29) نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م، ص8.
- (30) المرجع نفسه، ص87.
- (31) المرجع نفسه، ص92.
- (32) سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها دراسة نقدية شرعية، دار الأندلس الخضراء، جدة، ص1098.
- (33) نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص135-136.
- (34) نقلا عن: سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، ص1098.
- (35) النص السلطة الحقيقة، ص8.
- (36) نقلا عن: سعيد الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة، ص1135.
- (37) مانع الإهام، حوار عن المرأة مع جمال البنا، نقلاً عن موقع الحوار المتمدن: www.ahewar.org 2013/01/31، الساعة: 15:19.
- (38) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، ص122.
- (39) المرجع نفسه، ص348-349.
- (40) محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ، ج4، ص257.
- (41) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2004م، ص235.
- (42) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، كتاب في جريدة، عدد 95، الأربعاء 5 يوليو 2006م، ص18.
- (43) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب شهادة النساء، ج3، ص173، الرقم: 2658.
- (44) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2008م، ص71-72 بتصرف.
- (45) محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، مكتبة مدبولي الصغير، ط4، 1416هـ- 1996م، ص64-65 بتصرف.
- (46) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص87.
- (47) حسن حنفي، الإسلام والحداثة، ص233.
- (48) النص السلطة الحقيقة، ص68.
- (49) نقلا عن: سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، ص1098.
- (50) الإسلام والحداثة، ص135-136.
- (51) المرجع نفسه، ص137.
- (52) محمد حامد الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر، الرياض، 1996م، ص271.
- (53) شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، دار الفكر، دمشق، ط5، 1402هـ- 1982م، ص147-148، بتصرف.
- (54) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، الدمام، ط1، 1418هـ- 1997م، ج1، ص96.
- (55) نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م، ص119.
- (56) السيد يعقوب الميالي، تأويل النص القرآني بين محمد هادي عرفة، ونصر حامد أبو زيد- دراسة مقارنة-، مركز عين الدراسات والبحوث المعاصرة، ط1، 1439هـ- 2018م، ص182.
- (57) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص145.
- (58) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م، ص45.
- (59) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص156 بتصرف.
- (60) حسن حنفي، من النص إلى الواقع، الكتب العربية، ج2، ص493.
- (61) وائل الحارثي، قراءة في مفهوم الشريعة في الخطاب الحداثي، ندوة الشريعة في أفق إنساني: الثابت والمتحول، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 11-12 أبريل 2015م، ص17.
- (62) نقلا عن: يحيى مصلح علي المسقري، الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر، 1438هـ- 2017م، ص171.
- (63) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص134.
- (64) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص186.
- (65) محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415هـ- 1995م، 32/3.
- (66) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص68.

قاعدة الاستحالة: دراسة تأصيلية

The Maxim of Transformation: A Fundamental Study

د/ نورالدين ساخر

Noureddine sakher

جامعة محمد بوضياف - المسيلة

مخبر الدراسات والبحوث الإسلامية والقانونية والاقتصاد الإسلامي

noureddine.sakher@univ-msila.dz

تاريخ القبول: 2026/07/19

تاريخ الإرسال: 2026/03/05

الملخص:

تناولت هذه الدراسة بالبحث قاعدة من قواعد الفقه المهمة، ألا وهي قاعدة الاستحالة، وتكمن أهمية القاعدة من تعدد تطبيقاتها في الزمن السابق، وتجدد الحاجة الملحة لها في العصر الحاضر، وقد كانت الدراسة لهذه القاعدة في جانبها التأصيلي تمهيدا لتنزيل أحكامها على الواقع المعيش، حيث قام الباحث بالتأصيل للقاعدة من خلال بيان مفهومها في العرف اللغوي وفي الاصطلاح الفقهي والكيميائي، وتوثيق ألفاظها في كتب القواعد الفقهية، والاستدلال لحجبتها من طريق النقل والنظر الصحيح، وبيان ضوابط اعتبارها في الطهارة والحل، وقد خلصت الدراسة التأصيلية إلى أن القاعدة صحيحة ومعتبرة في المذاهب الفقهية الأربعة كلها بالإضافة إلى الظاهرية، وهو اختيار المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء الجماعية المعاصرة، وأن الإشكال في قضية قاعدة الاستحالة لا يكمن في تأصيلاتها الفقهية وإنما في تطبيقاتها العملية، فهي أقرب إلى عمل الخبراء منه إلى عمل الفقهاء.

الكلمات المفتاحية: القواعد الفقهية؛ الاستحالة؛ التأصيل.

Abstract:

This study examines one of the significant fiqh maxims in Islamic jurisprudence, namely the Maxim of Transformation (*Istiḥālah*). The importance of this maxim lies in the multiplicity of its applications in earlier times and the renewed and pressing need for it in the present era. The study addresses the juristic grounding of this maxim as a preliminary step toward applying its rulings to contemporary reality.

The researcher establishes the juristic grounding of the maxim by clarifying its concept in linguistic usage, as well as in juristic and chemical terminology.

The study further documents its formulations in the literature of fiqh maxims, establishes its evidentiary basis through both transmitted evidence (*naql*) and sound rational reasoning (*naẓar ṣaḥīḥ*), and outlines the juristic criteria governing its application in matters of ritual purity and permissibility.

The study concludes that this maxim is valid and recognized across all four major Schools of Islamic jurisprudence - Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, and Ḥanbalī - as well as the Zāhirī school. This position has also been endorsed by contemporary Islamic Fiqh Academies (*al-majāmi' al-fiqhiyyah*) and collective fatwa bodies. The study further finds that the primary issue concerning the Maxim of Transformation does not lie in its juristic foundations, but rather in its practical applications, as it pertains more to the domain of expert assessment **than to that of** juristic reasoning.

Key words: Fiqh Maxims; Transformation (Istihālah); Juristic Grounding (al-Ta'sīl).

مقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:
يقول الله سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 4]. وقد نص علماء الشريعة على أن الإكمال الوارد في الآية الكريمة هو بحسب ما يحتاج إليه من الأصول والقواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل، لأن النصوص الشرعية متناهية، بينما الجزئيات التي تتولد عن الوقائع والمستجدات غير متناهية، خصوصاً في عصرنا اليوم، الذي تسارعت فيه التطورات تسارعاً كبيراً، ونتج عن ذلك ظهور نوازل ومستجدات لم تكن تتصور في الحسبان، خاصة منها ما تعلق بغذاء الناس ودوائهم الذي هيمنت على تصنيعه وتسويقه دول كافرة لا تراعي في التصنيع أحكام وضوابط الشريعة الإسلامية، حيث عملت هذه الدول على الاستفادة من التطور التكنولوجي والتقني الحاصل واستثماره في كل ما هو نجس ومحرم وإقحامه فيما يستهلكه البشر -غذاء، دواء، ألبسة، عطور ومواد التجميل...-، فخلق هذا إشكالات يصعب حلها، وعمت بهذه المسائل البلوى في البلاد غير الإسلامية والإسلامية، وكثرت الأسئلة حول مدى مشروعية الانتفاع بهذه المنتجات من عدمه.

كل هذا دفعني إلى القيام بدراسة تأصيلية لقاعدة من قواعد الفقه المهمة التي يمكن تخريج أحكام هذه الجزئيات عليها، ألا وهي قاعدة الاستحالة، وأعني بالتأصيل للاستحالة: "إيجاد الأسس الكلية التي استعملت في تععيد هذه القاعدة"، تمهيداً لتنزيل أحكامها على الواقع المعيش، وجعلت لهذه الدراسة عنواناً سميت به: "قاعدة الاستحالة: دراسة تأصيلية".

إشكالية البحث:

أمام هذه الظروف والتحديات التي طرأت على المسلمين في غذائهم وما يقم فيه من مواد محرمة ونجسة، لجأ كثير من الفقهاء إلى القواعد الفقهية لتخريج أحكام هذه المستجدات، ومنها قاعدة الاستحالة، ومن هنا يمكن للباحث أن يطرح إشكالية الدراسة في الآتي: هل لهذه القاعدة التي استند إليها الفقهاء في تخريج كثير من الأحكام الشرعية للمسائل المستجدة اعتبار في أصل الشرع؟ وإذا كان كذلك، فما هي الأسس التي استعملت في تععيد هذه القاعدة؟ ما المعيار الذي به نضبط أن العين النجسة أو المحرمة قد انقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى مباحة للأصل؟ وهل يلزم لمعرفة ذلك الرجوع إلى أهل الاختصاص من الكيميائيين وخبراء التصنيع الغذائي؟ أم أنه يكفي في ذلك الاعتماد على المؤشرات الحسية التقليدية التي ذكرها المتقدمون من تغير الطعم واللون والريح للحكم على العين بالاستحالة؟

أهمية الدراسة:

تبرز أهمية هذا البحث في أن التأصيل لقاعدة الاستحالة يُعدُّ من الأسس التي تُبنى عليها الدراسات

التطبيقية للنوازل والقضايا المعاصرة في مجال الأغذية والأدوية وغيرها، ولا يمكن للفقيه تنزيل القاعدة على الوقائع المستجدة تنزيلاً صحيحاً ما لم يكن تأصيلها لديه مستقراً من حيث مفهومها، وأدلة حجيتها، وضوابطها، وحدود العمل بها، وهو ما تكفّلت به هذه الدراسة.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تقديم تأصيل علمي رصين لقاعدة الاستحالة، يُسهم في ضبط تحقيق المناط وإجرائه على الوقائع بدقّة، ويعين الباحثين وهيئات الإفتاء الجماعية على تخريج الأحكام الشرعية للمستجدات المعاصرة - والتي للقاعدة أثر على أحكامها - على أسس تأصيلية منضبطة.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة سابقة تناولت موضوع الاستحالة كقاعدة من قواعد الفقه في بحث علمي مستقل، ولكن وقفت على بعض الدراسات المشابهة، ومنها ما يأتي:

(1) **الاستحالة وأحكامها في الفقه الإسلامي**، إعداد: د/ قذافي عزات الغنائم، وهي رسالة ماجستير في كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية، في السنة الجامعية 1999م. وطبعتها دار النفائس الأردنية، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2008م. تقع الرسالة في حدود مائتي صفحة.

(2) **استحالة النجاسات وعلاقة أحكامها باستعمال المحرم والنجس في الغذاء والدواء**، من إعداد: د/ محمد الهواري، وهو بحث منشور في المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، أيرلندا، العدد: 01، حزيران - يونيو 2002م - ربيع الثاني 1423هـ. يقع البحث في حوالي عشر صفحات. وما لم أذكره من بعض الدراسات المشابهة لهذه الدراسات لأنها لا تختلف عنها كثيراً، ولم أذكرها لعدم الإطالة والتكرار.

ويلاحظ على تلك الدراسات أنها دراسات فقهية وليست تعديدية، ولذلك فهي تختلف عن موضوع البحث، كما أن هذه الدراسات لم تتعرض لقضية الاستحالة بشكلها المعاصر إلا بشكل عام، في حين أنني بسطت الكلام عن حقيقتها عند الفقهاء المعاصرين والخبراء أصحاب الاختصاص في مجال الكيمياء.

(3) **المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق**، إعداد: د/ نزيه حماد، وهو بحث مطبوع، طبعته دار القلم، دمشق، ط 1، 1425هـ - 2004م، يقع البحث في حوالي مائة وثلاث عشرة صفحة.

اشتمل البحث على دراسة نظرية وتطبيقية، تناول الباحث في الدراسة النظرية عدداً من القواعد التي يمكن التخريج عليها في بيان حكم المواد المحرمة والنجسة المقحمة في الأطعمة والأشربة، ومنها قاعدة البحث.

والفرق بين بحثي وهذا البحث، أن الباحث تناول القاعدة بشكل مختصر نظراً لكونها جزءاً من مواضيع أخرى، في حين أنني بسطت الكلام في دراسة هذه القاعدة لمزيد من البيان والتوضيح.

منهج البحث:

المنهج الغالب الذي اتبعه الباحث في دراسته هو **المنهج الاستقرائي**: وذلك من خلال تتبع واستقراء آراء الفقهاء والأصوليين مع أدلتهم من قرآن وسنة وإجماع وغيرها في التأصيل لقاعدة الاستحالة.

خطة البحث:

وتحقيقاً للهدف المطلوب من هذه الدراسة، سار الباحث وفق خطة مكونة من مقدمة وأربعة مطالب وخاتمة، وهي كالآتي:

- مقدمة.

- **المطلب الأول:** دلالة الاستحالة في العرف اللغوي وفي الاصطلاح الفقهي والكيميائي وتوثيق ألفاظها في كتب القواعد

- **المطلب الثاني:** تمييز قاعدة الاستحالة عما يشبهها من المصطلحات ذات الصلة

- **المطلب الثالث:** الاستدلال لحجية قاعدة الاستحالة وأثرها في الطهارة والحل

- **المطلب الرابع:** ضوابط الحكم بأن العين مستحالة

- خاتمة وفيها أهم النتائج.

المطلب الأول: دلالة الاستحالة في العرف اللغوي وفي الاصطلاح الفقهي والكيميائي وتوثيق ألفاظها في كتب القواعد

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: دلالة الاستحالة في العرف اللغوي

ذكر أصحاب اللغة أن الاستحالة تأتي في العرف اللغوي بمعنيين هما:

الأول: التغير والانقلاب والتحول

فمن استعملاتهم لمصطلح التغير ما جاء في المصباح المنير: "واستحال الشيء، تغير عن طبعه ووصفه"⁽¹⁾. وفي لسان العرب: "كل شيء تغير عن الاستواء إلى العوج فقد حال واستحال، فهو مستحيل"⁽²⁾. وفي القاموس المحيط: "وكلُّ ما تَحَوَّلَ أو تَغَيَّرَ من الاستواء إلى العُوجِ، فقد حال واستَحَالَ"⁽³⁾.

ومن استعملاتهم لمصطلح الانقلاب ما جاء في مختار الصحاح: "وحالت القوس واستحالت بمعنى، أي انقلبت عن حالها واعوجبت"⁽⁴⁾. وفي تاج العروس: "استحالت القوس: انقلبت عن حالها التي غُمِزَتْ عليها، وحصل في قابها اعوجاج"⁽⁵⁾. وجاء في نفس المصدر الأخير في شرح رؤيا النبي ﷺ: «ثُمَّ أَخَذَهَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ - أي الدلو - مِنْ يَدِ أَبِي بَكْرٍ، فَاسْتَحَالَتْ فِي يَدِهِ غَرْبًا»⁽⁶⁾، قال: "ومعنى استحالت انقلبت عَنِ الصِّعْرِ إِلَى الْكِبَرِ"⁽⁷⁾.

ومن استعملاتهم لمصطلح التحول ما جاء في لسان العرب: "وفي حديث عمر رضي الله عنه: «فَاسْتَحَالَتْ فِي يَدِهِ غَرْبًا» أي تحولت دلوا عظيمة"⁽⁸⁾.

وبذلك يتبين لنا أن التحول والتغير والانقلاب كلها ألفاظ متقاربة ومترادفة تدل على معنى الاستحالة.

الثاني: عَدَمُ إِمْكَانِ الْوُقُوعِ وَتَعَذُّرُ الْحَصُولِ

جاء في المصباح المنير وتاج العروس: "واستحال الكلام صار محالا، يقال: كلام مُسْتَحِيل: أي محال، والمحال الباطل غير الممكن الوقوع"⁽⁹⁾.

الفرع الثاني: دلالة الاستحالة في الاصطلاح الفقهي والكيميائي

يطلق مصطلح الاستحالة في الاصطلاح الفقهي على كلا المعنيين اللذين ذكرناهما في التعريف اللغوي، والمعنى الأول - والذي يعني التغير والتحول والانقلاب- هو الذي يعنينا في هذا البحث.

أ- **دلالة الاستحالة عند الفقهاء المتقدمين من أصحاب المذاهب:** عند بحثي عن تعريف لمصطلح الاستحالة عند الفقهاء المتقدمين لم أجد منهم من عرف هذا المصطلح بالحد التام المطلوب للتعريف رغم شهرة الكلام عن الاستحالة، وانبناء كثير من المسائل المتعلقة بطهارة النجاسات عليها، لكن ما مثلوا به يعطينا تصورا واضحا عن المراد بها وحقيقتها، والسبب في نظر الباحث في عدم ذكر الفقهاء تعريفا دقيقا

جامعا مانعا لمصطلح الاستحالة؛ يعود إلى أن الانقلاب والتحول باستخدام المواد الكيميائية لم يكن يتصور من قبل، وإنما هو نتاج التقدم العلمي والتكنولوجي الذي شهدته العصر الحديث، والذي أحدث كثيرا من المستجدات والنوازل، لذلك نجد أن الفقهاء القدامى اكتفوا غالبا بذكر بعض التطبيقات الفقهية لها للتدليل عليها كإنقلاب الخمر خلا، ودم الغزال مسكا، وسقوط الخنزير في منجم الملح فيصير ملحاً، وصيرورة العذرة والسرجين بعد الاحتراق رمادا. كما نجد أن عباراتهم وإن اختلفت لفظاً في التعبير عن المقصود بهذا المصطلح غير أن جميعها يصب في معنى واحد.

وهذه أقوالهم بحسب مذاهبهم، وسأقتصر على نماذج منها أظنها تفي بالمطلوب.

أولاً: الاستحالة عند الأحناف

قال الكاساني: - وهو يتكلم عن الكلب إذا وقع في ملاءة وعن العذرة إذا صارت رمادا والنجاسة إذا دفنت في الأرض وذهب أثرها: "أن النجاسة لما استحالت وتبدلت أوصافها ومعانيها خرجت عن كونها نجاسة لأنها اسم لذات موصوفة فتتعد بانعدام الوصف وصارت كالخمر إذا تخلّت"⁽¹⁰⁾.

وقال ابن عابدين في معرض حديثه عن استحالة الخمر إلى خل والخنزير إلى ملح والعذرة إلى رماد أو حمأة: "فإن ذلك كله انقلاب حقيقة إلى حقيقة أخرى لا مجرد انقلاب وصف"⁽¹¹⁾. ثم بسط الكلام موضحاً حقيقة التغير والانقلاب في هذه الأعيان النجسة فقال: "... فإن الملح غير العظم واللحم فإذا صار ملحاً ترتب حكم الملح، ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة فتطهر، والعصير طاهر فيصير خمراً فينجس ويصير خلا فيطهر، فعرفنا أن استحالة العين تتبع زوال الوصف المترتب عليها"⁽¹²⁾.

والمتمأل في عبارات فقهاء الحنفية والأمثلة التي أوردوها في معرض حديثهم عن الاستحالة يستخلص أن المقصود بالاستحالة عندهم يطلق على: (ما تغيرت عينه وانقلبت حقيقته إلى حقيقة أخرى).

ثانياً: الاستحالة عند المالكية

عرفها الإمام الرجراجي بالحد بقوله: "الاستحالة انقلاب العين عينا آخر"⁽¹³⁾. عرف الإمام الحطاب الاستحالة بالمثل، - فقال إثر كلامه عن طهارة فأرة المسك: "لأنها استحالت عن جميع صفات الدّم وخرجت عن اسمه إلى صفات واسم يختص بها فطهرت لذلك"⁽¹⁴⁾. وقال العلامة محمد بن المدني علي جنون مبينا حقيقة الاستحالة عند تعليقه على عدم نجاسة رماد النجس: "لا يلزم نجاسة رماد النجس لانقلاب عين النجس ماهية أخرى"⁽¹⁵⁾.

والإمام القرافي في تعليقه عن الاستحالة ذكر أنه لا بد لاعتبار الاستحالة أن تنقلب عينها كلياً إلى عين أخرى، حيث قال: "إن الله تعالى إنما حكم بالنجاسة في أجسام مخصوصة بشرط أن تكون موصوفة بأعراض مخصوصة مستقدرة وإلا فالأجسام كلها متماثلة واختلافها إنما وقع بالأعراض فإذا ذهبت تلك الأعراض ذهباً كلياً ارتفع الحكم بالنجاسة إجماعاً كالدّم يصير منياً ثم آدمياً"⁽¹⁶⁾.

من خلال هذه النصوص الواردة عن كبار علماء المالكية نستنتج أن معنى الاستحالة في مذهبهم تعني: تحول المادة عن جميع صفاتها وانقلابها إلى مادة أخرى لها اسم وخصائص وصفات جديدة تختص بها.

ثالثاً: الاستحالة عند الشافعية

عبر فقهاء الشافعية عن معنى الاستحالة بأنها تغير من صفة إلى صفة أخرى؛ وقصدهم تغير ذات

العين وانقلابها إلى حقيقة أخرى.

فعبّر عنها الحصني عند بداية حديثه على تخلل الخمر وانقلابها إلى خل قائلاً: "الاستحالة انقلاب الشيء من صفة إلى أخرى" (17).

وعبر عنها الشَّرواني في معرض حديثه على صيرورة الميتة ملحا أو رمادا بقوله: "تغير صفات الشيء بأن ينقلب من صفة إلى أخرى" (18).

وبين الإمام القليوبي معنى الاستحالة بالمثل وأنها انقلاب حقيقة العين إلى حقيقة أخرى فقال: "مما يظهر بالاستحالة انقلاب دم الطيبة مسكا... والدم لبنا" (19).

فالشافعية مع قولهم بأن الاستحالة انقلاب في الصفات إلا أن الأمثلة والنماذج التي ذكروها في معرض حديثهم عن الاستحالة – من طهارة المسك واللبن والخمر إذا تخللت وكلها استحالت عن أعيان نجسة- تدل على أن الاستحالة عندهم تعني: تغير ذات العين وانقلابها إلى حقيقة أخرى لها اسم وصفات وخصائص جديدة تختص بها.

ف نجد أنهم وافقوا الحنفية والمالكية في معنى الاستحالة وحقيقتها وإن اختلفت عباراتهم.

رابعاً: الاستحالة عند الحنابلة

قال أبو الفضل البجلي: "الاستحالة استفعال من حال الشيء عما كان عليه: زال، وذلك مثل أن تصير العين النجسة رمادا أو غير ذلك" (20).

وعرفها ابن قدامة بالمثل فقال: "ظاهر المذهب أنه لا يظهر شيء من النجاسات بالاستحالة إلا الخمرة إذا انقلبت بنفسها خلا، وما عداه لا يظهر؛ كالنجاسات إذا احترقت وصارت رمادا، والخنزير إذا وقع في الملاحه وصار ملحا، والدخان المترقي من وقود النجاسة، والبخار المتصاعد من الماء النجس إذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل ثم قطر، فهو نجس. ويتخرج أن تطهر النجاسات كلها بالاستحالة قياسا على الخمرة إذا انقلبت" (21).

إذا فالاستحالة عند الحنابلة هي تبدل حقيقة ذات العين وانتقالها عن اسمها وصفاتها وخصائصها إلى شيء آخر.

خامساً: الاستحالة عند الظاهرية

ذكر ابن حزم في كتابه المحلى ما يفهم منه بوضوح أن الاستحالة هي تحول ذات العين بالكلية وانتقالها إلى اسم وحقيقة أخرى، وردَّ على من أنكر حقيقة الاستحالة بهذه الصورة وأنه ليس لها أثر في الحكم، حيث قال: "الحرام إذا بطلت صفاته التي بها سمِّي بذلك الاسم الذي به نصَّ على تحريمه فقد بطل ذلك الاسم عنه، وإذا بطل ذلك الاسم سقط التحريم... ومن خالف هذا لزمه أن يحرم اللبن، لأنه دم استحلال لبنا، وأن يحرم الثمر والزَّرْع المَسْقِيَّ بِالْعِذْرَةِ والبول، ولزمه أن يبيح العذرة والبول، لأنهما طعام وماء حلالان استحلالاً إلى اسم منصوص على تحريم المسمَّى به. وأمَّا تحريم ما عُجن أو طُبَّخ به، فلظهور أثره في جميع الشيء المعجون والمطبوخ، وأمَّا إذا كان الأثر لشيء حلال، وكان الحرام لا أثر له، فقد قلنا الآن ما يكفي" (22).

وقال في موضع آخر: "إذا استحالت صفات عين النجس أو الحرام، بطل عنه الاسم الذي به ورد ذلك الحكم فيه، وانتقل إلى اسم آخر وارد على حلال طاهر، فليس هو ذلك النجس ولا الحرام، بل قد صار شيئا آخر إذا حكم آخر" (23).

خلاصة القول في الاستحالة عند الفقهاء المتقدمين:

من خلال ما سبق نلاحظ أن الفقهاء على اختلاف مذاهبهم قد سعوا جاهدين في بيان حقيقة الاستحالة ودلالاتها في عرف الشرع، من خلال تتبعهم للأمثلة الفقهية الواردة في النصوص، ورغم اختلاف عباراتهم في دلالتها على المقصود، إلا أن جميعها يصب في معنى واحد، وهو أن الاستحالة تعني: (انقلاب العين وتحول حقيقتها إلى حقيقة أخرى تختلف عن جوهرها الأصلي في الاسم والخصائص والصفات).

وقد أكد على هذا المعنى الإمامان ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، قال ابن تيمية: "النجاسة إذا صارت ملحا أو رمادا فقد تبدلت الحقيقة وتبدل الاسم والصفة"⁽²⁴⁾، وقال ابن القيم: "ومن الممتنع بقاء حكم الخبث وقد زال اسمه ووصفه، والحكم تابع للاسم والوصف، دأب معه وجودا وعدما"⁽²⁵⁾.

ولا يعتبر الفقهاء ما تغير وصفه فقط من كونه استحالة كَبُرَ يصير طحينا، ولبن يصير جبنا، وكذوبان الشحم وتجمد الماء.

يقول ابن عابدين مجليا هذا الأمر بقوله: "إِنَّ الدِّبْسَ لَيْسَ فِيهِ انْقِلَابٌ حَقِيقَةٌ؛ لِأَنَّهُ عَصِيرٌ جَمَدٌ بِالطَّبَخِ؛ وَكَذَا السِّمْسِمُ إِذَا دُرِسَ وَاخْتَلَطَ دُهْنُهُ بِأَجْزَائِهِ فَفِيهِ تَغْيِيرٌ وَصِفٌ فَقَطْ؛ كَلَبَنٌ صَارَ جَبْنًا، وَبَرٌّ صَارَ طَحِينًا، وَطَحِينٌ صَارَ خَبْزًا؛ بِخِلَافِ نَحْوِ خَمْرٍ صَارَ خَلًّا وَحَمَارٍ وَقَعَ فِي مَمْلَحَةٍ فَصَارَ مَلْحًا، وَكَذَا دُرْدِيٌّ خَمْرٌ صَارَ طَرِطِيرًا وَعَذِرَةٌ صَارَتْ رَمَادًا أَوْ حَمَاءً، فَإِنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ انْقِلَابٌ حَقِيقَةٌ إِلَى حَقِيقَةٍ أُخْرَى لَا مَجْرَدَ انْقِلَابٍ وَصَفٍ"⁽²⁶⁾.

ولابن قدامة كلام مماثل لهذا التفريق والتمييز، حيث بيّن في مسألة من حلف على شيء لا يأكله فأكله بعد أن تغير وتحول عن حالته الأولى؛ مجليا أقسام ذلك التحول بقوله:

"أحدها: أن تستحيل أجزاءه ويتغير اسمه، مثل أن يحلف لا أكلت هذه البيضة فصارت فرخا، أو لا أكلت هذه الجنطة فصارت زرعا فأكل، فهذا لا يحنث؛ لأنه زال واستحالت أجزاؤه. وعلى قياسه إذا حلف: لا شربت هذا الخمر فصارت خلا فشربه.

القسم الثاني: تغيرت صفته وزال اسمه مع بقاء أجزائه، مثل أن يحلف: لا أكل هذا الرطب فصار تمرا... ولا يأكل هذه الجنطة فصارت دقيقا أو سويقا أو خبزا، أو لا أكلت هذا العجين أو هذا الدقيق فصار خبزا، أو لا أكلت هذا اللبن فصار سمنًا أو جبنا... فأكله حنث في جميع ذلك"⁽²⁷⁾.

- وبنحوهما نبه الإمام الغزالي على هذا المفهوم - أي مفهوم تحول جميع ذاتيات المادة ليحكم عليها بتحول الماهية والاسم -، قال في المستصفى: "ولو أشير إلى ما ينفصل من الإحليل عند الوقاع وقيل: ما هو؟ قلنا نطفة، فإذا صار جنينا ثم مولودا فقيل: ما هو؟ تغير الجواب، ولم يحسن أن يقال نطفة بل يقال إنسان. وكذلك الماء إذا سخن فقيل: ما هو؟ قلنا ماء، كما في حالة البرودة ولو استحال بالنار بخارا ثم هواء ثم قيل: ما هو؟ تغير الجواب"⁽²⁸⁾.

فقد بينوا بوضوح أن مجرد تغير الشكل والوصف لا يعد من قبيل الاستحالة، بل لا بد من اعتبار الاستحالة في العين أن يحصل لها تحول كلي وانقلاب حقيقي لجميع مكوناتها ولا يكفي التحول الجزئي.

ب- دلالة الاستحالة عند الفقهاء المعاصرين والكيميائيين: أما الفقهاء المعاصرون، فنظروا إلى الحاجة الكبيرة التي دعت إلى أعمال قاعدة الاستحالة في المسائل المستجدة، خاصة في مجال الأطعمة والأشربة التي احتوت في تصنيعها على مواد نجسة أو محرمة، والتي جُلّها مستورد من البلاد الغربية

التي لا تراعي في تصنيفها أحكام الشريعة الإسلامية، نجد أن فقهاء عصرنا قد بذلوا جهوداً طيبة من أجل وضع حد وتعريف لمصطلح الاستحالة على وجه يكون شاملاً ويقع تحت حصر، فيكون جامعاً لجميع الصور المستجدة ومانعاً لما سواها.

كما أن الملاحظ لتعريفاتهم يجد أنها ارتبطت بالمصطلحات العلمية الحديثة المستعملة في ميدان العلوم الكيميائية؛ نظراً للعلاقة والترابط الوثيق لهذا العلم بقاعدة الاستحالة، لذا يحسن أن نذكر معنى الاستحالة في عرف الكيميائيين، ثم بعد ذلك نعقب على تعريفات الفقهاء المعاصرين.

1- الاستحالة في عرف الكيميائيين: يستخدم لفظ التفاعل الكيميائي في المصطلح العلمي كلفظ مرادف للاستحالة، ومن جملة التعاريف الواردة في شأن التفاعل الكيميائي ما يلي:

عُرِّفَ بأنه: "كل تفاعل كيميائي⁽²⁹⁾ يُحوّل المادة إلى مركب آخر على أنه ضرب من استحالة العين إلى عين أخرى؛ كتحويل الزيوت والشحوم على اختلاف مصادرها إلى صابون"⁽³⁰⁾.

عُرِّفَ بأنه: "تغير يطرأ على المادة فيؤثر في جوهرها الأصلي ويغيره ويحوّل المادة إلى مادة جديدة تختلف عن الأولى"⁽³¹⁾.

عُرِّفَ بأنه: "تحوّل المادة إلى مادة أخرى مختلفة، لها صفات فيزيائية وكيميائية نتيجة للتغيرات الكيميائية في البناء الجزيئي للمادة، كتحوّل الكحول إلى خل"⁽³²⁾.

هذه التعريفات وإن اختلفت ألفاظها فهي متفقة في المعنى، فقد عبرت عن التفاعل الكيميائي بأنه تغير وتحوّل وانقلاب يحصل للمادة في خصائصها واسمها وصفاتها.

ومن أمثلة المواد المتحوّلة كيميائياً إلى مواد أخرى ذات جوهر خاص وصفات فيزيائية وكيميائية مغايرة للأصل، تحول فضلات الحيوانات ولحوم الميتات إلى أملاح مفيدة للنبات بفعل الفطريات والبكتيريا (Bacteria and Molds) المسببة لذلك، وأشهر الأملاح الناتجة عن هذا التحول نترات البوتاسيوم (Potassium Nitrate)، ونترات الكالسيوم (Calcium Nitrate)، وبدون هذين المُلْحِن يحدث خلل في نمو النبات، فلا ينمو بشكل طبيعي، بل تجده ضعيفاً قزماً، لا يقاوم الآفات الزراعية ولا تقلبات الجو⁽³³⁾.

وبذلك يتبين أن المواد النجسة قد انقلبت عن اسمها وصفاتها وخصائصها بصورة كاملة إلى أملاح طاهرة مغايرة تماماً للمادة الأصل النجسة.

2- الاستحالة عند الفقهاء المعاصرين: بناء على ما سبق ذكره وبيانه من العلاقة الوثيقة بين مصطلح الاستحالة وعلم الكيمياء، نجد أن عبارات الفقهاء المعاصرين في تعريفهم لهذا المصطلح قد ارتبطت بالتفاعل الكيميائي للمادة.

ومن أجمع التعريفات التي وقفت عليها والتي تجمع بين المصطلح الفقهي القديم والمصطلح العلمي الحديث؛ التعريف الصادر عن المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في ندوتها الفقهية الطبية التاسعة (صفر 1418هـ/ يونيو 1997م)، والتعريف الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورة مؤتمره الثانية والعشرين (جمادى الآخر 1436هـ/ مارس 2015م) في القرار رقم: 210 (22/6)، حيث نصوا على أن الاستحالة في الاصطلاح الفقهي تعني: "تغير حقيقة المادة النجسة أو المحرم تناولها وانقلاب عينها إلى مادة أخرى مباينة لها في الاسم والخصائص والصفات، ويعبر عنها في المصطلح العلمي الشائع كل تفاعل كيميائي كامل يحول المادة إلى مركب آخر"⁽³⁴⁾.

خلاصة القول في حقيقة الاستحالة

بعد هذا العرض المفصل لحقيقة الاستحالة لدى الفقهاء القدامى والعلماء المعاصرون والخبراء أصحاب الاختصاص في ميدان الكيمياء، نلاحظ أن كلامهم حول حقيقة الاستحالة كله يدور حول معنى واحد ينص على أن الاستحالة تعني: "التغير التام والتحول الكلي للمادة في جوهرها وحقيقتها وانقلابها إلى مادة أخرى مباينة للأصل الذي تحولت عنه في الاسم والخصائص والصفات"، فهي عبارة عن تفاعل كيميائي كامل يحول المادة إلى مركب آخر، وأن هذا التحول والانقلاب قد يكون بفعل فاعل، وقد يكون ذاتيا كما يظهر ذلك من خلال الصور التي ذكروها.

الفرع الثالث: ألفاظ القاعدة وتوثيقها في كتب القواعد الفقهية

لقد تكرر ذكر قاعدة الاستحالة كثيرا في كتب الفقه لسائر المذاهب الفقهية المعتمدة؛ وذلك في مجال التعليل لعدد من الفروع الفقهية، ولم تبرز هذه القاعدة في كتب القواعد الفقهية على أنها قاعدة إلا في بعض كتب القواعد وبعده صيغ، وممن أبرزها واعتبرها قاعدة نجد:

الإمام المقراني: قال في كتابه الفروق: "الفرق الثمانون: الفرق بين قاعدة الإزالة في النجاسة وبين قاعدة الإحالة فيها"⁽³⁵⁾.

فقد عبر عن القاعدة بلفظ الإحالة، وعبر عن نفس المعنى في مواضع أخرى بالاستحالة⁽³⁶⁾.

الإمام المقرئ: أورد الإمام المقرئ هذه القاعدة في كتابه القواعد بعدة صيغ وألفاظ⁽³⁷⁾ فقال:

- القاعدة الثلاثون: "إذا اختلف حكم الشيء بالنظر إلى أصله وحاله فقد اختلف المالكية بماذا يعتبر منهما"⁽³⁸⁾.

- وقال في القاعدة السادسة والثلاثين حاكيا عن حكم انقلاب النجاسة: "وإن انقلبت إلى ما هو بالأصل بحكمهما بقي، وإلى غيره اختلف المالكية بسبب اعتبار الأصل والحال"⁽³⁹⁾.

- وقال كذلك: القاعدة السابعة والثلاثين: "... فأسباب الطهارة ثلاثة؛ إزالة وانتقال ومجموعهما كالدباغ"⁽⁴⁰⁾.

- وقال: القاعدة التاسعة والأربعين: "استحالة الفاسد إلى فساد لا تنقل حكمه، وإلى صلاح تنقل بخلاف"⁽⁴¹⁾.

- وقال: القاعدة الخمسون: "أصل النجاسة الاستقذار، فما خرج إلى ضد ذلك منها فقد خرج بالكلية عنها كالمسك فإنه خارج"⁽⁴²⁾.

الإمام الونشريسي: قال في كتابه إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك: "انقلاب الأعيان هل له تأثير في الأحكام أم لا"⁽⁴³⁾.

فقد ذكر الونشريسي هذا اللفظ معتبرا إياه قاعدة من قواعد الفقه، وهي القاعدة الرابعة من قواعده.

الإمام الزقاق: قال في منظومته المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب:

وَهَلْ يُؤَثِّرُ انْقِلَابُ كَعْرَقٍ *** وَلَبَنِ بَوْلٍ وَتَفْصِيلُ أَحَقَّ⁽⁴⁴⁾

فقد الانقلاب على أنه قاعدة، مع تفصيل بين ما استحال وانقلب إلى صلاح فهو طاهر، كلبن ومسك استحالا عن دم، وما استحال وانقلب إلى فساد فهو نجس، كالعدرة والبول استحالا عن طعام.

الإمام السجلماسي: قال في منظومته اليواقيت الثمينة:

هَلْ لَانْقِلَابٍ عَيْنِ التَّائِيُرُ *** فِي الْحُكْمِ أَمْ لَا خُلْفُهُ مَأْثُورٌ⁽⁴⁵⁾
فعد الانقلاب قاعدة من قواعد الفقه.

الإمام السيوطي: قد أشار الإمام السيوطي إلى معنى القاعدة في كتابه الأشباه والنظائر، وذلك عند حديثه على مسألة اعتلاف الشاة علفا حراما ونجسا، أن لحمها ولبنها لا يحرم إذا لم يظهر أثر النجس⁽⁴⁶⁾. وجاء في الأشباه والنظائر لابن نجيم قوله: "والمطهرات للنجاسة خمسة عشر: - فذكر منها- وانقلاب العين"⁽⁴⁷⁾.

وممن ذكر هذه القاعدة من الفقهاء المعاصرين نجد:

1) الإمام السَّعْدِي: فقد أشار إلى معناها في كتابه "القواعد والأصول الجامعة" عندما فرق بين بعض الأعيان التي يتغير حكمها من النجاسة إلى الطهارة بانقلابها واستحالتها إلى عين أخرى، وبين بعض آخر لا يتغير حكمه وإن انقلبت عينه⁽⁴⁸⁾.

2) محمد صدقي البورنو: ذكرها في كتابه "موسوعة القواعد الفقهية" في قواعد حرف العين، القاعدة الثانية والستون بصيغة: "العلة إذا زالت هل يزول الحكم بزوالها أم لا؟"⁽⁴⁹⁾.

وذكرها في قواعد حرف الهاء، القاعدة الثالثة عشرة بصيغة: "هل يزول الحكم بزوال علته؟"⁽⁵⁰⁾. من خلال كلام الفقهاء السابق نلاحظ اختلاف ألفاظهم في صياغة هذه القاعدة، وهذه الألفاظ كالاتي: (الانقلاب، الانتقال، الاستحالة، الإحالة)، وهي كلها ألفاظ مترادفة بمعنى واحد، وقد اختار الباحث لفظ الاستحالة لشهرته وكثرة تداوله في كتب الفقه.

المطلب الثاني: تمييز قاعدة الاستحالة عما يشبهها من المصطلحات ذات الصلة

قد تبين معنا مما سبق أن الاستحالة تحصل إذا طرأ على العين تحوّل تام وانقلاب كلي في جوهرها وحقيقتها ينتج عنه ظهور مادة أخرى تختلف عن الأصل في الاسم والخصائص والصفات، وهذا يدعو للبحث عن مفهوم مصطلحين لهما نوع شبه بمفهوم القاعدة التي معنا، وهما مصطلحي الاستهلاك والخط.

الفرع الأول: تمييز الاستحالة عن الاستهلاك

تشترك الاستحالة مع الاستهلاك في مطلق التغيير الذي يحصل للعين في كل منهما، ويفترقان أنه في حالة الاستحالة تتغير العين كلها وتتحول من حقيقة إلى حقيقة أخرى مغايرة تماما للأصل، لها اسم وصفات وخصائص جديدة، كما يحصل في الخمر إذا تحولت إلى خل، والدم إلى مسك، فإن العين كلها تنتقل من حالة الخمرية إلى حالة كونها خلا، ومن حالة الدم إلى حالة كونها مسكا، وأما الاستهلاك فإن التغيير يحصل للعين المستهلكة فقط؛ حيث تتغير صفاتها وخصائصها بسبب اختلاطها في العين الأخرى الغالبة، كما لو اختلطت قطرة خمر بماء كثير، فإن صفات الخمر وخصائصه تتغير، أي تتلاشى وتفتى في العين الغالبة، فيقال إن الخمر استُهلكت في الماء فيبقى الماء محافظا على أصل طهارته.

وعليه فالعين في حالة الاستحالة تخرج بصفات وخصائص جديدة تحمل معها اسما جديدا، بخلاف العين المستهلكة؛ فليس هناك استحداث لعين جديدة وإنما هو استصحاب للعين الغالبة عليها.

الفرع الثاني: تمييز الاستحالة عن الخط⁽⁵¹⁾

تختلف الاستحالة بمعناها السابق عن الخط بين المواد؛ والذي هو مجرد تداخل أجزاء مادة في أجزاء مادة أو مواد أخرى، ليتكون من ذلك مخلوط أو مزيج أو مستحلب أو محلول، صلب أو رخو أو سائل أو غاز، من غير زوال لخصائص العين المخلوطة، بل تبقى كل مادة من مكونات الخليط

محتفظة بخصائصها الأصلية مهما تغيرت صفاتها الطبيعية، كما أن كل مادة من مواد الخليط تمر داخل جسم الإنسان بعمليات التمثيل الغذائي "الأيض"⁽⁵²⁾ كما لو كانت غير مختلطة بغيرها، أما الصفات الطبيعية المشتركة التي تطرأ على الخليط من لون أو طعم أو رائحة، فهي صفات عارضة بالنسبة لكل مكون من مكونات الخليط ولا تُغير من حقيقته، كخلط شحم الخنزير بشحم البقر، وكل مكون من مكونات الخليط قد تكون له صفات طبيعية قوية تغلب على الصفة المشابهة لباقي المكونات، بحيث تصبح محصلة الصفة للخليط هي من هذه الصفة القوية، حتى ولو كانت بأقل كمية، فشحم الخنزير إذا خلط بتوابل ذات لون أحمر أصبح لون الخليط أحمر، وإذا خلط بمادة ذات نكهة تغيرت رائحة الشحم وطعمه⁽⁵³⁾. وعليه فلا تحول أو انقلاب يحدث للمواد أثناء عملية الخلط، ويبقى النجس على حاله والظاهر على حاله.

المطلب الثالث: الاستدلال لحجية قاعدة الاستحالة وأثرها في الطهارة والحل

قد يكون لبعض القواعد الفقهية أدلة صريحة بيّنة، بل إن بعضها قد تكون عبارة عن نصوص شرعية، وبعض القواعد الفقهية قد لا يكون لها أدلة صريحة، فيحتاج الفقيه للاستدلال لها، والقاعدة التي معنا هي من المسلك الأخير، فالاستدلال لها محل نظر واجتهاد، وقبل الشروع في الاستدلال للقاعدة لا بدّ من بيان صورة المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها، ثم بعد ذلك نعرض أقوال الفقهاء في المسألة مع أدلتهم وصولاً إلى القول الراجح في مدى حجّية القاعدة، وهل لها أثر في الطهارة والحلّ.

صورة المسألة:

تتمثل صورة المسألة في المادة النجسة أو المحرمة إذا تبدلت حقيقتها وانقلبت عينها إلى مادة أخرى مباينة للأصل في الاسم والصفات والخصائص هل تبقى نجسة محرمة بناء على الأصل؟ أم أنها تصير طاهرة حلالاً بناء على ما آلت إليه؟

وقبل أن أذكر أقوال الفقهاء في المسألة أحرر أولاً محل النزاع بينهم حتى يتم السياق ويتضح المعنى من جميع جوانبه؟

تحرير محل النزاع:

اتفق الفقهاء على أن الخمر إذا استحالت بنفسها وتخللت دون تدخل أحد، أنها تطهر ويحل الانتفاع بها⁽⁵⁴⁾.

كما اتفق الفقهاء أن الأعيان النجسة أو المحرمة إذا استحالت استحالة ناقصة غير كاملة، أنها تبقى نجسة محرمة بناء على أصلها⁽⁵⁵⁾.

أما ما عدا هذه الصور مما يعد من مسائل الاستحالة كالخمر إذا تخللت بفعل فاعل، والخنزير والكلب إذا صاروا ملحاً في المملحة، وكالميتة والعذرة إذا صارتا تراباً أو رماداً وغيرها من الصور، فقد اختلف الفقهاء في تأثير الاستحالة فيها، وما إذا كان يترتب عليها طهارة الأعيان النجسة وحلية الأعيان المحرمة والانتفاع بها أم لا؟ وهم في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: يرى أصحابه أن للاستحالة تأثيراً في انقلاب النجس طاهراً والمحرّم مباحاً، وهو قول الحنفية وعليه الفتوى في مذهبهم⁽⁵⁶⁾، وهو المعتمد في مذهب المالكية⁽⁵⁷⁾، ورواية عند الحنابلة⁽⁵⁸⁾، وهو مذهب الظاهرية⁽⁵⁹⁾، وهو اختيار القاضي ابن العربي⁽⁶⁰⁾ وابن تيمية⁽⁶¹⁾ وابن القيم⁽⁶²⁾ والشوكاني⁽⁶³⁾ وغيرهم من المحققين.

المذهب الثاني: يرى أصحابه أن الاستحالة لا تأثير لها في طهارة النجس وحليّة المحرم. وهو

مذهب الشافعية⁽⁶⁴⁾، والمعتمد في مذهب الحنابلة⁽⁶⁵⁾.

إلا أن المطلع على كتب فقهاء الشافعية والحنابلة يرى أنهم وإن كانوا يقولون بأن الاستحالة ليس لها أثر على طهارة النجس وحِلِّيَّة المحرم إلا أن التطبيقات والصور الموجودة في كتبهم عن تحوّل الأعيان وانقلابها من حالة إلى أخرى تدل على أن الاستحالة محل اعتبار عندهم في الطهارة والحل، ومن ذلك: قولهم بطهارة الخمر إذا تخلّلت، وبجواز أكل الجلالة والزرع المسقي بالنجاسة إذا لم يظهر فيهما أثر النجس، وبطهارة الدود المتولد من النجاسة، وبطهارة المسك واللبن مع أن أصلهما دم نجس⁽⁶⁶⁾، وغيرها من التطبيقات التي فيها دلالة بيّنة على اعتبارهم للاستحالة في الطهارة والحل وإن كان هناك تفاوت في تطبيقاتها عندهم لاعتبارات معيّنة.

الأدلة:

أدلة المذهب الأول: القائل بأن الاستحالة لها أثر في الطهارة والإباحة. استدلو بالكتاب والسنة والأثر والقياس والاستقراء وعموم البلوى.

أولاً: الأدلة من الكتاب:

استدلو من الكتاب بما يلي:

- قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: 157].

وجه الدلالة: أفادت الآية الكريمة إباحة الطيبات وتحريم الخبائث، والحكم بطيب الأعيان وخبثها إنما يعرف بتتبع حقائقها والصفات التي تقوم بها، فإذا انقلبت العين إلى حقيقة أخرى غير التي حكم عليها بالنجاسة لأجلها ولم تظهر فيها صفة الخبث لا من جهة الطعم أو الريح أو اللون، وجب أن يختلف الحكم وأن تكون العين طاهرة غير نجسة، طيبة غير خبيثة، كالنجس يصير خلا أو ملحا أو ترابا، وهذا الذي يقتضيه دوران العلة مع معلولها، فعدم العلة علة لعدم المعلول⁽⁶⁷⁾، فكان للاستحالة هذا الأثر في تبدل النجس إلى طاهر والخبث إلى طيب⁽⁶⁸⁾.

قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لِّتُسْقُوا مِنْهَا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبِئَآ خَالِصًا سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ﴾ [النحل: 66].

وجه الدلالة: دلت الآية على أن النجاسة تطهر إذا استحالت إلى طيب وصلاح، فالدّم نجس يتغير عن طبعه ويستحيل إلى شيء آخر طيب طاهر حلال هو اللبن، فدل هذا على أن تغير العين وانقلاب حقيقتها له أثر في تغير حكمها من حالة النجاسة والحرمة إلى حالة الطهارة والحل.

يقول ابن حزم منكرا على من أنكر تأثير الاستحالة في انقلاب حكم الأعيان: "ومن خالف هذا لزمه أن يحرم اللبن لأنه دم استحال لبنا"⁽⁶⁹⁾.

ثانياً: الأدلة من السنة:

استدلو من السنة بما يلي:

أ- الأحاديث الواردة في طهارة الخل: عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «نِعْمَ الْأَدَمُ - أَوِ الْإِدَامُ - الْخَلُّ»⁽⁷⁰⁾.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أكل الخل وامتدحه مع أن أصله نجس حرام وهو كونه كان خمرا، يقول الإمام الشربيني: "العصير غالبا لا يتخلل إلا بعد التخمير، فلو لم نقل بالطهارة لتعذر إيجاد حلّ الخل وهو خلّ إجماعاً"⁽⁷¹⁾. فدل على أن للاستحالة أثر في الطهارة والحل⁽⁷²⁾.

ب- الأحاديث الواردة في طهارة المسك

- عَنْ عَائِشَةَ (رضي الله عنها) أَنَّهَا قَالَتْ: «كُنْتُ أُطِيبُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِإِحْرَامِهِ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ،

وَلِجَلِّهِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ»⁽⁷³⁾

- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «... وَالْمَسْكُ أَطْيَبُ الطَّيِّبِ»⁽⁷⁴⁾.

وجه الدلالة: أن المسك عبارة عن دم غزال قد استحال؛ والدم عين نجسة، فلو لم يكن للاستحالة أثر في طهارة النجس لما كان المسك طاهرا ولما استعمله رسول الله ﷺ.

ثالثا: الأدلة من الأثر

استدلوا في ذلك بما روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه كان يَدْمُلُ⁽⁷⁵⁾ أرضه بالغرّة ويقول: «مَكْتَلُ غِرَّةٍ مَكْتَلُ بُرٍّ». قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: الْغِرَّةُ هِيَ عَذْرَةُ النَّاسِ⁽⁷⁶⁾.

وجه الدلالة: أن العذرة وهي عين نجسة بالإجماع⁽⁷⁷⁾، ولو لم يكن للاستحالة أثر في طهارتها لما استعملها سعد رضي الله عنه في تسميد أرض الزراعة التي تخرج للناس طعامهم.

ومما يؤيد ويقوي القول بأن الاستحالة لها تأثير في طهارة الأعيان النجسة؛ أن الدراسات والأبحاث العلمية أثبتت أن السماد النجس الذي تسمد به الزروع سرعان ما يتفكك ويتحول بشكل كامل بفعل التخمرات البكتيرية إلى أملاح معدنية مخالفة تماما للأصل يتغذى عليها النبات⁽⁷⁸⁾.

رابعاً: الأدلة من القياس: استدلوا من القياس بما يلي:

(أ) قياس استحالة العين النجسة على الخمر إذا استحالت بنفسها، فكما أن الخمر - وهي أم الخبائث - إذا انقلبت بنفسها خلا طهرت وحلت باتفاق⁽⁷⁹⁾، فغيرها من النجاسات أولى أن تطهر بجامع التغير والانقلاب في الحقيقة⁽⁸⁰⁾.

(ب) قياس استحالة العين النجسة على الجلالة إذا حبست وعلقت بالطاهر أنه يحل لحمها ولبنها باتفاق للتحويل والانقلاب الحاصل في حقيقتها⁽⁸¹⁾.

(ج) القياس على الدم إذا استحال آدمياً أو لبناً أو مسكاً فإنه يطهر بهذا الانقلاب، فكذلك سائر الأعيان النجسة تطهر بالاستحالة لزوال الوصف المترتب عليها⁽⁸²⁾.

خامساً: الأدلة من الاستقراء

قالوا: دل الاستقراء من تتبع أقوال الشارع أنه يجري على أعمال أثر الاستحالة سواء في حل الأشياء وطهارتها أو في تحريمها ونجاستها، ومن ذلك ما أخبر الله به من أنه يخرج من بين فرث ودم لبناً خالصاً قد استحال من وصف الخبث وتحول إلى الطيب، وعكس هذا فإن الطيب إذا استحال إلى خبيث نتن صار نجساً كالماء والطعام يستحيلان بولا وعذرة، فكيف أثرت الاستحالة في انقلاب الطيب خبيثاً ولم تؤثر في انقلاب الخبيث طيباً؟! والله تعالى يخرج الطيب من الخبيث والخبيث من الطيب ولا عبرة بالأصل بل بوصف الشيء في نفسه، ومن الممتنع بقاء حكم الخبث وقد زال اسمه ووصفه، والحكم تابع للاسم والوصف دائر معه وجوداً وعدماً⁽⁸³⁾.

سادساً: عموم البلوى

حيث ذهبوا إلى اعتبار عموم البلوى في القول بتأثير الاستحالة في الطهارة، يقول ابن عابدين عن سقوط الحيوان في قدر الصابون وانقلابه إلى صابون: "ومقتضاه عدم اختصاص ذلك الحكم بالصابون، فيدخل فيه كل ما كان فيه تغير وانقلاب حقيقة وكان فيه بلوى عامة"⁽⁸⁴⁾، وقال أيضاً: "عموم البلوى علة اختيار القول بالطهارة المعطلة بالانقلاب"⁽⁸⁵⁾.

كما أن الإمام الخراساني اشتد عليه الأمر أن يحكم بنجاسة رماد النجاسة خصوصاً وهو من أهل مصر الذين من عادة أهلها أن يخبزوا بالزبل حيث قال: "ينبغي أن يرخص في الخبز المخبوز بالزبل

عندنا بمصر لعموم البلوى... وإلا فيتعذر على الناس أمر معيشتهم⁽⁸⁶⁾.

أقول: إذا كان أولئك الأفذاذ قد أفتوا بتأثير الاستحالة في طهارة الأعيان النجسة لعموم البلوى في زمانهم أيام كانت الأمة الإسلامية تصنع طعامها وشرابها بنفسها، فكيف بزمان الناس اليوم الذي أصبح فيه أغلب طعام المسلمين ودواءهم تتحكم فيه أيادي الغرب الكافر الذي تفتقد بيئته هدايات الوحي، مع عدم استغناء المسلمين عنهم بسبب التبعية والمصائب والنكبات التي حلت بهم، فأصبح القول باعتبار الاستحالة في التطهير وأنه قاعدة يعول عليها في استنباط الأحكام الشرعية ضرورة حتمية لعموم البلوى، وإلا للزم من مخالفة ذلك عسر وحرَج لا يطيقهما الناس في أمر معاشهم.

أدلة المذهب الثاني: القائل بأن الاستحالة ليس لها أثر في الطهارة والإباحة.

استدلوا على ذلك بالسنة والأثر والقياس والمعقول.

أولاً: الأدلة من السنة

استدلوا من السنة بما يلي:

أ- الأحاديث الواردة في النهي عن تخليل الخمر ووجوب إراقتها

- عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ ثُنْخَذُ خَلًّا، فَقَالَ: لَا»⁽⁸⁷⁾

- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَيْتَامٍ وَرَثُوا خَمْرًا، قَالَ: «أَهْرِقْهَا»
قَالَ: أَفَلَا أَجْعَلُهَا خَلًّا؟ قَالَ: «لَا»⁽⁸⁸⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن تخليل الخمر وأمر بإهراقها، ولو جاز التخليل لندب إليه ونَبَّه عليه كما نَبَّه أهل الشاة الميتة إلى جواز دبغ جلدها والانففاع به، ولما في التخليل كذلك من فائدة إصلاح مال اليتيم الذي هو أولى الأموال بالرعاية والحفظ⁽⁸⁹⁾، فدل هذا على أن الاستحالة لا أثر لها في الطهارة والإباحة للأعيان النجسة أو المحرمة.

ونوقش استدلالهم هذا من وجهين:

الوجه الأول: أن النهي عن تخليل الخمر لا يعني عدم طهارتها إذا تخللت، لأن النهي في الحديث محمول على الورع والمبالغة في الردع وسدًا للذريعة، بدليل أمره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بعض الروايات بكسر الدَّان وخرق الزقاق مع أنها أموال، وإضاعة المال منهى عنه في الإسلام⁽⁹⁰⁾.

الوجه الثاني: انعقد الإجماع على أن الخمر إذا تخللت بنفسها وانقلبت إلى خل أنها تطهر وتحل بهذه الاستحالة⁽⁹¹⁾، فلزم منه أن الأعيان النجسة أو المحرمة تحل وتطهر إذا استحالَت بنفسها، ما يعني أن للاستحالة أثر في الطهارة والحل.

ب- الأحاديث الواردة في النهي عن أكل لحوم الجلالة وشرب ألبانها

- عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ الْجَلَالَةِ وَالْبَانِيهَا»⁽⁹²⁾.

- وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْمُجْتَمَةِ»⁽⁹³⁾، وَلَسَبَّ الْجَلَالَةَ، وَعَنِ الشُّرْبِ مِنْ فِي السَّقَاءِ»⁽⁹⁴⁾.

وجه الدلالة: أن الاستحالة لو كانت مؤثرة في طهارة الأعيان النجسة لما نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن شرب لبن الجلالة وأكل لحمها، لأن ما تتغذى عليه الجلالة من النجاسات يستحيل في جسمها إلى لحم ولبن وعرق... الخ، فدل ذلك على أنه لا أثر للاستحالة في طهارة الأعيان النجسة وغير مؤثرة في منع

التحريم⁽⁹⁵⁾.

ونوقش استدلالهم هذا: بأن النهي الوارد في الحديث خاص بالجلالة التي ظهر أثر النجس في لبنها ولحمها؛ لأن النجاسة التي علفتها لم تستحل استحالة كاملة بدليل بقاء الرائحة والنتن، وإنما هي من باب الاستحالة الجزئية، وهذه الأخيرة غير مقصودة، فإذا زال عنها أثر النجس من النتن والرائحة بحبسها وعلفها الطاهرات كانت طيبة حلالا باتفاق⁽⁹⁶⁾، وهذه هي حقيقة الاستحالة الكلية المطهرة، وعليه فالحديث فيه حجة ودليل لأصحاب القول الأول القائل بأن الاستحالة لها أثر في الطهارة والإباحة.

ثانيا: الأدلة من الأثر

استدلوا من الأثر بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كُنَّا نُكْرِي أَرْضَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَنَسْتَرِطُ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَدْخُلُوهَا بِعَذْرَةِ النَّاسِ»⁽⁹⁷⁾.

وجه الدلالة: أنه لو لم تكن الثمار التي تسمد بالنجاسات نجسة وتتربى فيها أجزاء النجاسة لما كان في اشتراط عدم دملها بعذرة الناس فائدة، فدل على أنه لا أثر للاستحالة في الطهارة⁽⁹⁸⁾.

ونوقش استدلالهم هذا من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن هذا الأثر ضعيف لا تقوم به حجة⁽⁹⁹⁾.

الوجه الثاني: وعلى فرض صحة الأثر فإنه معارض بما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم من الترخيص في ذلك، كسعد بن أبي وقاص، ولا حجة في قول بعضهم على بعض.

الوجه الثالث: أنه قد يحمل على الخصوصية لتعلقه بأراضي رسول الله ﷺ.

ثالثا: الأدلة من القياس

استدلوا من القياس، بأن الأعيان النجسة لم تحصل نجاستها بالاستحالة فلا تطهر بالاستحالة قياسا على الدم يصير قيحا أو صديدا، بخلاف الخمر فإن نجاستها كانت بالاستحالة - إذ أصلها عصير - فجاز أن تطهر بالاستحالة⁽¹⁰⁰⁾.

ونوقش استدلالهم هذا من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا الفرق ضعيف، فجميع الأعيان النجسة استحالت عن أعيان طاهرة، كالدم والبول والعذرة إنما استحالت من الغذاء الطاهر، حتى الحيوان النجس إنما استحال عن الماء والتراب ونحوهما من الطاهرات⁽¹⁰¹⁾.

الوجه الثاني: أن استحالة الدم إلى قيح وصديد إنما هو من باب استحالة العين النجسة إلى ما هو أشد استقذارا منها، فيثبت الحكم فيها بطريق الأولى، والمقصود بالاستحالة هنا هو ما استحال إلى طيب وصالح، وهذا الفرق والتغاير بينهما واضح⁽¹⁰²⁾.

الترجيح:

من خلال ما سبق عرضه من أقوال الفقهاء في مسألة الاستحالة، وبعد النظر الدقيق في أدلتهم ومناقشتها يظهر لنا رجحان قول المذهب الأول والذي يقضي بأن الاستحالة لها أثر في إثبات حكم الطهارة والحل للعين النجسة أو المحرمة، شرط أن تكون الاستحالة للعين تامة كلية، وهو القول الذي جزم شيخ الإسلام ابن تيمية بصحته حيث قال: "وهذا هو الصواب المقطوع به"⁽¹⁰³⁾.

ويمكن تلخيص أسباب الترجيح فيما يلي:

أولا: قوة الأدلة التي استدلت بها أصحاب المذهب الأول وصحتها شرعا وعقلا وسلامتها من المناقشة، وضعف أدلة المذهب الثاني واعتلالها بالمناقشة والاعتراض.

الثاني: أن موجب قول المذهب الأول يتفق والقياس؛ فأصحابه اعتمدوا على ربط الأحكام بعلمها، فاعتبروا أن الحكم بالنجاسة يدور مع العلة التي من أجلها حكم على العين بالنجاسة وجوداً وعدمًا، بخلاف أصحاب المذهب الثاني فقالوا بإعمال الاستحالة في التجنيس والتحريم، ومنعوا أثرها في الطهارة والجل.

الثالث: أن أصحاب المذهب الثاني قد وقعوا في التناقض فيما ذهبوا إليه، حيث حكموا بطهارة وحلية تناول الزروع المسقية بالنجاسة إن لم يظهر فيها أثر النجس، كما حكموا بطهارة الجلالة بعد الحبس، إذ يلزم من مذهبهم في الاستحالة عدم جل أكل الجلالة والزروع المسقية بالنجس.

رابعاً: أنه يلزم من العمل بموجب قول المذهب الثاني ما يمتنع شرعاً، قال ابن حزم: "ومن خالف هذا لزمه أن يحرم اللبن لأنه دم استحالة لبناء، وأن يحرم الثمر والزرع المسقي بالعدرة والبول، ولزمه أن يبيح العدرة والبول، لأنهما طعام وماء حلالان استحالة إلى اسم منصوص على تحريم المسمى به"⁽¹⁰⁴⁾.

خامساً: أن موجب قول المذهب الأول يتفق وقاعدة رفع المشقة والحرص والتيسير على الناس، ويلبي الحاجات - إن لم نقل الضرورات- التي أفرزتها الحياة المعاصرة في أغذية الناس وأشربتهم وأدويتهم، وهذا ما لا يكون عند العمل بموجب قول المذهب الثاني.

وبهذا صدرت توصيات وقرارات المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء الجماعية المعاصرة الآتية:

- **مجمع الفقه الإسلامي الدولي لمنظمة المؤتمر الإسلامي:** جاء في القرار رقم: 198 (21/4)، الصادر عن المجمع في دورته الحادية والعشرين (محرم 1435هـ/ نوفمبر 2013م) ما يلي:

ثانياً: إن المواد المحرمة أو النجسة بذاتها أو بإضافتها في الغذاء والدواء تنقلب إلى مواد مباحة شرعاً بإحدى طريقتين:

أ- الاستحالة.

ب- الاستهلاك، وقد رأى المجمع تأجيله لمزيد من البحث⁽¹⁰⁵⁾.

- **المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي:** جاء في القرار رقم: (17/4) من دورة المجلس السابعة عشرة (شوال 1424هـ/ ديسمبر 2003م) ما يلي: "أن استحالة النجاسة إلى مادة أخرى مختلفة عنها في صفاتها وخواصها كتحويل الزيت إلى صابون ونحو ذلك، أو استهلاك المادة بالتصنيع وتغيير الصفات والذات، تعد وسيلة مقبولة في الفقه الإسلامي للحكم بالطهارة وإباحة الانتفاع بها شرعاً"⁽¹⁰⁶⁾.

- **المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية:** أصدرت المنظمة في ندوتها الفقهية الطبية الثامنة (ذي الحجة 1415هـ/ ماي 1995م) توصية جاء فيها ما يلي: "الاستحالة التي تعني انقلاب العين إلى عين أخرى تغيروا في صفاتها تُحوّل المواد النجسة أو المتنجسة إلى مواد طاهرة وتُحوّل المواد المحرمة إلى مواد مباحة شرعاً"⁽¹⁰⁷⁾.

ثم أصدرت المنظمة توصية أخرى في ندوتها الفقهية الطبية التاسعة (صفر 1418هـ/ يونيو 1997م) أكدت فيها على حجية قاعدة الاستحالة وأن لها أثراً في طهارة وحلية المواد المحرمة والنجسة إذا تحققت ضوابطها، وقد جاء نص التوصية كالاتي: استكمالاً لما سبقته دراسته في الندوة السابقة، فإن هذه الندوة ناقشت الجوانب الطبية والفقهية المتعلقة بهذا الموضوع، وخلصت إلى أن المواد الإضافية في الغذاء والدواء التي لها أصل نجس أو محرم تنقلب إلى مواد مباحة شرعاً بإحدى طريقتين:

أ- **الاستحالة:** ويقصد بالاستحالة في الاصطلاح الفقهي: "تغير حقيقة المادة النجسة أو المحرم تناولها وانقلاب عينها إلى مادة أخرى مباينة لها في الاسم والخصائص والصفات". ويعبر عنها في المصطلح العلمي الشائع **كل تفاعل كيميائي كامل يحول المادة إلى مركب آخر** ب- الاستهلاك: ... (108).

- **مجمع الفقه الإسلامي بالهند:** قررت الندوة الفقهية الثالثة عشرة للمجمع (محرم 1422هـ/أفريل 2001م) ما يلي:

• إن الأشياء التي حرمتها الشريعة الإسلامية تتعلق حرمتها ونجاستها بذاتها، فإذا تبدلت حقيقة الشيء وماهيته بسبب عمل إنساني، أو بطريقة كيميائية أو غير كيميائية أو بحكم العوامل الطبيعية والبيئية فلا يبقى حكمه السابق، بل يصير له حكم جديد، ولا فرق فيه بين نجس العين وغيره.

• إذا اختلط الشيء النجس بالأشياء الطاهرة دون تبدل ماهيته فإنه يبقى نجساً وحراماً (109).

- **مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا:** جاء في قرارات وتوصيات المؤتمر السنوي التاسع للمجمع (جمادى الأولى 1434هـ/ مارس 2013م) ما يلي: "الاستحالة هي انقلاب العين إلى عين أخرى تغيروا في حقيقتها وفي صفاتها، وهي من المطهرات، فتتحول بها المواد النجسة أو المتنجسة إلى مواد طاهرة، فيتغير حكمها من التحريم إلى التحليل...، أما إذا تغيرت صفاتها وبقيت حقيقتها لم يتغير حكمها" (110).

- **المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث:** جاء في القرار رقم 90 (23/3): الصادر عن المجلس في دورته العادية الثالثة والعشرين (شعبان 1434هـ/ يونيو 2013م) ما يلي: "بما أن الاستحالة هي تحول مادة إلى مادة أخرى بتغير حقيقتها وأوصافها، فإنها مؤثرة شرعاً في الحكم حيث يتغير حسب تغير المادة وتحولها، كالعصير المتخذ من العنب حلال، فإذا تحول إلى خمر يصبح حراماً، ثم إذا تحول إلى خل يصبح حلالاً، سواء تم التخلل بذاته، وهو المتفق عليه، أو تم بفعل الإنسان على الراجح القوي المسنود بالأدلة المعتمدة" (111).

- **فتوى المجلس الإسلامي للإفتاء في الداخل الفلسطيني:** جاء في الفتوى رقم: (597) الصادرة بتاريخ: 2016/10/12م، ما نصه: "الأعيان النجسة تطهر بالاستحالة على الراجح من أقوال الفقهاء، شريطة أن تكون الاستحالة كاملة لا جزئية" (112).

- **فتوى هيئة الإفتاء بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت:** جاء في الفتوى رقم: (3250) ما نصه: "إذا تحولت المنتجات الكحولية أو الخنزيرية وصارت مادة أخرى في صورة الدواء فإنها تطهر ويحل الانتفاع بها، أما إذا لم تتحول إلى مادة أخرى فإنها تبقى نجسة إلا في حالة الاضطرار؛ بأن لا يقوم مقامها شيء من الأدوية الحلال والله أعلم" (113).

بعد هذا العرض الشامل والمفصل لمسألة الاستحالة نجد أن الأدلة كلها متظافرة فيما بينها ومتكاملة على تقرير حكم شرعي منسجم مع نصوص الشريعة وأصولها ومقاصدها وهو: أن الاستحالة لها أثر في طهارة الأعيان النجسة أو المحرمة وحلية استعمالها والانتفاع بها، وأن الإشكال الحاصل بين الفقهاء في قضية القاعدة لا يكمن في تأصيلاتها الفقهية وإنما في تطبيقاتها العملية، فهي أقرب إلى عمل الخبراء منه إلى عمل الفقهاء (114).

وعليه فإن الاستحالة تعتبر قاعدة من قواعد الفقه المعتمدة شرعاً، مطردة لا تتخلف، يستفيد منها الفقيه الأصولي في جملة من الأحكام الشرعية المتنوعة، خاصة في النوازل والمستجدات المعاصرة.

هذا وحيث قلنا بصحة قاعدة الاستحالة، فإن هذا كله مقيد ومتوقف على التحقق من وقوع الاستحالة كاملة تامة إلى طيب وصلاح، ولا بد كذلك من الرجوع إلى الخبراء وأهل الاختصاص العارفين بحقيقة التفاعلات الكيميائية للتأكد من طبيعة الاستحالة التي وقعت، حتى لا يكون القول مجرد ادعاء أو تسرع في الحكم.

المطلب الرابع: ضوابط الحكم بأن العين مستحالة

يمكن أن نستخلص من أقوال الفقهاء وقرارات المجامع الفقهية السابق ذكرها في مفهوم الاستحالة، ضوابط لإعمال الحكم الكلي للقاعدة، وهو طهارة النجس وجِلْيَةِ المحرم بالاستحالة، وهذه الضوابط هي:

الضابط الأول: أن تتغير حقيقة العين النجسة أو المحرمة وتتحول كلياً إلى عين أخرى مغايرة تماماً للأصل في الاسم والخصائص والصفات، فلا تحمل معها أيّاً من أجزاء الأصل المنقلبة عنه، كصيرورة الميتة أو العذرة تراباً أو صيرورتهما بعد الحرق رماداً، وكالخنزير يصير ملحاً.

يقول أ.د/ وهبة الزحيلي مبيناً لحقيقة هذا الضابط بقوله: "إذا كانت العملية مجرد تفكيك التركيب وتجزئة المادة الأصلية وبقاء التركيب السابق في وضعه الطبيعي فلا يعد هذا استحالة؛ لأن مجرد التحلل الجزئي لروابط المادة وتغيرها.. لا يسوغ الإباحة، وأما إذا تغير التركيب الأساسي للمادة الأصلية فيمكن القول بالإباحة بعد التخلص من المواد الشائبة"⁽¹¹⁵⁾.

الضابط الثاني: أن تكون العين الجديدة طَيِّبة غير مستخبثة، فإن بقي شيء من الخبث أو تحولت العين المستخبثة إلى ما هو أخبث وأفسد فلا أثر حينئذ للاستحالة في الطهارة والحل، قال الإمام المقرئ: "استحالة الفاسد إلى فساد لا تنقل حكمه، وإلى صلاح تنقل بخلاف"⁽¹¹⁶⁾.

ومن أمثلة التحول إلى طيب وصلاح، استحالة الخمر إلى خل ودم الغزال إلى مسك، ومن أمثلة تحول الفاسد إلى خبث وفساد، الدم يستحيل إلى قيح وصدید.

الضابط الثالث: أن يتبع تغير حقيقة العين تغير اسمها كما أشار إلى ذلك النبي ﷺ، فقد سمي الخمر بعد تخلُّلها خلاً.

خاتمة

توصل الباحث من خلال هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

- 1- أن من طرق التعرف على أحكام النوازل الرد إلى القواعد الفقهية التي يجري عليها ما لا نهاية له من الجزئيات التي تتولد عن الوقائع والمستجدات غير المتناهية، ولو التزم علماء الشريعة ألا يحكموا على النازلة بحكم حتى يجدوا لها نصّاً شرعياً لتعطّلت الشريعة، لأن نصوصها متناهية.
- 2- أن الاستحالة المعتبرة في عرف الشرع هي التي يحصل فيها التحول التام والانقلاب الكلي للمادة الأصلية، وأن تكون المادة الجديدة طيبة غير مستخبثة، فإن اختل شيء من ذلك فلا أثر حينئذ للاستحالة في الطهارة والحل.

- 3- أن القول باعتبار تغير الطعم واللون والرائحة آثار يبنني عليها القول بتحقيق الاستحالة قول غير مسلم به على إطلاقه، ولا يمكن التعويل عليه في بناء الأحكام الشرعية، إذ يلزم من الأخذ به تعطيل كثير من الأحكام الشرعية وإباحة كثير من المحرمات لمجرد أن مادة من المواد قد اعترها التغيير ظاهراً، فعلى سبيل المثال على ذلك إضافة كمية من شحم الخنزير إلى مادة غذائية طعمها قوي وذات لون داكن ورائحتها شديدة، تجعل من هذه المادة مباحة الأكل شرعاً، باعتبار أن شحم الخنزير قد تغيرت صفاته

الطبيعية الظاهرة من طعم ولون وريح، لكن لو نظرنا إلى حقيقة هذه المادة من جانب علمي كيميائي وما يطرأ عليها من تحولات، نجد أن هذه المادة يحرم تناولها شرعاً، ذلك أن تغلب هذه المادة الغذائية على شحم الخنزير لم يفقد هذا الشحم حقيقته وخصائصه الكيميائية وإن أفقده خصائصه الطبيعية الظاهرة، بدليل أن هذه المادة المضاف إليها شحم الخنزير إذا دخلت جسم الإنسان فإن الجسم يتعامل مع كل مادة على حدة كما لو كانت غير مختلطة مع بعضها، فيمر شحم الخنزير المضاف بنفس المراحل التي يمر بها شحم الخنزير الذي يدخل الجسم استقلالاً. وعليه فلا يمكن إطلاق قاعدة الاستحالة كحكم عام على التحولات التي تفقد المادة خصائصها الطبيعية الظاهرة، بل لا بد أن يكون هناك مزيد من التفصيل والتحليل.

4- أن الإشكال في قضية الاستحالة لا يكمن في تأصيلاتها الفقهية وإنما في تطبيقاتها العملية، فهي أقرب إلى عمل الخبراء منه إلى عمل الفقهاء، لذا ينبغي الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص العارفين بحقيقة التفاعلات الكيميائية للتأكد من طبيعة الاستحالات التي تقع للمواد المحرمة والنجسة التي تقحم في الأطعمة والأشربة.

5- لا يعني -أبداً- القول بحجية القاعدة وأن لها أثراً في طهارة وحلية الأعيان النجسة والمحرمة الترويج أو الإغراء بالقصد والتعمد إلى تلك الأعيان استخداماً، وتداولاً، وبيعاً، وشراءً؛ لأن الأصل أنه يحرم على المسلم مباشرة النجس أو المحرم في مطعمه ومشربه، وأنه لا بدّ عليه في ذلك كله أن يحرص على الحلال الطيب في أصله ومنشئه.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) القرآن الكريم.
- (2) ابن الأثير أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد (606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي- محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د ط، 1399هـ - 1979م.
- (3) ابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ - 1991م.
- (4) ابن الملقن عمر بن علي بن أحمد (804هـ)، البدر المنير في تخرير الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط، وعبد الله بن سليمان، وياس بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1425هـ - 2004م.
- (5) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم الحراني (728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، د ط، 1416هـ - 1995م.
- (6) ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري (456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت.
- (7) ابن عابدين محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي (1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1412هـ - 1992م.
- (8) ابن قدامة عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي (620هـ): المغني، مكتبة القاهرة، د ط، 1388هـ - 1968م.
- (9) ابن منظور محمد بن مكرم بن علي (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.
- (10) ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد (970هـ)، الأشباة والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419هـ - 1999م.
- (11) أبو الوفا عبد الآخر، الاستغناء عن النجاسات والمحرمات في الدواء والغذاء، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ثبت أعمال الندوة الفقهية الطبية الثامنة، رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحية، الكويت، د ط، 1996م.
- (12) أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط 1، 1430هـ - 2009م.

- (13) أحمد مدحت، وعبد العظيم حنفي، معجم الكيمياء والصيدلة، مجمع اللغة العربية، القاهرة، د ط، 1403 هـ.
- (14) إدريس عبد الفتاح محمود، أثر استحالة الأعيان النجسة على حكمها حلا وحرمة، مجلة البحوث الإسلامية، السنة 7، العدد: 63، جمادى الأولى 1442 هـ، يناير 2021 م.
- (15) البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي (256 هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422 هـ.
- (16) البجلي أبو الفضل محمد بن أبي الفتح (709)، المطلع على ألفاظ المقنع، تحقيق: محمود الأرناؤوط، وباسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، جدة، ط 1، 1423 هـ - 2003 م.
- (17) البهوتي منصور بن يونس بن صلاح الدين (1051)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت.
- (18) البورنو محمد صدقي، موسوعة القواعد الفقهية، القسم الأول، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1424 هـ - 2003 م.
- (19) البيهقي أحمد بن الحسين بن علي الخراساني (458 هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1424 هـ - 2003 م.
- (20) الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك (279 هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395 هـ - 1975 م.
- (21) ثبت أعمال الندوة الفقهية الطبية التاسعة، رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، د ط، 1999 م، التوصيات.
- (22) حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، وبهامشه حاشية المدني علي جنون، المطبعة الأميرية ببولاق-مصر، ط 1، 1306 هـ، أعادت طبعه عن المطبعة الأميرية، دار الفكر، بيروت، 1398 هـ - 1987 م.
- (23) الحصني أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن (829 هـ)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي، ومحمد وهي سليمان، دار الخير، دمشق، ط1، 1994 م.
- (24) الحطاب محمد بن محمد الرُّعيني (954 هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط3، 1412 هـ - 1992 م.
- (25) الخرشي محمد بن عبد الله المالكي (1101 هـ)، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، د ط، د ت.
- (26) الدرر البهية من الفتاوى الكويتية، إدارة الإفتاء، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 1، 1436 هـ - 2015 م، (304/11).
- (27) الرازي زين الدين محمد بن أبي بكر الحنفي (666 هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية-بيروت، الدار النموذجية، صيدا، ط5، 1420 هـ - 1999 م.
- (28) الرجراجي علي بن سعيد، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1427 هـ - 2007 م، (240/6).
- (29) الزبيدي محمد بن محمد مرتضى الحسيني (1205 هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، الكويت، د ط، 1965 م.
- (30) الزقاق علي بن القاسم (912 هـ)، المنهج المنتخب على قواعد المذهب، تحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين، دار عبد الله الشنقيطي، د ط، د ت.
- (31) الزيلعي جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد (762 هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط1، 1418 هـ - 1997 م.
- (32) السجلماسي أبو الحسن علي بن عبد الواحد بن محمد (1057 هـ)، اليواقيت الثمينة فيما انتمى لعالم المدينة، دراسة وتحقيق: عبد الباقي بدوي، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2004 م.
- (33) السعدي عبد الرحمن بن ناصر (1376 هـ)، القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقسيم البديعة النافعة، تحقيق: خالد المشيقح، دار الوطن للنشر، الرياض، ط 2، 1422 هـ - 2001 م.
- (34) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (911 هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 هـ - 1990 م.

- (35) الشربيني محمد بن أحمد الخطيب الشافعي (977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ - 1994م.
- (36) الشرواني عبد الحميد (1301هـ)، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د ط، 1357هـ-1983م.
- (37) الشلبي عمر فائق، مبادئ الكيمياء، مكتبة الاستقلال، عمان، د ط، 1960م.
- (38) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (505هـ)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م.
- (39) الفيروزآبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م.
- (40) الفيومي أحمد بن محمد بن علي (770هـ): المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د ط، د ت.
- (41) القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، من: 1417هـ - 1997م = 1440هـ - 2018م، جمع وتنسيق: عبد الله الجديع (رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث)، د ط، د ت.
- (42) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي لمنظمة المؤتمر الإسلامي، 1406هـ-1441هـ = 1985م-2019م، ط 4، 1442هـ-2020م.
- (43) القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي (684هـ)، أنوار البروق في أنواء الفروق (المعروف بالفروق)، عالم الكتب، القاهرة، د ط، د ت.
- (44) القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي (684هـ)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.
- (45) القليوبي أحمد سلامة (1069هـ)، حاشية قليوبي، دار الفكر، بيروت، د ط، 1415هـ-1995م.
- (46) الكاساني أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2، 1406هـ - 1986م.
- (47) كتاب المؤتمر السنوي التاسع لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا حول ما يحل وما يحرم من الأغذية والأدوية خارج ديار الإسلام، (الكويت 1434هـ - 2013م) د ط، د ت.
- (48) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، 1398 - 1424هـ = 1977 - 2004م، ط 2، د ت.
- المجلس الإسلامي للإفتاء (الداخل الفلسطيني)، فتوى رقم: (597) بتاريخ: 2016/10/12م، دخول بتاريخ: 2024/02/19م. <https://www.fatawah.net/Fatawah/597.aspx>
- (49) مجمع الفقه الإسلامي بالهند، الندوة الفقهية الرابعة عشرة، (جمادى الأولى 1424هـ/2004م)، دخول بتاريخ: 2024/02/19م.
- <http://www.ifa-india.org/ar/juristic-decisions/issue-related-to-worship-and-offeringibadat.html>
- (50) محمد الهواري، استحالة النجاسات وعلاقة أحكامها باستعمال المحرم والنجس في الغذاء والدواء، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الأول، (حزيران يونيو 2002م - ربيع الثاني 1423هـ).
- (51) مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري 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 ت.
- (52) المقرئ محمد بن أحمد (758هـ)، قواعد الفقه، تحقيق: محمد الدردابي، دار الأمان، الرباط، د ط، 2012م.
- (53) النووي محيي الدين يحيى بن شرف (676هـ)، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت.
- (54) الونشريسي أحمد بن يحيى (914هـ)، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، دراسة وتحقيق: الصادق الغرياني، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1427هـ-2006م.
- (55) وهبة الزحيلي: حكم استعمال الدواء المشتعل على شيء من نجس العين، موقع المسلم، 1442/09/28هـ، دخول بتاريخ: 2022/10/02. <https://almoslim.net/elmy/291385>
- (56) يحيى خواجي، أبو الوفا عبد الآخر، إعادة النظر في فتاوى إباحة المطاعم ومستحضرات الزينة.

الهوامش:

- (1) الفيومي، المصباح المنير، (57/1).
- (2) ابن منظور، لسان العرب، (185/11).
- (3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 989.
- (4) الرازي، مختار الصحاح، ص 84.
- (5) الزبيدي، تاج العروس، (367/28).
- (6) رواء البخاري، صحيح البخاري، كتاب التعبير، بَابُ نَزْعِ الْمَاءِ مِنَ الْيَنْزِ حَتَّى يَرَوِيَ النَّاسُ، حديث رقم: 7019، (38/9)، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب فَضَائِلِ الصَّخَابَةِ ﷺ، بَابُ مِنْ فَضَائِلِ عُمَرَ ﷺ، حديث رقم: 2393، (1862/4).
- (7) الزبيدي، تاج العروس، (458/3).
- (8) ابن منظور، لسان العرب، (188/11).
- (9) الفيومي، المصباح المنير، (157/1)، الزبيدي، تاج العروس، (370/28).
- (10) الكاساني، بدائع الصنائع، (85/1).
- (11) ابن عابدين، رد المحتار، (316/1).
- (12) ابن عابدين، (م.ن)، (327/1).
- (13) الرجزاجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، (240/6).
- (14) الحطاب، مواهب الجليل، (97/1).
- (15) حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، (77-76/1).
- (16) القرافي، الذخيرة، 1994م، (188/1).
- (17) الحصني، كفاية الأخيار، ص 73.
- (18) الشرواني، حاشية الشرواني، (303/1).
- (19) القليوبي، حاشية قليوبي، (83/1).
- (20) البعلي، المطلع على ألفاظ المقنع، (ص:52).
- (21) ابن قدامة، المغني، (53/1).
- (22) ابن حزم، المحلى بالآثار، (101-100/1).
- (23) ابن حزم، (م.ن)، (143/1).
- (24) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (522/20).
- (25) ابن القيم، إعلام الموقعين، (298/3).
- (26) ابن عابدين، رد المحتار، (316/1).
- (27) ابن قدامة، المغني، (596/9).
- (28) الغزالي، المستصفى، ص:13.
- (29) التفاعل الكيميائي، فعل مادة في مادة أخرى تؤدي إلى التغير في تركيبها الكيميائي. انظر: أحمد مدحت، معجم الكيمياء والصيدلة، (73/1).
- (30) محمد الهواري، استحالة النجاسات، ص 67.
- (31) الشلبي، مبادئ الكيمياء، ص 8.
- (32) أبو الوفا عبد الآخر، الاستغناء عن النجاسات والمحرمات في الدواء والغذاء، ص 25.
- (33) إدريس عبد الفتاح محمود، أثر استحالة الأعيان النجسة على حكمها حلا وحرمة، ص 46.
- (34) ثبت أعمال الذنوة الفقهية الطبية التاسعة، رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة، التوصيات، ص 629، وقرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ص 732-733.
- (35) القرافي، الفروق، (111/2).
- (36) عبر الإمام القرافي عن نفس المعنى تارة بالإحالة وتارة بالاستحالة قائلاً: "إزالة النجاسة تارة تكون بالإزالة كالغسل

- بالماء وتارة بالإحالة كالخمر إذا صار خلًّا". وقال في موضع آخر: "فرّق علماؤنا بين استحالة الخمر إلى الخلّ قضاؤه فيه بالطّهارة". فعن نفس انقلاب الخمر خلا عبر بالإحالة وبلاستحالة. انظر: القرافي، الذخيرة، (167/1، 189).
- (37) تبني بعض الفقهاء - كالمقري - طريقة في معظم كتبهم، وهي التنبيه على الخلاف في القاعدة عند إيرادها.
- (38) المقري، قواعد الفقه، ص 96.
- (39) المقري، (م.ن)، ص 99-100.
- (40) المقري، (م.ن)، ص 100.
- (41) المقري، (م.ن)، ص 103.
- (42) المقري، (م.ن)، ص 103.
- (43) الونشريسي، إيضاح المسالك، ص 58.
- (44) الزقاق، المنهج المنتخب، ص 116.
- (45) السجلماسي، اليواقيت الثمينة، ص 155.
- (46) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 107.
- (47) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 137.
- (48) قال رحمه الله: "وفرقوا بين تطهير الخمرة إذا انقلبت خلا، والعلة إذا صارت حيوانا طاهرا، والماء المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره، أنها تطهر بالاستحالة من الخبث إلى الطيب دون غيرها، وشيخ الإسلام يعمم ذلك في كل شيء استحاله من الخبث إلى الطيب أنه يطهر". انظر: السعدي، القواعد والأصول الجامعة، ص 154.
- (49) البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (442/7).
- (50) البورنو، (م.ن)، (26/12).
- (51) وبالنسبة للتمييز بين الاستهلاك والخلط: فإنَّ الاستهلاك يشترك مع الخلط في أن كلا منهما لا بدّ أن يحصل فيه اختلاط عين بعين أخرى، ويفترقان في أن الاستهلاك لا بدّ فيه من امتزاج إحدى العينين بالأخرى حتى تضمحل خصائص العين القليلة وصفاتها وتقنى في العين الكثيرة، وليس الحال كذلك في الخلط، إذ هو مجرد تداخل أجزاء مادة في أجزاء مادة أو مواد أخرى، ليتكون من ذلك مخلوط أو مزيج، صلب أو رخو أو سائل أو غاز، من غير زوال لخصائص العين المخلوطة، بل تبقى كل مادة من مكونات الخليط محتفظة بصفاتها الأصلية.
- وعليه فلا استهلاك يحصل للمواد في اصطلاح الخلط، بل يبقى النجس على حاله والطاهر على حاله.
- (52) التمثيل الغذائي (الأبيض) Assimilation: مجموعة العمليات الكيميائية التي تنتج بها الخلايا المواد والطاقة اللازمة للحياة، وهذه العملية هي التي تحقق النمو والترميم في الكائنات الحية، وتبدأ عملية التمثيل الغذائي في الإنسان عندما تُفتت المعدة الطعام إلى جزيئات صغيرة، وهذه العملية تسمى عملية الهضم، فعندما يمتص مجرى الدم هذا الطعام المهضوم ويحمله إلى كل أجزاء الجسم، يتم تمثيل الغذاء المهضوم بوساطة الخلايا ليستخدم في نمو الجسم أو إصلاحه. انظر: الموسوعة العربية العالمية، (510/3)، و(187/7).
- (53) انظر: يحيى خواجي، أبو الوفا عبد الآخر، إعادة النظر في فتاوى إباحة المطاعم ومستحضرات الزينة، ص 5-6.
- (54) ابن عبد البر، الاستذكار، (172/1)، النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، (152/13)، ابن رشد، بداية المجتهد، (28/3)، ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (71/21، 481، 601).
- (55) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (40/5)، ابن عابدين، رد المحتار، (316/1)، القرافي، الذخيرة، (188/1)، الغزالي، المستصفى، (13)، ابن قدامة، المغني، (596/9)، ابن حزم، المحلى، (100/6)، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، ص 39-40، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ص 732-733، ثبت أعمال الندوة الفقهية الطبية التاسعة، رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة، التوصيات، ص 630، مجمع الفقه الإسلامي بالهند، الندوة الفقهية الرابعة عشرة، (جمادى الأولى 1424هـ/2004م)، (دخول بتاريخ: 2024/02/19).

<http://www.ifa-india.org/ar/juristic-decisions/issue-related-to-worship-and-offeringibadat.html>
كتاب المؤتمر التاسع لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، القرارات والتوصيات، (14-13/1)، القرارات والفتاوى الصادرة عن

- المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ص 151، 154، المجلس الإسلامي للإفتاء (الداخل الفلسطيني)، فتوى رقم: (597) بتاريخ: 2016/10/12م، <https://www.fatawah.net/Fatawah/597.aspx> (دخول بتاريخ: 2024/02/19م)، وهبة الزحيلي، حكم استعمال الدواء المشتغل على شيء من نجس العين، موقع المسلم، 1442/09/28هـ، [https://almoslim.net/elmy/291385] (دخول بتاريخ: 2022/10/02).
- (56) الزيلعي، تبين الحقائق، (76/1)، الكاساني: بدائع الصنائع، (85/1)، ابن نجيم، البحر الرائق، (395-394/1)، ابن عابدين، رد المحتار، (327، 316/1).
- (57) المواق، التاج والإكليل، (137-138، 152)، القرافي، الذخيرة، (164/1، 167، 188-189)، الدسوقي، حاشية الدسوقي، (50/1، 52، 58-57)، الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، (49-48/1)، الحطاب، مواهب الجليل، (97/1)، الكشناوي، أسهل المدارك، (63/1).
- (58) ابن قدامة، المغني، (53/1)، المرداوي، الإنصاف، (318/1).
- (59) ابن حزم، المحلى، (136/1، 143)، (101-100/6).
- (60) ابن العربي، عارضة الأحوذى، (18/8).
- (61) مستثنيا من ذلك الخمر إذا تخللت بفعل فاعل؛ إعمالا للنص الوارد. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (71/21، 483).
- (62) ابن القيم، إعلام الموقعين، (297-298/1).
- (63) الشوكاني، السيل الجرار، ص 35.
- (64) الشيرازي، المذهب، (94/1)، العمراني، البيان، (428/1)، النووي، المجموع، (579/2)، الشربيني، مغني المحتاج، (236/1، 239).
- (65) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، (159/1)، ابن قدامة، المغني، (53/1)، المرداوي، الإنصاف، (318/1)، البهوتي: كشف القناع، (194/6).
- (66) الماوردي، الحاوي الكبير، (334/5)، الشيرازي، المذهب، (94/1)، النووي، المجموع، (575-573/2)، الشربيني، مغني المحتاج، (236/1، 239)، القليوبي: حاشية قليوبي، (83/1)، ابن قدامة: المغني، (414/9، 596)، البهوتي، كشف القناع، (105/1).
- (67) يقول الإمام القرافي: "عدم الاستقذار علة لعدم ذلك التحريم، وإذا عدم التحريم ثبتت الإباحة وهي الطهارة". القرافي، الذخيرة، (164/1).
- (68) القرافي، الذخيرة، (164/1)، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (482-481/21).
- (69) ابن حزم، المحلى، (101/6).
- (70) رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب فضيلة الخل والتأدب به، حديث رقم: 2051، (1621/3).
- (71) الشربيني، مغني المحتاج، (236/1).
- (72) ابن حزم، المحلى، (136، 133/1)، (115/6).
- (73) رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الطيب عند الإحرام، حديث رقم: 1539، (136/2)، ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحج، باب الطيب للمحرم عند الإحرام، حديث رقم: 1189، (846/2).
- (74) رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب استعمال المسك وأنه أطيب الطيب، حديث رقم: 2252، (1765/4)، والترمذي بلفظ: «أطيب الطيب المسك» وقال: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ"، الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الجنائز، باب ما جاء في المسك للميت، حديث رقم: 991، (308/3).
- (75) يقال: يدمل أرضه: أي يصلحها ويحسن معالجتها، ومنه قيل للجرح: قد اندمل إذا تماثل وصلح، ويُقال للسرجين: الدمال لأن الأرض تصلح به. انظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، (134/2)، أبو غبيد، غريب الحديث، (19-17/4).
- (76) رواه ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، كتاب البيوع والأقضية، باب العذرة تُعْرُ بِهَا الْأَرْضُ، حديث رقم: 22367، (485/4)، والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب المزارعة، باب ما جاء في طرح السرجين والعذرة في الأرض، حديث رقم: 11754، (229/6).
- (77) ابن حزم، مراتب الإجماع، ص 19.

- (78) إدريس عبد الفتاح محمود، أثر استحالة الأعيان النجسة على حكمها حلا وحرمة، (ص:46)، رفيس باحمد، موقف الشريعة الإسلامية من المواد المستوردة والمضافة، ص 35.
- (79) ابن عبد البر، الاستذكار، (172/1)، النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، (152/13).
- (80) الزيلعي، تبين الحقائق، (76/1)، ابن عابدين، رد المحتار، (327/1)، ابن قدامة: المغني، (53/1)، ابن حزم، المحلى، (115/6)، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (517/21)، ابن القيم، إعلام الموقعين، (297/1).
- (81) ابن قدامة، المغني، (153/1)، ابن القيم، إعلام الموقعين، (297/1).
- (82) ابن عابدين، رد المحتار، (46/1)، القرافي، الذخيرة، (188/1)، ابن قدامة، المغني، (414/9)، البهوتي، كشف القناع، (187/1)، ابن حزم، المحلى، (136/1)، ابن القيم، إعلام الموقعين، (297/1)، الموسوعة الفقهية الكويتية، (108-107/29).
- (83) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (601/21)، ابن القيم، إعلام الموقعين، (298/1).
- (84) ابن عابدين، رد المحتار، (316/1).
- (85) ابن عابدين، (م.ن)، (326/1).
- (86) الخرشي، شرح مختصر خليل، (93/1).
- (87) رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب تحريم تخليل الخمر، حديث رقم: 1983، (1573).
- (88) رواه أحمد، المسند، مُسْنَدُ الْمُكْثَرِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ، مُسْنَدُ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، حديث رقم: 12189، (226/19)، وأبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب ما جاء في الخمر تُخْلَل، حديث رقم: 3675، (518/5)، وصححه الألباني في: مشكاة المصابيح، حديث رقم: 3649، (1082/2)، وقال شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود: "حديث صحيح". انظر، سنن أبي داود، حديث رقم: 3675، (518/5).
- (89) الزيلعي: نصب الراية، (311/4)، الشيرازي: المهذب، (94/1).
- (90) الزيلعي: نصب الراية، (311/4)، القرافي: بالفروق، (112/2)، ابن القيم: إعلام الموقعين، (121/3).
- (91) ابن عبد البر، الاستذكار، (172/1)، النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، (152/13)، ابن رشد، بداية المجتهد، (28/3)، ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (517، 502، 481، 71/21، 601).
- (92) رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأطعمة، باب النهي عن أكل الجلالة وألبانها، حديث رقم: 3785، (603/5)، والترمذي، سنن الترمذي، أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل لحوم الجلالة وألبانها، حديث رقم: 1824، (270/4)، وقال "هذا حديث حسن غريب".
- (93) الْمُجْتَمَعَةُ: هي كل حيوان يُنْصَب ويُرْمَى لِيَقْتُل. انظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، (239/1).
- (94) رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب الشرب من في السقاء، حديث رقم: 3719، (552/5)، والترمذي، سنن الترمذي، أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل لحوم الجلالة وألبانها، حديث رقم: 1825، (270/4)، وقال: "هذا حديث حسن صحيح".
- (95) ابن مفلح، المبدع، (208/1)، البهوتي، دقائق أولي النهى، (105/1).
- (96) ابن حزم، مراتب الإجماع، ص 148، ابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، (322/1)، ابن قدامة، المغني، (414/9)، ابن القيم: إعلام الموقعين، (297/1).
- (97) رواه البيهقي، السنن الكبرى، كتاب المزارعة، باب ما جاء في طرح السرجين والعذرة في الأرض، حديث رقم: 11756، (229/6)، وقد ضعف الأثر البيهقي قبل أن يسوق إسناده بقوله: "روي فيه حديث ضعيف"، ونقل تضعيف البيهقي ابن الملقن في: البدر المنير، (30/5)، كما ضعف الحديث أيضا ابن حجر في: التلخيص الحبير، (158/2).
- (98) ابن مفلح: المبدع، (13/8)، البهوتي: كشف القناع، (194/6).
- (99) انظر ما سبق في تخريجه.
- (100) ابن قدامة، المغني، (72/2).
- (101) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (71/21).
- (102) القرافي، الذخيرة، (188/1).

- (103) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (70/21).
- (104) ابن حزم، المحلى، (101/6).
- (105) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ص 679-682.
- (106) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، ص 39-40.
- (107) انظر: ثبت أعمال الندوة الفقهية الطبية الثامنة، رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحية، الكويت، التوصيات، ص 1080.
- (108) ثبت أعمال الندوة الفقهية الطبية التاسعة، رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة، التوصيات، ص 629.
- (109) مجمع الفقه الإسلامي بالهند: الندوة الفقهية الرابعة عشرة، (جمادى الأولى 1424هـ/2004م)،
[<http://www.ifa-india.org/ar/juristic-decisions/issue-related-to-worship-and-offeringibadat.html>] (دخول بتاريخ: 2024/02/19).
- (110) كتاب المؤتمر السنوي التاسع لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، القرارات والتوصيات، (13/1).
- (111) انظر: القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، (ص: 151، 154).
- (112) المجلس الإسلامي للإفتاء (الداخل الفلسطيني): فتوى رقم: (597) بتاريخ: 2016/10/12م،
[<https://www.fatawah.net/Fatawah/597.aspx>] (دخول بتاريخ: 2024/02/19م).
- (113) الدرر البهية من الفتاوى الكويتية، (304/11).
- (114) وهو ما أكدته مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا في مؤتمره السنوي التاسع المنعقد بالكويت (1434هـ-2013م)، حيث نص على أن: "موضع الإشكال في هذه القضية -أي قضية الاستحالة- يكمن في تطبيقاتها العملية وليس في تأصيلاتها الفقهية، فهي أقرب إلى عمل الخبراء منها إلى عمل الفقهاء". انظر: كتاب المؤتمر السنوي التاسع لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، (13/1).
- (115) وهبة الزحيلي، حكم استعمال الدواء المشتتم على شيء من نجس العين، موقع المسلم، 1442/09/28هـ،
[<https://almoslim.net/elmy/291385>] (دخول بتاريخ: 2022/10/02).
- (116) المقرري، قواعد الفقه، ص 103.

الشروط الضابطة لفك الرابطة الزوجية لذات القرء الحائل:
دراسة حديثية فقهية

**Regulating Conditions for the Dissolution of the Marital Bond
of a Woman with Qur' Who Is Ḥā'il :**
A Hadith and Juristic Study

أ.د/ (مميز) نصر سلمان⁽¹⁾

Nacer SELMANE

كلية أصول الدين - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

مخبر الدراسات القرآنية والسنة النبوية

PR.nacerselmane@gmail.com

أ.د/ سعاد سطحي

Souad SOTEHI

كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

مخبر الدراسات الشرعية

sotehisouad25@gmail.com

تاريخ القبول: 2026/07/27

تاريخ الإرسال: 2026/06/09

الملخص:

إن موضوعنا هذا المعنون بـ: "الشروط الضابطة لفك الرابطة الزوجية لذات القرء الحائل - دراسة حديثية فقهية -" والذي ركّزنا فيه على حالة ذات القرء الحائل المدخول بها باعتبارها حالة غالبية في واقعنا المعيش، حيث سنتناوله بشقيه الحديثي والفقه، لنجلي عبره تلك الروايات الحديثية المؤصلة والناظمة لهذه الشروط الضابطة لفك عرى الرابطة الزوجية، ممهدين لذلك بإبراز مفاهيم البحث الأساسية التي حوّاها عنوانه، لننتهي بعدها بعرض تلك الشروط المتمثلة في أن يكون حل الرابطة الزوجية مقترنا بطهر الزوجة، وأن لا يقربها زوجها في ذلكم الطهر الذي أحدث فيه الطلاق، وأن يطلقها طليقة واحدة، وأن لا يوقع الطلاق في الطهر الموالي للحبضة، التي طلقها فيها، حتى يكون إحداثه لحل هذه الرابطة مواكبا للشروط التي تلمّسها الفقهاء من نصوص الوحيين، وحتى نسهم في بث الوعي الفقهي لدى شرائح من مواطنينا من أولئك الذين يوقعون فك هذه الرابطة على خلاف الشروط والضوابط الشرعية الناظمة لها.

الكلمات المفتاحية: الشروط؛ الضابط؛ فك الرابطة الزوجية؛ القرء؛ الحائل.

Abstract:

This topic, entitled "Conditions Governing the Dissolution of the Marital Bond: A Hadith and Jurisprudential Study," focuses on the case of a woman whose menstrual cycle has ended

⁽¹⁾ المرسل المؤلف.

after consummation of the marriage, a prevalent situation in our lived reality. We will address this issue from both a hadith and jurisprudential perspective, clarifying the hadith narrations that establish and regulate these conditions for dissolving the marital bond. We will begin by highlighting the fundamental concepts contained in the title, followed by a presentation of these conditions: the dissolution of the marital bond must be contingent upon the wife's menstrual cycle being pure; the husband must not have marital relations with her during the period of purity in which the divorce occurs; the divorce must be pronounced with a single pronouncement; and the divorce must not occur during the period of purity immediately following the menstrual cycle in which the divorce was pronounced. This ensures that the dissolution of the marital bond adheres to the conditions derived by jurists from the texts of the Quran and Sunnah. Our aim is to contribute to raising jurisprudential awareness among segments of our society who dissolve this bond in violation of the established legal conditions and regulations. The one who organizes it.

Keywords: Conditions; Regulating Principle; Dissolution of the Marital Bond; Qur'; Hā'il.

مقدمة

إن موضوعنا الموسوم بـ: " الشروط الضابطة لفك الرابطة الزوجية - دراسة حديثية فقهية - "، سوف يكون منصبا على نموذج واحد يتعلق بفُرقة ذات القرء الحائل المدخول بها، وذلك باعتبار حالة الفرقة لهذا الصنف من النساء هي التي تمثل النسبة الأكبر في واقعنا المعيش، ولذا كان موضوعنا متعلقا بها، واهتمامنا مركزا عليها دون سواها من أصناف المطلقات الأخريات كالحامل، والصغيرة، واليائسة، والمستحاضة، والمعقود عليها دون الدخول بها، وغيرهن من اللواتي انقطعت عرى زوجيتهن، إذ سنؤجل الحديث عن الضوابط اللصيقة بفرقتهن لبحوث قادمة، مقتصرين على إبراز الشروط المتعلقة بفرقة المرأة المدخول بها، والتي لها عادة شهرية منتظمة، ولم تكن في حالة حمل، والتي سنتولى بيان مضامين هذا البحث المتعلق بها من خلال ما يأتي:

المقدمة: وسنتناول فيها مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، وخطته التي انبنى عليها، شافعين ذلك كله بخاتمة تحوي وتضم بين جنباتها أهم النتائج المتوصل إليها وأبرز التوصيات المتوخاة من البحث، وذلك على النحو الآتي:

1- مشكلة البحث: إن مشكلة هذا البحث جاءت لتجيب عن سؤال رئيس مفاده: ما هي الشروط الناظمة لحل الرابطة الزوجية المتعلقة بذات القرء الحائل المدخول بها، والتي دون توفرها تكون الفرقة الزوجية على غير الوجه المشروع؟.

وجملة من الأسئلة الفرعية والتي تتمثل في: هل حل الرابطة الزوجية في حالة الحيض أو النفاس يكون مشروعا أم لا؟، وما موقف الشرع إذا حدثت الفرقة في طهر مسها فيه؟ أو إذا طلقها أكثر من طلبة، أو أردفها طلبة أخرى قبل الطهر الموالي للحيضة التي بعد الطهر الأخير؟

2- أهداف البحث: وهي متعددة منها:

تصويب الأخطاء الشائعة في الأوساط المجتمعية، في كفيات إيقاع حل الرابطة الزوجية.

بيان عظمة وحكمة الفقه الإسلامي في تحصينه للعلاقات الزوجية، وإحاطتها بسياج متين من الضوابط الكفيلة بإطالة أو ديمومة عمر الحياة الأسرية، وذلك من خلال تشديده في وضع الشروط الكابحة لفك عرى الروابط الأسرية.

3- أهمية البحث: وتكمن فيما يلي:

إسهامه في بيان الطريقة المثلى لفك الرابطة الزوجية وفق الأحكام المستوحاة من نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة.

تركيزه على أحكام فك الرابطة الزوجية الخاصة بالزوجة ذات القرء الحائل المدخول بها، وذلك باعتبارها الحالة التي تمثل النسبة الغالبة في إيقاع الفرقة الزوجية في واقعنا المعيش، إذا ما قورنت مع الفرقة الحادثة لغيرها من أصناف المطلقات الأخريات.

اعتباره ورقة طريق يتكئ عليها المفتون في التعرف على الشروط الكفيلة بإيقاع الفرقة الزوجية على الوجه المسنون، ومن ثم إفتاء الناس وفق مضامينها، وضوابطها، المستقاة من الأدلة المعتبرة في بابها.

4- الدراسات السابقة: إن جميع المؤلفات التي تناولت موضوع فقه الأسرة، أو فقه الأحوال الشخصية، أو مسائل الطلاق وفك عرى الرابطة الزوجية كلها تعتبر من ضمن دراستنا السابقة، ونظرا لكونها أكثر من أن تحصى نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، الأحوال الشخصية للشيخ محمد أبي زهرة، وشرح قانون الأحوال الشخصية السوري لعبد الرحمن الصابوني، و نظام الطلاق في الإسلام للشيخ أحمد شاكر، وأحكام النكاح والطلاق لمصطفى العدوي، وغيرها كثير، وقد تميز بحثنا عنها في المسألة المدروسة والمتناولة بأننا تباينا معها في كونها تعرض الفروع الفقهية بصورة موجزة، أو مجردة عن حشد أدلتها، غير أن دراستنا تميزت عنها بالاهتمام بربط الفروع مع الأصول، وذلك من خلال التوازن بين كل من الدراسة الفقهية والحديثية، فضلا عن أننا استقنا منها منهجيا فقط، إذ لم نوثق من مضامينها، وذلك لأن طبيعة عملنا تستدعي الرجوع لأمّهات المصادر والإعراض عن التوثيق من المراجع، وذلك طلبا للأصالة البحثية، والتشوف لرقى البحث الأكاديمي الأصيل.

5- خطة البحث: وسنتناوله من خلال مقدمة وثلاثة مطالب، وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة: وتضم كلا من مشكلة البحث، وأبرز أهدافه، وأهميته، وخطته المجملّة.

الخطة الإجمالية: وقد جاءت مقسمة على النحو الآتي:

المطلب الأول: مفاهيم البحث الأساسية.

المطلب الثاني: الشروط الشرعية لفك العصمة الزوجية.

المطلب الثالث: الحكمة من تأخير الطلاق للظهر الموالى للظهر الذي يلي الحيضة، التي أوقع فيها الطلاق.

الخاتمة: وتحتوي أبرز النتائج المتوصل إليها وأهم التوصيات.

بعد هذه المقدمة نشرع في عرض مضامين هذا البحث وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفاهيم البحث الأساسية

وسنتاوله عبر الفروع الآتية:

الفرع الأول: تعريف الشرط

وسنتاوله بشقيه اللغوي والاصطلاحي على النحو الآتي:

- أ- **تعريف الشرط لغة:** الشرط بفتح الراء هو العلامة وجمعه أشراف⁽¹⁾ وبسكون الراء المهملة، مفرد جمعه شروط وهو إلزام الشيء والتزامه⁽²⁾، وقيل هو ما يضعه الناس ويتعارفون عليه قصد الالتزام به⁽³⁾.
- ب- **اصطلاحاً:** عرفه الإمام القرافي بقوله: "الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم"⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: تعريف الضابط

وسنتاوله بشقيه اللغوي والاصطلاحي على النحو الآتي:

- أ- **تعريف الضابط لغة:** اسم فاعل من ضبط الأمر ضبطاً إذا حفظه، ومصدره الضبط وهو الشدة والحزم والحفظ، وفلان ضابط أي حازم وشديد في حفظه للشيء، وقيل الضبط هو لزوم الشيء وحفظه⁽⁵⁾.
- ب- **تعريف الضابط اصطلاحاً:** هو "قضية كلية، من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها من باب واحد"⁽⁶⁾.

الفرع الثالث: مفهوم فك الرابطة الزوجية:

أي إنهاؤها ويكون ذلك عن طريق الطلاق المتمثل في فك العصمة، وحل الرابطة المنعقدة بين الزوج وزوجته⁽⁷⁾، أو التطليق الذي تفك به الرابطة الزوجية عن طريق التفريق القضائي بسبب إفسار الزوج أو فقدانه، أو غيابه لمدد طويلة دون مبرر شرعي مقنع، أو حبسه في عقوبة شائنة، تمس بالأعراض، أو الخدش بالحياء، ونحو ذلك.

المطلب الثاني: الشروط الشرعية لفك الرابطة الزوجية

اشتراط الفقهاء عدة شروط لتقيد فك الرابطة الزوجية بالنسبة لذات الحيض، المدخول بها، ولم تكن ساعته حاملاً، وهي:

الشرط الأول: أن تكون الزوجة في حالة طهر من الحيض، أو النفاس، زمن إيقاع الطلاق، وهذا الشرط تم الاتفاق عليه عند جميع الفقهاء⁽⁸⁾، لقوله ﷺ: "ثُمَّ لِيَطْلُقْهَا طَاهِرًا"⁽⁹⁾. ومن المعلوم اتفاق العلماء على أن الطلاق السني، لا بد وأن يكون في حالة الطهر، ولكنهم اختلفوا في المقصود بالطهر الوارد في الرواية، سالفه الذكر، هل المراد بالطهر انقطاع الدم، أم التطهر بالغسل، وما يقوم مقامه؟.

وللإجابة عن ذلك اختلف العلماء إلى قولين هما:

القول الأول: ذهب المالكية⁽¹⁰⁾ والشافعية⁽¹¹⁾، ورواية عن أحمد وظاهر كلام الخرقي إلى أنه يجوز إيقاع الطلاق بمجرد انقطاع الدم، وإن لم تغتسل⁽¹²⁾، ونحا أبو حنيفة هذا المنحى في حالة ما إذا طهرت لأكثر الحيض⁽¹³⁾، وحجتهم قول ﷺ: "فإذا طهرت، فليطْلُقْهَا إِنْ شَاءَ"⁽¹⁴⁾.

ووجه الاستدلال منه:

1- إنها طاهر، فيقع طلاقها للسنة، كالتى طهرت لأكثر الحيض، وكذليل على طهرها أنها تكون مأمورة بالاغتسال، بل يلزمها ذلك، ويصحّ منها كما تكون مأمورة بالصلاة، ولو لم يتم الحكم بطهرها لما أمرناها بالغسل⁽¹⁵⁾.

2- إنّ الحائض إذا انقطع عنها الدم تصبح كالجنب، يحرم عليها ما يحرم عليه، ويصحّ منها ما يصحّ منه، ولا شك فيه أنّ المرأة الجنب لا يحرم طلاقها⁽¹⁶⁾.

القول الثاني: ذهب أبو حنيفة⁽¹⁷⁾ ورواية عن أحمد⁽¹⁸⁾ إلى أنها إذا انقطع الدم عنها لدون مدة أكثره، لم يقع حتى تغتسل، أو تتيمّم عند انعدام وفقدان الماء، وتصلّي، أو يخرج عنها وقت إحدى الصلوات⁽¹⁹⁾، وحجّتهم: الرواية التي فيها: "مر عبد الله فليراجعها، فإذا اغتسلت، فليتركها حتى تحيض، فإذا اغتسلت من حيضتها الأخرى، فلا يمسه حتى يطلقها"⁽²⁰⁾.

ذهب الحافظ ابن حجر رحمه الله إلى أن هذا مفسّر لقوله: "فإذا طهرت"، فليحمل عليه⁽²¹⁾، وأجابوا عن قول المخالفين بأنها كالجنب، إذ إنّها لو كانت كذلك لحلّ وطؤها⁽²²⁾.

القول المختار: بعد عرض القولين الواردين في المسألة بدا لنا اختيار القول الثاني الذي مفاده أنّ الطلاق لا يقع إلا بعد الاغتسال، أو التيمّم، عند انعدام الماء، أو خروج وقت إحدى الصلوات، وهذا في حالة ما إذا انقطع عنها الدم لدون مدة أكثره، وفي هذا فرصة أخرى للزوج، كي يراجع نفسه، إذ قد يعدل عمّا يفكر فيه من طلاقها إذا رآها مغتسلة، متجمّلة له، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الروايات الحديثية لا تؤخذ متجزئة، وإنما يستنبط الحكم الشرعي منها مجتمعة، فتكون رواية: "مر عبد الله فليراجعها فإذا اغتسلت فليتركها..." مبيّنة ومفسرة لرواية "فإذا طهرت فليطلقها إن شاء"، كما نص على ذلك الحافظ ابن حجر.

الشرط الثاني: أن لا يمسه زوجها في الطهر، الذي أحدث فيه الطلاق اتفاقاً⁽²³⁾، ومستندهم في ذلك قوله ﷺ: "فإن بدا له أن يطلقها، فليطلقها طاهراً، قبل أن يمسه"⁽²⁴⁾.

الشرط الثالث: أن يطلقها طليقة واحدة، خلافاً للإمام الشافعي، الذي يرى أنّ من طلق اثنتين، أو ثلاثاً بلفظ واحد كان مطلقاً للسنة⁽²⁵⁾، وحجّة الشافعي فيما ذهب إليه ما ورد في حديث عويمر العجلاني ﷺ بعد ملاعنته لزوجته قوله: "كذبت عليها يا رسول الله، إن أمسكته، فطلقها ثلاثاً"⁽²⁶⁾.

ووجه الاستدلال منه: أنه لو كان طلاق الثلاث بدعياً، لما أقرّه الرسول ﷺ إذ لا يقّر على حرام⁽²⁷⁾، هذا فضلاً عن كون الشافعية لا يرون جمع الطلقات الثلاث حراماً⁽²⁸⁾.

ردّ الجمهور على الشافعية: ردّ الجمهور على الشافعية بما يأتي:

أولاً: إنّ طلاق الثلاث يعد رافعاً للرخصة، التي شرعها الله عز وجل للعدد، وعليه، فلا يكون للسنة⁽²⁹⁾.

ثانياً: أن ما اتكأتم عليه من أنّ الصحابي الجليل عويمر العجلاني طلق زوجته ثلاثاً بحضرة الرسول ﷺ بعد الانتهاء من الملاعنة، ولم يُنكر عليه، فيُجاب عن ذلك بأنّ المتلاعنين، قد تمت الفرقة بينهما بالتلاعن نفسه، وعليه فإنّ الطلاق وقع على غير محلّه، مما يجعله لا يتّصف لا بسنة، ولا ببدة⁽³⁰⁾.

القول المختار: ممّا سبق تقوى لدينا اختيار ما ذهب إليه الجمهور، من كون طلاق الثلاث يعتبر بدعياً وذلك لما يأتي:

1- ما ورد عن ابن عمر: "طلاق السنة تطليقة وهي طاهر، في غير جماع..."⁽³¹⁾.

فقد صرح ابن عمر في هذه الرواية بالكيفية التي يكون بها طلاق السنة، فتكون نصّاً في المسألة.

2- يضاف لذلك أنه قد يكون إحداث طلاق الثلاث من الزوج في لحظة غضب، أو ساعة طيش، ثم يصيبه الندم بعد ذلك، فلا يجد طريقاً لمراجعتها، ومعلوم أنّ طلاقاً كهذا، لا يجد فيه المطلق مخرجاً، لا يكون للسنة.

الشرط الرابع: أن لا يتبعها طلاقاً آخر إلى حين انتهاء عدتها⁽³²⁾.
وحجتهم فيما ذهبوا إليه ما يأتي :

- 1- ما رواه ابن سيرين من أنّ علياً عليه السلام قال: "لو أنّ الناس أخذوا بما أمر الله به من الطلاق، ما يتبع رجل نفسه امرأة أبداً، يطلقها تطليقة، ثم يدعها، ما بينهما وبين أن تحيض ثلاثاً، فمتى شاء راجعها"⁽³³⁾.
- 2- إنّ من شرط وقوع الطلاق، أن يكون في حالة الزوجية، المستقرة بالرجعة⁽³⁴⁾.
- 3- إنّ الطلاق السنّي هو الذي تدعو الحاجة إليه، وهذه الأخيرة، تندفع بإحداث الطلقة الواحدة فتكون الطلقتان : الثانية، والثالثة في الطهرين، الموالين تطليقا من غير حاجة⁽³⁵⁾.
وذهب أبو حنيفة، والثوري، وسائر الكوفيين إلى أنّ السنة أن يطلقها ثلاثاً في كلّ قرء طلقة⁽³⁶⁾.
وحجتهم فيما ذهبوا إليه ما يأتي :

1- **قوله تعالى: ﴿فَطْلَقْوهنَّ لَعَدتهنَّ﴾ (الطلاق: 1).**

وجه الاستدلال منه: إنّ حرف اللام في قوله تعالى: ﴿لَعَدتهنَّ﴾، تسمى لام التوقيت ومعلوم: أنّ المراد هنا الوقت المضاف لعدتهن، والمتمثل في زمن ووقت الطهر⁽³⁷⁾، وعليه: فكُلّ طلاق يكون في حالة الطهر، فهو طلاق للعدة، وعليه يكون مسنوناً.

2- **الرواية الواردة عن ابن عمر، والتي جاء فيها:** "طلاق السنة تطليقة وهي طاهر في غير جماع، فإذا حاضت، وطهرت، طلقها أخرى..."⁽³⁸⁾.

3- **الرواية التي فيها:** أن عبد الله بن عمر عليه السلام طلق امرأته حالة الحيض فسأل رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: "... إنّ من السنة أن تستقبل الطهر استقبالا، فتطلقها لكل طهر تطليقة، فتلك العدة، التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء"⁽³⁹⁾.

وجه الاستدلال منها: أن رسول الله ﷺ قد فسّر الطلاق للعدة بالثلاث في ثلاثة أطهار والله سبحانه وتعالى أمر به، ومعروف في عند الأصوليين : أنّ أدنى درجات الأمر النذب، ولا شك أنّ المندوب إليه يكون حسناً، إضافة إلى تنصيب الرسول عليه الصلاة والسلام على كونه سنة⁽⁴⁰⁾.

مناقشة الجمهور للحنفية : إنّ الرواية التي استندتم لها، والمتمثلة في: "طلاق السنة تطليقة وهي طاهر في غير جماع، فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى..." فإنه يحتمل أن يكون ذلك بعد مراجعتها، ومتى تمت المراجعة بعد الطلقة، ثم طلقها أخرى كان للسنة على كل حال، حتى إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى رأى أنه لو مسها ولمسها ببيده مع قصد اللذة، ثم والى في طلاقه بين الطلقات الثلاث، كان طلاقه للسنة ، لأنه يكون مرتجعاً لها، والمعنى فيه : أنه إذا ردها سقط حكم الطلقة الأولى، فصارت كأنها غير موجودة، ولا غنى به عن الطلقة الأخرى، إذا احتاج إلى فراق امرأته، بخلاف ما إذا لم يرتجعها، فإنه مستغن عنها، لإفضائها إلى مقصوده من إبانيتها فافتراقاً ولأنّ ما ذكره يعدّ إرداف طلاق من غير ارتجاع، فلم يكن للسنة شأنه شأن جمع الثلاث في طهر واحد، وتحريم المرأة لا يزول إلا بزواج، وإصابة من غير حاجة، فلم يكن للسنة كجمع الثلاث تماماً⁽⁴¹⁾.

ردّ الحنفية على الجمهور: إنّ القول بكون إيقاع الطلقة الثانية، والثالثة تطليق لم تدع الحاجة إليه، فمردود بكون الإنسان، قد يحتاج إلى قطع علاقة النكاح القائمة بينه، وبين زوجته، لما بدا له من عدم

وجود المصلحة له فيها ديناً، ودنياً، أو عدم وجود التناغم الحياتي بينهما، ولكن قلبه يميل إليها لجمال ظاهرها، فيكون محتاجاً لقطع هذه العلاقة، دون أن يلحقه الندم، وقد يوقع الطلقات الثلاث دفعة واحدة، ثم يصيبه الندم ولا يمكنه التدارك، فيقع في الزنا، ولذا فإنه يحتاج إلى إيقاع الثلاث باسترسال، في ثلاثة أطهار، فيوقع الطلقة الأولى رجعية في طهر لا ميسر فيه، ثم يجزّب نفسه معطياً إياها مهلة، فإن لم يكن باستطاعته الصبر عليها راجعها، وإن كان العكس أوقع الثانية، ثم يجزّب نفسه مرة أخرى، فإن وجد غير قادر على فراقها راجعها، وهكذا ينحسم النكاح دون أن يلحقه الندم، وعليه يكون الطلاقان الواقعان في الطهر الثاني والثالث مما تدعو لهما الحاجة، فيكونان سنيين، إضافة إلى أنّ الحكم متعلق بدليل الحاجة، لا بحقيقتها، وذلك لكونها أمراً باطناً نفسياً، مخفياً، لا يوقف عليه ولا يتوصل إليه إلا بدليل، وبالتالي: يقام الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة للطلاق، فيكون تكرار الطهر دليلاً لتجدد الحاجة، فيبني الحكم عليه⁽⁴²⁾.

الشرط الخامس: أن لا يوقع الطلاق في الطهر الموالي للحیضة، التي طلقها فيها، وإليه ذهب مالك⁽⁴³⁾، ورواية عن أحمد⁽⁴⁴⁾، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني⁽⁴⁵⁾، وفي وجه للشافعية، وبه جزم المتولى، وابن تيمية⁽⁴⁶⁾.

وحجتهم في ذلك: الروايات الكثيرة، والتي منها: "مره فليراجعها، حتى تحيض حيضة مستقبلة سوى حيضتها، التي طلقها فيها"⁽⁴⁷⁾.

ووجه الاستدلال منها: إنّ الأمر بإمساکها في الطهر الموالي للحیضة، غرضه أن يتمكّن من الوصول إليها بوطنها وجماعها إن شاء، إذ المقصود من النكاح المبتدأ، وكذا الرجعة الوطاء، فلذلك كان مشروعاً له إمساكها في طهر يكون له فيه إمكانية الوطاء إن شاء، لئلا يكون رده إياها لغير مقصود النكاح، فيكون ذلك داخلاً في معنى الإضرار المنهي عنه، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ (البقرة: 231)، ولقوله عز وجل أيضاً: ﴿وَبُغُولُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ (البقرة: 228)⁽⁴⁸⁾.

وذهب أبو حنيفة⁽⁴⁹⁾، والشافعية⁽⁵⁰⁾، وأحمد في رواية ثانية عنه⁽⁵¹⁾ إلى أنه يجوز إيقاع الطلاق في الطهر الموالي للحیضة التي طلقها فيها⁽⁵²⁾.

وحجتهم في ذلك: الروايات الكثيرة، والتي منها: "والسنة أن يستقبل الطهر، فيطلق لكل قرء..."⁽⁵³⁾.

ووجه الاستدلال منهما: أنّ رسول الله ﷺ جعل الطلاق في كل طهر من الأطهار طلاقاً سنياً، ولا شك أنّ الذي يلي الحيضة يعتبر طهراً، فيكون إحداث الطلاق فيه واقعاً على الوجه المشروع والمسنون⁽⁵⁴⁾.

ومنها أيضاً: "ثم ليطلقها طاهراً، أو حاملاً"⁽⁵⁵⁾، وفي رواية أبي الزبير: "إذا طهرت، فليطلق، أو ليمسك"⁽⁵⁶⁾.

وجه الاستدلال: إن التحريم إنما كان مردّه الحيض، فإذا زال هذا الأخير، زال معه سبب التحريم، وعليه: يحل طلاقها فيه⁽⁵⁷⁾.

مناقشة أصحاب القول الأول للروايات التي استند إليها أصحاب القول الثاني المتمثلين في: أبي حنيفة، والشافعية، وأحد قولي أحمد، وذلك على النحو الآتي:

أ- إنّ ما احتجتم به من: "إنّ من السنة أن تستقبل الطهر استقبالا" فهي من رواية عطاء عن ابن عمر، وقد تكلم الناس فيها، وأنكروها عليه، وذلك لأن الإمام عطاء انفرد بهذا اللفظ دون غيره من الرواة،

وقد بين البيهقي بأنه أتى في هذا الحديث بزيادات لم يتابع عليها، وهو ضعيف في الحديث، لا يقبل منه ما ينفرد به⁽⁵⁸⁾.

ب- بين البيهقي بأن أغلب بل أكثر الروايات الواردة عن عبد الله بن عمر أنّ النبي ﷺ أمره بمراجعة امرأته حتى يتم طهرها، ثم بعد ذلك هو بالخيار إن أراد أمضاء الطلاق أو إبقاء زوجته في عصمته⁽⁵⁹⁾، هذا فإن كانت الرواية عن سالم، ونافع، وابن دينار في أمره إياه بالمراجعة لغاية الطهر، ثم تحيض ثم تطهر محفوظة، فإن الشافعي قد ذهب إلى أنه يحتمل أن يكون إنما أراد بذلك الاستبراء بأن يستبرئها بعد الحيضة، التي طلقها فيها بطهر كامل غير منقوص، ثم بحيض كامل أيضا، ليكون تطليقه لها، وهي على بصيرة ومعرفة بعدتها، بأالحمل هي، أم بالحيض؟، أو ليكون تطليقه لها بعد معرفته بالحمل، ويكون بذلك مقبلا عن علم ودراية بما صنع، أو يرغب في بقائها في عصمته، فيمسك لأجل الحمل، أو ليكون إن طلبت هي الطلاق قبل علمها بالحمل، أن تتراجع عنه ساعة معرفتها به⁽⁶⁰⁾.

ج- إن في تعدد الحيض والطهر ثلاثة ألفاظ محفوظة، متفق عليها، وهي من رواية سالم بن عمر، ونافع مولى ابن عمر، وعبد الله بن دينار، وغيرهم.

وهؤلاء الثلاثة هم الذين اختصوا بهذه الزيادة، قد حفظوا ما لم يحفظه غيرهم، ولو قدر وقوع التعارض بين الروايات، فرواية الزائدين أثبت، وأولى في مرويات عبد بن عمر، وذلك لكون سالم ابنه، ونافع من أعلم الناس بحديثه، وعبد الله بن دينار من أثبت الناس فيه، وأرواهم عنه، فكيف يقدم اختصار أبي الزبير، ويونس بن جببر على هؤلاء المحتكين به والناقلين لعلمه⁽⁶¹⁾.

القول المختار: مما سبق مالت نفوسنا لاختيار القول الذي ذهب أصحابه إلى أنه لا يوقع الطلاق إلا في الطهر الثاني الموالي للطهر الذي بعد الحيضة، التي أوقع فيها الطلاق وذلك لما يأتي: إنّ أغلب الرواة على أنه أمره أن يراجعها، حتى تطهر من الحيضة، التي طلقت فيها ثم إن شاء أنفذ الطلاق، وإن شاء أمسك، وليس في روايات هؤلاء ذكر حيضة أخرى، غير التي طلقها فيها، وهذه الزيادة وردت في رواية سالم ونافع، وابن دينار، وهم أثبت الناس في ابن عمر.

بعد تمحيص هذه الروايات أخلص إلى أنّ هذه الزيادة الواردة، هي زيادة من ثقة، وعليه: تقبل الزيادة، وذلك للأمور الآتية⁽⁶²⁾:

1- لا شك أنه إذا انفرد الثقة بحديث كامل قبل منه، فكذلك الشأن إذا انفرد بزيادة، إذ أمر قبول ذلك منه في الحالتين سيان.

2- إنه ليس بمستغرب أن ينفرد بحفظ هذه الزيادة، خاصة وأنه قد يحتمل أنّ رسول الله ﷺ حدث بذلك في مجلسين مختلفين، وكان التحديث بالزيادة في أحد المجلسين، ولم يحضرها من لم يروها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد يكون الذي لم ينقل الزيادة قد جاء متأخرا ودخل في أثناء المجلس، أو عرض له خلاله ما يلهيه، أو يشوش ذهنه عن الاستماع أو يوجب له ترك المجلس، وقد يكون سمع الكل ونسي هذه الزيادة.

3- إنّ الراوين للزيادة عدول، أثبات جازمون بالرواية، متعددون في ذلك، فليس لنا تكذيبهم، ورد ما نقلوه مع إمكانية تصديقهم.

المطلب الثالث: الحكمة من تأخير الطلاق للطهر الموالي للطهر الذي يلي الحيضة، التي أوقع فيها الطلاق.

تتجلى الحكمة من ذلك من أربعة وجوه نوردّها على النحو الآتي⁽⁶³⁾:

- 1- حتى لا تكون الرجعة الغرض منها هو إيقاع الطلاق، ولذا وجب ردها وإمسакها وإبقاؤها زماناً، كان يحلّ له فيه الطلاق، لو لم يكن أحدثه في الحيض، وهنا تتجلى وتبرز فائدة الإرجاع وحكمته ومقصده.
 - 2- أن ذلك عقوبة له على المعصية، التي اقترفها، ودركا له كي يتوب من فعله المخالف للمسنون في كيفية إحداث الطلاق.
 - 3- إنّ الطهر الأول من الدم مع الحيض الموالي له، والذي أحدث فيه الطلاق، يعدّان ويعتبران كقرء، فلو طلقها في أول الطهر، كان كالذي طلق في الحيض لشدة التصاقهما ببعضهما، وتقاربهما زمناً.
 - 4- إنّ المطلّق في فترة الحيض، إنما نُهي عن الطلاق في الطهر الموالي للحيض لغرض سامٍ، وحكمة بالغة تتمثل في إطالة مكثه معها، عسى أن يحدث الله أمراً، إذ قد يجامعها، فيذهب ما في نفسه من سبب طلاقها، فيمسكها، وتستمر الحياة الزوجية بينهما.
- هذا وإنّ هناك حكماً أخرى منها⁽⁶⁴⁾:

- 5- إنها ربما تكون حاملاً، وهو لا يدري، فإذا علم بحملها ربما راجع نفسه وأمسكها، وقد تكون هي الراغبة في إحداث الطلاق والفرقة الزوجية، فتعرض عن هذه الرغبة، إذا علمت أنها بالحمل، حفاظاً على مولودها الجديد الذي تتوخى له العيش في كنف الدفء الأسري.
- 6- إنّ الله سبحانه وتعالى شرع الرجعة من أجل إمساك المرأة، ولمّ شعنها وحسم أسباب الخلاف، وسيرورة الحياة الأسرية وديمومتها، ولذا سماها الشرع إمساكاً، حتى تكون الرجعة للإمساك لا للفرقة والطلاق، وقد أكّد الشارع هذا المعنى، حتى إنه أمره في بعض طرق الحديث: أن يمسّها، فإنه قال مرّة: "مره فليراجعها، فإذا طهرت مسّها"⁽⁶⁵⁾.

وذلك لأن من أبرز مقاصد الرجعة المسيس، وهو دون ريب من ألصق وأبرز أهداف النكاح، ولا يكون المسيس إلا في حالة الطهر، مما يجعله إذا وطئها حرم عليه طلاقها في ذلكم الطهر، مما يحتم عليه انتظارها حتى تحيض، ثم تطهر.

خاتمة

بعد هذا التجوال والتطواف في هذا العقد المثير للكثير من النقاش والجدل، توصلنا لجملة من النتائج والتوصيات أهمها:

أولاً- أبرز النتائج المتوصل إليها:

- 1- اهتمام الشريعة الإسلامية البالغ بإنهاء العلاقات الزوجية، وذلك من خلال تعدد الشروط الكابحة لوقوع الفرقة الزوجية، أو الضابطة والمنظمة لحدوثها.
- 2- غزارة الاختلاف الفقهي في المسائل المتعلقة بفك الرابطة الزوجية، مما يكون مجالاً رحباً، وموطناً فسيحاً لإيجاد الحلول الكفيلة بالحيلولة دون وقوعها.

ثانياً- أهم التوصيات:

- 1- ضرورة مواصلة البحث والتنقيب في بيان تجلية الشروط والضوابط المؤصلة لشرعية فك الرابطة الزوجية لدى المطلقات الحوامل، وغير المدخول بهن، والصغيرات، واليائسات، والحيض،

والمستحاضات، حتى يكون الأزواج، ومن يتصدرون للفتوى في هذا المجال على بينة من أمرهم في هذا المجال.

2- الاهتمام في مجال البحوث الأكاديمية بدراسة القضايا المتعلقة بالأسرة، قصد تجلية أحكامها، وبيان كيفية تطبيقاتها وإسقاطاتها على الواقع المعيش.

3- دعم المناهج الدراسية، والمساقات الجامعية، بجملة من البرامج التي تخدم رقي الأسرة بشكل عام، وتوثيق الروابط بين جميع أفرادها ومنتسبيها بشكل أخص.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

- 1- الباجي سليمان بن خلف، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، دار الفكر، بيروت، 1430هـ/1983م.
- 2- البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 4، 1405هـ/1985م.
- 3- البيهقي أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، مكتبة الباز، مكة المكرمة، 1414هـ/1994م.
- 4- ابن تيمية تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، مكتبة المعارف بالرباط.
- 5- ابن جزئي محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، نشر: عبد الرحمن بن حمدة اللزام الشريف ومحمد الأمين الكتبي، تونس، 1344هـ/1926م.
- 6- ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 7- ابن رشد الجد محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأهميات مسائلها المشكلات، بهامش المدونة، دار الفكر.
- 8- ابن رشد الحفيد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ت: محمد سالم محيسن، وشعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ط 2، 1402هـ/198م.
- 9- جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، دار الحديث للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1415هـ.
- 10- السيوطي جلال الدين، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
- 11- ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1404هـ/1984م.
- 12- العظيم آبادي محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، بالمدينة المنورة، ط 3، 1399هـ/1979م.
- 13- العيني بدر الدين، البناء في شرح الهداية، تصحيح: المولوي محمد عمر الشهير بناصر الإسلام الرامفوري، دار الفكر، ط 1، 1400هـ/1980م.
- 14- الفيروزآبادي محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- 15- الفيومي أحمد بن محمد المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار القلم، بيروت، لبنان.
- 16- ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م.
- 17- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مراجعة وفهرسة سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1401هـ/1981م.
- 18- القدوري أحمد بن محمد، الكتاب، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الحديث، حمص، بيروت، لبنان، ط 4، 1399هـ/1979م.
- 19- القرافي أحمد بن إدريس، الفروق، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م.
- 20- الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م.
- 21- ابن قيم الجوزية، شرح سنن أبي داود، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، 1399هـ/1979م.

الشروط الضابطة لفك الرابطة الزوجية لذات القرء الحائل

- 22- الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ت: علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 2، 1402هـ/1982م، ط 1418هـ/1997م.
- 23- الكفوي أيوب بن موسى، الكليات، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ/1998م.
- 24- الكوهجي عبد الله بن الشيخ حسين، زاد المحتاج بشرح المنهاج، ت: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر، ط 1.
- 25- ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، السنن، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر.
- 26- مالك بن أنس، المدونة الكبرى برواية الإمام سحنون بن سعيد التتوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم، دار الفكر.
- 27- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، أشرف على طبعه: حسن علي عطية ومحمد شوقي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، ط 2.
- 28- ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، تقديم: عبد الله العلي، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، لبنان.
- 29- النسائي أحمد بن شعيب، سنن النسائي شرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، ت: مكتب تحقيق التراث الإسلامي، ط 1، 1411هـ/1991م.
- 30- مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان.
- 31- النووي يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، 1403هـ/1983م.
- 32- المجموع شرح المذهب، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ودار الفكر.

الهوامش:

- (1) الفيومي، المصباح المنير، ص 421.
- (2) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، 368/2، وابن منظور، لسان العرب، 2235/4.
- (3) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص 479.
- (4) الفرافي، الفروق، 62/1.
- (5) ابن منظور، لسان العرب، 457/5.
- (6) الكفوي، الكليات، 728/1.
- (7) ابن رشد الجد، المقدمات، 72/2.
- (8) العيني، البناية 369/4، والقُدوري، الكتاب 38/3، ومالك، المدونة 66/2، وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد 74/2، وابن جزى، القوانين الفقهية، ص 219، والنووي، المجموع، 72/33، وابن قدامة، المغني 235/8، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، 72/33.
- (9) البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم: 5251، 9: 345-346.
- (10) مالك، المدونة 66/2، وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد 74/2، وابن جزى، القوانين الفقهية 219، والنووي، المجموع 72/33.
- (11) المجموع، 72/33، وفتح الباري، 350/9.
- (12) المغني، 245/8.
- (13) الكتاب، 38/3.
- (14) البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم: 5251، 9: 345-346.
- (15) المغني، 245/8.
- (16) فتح الباري، 350/9 - 351.
- (17) الكتاب، 38/3.
- (18) المغني، 245/8.
- (19) نفسه.
- (20) النسائي، السنن، حديث رقم: 3389، 6: 448.
- (21) فتح الباري، 350/9.
- (22) شرح سنن أبي داود، 247/6.

- (23) البناءة، 369/4، والقُدوري، الكتاب 3/ 38، ومالك، المدونة 66/2، وبداية المجتهد، 74/2، وابن جزىء، القوانين الفقهية، 219، والمجموع، 72/33 وما بعدها، وابن قدامة، المغني، 235/8، ومجموع الفتاوى، 72/33.
- (24) البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم: 4908، 653/8.
- (25) القوانين الفقهية، 219، والمجموع، 72/33.
- (26) البخاريين الجامع الصحيح، حديث رقم: 4959، 274/9.
- (27) بداية المجتهد، 75/2.
- (28) زاد المحتاج، 398/3 - 399، والمجموع، 73/33، وفتح الباري، 349/9.
- (29) بداية المجتهد، 75/2.
- (30) المصدر نفسه.
- (31) النسائي، السنن، حديث رقم: 3394 وكذا 3395، 450/6 - 451، وابن ماجه، السنن، حديث رقم: 2020 وكذا 2021، 651/1، والأثر صحيح، الألباني، صحيح سنن النسائي رقم الأثر: 3394.
- (32) بدائع الصنائع 89/3، وبداية المجتهد 74/2، والمغني 235/8.
- (33) المغني 236/8 - 237.
- (34) بداية المجتهد 74/2.
- (35) بدائع الصنائع 89/3.
- (36) الكتاب 37/3، وبدائع الصنائع 89/3.
- (37) التحرير والتنوير 295/28.
- (38) سبق في هامش 31.
- (39) البيهقي، السنن الكبرى، 7 / 325. قال الزيلعي: "رواه الدارقطني في سننه من طريق معلى بن منصور، وذكره عبد الحق في أحكامه من جهة الدارقطني، وأعله بمعلى بن منصور، وقال: رماه أحمد بالكذب". الزيلعي، نصب الراية، 421/3.
- (40) بدائع الصنائع 89/3.
- (41) المغني 236/8 - 237.
- (42) بدائع الصنائع 89/3.
- (43) المنتقى 89/4.
- (44) المغني 236/8 - 237، وشرح سنن أبي داود 245/6.
- (45) بدائع الصنائع 91/3.
- (46) المجموع 73/33، وفتح الباري 349/9.
- (47) البخاري: الجامع الصحيح، حديث رقم: 533، 482/9 - 483.
- (48) المنتقى 98/4.
- (49) بدائع الصنائع 91/3.
- (50) المجموع 73/33، وفتح الباري 349/9.
- (51) المغني 245/8.
- (52) نفسه.
- (53) سبق تخريجه في هامش: 39.
- (54) بدائع الصنائع 91/3.
- (55) مسلم، الجامع الصحيح، حديث رقم: 1471، 64 / 10 - 65.
- (56) مسلم، الجامع الصحيح، حديث رقم: 1476، 68 / 10 - 69.
- (57) عون المعبود 245/6.
- (58) شرح سنن أبي داود 251/6.
- (59) البيهقي: السنن الكبرى، 331/7.
- (60) فتح الباري 349/9.
- (61) شرح سنن أبي داود 244/6.
- (62) ينظر تفصيل ذلك في: روضة الناظر، 100.
- (63) شرح مسلم 60/10 - 61، وتنوير الحوالك 96/2.
- (64) شرح سنن أبي داود 245/6.
- (65) البخاري، الجامع الصحيح، 346/9.

تقسيم الجهاد إلى طلبٍ ودفع في ضوء مقاصد التشريع الجزئية

The Classification of Jihad into Defensive and Offensive Types In Light of the Partial Objectives of Islamic Legislation

طالب الدكتوراه حمزة جاد الله عبد الله رجوب⁽¹⁾

Hamza Jadullah Abdullah RJOOB

جامعة الخليل

مخبر الفقه وأصوله

22419024@students.hebron.edu

أ/ محمد مطلق محمد عساف

Mohammed Metleq Mohammed ASSAF

جامعة القدس

مخبر الفقه وأصوله

m.assaf@staff.alquds.edu

تاريخ القبول: 2026/06/08

تاريخ الإرسال: 2026/03/05

الملخص:

يهدف البحث إلى تحرير حقيقة تقسيم الجهاد إلى طلبٍ ودفع، وبيان المقاصد الجزئية التي يتميز بها كل قسم، ثم الكشف عن أثر هذا الاختلاف في اختلاف الأحكام الفقهية بينهما، بما يجيب عن سؤال البحث المتعلق بكون التقسيم تقسيمًا مؤثرًا في ابتناء الأحكام عليه لا مجرد توصيف استقرائي، وقد اعتمد البحث المنهج التحليلي والوصفي، مع الإفادة من المنهج الاستقرائي.

وخلص إلى أن تقسيم الجهاد إلى طلبٍ ودفع هو تقسيمٌ حقيقيٌّ مؤثرٌ مبنيٌّ على اختلاف الصور والمقاصد، وأن اختلاف المقاصد الجزئية لكلٍ من الطلب والدفع أثر في افتراقهما في كثيرٍ من الأحكام، كما تظهر أصالة البحث في جمعه بين تحرير مبدأ تقسيم الجهاد إلى طلبٍ ودفع، وربط المقاصد الجزئية بالأحكام الفقهية، ليتضح أثر اختلاف المقاصد في اختلاف الأحكام، ويتبين مدى الاختلاف في الأحكام بين الطلب والدفع.

الكلمات المفتاحية: الطلب؛ الدفع؛ الجهاد؛ المقاصد؛ اختلاف.

(1) المرسل المؤلف

Abstract:

This study aims to elucidate the true nature of the classical division of jihad into offensive (talab) and defensive (daf) forms, to articulate the partial (jurisprudential) objectives distinctive to each category, and to demonstrate how these differing objectives lead to substantive divergences in related legal rulings. The research thereby addresses the central question of whether this division constitutes a legally operative distinction upon which rulings are constructed, rather than being a merely descriptive or inductive classification. The study adopts an analytical and descriptive approach, supported by inductive examination of juristic texts and evidences. The study concludes that the division of jihad into talab and daf is a substantive and consequential classification grounded in real differences of context and objective.

The divergence in the partial objectives of each type directly influences the divergence of their legal rulings in numerous issues. The originality of this research lies in its simultaneous treatment of the foundational principles of the talab-daf dichotomy and its systematic linkage of partial objectives with juristic rulings. This approach clarifies how differing objectives generate differing legal outcomes and demonstrates the extent to which the rulings of offensive and defensive jihad legitimately diverge.

Keywords: Talab (offensive jihad); Daf (defensive jihad); Jihad; Maqāsid (objectives); Juristic divergence.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في غياب التحرير لحقيقة تقسيم الجهاد إلى طلب ودفع، ما يترتب عليه الاضطراب في فهم المقاصد الجزئية لكل منهما، والاختلاف في كثير من الأحكام تبعاً لذلك.

أهداف البحث

- 1- بيان حقيقة تقسيم الجهاد إلى طلب ودفع.
- 2- بيان المقاصد الجزئية لكل من جهاد الطلب والدفع.
- 3- بيان أثر الاختلاف في المقاصد الجزئية في اختلاف الأحكام بين الطلب والدفع.

الدراسات السابقة

لا توجد دراسة تتناول نفس الموضوع والطرح الموجود في هذا البحث، لكن وُجدت دراسات تعلقت ببعض ما فيه، وأذكرها بحسب قرب صلتها من البحث:

- 1- مقال بعنوان " شروط جهاد الدفع - التطبيق على طوفان الأقصى"، لعطية عدلان، منشور على موقع هيئة علماء فلسطين، بتاريخ 2023/12/16م.

بدأ المقال ببيان شروط وجوب جهاد الطلب، ثم شروط وجوب جهاد الدفع، ثم شرط اتخاذ قرار الحرب في كل، مبيناً خلال ذلك اختلاف شرط القدرة والإعداد بين جهادي الطلب والدفع بناءً على اختلاف المقصد من كل منهما. وهذا تطبيق مباشر لفكرة أثر اختلاف المقاصد على اختلاف الأحكام بين القسمين، والتي تعد من ركائز هذا البحث.

إلا أن المقال لم يتناول سوى شرط الإعداد والقدرة واتخاذ قرار الحرب بناء عليهما، كما لم يفصل في اختلاف مقاصد الطلب عن الدفع، ولم يسبق ذلك ببيان حقيقة تقسيم الجهاد إلى طلب ودفع، وهو ما تميز به هذا البحث.

2- مقال بعنوان "هل يجب في جهاد الدفع رعاية المصالح والمفاسد والشروط التي تُراعى في جهاد الطلب؟"، لإيهاب شاهين، منشور على موقع صوت السلف، بتاريخ 2025/4/28م.

بدأ المقال بتقرير اتفاق الفقهاء على اعتبار ميزان المصالح والمفاسد، ثم تطرق لتقسيم الجهاد إلى طلب ودفع مبيناً أنه تقسيم استقرائي، ولكونه كذلك فإنه لا يمكن أن تُخالف لأجله قاعدة المصالح والمفاسد من خلال اختصاص الدفع بأحكام وضوابط مختلفة عن الطلب.

ويرتبط المقال بهذا البحث من جهة الربط بين التقسيم والأحكام، إلا أنه يختلف في النتيجة، عدا عن أنه لم يتطرق للمقاصد الجزئية وعلاقتها بالموضوع، ولم يذكر أي دليل أو مستند في حديثه عن طبيعة التقسيم.

3- بحث محكم بعنوان "الجهاد بين المقاصد والوسائل"، لناهض فرحات وبسام العف، منشور في مجلة جامعة الأقصى (سلسلة العلوم الإنسانية)، العدد الثاني، المجلد الحادي والعشرون، عام 2017م.

هدف البحث بشكل أساسي للتوصل إلى معرفة ما إذا كان الجهاد من الوسائل أم المقاصد، وتوصل إلى أنه من الوسائل، وأنه يجب إيجاب الوسائل، ودلل على ذلك، وبنى على هذا الأصل أبرز نتيجة وهي أن الجهاد ينضبط بأن لا يؤدي إلى مفسدة أكبر من المصلحة المقصودة من تشريعه.

فهو متعلق بهذا البحث من جهة ربط الأحكام بالمقاصد في الجهاد، إلا أنه لم يتطرق للتفريق بين الطلب والدفع أصلاً، فضلاً عن أن يربط بعض أحكامهما بمقاصدهما، وهو موضوع هذا البحث.

منهج البحث: سلك البحث منهجي البحث الوصفي والتحليلي، مع الإفادة من المنهج الاستقرائي.

مصطلحات البحث

1- **الجهاد:** مأخوذ في اللغة من الأصل جَهَدَ، وهو أصل يدل على المشقة⁽¹⁾، وظهور ذلك في الجهاد واضح، والجهاد يكون للنفس والهوى والعدو وغير ذلك⁽²⁾، ويكون بالمال وبالكلام وبالسنان وغيرها⁽³⁾، وهو اصطلاحاً الدعاء إلى الدين وقتال من لم يقبله حقيقة أو حكماً⁽⁴⁾، والمراد به إذا أطلق مجاهدة الكفار بالسلاح⁽⁵⁾.

2- جهاد الطلب: هو أن يقصد المسلمون الكفار المستقرين في بلدانهم لدعوتهم وقتالهم إذا أبوا ولم يستسلموا⁽⁶⁾.

3- جهاد الدفع: هو محاربة العدو الذي يطلب ويقصد بلاد المسلمين وأنفسهم وأموالهم⁽⁷⁾.

4- مقاصد التشريع الجزئية: هي الحكم والأسرار التي راعاها الشارع عند كل حكم من أحكامه المتعلقة بالجزئيات⁽⁸⁾، دون الكليات لأنها تكون حينئذ مقاصد كلية لا جزئية.

المبحث الأول: تقسيم الجهاد إلى طلب ودفع

يظهر في كلام الفقهاء في مصنفاتهم أن الجهاد ينقسم إلى جهاد طلب وجهاد دفع، ولم يكن هذا التقسيم مجرد تقسيم صوري، وإنما انبنى عليه آثار وأحكام، ولذلك كان من الأهمية بمكان النظر في حقيقة هذا التقسيم، وقد جاء هذا في مطلبين، على النحو الآتي:

المطلب الأول: وقوع هذا التقسيم

لم يظهر تقسيم الجهاد إلى جهاد طلب وجهاد دفع في كتب المتقدمين جلياً بهذه التسمية، وإنما كان التطرق لصورة كل منهما ضمن بيان حكم الجهاد، فمنهم من يذكر أن الجهاد فرض ونفل، ويذكر في النفل

صورة جهاد الطلب، ويذكر في الفرض صورة جهاد الدفع مع غيرها من الصور الواجبة⁽⁹⁾، أو أنه فرض على الكفاية أو على العين، ويذكر في الكفاية صورة الطلب وفي العين صورة الدفع⁽¹⁰⁾، ومنهم من يذكر صور جهاد ويبين حكم كل صورة، فيذكر صورة الطلب مبيناً أن حكمها فرض الكفاية، وصورة الدفع مبيناً أن حكمها فرض العين⁽¹¹⁾، ومنهم من يذكر أن الأصل في حكم الجهاد أنه فرض على الكفاية، ثم يبين أنه يتعين في حالات تكون منها حالة صورة الدفع⁽¹²⁾، وهذا أكثر ما وقع في كتب المتقدمين وكلامهم. ولذلك لم يكن الاهتمام منصباً على تسمية هذه الأقسام بالطلب والدفع، ومع ذلك فقد وقعت هذه التسمية على وجه البيان، حتى صارت أشبه بالاصطلاح فيما بعد، ومن ذلك قول البغوي: "فرض العين أن يدخل الكفار دار قوم من المسلمين، أو ينزلوا باب بلدهم، فيجب على المكلفين من الرجال من أهل ذلك البلد الجهاد... للدفع"⁽¹³⁾، ومن ذلك أيضاً أن الماوردي في تفسيره لقوله تعالى في القتال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ (البقرة: 190) ذكر تأويلين ثانيهما "لا تعتدوا بالقتال على غير الدين فكان هذا قتال دفع"⁽¹⁴⁾.

ثم ظهر لاحقاً تقسيم الجهاد إلى قسمين هما: جهاد الطلب، وجهاد الدفع، أو قتال الطلب وقتال الدفع، وأول من وجدت هذا التقسيم عنده صريحاً على وجه المقابلة بين الطلب والدفع هو العز بن عبد السلام⁽¹⁵⁾، وأكثر ما وقع هذا التقسيم عند الحنابلة، فذكره ابن تيمية⁽¹⁶⁾، ثم ابن القيم⁽¹⁷⁾ تبعاً له، وعليه مشى الحنابلة بعدهما⁽¹⁸⁾، ثم ذاع هذا التقسيم.

المطلب الثاني: مستندات هذا التقسيم

يستند هذا التقسيم إلى أمرين يرتبط أحدهما بالآخر:

الأول: مراحل تشريع الجهاد، وذلك أن الجهاد أول ما شرع كان أمراً بقتال المقاتلين المعتدين والكف عن الكافرين⁽¹⁹⁾، فقال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 193)، وقال جل جلاله: ﴿فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾ (البقرة: 191)، وقال عز من قائل: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ (البقرة: 190)، فعرف العلماء جهاد الدفع من هذه المرحلة، ثم بعد أن قوّي المسلمون وكثروا أمروا بقتال الكفار قتالاً عاماً سواء بدؤوا بالقتال أو لم يبدؤوا⁽²⁰⁾، فقال تعالى: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ (البقرة: 191)، فغزا النبي ﷺ وصحابته من بعده الكفار في بلدانهم، فعرف العلماء جهاد الطلب.

الثاني: اختلاف الصور الحسية الواقعية للجهاد، فالجهاد قد يكون بغزوٍ عدو في أرضه، وقد يكون بقتال عدو يغزونا في أرضنا، وهذا واقع لا نزاع فيه، ومن هنا ظهر تقسيم الجهاد إلى طلب ودفع، حيث إننا نطلب العدو في الصورة الأولى وهو في أرضه، وندفعه في الصورة الثانية إذا حل بأرضنا أو أوشك، ولذلك تجد من سمى الصورة الأولى بالمهاجمة والثانية بالمدافعة⁽²¹⁾، وهذه أوصاف حسية، وعليه فإن لكل صورة حكماً يختص بها، فجهاد الطلب فرض على الكفاية عند جماهير العلماء⁽²²⁾، وجهاد الدفع فرض عين بالإجماع⁽²³⁾.

فمن خلال ما جاء في هذا المبحث يتبين أن تقسيم الجهاد إلى طلب ودفع ليس تقسيماً اصطلاحياً استقراراً حادثاً، بل هو توصيفٌ لواقع شرعي وتاريخي واختلاف في الصور الحسية التي تختلف بها المقاصد والأحكام الشرعية، وهذا يقتضي بعد تحرير أصل التقسيم أن يُبحث في مقاصد كل من جهاد الطلب والدفع، ليتبين بعد ذلك اختلاف أحكامهما تبعاً لذلك.

ويكون في هذا ردّ وافٍ على من يدّعي أن هذا التقسيم مجرد تقسيم استقرائي لا يجب أن يؤدي لاختلاف أحكام الطلب عن الدفع⁽²⁴⁾، لأن التقسيم جاء تبعاً لاختلاف الحكم أصلاً وليس العكس.

المبحث الثاني: المقاصد الجزئية لكل من الطلب والدفع وأثرها في اختلاف الأحكام

قبل بيان مقاصد أقسام الجهاد، لا بد من التأكيد على أن الجهاد ليس مقصداً في نفسه، ولا مقصوداً لذاته، وإنما هو وسيلة إلى غايات الشرع ومقاصده، وهذا مما اتفق عليه العلماء⁽²⁵⁾، وعليه فإن للجهاد مقاصد تختلف باختلاف كونه جهاد طلب أو جهاد دفع، كما أن اختلاف المقاصد بينهما يؤدي لاختلاف كثير من الأحكام، ويتبين ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: المقاصد الجزئية لكل من جهاد الطلب والدفع

إن المقصد الأكبر من الجهاد بعمومه هو أن تكون كلمة الله هي العليا⁽²⁶⁾، ولذلك كان الشهيد في سبيل الله من قاتل لأجل تحقيق هذا المقصد الأعظم، ومصدق ذلك أنه جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال ﷺ: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله"⁽²⁷⁾.

لكن مع ذلك فهناك مقاصد جزئية تتفق وتختلف بحسب نوع الجهاد وصورته، فإذا كان الجهاد جهاد طلب فإن مقاصده الجزئية تتمثل في الآتي:

أولاً: إعزاز دين الله تعالى، وإعلاء كلمته جل في علاه⁽²⁸⁾، ويكون ذلك من خلال ظهور أنصار هذا الدين الحنيف على غيرهم من أهل الديانات والملل والنحل، وعدم تمكن الأعداء المتربصين أو المحتملين من الاعتداء على شعائر المسلمين أو الصد عن هذا الدين، وبذلك تعلق كلمته عز وجل.

ثانياً: الدعوة إلى الإسلام⁽²⁹⁾، ويكون ذلك بعرض الإسلام على الأعداء قبل قتالهم⁽³⁰⁾، وبالتمكن من عرضه للناس ودعوتهم إليه دون اعتراض وتصدي بعد قتال الممتنعين المانعين.

ثالثاً: كسر شوكة الكفار والمشركين ودفع شرهم⁽³¹⁾، وذلك أنهم إذا كُسروا لم يتمكنوا من التدبير لهذا الدين وأهله.

وأما إذا كان جهاد دفع فإن المقاصد الجزئية له تتمثل في الآتي:

أولاً: أن يأمن المسلمون على نفوسهم وأموالهم ويدفعوا الضرر عنها⁽³²⁾.

ثانياً: حفظ البلاد والعباد من مفسدة الكفر⁽³³⁾، فإن أهل الكفر وأعداء الذين إذا ظهروا في البلاد ظهر فيها الكفر حتى يظهر في أهلها ومحليها.

ثالثاً: دفع العدو عن بلاد الإسلام⁽³⁴⁾.

رابعاً: حماية الدين⁽³⁵⁾، وذلك بحماية أنصاره وأقطاره، فإنهم إذا هلكوا أو فنوا تمكن أهل الكفر، وعبثوا في ملة رب العالمين، ولذلك لما دعا النبي ﷺ قبيل بدر كان يقول: "اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض"⁽³⁶⁾.

ويلاحظ مما سبق تقارب بعض المقاصد، واختلاف بعضها، ويعود التقارب والاتفاق لكون كل من الطلب والدفع جهاداً في سبيل الله، ويعود الاختلاف للفرق في الصورة والحالة، فالخلاصة أن إعلاء كلمة الله وحفظ الدين هو المقصد الأعلى للجهاد بقسميه، وأن الدعوة إلى الإسلام ونشره وكسر شوكة الكافرين وأعداء الدين لئلا يعتدوا مستقبلاً على الإسلام وأهله هو مقصد جهاد الطلب، وأن دفع العدو المحارب عن دار الإسلام والأنفس والأموال حيث حلّ بها هو مقصد جهاد الدفع.

ونظراً لاختلاف المقاصد الجزئية بين جهاد الطلب والدفع، اختلفت كثيراً من أحكامهما، وهذا ما سيتبين في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: أثر اختلاف المقاصد الجزئية لكل من الطلب والدفع في اختلاف أحكامهما

يتبين ذلك الأثر والاختلاف في مسائل عدة، أتناول في هذا البحث أبرزها وأكثرها أهمية، كل واحدة في فرع، على النحو الآتي:

الفرع الأول: الحكم التكليفي

اتفق أكثر الفقهاء على أن جهاد الطلب فرض كفاية، إن فعله البعض سقط عن البقية⁽³⁷⁾، أما جهاد الدفع فهو فرض عين على القادر بالإجماع لا خلاف في ذلك⁽³⁸⁾. والدليل على أن جهاد الطلب فرض كفاية:

أولاً: قول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ (البقرة: 216)، ومعناه فرض عليكم، وهو أمر يقتضي الوجوب، فثبت أنه فرض⁽³⁹⁾.

ثانياً: قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ (النساء: 95)، ولو كان متعيناً لما وعد القاعدون بالحسنى، لأنهم يكونون قد فعلوا حراماً⁽⁴⁰⁾.

ثالثاً: قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: 122)، والآية واضحة في أن ينفر إلى الجهاد طائفة وتبقى طائفة ليتعلموا الدين فيعلموه للمجاهدين إذا رجعوا⁽⁴¹⁾.

رابعاً: إن النبي ﷺ قد ترك الغزو في مرات وبعث من يغزو، فدل ذلك على أنه ليس متعيناً⁽⁴²⁾، فثبت أن الفرضية الثابتة له على الكفاية لا على التعيين. وأما الدليل على أن جهاد الدفع فرض عين:

أولاً: قول الله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (التوبة: 41)، والأمر للوجوب، وهو متعلق بالكل ما لم يدل دليل على خلاف ذلك⁽⁴³⁾.

ثانياً: قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ (التوبة: 38)، وفي الآية عتاب الله تعالى لمن يترك الجهاد، فدل ذلك على أنه فرض عليه في ذاته⁽⁴⁴⁾.

ثالثاً: قول الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ﴾ (التوبة: 120)، فثبت الفرض عليهم، والأصل فيه أنه على العين⁽⁴⁵⁾.

رابعاً: قول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: 2)، وترك الدفاع عن حرمة الإسلام وبلاد المسلمين ترك للمعاونة على البر والتقوى، وسبيل لحصول الإثم والعدوان⁽⁴⁶⁾.

خامساً: إن وجوب الجهاد على الكل ثابت قبل النفي العام ومجيء العدو بساحة المسلمين، لأن الإثم لا يسقط عن كل أحد إلا إذا قام به البعض، فإذا كان الحال للدفع فإن القيام لا يتحقق إلا بالكل أصلاً فيبقى واجباً عليهم⁽⁴⁷⁾.

وبتضح أثر اختلاف المقصد في اختلاف أدلة كل قسم من أقسام الجهاد، حيث إن أدلة الشارع الحكيم تحقق مقصده، ويتبين أثر المقصد في اختلاف الحكم في كلام الفقهاء واستدلالهم على حكم الجهاد، ومن ذلك أنهم يستدلون على حكم فرض الكفاية لجهاد الطلب بأن المقصود منه يتحقق بالبعض فلم يحتج إلى الكل⁽⁴⁸⁾،

وأن جهاد الطلب لو تعين على الكل لعاد على مقصوده بالنقض، وذلك أن القصد منه التمكن من القيام بمصالح الدين والدنيا، فلو وجب على كل أحد لم يمكن القيام بالمراد ولضاعت مصالح الدين والدنيا⁽⁴⁹⁾، ويستدلون على حكم فرض العين لجهاد الدفع بأن المقصود منه لا يتحقق إلا بإقامة الكل فيفترض على الكل⁽⁵⁰⁾، وأنه لو كان على الكفاية ولم يتعين لم يقع السبيل لتحقيق مقصد الدفع، وقد بين ذلك الجويني بعبارة وجيزة فقال: "فلو لم تزد على حد الكفاية، لما حصل غرض الشرع"⁽⁵¹⁾، وهذا استدلال مباشر بالمقصد، وبه يتضح أثره في اختلاف الحكم التكليفي لجهاد الطلب عن جهاد الدفع.

الفرع الثاني: شرط القدرة في كل منهما

والمراد به حجم القدرة المشروطة لوجوب القتال في كل من جهاد الطلب والدفع، والتي لا يجوز ترك الجهاد عندها، ويحرم الفرار والتولي.

اختلف الفقهاء في شرط القدرة في جهاد الطلب، فمنهم من اعتبر القدرة بالعدد⁽⁵²⁾، ومنهم من اعتبرها بالقوة والعدة⁽⁵³⁾، فقال من اعتبرها بالعدد أن الضابط الضعفين فما دون⁽⁵⁴⁾، أي أنه ليس للمقاتلين المسلمين أن يفرّوا من ضعفيهم فما دون، ولهم أن يفرّوا من أكثر من ذلك، ولا يجب عليهم الجهاد في هذه الحالة، ودليل ذلك⁽⁵⁵⁾ قول الله تعالى: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: 66)، وقال من اعتبرها بالقوة والعدة أن الضابط ما يساوي من الضعف حال كون المشركين ضعفي المسلمين في العدد، فيجوز للواحد مثلاً أن يفر من واحد أقوى منه في البدن وأجود منه في السلاح⁽⁵⁶⁾.

وما مضى من كلام الفقهاء مطلق غير مقيد في أغلب نصوصهم بحال الطلب، ولكن حمّله على الطلب كان لأجل الإطلاق الذي لا استثناء فيه، ولا اعتراض عليه من أي وجه حال الطلب، أمّا في حال الدفع فقد تخلف هذا الشرط واختل هذا الضابط في بعض عبارات الفقهاء بوضوح، ومن ذلك قول ابن تيمية: "فإذا كان المؤمنون ظالمين لم يجب عليهم أن يصابروا أكثر من ضعفيهم، وأما إذا كانوا هم المظلومين وقتلهم قتال وقع عن أنفسهم فقد تجب المصابرة كما وجبت عليهم المصابرة يوم أحد ويوم الخندق مع أن العدو كانوا أضعافهم"⁽⁵⁷⁾، وقول ابن القيم: "ولا يشترط في هذا النوع من الجهاد أن يكون العدو ضعفي المسلمين فما دون؛ فإنهم كانوا يوم أحد والخندق أضعاف المسلمين، فكان الجهاد واجباً عليهم"⁽⁵⁸⁾، ويتجلى للنظر أن استثناء جهاد الدفع من جواز عدم مصابرة ما يفوق الضعفين عند من قال به يعود لمقاصد جهاد الدفع الجزئية، وذلك أن المراد منه دفع العدو وحماية البيضة والأنفس والأموال، ولو جاز فيه الفرار مما يفوق الضعفين لسارعت إليه نفوس كثيرة، فوُقت الهزيمة، وتخلف المراد ولم يتحقق المقصد، وهذا المراد بقول ابن القيم عقيب ما سبق: "لأنه حينئذ جهاد ضرورة ودفع، لا جهاد اختيار"⁽⁵⁹⁾.

ولست أعمد هنا إلى تحقيق ضابط القدرة في جهاد الدفع، بل المراد بيان أثر اختلاف المقاصد الجزئية لكل من جهاد الطلب والدفع في اختلاف أحكامهما، وقد تحقق بإذن الله.

الفرع الثالث: اشتراط إذن الوالدين والسيد والزوج والغريم لجواز الخروج للجهاد

يشترط في جهاد الطلب غير المتعين أن يأذن الأبوين للابن حتى يجوز له الجهاد، ويشترط أن يأذن السيد لعبده، وأن يأذن الزوج لزوجته، وأن يأذن الدائن للمدين إذا كان الدين حالاً، واختلف الفقهاء إذا لم يحل⁽⁶⁰⁾.

أما في جهاد الدفع، فيخرج الابن بغير إذن أبيه، والعبد بغير إذن سيده، والمرأة بغير إذن زوجها، والمدين بغير إذن غريمه⁽⁶¹⁾.

ويعود اشتراط الإذن في جهاد الطلب إلى أنَّ حق الأبوين في الطاعة والبر، وحق السيد على العبد والزوج على الزوجة في الطاعة والانشغال، وحق الدائن في ماله، مقدّم على فرض الكفاية، وذلك لتعين الحقّ عليهم في هذه الحالات دون تعين الجهاد⁽⁶²⁾، ولأنّه يلزم طاعة الأبوين في ترك غير الواجب⁽⁶³⁾. وأما في جهاد الدفع فلا يشترط إذن الأبوين لأنه لا طاعة لهما في ترك الواجب⁽⁶⁴⁾، ولا إذن الزوج والسيد لأن حقهما يسقط إذا عارض فرض العين⁽⁶⁵⁾، ولا إذن الغريم لأنّ مصلحة الجهاد مقدمة على مصلحة الغريم في هذه الحالة⁽⁶⁶⁾.

وعليه يظهر أثر اختلاف المقصد في مسألة اشتراط الإذن ممن سبق ذكرهم، ووجه ذلك في جهاد الطلب، أنه فرض على الكفاية، والتكليف فيه أن يتحقق لا بعين الولد والعبد والزوجة والمدين، بل يراد مطلق التحقق، وبه يتحقق المقصود من نشر الدعوة وإعلاء الدين وكسر شوكة المشركين، فلم يتوقف حصول هذا المقصد على خروج الابن والعبد والزوجة والمدين الذي لا إذن له، فبقي حق الأبوين والسيد والزوج والدائن، ولم يجز الخروج لمن لهم عليه الحق إلا بإذنه، ومن الفقهاء من علّل اشتراط إذن الغريم بأن المقصد من الجهاد طلب الشهادة، والدين يمنعها⁽⁶⁷⁾، وهذا أيضاً متعلق بالمقصد، أما في حالة جهاد الدفع فإن المراد هو دفع العدو وإزالة الخطر والذب عن الأنفس والأموال، وترك الجهاد في هذه الحالة لتوقفه على الإذن يفضي إلى نقيض المقصود وإلى وقوع الهلاك، ويوضحه قول الشيرازي: "لأن ترك الجهاد في هذه الحالة يؤدي إلى الهلاك فقدّم على حق الغريم والأبوين"⁽⁶⁸⁾.

الفرع الرابع: صورة صلاة الخوف

قد يكون المقاتل في الجهاد طالباً ملاحقاً للعدو، وقد يكون مطلوباً هارباً، وقد يكون مبارزاً في المعركة ومسابقاً يطلب عدوه ويطلبه عدوه، فأما الحالة الأولى فقد اختلف الفقهاء في جواز الصلّة على الدابة وبحسب الحال في القبلة والإيماء وغيره، فذهبت طائفة إلى أن الطالب يصلي على الأرض وينزل عن دابته ويستقبل القبلة⁽⁶⁹⁾، وذهبت أخرى إلى أنه يجوز له الصلّة على دابته بحسب الحال⁽⁷⁰⁾، وأما في الحالة الثانية وهي إذا ما كان المجاهد مطلوباً لا طالباً فقد أجمع الفقهاء على أنه يصلي على دابته وبحسب الحال والإمكان⁽⁷¹⁾، وفي الحالة الثالثة فإن للمتحم أن يصلي بحسب قدرته وطاقته ولا يضره فعل ما يحتاج إليه⁽⁷²⁾.

ومن المعلوم أن الالتحام يحصل في الطلب والدفع، فإذا حصل فالصلّة على ما سبق في المقاتل المتحم المساييف، ولكن في غير الالتحام المباشر فغالب حال الدفع أن يكون المسلم مطلوباً، وغالب حال الطلب أن يكون طالباً، فجاز في الدفع الصلّة بحسب الإمكان، وأما في الطلب فلم يجز الأكثرون ذلك بناء على ما سبق، وهنا مكمن الاختلاف، وهو أنَّ صلاة الخوف في الدفع تصلّى بحسب الحال والإمكان باتفاق المذاهب الأربعة، وفي صلاة الخوف في الطلب بتلك الهيئة خلاف.

ووجه أثر المقصد في هذا الاختلاف بين صلاة الخوف حال الطلب وصلّة الخوف حال الدفع، أن جهاد الدفع مقصوده صون بيضة المسلمين، وحماية النفوس والديار من عدوّ باغٍ يهجم عليهم، فكان اعتبار الحفاظ على نفوس المقاتلين فيه أكد، فخفف الشارع فيه تخفيفاً بالغاً، فأجاز أداء الصلّة على أي حال تُستطاع، لأن الضرورة في حال الدفع قائمة، والعدوّ ملتحم، والمقصود الأعظم هو دفع العادية وحراسة الثغور، فافتضى ذلك التوسعة في هيئة الصلّة بقدر الإمكان، ولعل هذا المعنى هو المراد بقول ابن القيم عن جهاد الدفع: "... لأنه حينئذ جهاد ضرورة ودفع، لا جهاد اختيار، ولهذا تُباح فيه صلاة الخوف بحسب الحال في هذا النوع"⁽⁷³⁾.

أما جهاد الطلب فمقصوده بسط دعوة الإسلام، وإزالة العوائق، ومواجهة قوة العدو في دياره لا في ديار المسلمين، فحال المقاتلين فيه أقرب إلى الاختيار والقدرة، لا إلى حال الاضطرار والإجبار، فهذا ما يفسر اختلاف العلماء في صفة صلاة الخوف فيه، ولذلك جاءت هيئة صلاة الخوف فيه أقل تخفيفاً في الجملة حتى مع الخلاف.

الفرع الخامس: ابتداء القتال في الأشهر الحرم

اتفق العلماء على أن قتال الدفع لمن بدأنا بالقتال في الأشهر الحرم واجب ولا حرمة⁽⁷⁴⁾، لقوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: 194)، واختلفوا في أن نبدأ العدو بالقتال (جهاد الطلب) في الأشهر الحرم، فذهبت المذاهب الأربعة إلى جواز ذلك وأن الحكم بعدم جواز قتال الأعداء في الأشهر الحرم منسوخ⁽⁷⁵⁾، والناسخ عموم قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ (التوبة: 36)، وقوله جل جلاله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: 5)⁽⁷⁶⁾، وذهب عطاء⁽⁷⁷⁾ والثوري⁽⁷⁸⁾ إلى حرمة بدء القتال في الأشهر الحرم، لأن قوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾ (البقرة: 194)، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: 5)، من المحكم لا المنسوخ، فلا يجوز قتال إلا من قاتل، فيجوز الدفع ويحرم الطلب⁽⁷⁹⁾.

ويلاحظ من خلال ما سبق اختلاف بين جهاد الطلب والدفع من وجهين:

الوجه الأول: تحقق الإجماع على جواز جهاد الدفع في الأشهر الحرم، وعدم تحققه على جواز جهاد الطلب في الأشهر الحرم.

الوجه الثاني: ثبوت جواز جهاد الدفع في الأشهر الحرم ابتداء في العهد المدني، وثبوت جهاد الطلب فيها لاحقاً بعد نسخ حرمة القتال فيها.

وأما أثر اختلاف المقاصد الجزئية للطلب والدفع في الاختلاف في الوجه الأول، فبيان أنه جهاد الدفع يُقصد به حماية البيضة والمسلمين في أنفسهم وأموالهم، فهو قتال اضطرار لا قتال اختيار، فلم يتحقق في أذهان المجتهدين معارض للنص المجيز للدفع في الأشهر الحرم، حيث إن حرمة الدين والبلاد والعباد وخطر الضياع والهلاك في حال هجوم العدو أشد من حرمة الأشهر الحرم، وهذا المعنى مناسب مفهوم، وأما في جهاد الطلب فالمقصد نشر الدعوة وتمكين المسلمين، ولا يتوقف تحقق هذا المقصد على إباحة القتال في الأشهر الحرم، ولذلك لما ورد ما يصح أن يكون ناسخاً، تحقق في أذهان بعض المجتهدين إشكال، لأن ضرورة الطلب ومصلحته لا يفهم رجحانهما على حرمة الأشهر الحرم التي كان لحرمتها وزناً معتبر قبل النسخ، فوقع الخلاف -مع ضعفه-.

وذلك لأن الباعث للبحث عن المعارض للحكم يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في ذهن المجتهد من مناسبة دليل ذلك الحكم وتحقيقه لمقصد الشارع أو عدم ذلك، فكلما كان الحكم أقل مناسبة وارتباطاً بالمقصد كان الدافع للبحث عن المعارض أقوى، وكلما كان الحكم ودليله أكثر مناسبة وتحقيقاً للمقصد ضعف الدافع للبحث عن المعارض، وكذلك يكون الاقتناع بالمعارض عند وروده، فإنه يزيد وينقص بحسب مقدار الشك في كون المعارض مناسباً للمقصد الشرعي، أو غير مناسب له⁽⁸⁰⁾.

وأما أثر اختلاف المقاصد الجزئية للطلب والدفع في الاختلاف في الوجه الثاني، فبيان أنه جهاد الدفع لما كان المقصد منه رفع الضرر وحفظ البلاد والعباد، ناسبه أن يُشرع ابتداء في أول العهد المدني، للحاجة الفورية إليه، فلا يُنصّر تأخيرته والتدرج فيه، وأما جهاد الطلب فمقصده إزالة العوائق ونشر الدعوة، وليس

لهذا المقصد ضرورة فورية حالّة، فناسب أن يؤخّر تشريعه إلى ما بعد قوة الدولة، ثم تُرفع حرمة في الأشهر الحرم بالناسخ، فكان هذا التقديم والتأخير والنسخ موافقاً لمرتبة المقاصد الجزئية للطلب والدفع في سلّم المصالح.

الفرع السادس: اشتراط إذن الإمام

اختلف العلماء في اشتراط إذن الإمام في الجهاد في الأحوال العادية⁽⁸¹⁾، فذهب الحنابلة في المذهب⁽⁸²⁾ والمالكية⁽⁸³⁾ إلى اشتراط إذن الإمام، لأن أمر الجهاد موكولٌ إليه، وهو أعلم بالحرب والجيش والعدو وأمره، وعن أحمد روايةً بالجواز مطلقاً دون تعلقٍ بإذن الإمام⁽⁸⁴⁾، وذهب الشافعية إلى أنه مكروه إن كان بغير إذن الإمام ولا حرمة، وذلك لأن الغزو يكون على حسب الحاجة والأمير أعرف به، وليس في ترك إذنه سوى التغرير بالنفس وهو في الجهاد جائز⁽⁸⁵⁾، وأمّا في الأحوال الطارئة غير الاعتيادية فإن المشترطين لإذن الإمام أجازوا فيها الجهاد بغير إذنه، وذكروا أمثلةً لذلك منها: إذا عُدِم الإمام⁽⁸⁶⁾، أو فجأ العدو المسلمين، فيتعين قتالهم لتعين الفساد بتركهم، أو تعذر استئذانه للبعد⁽⁸⁷⁾، أو تعين القتال⁽⁸⁸⁾، أو لحاجة كفرصة يُخاف أن تفوت⁽⁸⁹⁾، أو طمعوا بفرصة في عدو قريبهم وخافوا أن يمنعهم الإمام إن استأذنه⁽⁹⁰⁾، أو كان الإمام غير عدل⁽⁹¹⁾.

وجهاد الطلب يدخل في الأحوال العادية فيجري فيه الخلاف المذكور، والأفضل فيه أن يستأذن الإمام خروجاً من الخلاف، ولأنه أكثر ضبطاً وأرجى للمصلحة، أما جهاد الدفع فهو من الأحوال الاستثنائية التي يتعين فيها القتال، وإذا تعين لم يتعلق بإذن الإمام، سواء على قول المالكية والحنابلة حيث استثنوا حالة التعين من اشتراط إذن الإمام، أو على قول الشافعية والحنابلة في الرواية الثانية لعدم اشتراط إذنه أصلاً.

وأثر اختلاف المقاصد الجزئية للطلب والدفع في الاختلاف في اشتراط إذن الإمام، يتضح بمعرفة أن المقصد من جهاد الطلب نشر الدعوة وكسر شوكة الأعداء، وهذا المقصد لا يفوت بفوات ساعة وشهر وموقف، بل هذه مصلحة تحصل بالانتظام والنظر السياسي والتقدير العسكري، والضبط لأفراد المسلمين، ولا يناط تحققها بالفورية والمسارة إلى الجهاد والقتال، ولذلك اشترط جمهور العلماء فيه إذن الإمام ما لم تقع ضرورة، وهذا أقرب لتحقيق المقصد وتحصيل المصلحة.

أما في جهاد الدفع فالمقصود حماية البيضة والمسلمين في نفوسهم وأموالهم، وهذا المقصد لا يحتمل التأخير حتى يأتي إذن الإمام، ويفوت بفوات اللحظة، فلم يتوقف على إذن الإمام، ويتعين أيضاً الجهاد لتحقيق هذا المقصد، ولا حاجة للإذن فيما يتعين.

خاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا المصطفى الأمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، أما بعد، فإن البحث قد تناول مسألةً دقيقةً من مسائل فقه الجهاد، وهي تقسيمه إلى جهاد طلب وجهاد دفع، وحرص على تحرير حقيقة هذا التقسيم، وبيان المقاصد الجزئية المميزة لكل قسم، ثم الكشف عن أثر اختلاف تلك المقاصد في اختلاف الأحكام الفقهية المتعلقة بهما.

وقد خلص البحث إلى نتائج أبرزها:

أولاً: إن تقسيم الجهاد إلى طلب ودفع هو تقسيم حقيقي مؤثر مبني على اختلاف الصور والمقاصد، ولذلك اختلفت بناء عليه أحكام الطلب عن الدفع.

ثانيًا: إن المقاصد الجزئية لجهاد الطلب هي نشر الدعوة الإسلامية وكسر شوكة المشركين وتمكين الإسلام، وأما المقاصد الجزئية لجهاد الدفع فهي صد العدوان وحماية البيضة والنفوس والأموال، وحفظ الدين من هجمات المعتدين.

ثالثًا: جهاد الطلب فرض كفاية عند جماهير العلماء، وأما جهاد الدفع فهو فرض عين بالإجماع، ولاختلاف المقاصد الجزئية أثر في هذا.

رابعًا: إن القدرة المشروطة لوجوب جهاد الطلب أكبر من القدرة المشروطة لوجوب الدفع، ويرجع ذلك لاختلاف المقاصد.

خامسًا: يشترط في جهاد الطلب إذن الأبوين والسيد والزوج عند جميع الفقهاء، وإذن المدين عند بعضهم، ولا يشترط إذن أي منهم في جهاد الدفع، والسبب اختلاف المقاصد.

سادسًا: إذا لم يكن التحام، فإن الفقهاء اختلفوا في جواز الصلاة على الدابة وبحسب الحال في جهاد الطلب، لكنهم لم يختلفوا في جواز ذلك في جهاد الدفع، واختلاف المقاصد هو الداعي لذلك.

سابعًا: يجوز قتال الطلب في الأشهر الحرم على قول الجماهير، خلافًا لبعض التابعين، ويجوز من غير خلاف قتال الدفع في الأشهر الحرم، ولاختلاف المقاصد أثر في ذلك.

ثامنًا: يشترط إذن الإمام في جهاد الطلب عند الجمهور، ولا يشترط في جهاد الدفع بلا خلاف، وقد انبنى ذلك الفرق على مقاصد كل منهما.

التوصيات:

يوصي الباحث بإسقاط هذه المقاصد التي انبثقت منها أحكام الجهاد بقسميه على الواقع المعاصر الذي تعددت فيه صور الجهاد حتى يتوصل إلى الحكم الشرعي الصحيح فيها.

قائمة المصادر والمراجع:

1. الأصبهاني، إسماعيل بن محمد. شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد الرحيم بن محمد العزاوي، دار أسفار، الكويت، ط1، 2021م.
2. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط5، 1993م.
3. البركتي، محمد بن عميم. التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م.
4. البغوي، الحسين بن مسعود، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
5. أبو البقاء، محمد بن موسى، النجم الوهاج في شرح المنهاج، تحقيق: لجنة علمية، دار المنهاج، جدة، ط1، 2004م.
6. البلقيني، عمر بن رسلان، التدريب في الفقه الشافعي (تدريب المبتدي وتهذيب المنتهي)، تحقيق: نشأت بن كمال المصري، دار القبلتين، الرياض، ط1، 2012م.
7. البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع شرح زاد المستقنع، تحقيق: عبد القدوس محمد نذير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1996م.
8. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987م.
9. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، قاعدة في الانغماس في العدو وهل يباح، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، ط1، 2002م.
10. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004م.
11. ابن جزى، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم، بيروت، ط1، 1996م.

12. ابن جزري، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية.
13. الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م.
14. الجصاص، أحمد بن علي، مختصر اختلاف العلماء، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر، بيروت، ط2، 1997م.
15. جغيم، نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2014م.
16. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1981م.
17. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطالب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، جدة، ط1، 2007م.
18. الحجاوي، موسى بن أحمد، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف محمد السبكي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1932م.
19. الحربي، صالح بن عبيد، الجزء السادس من موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2021م.
20. ابن حزم، علي ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر، بيروت.
21. الحطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، دمشق، ط3، 1992م.
22. الحلبي، إبراهيم بن محمد، ملتنقى الأبحر، تحقيق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.
23. الرافعي، عبد الكريم بن محمد، العزيز شرح الوجيز (الشرح الكبير)، تحقيق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
24. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمود بن شعبان، ومجدي بن عبد الخالق، وإبراهيم بن إسماعيل، وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1996م.
25. ابن رشد الجد، محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م.
26. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004م.
27. ابن الرفعة، أحمد بن محمد، كفاية النبيه في شرح التنبيه، تحقيق: مجدي محمد سرور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م.
28. الرملي أحمد بن أحمد، فتح الرحمن بشرح زبد ابن رسلان، تحقيق: سيد بن شلتوت الشافعي، دار المنهاج، بيروت، ط1، 2009م.
29. الرملي أحمد بن حسين، شرح سنن أبي داود، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم، ط1، 2016م.
30. الزركشي محمد بن عبد الله، شرح الزركشي، دار العبيكان، الرياض، ط1، 1993م.
31. زروق أحمد بن أحمد، شرح زروق على متن الرسالة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006م.
32. السرخسي محمد بن أحمد، المبسوط، تحقيق: جماعة من العلماء، دار المعرفة، بيروت.
33. السعدي عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000م.
34. السغدري علي بن الحسين، النتف في الفتاوى، تحقيق: صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984م.
35. السمرقندي محمد بن أحمد، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1994م.
36. الشاطبي إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، ط1، 1992م.
37. شاهين، إيهاب شاهين، مقال بعنوان: هل يجب في جهاد الدفع رعاية المصالح والمفاسد والشروط التي تُراعى في جهاد الطلب؟، موقع صوت السلف، 2025/4/28م
- <https://www.salafvoice.com/article.aspx?a=25088>
38. الشلبي أحمد بن محمد، حاشية الشلبي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ط1.
39. الشيرازي إبراهيم بن علي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.

40. ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2019م.
41. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1980م.
42. ابن العربي محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م.
43. ابن عرفة محمد بن محمد، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ط1، 2014م.
44. العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام، الغاية في اختصار النهاية، تحقيق: إباد خالد الطباع، دار النوادر، بيروت، ط1، 2016م.
45. العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إباد خالد الطباع، دار الفكر، دمشق، ط1، 1996م.
46. العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1991م.
47. العسقلاني أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط1، 1971م.
48. العمراني يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، ط1، 2000م.
49. العوفي إبراهيم بن أبي بكر، مسلك الراغب لشرح دليل الطالب، تحقيق: عبد العزيز بن مشاري الهزاني، وعبد القادر نظام إدريس، دار التوحيد، الرياض، ط1، 2013م.
50. الغزالي، محمد بن محمد، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط1، 1997م.
51. ابن فارس أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، شركه مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1972م.
52. الفاكهاني عمر بن علي، رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، تحقيق: نور الدين طالب، دار النوادر، دمشق، ط1، 2010م.
53. فرحات ناهض إسماعيل، والعف بسام حسن، الجهاد بين المقاصد والوسائل، مجلة جامعة الأقصى، سلسلة العلوم الإنسانية، مج 21، ع2، 2017م.
54. ابن قاضي شهبة، محمد ابن أبي بكر، بداية المحتاج في شرح المنهاج، تحقيق: أنور بن أبي بكر الشخي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2011م.
55. القاضي عياض، عياض بن موسى، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998م.
56. ابن قدامة عبد الله بن أحمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م.
57. ابن قدامة عبد الله بن أحمد، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1997م.
58. القدوري أحمد بن محمد، شرح مختصر الكرخي، تحقيق: عبد الله نذير عبد الرحمن، دار أسفار، الكويت، ط1، 2022م.
59. القدوري أحمد بن محمد، مختصر القدوري، تحقيق: كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
60. القرافي أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.
61. القرطبي محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م.
62. القيرواني عبد الله بن أبي زيد، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمد حجي، ومحمد الدباغ، ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م.

63. ابن القيم محمد بن أبي بكر، الفروسية المحمدية، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عطاءات العلم، الرياض، ط4، 2019م.
64. ابن القيم محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: جماعة من المحققين، دار عطاءات العلم، الرياض، ط3، 2019م.
65. الكاساني أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المطبعة الجمالية، القاهرة، ط1.
66. ابن كثير إسماعيل بن عمر، تفسير ابن كثير، تحقيق: حكمت بشير ياسين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، ط1، 2010م.
67. الكلوزاني محفوظ بن أحمد، الهداية على مذهب الإمام أحمد، تحقيق: عبد اللطيف هميم، وماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 2004م.
68. المازري محمد بن علي، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008م.
69. الماوردي علي بن محمد، الحاوي الكبير، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.
70. المرادوي علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1955م.
71. المروغيناني علي بن أبي بكر، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2004م.
72. مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1955م.
73. ابن مفلح محمد بن مفلح، الفروع، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2003م.
74. ابن المناصف محمد بن عيسى، الإنجاد في أبواب الجهاد وتفصيل فرائضه وسننه وذكر جمل من آدابه ولواحق أحكامه، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، ومحمد بن زكريا أبو غازي، مؤسسة الريان، بيروت.
75. ابن المنذر محمد بن إبراهيم، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط1، 2004م.
76. ابن المنذر محمد بن إبراهيم، الإقناع، تحقيق: عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، ط1، 1988م.
77. ابن مودود عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1937م.
78. ابن النجار محمد بن أحمد، معونة أولي النهى شرح المنتهى (منتهى الإرادات)، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله دهيش، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ط5، 2008م.
79. ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2.
80. النووي يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: المكتب الإسلامي بإشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، ط3، 1991م.
81. النووي يحيى بن شرف، شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1972م.
82. ابن هبيرة يحيى بن هبيرة، اختلاف الأئمة العلماء، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م.

الهوامش:

- (1) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، شركه مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1972، ج1، ص486.
- (2) محمد بن أحمد ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم، بيروت، ط1، 1996، ج2، ص47.
- (3) أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المطبعة الجمالية، القاهرة، ط1، ج7، ص97.
- (4) محمد عميم البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص74.
- (5) ابن رشد القرطبي الجد، المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988، ج1، ص342.

- (6) يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: المكتب الإسلامي في دمشق بإشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، ط3، 1991، ج10، ص208.
- (7) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الفروسية المحمدية، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عطاءات العلم، الرياض، ط4، 2019، ص121.
- (8) نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2014، ص28.
- (9) علي بن الحسين السغدري، النتنف في الفتاوى، تحقيق: صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984، ج2، ص704.
- يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1980، ج1، ص462.
- (10) محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، تحقيق: جماعة من العلماء، دار المعرفة، بيروت، ج10، ص3.
- (11) الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص98. عبد الكريم بن محمد الرافعي، العزيز شرح الوجيز (الشرح الكبير)، تحقيق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ج11، ص345، 365. محمد بن أبي بكر ابن قاضي شهبة، بداية المحتاج في شرح المنهاج، تحقيق: أنور بن أبي بكر الشخفي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2011، ج4، ص264.
- (12) علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ج14، ص112. عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1997، ج12، ص549. علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2004، ج2، ص378. ابن رشد الجد، المقدمات الممهدات، ج1، ص347. إبراهيم بن محمد الحلبي، ملتقى الأبحر، تحقيق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص409. منصور بن يونس البهوتي، الروض المربع شرح زاد المستنقع، تحقيق: عبد القدوس محمد نذير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1996، ص295.
- (13) الحسين بن مسعود البغوي، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ج7، ص448.
- (14) الماوردي، الحاوي، ج14، ص107.
- (15) عبد العزيز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر، دمشق، ط1، 1996، ص122.
- عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1991، ج2، ص88.
- (16) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987، ج5، ص538.
- (17) ابن القيم، الفروسية، ص124.
- (18) محمد بن عبد الله الزركشي، شرح الزركشي، دار العبيكان، الرياض، ط1، 1993، ج6، ص557. علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1955، ج4، ص124.
- إبراهيم بن أبي بكر العوفي، مسلك الراغب لشرح دليل الطالب، تحقيق: عبد العزيز بن مشاري الهزاني، وعبد القادر نظام إدريس، دار التوحيد، الرياض، ط1، 2013، ج2، ص287.
- (19) أحمد بن محمد القدوري، شرح مختصر الكرخي، تحقيق: عبد الله نذير عبد الرحمن، دار أسفار، الكويت، ط1، 2022، ج9، ص6.
- (20) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000، ص89.
- (21) السعدي، تفسير السعدي، ص89.
- (22) أحمد بن علي الجصاص، مختصر اختلاف العلماء، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر، بيروت، ط2، 1997، ج3، ص436. أحمد بن محمد القدوري، مختصر القدوري، تحقيق: كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص231. محمد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، ج1، ص147. الرافعي، العزيز، ج11، ص365. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004، ج28، ص80. علي ابن حزم الظاهري، المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر، بيروت، ج5، ص340.

- (23) صالح بن عبيد الحربي، الجزء السادس من موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2021، ج6، ص32. أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد شاهين، دار الكتب العممية، بيروت، ط1، 1994، ج3، ص146. عبد الملك بن عبد الله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1981، ص258.
- (24) إيهاب شاهين، مقال بعنوان: هل يجب في جهاد الدفع رعاية المصالح والمفاسد والشروط التي تُراعى في جهاد الطلب؟، موقع صوت السلف، 2025/4/28م. <https://www.salafvoice.com/article.aspx?a=25088>، ولا أعني بذلك نقض كل نتائج البحث، وإنما الرد على الأصل الذي بنى عليه كلامه اللاحق.
- (25) العز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص125. أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994، ج2، ص129. عمر بن علي الفاكهاني، رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، تحقيق: نور الدين طالب، دار النوادر، دمشق، ط1، 2010، ج1، ص523. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط1، 1971، ج6، ص5. ناهض إسماعيل فرحات وبسام حسن العف، الجهاد بين المقاصد والوسائل، مجلة جامعة الأقصى (سلسلة العلوم الإنسانية)، مج21، ع2 (2017).
- (26) محمد بن محمد الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، دمشق، ط3، 1992، ج2، ص513.
- (27) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط5، 1993، ج3، ص1034. مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1955، ج3، ص1512.
- (28) السرخسي، المبسوط، ج10، ص3. الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص98. المرغيناني، الهداية، ج2، ص378. الماوردي، الحاوي، ج14، ص113.
- (29) الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص98.
- (30) يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1972، ج15، ص177.
- (31) السرخسي، المبسوط، ج10، ص3. الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص98. المرغيناني، الهداية، ج2، ص378.
- (32) الماوردي، الحاوي، ج14، ص112. العز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج2، ص88. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، ط1، 1992، ج2، ص620.
- (33) العز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج2، ص88.
- (34) عبد الملك بن عبد الله الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، جدة، ط1، 2007، ج17، ص411.
- (35) الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص620.
- (36) مسلم، صحيح مسلم، ج3، ص1383.
- (37) الجصاص، مختصر اختلاف العلماء، ج3، ص436. ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص147. الرافعي، العزيز، ج11، ص365. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص80. ابن حزم، المحلى، ج5، ص340.
- (38) الجصاص، أحكام القرآن، ج3، ص146. الجويني، الغياثي، ص258.
- (39) ابن رشد القرطبي الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004، ج2، ص143. إبراهيم بن علي الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص265.
- (40) الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص98. الشيرازي، المهذب، ج3، ص265. ابن قدامة، المغني، ج13، ص6.
- (41) ابن قدامة، المغني، ج13، ص7. ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص143. الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص98.
- (42) السرخسي، المبسوط، ج10، ص3. ابن قدامة، المغني، ج13، ص7. ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص143.
- (43) الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص98. السرخسي، المبسوط، ج10، ص3.
- (44) السرخسي، المبسوط، ج10، ص3.
- (45) الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص98.
- (46) محمد بن عيسى ابن المناصف، الإنجاد في أبواب الجهاد وتفصيل فرائضه وسننه وذكر جمل من آدابه ولواحق أحكامه، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، ومحمد بن زكريا أبو غازي، مؤسسة الريان، بيروت، ص45.
- (47) الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص98.

- (48) المرغيناني، الهداية، ج2، ص378. الجويني، نهاية المطلب، ج17، ص412. الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص98.
- (49) السرخسي، المبسوط، ج10، ص3.
- (50) الجويني، نهاية المطلب، ج17، ص412. ابن قاضي شهبه، بداية المحتاج، ج4، ص270. محمد بن موسى أبو البقاء، النجم الوهاج في شرح المنهاج، تحقيق: لجنة علمية، دار المنهاج، جدة، ط1، 2004، ج9، ص314. أحمد بن محمد ابن الرفعة، كفاية النبيه في شرح التنبيه، تحقيق: مجدي محمد سرور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009، ج16، ص373.
- (51) الجويني، نهاية المطلب، ج17، ص412.
- (52) ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص150.
- (53) ابن المناصف، الإنجاد، ص214. محمد بن محمد بن عرفة، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ط1، 2014، ج3، ص12.
- (54) القوري، شرح مختصر الكرخي، ج9، ص41. أحمد بن أحمد زروق، شرح زروق على متن الرسالة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ج2، ص604. أبو البقاء، النجم الوهاج، ج9، ص330. محفوظ بن أحمد الكلذاني، الهداية على مذهب الإمام أحمد، تحقيق: عبد اللطيف هميم، وماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص207.
- (55) محمد بن إبراهيم بن المنذر، الإقناع، تحقيق: عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، ط1، 1988، ج2، ص469.
- (56) عبد العزيز بن عبد السلام، الغاية في اختصار النهاية، تحقيق: إيداد خالد الطباع، دار النوادر، بيروت، ط1، 2016، ج7، ص179. ابن المناصف، الإنجاد، ص214. ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص150. محمد بن أحمد ابن جزي، القوانين الفقهية، ص98. الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص98.
- (57) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، قاعدة في الانغماس في العدو وهل يباح، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، ط1، 2002، ص58.
- (58) ابن القيم، الفروسية، ص123.
- (59) المرجع نفسه، ص123.
- (60) يحيى بن هبيرة الشيباني، اختلاف الأئمة العلماء، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ج2، ص300. زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، ج5، ص77. ابن رشد الجد، المقدمات الممهدة، ج1، ص351. عمر بن رسلان البلقيني، التدريب في الفقه الشافعي (تدريب المبتدي وتهذيب المنتهي)، تحقيق: نشأت بن كمال المصري، دار القبلتين، الرياض، ط1، 2012، ج4، ص214. ابن قدامة، المغني، ج13، ص27. محمد بن أحمد ابن النجار، معونة أولي النهى شرح المنتهى (منتهى الإرادات)، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله دهيش، مكتبة الأسد، مكة المكرمة، ط5، 2008، ج4، ص334.
- (61) عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: محمود أبو دقيفة، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1937، ج4، ص118. محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964، ج8، ص151. الماوردي، الحاوي، ج14، ص144. ابن القيم، الفروسية، ص123.
- (62) ابن نجيم، البحر الرائق، ج5، ص77. الشيرازي، المهذب، ج3، ص269.
- (63) ابن رشد الجد، المقدمات الممهدة، ج1، ص351.
- (64) عبد الله بن أحمد ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ج4، ص118. ابن رشد الجد، المقدمات الممهدة، ج1، ص351.
- (65) ابن مودود، الاختيار، ج4، ص118.
- (66) الشيرازي، المهذب، ج3، ص269.
- (67) يحيى بن أبي الخير العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، ط1، 2000، ج12، ص109.
- (68) الشيرازي، المهذب، ج3، ص270.
- (69) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمود بن شعبان، ومجدي بن عبد الخالق، وإبراهيم بن إسماعيل، وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1996، ج8، ص360. أحمد بن حسين الرملي، شرح سنن أبي داود، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم، ط1، 2016، ج6، ص264.

- (70) إسماعيل بن محمد الأصبهاني، شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد الرحيم بن محمد العزاوي، دار أسفار، الكويت، ط1، 2021، ج3، ص41. ابن رجب، فتح الباري، ج8، ص361.
- (71) محمد بن إبراهيم بن المنذر، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص42. الرملي، شرح سنن أبي داود، ج6، ص264.
- (72) محمد بن أحمد السمرقندي، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1994، ج1، ص178. عبد الله بن أبي زيد القيرواني، النواذر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمد حجي، ومحمد الدباغ، ومحمد بوخيزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999، ج1، ص485. محمد بن محمد الغزالي، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط1، 1997، ج2، ص307. ابن القيم، الفروسية، ص123. ونقل البعض عن أبي حنيفة أنه لا يصلي إلا إلى القبلة، فإن لم يتمكن سقطت عنه الصلاة. ولم أجده عند الحنفية. عياض بن موسى اليحصبي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998، ج3، ص227. محمد بن علي المازري، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008، ج1، ص488.
- (73) ابن القيم، الفروسية، ص123.
- (74) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: جماعة من المحققين، دار عطاءات العلم، الرياض، ط3، 2019، ج3، ص408.
- (75) أحمد بن محمد الشلبي، حاشية الشلبي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ط1، ج3، ص241. ابن عرفة، المختصر الفقهي، ج3، ص22. الماوردي، الحاوي، ج14، ص110. ابن القيم، زاد المعاد، ج3، ص408.
- (76) الشلبي، حاشية الشلبي، ج3، ص241.
- (77) ابن القيم، زاد المعاد، ج3، ص408.
- (78) الشلبي، حاشية الشلبي، ج3، ص241.
- (79) إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير ابن كثير، تحقيق: حكمت بشير ياسين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، ط1، 2010، ج4، ص289.
- (80) محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2019، ص152.
- (81) أضفت هذا القيد، لأن عبارات الفقهاء في اشتراط إذن الإمام ليست على إطلاقها، بل إنهم بعد بيان اشتراط إذنه يعمدون إلى ذكر استثناءات وحالات لا يكون إذنه فيها شرطاً للجهاد.
- (82) ابن قدامة، المغني، ج13، ص34. محمد بن مفلح المقدسي، الفروع، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2003، ج10، ص240. موسى بن أحمد الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف محمد السبكي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1932، ج2، ص6.
- (83) القيرواني، النواذر والزيادات، ج3، ص26. ابن عرفة، المختصر الفقهي، ج3، ص15. الخطاب، مواهب الجليل، ج3، ص349.
- (84) ابن مفلح، الفروع، ج10، ص240.
- (85) النووي، روضة الطالبين، ج10، ص238. الشيرازي، المهذب، ج3، ص270. العمراني، البيان، ج12، ص114. أحمد بن أحمد الرملي، فتح الرحمن بشرح زبد ابن رسلان، تحقيق: سيد بن شلتوت الشافعي، دار المنهاج، بيروت، ط1، 2009، ص918. ولم أجد للحنفية كلاماً في المسألة.
- (86) الحجاوي، الإقناع، ج2، ص6. الجويني، الغياثي، ص268.
- (87) ابن قدامة، المغني، ج13، ص34.
- (88) علي بن محمد الماوردي، الإقناع في الفقه الشافعي، ص175. الخطاب، مواهب الجليل، ج3، ص349.
- (89) ابن مفلح، الفروع، ج10، ص240.
- (90) الخطاب، مواهب الجليل، ج3، ص349.
- (91) ابن عرفة، المختصر الفقهي، ج3، ص15.

أحكام إقامة المسلمين في الغرب: رؤية شرعية معاصرة

Legal Rulings on Residing in the West: A Contemporary Perspective

أ.د/ مسعود فلوسي

Messaoud FELOUSSI

طالبة الدكتوراه مليكة صوالح⁽¹⁾

Malika SOUALAH

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاص الشريعة

messaoud.feloussi@univ-batna.dz

malika.soualah@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/07/19

تاريخ الإرسال: 2025/10/12

الملخص:

يتناول هذا البحث موضوع "أحكام إقامة المسلمين في الغرب: رؤية شرعية معاصرة" من خلال بيان الإطار الشرعي لعلاقة المسلم بغير المسلمين، وإبراز أثر التنوع الديني، في المجتمعات الغربية وانعكاساته الفقهية. كما يعرض تصنيفات غير المسلمين وانعكاساتها على التعامل الفقهي، مع توضيح موقف الشريعة من المخالفين وأصل العلاقة بهم.

ويناقش البحث التقسيم الفقهي للديار غير الإسلامية، وموقع المجتمعات الغربية منه، وحكم إقامة المسلم في هذه المجتمعات، في ضوء المصلحة الشرعية والثبات على الهوية. كما يتناول الموقف الشرعي للمسلمين عند التعرض للأذى في الغرب، مؤكداً على الصبر، والالتزام بالقوانين، والاستفادة من الحقوق المتاحة، مع بقاء خيار الهجرة قائماً عند تعذر إقامة الدين.

ويختتم البحث ببيان مقومات الاجتهاد لفقه الحضور الإسلامي في الغرب، والتي تقوم على مراعاة مقاصد الشريعة، وفهم الواقع الغربي بعمق، وتفعيل فقه الموازنات والمصالح، والاعتماد على الاجتهاد الجماعي. ويخلص البحث إلى أن الحضور الإسلامي في الغرب يمثل تحدياً حضارياً وفقهياً يتطلب خطاباً شرعياً متوازناً يجمع بين ثوابت الدين ومتغيرات العصر.

الكلمات المفتاحية: غير المسلمين؛ الغرب؛ الديار غير الإسلامية؛ التنوع الديني؛ الهوية الإسلامية.

Abstract:

This research addresses the topic of Islamic Presence in the West: A Contemporary Jurisprudential Perspective. It examines the Shar'i framework governing the relationship between Muslims and non-Muslims, and highlights the impact of religious diversity in Western societies and its jurisprudential implications. The study further explores the

⁽¹⁾ المرسل المؤلف

classifications of non-Muslims and their influence on legal interactions, while clarifying the Shar'ī stance toward those who differ from Islam and the basis of the relationship with them. It also discusses the juristic division of non-Islamic territories and the position of Western societies within this framework, as well as the ruling on a Muslim's residence in these societies in light of preserving Islamic identity and achieving legitimate interests. Moreover, the paper analyzes the legal stance of Muslims when exposed to harm in the West, emphasizing patience, adherence to the law, benefiting from available rights, and considering migration if practicing the faith becomes impossible.

The research concludes by presenting the essential requirements for ijtihad regarding Islamic presence in the West, which are grounded in the objectives of the Sharia, a deep understanding of the Western context, applying the jurisprudence of priorities and interests, and adopting collective scholarly reasoning. Ultimately, the study finds that Islamic presence in the West represents both a civilizational and jurisprudential challenge that necessitates a balanced Shar'ī discourse combining the immutable principles of Islam with contemporary realities.

Key words : Non-Muslims; West; Non-Islamic countries; Religious diversity; Islamic identity.

مقدمة:

شهد العالم في القرنين الأخيرين تزايداً ملحوظاً، في أعداد المسلمين المقيمين في الدول الغربية، نتيجة الهجرة أو الدراسة أو العمل أو اللجوء، ما جعل مسألة فقه الحضور الإسلامي في الغرب من القضايا الملحة في الفقه الإسلامي المعاصر. فلم تعد إقامة المسلم بين غير المسلمين أمراً طارئاً أو استثنائياً، بل أصبحت واقعاً يومياً يتطلب اجتهداً فقهياً راشداً، يُراعي السياق والمكان والزمان.

إن الحضور في الغرب لا يقتصر على مجرد إباحة الإقامة في بلاد غير المسلمين أو منعها، بل يتجاوز ذلك إلى بحث كيفية تفاعل المسلم مع هذا الواقع، وطرق الحفاظ على هويته الدينية، والموازنة بين الاندماج الإيجابي والممانعة الثقافية، دون انغلاق أو ذوبان. وهنا تبرز الحاجة إلى اجتهد معاصر يعتمد على أصول الشريعة ومقاصدها، ويراعي الخصوصيات الاجتماعية والقانونية والثقافية في الغرب.

ولذلك من الأهمية بمكان طرح التساؤل المحوري التالي: ماهي ضوابط وأحكام إقامة المسلمين في البلاد غير الإسلامية؟

وتتفرع عنه تساؤلات تسير خطة الدراسة وتتمثل أساساً فيما يلي:

ما علاقة المسلم بغير المسلمين وموقف الشريعة من المخالفين في الدين؟

ما مدى توافق تقسيم الفقهاء القدامى للديار مع الواقع الحالي؟

ماهي ضوابط إقامة المسلمين في البلاد غير الإسلامية؟

وماهي أحكام الإقامة في الديار غير الإسلامية؟

إن هذه الدراسة تمثل مساهمة فقهية في بناء خطاب شرعي متزن، يحقق التفاعل الحضاري الإيجابي ويحفظ للمسلم دينه وهويته دون تصادم أو عزلة، مستنيراً بنصوص الشريعة ومقاصدها الكبرى، وبالواقع المعيش وتحدياته.

وإجابة على التساؤلات المطروحة أعلاه تم تقسيم البحث إلى مطلبين، خصص الأول لمناقشة علاقة المسلم بغير المسلمين وموقف الشريعة من المخالفين، بينما خصص المطلب الثاني للحديث عن الإقامة في الديار غير الإسلامية وأحكامها. ثم خاتمة تناولنا فيها أهم النتائج المتوصل إليها ومقترحات لضبط أحكام الإقامة في الديار غير الإسلامية.

المطلب الأول: علاقة المسلم بغير المسلمين وموقف الشريعة من المخالفين

إن تقسيم المجتمعات البشرية على أساس العقيدة ليس مسألة نظرية مجردة، بل هو واقع له تأثير عميق في حياة المسلم الدنيوية والأخروية. فالشرع الإسلامي لم يغفل هذا الجانب، بل شرع العديد من الأحكام التي تنظم علاقة المسلم بغير المسلمين، سواء على مستوى التعاملات اليومية أو المواقف العامة، أو حتى في ظل الأنظمة والقوانين التي يعيش المسلم تحت حكمها في مجتمعات غير إسلامية. وقد جاءت هذه الأحكام نتيجة، تباين عقائد الناس؛ إذ تختلف مجتمعات غير المسلمين باختلاف دياناتهم، ولا تنتظر الشريعة إليهم نظرة واحدة، بل تفرق بينهم من حيث العقيدة والموقف الشرعي.

الفرع الأول: الإطار الشرعي لعلاقة المسلم بغير المسلمين

أولاً: مفهوم غير المسلمين في الفقه الإسلامي

يرى الفقه الإسلامي أن غير المسلمين هم: كل من لم يدخل في دين الإسلام الحق، الذي جاء به النبي محمد ﷺ، ويتحدد هذا المفهوم من خلال النصوص الشرعية: فالذي لا يؤمن بوحداية الله تعالى، أو لا يؤمن برسالة النبي محمد ﷺ، أو لا يلتزم بشرعية الإسلام، أو يجمع بين هذه المظاهر جميعاً، فهو في اصطلاح الشرع يُعد من غير المسلمين. وبصيغة موجزة: غير المسلم هو كل من لم يؤمن بدين الله الحق الإسلام.

ويُستخدم في التراث الفقهي مصطلح "الكفر" للدلالة على هذا الوصف، غير أن المعنى لا يقتصر على البعد العقدي فحسب، بل يتضمن أيضاً آثاراً فقهية تنعكس على كيفية تعامل المسلم مع غير المسلمين في مجالات الحياة المختلفة، مثل: الزواج، المعاملات، التعايش، والولاء والبراء⁽¹⁾.

ثانياً: التنوع الديني في المجتمعات الغربية وانعكاساته الفقهية:

1- التنوع الديني في المجتمعات الغربية:

تشهد المجتمعات الغربية في العصر الحديث تنوعاً دينياً وثقافياً بالغ الاتساع، حيث تتجاوز عقائد وديانات متعددة داخل الفضاء الاجتماعي والسياسي ذاته. فالإيمان الأغلبية من المسيحيين الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس، نجد وجوداً مؤثراً لليهود، كما برزت في العقود الأخيرة أقليات دينية كبيرة من المسلمين بفعل الهجرة واللجوء. وإلى جانب الديانات السماوية، تنتشر أيضاً ديانات وضعية كالهندوسية والبوذية والسيخية، فضلاً عن تيارات فلسفية ولا دينية، مثل الإلحاد واللاإدريّة والإنسانية العلمانية، التي تشكل في بعض الدول الغربية نسبة معتبرة من السكان.

هذا التعدد لم يبق مجرد ظاهرة اجتماعية أو ديموغرافية، بل أفرز تحديات عملية وفقهية مباشرة للمسلمين المقيمين في الغرب، أبرزها: كيفية التعامل مع أتباع هذه الديانات في مجالات الحياة اليومية من معاملات مالية، وعقود عمل، وعلاقات أسرية، وتعليم، ومشاركة مدنية.

كما أفرز ضرورة إعادة قراءة الفقه الإسلامي في ضوء هذا الواقع، من حيث تحديد ما يجوز وما لا يجوز وما ينبغي فيه الصبر والتعايش، وما يقتضي فيه الاعتزال أو المدافعة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا التنوع في قول الله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: 6). وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (هود: 118). فهذه الآيات تؤكد أن وجود التعدد الديني سنة كونية، لكن في الوقت ذاته يظل الموقف الشرعي قائماً على ضوابط: التعامل بالعدل والإحسان مع المسالمين، والمدافعة مع المعتدي⁽²⁾. كما ناقش الفقهاء المتقدمون مسألة التعامل مع غير المسلمين في دار الإسلام ودار الكفر، وأصل العلاقة القائمة على البرّ والعدل ما لم يقع عدوان⁽³⁾. وهذه الاجتهادات القديمة تُستثمر اليوم في وضع إطار شرعي معاصر، ينظم علاقة المسلم مع هذا التنوع الديني في الغرب، خاصة في ظل تشابك المصالح واندماج المسلمين في المجتمع الغربي. إن انعكاسات هذا التنوع الديني تتجلى فقهيًا في قضايا حساسة، مثل:

- أحكام الطعام والذبيحة مع أهل الكتاب وغيرهم.
- الزواج والأنكحة المختلطة.
- المعاملات المالية والمصرفية في بيئات يغلب عليها النظام الربوي.
- المشاركة السياسية والمدنية في دول علمانية أو ذات غالبية مسيحية.

وبذلك، فإن دراسة هذا التنوع ليست توصيفاً سوسيولوجياً فحسب، بل هي ضرورة فقهية معاصرة تفرض نفسها على كل باحث في مجال فقه الأقليات المسلمة.

2- تصنيفات غير المسلمين وانعكاساتها على التعامل الفقهي:

إن تصنيف غير المسلمين في الفقه الإسلامي ليس مجرد توصيف عقائدي أو معرفي، بل هو أساس مهم لترتيب الأحكام الشرعية التي تتعلق بالعلاقات مع هؤلاء، سواء في الزواج، أو الطعام، أو المعاهدات، أو الجزية، أو حتى في باب الولاء والبراء. ولذلك اهتم الفقهاء بتحديد من يدخل تحت مسمى أهل الكتاب، ومن يُعدّ مشركاً أو دهرياً أو غير ذلك، لأن لكل فئة منهم أحكاماً خاصة بها. هذا التصنيف إذن يعكس الرؤية الشرعية لطبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم، ويكشف كيف تعامل الفقه الإسلامي بمرونة ودقة مع اختلاف المجتمعات والعقائد.

ومن أبرز أصناف الكافرين الذين تناولتهم الشريعة الإسلامية:

أ- أهل الكتاب: هم فئة من غير المسلمين أطلق عليهم هذا الوصف لارتباطهم بكتب سماوية نزلت قبل الإسلام، وقد اختلف الفقهاء في تحديد من ينطبق عليه وصف "الكتابي"، وانقسموا إلى فريقين رئيسيين: ذهب فقهاء الحنفية إلى أن "الكتابي" هو: كل من اعتقد ديناً سماوياً وله كتاب منزل من السماء، مثل: التوراة والإنجيل وزبور داود وصحف إبراهيم وصحف شيث⁽⁴⁾.

أما جمهور الأمة من العلماء والفقهاء، فذهبوا إلى أن أهل الكتاب هم فقط اليهود والنصارى، ولا يدخل غيرهم تحت هذا المسمى. واستدلوا على ذلك بقول الله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾. (الأنعام: 156)

ب- المجوس: هم قوم يعظمون النيران والأنوار، كما يقصدون نيران فارس والأرض، ويُقرّون بنبوة زرادشت⁽⁵⁾، وقد قيل إن زرادشت كان له كتاب منزل، وللمجوس شرائع يعترفون بها، وهم فرق متعددة⁽⁶⁾ وقد اختلف الفقهاء في حكم المجوس، وهل يُعدّون من أهل الكتاب أم لا؟ على قولين.

يرى الجمهور: أنهم ليسوا من أهل الكتاب⁽⁷⁾. بينما يعددهم الشافعي من أهل الكتاب، وقال: - في كتابه الأم- "والمجوس كانوا أهل كتاب يجمعهم اسم أنهم أهل كتاب مع اليهود والنصارى"⁽⁸⁾، كما روي عن علي رضي الله عنه أن المجوس كان لهم كتاب يقرؤونه، وعلم يدرسونه لكنه رُفِعَ بعد ذلك⁽⁹⁾.

ج- الدهريون: هم قوم ينكرون وجود الخالق، ويقولون: "لا إله ولا صانع لهذا الكون، وإنما وجدت الأشياء بلا خالق". فهم عطلوا الأسباب عن مسببها، وأنكروا وجود الصانع، وقد وصفهم الله تعالى في قوله: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: 24)، وقال عنهم أيضاً: ﴿وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ (الأنعام: 29)، قد قالت فرقة منهم: "إن الأشياء ليس لها بداية مطلقاً، بل تتغير وتنتقل من القوة إلى الفعل، وأن العالم دائم أزلي، لا بداية له ولا نهاية"⁽¹⁰⁾. يتفق هذا الفكر القديم مع الفكر الشيوعي الحديث في أصل نظريته للكون والحياة.

د- المشركون: سُمي هؤلاء بالمشركين نسبة إلى الشرك، وهو: أن يجعل الإنسان لله شريكاً، أي يتخذ له ندّاً (مثلاً ونظيراً)، يحبه كما يحب الله، ويعظمه كما يعظم الله، ويعبده كما يعبد الله، وهذا هو حال مشركي العالم، حيث يسوون بين آلهتهم ورب العالمين⁽¹¹⁾.

من خلال استقراء آراء الفقهاء في أصناف غير المسلمين، يتضح أن الاختلاف في التصنيف لم يكن نظرياً بحثاً، وإنما له انعكاسات مباشرة على الأحكام الشرعية، سواء في مسألة حلّ الذبائح، أو الزواج، أو فرض الجزية، أو إقامة المواعظ.

ويبرز ذلك عمق الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب التنوع الديني من جهة، والمحافظة على ثوابت العقيدة من جهة أخرى. كما أن هذه التصنيفات تُسهم في رسم معالم التعامل الفقهي للمسلم في سياق الحضارات المتنوعة، سواء في الماضي أو في الحاضر.

الفرع الثاني: موقف الشريعة من المخالفين وأصل العلاقة بهم أولاً: موقف الشريعة من المخالفين

من الأمور المقطوع بها، والتي انعقد عليها إجماع الأمة قديماً وحديثاً، أن الدعوة الإسلامية دعوة عالمية، تشمل جميع البشر. ومن الأدلة على ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)،
- وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾ (النساء: 170).
- وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: 158).
- وفي الحديث الصحيح عن جابر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "أُعطيتُ خمساً لم يُعْطهنَّ أحدٌ قبلي"، وذكر منها: "وكان النبي يُبعث إلى قومه خاصة، وبعثتُ إلى الناس عامة"⁽¹²⁾.

فشريعة محمد ﷺ - وهي الشريعة الناسخة لجميع الشرائع السماوية والملل الأرضية والمهيمنة عليها - تمتاز بصفة الدوام والخلود. فهي المرحلة الأخيرة من دين الله، وكلمته النهائية للبشرية.

ولهذا فإن الناس جميعاً مخاطبون بها مخاطبة إلزام، وهم مسؤولون عن الالتزام بتعاليمها. إنها دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، ومنهاج حياة فاضلة تسعى إلى رُقْيِ الإنسان في عقله ووجدانه وأخلاقه. وقد جاءت هذه الشريعة لتستوعب جوانب الحياة كلها، مما يدل على أنها ليست شريعة إقليمية ولا عنصرية، بل هي شريعة عالمية عامة.

وبناءً على ذلك، فهي تعترف بوجود مجتمعات المخالفين، اعترافاً واقعياً نابعاً من طبيعتهم الإنسانية فأساس العلاقة بين هذه الشريعة وأهل الملل الأخرى هو الدعوة والهداية، بالحجة والبرهان والمنطق

السليم. ومع ذلك، فهي ترى أن من خالفها على ضلال، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾. (الحج: 62)

ثانياً: وسائل إيصال الدعوة إلى المخالفين

اختلف فقهاؤنا حول كيفية إيصال دعوة الإسلام إلى المخالفين، وانقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: وهم جمهور الفقهاء من الأقدمين، يرون أن يُعَدَّ المسلمون القوة، وتُجهز الجيوش، ثم تُسير إلى ديار المخالفين، وقبل بدء القتال يُخَيَّرُونَ بين ثلاثة أمور: الإسلام، أو دفع الجزية⁽¹³⁾ إن كانوا من أهلها، أو الحرب⁽¹⁴⁾.

ويذهب هذا الفريق إلى أن الأصل في العلاقة بين الإسلام والكفر هو الحرب، أما السلم⁽¹⁵⁾ فهو حالة استثنائية تُفرضها ظروف معينة. ويعلمون ذلك بأن سبب الحرب هو الكفر، مستندين إلى قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (البقرة: 193)، وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: 5)، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ (التوبة: 36). وقد فسروا "الفتنة" في الآية الأولى بأنها الشرك، أي قاتلوهم حتى لا يبقى شرك، وتزول الأديان الباطلة، فلا يبقى إلا الإسلام. كما استدلوا بقول النبي ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله..."⁽¹⁶⁾.

الفريق الثاني: وهم جمهور الباحثين المعاصرين، وقلة من المتقدمين، فيرون أن الأصل في العلاقة مع غير المسلمين هو السلم، بينما الحرب تُعد حالة طارئة واستثنائية. ويؤكد هذا الفريق على ضرورة أن تقوم الدولة بإعداد الدعاة وتأهيلهم جيداً، ثم إرسالهم إلى ديار غير المسلمين لنشر نعمة الإسلام، مع توفير كل ما يحتاجون إليه في سبيل الدعوة. وفي الوقت نفسه، تبقى علاقة المسلمين بغيرهم قائمة على الأمن والمسالمة وليس على أساس الحرب أو القتال، إلا إذا تعرض الدعاة للأذى⁽¹⁷⁾.

المطلب الثاني: الإقامة في الديار غير الإسلامية وأحكامها

الفرع الأول: التقسيم الفقهي للديار غير الإسلامية

إن الحديث عن أحكام الإقامة في الغرب يقتضي الوقوف على تقسيمات الفقهاء للديار غير الإسلامية وبيان ضوابط هذا التقسيم، ثم الانتقال بعد ذلك للحديث، عن الأحكام الفقهية للمقيمين في الغرب، وعليه فقد اعتمدت التقسيم الآتي:

أولاً: التقسيم الفقهي للديار غير الإسلامية

اعتاد فقهاؤنا الأوائل على تقسيم العالم إلى قسمين رئيسيين: دار الإسلام ودار الكفر، وقد استمدوا وصف كل دار من عقيدة سكانها، ومن طبيعة الأنظمة السياسية والقوانين السائدة فيها. وانطلاقاً من هذا الأساس، أطلقوا على بلاد غير المسلمين اسم "دار الكفر"⁽¹⁸⁾، وقسموها إلى قسمين: دار حرب، ودار عهد.

1- دار الحرب: هي الدار التي تكون في حالة حرب قائمة أو محتملة مع ديار المسلمين، ولا تربطها بهم أي معاهدة أو صلح ولا تُعد هذه الدار في حالة سلم مع المسلمين، بسبب موقفها العدائي الواضح، مثل: الاعتداء العسكري المباشر، أو الصد عن دين الله، أو الاعتداء على الدعاة، أو دعم من يحارب المسلمين ويسلب أراضيهم، أو ما يشابه ذلك. وبناءً على ذلك، أوجب الله على المؤمنين أن يأخذوا الحيطة والحذر لحماية الإسلام وأهله في كل بقعة يوجدون فيها، لأن نظرة الشعوب غير المسلمة إلى هذا الدين وأتباعه غالباً ما تكون عدائية مأكرة وحاكمة. وقد أجمع الفقهاء على أن دار الحرب دار إباحة⁽¹⁹⁾.

2- دار العهد

أ- تعريف المعاهدة: هي: مادة بين المسلمين وأهل الحرب لمدة معلومة، يتفق فيها الطرفان على ترك القتال، سواء كان ذلك بعوض أو بغير عوض، وعلى شروط يلتزم بها الطرفان⁽²⁰⁾.

وقد أجمع الفقهاء على أن أهل الهدنة هم من صالحوا المسلمين على أن يبقوا في ديارهم، سواء كان الصلح مقابل مال أو دون مقابل. ولا تُطبق عليهم أحكام الإسلام كما تُطبق على أهل الذمة، ولكن يُشترط عليهم الكف عن محاربة المسلمين. ويُعرف هؤلاء بـ: أهل العهد، أو أهل الصلح، أو أهل الهدنة⁽²¹⁾. وبناءً على هذا التعريف، فإن دار العهد لا تُعد من دار الإسلام، ما لم يستول المسلمون عليها ويتمكنوا من إقامة شعائر دينهم فيها، وهذا باتفاق الفقهاء⁽²²⁾.

ب- موجبات عقد المودعة والأمان: قال المفكر السياسي الإسلامي الماوردي إن عقد الهدنة يستوجب ثلاثة أمور⁽²³⁾:

الأول: المودعة في الظاهر: أي الكف عن القتال، وترك التعرض للأنفس والأموال...

وقد أجمع الفقهاء على أنه إذا دخل مسلم دار الحرب بأمان أو بمودعة، حرّم عليه التعرض لمائهم أو أموالهم أو أعراسهم، لأن المسلمين على شروطهم⁽²⁴⁾.

ومن المعروف أن الدول في العصر الحديث لا تمنح تأشيرة دخول إلى أراضيها لأي شخص، إلا بشرط الالتزام بدساتيرها وقوانينها العامة، التي لا يمكن تجاوزها.

أما حكم الإسلام في هذا فهو وجوب الوفاء بالعهد، حتى لو كان مع مشرك، ما لم يتضمن شرطاً فاسداً فيه معصية لله⁽²⁵⁾.

وبناءً عليه، يُحرّم قتلهم، أو إزهاق أرواحهم، أو خطفهم، أو التكنيل بهم، وذلك تطبيقاً لقانون الوفاء بالعهد، الذي هو من أسس عبادة الله وتقواه⁽²⁶⁾.

الثاني: ترك الخيانة في الباطن، أي ألا يُضمرّوا في أنفسهم ما ينقض الهدنة لو أعلنوه، وهذا الحكم يشمل الطرفين معاً، إذ يجب على الجميع الالتزام به.

الثالث: المجاملة في الأقوال والأفعال، فيجب عليهم الامتناع عن الأقوال أو الأفعال القبيحة، وأن يُقدّموا للمسلمين أحسن ما لديهم من القول والفعل. أما المسلمون، فعليهم مجاملتهم بالقول فقط دون الفعل.

بعد استعراض تقسيمات الفقهاء للديار إلى دار السلم ودار كفر أو حرب، يظهر تساؤل جوهري في الواقع المعاصر: أين تُصنّف المجتمعات الغربية اليوم ضمن هذه التقسيمات؟

لقد ذهب جمهور الفقهاء القدامى إلى أنّ العبرة في تمييز الدار، تكون بظهور أحكام الإسلام أو أحكام الكفر غير أنّ كثيراً من الفقهاء المتأخرين والمعاصرين أشاروا إلى أنّ هذا التقسيم لا يمكن إسقاطه بحرفيته على الواقع الحديث⁽²⁷⁾؛ وذلك لتغير طبيعة الدولة والعلاقات الدولية، وظهور نظم المواطنة الحديثة⁽²⁸⁾، وقد لاحظ بعض الباحثين أن المسلمين في الغرب يتمتعون اليوم بدرجة من الأمان وحرية إقامة الشعائر لم تكن متوفرة في عصور سابقة، الأمر الذي دفع عدداً من الفقهاء إلى اعتبار هذه البلاد أقرب إلى ما وصفه بعض القدماء بـ"دار العهد" أو "دار الأمان"، لا إلى "دار الحرب"⁽²⁹⁾.

وعليه، فإنّ دراسة موقع المجتمعات الغربية، من هذا التقسيم تتطلب قراءة فقهية جديدة تراعي مقاصد الشريعة وواقع المسلمين المعاصرين، بعيداً عن الجمود على المصطلحات التاريخية.

الفرع الثاني: أحكام الإقامة في الغرب

يُقرّ الفقه الإسلامي قاعدة كبرى تُعدّ من ركائز الشريعة، وهي أن أحكام الشارع المتعلقة بأفعال المكلفين تسري مع المسلم أينما كان، بغضّ النظر عن بيئته أو موقعه الجغرافي. فلا يُغيّر انتقال المسلم إلى ديار غير المسلمين شيئاً من وجوب التكاليف الشرعية أو تحريم المحظورات أو إباحة المباحات، ما دام ملتزماً بمبادئ دينه ومعتقداته.

فالواجبات تبقى واجبات، والمحرمات تبقى محرمات، حتى وإن عاش المسلم في غير بلاد الإسلام. فديار الكفر ليست ناسخةً لأحكام الشريعة، بل تظل الشريعة مرجعه وميزانه في كل زمان ومكان.

أولاً: حكم إقامة المسلم في المجتمعات الغربية

من المعلوم أن المجتمعات الإسلامية توفّر للمسلم بيئة داعمة لممارسة شعائره الدينية بحرية، وتُعينه على الطاعة، وتُعزز انتماءه لهويته الإسلامية. ولهذا جاءت الهجرة إلى دار الإسلام واجبة في بعض الحالات، خاصة إذا عجز المسلم عن إقامة شعائره دينه في غيرها.

غير أن الفقهاء قرروا أن الإقامة في المجتمعات غير الإسلامية - ومنها المجتمعات الغربية - قد تكون جائزة بل مشروعة إذا تحققت بها مصالح معتبرة، مثل الدعوة إلى الله، أو تحصيل العلوم النافعة، أو السعي للرزق، شريطة أن يحافظ المسلم على التزامه بأحكام دينه، وألا يذوب في المحيط الثقافي أو الاجتماعي على نحو يفقده هويته الإسلامية.

ومن هنا يتضح أن حكم الإقامة ليس واحداً على كل حال، بل يتفاوت بحسب قدرة المسلم على التمسك بدينه، وحاجته أو مصلحة الأمة من وجوده في تلك البيئات⁽³⁰⁾.

1- وجوب الهجرة متى توفرت الشروط: إذا كان المسلمون في ديار الكفر ضعفاء لا يُرجى من بقائهم نصرٌ للإسلام، ويُمنعون من أداء شعائره دينهم، وجبت عليهم الهجرة متى توفرت الشروط، وإن لم تستوفَ فالهجرة غير واجبة، مع بقاء نيّتها في القلب، وبذل الجهد لتحقيقها، قال تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةً فَإِيَّايَ فَاعْبُدُون﴾. (العنكبوت: 56)

أما من وجبت عليه الهجرة وكان قادراً عليها ولم يفعل، فإنه يقع في إثم عظيم قد يُفضي به إلى الردة والكفر، لأن بقاءه في تلك الديار مع ترك الدين والتعرض للمحرمات، مع قدرته على الهجرة، قد يكون دليلاً على الانسلاخ من الدين، والانحراف نحو الكفر الحقيقي. فالواجب عليه أن يفرّ إلى دار الإسلام والأمان⁽³¹⁾.

2- استحباب الهجرة من الغرب: إن كان المسلم في ديار الغرب قادراً على إظهار دينه بحرية، ولا يخاف الفتنة له أو لأسرته، فمذهب الجمهور أن الهجرة لا تكون واجبة عليه، بل مستحبة. وذلك حتى لا يكثر عدد المسلمين في بلاد الكفر ولا يميلوا إلى عاداتهم وأخلاقهم وهيئاتهم، بسبب الجوار والصحة⁽³²⁾.

ويتأكد استحباب الهجرة في زماننا هذا، نظراً لانتشار الفواحش في ديار الكفر وضعف السلطة الأبوية. ورغم فساد الزمان وظهور المعاصي في جميع البلاد، فإن على المسلم في مثل هذه الأحوال أن يختار الإقامة في أقل البلاد إثماً، إن استطاع إلى ذلك سبيلاً، قال البغوي: "يجب على من كان في بلد يُجاهر فيه بالمعاصي ولا يستطيع تغييره، أن يهاجر إلى مكان يُمكنه فيه إقامة الدين، فإن استوت البلاد في إظهار المعاصي - كما هو حال زماننا - فلا وجوب بلا خلاف"⁽³³⁾.

ويقول ابن تيمية: "أحوال البلاد كأحوال العباد، فقد يكون الرجل تارة مسلماً وتارة كافراً، وتارة مؤمناً وتارة منافقاً، وتارة براً تقياً وتارة فاجراً شقياً، وتصبح المساكن بحسب سكانها، فهجرة الإنسان من

مكان الكفر والمعصية إلى مكان الإيمان والطاعة، كحال توبته وانتقاله من الكفر إلى الإيمان، ومن المعصية إلى الطاعة، وهذا أمر باق إلى يوم القيامة⁽³⁴⁾.

وبواجه المسلمون اليوم في بلاد غير المسلمين تحديات كثيرة، من بينها عدم احترام مشاعرهم الدينية، والسعي لدمجهم في المجتمعات التي يقيمون فيها، سواء من قبل سلطات تلك البلاد أو من خلال رغبة بعض أبناء المسلمين أنفسهم في الاندماج الكامل، مما يؤدي إلى رفض المبادئ التربوية والعادات الإسلامية ويؤدي في نهاية المطاف إلى انقطاع الصلة بينهم وبين عقيدتهم وتراثهم الديني.

وبناء على ما سبق، يُمكن القول إن من أبناء المسلمين مَنْ لم يسعَ لمقاومة تلك المؤثرات ولم يُجَافِها، بل خضع لها وعاش في ظلها، فإن القول بحرمة الإقامة في تلك البلاد – والحال كذلك – قول صائب، حتى وإن توفرت فيها حرية دينية تتيح إظهار الشعائر لمن أراد، لأن ما يؤدي إلى إسقاط عبادة الله بمعناها الحقيقي لا يمكن التغاضي عنه⁽³⁵⁾.

ثانياً: الارتباط بموالاتة المشركين محرماً شرعاً⁽³⁶⁾:

إلا أن الحكم قد يختلف إذا كانت الإقامة في ديارهم تحقق مصلحة معتبرة للمسلمين؛ إذ إن ما قد يترتب على البقاء هناك من منافع وخير، قد يفوق ما يمكن أن يقع من شر وضرر، شريطة أن يكون المقيم قادراً على إظهار شعائر دينه والدعوة إليه. ويكون هذا جائزاً إذا كانت المصلحة تتعلق بتعلم علم نافع، أو اكتساب صنعة يحتاجها المسلمون ولا تتوفر في ديارهم، أو عند قيامه بمهام تمثيلية كأن يكون سفيراً لدولة إسلامية لدى تلك الديار⁽³⁷⁾.

المطلب الثالث: مقومات الاجتهاد للأقليات المسلمة

جمهور الفقهاء والأصوليين على مشروعية الاجتهاد، في هذه النوازل التي تعترى الأقليات المسلمة وإصدار الفتاوى فيها بعد تحريرها وضبطها، وذلك استناداً للشرع والعقل والواقع، كما أن العقل يقضي بأنه عند نزول النوازل المستجدة من كل وجه لا بد أن يتصدى أرباب العلم والحلم لها، وإلا انساق الناس وراء الهوى، وتعطلت منافع الشريعة الغراء وفُتِحَ باب للطعن في وفائها بحاجات البشر.

قال الشاطبي: "الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة؛ ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوفاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد"⁽³⁸⁾، وهذا ما يتطلب وجود مقومات تضبط عملية الاجتهاد، وقد بينته في النقاط الآتية:

الفرع الأول: المقومات العلمية والمنهجية

أولاً: المقومات العلمية

العلم بأصول الفقه ومقاصد الشريعة: لا بد للمجتهد أن يكون على دراية كاملة بأدوات الاستنباط من الكتاب والسنة، ومقاصد الشريعة العليا، مثل حفظ النفس والدين والعقل والنسل والمال⁽³⁹⁾. والتمكّن من العلوم الشرعية الأساسية مثل التفسير، الحديث، الفقه، وأصول الفقه، وذلك لفهم النصوص الشرعية واستيعاب مدلولاتها⁽⁴⁰⁾.

ثانياً: المقومات المنهجية:

القدرة على الموازنة بين النصوص والمقاصد من خلال فهم روح التشريع، والتفريق بين الوسائل والمقاصد، والثابت والمتغير⁽⁴¹⁾، واستحضار فقه الموازنات والمآلات؛ بحيث يُقدّر المجتهد نتائج الفتوى ومدى تأثيرها على صورة الإسلام والمسلمين في المجتمع⁽⁴²⁾.

الفرع الثاني: المقومات الأخلاقية والدعوية المقومات الواقعية**أولاً- المقومات الأخلاقية والعلمية**

الاعتدال والتوازن في الفتوى والبعد عن الغلو والتفريط، لأن الغلو يُفَرِّق، والتفريط يُضعف الهوية الدينية. الإخلاص وحسن النية لأن الاجتهاد مسؤولية شرعية، يجب أن يكون المقصود منها رضا الله ومصلحة الأمة.

ثانياً- المقومات الواقعية

الإلمام بواقع المجتمعات الغربية يشمل فهم الأنظمة القانونية والاجتماعية والثقافية، ومدى تأثيرها على المسلمين في الغرب⁽⁴³⁾، والإحاطة بقوانين البلاد التي يعيش فيها المسلمون حتى لا يكون الاجتهاد مصطدماً بالقوانين، أو مخالفاً للعهود التي قطعها المسلمون على أنفسهم في تلك البلاد⁽⁴⁴⁾.

خاتمة:

يتضح من خلال هذا المقال أن فقه الحضور الإسلامي في الغرب يمثل مجالاً فقهياً معاصراً يتطلب اجتهاداً متجدداً يراعي واقع المسلمين في غير بلاد الإسلام، ويوازن بين الحفاظ على الثوابت الشرعية والتعامل الحكيم مع المتغيرات الحضارية والاجتماعية. وقد بينا أن المجتمعات غير المسلمة متنوعة، وأن العلاقة بها تختلف بحسب الموقف العقدي والسياسي، كما أن الشريعة الإسلامية وضعت ضوابط دقيقة تحكم علاقة المسلم بغير المسلم سواء في التعامل اليومي أو حال وقوع الأذى أو الاختلاف. وفي ضوء هذا، فإن الاجتهاد المطلوب لفقه الحضور لا بد أن يقوم على مقومات أساسية، من أبرزها: الوعي بالواقع الغربي ومفاهيمه، فهم مقاصد الشريعة، التمييز بين الثابت والمتغير، استحضار المآلات، مراعاة حال المسلمين في تلك البلاد، والانفتاح المدروس على تجارب الأقليات المسلمة. فهذه المقومات تضمن اجتهاداً راشداً لا ينفصل عن النصوص ولا يغفل عن الواقع.

وفي الختام، فإن حضور المسلم في الغرب ينبغي أن يكون حضوراً إيجابياً فاعلاً، يقدم صورة الإسلام السمحة، ويسهم في بناء الجسور لا في تعميق الفجوات، ويجسد مبادئ الرحمة والعدل والتعاون على الخير، في إطار من الاعتزاز بالدين والالتزام به، دون انغلاق أو ذوبان.

النتائج:

- 1- تصنيف المجتمعات غير المسلمة يُعد أساساً مهماً لفهم طبيعة العلاقات الممكنة بين المسلمين وغيرهم، ويؤثر بشكل مباشر في الأحكام المتعلقة بالإقامة والتعامل اليومي.
- 2- موقف الشريعة من غير المسلمين يقوم على العدل، والرحمة، والدعوة بالحكمة، مع حفظ الحقوق وحرمة الدماء والأعراض.
- 3- فقه الإقامة في بلاد الغرب ليس حكماً ثابتاً بل يتغير بحسب حال المسلم وواقعه، ووجود القدرة على الحفاظ على الدين والهوية شرط أساسي.
- 4- وجود المسلمين في الغرب يُمثل فرصة للدعوة، وتحقيق مقاصد الشريعة في التعايش والتأثير الإيجابي، وليس مجرد حالة اضطرارية أو هامشية.

5- الاجتهاد المعاصر في هذا المجال لا بد أن يُبنى على فقه الواقع، ومراعاة مآلات الأفعال، ومقاصد الشريعة، مما يتطلب تجديدًا فقهيًا منضبطًا.

التوصيات:

- 1- تعزيز اجتهادات فقهية معاصرة تراعي خصوصية المسلمين في الغرب، وتبني خطابًا شرعيًا واقعيًا ومتوازنًا.
- 2- تأسيس مراكز بحثية فقهية في الغرب تجمع بين المتخصصين في العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية لفهم الواقع وتقديم حلول شرعية عملية.
- 3- تشجيع المسلمين في الغرب على الانخراط الإيجابي في مجتمعاتهم، دون التفريط في ثوابتهم الدينية، من خلال برامج توعية دينية وحقوقية.
- 4- تفعيل دور المجمع الفقهي العالمي في إصدار فتاوى جماعية تراعي واقع المسلمين في غير بلاد الإسلام، وتوحيد الخطاب الشرعي بشأن قضاياهم الكبرى.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (728هـ)، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ - 1987م
- 2- الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن (954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م.
- 3- الخرشي أبو عبد الله محمد (1101هـ)، شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ط2، 1317هـ.
- 4- خلاف عبد الوهاب (1375هـ)، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية دار القلم، ط 1408هـ-1988م.
- 5- الدقس كامل سلامة، العلاقات الدولية في الإسلام على ضوء الإعجاز البياني في سورة التوبة، دار الشروق جدة، د.ط.ت.
- 7- محمد رشيد رضا (1354هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- 8- الزركشي، در الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ت: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ - 2000م.
- 9- أبو زهرة، محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر، ط 1415هـ-1995م.
- 10- السرخسي، محمد بن أحمد (483هـ)، المبسوط، خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ - 2000م.
- 11- الشاطبي (790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، ت: عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1425هـ - 2004م.
- 12- الشافعي، محمد بن إدريس (204هـ)، الأم، دار الكتب العلمية، بيروت، ت: محمد شاكر، دط، 1410هـ-1990م.
- 13- الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت د.ط.ت.
- 14- شلتوت محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط 14، 1403هـ-1987م.
- 15- الشيرازي، محمد رضا (1387هـ)، تبیین الأصول، مؤسسة المقدس للبحوث العلمية، ط1.
- 16- الصنعاني، محمد بن إسماعيل (1182هـ)، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، ت: عصام الصبابطي وعماذ السيد، دار الحديث القاهرة، مصر، ط5، 1418هـ - 1997م.
- 17- الطرقي، عبد الله بن إبراهيم، التعامل مع غير المسلمين أصول معاملتهم واستعمالهم دراسة فقهية دار الفضيلة، الرياض، 1428هـ، رسالة دكتوراه المعهد العالي للقضاء السعودية.
- 18- ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2.

- 19- العز بن عبد السلام، أبو محمد، الملقب بسلطان العلماء (660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام. ت: طه عبد الرؤوف سعد دار الكتب العلمية، بيروت 1414هـ - 1991م.
- 20- العلواني طه جابر، أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط2، 1415هـ - 1995م.
- 21- ابن الفراء، محمد بن الحسين. (ت 458 هـ)، المغني والشرح الكبير على متن المقنع، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، د ط ت.
- 22- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد (620 هـ)، المغني، ت: طه الزيني، ومحمود عبد الوهاب فايد، وعبد القادر عطا، مكتبة القاهرة، ط1، 1388 هـ - 1968م.
- 23- القرضاوي يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة الأسرة، 1992م، د ط.
- 24- القرضاوي يوسف، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422هـ - 2001م.
- 25- القرطبي، أبو عبد الله محمد (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1426هـ - 2006م.
- 26- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين (751هـ)، أحكام أهل الذمة، ت: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، ط1، 1410هـ.
- 27- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين (751هـ)، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ت: محمد حامد الفقي، المكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، د ط ت.
- 28- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين (751هـ)، زاد المعاد في هدي خيلا العباد، طبعة المؤسسة العربية، بيروت، د ط ت.
- 29- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين (751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1426هـ - 1996م.
- 30- ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م.
- 31- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (450هـ)، الحاوي الكبير، ت: محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ - 1999م.
- 32- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط5، 2011م.
- 33- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (676هـ)، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، د ط ت.
- 34- ابن همام، كمال الدين، محمد بن عبد الواحد السيواسي (861هـ)، شرح فتح القدير مع العناية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1389 هـ - 1970 م.
- 35- الونشريسي، أبي العباس أحمد بن يحيى (914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، ت: جماعة من الفقهاء، دار الغرب الإسلامي، ط 1990م.

موقع الأنترنيت

- 36- النجار عبد المجيد، نحو تأصيل فقهي للأقليات المسلمة في الغرب بحث مقدم للمؤتمر الدولي الأول للوسطية / لندن، 2006، وتم نشره بتاريخ: 5 أكتوبر 2020م.

تاريخ النحول: 17 جويلية 2025، <https://www.quranicthought.com/ar/books/88>

الهوامش:

- (1) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط5، 2011م، ج 2، ص 791.
- (2) ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1998 م، ج 3، ص 278؛ القرطبي، أبو عبد الله محمد (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط

- 1، 1426هـ-2006م، ج 16، ص 220.
- (3) الشافعي، محمد بن إدريس (204هـ)، الأم، ت: محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ-1990م، ج 4، ص 281. ابن قيم الجوزية، شمس الدين بن عبد الله (751هـ)، أحكام أهل الذمة، ت: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، ط1، 1410هـ-1990م، ص 23.
- (4) الشيرازي، محمد رضا (1387هـ)، تبیین الأصول، مؤسسة المقدس للبحوث العلمية، ط1، ج 3، ص 111.
- (5) زرادشت هو ابن يورشب ولد في شمال غربي إيران، واختلف في تاريخ وجوده، فقيل: إنه عاش في القرن السادس قبل الميلاد، اعتبر نبي الفرس الأقدمين، المنجد في الأعلام، ص 320.
- (6) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين (751هـ)، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ت: محمد حامد الفقهي، المكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، د ط ت، ج 2، ص 274.
- (7) الصنعاني (1182 هـ)، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، ت: عصام الصبابطي وعماد السيد، دار الحديث القاهرة، مصر، ط 5، 1418 هـ-1997م، ج 4، ص 1372.
- (8) الشافعي، الأم، (م.س)، ج 4، ص 173.
- (9) إسناده حسن، ابن حجر والقسطلاني، وضعفه أحمد والهيثمي وابن أيم، لأن فيه أبا سعد البقال وهو متروك، انظر: زاد المعاد في هدي خيلا العباد، طبعة المؤسسة العربية، بيروت، د ط ت، ج 2، ص 224.
- (10) إغاثة اللهفان، (م.س)، ج 2، ص 256.
- (11) ابن قيم الجوزية (751هـ). مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1426هـ-1996م، ج 2، ص 339.
- (12) رواه البخاري في كتاب التيمم، ج 1، ص 86.
- (13) اختلف الأئمة فيمن تؤخذ منه الجزية، فمذهب الحنفية أنها تؤخذ من جميع الكفار ما عدا عبدة الأوثان من العرب، وهو رواية عن أحمد، ورجحه أبو عبيد ومذهب المالكية أنها تؤخذ من كل كافر، ورجحه الأوزاعي، ومذهب الشافعية والحنابلة أنها لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب، ومن له شبهة كتاب، ولكنهم أجمعوا على أنها لا تؤخذ من المرتد، الشافعي الأم، (م.س)، ج 1، ص 314. ابن الفراء، محمد بن الحسين (ت. 458 هـ)، المغني والشرح الكبير على متن المقنع، طبعة دار الكتب العلمية بيروت، د ط ت، ج 10، ص 388.
- (14) السرخسي، محمد بن أحمد (483هـ)، المبسوط، خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1421هـ-2000م، ج 10، ص 98.
- (15) كلمة السلم تذكر وتؤنث.
- (16) رواه البخاري عن ابن عمر، في باب الإيمان، 12-1/11.
- (17) من المتقدمين القائلين بذلك سفيان الثوري، وابن تيمية، ومن المعاصرين محمد رشيد رضا (1354هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج 10، ص 666. وشلتوت محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط14، 1403هـ-1987م، ص 453. وأبو زهرة محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر، ط 1415هـ-1995م، ص 47. وخلاف عبد الوهاب (1375هـ)، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، ط 1408هـ-1988م، ص 77.
- (18) السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، ج 10، ص 144.
- (19) انظر مادة "جهاد في موسوعة الإجماع".
- (20) رضا محمد رشيد، تفسير المنار، مرجع سابق، ج 5، ص 185.
- (21) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مصدر سابق، ج 2، ص 476، الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن (954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل دار الفكر، ط3، 1412 هـ-1992م، ج 2 ص 337.
- (22) ابن همام كمال الدين، محمد بن عبد الواحد السيواسي (861هـ)، شرح فتح القدير مع العناية، شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1389هـ-1970م، ج 5، ص 462.

- (23) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (450هـ)، الحاوي الكبير، ت: محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1999م، ص 688.
- (24) جزء من حديث رواه الترمذي وابن حبان وصحاحه بكثرة طرقه، انظر سبل السلام، ج 2، ص 883.
- (25) الشافعي، الأم، مصر سابق، ج 4، ص 185.
- (26) الدقس كامل سلامة، العلاقات الدولية في الإسلام على ضوء الإعجاز البياني في سورة التوبة، دار الشروق جدة، د ط ت، ص 91.
- (27) ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد (620 هـ)، المغني، ت: طه الزيني، ومحمود عبد الوهاب فايد، وعبد القادر عطا، مكتبة القاهرة، ط1، 1388هـ-1968م، ج 9، ص 231؛ السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، ج 10، ص 144.
- (28) ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، ص 212؛ القرضاوي يوسف، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422هـ-2001م، ص 15.
- (29) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (728هـ)، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ - 1987م، ج 5، ص 541؛ القرضاوي يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة الأسرة، 1992م، د ط، ص 183.
- (30) المعجم الوسيط، (م.س)، ج 2، ص 973.
- (31) الشربيني محمد الخطيب (977 هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت د ط ت، ج 8، ص 562.
- 31- السرخسي، المبسوط، (م.س) 10، ص 74، الونشريسي، أبي العباس أحمد بن يحيى (914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، ت: جماعة من الفقهاء، دار الغرب الإسلامي، ط 1990م، ج 2، ص 132.
- (32) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (676هـ)، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، د ط ت، ج 19، ص 262.
- (33) الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، ط ت، ج 4، ص 238.
- (34) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (م.س)، ج 18، ص 284.
- (35) انظر مجلة الرائد، العدد 119-120، لتتعرف على مشاكل الأقليات الاجتماعية.
- (36) الخرشي، أبو عبد الله محمد (1101هـ)، شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ط 2، 1317 هـ، ج 4، ص 147.
- (37) الطرفي، عبد الله بن إبراهيم، التعامل مع غير المسلمين أصول معاملتهم واستعمالهم دراسة فقهية دار الفضيلة، الرياض، 1428هـ، رسالة دكتوراه المعهد العالي للقضاء السعودية، ص ص 78-79.
- (38) الشاطبي (790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، ت: عبد الله دراز، دار المعرفة، ج 2، ص 8.
- (39) الشاطبي (790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، (م.س)، ج 5، ص 75.
- (40) الزركشي، در الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ت: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ-2000م، ج 4، ص ص 489-496.
- (41) النجار عبد المجيد، نحو تأصيل فقه للأقليات المسلمة في الغرب بحث مقدم للمؤتمر الدولي الأول للوسطية، لندن 2006م، 5 أكتوبر 2020م، تاريخ الدخول: 17 جويلية 2025، <https://www.quranicthought.com/ar/books/88>
- (42) العز بن عبد السلام، أبو محمد، الملقب بسلطان العلماء (660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ت: طه عبد الرؤوف سعد دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ-1991م، ص ص 112-144.
- (43) القرضاوي يوسف، في فقه الأقليات المسلمة، (م.س)، ص ص 15-25.
- (44) العلواني طه جابر، أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط2، 1415هـ-1995م، ص ص 78-82.

أصول الفكر السياسي عند المعتزلة في العهد العباسي:

القاضي عبد الجبار أنموذجا

The Origins of Political Thought Among the Mu'tazilites in the Abbasid Era:

Al-Qadi Abd al-Jabbar as a Case Study

د/ الطيب بن حرز الله

Tayeb BENHARZALLAH

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

tayeb.benharzallah@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/07/24

تاريخ الإرسال: 2026/05/02

الملخص:

يأتي هذا البحث ليلقي الضوء على أصول الفكر السياسي عند المعتزلة في العهد العباسي، بالاعتماد على تنظيرات القاضي عبد الجبار، التي تعبر بصدق عن النضج الذي بلغه الفكر السياسي عند المعتزلة، وتكمن أهمية هذه الدراسة في عدة جوانب، منها: إظهار دور المعتزلة في العصر العباسي في تشكيل الوعي السياسي العام، وأثرهم في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي فيما بعد، وإبراز دور العقل في فهم النصوص الشرعية والإجماع، وبالتالي الوصول إلى نظرية سياسية إسلامية تجمع بين النص والواقع، والثوابت والمتغيرات في انسجام تام. ويسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، أهمها: رصد تطور الفكر السياسي عند المعتزلة في العهد العباسي من خلال آراء القاضي عبد الجبار المعتزلي، وبيان مدى تأثير البيئة الفكرية والسياسية في فكر المعتزلة السياسي.

وقد تبين من خلال البحث أن الظروف السياسية في العصر العباسي أثرت في آراء المعتزلة النظرية ومواقفهم العملية، وممر المعتزلة في العصر العباسي بمرحلتين الأولى شهدت تبني السلطة العباسية لأفكار المعتزلة في العقيدة، وهنا وجد المعتزلة أنفسهم أمام إشكالية ابتعاد الواقع السياسي عن مفهومي الاختيار والإجماع (السياسي) اللذين حازا إجماع الصحابة والسلف من بعدهم، ولم تسجل كتب التاريخ اعتراض المعتزلة، وهذا الموقف العملي من المعتزلة، يمكن تفسيره برغبة المعتزلة في استمرار الدعوة وانتشارها على يد الخلفاء العباسيين. أما المرحلة الثانية فقد عانى فيها المعتزلة من تبني السلطة العباسية لعقيدة الفقهاء وأهل الحديث، ولم يكونوا فيها معنيين بإثبات شرعية الخلافة العباسية؛ لذلك تميزت هذه المرحلة بالتنظير والتأصيل لمختلف مسائل الإمامة.

الكلمات المفتاحية: الفكر السياسي؛ المعتزلة؛ العصر العباسي؛ القاضي عبد الجبار.

Abstract:

This research aims to shed light on the origins of political thought among the Mu'tazilites during the Abbasid era, drawing upon the theories of Al-Qadi Abd al-Jabbar. His work serves as an authentic reflection of the intellectual maturity attained by Mu'tazilite political discourse. The significance of this study lies in several aspects, including: demonstrating the role of the Mu'tazilites in shaping public political consciousness during the Abbasid period, their

subsequent influence on the history of Islamic political thought, and highlighting the role of Reason in interpreting Sharia texts and *Ijma* (consensus). Consequently, this leads to an Islamic political theory that harmoniously integrates text with reality, and constants with variables.

The research seeks to achieve several objectives, most notably: monitoring the evolution of Mu'tazilite political thought through the views of Al-Qadi Abd al-Jabbar and elucidating the impact of the intellectual and political environment on their political philosophy.

The findings indicate that the political conditions of the Abbasid era significantly influenced the Mu'tazilites' theoretical views and practical stances. Their history during this period unfolded in two distinct stages: The First Stage: Characterized by the state's adoption of Mu'tazilite theology. During this phase, the Mu'tazilites faced a dilemma: the divergence of political reality from the concepts of Choice and Political Consensus—principles established by the Companions and early predecessors. Historical records do not show Mu'tazilite opposition to this discrepancy, a pragmatic stance likely driven by their desire to ensure the spread of their *Da'wa* (mission) under the auspices of the Abbasid Caliphs. The Second Stage: Occurred when the Abbasid authority shifted to adopting the doctrine of the Jurists and *Ahl al-Hadith*. No longer concerned with legitimizing the Abbasid Caliphate, the Mu'tazilites turned toward deep theorization and the establishment of foundational principles regarding the various issues of the Imamate.

Key words: Political Thought; Mu'tazilites; Abbasid Era; Al-Qadi Abd al-Jabbar.

مقدمة

عرف العصر العباسي - بعد سقوط الدولة الأموية التي واجهت عدة ثورات- مرحلة جديدة من التفكير السياسي الذي ينحو نحو التنظير والتأصيل للقناعات الفكرية التي تبلورت في أواخر العهد الأموي الذي كان عصر حروب وفتن داخلية. ويمكن القول إن هذا العصر شهد تبلور مختلف النظريات السياسية الإسلامية في الحكم عند الفرق، ومن بين هذه الفرق ظهرت فرقة "المعتزلة" باعتبارها مدرسة كلامية قدمت تصورا عقلايا لمختلف قضايا الفكر الإسلامي من عقيدة وسياسة، وشهدت الخلافة العباسية في بعض مراحلها حضورا قويا للفكر الاعتزالي، وفي مراحل أخرى انحساراً لمصلحة التيارات الفكرية الأخرى، وفي كل مرحلة من هذه المراحل تكونت مجموعة من التصورات والمواقف النظرية والعملية، المتعلقة بنظام الحكم في الإسلام، ومن أهم أعلام المعتزلة الذين أسهموا في صياغة هذا الفكر السياسي المعتزلي: القاضي عبد الجبار في القرن الرابع الهجري، من خلال كتابه "المغني في أبواب التوحيد والعدل" حيث عالج مسائل الإمامة بتفصيل كبير، ومن خلاله يمكن إدراك أصول الفكر السياسي عند المعتزلة، وقد شكلت آراؤه امتدادا وتنمئة لما قرره المتقدمون من المعتزلة.

وعليه يأتي هذا البحث ليلقي الضوء على أصول الفكر السياسي عند المعتزلة في العهد العباسي، بالاعتماد على تنظيرات القاضي عبد الجبار، التي تعبر بصدق عن النضج الذي بلغه الفكر السياسي عند المعتزلة، ويمكن صياغة إشكالية البحث في سؤال رئيس، هو: ما مدى تمكن المعتزلة - باعتبارها فرقة إسلامية تحتكم إلى نصوص الكتاب والسنة في التشريع- من التوفيق بين الأصول النقلية - ممثلة في النصوص الشرعية والإجماع- وما يقتضيه العقل من حرية في بحث مسائل السياسة، خاصة وأن المعتزلة يمنحون العقل - في تفكيرهم العام- قيمة وحرية أكبر من الفرق الأخرى، ويتفرع عن هذا السؤال عدة أسئلة فرعية:

- ما علاقة البيئة الفكرية والسياسية بمنهج التفكير السياسي الذي ظهر عند المعتزلة؟

- ما دور سوابق الصحابة السياسية (الإجماع) في تفكير المعتزلة السياسي؟
 - ما مكانة العقل (المصلحة) كمصدر من مصادر التشريع في السياسة عند المعتزلة؟
 - ما هي حدود المثالية (النص) والواقعية (العقل) في فكر المعتزلة السياسي؟ وتكمن أهمية هذه الدراسة في عدة جوانب، نذكر منها:
 - الكشف عن الفكر السياسي لأحد كبار أعلام المعتزلة وهو القاضي عبد الجبار.
 - إظهار دور المعتزلة في العصر العباسي في تشكيل الوعي السياسي العام، وأثرهم في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي فيما بعد.
 - إبراز دور العقل في فهم النصوص الشرعية والإجماع، وبالتالي الوصول إلى نظرية سياسية إسلامية تجمع بين النص والواقع، والثوابت والمتغيرات في انسجام تام
- أما الدراسات السابقة فقد نال الفكر الاعتزالي اهتمام عدد من الباحثين المعاصرين، حيث تناولت بعض الأبحاث الأصول الفكرية للمعتزلة، وتحليل تراث أعلامهم الفكري، كما عنيت دراسات أخرى ببحث مسألة الإمامة والفكر السياسي في التراث الإسلامي؛ إلا أن هذه الدراسات غالباً ما تناولت الفكر الاعتزالي في إطاره العام، أو ركزت على الجوانب الكلامية والعقدية، ولم تخصص هامش لدراسة الأصول النظرية للفكر السياسي عند المعتزلة، وحتى الدراسات التي اهتمت بهذا الجانب فأغلبها صدر من باحثين مختصين في التاريخ والسياسة، والفلسفة، ورغم أهمية النتائج التي توصل إليها أصحابها في هذا المجال؛ فإنها تبقى ناقصة تحتاج إلى دراسات مكملتها، وهذا بسبب عمومية النتائج التي انتهت إليها، واختلاف الباحثين حول قيمتها، لذلك فنحن في حاجة إلى دراسات للفكر السياسي الإسلامي تنطلق من مناهج المسلمين بحيث تكون النتائج المتوصل إليها في شكل ملزم ومقنع للقارئ، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال ضبط هذه المعرفة بمناهج دقيقة مثل المنهج الأصولي، والمنهج المقاصدي، من أجل ذلك يأتي هذا البحث لينظر إلى الفكر السياسي من زاوية أخرى؛ حيث يحاول الباحث عرض الأفكار السياسية التي ظهرت في العصر العباسي عند المعتزلة، ثم إرجاع هذه الأفكار إلى الأصول القطعية التي انبثقت منها، سواء أكانت عقلية أم عقلية، وهذا ما يدفعنا إلى التمسك بهذه الأفكار التي تفيد القطع في المجال السياسي، وطرح واستبعاد الأفكار التي تستند إلى أصول ظنية تتعلق بظروف تاريخية.
- ويسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، أهمها:
- رصد تطور الفكر السياسي عند المعتزلة في العهد العباسي من خلال آراء القاضي عبد الجبار المعتزلي
 - بيان مدى تأثير البيئة الفكرية والسياسية في فكر المعتزلة السياسي
 - توضيح الأصول العقلية والعقلية التي بنى عليها المعتزلة فكرهم السياسي وفي سبيل تحقيق هذه الغاية فقد قسمت بحثي هذا إلى مقدمة وخمسة مطالب:
- **مطلب تمهيدي:** علاقة البيئة الفكرية والسياسية بمنهج التفكير السياسي عند المعتزلة
 - **المطلب الأول:** دور سوابق الصحابة (الإجماع) في تفكير المعتزلة السياسي
 - **المطلب الثاني:** المصلحة كمصدر من مصادر التشريع في السياسة
 - **المطلب الثالث:** التفسير العقلاني لحديث القرشية
 - **المطلب الرابع:** منهج المعتزلة بين المثالية والواقعية

مطلب تمهيدي: علاقة البيئة الفكرية والسياسية بمنهج التفكير السياسي عند المعتزلة

ظهرت هذه الفرقة في نهاية العصر الأموي بعد انشقاق واصل بن عطاء (80-131هـ) عن تيار أهل العدل والتوحيد الذي يمثله الحسن البصري، واختلافه معه في موضوع مرتكب الكبيرة، وخلال العقد الأول من القرن الهجري الثاني تبلورت المعالم الرئيسية لفكر المعتزلة، وهذا بفضل النشاط العلمي الذي قام به واصل بن عطاء؛ فقد ألف العديد من الكتب ليرد بها على مختلف الفرق من خوارج، شيعة، ومرجئة، وجبرية، وتطور هذا الفكر المعتزلي بالتداخل والزيادة ليصل في ظل قيادة أبي الهذيل العلاف (235هـ) إلى خمسة أصول هي: العدل، التوحيد، الوعد، الوعيد، المنزل بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الفرع الأول: البعد السياسي للأصول الفكرية عند المعتزلة

ويمكن القول إن بعض هذه الأصول الفكرية ذات أبعاد سياسية واضحة، وتعالج إشكالية مشروعية تصرفات السلطة السياسية، ويعلق الدكتور محمد عمارة على أصل "الوعد والوعيد" فيقول: "واضح أن لهذا الأصل من أصول المعتزلة طابعا سياسياً، فلقد كان فكر المرجئة يملئ للظالمين [بنو أمية] ويمد لهم حبال الأمل في النجاة، بينما كان فكر المعتزلة يحكم عليهم بالفسق والخلود في النار" (1)، و"تؤكد الملابس السياسية لنشأة أصل [المنزل بين المنزلتين] وكذلك طابعه السياسي العام أنه كان بالدرجة الأولى تقويماً للدولة وجهازها، قبل أن يكون مجرد موقف من الإنسان العادي الذي ارتكب ذنباً من الذنوب الكبائر ثم يموت دون أن يتوب منه إلى الله سبحانه وتعالى" (2)، أما أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو "أكثر أصول المعتزلة اختصاصاً بالجانب السياسي من فكرهم العام ونظريتهم السياسية عندما وضعت في الممارسة والتطبيق" (3).

الفرع الثاني: مواقف المعتزلة من السلطة السياسية

أما فيما يتعلق بمواقف المعتزلة النظرية والعملية من مشكلة السلطة السياسية فيمكن تقسيم العصر العباسي إلى مرحلتين:

الأولى قصيرة، حيث شهدت تبني السلطة العباسية لأفكار المعتزلة في العقيدة، وكان هذا نتاج دعوة منظمة قادها رجال هذه الفرقة التي عُرف عنها القدرة الفائقة على التنظيم، حيث كان "واصل بن عطاء" يبعث بالقادة والدعاة إلى مختلف الأقاليم؛ غير أن هذه الدعوة لم يتبنها العامة من الناس لتعذر فهمها واستخدامها أسلوب علم الكلام، وتبناها فيما بعد بعض الخلفاء العباسيين، وهنا وجد المعتزلة أنفسهم أمام إشكالية ابتعاد الواقع السياسي عن مفهومي الاختيار والإجماع (السياسي) اللذين منذ اجتماع السقيفة وحازا إجماع الصحابة والسلف من بعدهم، ولم تسجل كتب التاريخ اعتراض المعتزلة على تولي المعتصم والواثق والمتوكل الخلافة، وهذا الموقف العملي من المعتزلة، يمكن تفسيره برغبة المعتزلة في استمرار الدعوة وانتشارها على يد الخلفاء العباسيين؛ يدل على ذلك الانقسام الفكري الذي كان سائداً في ذلك الوقت بين المعتزلة من جهة والفقهاء وأهل الحديث من جهة أخرى، ونجح المعتزلة في إقناع العباسيين بنشر دعوتهم في أوساط العلماء والمتفكرين، وقد بالغ بعض الخلفاء في فرض آراء المعتزلة الدينية على الناس "حتى جعل إطلاق أسرى المسلمين في بلاد الدولة البيزنطية مقصوراً على الذين يقولون بخلق القرآن واعتبار من سواهم خارجين عن الإسلام" (4).

أما المرحلة الثانية فكانت طويلة، عانى فيها المعتزلة من تبني السلطة العباسية لعقيدة الفقهاء وأهل الحديث (أهل السنة)، ولم يكونوا فيها معنيين بإثبات شرعية الخلافة العباسية؛ لذلك تميزت هذه المرحلة

بالتنظير والتأصيل لمختلف مسائل الإمامة، وقد كان المعتزلة أسبق من الفقهاء وأهل الحديث في الرد على أطروحة النص والوصية عند الشيعة، ويشير القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) إلى دور الشيعة في صياغة الفكر السياسي المعتزلي - الذي كان بدوره في جزء منه رداً على الشيعة - ولكنهم [الشيعة] لما سلكوا هذه الطريقة، وهذا الوجه ورأوا فيه بعض القوة فأمكنهم التفريع عليه، وكان ذلك أسلم عندهم وقعت الحاجة إلى مكالمتهم فيه" (5).

وتتميز فكرهم السياسي بالوضوح النسبي في معالجة قضايا الإمامة، وبلغ التفكير السياسي عند المعتزلة القمة في النضج والوضوح مع القاضي عبد الجبار، الذي ألف كتابه "المغني في التوحيد والعدل"، وقد خصص مجلدين لمبحث الإمامة؛ حيث ناقش فيهما بتفصيل كبير، وبأسلوب كلامي رصين مذهب الشيعة في الإمامة، ثم عالج مختلف مسائل الإمامة واعتمد في ذلك على آراء أئمة المعتزلة وهما الشياخان أبو علي الجبائي (ت 303هـ) (6)، وابنه أبو هاشم الجبائي (ت 321هـ) (7)، يحوي هذا الكتاب النظرية السياسية في الإمامة عند المعتزلة، حيث عالج فيه القاضي عبد الجبار المسائل الآتية: أهل الحل والعقد، صفات الإمام، ولاية العهد، خلع الإمام الفاسق، شرط الأفضلية، كما تكلم بتفصيل عن شرط القرشية ونصب إمامين، وأنهى بحثه في الإمامة بالكلام عن شرعية الخلافة الراشدة.

المطلب الأول: دور سوابق الصحابة (الإجماع) في تفكير المعتزلة السياسي

ينطلق المعتزلة في تفكيرهم السياسي من سوابق الصحابة ﷺ حيث نلاحظ أمام عدم النص الشرعي في تفاصيل الإمامة؛ ثلاثة مبادئ أساسية تحكم فكر المعتزلة السياسي، ويمكن جمع هذه المبادئ تحت أصل واحد هو أصل الإجماع الذي ظهر في بيعة أبي بكر الصديق ﷺ، وهذه المبادئ هي:

المبدأ الأول: - تأكيدهم على أن إجراء اختيار الإمام من طرف أهل الحل والعقد -الذين يمثلون جماعة المسلمين- هو الطريق الشرعي لتولي منصب الإمامة في الحالة العادية.

المبدأ الثاني: إعطاء الشرعية الكاملة لسوابق الصحابة (اختيار أبي بكر الصديق ﷺ، استخلاف عمر ﷺ، اختيار عثمان ﷺ)، وذلك من خلال تفسير هذه السوابق، وتخريجها على قواعد شرعية حتى وإن خالفت في نظرهم مبدأ الاختيار.

المبدأ الثالث: إسقاط سوابق الصحابة ﷺ على الواقع السياسي، واتخاذها أنموذجاً وأصلاً للحالات العادية والاستثنائية يقاس عليه غيره من التجارب السياسية.

ويمكن التدليل على هذه المبادئ بما يلي:

يقول القاضي عبد الجبار مجسداً المبدأ الأول: "فأما صفة العقد فأن يقع ممن يصلح للإمامة، ولا يكون إماماً، ولا ذا عهد من إمام، وأن لا يقارن هذا العقد عقداً لمثله ممن يصلح للإمامة... وأما صفة العاقلين فأن يكونوا من أهل الستر والدين ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح، وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة وبين من لا يصلح... فمن كانت هذه صفتهم، وكانوا من أهل الرأي والفضل، وبلغ عددهم ستة فعقد أحدهم برضا الباقيين جميعهم لقد صحت الإمامة" (8)، فنلاحظ أن القاضي عبد الجبار أخرج ولاية العهد من الصفة الشرعية لعقد الإمامة، واشترط لهذا العقد أن يكون من جماعة تمثل، غير أنه حدد عددهم بستة أشخاص، وهذا التحديد أخذه القاضي من سوابق الصحابة ﷺ حيث أن الجماعة التي اختارت عثمان ﷺ كان عددها ستة.

ونقل القاضي عبد الجبار اختلاف شيوخه في ولاية العهد، فهي عند أبي علي الجبائي صحيحة، وعند ابنه أبي هاشم مشروطة برضا الجماعة، وعلق على ذلك بقوله: "وعلى هذا تأول [أبو هاشم الجبائي] نص

أبي بكر على عمر⁽⁹⁾، ويفهم من هذا أن اجتهاد الشيخين أي أبي علي وأبي هاشم في ولاية العهد قد تأسس على تفسير كل واحد منهما لما جرى عند انتقال الخلافة إلى عمر عليه السلام فالشيخ أبو علي الجبائي جَوَز ولاية العهد بناء على أن الاستخلاف من حق الإمام، في حين أن أبا هاشم الجبائي اشترط رضا الجماعة (الإجماع) بناء على أن استخلاف الإمام هو من باب النصيحة للأمة إن شاءت قبلت بها، وإن شاءت ردتها، وما ذكر في ولاية العهد يُعتبر تجسيدا للمبدأ الثالث.

وبعد أن ذكر القاضي عبد الجبار الطريق الشرعي لنصب الإمام، ذكر ثلاث حالات - استثنائية - لا تستنشر فيها الأمة (ممثلة في جماعة العاقلين) ولا ينظر فيها إلى إجماع ممثليها؛ بل يكتفى فيها بعقد رجل واحد، وهذه الحالات هي:

الحالة الأولى: يقول أبو علي الجبائي عن الحالة الأولى: "فإذا كان [المرشح للإمامة] ممن عُرف فضله وسابقته وعلمه الجميع وشُهر بذلك فيهم، وعلموا أنه لا مساوي له في الزمان، ولا خصلة تقعده عن الإمامة، ولا في غيره خصلة تقدمه، فيجب فيمن هذا حاله على الجميع المبايعة له لارتفاع الشبهة في أمره، فإذا سبق إليه من أهل السير واحد فبايعه كان إماماً ببيعته"⁽¹⁰⁾، ويعقب القاضي عبد الجبار على هذه الحالة محاولاً تخريجها على قاعدة شرعية حتى وإن خالفت المبدأ الأول بقوله: "يبين ذلك ما ذكرناه بأن عقد الواحد إذا حصل لمن هذا حاله فقد وجب على الناس الرضا من حيث لا يجوز منهم الاجتهاد، فصار من هذا الوجه كأن الرضا حاصل في كونه إماماً"⁽¹¹⁾.

ويمكن فهم كلام أبي علي الجبائي على أنه محاولة لتخريج عملية تولية أبي بكر الصديق عليه السلام على قاعدة شرعية، وفي نفس الوقت اتخاذ هذه السابقة كنموذج تنظيري للواقع السياسي، يدل على ذلك قول القاضي عبد الجبار في موضع آخر من كتابه "المغني": "فأما شيوخنا أبو علي وأبو هاشم ومن تبعهما فإنهم يقولون: إنما عقد لأبي بكر لأنه وإن لم يكن هو الأفضل عندهم، فهو كالأفضل، وربما عقدوا له"⁽¹²⁾، وإن رأوا أن غيره أفضل منه لعذر اقتضى العدول إلى المفضل، ولا بد عندهم من هذين الوجهين في العاقلين لأبي بكر"⁽¹³⁾، ونلاحظ أن عبد الجبار لم يشترط في العاقد سوى أن يكون من أهل السير، وهذا الشرط يبدو غير منضبط⁽¹⁴⁾، فلم يحدد صفات وخصائص الرجل العاقد.

الحالة الثانية: التي ذكرها أبو علي الجبائي هي: "أن يموت الإمام وقد انصرف على المسلمين عدو، أو انتفتق عليهم فتق يخافون منه على الدين، ويخشون - إن توقفوا على طلب الإمام وعلى الاجتماع للمشاورة - الفتنة العظيمة، ويحضرهم من يصلح لذلك، ولا يعلمون في الأمة من هو أفضل منه أم لا... فمن سبق إلى مبايعته وهو من أهل السير والمعرفة بإقامة الأئمة صار إماماً، على الناس الطاعة والمبايعة له"⁽¹⁵⁾، وعلق عبد الجبار مؤصلاً لهذه الحالة المحتملة بقوله: "فجعله إماماً ببيعة الواحد لزوال الاجتهاد في أمره"⁽¹⁶⁾.

ويوضح القاضي عبد الجبار المقصود من هذه الحالة، حين يشير في موضع آخر من كتابه المغني إلى الرجل الواحد الذي بايع أبا بكر الصديق عليه السلام فيقول: "وبعد فما الذي يمنع من أن يكونوا قدّموا أبا بكر لما يتأول عليه شيوخنا قول عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرّها"⁽¹⁷⁾، لأنهم حملوه على أنها وقعت بغتة وفجأة من غير مشاورة لوقوع الحاجة عندما كان الأنصار يوم السقيفة"⁽¹⁸⁾.

وبعد عرض الحالتين اللتين تمثلان خروجاً عن المبدأ الأول (الاختيار)، يُلاحظ اضطراب المعتزلة في تفسير ما حدث في اجتماع السقيفة؛ حيث قدّموا تفسيرين لذلك، الأول يتعلق بكون أبي بكر الصديق عليه السلام تولى الخلافة لكونه الأفضل أو هو كالأفضل، فرضيت به الجماعة "من حيث لا يجوز منهم الاجتهاد، فصار من هذا الوجه كأن الرضا حاصل في كونه إماماً"، والتفسير الثاني لتولي أبي بكر الخلافة هو ليس كونه

الأفضل، ولكن الحاجة اقتضت الإسراع في نصب إمام للمسلمين، وكان أبو بكر مستحقاً للإمامة، رغم انفراد واحد من الصحابة بعقد البيعة له "لزوال الاجتهاد في أمره"، وهنا يُسجل أن المعتزلة تحفظوا على شكل عقد الإمامة لأبي بكر - رضي الله عنه - بدليل عدم إدراجهم لهذه البيعة ضمن الحالة العادية (النموذجية) لعقد الإمامة، ولاحظوا سرعة وتلقائية عقد إمامة أبي بكر ﷺ واستشهدوا على ذلك بحديث عمر - رضي الله عنه⁽¹⁹⁾ -، غير أن المعتزلة لم يهتموا كثيراً بالبحث وراء تفسير واضح لما حدث ما دامت الجماعة قد أقرت ورضيت في الأخير بعقد الإمامة الذي عقده عمر لأبي بكر - رضي الله عنهما - وهنا يظهر جلياً ارتكاز المعتزلة على أصل إجماع الصحابة في إعطاء الشرعية الكاملة لخلافة الراشدين، ومن ضمنهما الحالتين اللتين ذكرهما أبو علي الجبائي، وهذا يجسد المبدأ الذي ذكرناه من مبادئ المعتزلة التي قام عليها تفكيرهم السياسي في مسائل الإمامة.

الحالة الثالثة: "إذا استولى على مدن الإسلام بعض أئمة الجور، وانتصب لإزالة يده بعض المسلمين، واستعدّ لذلك، وعلم أنه أقدر على القيام بذلك من غيره، ويجد من الأعوان والأنصار ما لا يجده غيره، ومتى عدل عنه تفاقم أمر ذلك المتغلب، فالواجب إذا صلح للإمامة مبايعته، ومن سبق إلى بيعته صار إماماً وعلى المسلمين الرضا بذلك"⁽²⁰⁾، وهذه الحالة لا يجد الباحث تفسيراً لها في سوابق الصحابة - رضي الله عنهم - وتمثل إشكالا؛ ذلك أن استعمال القوة من أجل تغيير السلطة السياسية (الانقلاب العسكري) كان السمة البارزة في ذلك العصر، وهذا ما يدفع إلى الاعتقاد لأول وهلة بأن هذه الحالة تبريرية للواقع السياسي؛ غير أنه يمكن القول أنها تمثل بالمقابل حلاً ومخرجاً اعتبره المعتزلة شرعياً من أجل استعادة الشرعية، خاصة إذا نظرنا إلى الشروط الصارمة، والضابطة لعملية التغيير التي وضعها أبو علي الجبائي، فهو يشترط التمكن والقدرة على التغيير، تفاقم الظلم والجور، صلاحية المتولي لمنصب الإمامة؛ لكن الشخص الذي يعقد له البيعة لم تضبط مواصفاته كما في الحالتين الأولى والثانية.

المطلب الثاني: المصلحة كمصدر من مصادر التشريع في السياسة

وناقش المعتزلة أيضاً فيما ناقشوا قضية الأفضلية، وحل المعتزلة هذه المشكلة التي طرحها الشيعة كسلاح فكري ضد المخالف من السنة والمعتزلة للتشكيك في شرعية خلافة أبي بكر الصديق ﷺ وكان المعتزلة ومنهم القاضي عبد الجبار يرون أن علياً أفضل من أبي بكر - رضي الله عنهما - لكنهم أعطوا مفهوماً للأفضلية جعله يبتعد عن مقاصد الإمامة، يقول القاضي عبد الجبار: "والمعلوم أنهم لا يريدون بالتفضيل ما قدمناه وإنما عنوا في باب الدين الذي يرجع إلى كثرة الثواب ومزيتة على ثواب غيره، فإذا قلنا زيد فاضل فالمراد أنه يستحق من الثواب قدراً كثيراً"⁽²¹⁾. ويواصل القاضي عبد الجبار في موضع آخر من كتابه "المغني" شرح وجهة نظره في تصحيح تقديم أبي بكر ﷺ للخلافة بقوله: "وأما إذا كان في الفاضل علة تؤخره أو في المفضول علة تقدمه فالمفضول أولى؛ لأن الإمامة ليست للأفضل بالفضل ولا بزيادة الفضل، وإنما يُختار للإمامة لما تقتضيه المصالح على حسب ما ورد به السمع... ولذلك إذا كان تقديم المفضول أولى فلا بد من العدول عنه [الفاضل]؛ لأنه ما كان أدخل في المصلحة في باب الإمامة، فهو أولى بالإجماع... وما لأجله يُقدم المفضول على الفاضل خلال كثيرة... فمنها أن يكون في الأفضل علة تخرجه من أن يصح كونه إماماً، نحو أن تكون بعض الشرائط التي يحتاج إليها الإمام مفقوداً فيه كالعلم والمعرفة بالسياسة"⁽²²⁾، ونلاحظ في هذا المقام كيف أن القاضي عبد الجبار فسّر ما حدث من إجماع الصحابة (السياسي) - رضي الله عنهم - على خلافة أبي بكر ﷺ بأنه مبني على المصلحة التي ورد بها الشرع،

ووظف هذا التفسير في التنظير لقضايا السياسة المتعلقة بالإمامة، حيث جعل المصلحة المضبوطة بالشرع هي الأساس في اختيار الإمام.

المطلب الثالث: التفسير العقلاني لحديث القرشية

لم يفت المعتزلة مناقشة صفة القرشية في الإمام، وعدّوا هذه الصفة شرطاً لتقديم القرشيين، ولم يعتبروه شرطاً لازماً كالعدالة والعقل "لأن هذه الشروط [العدالة والعقل] لا بد منها في الإمامة، وفقد الواحد منها يؤثر في كونه إماماً أولاً وأخيراً فذلك الشرط [القرشية] إنما هو لتقديمهم"⁽²³⁾، وهنا نسجل تقرد المعتزلة، وأسبقيتهم في تعليل الأحاديث النبوية الشريفة التي تنص على كون الإمامة في قريش⁽²⁴⁾، والاعتقاد السائد عند بعض الباحثين⁽²⁵⁾ أن ابن خلدون هو أول من "يقدم محاولة جادة في العقل المسلم لتطوير الدلالة المستمدة من نصوص القرشية بحيث تتفق مع الحركة المستمر للتاريخ... حين فسّر القرشية في إطار نظريته العامة في نشأة الدول بأنها كانت تمثل في زمن النص عصبية العرب... وأنها من ثم تمثل علة للحكم يجب طردها في الزمان، بمعنى أن العصبية مطلقاً، وليست القرشية تحديداً"⁽²⁶⁾، ويمكن التسليم بأن ابن خلدون قدّم تفسيراً عقلانياً لحديث "الأئمة من قريش" في مقدمته الشهيرة، حيث يثول: "ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، ... وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية، التي تكون الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ... وذلك أن قريشا كانوا عصبية مضر، وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف... فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم... فاشتراط نسبهم القرشي في هذا المنصب... ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأذعن لهم سائر العرب، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة"⁽²⁷⁾.

لكن المعتزلة ورغم أن عصرهم لم يكن عصر مشاهدة اضمحلال عصبية قريش خاصة في العصر العباسي الأول؛ فقد فسّروا حديث "الأئمة من قريش" تفسيراً عقلانياً، وهذا بفضل منهجهم في الحكم على النصوص وتعليلها بما يتوافق مع العقل والواقع، فقد كان الجاحظ (ت 240 هـ) يقول منتقداً منهج أصحاب الحديث: "ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة، ولكن أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصرنا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة، ودون الإخبار عن البرهان"⁽²⁸⁾، ويحدثنا القاضي عبد الجبار عن رأي شيوخه في حديث القرشية قائلاً: "ذكر شيوخنا أنه عليه السلام قد نص على ذلك؛ لأن المعلوم أن الناس أشد انقياداً لهم لمعرفتهم بتقدمهم؛ ولأن حالهم يبعد عن الأبعد في اتباعهم"⁽²⁹⁾، وينقل كلاماً للشيخ أبي علي الجبائي عن تعليل الحديث، فيقول: "إنه عليه السلام إنما نص على قريش؛ لأنه يوجد فيهم من يصلح للإمامة، بخلاف ما يوجد في غيرهم، أو لأن الناس إلى الانقياد إليهم أقرب"⁽³⁰⁾، لذلك لا يستبعد أن يكون ابن خلدون أخذ هذه الفكرة عن المعتزلة، ثم قام بعد ذلك بتطويرها لوجود تشابه كبير في أسلوب التعبير عنها لدى ابن خلدون والمعتزلة.

المطلب الرابع: منهج المعتزلة بين المثالية والواقعية

ويزداد منهج المعتزلة وضوحاً وقوة عند مناقشتهم صفة فسق الإمام ومدى تأثيرها على استمرار إمامته، ويظهر المعتزلة في هذا الموضع متمسكين بالمنهج على حساب الواقع السياسي؛ بل إنهم يجتهدون في إبطال كل المبررات الشرعية المقاصدية التي تستند إلى الواقع وذلك من خلال الاستناد إلى الإجماع القطعي في إبطال وهم (حاجة أو ضرورة) التأقلم مع الواقع السياسي، والأحاديث الظنية التي يستند عليها.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: "وبعد فقد ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يُخلع بحدث يجري مجرى الفسق"⁽³¹⁾، وهنا يستدل القاضي عبد الجبار بالإجماع كدليل قطعي، ثم ينتقل إلى إبطال المبررات الشرعية المقاصدية (المتوهمة) التي احتج بها المخالف في إثبات استمرار إمامة الفاسق، فيقول: "فإن قال [المخالف] إنا لا نجيز إمامته إلا إذا صار قاهراً، ومن حق القهر والإكراه أن يجوز ما لولاه كان لا يجوز... قيل له: إذا كان في الابتداء لا يجوز فيمن هذا حاله أن يُختار للإمامة، فيجب أن لا يجوز أن يكون إماماً إذا أظهره وقهر عليه غيره؛ لأن هذا الصنع ما يؤكد حاله في الفسق، فلا يجوز إذا زاد فسقه أن يصير إماماً. وبعد فإنه إن قهر وأكره، فإنه لا يكره على اعتقاد إمامته، والرضا به، وإنما يكره على إظهار كونه إماماً... وليس هذه طريقة القوم [المخالفين]؛ لأنهم يرجعون كونه إماماً، فإن لم يكره؛ لأن إكراهه لجميع الناس لا يمكن، وهذا يبين فساد ما تعلقوا به"⁽³²⁾، وهنا يفرق القاضي عبد الجبار، ويفصل بين أمرين مهمين؛ إعطاء الشرعية للإمام الفاسق شيء، وأخذ السلطة الفعلية شيء آخر، وهو يرفض إعطاء الشرعية من طرف العالم بحجة الإكراه؛ لأن الإكراه لا ينصرف إلى جميع الناس، كما أن هذا الإكراه لا ينفذ إلى قلوب الناس، ومن ثم لا يجيز الرضا به، وإقرار شرعية إمامته. ويُفهم من هذا أن المعتزلة يجيزون عكس الخوارج العمل تحت سلطة سياسية صورية (غير شرعية)، وفي هذا حل للإشكال الذي طرحه أحد الباحثين حينما تعجب من التناقض الموجود بين منهج القاضي عبد الجبار في التنظير لمسائل الإمامة، وموقفه العملي من السلطة البويهية، حيث يقول: "رغم أنه [أي عبد الجبار] أشبع مسألة الخلافة دراسة وتفصيلاً، ووقف مؤيداً وجهة النظر الفقهية والكلامية الأصلية القائمة على رفض كل سلطة متغلبة، وإمكانية الخروج عن الإمام الجائر، وبطلان الحكم الوراثي... فإنه مع ذلك كان يفصل ويبسط كل جوانب هذه الصورة النمطية المرغوب فيها في ظل ورعاية الإمارة البويهية القائمة على الاستبداد بالحكم والتغلب والنظام الوراثي، وعلى رفض الخروج في كل الأحوال! بل إنه في نفس الوقت يتقلد في هذه الإمارة وباسمها قاضي القضاة"⁽³³⁾.

وتظهر صعوبة التفرقة من الناحية العملية- بين عدم الاعتراف بشرعية الفاسق من جهة، والعمل تحت سيادته وسلطته من جهة أخرى؛ لأن الأثر الفقهي المترتب على الاعتراف بالشرعية هو الطاعة، كما أن الأثر المترتب على عدم الاعتراف هو الرفض والخروج، إلا أن منهج المعتزلة في هذه النقطة كان دقيقاً إلى حد ما، ويستند إلى المصلحة؛ بحيث راعى الضرورة الحقيقية التي يتطلبها الواقع والمتمثلة في ضرورة العمل تحت سلطة فاقدة للمشروعية، وترك في نفس الوقت مجالاً لتغيير هذا الواقع من خلال نفي الشرعية المطلقة عن هذه السلطة، وهنا يبدو أن المعتزلة قد تجاوزوا تلك المسألة (الشكلية) المتعلقة بضرورة تصحيح عقد الإمامة حتى تصح عقود المسلمين في باقي المعاملات الشرعية.

بعد ذلك ينتقل القاضي عبد الجبار إلى نقض نظرية الطاعة⁽³⁴⁾ ككل - والتي يمثل الإقرار بشرعية الإمام الفاسق جزءاً منها أو أحد وجوهها- مستنداً في ذلك إلى مبدأ أصولي معروف وهو تعارض القطعي (الإجماع) مع الظني (أخبار الأحاد) من الأدلة، كما أنه يستبعد أن تكون أخبار الأحاد المروية في الطاعة تخص طاعة الفاسق، فيقول: "فأما الذين يروونه من قوله ﷺ: أطيعوا ولو عبد حبشياً إلى غير ذلك من الأخبار، فإنها أخبار آحاد، وليس فيها إيجاب طاعة الفاسق..."⁽³⁵⁾

خاتمة:

- وتتضمن: نتائج الدراسة والتوصيات
- في ختام هذه الجولة العلمية، وبعد تتبع أصول الفكر السياسي عند المعتزلة من خلال القاضي عبد الجبار، يمكن رصد أهم النتائج والتوصيات:
- يظهر أن الفكر السياسي عند المعتزلة، من خلال القاضي عبد الجبار كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بأصولهم الفكرية، خاصة أصلي: "الوعد والوعيد" و"المنزلة بين المنزلتين".
 - تبين من خلال البحث أن الظروف السياسية في العصر العباسي أثرت في آراء المعتزلة النظرية ومواقفهم العملية، ومر المعتزلة في العصر العباسي بمرحلتين الأولى شهدت تبني السلطة العباسية لأفكار المعتزلة في العقيدة، وهنا وجد المعتزلة أنفسهم أمام إشكالية ابتعاد الواقع السياسي عن مفهومي الاختيار والإجماع (السياسي) اللذين حازا إجماع الصحابة والسلف من بعدهم، ولم تسجل كتب التاريخ اعتراض المعتزلة، وهذا الموقف العملي من المعتزلة، يمكن تفسيره برغبة المعتزلة في استمرار الدعوة وانتشارها على يد الخلفاء العباسيين أما المرحلة الثانية فقد عانى فيها المعتزلة من تبني السلطة العباسية لعقيدة الفقهاء وأهل الحديث، ولم يكونوا فيها معنيين بإثبات شرعية الخلافة العباسية؛ لذلك تميزت هذه المرحلة بالتنظير والتأصيل لمختلف مسائل الإمامة.
 - ينطلق المعتزلة في تفكيرهم السياسي من سوابق الصحابة ﷺ حيث نلاحظ أمام عدم النص الشرعي في تفاصيل الإمامة؛ ثلاثة مبادئ أساسية تحكم فكر المعتزلة السياسي، ويمكن جمع هذه المبادئ تحت أصل واحد هو أصل الإجماع الذي ظهر في بيعة أبي بكر الصديق ﷺ، وهذه المبادئ هي:
 - المبدأ الأول: - تأكيدهم على أن إجراء اختيار الإمام من طرف أهل الحل والعقد -الذين يمثلون جماعة المسلمين- هو الطريق الشرعي لتولي منصب الإمامة في الحالة العادية.
 - المبدأ الثاني: -إعطاء الشرعية الكاملة لسوابق الصحابة (اختيار أبي بكر الصديق ﷺ)، استخلاف عمر ﷺ، اختيار عثمان ﷺ)، وذلك من خلال تفسير هذه السوابق، وتخريجها على قواعد شرعية حتى وإن خالفة - في نظرهم مبدأ الاختيار.
 - المبدأ الثالث: إسقاط سوابق الصحابة ﷺ على الواقع السياسي، واتخاذها أنموذجاً وأصلاً للحالات العادية والاستثنائية يقاس عليه غيره من التجارب السياسية.
 - تظهر عقلانية المعتزلة عندما فسّر القاضي عبد الجبار ما حدث من إجماع الصحابة (السياسي) - رضي الله عنهم- بأنه مبني على المصلحة التي ورد بها الشرع، ووظّف هذا التفسير في التنظير لقضايا السياسة المتعلقة بالإمامة، حيث جعل المصلحة المضبوطة بالشرع هي الأساس في اختيار الإمام.
 - سبق المعتزلة ابن خلدون في التفسير العقلاني المصلحي لحديث "الأئمة من قريش"، وهذا ما غفل بعض الباحثين المعاصرين.
 - العقلانية عند المعتزلة لا تعني دائماً الالتفات إلى الواقع على حساب الأدلة النقلية والمثل التي تقررها، فمثلاً عند مناقشتهم صفة فسق الإمام ومدى تأثيرها على استمرار إمامته، يظهر المعتزلة في هذا الموضع متمسكين بالمنهج على حساب الواقع السياسي؛ بل إنهم يجتهدون في إبطال كل المبررات الشرعية المقاصدية التي تستند إلى الواقع وذلك من خلال الاستناد إلى الإجماع القطعي في إبطال وهم (حاجة أو ضرورة) التأقلم مع الواقع السياسي، والأحاديث الظنية التي يستند عليها.

- يُنصح بإعداد دراسات مقارنة بين الفكر السياسي الاعترالي والفكر السياسي السني لمعرفة الأثر المتبادل بينهما، وإعادة قراءة التراث السياسي المعتزلي في ضوء النتائج التي انتهى إليها البحث في السياسة الشرعية الدستورية حديثاً، وفي ضوء المفاهيم السياسية الحديثة لاستنباط ما يمكن الاستفادة منه في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أحمد بن حنبل (ت 241 هـ)، مسند الإمام أحمد، 05 تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.
 - 2- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجيل، بيروت، ط13، 1991م.
 - 3- محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط5، 1993م.
 - 4- محمد بن جرير الطبري، (ت1407هـ)، تاريخ الطبري، بيروت: لبنان، دار الكتب العلمية.
 - 5- مسلم بن الحجاج (ت261 هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد ذهني أفندي وآخرون، دار الطباعة العامرة، تركيا، ط1334هـ.
 - 6- محمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1975م.
 - 7- محمد عبد القادر أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، مؤسسة الرسالة، ط2، 1983م.
 - 8- محمد عمار، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997م.
 - 9- عبد الجبار أبو الحسن (ت415هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: عبد الحليم محمود، سليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
 - 10- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.
 - 11- عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت478هـ)، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
 - 12- عبد الرحمن ابن خلدون (ت808 هـ)، المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2002م.
 - 13- عمرو بن بحر، أبو عثمان الجاحظ (ت255هـ)، الحيوان، تحقيق: عبد السلم محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط1.
 - 14- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام (قراءة في نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994م.
 - 15- ابن خلكان أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت681 هـ)، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1968م.
- الهوامش:**

- (1) محمد عمار، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997م، ص51.
- (2) مرجع نفسه، ص53.
- (3) مرجع نفسه.
- (4) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجيل، بيروت، ط13، 1991م، ج3، ص220.
- (5) عبد الجبار أبو الحسن (ت415هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: عبد الحليم محمود، سليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج20، قسم أ، ص15.
- (6) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب، أحد أئمة المعتزلة، كان إماماً في علم الكلام، ولد سنة 235 هـ، له مقالات مشهورة في علم الكلام، وعنه أخذ أبو الحسن الأشعري، توفي سنة 303 هـ، ابن خلكان أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت681 هـ)، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1968م، ج4، ص269.
- (7) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي، المتكلم المشهور، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولد سنة 247هـ، ببغداد وتوفي سنة 321 هـ، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص328.
- (8) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج20، قسم أ، ص251-252.
- (9) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج20، قسم أ، ص253.
- (10) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج20، قسم أ، ص252.
- (11) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج20، قسم أ، ص252.

- (12) كلمة "عقدوا" توحى لأول وهلة بمفهوم مخالف لما قرره الشيخان أبو علي وابنه أبو هاشم من أن الذي عقد البيعة لأبي بكر هو عمر؛ لكن ضمير الجمع هنا يُحمل على اتفاق الصحابة بعد إسراع عمر ومد يده مبايعاً للصدّيق ﷺ.
- (13) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج 20، قسم أ، ص 216.
- (14) خلافاً مثلاً لإمام الحرمين الجويني إذ حدد بدقة مواصفات الذي يعقد الإمامة انطلاقاً من بيعة الصديق، حيث يقول: "الذي أراه أنَّ أبا بكر لما بايعه عمر لو ثار ثائرون، وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة لما كنت أجد متعلّقاً في أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد... ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي، واصطفقت الأكف واستتعت الطاعة وانقادت الجماعة، فالوجه عندي في ذلك أن يعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأصار والأشياء تحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة" (عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت 478هـ)، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية: بيروت، ط 1، 1997م، ص 38-39).
- (15) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج 20، قسم أ، ص 254.
- (16) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج 20، قسم أ، ص 220.
- (17) انظر إلى تفاصيل حادثة السقيفة حينما قال عمر لأبي بكر - رضي الله عنهما - أبسط يدك لأبيّك.
- محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير: دمشق، ط 5، 1993م، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا، رقم 6328.
- محمد بن جرير الطبري، (ت 1407هـ)، تاريخ الطبري، بيروت: لبنان، دار الكتب العلمية، ج 2، ص 235.
- (18) عبد الجبار أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 20، قسم أ، ص 220.
- (19) تاريخ الطبري، ج 2، ص 235.
- (20) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج 20، قسم أ، ص 255.
- (21) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج 20، قسم أ، ص 118.
- (22) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج 20، قسم أ، ص 227.
- (23) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج 20، قسم أ، ص 239.
- (24) انظر: - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ)، البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق ط 5، 1993م، كتاب المناقب، باب مناقب قريش، رقم 3310.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد ذهني أفندي وآخرون، دار الطباعة العامرة، تركيا، 1334 هـ، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، رقم: 1820.
- محمد بن عيسى الترمذي (ت 279هـ)، سنن الترمذي، كتاب الفتن عن رسول الله، باب ما جاء أن الخلفاء من قريش إلى أن تقوم الساعة، رقم: 2227، تحقيق: أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 2، 1975م.
- مسند الإمام أحمد (241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2001م، كتاب مسند البصريين، باب مسند أبي برزة الأسلمي، رقم: 19805.
- (25) من هؤلاء: - عبد الجواد ياسين في كتابه "السلطة في الإسلام"، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1998م، ص 325.
- محمد عبد القادر أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1983م، ص 435.
- (26) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، ص 325.
- (27) عبد الرحمن ابن خلدون (ت 808 هـ)، المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2002م، ص 181-182.
- (28) عمرو بن بحر، أبو عثمان الجاحظ (ت 255هـ)، الحيوان، تحقيق: عبد السلم محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي، الحلبي وأولاده، القاهرة، ط 1، ص 166.
- (29) عبد الجبار أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 20، قسم أ، ص 234.
- (30) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج 20، قسم أ، ص 234.
- (31) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج 20، قسم أ، ص 203.
- (32) عبد الجبار أبو الحسن، م س، ج 20، قسم أ، ص 203.
- (33) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام (قراءة في نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1994، ص 292.
- (34) التي تبنّاها أهل السنة
- (35) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، م ن، ص 203.

التنشئة السياسية ودورها في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة Political education and its role in promoting women's electoral participation

طالبة دكتوراه رزيقة خليف⁽¹⁾ أ.د/ طروب كامل
Razika KHELIFI Taroub KAMEL

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

taroub.kamel@univ-batna.dz

razika.khelifi@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/04/08

تاريخ الإرسال: 2025/03/17

الملخص:

تواجه المرأة العديد من العقبات التي تحول دون مشاركتها الفعالة في العملية الانتخابية، سواء كناخبة أم مترشحة، وترتبط هذه العقبات بمعوقات ثقافية أو اجتماعية. مما يجعل الوعي السياسي ضرورة ملحة لتذليل هذه العقبات، وفي هذا السياق، تأتي أهمية التنشئة السياسية كأداة ضرورية لتمكين المرأة وتعزيز مشاركتها الانتخابية، حيث تعد التنشئة السياسية عملية محورية تسهم في بناء وعيها السياسي وتطويره بما يتناسب مع متطلبات الحياة السياسية، وذلك باعتبارها عملية دائمة ومتطورة ترافق المرأة طوال حياتها، كما تلعب مؤسساتها المختلفة والمتنوعة مثل الأسرة والمؤسسات التعليمية والدينية والأحزاب السياسية دورا جوهريا في تعزيز قدرات المرأة على المساهمة في العملية الانتخابية وصنع القرارات داخل المجتمع الذي تنتمي إليه.

الكلمات المفتاحية: المرأة؛ العملية الانتخابية؛ التنشئة السياسية؛ تمكين المرأة؛ مؤسسات التنشئة السياسية.

Abstract:

Women face many obstacles that prevent their effective participation in the electoral process, whether as voters or candidates, and these obstacles are related to cultural or social obstacles. This makes political awareness an urgent necessity to overcome these obstacles. In this context, the importance of political upbringing comes as a necessary tool to empower women and enhance their electoral participation. Political upbringing is a pivotal process that contributes to building and developing their political awareness commensurate with the requirements of political life, as it is a permanent and evolving process that accompanies women throughout their lives. Its various and diverse institutions such as the Family, Educational and religious institutions and political parties play a fundamental role in enhancing women's abilities to contribute to the electoral process and decision-making within the society to which they belong.

(1) المرسل المؤلف.

Key words: Women; the electoral process; political upbringing; women's empowerment; institutions of political upbringing.

مقدمة:

تعتبر التنشئة السياسية جزءاً من عملية التنشئة الاجتماعية؛ فهي عملية تربوية تعليمية شاملة تهدف إلى تمكين الأفراد من اكتساب القيم والمهارات والاتجاهات السياسية، مما يساهم في توجيه سلوكهم في التعامل مع الجماعة وتنمية وعيهم السياسي، كما تتيح التنشئة السياسية للأفراد الاندماج الفعال في الحياة بصفة عامة والحياة السياسية بصفة خاصة، وممارسة حقوقهم وواجباتهم بشكل متوازن، ومن الحقوق السياسية التي يتمتع بها الأفراد حقهم في الترشح أو التصويت، وهي حقوق مكنت المرأة من الانضمام إلى الحياة السياسية والمساهمة في صنع القرار السياسي من خلال مشاركتها في العملية الانتخابية، غير أن المرأة تواجه العديد من التحديات المرتبطة إما بالموروث الثقافي أو الاجتماعي والتي تحول دون مشاركتها الكاملة والفعالة في الحياة السياسية خصوصاً المشاركة الانتخابية، وهنا يبرز دور التنشئة السياسية كأداة لإزالة هذه العقبات الثقافية والاجتماعية والتي من خلالها تتمكن المرأة من ممارسة حقوقها في العملية الانتخابية وتنمية وعيها السياسي، وإبراز مكانتها في المجتمع، مما يساهم في تفعيل مبدأ المساواة بين أفراد المجتمع.

أهمية الدراسة:

- تقديم بحث علمي نظري يوضح دور التنشئة السياسية في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة.
- إبراز أهمية دور المرأة في المجال السياسي وصنع القرار.
- تسليط الضوء على المعوقات التي تحد من المشاركة الانتخابية للمرأة واقتراح حلول للمعالجتها.
- إبراز دور مؤسسات التنشئة السياسية في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة.

أهداف الدراسة:

- التعرف على مفهوم التنشئة السياسية وبيان دورها.
- التعرف على مفهوم المشاركة الانتخابية للمرأة ومحدداتها.
- معرفة مدى مساهمة عملية التنشئة السياسية في ترسيخ القيم وتنمية الخبرات المتعلقة بالمجال السياسي للمرأة.
- الاطلاع على دور مؤسسات التنشئة السياسية في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة.

الإشكالية:

تعد التنشئة السياسية رافداً بارزاً في تكوين الوعي السياسي للأفراد وتوجيه سلوكهم السياسي؛ من خلال غرس القيم والعارف السياسية، وفي ظل تفاوت المشاركة الانتخابية للمرأة مقارنة بالرجل يبرز التساؤل التالي: ما مدى مساهمة التنشئة السياسية في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة؟ وتندرج تحت هذه الإشكالية جملة من التساؤلات الفرعية أهمها:

- ماهي التنشئة السياسية؟
- فيما تتجلى المشاركة الانتخابية للمرأة؟
- ماهي وسائل ومؤسسات التنشئة السياسية؟
- ما هو دور مؤسسات التنشئة السياسية في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة؟

منهجية الدراسة:

مقدمة

أولاً: مضامين التنشئة السياسية

- 1- مفهوم التنشئة السياسية (التعريف، الخصائص، الأهمية).
- 2- محددات التنشئة السياسية (الأهداف، الأبعاد، المعوقات).

ثانياً: مضامين المشاركة الانتخابية للمرأة

- 1- مفهوم المشاركة الانتخابية للمرأة (التعريف، الأشكال، الأهمية).
- 2- محددات المشاركة الانتخابية للمرأة (الدوافع، المعوقات، سبل التعزيز).

ثالثاً: تأثير التنشئة السياسية على المشاركة الانتخابية للمرأة

- 1- مراحل التنشئة السياسية للمرأة.
- 2- مؤسسات التنشئة السياسية ودورها في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة.

خاتمة.

أولاً: مضامين التنشئة السياسية

تعد التنشئة السياسية من أهم الآليات التي تسهم في تعزيز الوعي السياسي للأفراد، حيث تقوم بغرس مجموعة من المعلومات والقيم المتعلقة بالشأن السياسي، ولإلزام بمضامين التنشئة السياسية بشكل متكامل، يجدر بنا التعرف على مفهوم التنشئة السياسية (أولاً)، ثم تطرق إلى محدداتها (ثانياً).

1- مفهوم التنشئة السياسية (التعريف والخصائص والأهمية):

تعتبر التنشئة السياسية عملية تربوية واجتماعية يتلقى من خلالها الفرد مجموعة من المعارف والقيم والخبرات التي تمكنه من المشاركة الفعالة في المجال السياسي، ومن أجل فهم هذه العملية بشكل شامل، فإننا سنوضح مفهومها من خلال التطرق إلى تعريفها (أ) وخصائصها (ب)، ثم بيان أهميتها (ج).

أ- **تعريف التنشئة السياسية:** عرفت التنشئة السياسية بعدة تعاريف مختلفة، ويرجع هذه الاختلاف إلى اختلاف الاتجاهات الفكرية، ومن أبرز هذه التعاريف ما يلي:

❖ يعرفها هربرت هايمان (Hyman - H 1959) بأنها: "تعلم الفرد لأنماط سلوكية اجتماعية عن طريق مختلف مؤسسات المجتمع، بحيث تساعد الفرد على أن يتعايش سلوكياً مع هذا المجتمع"⁽¹⁾.

❖ يعرفها جرين شاتين وسيدني بأنها: "عملية التلقين الرسمي وغير الرسمي المخطط وغير المخطط للمعارف والقيم والسلوكيات السياسية وخصائص الشخصية ذات الدلالة السياسية وذلك في كل مرحلة من مراحل الحياة وعن طريق المؤسسات المختلفة في المجتمع"⁽²⁾.

❖ نعرفها بأنها: عملية اجتماعية تقوم بها مؤسسات المجتمع، وتهدف إلى تهيئة الأفراد للمشاركة الفعالة في الحياة السياسية من خلال غرس القيم والمبادئ السياسية التي تحكم النظام السياسي.

❖ نعرفها أيضاً بأنها: اكتساب الفرد لمهارات سلوكية اجتماعية تساعد على التعامل مع الآخرين عن طريق مؤسسات كالأسرة والأحزاب السياسية.

ب- خصائص التنشئة السياسية:

إن التنشئة السياسية عبارة عن عملية اجتماعية تقوم بها مؤسسات المجتمع لتهيئة الفرد للمشاركة في الحياة السياسية، وهي عملية كغيرها من العمليات تتميز بمجموعة من الخصائص نذكر منها ما يلي⁽³⁾:

- ✓ **الاستقلالية:** فهي عملية مستقلة غير قابلة للسيطرة أو التحكم فيها، حيث تشكل الوعي السياسي للفرد من خلال تجاربه الشخصية والاجتماعية، مما يتيح له فرصة تطوير آرائه ومعتقداته بشكل مستقل.
 - ✓ **الاستمرارية:** فهي عملية مستمرة تشمل جميع مراحل حياة الفرد بدءاً من الطفولة وصولاً إلى الشيخوخة، تهدف إلى التأثير في هويته السياسية سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة.
 - ✓ **الشمولية:** عملية تهدف إلى إكساب الفرد مهارات وخبرات متنوعة، تضم القيم والاتجاهات والمعارف السياسية والاجتماعية، مما تسهم في تنمية روح المسؤولية لديه وتجعله فرداً ناضجاً وواعياً في المجتمع.
 - ✓ **الديناميكية:** فهي عملية تجمع بين عنصر التفاعل وعنصر التغير، حيث أن الفرد يتفاعل مع غيره من أفراد الجماعة، مما يمكنه من تغيير المعايير والأدوار الاجتماعية وكذلك الاتجاهات النفسية له.
 - ✓ **ذات طبيعة متغيرة:** فهي عملية متغيرة تختلف طبيعتها باختلاف المجتمع والفترات الزمنية نتيجة لتباين الظروف والبيئات الاجتماعية والسياسية التي تحيط بالفرد.
 - ✓ **ذات طبيعة مرنة:** فهي عملية تتميز بمراعاة الفروق الفردية للأفراد، فهي تراعي الظروف الاجتماعية والمادية للفرد فيما يعلق بالاستعدادات التفاعلية.
 - ✓ **متعددة الوسائل والأساليب:** فهي عملية تعتمد على مجموعة من الوسائل كالأسرة والمدرسة، وتختلف الأساليب التي من شأنها أن تحول الفرد من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي.
 - ✓ **متشعبة الأدوار:** فالتنشئة السياسية عملية متعددة الأدوار تستهدف مهام كثيرة، ولها ثلاثة أدوار رئيسة تقوم بأدائها، وهذه الأدوار هي: خلق الثقافة السياسية ثم نقل هذه الثقافة عبر الأجيال، تسعى كذلك إلى تغيير الثقافة السياسية.
- ج- أهمية التنشئة السياسية:**

بعد توضيحنا لتعريف التنشئة السياسية وخصائصها التي تميزها عن غيرها من العمليات، فإننا نستطرق إلى أهميتها للرجل والمرأة، باعتبارها ركيزة أساسية في بناء الوعي السياسي لهم، وتبرز أهميتها فيما يلي (4):

- **وسيلة للتعبير عن إيديولوجية المجتمع:** فالإيديولوجية هي مجموعة من التصورات المثالية الموجهة للأفراد والمجتمع، فهي الإطار الاعتقادي الذي يسعى لتحقيق أفضل نموذج للمجتمع وتحديد السبل المثلى للوصول إليه، فالتنشئة السياسية تساهم في نقل هذه الإيديولوجيات التي تهيم على المجتمع حيث لا تقتصر على تعليم الأفراد القيم والمبادئ السياسية بل تجعلها جزءاً في طريقة تفكيرهم وتصرفاتهم في الشأن العام.
- **أداة للتعبئة السياسية وانتقاء القادة:** تعد التنشئة السياسية أداة للتعبئة السياسية، إذ لا يمكن الفصل بينهما، فالتنشئة السياسية تعمل كأداة لتحفيز وتهيئة الأفراد للمشاركة الفعالة في التعبئة السياسية واختيار القادة لهذه المواقع السياسية الهامة.
- **تحقيق التكامل السياسي وبناء الأمة:** تسعى التنشئة السياسية إلى تحقيق التكامل السياسي من خلال تجسيد الاندماج والتجانس بين عناصر الجسد السياسي والاجتماعي في الدولة الواحدة، وغرس الشعور بالولاء والخضوع للدولة ومؤسساتها، وإيجاد إحساس مشترك لبناء أمة أساسها التضامن والوحدة.

➤ **يحقق الاندماج السياسي:** فهي تعمل على دمج الثقافة السياسية للمجتمع داخل شخصية الأفراد، حيث يصبح السلوك السياسي للفرد نابع من قيم مجتمعه، فهي عملية يتم فيها تحول القيم السياسية العامة إلى سلوكيات فردية ممارسة بهدف خلق مواطن ديمقراطي يؤمن بخيرية التعبير عن الرأي والعقيدة والتعددية السياسية.

➤ **أداة للتكيف مع النسق السياسي:** فهي عملية تمكن الفرد من التعايش والتكيف مع النسق السياسي القائم في الدولة التي يعيش بها، وذلك من خلال جعل الفرد يشعر بالانتماء الحقيقي للنظام السياسي السائد في مجتمعه؛ إما كمشارك أو كمؤيد أو كمعارض وفق ثوابت النظام.

2- محددات التنشئة السياسية (الأهداف والأبعاد والمعوقات):

بعد استعراض مفهوم التنشئة السياسية؛ ببيان أهميتها في الحياة السياسية، ننتقل إلى تحديد العناصر التي تسعى إلى تحقيقها والعوامل التي تؤثر عليها من خلال التطرق إلى محدداتها، وذلك بإبراز أهداف التنشئة السياسية (أ)، وأبعادها (ب)، والمعوقات التي تحول بينها وبين أهدافها (ج).

أ- أهداف التنشئة السياسية:

التنشئة السياسية هي عملية اجتماعية تسعى إلى تحقيق جملة من الأهداف، ويمكن تقسيمها على ثلاثة مستويات رئيسية⁽⁵⁾ وهي:

على مستوى الفرد:

- رفع مستوى الوعي السياسي للأفراد، مما يمكنهم من اتخاذ القرارات في الحياة السياسية، وفهم وتحليل الظواهر السياسية.
- تعزيز قدرات الأفراد في الحوار السياسي لحل النزاعات بدلا من اللجوء إلى العنف والتوتر.
- تنمية الحس الوطني بتعزيز الشعور بالمواطنة والمسؤولية تجاه قضايا المجتمع وسياسات الدولة، والتشجيع على الالتزام بالقوانين والتشريعات واحترامها باعتبارها ركائز للعدالة والنظام.
- مساعدة الفرد في التكيف مع الظروف السياسية السائدة عن طريق مجموعة من الأنماط السلوكية يقوم بها من يتولى السلطة.

على مستوى المجتمع:

- تعزيز الترابط الاجتماعي بين مختلف الفئات والطبقات في المجتمع عن طريق نشر قيم العدل والتسامح والاحترام بين أفرادها، والحفاظ على المعايير والقيم السياسية للمجتمع من خلال نقلها بين الأجيال.
- تمكين الفرد من تحقيق التفاعل الاجتماعي بشكل فعال، ليصبح عضوا فعالا ومؤثرا، يسعى إلى تقدم وتطور مجتمعه.
- إحياء روح التقدير والإعجاب لدى الأفراد تجاه المجتمع الذي ينتمون إليه، والإحساس بالمسؤولية المشتركة في بنائه.
- نقل القيم السياسية من جيل إلى آخر بهدف المحافظة على استمرار النسق السياسي في المجتمع.
- غرس قيم الإخلاص لدى الأفراد للأمة والدولة على السواء، ذلك من أجل دفعهم إلى حماية وطنهم والدفاع عنه.

على مستوى النظام السياسي:

- تأكيد استدامة دعم المواطنين للنظام السياسي وتعزيز ثقتهم به، من خلال غرس قيم الانتماء والولاء للنظام السائد.
 - تسعى إلى تحقيق إقناع أفراد المجتمع بقبول النظام السياسي وما يعقبها من خصائص ورموز من يتولى ولايته، غرس الدعائم والركائز الإيجابية للنظام السياسي مما يضمن استمراره واستقراره.
 - تهدف إلى خلق التوافق والتناسق بين مختلف قطاعات الدولة والقضاء على التناقض في أساليب التعبير عن الوجود الاجتماعي، مما يساهم في تعزيز وحدته.
 - تعزز الانتماء الوطني للأفراد من خلال إذكائهم بالشعور والارتباط الجمعي السياسي.
 - تنمية الولاء للوطن، أي الارتباط بالنظام السياسي والأرض دون تمييز عرقي بين أفراد المجتمع.
- ب- أبعاد التنشئة السياسية:

للتنشئة السياسية أبعاد متعددة، لها تأثيرات عملية في تحقيق أهدافها، وهذه الأبعاد تنقسم على ثلاثة جوانب رئيسية، والتي تتجلى فيما يلي⁽⁶⁾:

البعد المعرفي: يتمحور هذا البعد في عملية نقل المعارف والمعلومات والخبرات السياسية، بما في ذلك القواعد والإيديولوجيات المتعلقة بالنظام السياسي، والتي تسهم في بناء الوعي السياسي لدى أفراد المجتمع، فالتنشئة السياسية هي الوسيلة الأساسية التي تتم بها عملية التنشئة المعرفية حيث تعمل على خلق وعي سياسي للفرد من خلال نقل القيم والمعلومات السياسية وغير السياسية وتقديم صورة نموذجية للنظام السياسي لهم، فهي توضح العلاقة بين الأفراد والنظام السياسي.

البعد الوجداني: يتجسد هذا البعد في ترسيخ القيم السياسية والاجتماعية في وجدان أفراد المجتمع وتنميتها، مما يتيح لهم تبني مواقفهم تجاه النظام السياسي وقادته سواء بالتأييد أو المعارضة، والتعبير عن مشاعرهم نحوه، وتعد التنشئة السياسية أداة فعالة ومباشرة في تفسير وتنمية مشاعر الولاء والانتماء لدى أفراد المجتمع تجاه النظام السياسي، وبالإضافة إلى تعديل الاتجاهات والقيم السياسية لديهم. وتتجسد التنشئة السياسية في البعد الوجداني في عملية تفاعل وانفعال الفرد بما يكتسب من معارف سياسية، ومدى تأثيرها على تغيير اتجاهاته وتنمية قيمه السياسية.

البعد التقييمي: يتمثل البعد التقييمي للتنشئة السياسية في ترجمة المعارف والمعلومات السياسية إلى سلوك سياسي عملي، يمارسه الأفراد من خلال المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية، وتكون هذه المشاركة بمثابة تعبير الأفراد عن آرائهم واتجاهاتهم السياسية، ومن أبرز هذه المشاركات المشاركة السياسية، فهي تعتبر عملية سياسية ترسخ القيم الديمقراطية وتنمي المفاهيم وتشكل المعتقدات السياسية لديهم.

البعد المهاري: يرتكز هذا البعد بالدرجة الأولى في المشاركة السياسية بوصفها حقًا وواجبًا لأفراد المجتمع وحثهم عليها، مما يساهم في تعزيز دورهم الإيجابي في الحياة السياسية، مما يمكنهم من توظيف معارفهم ومهاراتهم السياسية، فالمشاركة السياسية تعد معيارا فعالا لصحة العلاقة بين أفراد المجتمع والنظام السياسي، وهنا يبرز دور التنشئة السياسية في تمكين الأفراد من المشاركة السياسية من خلال رفع مستوياتها وتويعيتهم بأهمية ممارسة حقوقهم السياسية وأداء واجباتهم تجاه المجتمع والدولة.

ج- معوقات التنشئة السياسية:

تواجه التنشئة السياسية العديد من المعوقات تحول دون تحقيق أهدافها، ويمكن تقسيم هذه معوقات إلى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية و السياسية، والتي تتجسد فيما يلي⁽⁷⁾:

معوقات ثقافية:

- صعوبة تغيير القيم الثقافية السياسية السائدة بين أفراد المجتمع وعدم تقبل التغيرات الحديثة.
- صعوبة تغيير السلوكيات والمعتقدات الناتجة عن التمسك الشديد بالعادات والتقاليد السائدة في المجتمع.
- تسارع التغيرات الثقافية التي تفوق قدرة أفراد المجتمع على التكيف معها.

معوقات اجتماعية واقتصادية:

- تدني المستوى المعيشي في المجتمع، وعدم قدرة النظام السياسي على تلبية حاجياتهم لاسيما الضرورية.
- عدم تطبيق مبدأ تكافؤ الفرص بين أفراد المجتمع مما ينتج عنه خلق فوارق طبقية بينهم.
- تأثير البطالة والفقر على مستوى الوعي لدى الأفراد والمجتمع بالعملية السياسية.

معوقات سياسية:

- غياب الاستقرار السياسي في المجتمعات نتيجة التأثير بالحروب والصراعات مما يؤدي إلى تراجع نسب التنشئة السياسية، واللجوء إلى العنف كوسيلة لحلها بدلا من الحوار السياسي.
- سيطرة الأنظمة الاستبدادية وغياب الديمقراطية مما أثر على تفعيل دور أفراد المجتمع في التنشئة السياسية.
- ضعف المشاركة السياسية بين فئات المجتمع وقلة الانخراط في العملية السياسية بسبب ضعف المؤسسات التي تعمل على تعزيز الثقافة السياسية.

ثانيا: مضامين المشاركة الانتخابية للمرأة

تعد المشاركة الانتخابية من أبرز صور المشاركة السياسية، فهي حق مكفول لجميع أفراد المجتمع، فالمرأة تتمتع به كغيرها، والذي يعتبر مؤشرا على تمكينها في المجال السياسي وأهمية دورها في صنع القرار، غير أن هذه المشاركة تتأثر بعدة محددات تعيق مشاركتها الانتخابية، وللإلمام بمضامين المشاركة الانتخابية للمرأة بشكل متكامل، يجدر بنا التطرق إلى مفهوم المشاركة الانتخابية للمرأة (أولا)، ثم إلى محدداتها (ثانيا).

1- مفهوم المشاركة الانتخابية للمرأة (التعريف، الأشكال، الأهمية):

تعتبر المشاركة الانتخابية للمرأة عملية سياسية تمكن المرأة من ممارسة حق من حقوقه السياسية، والتي تبرز دورها في الحياة السياسية، ومن أجل فهم هذه العملية بشكل شامل فإننا سنوضح مفهومها من خلال التطرق إلى تعريفها (أ) وأشكالها (ب) ثم بيان أهميتها (ج).

أ- تعريف المشاركة الانتخابية للمرأة: عرفت المشاركة الانتخابية بتعاريف مختلفة لذا سنطرق إلى تعريف الانتخابات ثم تعريف المشاركة الانتخابية للمرأة:

✓ تعريف الانتخابات: تعرف بأنها: "وسيلة لمشاركة الأفراد في المجال السياسي وهي ركيزة أساسية في النظام الديمقراطي تمكن الأفراد من ممارسة حقهم في إسناد السلطة إلى ممثليهم عبر الانتخابات"⁽⁸⁾.

✓ تعريف المشاركة الانتخابية: تعرف بأنها: "عملية سياسية تبدأ بترشح الفرد للانتخابات أو القيام بالإدلاء بصوته في صناديق الاقتراع أو المشاركة في عملية فرز الأصوات"⁽⁹⁾.

✓ تعريف المشاركة الانتخابية للمرأة بأنها: مساهمة المرأة في الحياة السياسية عبر الانخراط في العملية الانتخابية سواء بالترشح للمناصب العامة أو الإدلاء بصوتها في صناديق الاقتراع أو الإسهام في عملية فرز الأصوات.

✓ نعرفها أيضا بأنها: عملية سياسية تمكن المرأة من ممارسة حقها السياسي من خلال الانخراط في العملية الانتخابية سواء بالترشح للمناصب العليا أو الإدلاء بصوتها في صناديق الاقتراع أو المشاركة في عملية فرز الأصوات.

ب- أشكال المشاركة الانتخابية للمرأة: تتخذ المشاركة الانتخابية للمرأة عدة أشكال مما يعكس دورها البارز في العملية الديمقراطية، ولذا سنتطرق إلى ثلاثة أشكال رئيسة للمشاركة الانتخابية للمرأة والتي تتمثل فيما يلي:

➤ **مترشحة في الانتخابات:** يعد الترشح وسيلة جوهرية لتولي المناصب السياسية، وهو حق مرتبط بممارسة الانتخاب كحق دستوري، وتختلف شروط الترشح وفقا لاختلاف القوانين والأنظمة السياسية المعمول بها في كل دولة، حيث أن حق الترشح في بعض الدول مشروط بالانتماء إلى حزب أو كتلة معينة، في حين تتيح دول أخرى الترشح الحر. ترشح المرأة للانتخابات هو شكل من أشكال مشاركتها في العملية الانتخابية، ويمثل في ترشحها لتولى المناصب القيادية سواء على المستوى البرلماني أم المحلي، ويعد هذا الترشح من أهم الآليات التي تعزز تمكين المرأة سياسيا ويحقق المساواة بين الجنسين، ويتطلب ترشح المرأة توافر مجموعة من الشروط من بينها: الأهلية القانونية والتمتع بالجنسية وبلوغ السن المنصوص عليه قانونيا⁽¹⁰⁾.

➤ **ناخبة في الانتخابات:** فالإقتراع هو مرحلة مهمة تأتي بعد استكمال عملية التحضير للانتخابات، فهو الضامن الأساسي لنزاهة العملية الانتخابية وذلك بتوفير الظروف الملائمة لتنفيذها بدءًا بتحديد موعد الاقتراع ومكانه، وصولاً إلى تنظيم مكاتب الاقتراع وتعيين المشرفين عليها، وهو خطوة تجسد ممارسة الشعب لسيادته وحقه في اختيار ممثليه أو من يتولى قيادة المناصب العليا على مختلف مستوياتها⁽¹¹⁾.

تجرى عملية الاقتراع بطرق وأساليب تختلف باختلاف الأنظمة الانتخابية السائدة في الدولة، فمنها الاقتراع الشخصي والسري باستخدام أظرف غير شفافة تودع داخلها أوراق تحمل اسم وصورة المترشحين، أو الاقتراع بالوكالة لفئات خاصة كالمرضى وذوي الإعاقة والعاملين في ذلك اليوم والمقيمين بالخارج، بالإضافة إلى الاقتراع الإلكتروني الذي تستخدمه بعض الدول.

وتتجلى مشاركة المرأة في الانتخابات كناخبة من خلال القيام بالإدلاء بصوتها في عملية الاقتراع، حيث تتم هذه الأخيرة، إما بتوجهها شخصيا إلى مكاتب الاقتراع أو باختيار من ينوب عنها باعتباره وكيلها في عملية الإدلاء إذا تعذر حضورها شخصيا لظروف خاصة؛ كالمرض أو لارتباطات مهنية، أما إذا كانت مقيمة بالخارج أو كانت الدولة التي تقيم بها تستخدم التصويت الإلكتروني فإنها تقوم بإدلاء صوتها باستخدام الوسائل الإلكترونية. وهذه الطرق تؤكد أن مشاركتها في العملية الانتخابية كناخبة ليس مجرد ممارسة لحقها الدستوري بل هو واجب وطني يعكس مدى وعيها بحقوقها السياسية ودورها في دعم العدالة والديمقراطية مما يعزز شعورها بالمسؤولية تجاه العملية الانتخابية⁽¹²⁾.

➤ **مشاركة في عملية فرز الأصوات:** تعد عملية فرز الأصوات المرحلة ما قبل الأخيرة في العملية الانتخابية، وهي إحدى الخطوات الأساسية التي تضمن نزاهة وشفافية الانتخابات، إذ تبدأ هذه المرحلة

بعد انتهاء الوقت المحدد ليوم الاقتراع وإغلاق مراكزه وتنتهي بانتهاء فرز الأصوات وإعلان النتائج الأولية، وتتم من قبل الفارزين تحت أنظار القائمين على مكاتب الاقتراع وفقا لخطوات رئيسة تتمثل في إغلاق صناديق الاقتراع بشكل رسمي، ثم إعادة فتحها أمام لجان الفرز والقائمين على الانتخابات بعدها تتم عملية عد الأصوات وفرزها وتنتهي بتسجيل النتائج، ويحق للمرشحين في الانتخابات الطعن في صحة عملية فرز الأصوات والنتائج المعلن عنها.

أما مشاركة المرأة في عملية فرز الأصوات فتتجلى في وجودها كعضوة فعالة مكلفة بأداء هذه المهمة، وتتضمن هذه الأخيرة عدة أدوار؛ كأن تكون قائمة على صناديق الاقتراع أو كعضو في عملية عد وفرز الأصوات مع غيرها من الفارزين، وهذه المشاركة تعزز ثقة المرأة في نفسها فهي أداة لإبراز كفاءتها وقدرتها في ممارسة مثل هذه العمليات وتعزز شعورها بالمساواة مع الرجل.

ج- أهمية المشاركة الانتخابية للمرأة: المرأة تلعب دورا محوريا في الحياة السياسية. وتعد مشاركتها الانتخابية من أبرز الوسائل الفعالة التي تحدث تغييرا إيجابيا في المجتمعات، ولهذه المشاركة أهمية بالغة تتجلى فيما يلي⁽¹³⁾:

- ✓ **أداة لتعزيز الديمقراطية في المجتمع:** فمشاركة المرأة في الانتخابات تسهم في تعزيز ثقة الشعب في النظام السياسي من خلال زيادة التمثيل الديمقراطي مما يمكن من بناء مجتمع عادل.
- ✓ **تمكين المرأة سياسيا:** فمشاركة المرأة في الانتخابات من صور المشاركة السياسية التي تعزز شعورها بالانتماء والمسؤولية تجاه المجتمع الذي تنتمي إليها. لا بد أن تكون هذه المشاركة بناء على إرادتها وقناعتها دون إجبارها على ذلك.
- ✓ **ازدواجية المشاركة:** فالمرأة عند مشاركتها في الانتخابات فإنها لا تؤدي واجبها الوطني فقط، بل تمارس حقا من حقوقها المكفول قانونيا باعتبارها فردا في المجتمع، فهذه المشاركة تنطوي على ازدواجية في كونها تمثل حقا وواجبا في آن واحد.
- ✓ **آلية لإرساء المساواة بين الجنسين:** تؤدي مشاركة المرأة في الانتخابات إلى الارتقاء بمكانتها في المجتمع وزيادة الوعي لديها بحقوقها السياسية، فهي أداة لضمان سماع صوتها فيما يتعلق بالحياة السياسية، مما يسهم في إرساء المساواة بين الجنسين في جميع المجالات.
- ✓ **وسيلة لتحقيق السلام والاستقرار في المجتمع:** تساهم مشاركة المرأة في الانتخابات في تحقيق السلام والاستقرار، حيث تضمن مساهمة جميع فئات المجتمع في صنع القرار السياسي، مما يقلل من حدوث التوتر في المجتمع، ويعزز الشعور بالسلام والاستقرار فيه.

2- محددات المشاركة الانتخابية للمرأة (الدوافع والمعوقات و سبل التعزيز):

بعد تطرقنا إلى مفهوم المشاركة الانتخابية للمرأة وتوضيح أهميتها في الحياة السياسية، ننتقل إلى بيان محدداتها التي تتمثل في عوامل تحد من مشاركة المرأة في الانتخابات، لذا سنتطرق أولا إلى دوافع المشاركة الانتخابية للمرأة (أ)، ثم بيان المعوقات التي تحول بينها وبين مشاركتها (ب) وسبل تعزيز هذه المشاركة (ج).

أ- دوافع المشاركة الانتخابية للمرأة: هناك العديد من الدوافع التي تدفع المرأة إلى المساهمة في صنع القرار السياسي، وذلك من خلالها مشاركتها في العملية الانتخابية، والتي تتمثل فيما يلي:

- **تطلعات المرأة في دعم المجتمع:** تهدف المرأة من خلال مشاركتها في العملية الانتخابية كناخبة إلى إحداث التغيير والإصلاح السياسي من أجل دعم المجتمع الذي تنتمي إليه.

- **إرادة المرأة في مواجهة التحديات الاجتماعية والاقتصادية:** وهذا من خلال مشاركتها في العملية الانتخابية، التي تسعى من ورائها إلى إحداث الضغط السياسي على المجتمع بهدف تحسين أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية.
 - **سعي المرأة في تعزيز القيم الاجتماعية:** تهدف المرأة من خلال مشاركتها في العملية الانتخابية بكافة خطواتها إلى تكريس القيم الاجتماعية في المجتمع كالعدالة والشفافية مع ضرورة التزامها بالقيم الأخلاقية كالحياء والعفة أثناء ممارستها للعمل السياسي.
 - **حرص المرأة على تحقيق التوازن بين الحق والواجب:** حيث أن مشاركة المرأة في الانتخابات عبارة عن ممارستها لحق من حقوقها المكفولة قانونياً وأدائها لواجبها الوطني في آن واحد.
 - **مبادرة المرأة في إحداث التغير الاجتماعي لمكانتها:** من خلال تجاوزها للصور التقليدية السائدة في المجتمعات التي تحد من مشاركتها في بعض المجالات من خلال إرادتها في أداء دور مؤثر وفعال في مختلف الأنشطة الاجتماعية.
 - **رغبة المرأة في تحقيق المصالح الشخصية:** ترغب المرأة في تحقيق بعض المنافع المادية والتمتع بالنفوذ والسلطة من خلالها مشاركتها في الانتخابات.
- ب- **معوقات المشاركة الانتخابية للمرأة:** على الرغم من أهمية المشاركة الانتخابية للمرأة، إلا أنها تواجه العديد من المعوقات التي تحول بينها وبين هذه المشاركة، يمكن تقسيم هذه المعوقات إلى ما يلي⁽¹⁴⁾:
1. **معوقات تتعلق بالمرأة ذاتها:**
 - **فطرة المرأة وطبيعتها:** ضعف قدرة المرأة من ممارسة العمل السياسي ومنافسة الرجل في الحياة السياسية أو عدم رغبتها في ممارسة مثل هذه الأعمال وفقاً لطبيعتها وفطرتها وأخلاقياتها.
 - **قلة الفرص الممنوحة للمرأة:** تعاني المرأة في بعض الدول من عدم تكافؤ الفرص بينها وبين الرجل، ومنها عدم إتاحة الفرص للمرأة في ممارسة حق من حقوقها السياسية، وقلة البرامج التدريبية في الحياة السياسية.
 - **ضعف وعي المرأة:** ضعف وعيها بأهمية ممارسة حقوقها السياسية ووصولها إلى مراكز صنع القرار.
 - **غياب التنشئة السياسية للمرأة:** عدم حصول الرجل والمرأة على التنشئة السياسية اللازمة أدت إلى ضعف الوعي السياسي لهما خاصة فيما يتعلق بحقوقهم السياسية وخاصة المرأة وإغفال أهمية دورها في العملية الانتخابية.
 - **ضعف إمكانية التعليم والتدريب:** تعاني المرأة في بعض الدول من غياب برامج التعليم والتدريب في أغلب المجتمعات، مما أدى إلى افتقارها للقدرات القيادية. إلا أنه يعتبر حقاً مكفولاً سواء للرجل أم المرأة في بعض الدول دون تمييز.
 2. **معوقات مجتمعية:**
 - **التمييز الممارس ضد المرأة في بعض المجتمعات:** لا تزال المرأة تعاني من سياسة التمييز بينها وبين الرجل في بعض المجالات، وحرمانها من المشاركة في العملية الانتخابية.
 - **الثقافة ذات النفوق الذكوري:** لا تزال بعض المجتمعات تنتظر للمرأة بأنها لا تملك المؤهلات لمشاركتها في الحياة السياسية والشؤون العامة وأن هذه المجالات من اختصاص الرجال، بالإضافة

إلى أن مثل هذه الوظائف لا تتناسب مع طبيعة المرأة وفطرتها حتى إن كانت تملك المؤهلات التي تؤهلها للمشاركة في المجال السياسي.

- **تعرض لاستهداف الشخصي:** ففي بعض الدول تتعرض النساء إلى الاستهداف الشخصي والإيذاء اللفظي والمادي، مما يجعل المرأة ترفض المشاركة في العملية الانتخابية حفاظاً على نفسها.
- **اكتفاء المرأة بأدوارها التقليدية:** فبعض النساء يفضلن القيام بأدوارهن التقليدية والنمطية ولا يرغبن في ممارسة العمل السياسي.

3. معوقات سياسية:

- **طبيعة الظروف السياسية السائدة:** والتي تتسم بهيمنة بعض الأحزاب السياسية الحاكمة على مقاليد السلطة.
- **ضعف تنظيمات المجتمع المدني:** لاسيما التنظيمات المتعلقة بقضايا المرأة وخاصة تلك المعنية بالمشاركة في العملية السياسية.

ج- سبل تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة: تتجلى سبل تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة في عدة تدابير وإجراءات تهدف إلى تمكينها من المشاركة الفعالة في هذه العملية، ولعل أبرزها ما يلي (15):

- **إكساب المرأة مهارات تمكنها سياسياً:** لابد من العمل على إكساب المرأة المهارات اللازمة للمشاركة في الانتخابات، وذلك من خلال توفير فرص التعليم والتدريب في المجال السياسي للرجل والمرأة على حد سواء، وذلك بهدف تمكين المرأة سياسياً.
- **تعزيز الوعي السياسي للمرأة:** من اللازم تعزيز وعي المرأة في المجال السياسي خاصة حقوقها السياسية، وتعريفها بحقوقها في المشاركة في الانتخابات بكافة خطواتها، وذلك عن طريق تقديم برامج توعوية والحملات الإعلامية.
- **دعم مشاركة المرأة في العملية الانتخابية:** من المهم دعم مشاركة المرأة في الانتخابات، وتوفير فرصة مشاركتها في صنع القرار السياسي وذلك من خلال سن قوانين تدعم تمثيلها في الحياة السياسية وزيادة نسبة التمثيل النسوي في المجال السياسي كتنبي نظام الحصص.
- **إبراز مكانة المرأة وأدوارها الحديثة:** العمل على إبراز مكانة المرأة في المجتمع وبيان أدوارها الحديثة وذلك من خلال وسائل الإعلام والاتصال والقيام بالمؤتمرات والندوات، والتي تساهم في منح المرأة الثقة الاجتماعية التي تستحقها.

ثالثاً: تأثير التنشئة السياسية على المشاركة الانتخابية للمرأة

تشكل التنشئة السياسية تأثيراً مباشراً على المشاركة الانتخابية للمرأة، حيث تسهم في تشكيل الوعي السياسي للمرأة بما في ذلك إدراكها لحقها في الترشح والتصويت، وتعتبر التنشئة السياسية عملية مستمرة ترافق المرأة طوال حياتها، وللتنشئة السياسية مؤسسات تلعب دوراً محورياً في تعزيز مشاركتها في العملية الانتخابية، لذا سنتطرق إلى مراحل التنشئة السياسية للمرأة (1)، ثم مؤسسات التنشئة السياسية ودورها في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة (2).

1- مراحل التنشئة السياسية للمرأة.

تمر المرأة خلال التنشئة السياسية بثلاث مراحل رئيسية، تهدف إلى تشكيل الوعي السياسي لها وتمكينها من المشاركة الفعالة في العملية الانتخابية، وتبدأ هذه التنشئة من مرحلة الطفولة وصولاً إلى مرحلة النضوج، لذا سنتطرق إلى هذه المراحل مع بيان ما تكتسبه المرأة فيها (16):

أ- مرحلة الطفولة للمرأة: تعد هذه المرحلة نقطة انطلاق في بناء التنشئة السياسية لدى الطفل، والتي تمتد من سن الثالثة إلى الثانية عشرة تقريباً، وترتكز على تعرف الطفل تدريجياً على المحيط الذي ينتمي إليه وصولاً إلى النظام السياسي من خلال رموز بسيطة كأن يأخذ صورة عن رئيس الجمهورية مشابهة لصورته لأبيه من حيث السلطة والأمان إلى معرفته بالرموز المتعلقة بالوطن كالعلم والنشيد الوطني، وهذه المعرفة يكون مصدرها الأسرة أو البرامج والمناهج التربوية التي يتعلمها من المدرسة حيث تلعب هذه الأخيرة دوراً هاماً في حياة الطفل. ومع نهاية هذه المرحلة يكون الطفل قد اكتسب فهماً بسيطاً ومبدئياً للقيم الأخلاقية والمفاهيم المجردة عن الدولة، وبالتالي ترسخ في ذهنه صورة واضحة عن مؤسسات النظام السياسي للدولة التي ينتمي إليها، وهي مرحلة يمر بها الرجل والمرأة على حد سواء.

ب- مرحلة المراهقة للمرأة: تعد مرحلة المراهقة من أخطر المراحل التي تمر بها المرأة، والتي تمتد من سن الثانية عشرة إلى الثامنة عشر، وتشتمل هذه المرحلة جملة من التغيرات الجسدية والعاطفية والعقلية، وتعتبر مرحلة المراهقة مختلفة تماماً عن مرحلة الطفولة بالنسبة للتنشئة السياسية، إذ تكتسب المراهقة مجموعة من العناصر الأساسية للمؤسسات السياسية منها الأحزاب والسلطات ومعايشتها لها، والتنشئة السياسية للمرأة في هذه المرحلة تتميز بنمو القدرات الإدراكية مثل قدرتها على إدراك أسباب ونتائج وحلول المشكلات الاجتماعية، بالإضافة إلى ظهور شعورها بالجماعة فتنتقل من الإحساس بالانتماء إلى الإحساس بالجماعة، وميلاد الأطر الفكرية لديها. والقدرة على استيعاب حقوقها وواجباتها كالترشح والتصويت، وبداية تشكيل الوعي السياسي وميولها إلى المشاركة في الأحداث السياسية.

ج- مرحلة النضج للمرأة: إن عملية التنشئة السياسية هي عملية تلازم المرأة طوال عمرها، حيث أن التنشئة السياسية تتأثر بمدى التجارب والمهارات التي تمر بها المرأة، وتعد مرحلة النضج التي تعقب مرحلة المراهقة من أهم المراحل التي تكتمل فيها الحياة السياسية للمرأة، حيث تبدأ المرأة في التعامل مع وسائل التنشئة السياسية عن طريق الاتصال الجمهوري وتعمق مشاركتها في المجال السياسي من خلال الترشح لتولي المناصب القيادية أو المشاركة في التصويت. هذا نتيجة ما توصلت إليه من معرفة القيم الأخلاقية والاتجاهات السياسية التي اكتسبتها من مرحلتها الطفولة والمراهقة.

2- مؤسسات التنشئة السياسية ودورها في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة:

إن مؤسسات التنشئة السياسية هي إحدى العوامل الأساسية التي تسهم في بناء وعي المرأة بحقوقها السياسية، بما في ذلك حقها في المشاركة الانتخابية، وتتنوع هذه المؤسسات بين الأسرة والمدارس والجامعات والأحزاب السياسية والجمعيات الخيرية، ولكل منها دور تؤديه من أجل تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة بما في ذلك من إزالة الحواجز التي تحول بينها وبين مشاركتها، لذا سنتطرق إلى هذه المؤسسات مع بيان دور كل منها فيما يلي (17) :

أ- دور الأسرة في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة: تعد الأسرة المرشدة التربوية الأولى التي تؤثر في سلوكيات وأخلاقيات وأفكار المرأة، فهي المساهم الأول في تدريبها على أداء أدوارها الاجتماعية باعتبارها الدائرة التي تمارس فيها تجاربها الاجتماعية، فالأسرة هي الصورة العاكسة عن صورة المرأة مستقبلاً. وتؤدي الأسرة جملة من الوظائف تنقسم إلى وظائف فيزيقية تشتمل على الوظائف التربوية والاقتصادية، ووظائف الاجتماعية تتمثل في الوظائف الثقافية والتنشئة الاجتماعية والسياسية. ويتجلى دور الأسرة كمؤسسة من مؤسسات التنشئة السياسية في تعزيز مشاركتها في الحياة السياسية كالمشاركة في الانتخابات فيما يلي:

1- تربية المرأة على الديمقراطية منذ الطفولة: فالطفل الذي ينشأ في أسرة ديمقراطية يتصرف بإيجابية عكس الطفل الذي ينشأ في أسرة متسلطة، فالمرأة متى نشأت في أسر اكتسبت منها ممارسة الديمقراطية جعلت منها امرأة ملتزمة بالسلوك الديمقراطي الذي يعد جزءاً من شخصيتها مستقبلاً.

2- بلورة اتجاه المرأة نحو السلطة منذ الطفولة: فالطفل يأخذ نظراته الأولى عن السلطة من خلال صورة رئيس الجمهورية مشابهة عن صورته لأبيه، حيث يرى أن السلطة الأبوية هي تعبير عن حاجة الطفل إلى الحماية والأمان، فالمرأة تأخذ نظرتها عن السلطة من سلطة الأب في الأسرة. وتجدر الإشارة إلى أن المستوى التعليمي للأبوين له دور مهم في تنشئة المرأة منذ مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج، وعليه فإن الأسرة كمؤسسة من مؤسسات التنشئة السياسية لها دور فعال في التنشئة للمرأة ودعمها في المشاركة السياسية.

ب- دور المؤسسات التربوية والدينية في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة: تتمثل المؤسسات التربوية في المدرسة والجامعة والمراكز العلمية، ولعل أبرز هذه المؤسسات هي:

1- المدرسة: تعد أول المحطات التربوية التي تمر بها المرأة في مرحلتها الطفولة والمراهقة، إذ جعل التعليم مجانياً في أغلب الدول وذلك لأهمية المدرسة في تكوين شخصية الفرد، وتقوم المدرسة بدور أساسي في عملية التنشئة السياسية، ذلك من خلال مختلف الآليات منها المناهج التعليمية التي تحتوي على معلومات ومعارف تهدف إلى تعزيز الشعور بالولاء والانتماء إلى الوطن، بالإضافة التي القيام بالنشاطات التربوية كعزف أناشيد الوطنية والاحتفال بالمناسبات الوطنية والتي تعزز الشعور بالوطنية.

2- الجامعة: هي المحطة التي تمر بها المرأة في مرحلة النضج وما بعدها، إذ تؤدي الجامعة دوراً هاماً في عملية التنشئة السياسية بمختلف مصادرها من الأساتذة والمناهج التعليمية والمنظمات الطلابية التي تغير وجهات النظر لدى الطلبة حول المجال السياسي وتعزز وعيهم به.

3- المؤسسات الدينية: متمثلة في المساجد والمدارس القرآنية، فإن لها دوراً بارزاً في الحفاظ على النسق السياسي، أما فيما يخص دورها في تعزيز مشاركة المرأة في العملية الانتخابية فيتمثل في إبراز مكانة المرأة في المجتمع ودورها في الحياة السياسية وفق للضوابط الشرعية وتتمثل هذه الضوابط فيما يلي:

- الالتزام بالضوابط الشرعية عند الالتقاء بالرجل: تتمثل في غض البصر واجتناب المصافحة والخلو والابتعاد عن المخالطة قدر المستطاع.

- الالتزام بالضوابط الشرعية المتعلقة بالتعامل: تتمثل في الجدية في التخاطب والحوار والوقار عند الحركة والتحلي بخلق الحياء.

- الالتزام بالزني الشرعي: أي شروط الحجاب الشرعي الفضفاض وغير الشفاف وغير الملفت للانتباه.

وعليه فإن المؤسسات التربوية والدينية باعتبارها مؤسسات التنشئة السياسية تلعب دوراً بارزاً في دعم مشاركة المرأة في الانتخابات وتعزيز وعيها في المجال السياسي.

ج- دور مؤسسات المجتمع المدني في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة: تتمثل مؤسسات المجتمع المدني في المنظمات والنقابات المهنية والجمعيات الخيرية؛ حيث تسهم هذه المؤسسات في عملية التنشئة السياسية للمرأة، وذلك من خلال مختلف الأنشطة التي تقدمها وتتمثل فيما يلي:

1- الدفاع عن المرأة: فالمجتمع المدني بمختلف مؤسساته يعمل على الدفاع عن حقوق المرأة لاسيما الحقوق السياسية والمدنية.

2- تدريب وتنمية المرأة: تقوم بعض مؤسسات المجتمع المدني بتدريب المرأة في المجال السياسي منها التدريب على الأنشطة الانتخابية كإعداد قوائم المنتخبين والمشاركة في عملية فرز الأصوات، بالإضافة إلى تنظيم الندوات والتجمعات التي تكون المرأة محورا رئيسا فيها.

3- تمكين المرأة من أداء أدوارها: تعمل مؤسسات المجتمع المدني على تمكين المرأة من أداء أدوارها السياسية المنوطة بها.

ويبرز دور مؤسسات المجتمع المدني بصفتها إحدى مؤسسات التنشئة السياسية في التجنيد السياسي الفعال نحو المشاركة السياسية بصفة عامة ومشاركة المرأة بصفة خاصة.

د- دور الأحزاب السياسية في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة: تعتبر الأحزاب السياسية أداة ربط بين الشعب والسلطة، حيث تقوم بتبليغ اهتمامات ومطالب الشعب إلى الشأن العام، فالأحزاب السياسية بمختلف توجهاتها وطبيعتها السياسية تساهم في عملية التنشئة السياسية للمرأة وذلك من خلال ما يلي:

1- تنمية الوعي السياسي للمرأة: وذلك بتنمية المهارات المعرفية والسلوكيات الأخلاقية للمرأة بهدف دفعها للمشاركة في الحياة السياسية وتوعيتها بأهمية دورها فيها سواء من خلال المشاركة في العملية الانتخابية أو تأهيلها لقيادة المناصب العليا مما يجعلها فردا فعالا في المجتمع.

2- تكوين الثقافة السياسية للمرأة: بالقيام بالدورات التكوينية والحملات الانتخابية من أجل طرح أفكاره وبرامجه ونشاطاته والتي يساهم بعضها في توعية المرأة وتكوين ثقافتها السياسية وإبراز مكانها في الحياة السياسية.

تجدر الإشارة إلى أن عملية التنشئة السياسية بوصفها إحدى عمليات التنشئة الاجتماعية تلعب دورا بارزا في تكريس المعارف والمهارات لدى الرجل والمرأة عن طريق مختلف مؤسساتها، فهي عملية مستمرة طيلة حياة الفرد ذكرا أو أنثى، فهي عملية تشمل الرجل والمرأة دون تمييز بينهم وذلك بغية زيادة وعيهم بأهمية العمليات السياسية، إلا أن عملية المشاركة الانتخابية للمرأة لا تبنى فقط على التنشئة السياسية بل تحتاج إلى منظومة متكاملة تدمج بين التنشئة الأسرية والدينية والسياسية، فهذه الأبعاد مجتمعية تساهم في بناء وعي متكامل للمرأة بذاتها وبحقوقها، وهذا بهدف كسر الصورة النمطية للمرأة، وعليه فإن المرأة تحتاج إلى التنشئة الأسرية والدينية أولا ثم إلى التنشئة السياسية ثانيا، حتى تتمكن المرأة التي لها رغبة وإرادة في المشاركة في العملية الانتخابية بشكل فعال ووفق ضوابط اجتماعية وشرعية.

خاتمة:

التنشئة السياسية عملية اجتماعية مستمرة تكتسب من خلالها المرأة جملة من القيم والخبرات التي تمكنها من المشاركة الفعالة في العملية الانتخابية وذلك من خلال مؤسساتها كالأ أسرة والمؤسسات التربوية، وعليه فإن التنشئة السياسية تلعب دورا بارزا ومحوريا في تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة وتنمية وعيها السياسي وإبراز أهمية دورها في صنع القرار السياسي، وأنها أداة فعالة لإزالة العقبات التي تحد من مشاركة المرأة في الحياة السياسية، وبالرغم من الدور الذي تؤديه مؤسسات التنشئة السياسية إلا أن مكانة المرأة في المجال السياسي لا تزال ضعيفة، وهو الأمر الذي يستوجب تدابير العوائق والنقائص

التي تحول دون المشاركة الفعالة للمرأة في الحياة السياسية لاسيما في العملية الانتخابية، ومما تقدم توصلنا إلى مجموعة من النتائج والمقترحات التالية:

النتائج:

1. تعد التنشئة السياسية عملية اجتماعية مسؤولة على ترسيخ القيم والمبادئ والمهارات السياسية وذلك عن طريق مختلف مؤسسات المجتمع.
2. تتميز التنشئة السياسية بمجموعة من الخصائص تميزها عن غيرها من العمليات التعليمية.
3. تسعى التنشئة السياسية للمرأة إلى تحقيق جملة من الأهداف أبرزها تعزيز الوعي السياسي للمرأة.
4. تعد المشاركة الانتخابية للمرأة حقا سياسيا مكفولا بالقانون، تتمتع به كل امرأة في المجتمع.
5. تتعدد أشكال المشاركة الانتخابية للمرأة ومن أبرزها مشاركتها إما بالترشح أو التصويت أو المشاركة في عملية فرز الأصوات.
6. التنشئة السياسية للمرأة هي عملية مستمرة طوال حياتها بدءًا من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج.
7. تتنوع مؤسسات التنشئة السياسية بتنوع أدوارها التي تقوم بها بهدف تعزيز المشاركة الانتخابية للمرأة.

المقترحات:

1. إن التغيير السياسي الذي يهدف إلى بناء مجتمع عادل وشامل إلى ترسيخ الثقافة السياسية التي تقوم على العدالة والاحترام من خلال توظيف مؤسسات التنشئة السياسية التي تعمل على تعزيز القيم الديمقراطية.
2. ضرورة غرس ثقافة احترام مكانة المرأة في المجتمع عامة وفي الحياة السياسية خاصة. وهذا ما يستوجب تفعيل دور مؤسسات التنشئة السياسية.
3. لابد من إعادة النظر في عملية التنشئة السياسية وذلك بإكساب المرأة معارف ومهارات سياسية تمكنها من المساهمة في عملية المشاركة الانتخابية والرفع من قدراتها الشخصية.
4. لابد من تغيير ذهنيات القائمين على العملية الانتخابية تجاه مشاركة المرأة في المجال السياسي، من خلال تظافر جهود كل الجهات الفاعلة، وتفعيل دور مؤسسات التنشئة السياسية كالأحزاب السياسية والمجتمع المدني.

قائمة المصادر والمراجع:

1. Herbert hyman, Political socialization; a study in psychology of political behavior, New York, Rree press; Of Glenocos, 1959.
2. Longton. K, Political socialization, New York, Oxford University, press, 1969.
3. التنشئة السياسية، ملتقى الباحثين السياسيين العرب، <https://fr.scribd.com/document> ، 27/01/ 2026 ، 13:15.
4. حبيج نورية، دور التنشئة السياسية في تنمية المجتمع المحلي (دراسة حالة بلدية مستغانم أنموذجا 1989- 2022)، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية، تخصص إدارة الجامعات المحلية، قسم التنظيم السياسي والإداري، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، 2022.
5. حسينة شرون، دور الإدارة المحلية في مراقبة العملية الانتخابية (المراحل التحضيرية)، مجلة الاجتهاد القضائي، ع 06، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2009.
6. حفيظة شقير، دليل المشاركة السياسية للنساء العربيات، المعهد العربي لحقوق الإنسان، 2004.
7. د. انتصار محسن الصلوي، المعوقات الاجتماعية والثقافية والسياسية للمشاركة المرأة في الانتخابات، دراسة ميدانية بمدينة تعز، مركز المعلومات والتأهيل للحقوق السياسية، الجمهورية اليمنية، اكتوبر 2008.

8. د. حاجي عبد الحليم، المرأة والتصويت: الطريق إلى التمكين والتغيير في البيئة الرقمية، مجلة البيان للدراسات القانونية، م09، ع01، جوان 2024.
9. زايدي مؤنس، الانتخابات والتعددية السياسية في الجزائر، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2010.
10. عبيد رشيد، التنشئة السياسية والنضال الحزبي في الجزائر، رسالة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع السياسي، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الشهيد العربي التبسي، تبسة، الجزائر، 2023.
11. علاء الدين عشي، مدخل القانون الإداري، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، 2012.
12. قفود مرزاق، مجموعة محاضرات في الأحزاب السياسية والنظم الانتخابية، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر 3، 2019.
13. محمود حسين إسماعيل، التنشئة السياسية "دراسة في دور أخبار التلفزيون"، دار النشر للجامعات، مصر، ط 1، 1997.
14. مريم على سالم حربي، التنشئة السياسية للمرأة الريفية، كلية الاقتصاد المنزلي، جامعة الأزهر، ص 2409-2410، فاطمة بن يحيى وميلود طواهرى، دور عملية التنشئة السياسية في إرساء المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية، مجلة الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عباس الغرور، خنشلة، الجزائر، ع 12 جوان 2019.
15. مي ناصر غريب محمد حسين، متطلبات تفعيل التنشئة السياسية بمرحلة التعليم الأساسي في ضوء التحولات السياسية بمصر، رسالة ماجستير، تخصص أصول التربية، مجلة كلية التربية، جامعة بورسعيد، مصر، ط 16، ع17، 2014.

الهوامش:

- (1) Herbert hyman, Political socialization; a study in psychology of political behavior, New york : Rree press ; Of Glenocos, 1959, p 25.
- (2) Longton. K, Political socialization, New York, Oxford unvirity, press, 1969, p 45.
- (3) مريم على سالم حربي، التنشئة السياسية للمرأة الريفية، كلية الاقتصاد المنزلي، جامعة الأزهر، ص 2409-2410، فاطمة بن يحيى وميلود طواهرى، دور عملية التنشئة السياسية في إرساء المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية، مجلة الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عباس الغرور، خنشلة، الجزائر، ع 12 جوان 2019، ص 372 – 373.
- (4) محمود حسين إسماعيل، التنشئة السياسية "دراسة في دور أخبار التلفزيون"، دار النشر للجامعات، مصر، ط 1، 1997، ص 24-25.
25. التنشئة السياسية، ملقّى الباحثين السياسيين العرب، <https://fr.scribd.com/document>، 27/01/ 2026، 13:15، ص 07.
- (5) قفود مرزاق، مجموعة محاضرات في الأحزاب السياسية والنظم الانتخابية، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر 3، 2019، ص 35-36. حبيج نورية، دور التنشئة السياسية في تنمية المجتمع المحلي (دراسة حالة بلدية مستغانم أنموذجاً 1989- 2022)، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية، تخصص إدارة الجامعات المحلية، قسم التنظيم السياسي والإداري، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، 2022، ص 32.
- (6) مي ناصر غريب محمد حسين، متطلبات تفعيل التنشئة السياسية بمرحلة التعليم الأساسي في ضوء التحولات السياسية بمصر، رسالة ماجستير، تخصص أصول التربية، مجلة كلية التربية، جامعة بورسعيد، مصر، ط 16، ع17، 2014، ص 726 – 727.
- (7) عبيد رشيد، التنشئة السياسية والنضال الحزبي في الجزائر، رسالة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع السياسي، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الشهيد العربي التبسي، تبسة، الجزائر، 2023، ص 114 إلى 118.
- (8) علاء الدين عشي، مدخل القانون الإداري، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، 2012، ص 111-112.
- (9) حسينة شرون، دور الإدارة المحلية في مراقبة العملية الانتخابية (المراحل التحضيرية)، مجلة الاجتهاد القضائي، ع 06، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2009، ص 125.
- (10) حفيظة شقير، دليل المشاركة السياسية للنساء العربيات، المعهد العربي لحقوق الإنسان، 2004، ص 45.
- (11) زايدي مؤنس، الانتخابات والتعددية السياسية في الجزائر، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2010، ص 188-189.
- (12) زايدي مؤنس، الانتخابات والتعددية السياسية في الجزائر، مرجع نفسه، ص 190-191.
- (13) حاجي عبد الحليم، المرأة والتصويت: الطريق إلى التمكين والتغيير في البيئة الرقمية، مجلة البيان للدراسات القانونية، م09، ع01، جوان 2024، ص 38.
- (14) انتصار محسن الصلوي، المعوقات الاجتماعية والثقافية والسياسية للمشاركة للمرأة في الانتخابات، دراسة ميدانية بمدينة تعز، مركز المعلومات والتأهيل للحقوق السياسية، الجمهورية اليمنية، أكتوبر 2008، ص 46-48، د. حاجي عبد الحليم، المرأة والتصويت، مرجع سابق، ص 40-41.
- (15) حاجي عبد الحليم، المرأة والتصويت، مرجع نفسه، ص 42-43.
- (16) محمود حسين إسماعيل، التنشئة السياسية "دراسة في دور أخبار التلفزيون"، مرجع سابق، ص 31 – 35.
- (17) عبيد رشيد، التنشئة السياسية والنضال الحزبي في الجزائر، مرجع سابق، ص 65 – 86.

الإطار القانوني للصيرفة الإسلامية في ضوء النظام 20-02 ومدى مراعاته مبادئ النظام الإسلامي

The effect of alternation between particles of meaning on the miraculous significance of the Quranic text –selected examples-

أ.د/ رشيد درغال

Rachid DERGEL

طالب دكتوراه إبراهيم بليل⁽¹⁾

Brahim BELLIL

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

rachid.derghal@univ-batna.dz

brahim.bellil@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/07/06

تاريخ الإرسال: 2025/06/30

الملخص:

أفرد القانون الجزائري قواعد خاصة يحدد فيها العمليات البنكية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية منصوص عليها في نظام بنك الجزائر رقم 20-02، تأتي هذه الدراسة لبيان ماهية وحقيقة الصيرفة الإسلامية في الجزائر من خلال تنظيمها القانوني، وتهدف إلى تحليل ومناقشة مواد هذا النظام، والنظر في مدى توافقها مع مبادئ النظام المصرفي الإسلامي خاصة ما يتعلق بالمنتجات التي لا يترتب عنها تحصيل أو تسديد فوائد الربا، وخلصت إلى أن المشرع الجزائري قد وفق إلى حد بعيد في وضع وإرساء قواعد الصيرفة الإسلامية حيث جاءت معظم مواد موافقة للنظام المصرفي الإسلامي مع تسجيل بعض المخالفات الشرعية والاختلالات التنظيمية.

الكلمات المفتاحية: مؤسسات مالية؛ صيرفة إسلامية؛ نظام مصرفي؛ عمليات بنكية؛ فوائد ربوية.

Abstract:

Algeria lawsingled out specialrules for which defines banking operations related to Islamic banking in the Bank of Algeria Regulation No. 20_02. This studycomes to clarify the nature and reality of Islamic banking in Algeria throughits legal organization, This studyaims to analyze and discuss the articles of this system, and to considerits compatibility with the principles of the Islamic banking system in the light especially with regard to products that do not result in the collection or payment of interest ,and conclude dthat the Algerian legislator has agreed to someextent in setting and establishing the rules of Islamic banking, as most of its articles were in agreement with the Islamic banking system with the recording of somelegitimate violations and regulatoryim balances.

⁽¹⁾ المرسل المؤلف.

Keywords: financial institutions; Islamic banking; banking system; banking operations; usurious interest.

مقدمة:

لقد شهد العالم المعاصر عدة أزمات اقتصادية أثرت في مبادئ اقتصاد كثير من دول كبرى، فاتخذت الشعوب الإسلامية الصيرفة الإسلامية كبديل في تمويل مشاريعها الاقتصادية وحاجاتها الاستهلاكية بعيدا عن التعاملات بالفوائد الربوية أخذا وإعطاء وتجنبنا للوقوع في الأزمات الاقتصادية، وفي إثر هذه التطورات وكثرة الطلب الواسع على المنتجات الإسلامية وتمديدا للقنوات المصرفية وعملا بالمالية الشرعية أصدر بنك الجزائر نظاما جديدا لعله يفي بالغرض المطلوب، ومن هنا يمكن طرح الإشكالية والسؤال الرئيس:

ما مدى مراعاة المشرع الجزائري للصيرفة الإسلامية في ضوء النظام 02-20 مبادئ النظام الإسلامي؟ وتندرج تحته أسئلة فرعية: ما هو الإطار القانوني أو القواعد القانونية للصيرفة الإسلامية في ضوء النظام 02-20؟

فيم تتمثل العمليات المصرفية والمنتجات التمويلية المحددة في ضوء هذا النظام؟ ماهي الصيرفة الإسلامية وشروط ممارسة نشاطها؟ وما هي مبادئها ووظائفها؟ كيف يتم تحليل وتقييم مواد النظام 02-20؟ تأتي هذه الدراسة للوقوف على العمليات البنكية التي حددها وأصدرها بنك الجزائر في نظامه الجديد، وبيان الصيغ التمويلية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية وقواعد وشروط ممارستها، والإسهام في تطويرها وتنويعها لما لها من أهمية في مواكبة المالية الإسلامية إزاء الطلب المتزايد على منتجاتها، وبناء اقتصاد متوازن يعمل على تحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للبلاد.

وهذا ما تسعى إليه الدراسة في تحليل ومناقشة مواد هذا النظام، وحتى يتسنى ذلك فقد اعتمدت الدراسة بشكل أساسي المنهج الوصفي والتحليلي والاستقرائي لعرض المفاهيم النظرية حول الصيرفة الإسلامية وصيغها التمويلية المعتمدة في المؤسسات المالية، وركزت على الجوانب القانونية للمقارنة بين الإطار القانوني للصيرفة الإسلامية في بنك الجزائر والبنوك التقليدية – من حيث ضمان رأس المال في بعض العقود ونسبة الفائدة التي هي ربا- والجانب الفقهي للنظام الإسلامي.

ولمعالجة هذا الموضوع ركزت الدراسة على محورين أساسيين هما: المحور الأول تضمن تحديد العمليات المصرفية وشروط ممارسة الصيرفة الإسلامية في ضوء النظام 02-20، والمحور الثاني تناول مدى مراعاة المشرع الجزائري في نظام 02-20 مبادئ النظام الإسلامي.

المحور الأول: تحديد العمليات المصرفية وشروط ممارسة الصيرفة الإسلامية في ضوء النظام 02-20

أولا- تحديد العمليات المصرفية في ضوء النظام 02-20

شهد بنك الجزائر في نظامه رقم 02-18⁽¹⁾ عدة عراقيل حالت دون تطبيقه في أرض الواقع فألغاه، وجاء بنظام جديد رقم 02-20⁽²⁾ يحدد العمليات البنكية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية وقواعد ممارستها من طرف البنوك والمؤسسات المالية. ثم يأتي النظام المصرفي في إطار قانون نقدي مصرفي 09-23⁽³⁾ الذي استحدث من خلاله مجلسه باعتباره البديل المباشر لمجلس النقد والقرض ليسهر على تطبيق الصيرفة الإسلامية، و (يهدف إلى تعزيز حوكمة النظام المصرفي وتحسين شفافيته مع منح مجلس النقد والقرض صلاحيات جديدة تمكنه من مرافقة التحولات التي تشهدها البيئة المصرفية، إلى جانب توسيع صلاحياته في مجال اعتماد البنوك الاستثمارية والبنوك الرقمية ومقدمي خدمات الدفع

والوسطاء المستقلين والترخيص بفتح مكاتب الصرف، وتعزيز حوكمة ودور اللجنة المصرفية كسلطة إشراف...⁽⁴⁾.

يعد هذا القانون الإطار الأساسي في التشريع، وهو آلية تنظيمية تحكم إدارة وتشغيل بنك الجزائر وتحديد صلاحياته وعملياته - في إصدار إطار تنظيمي وتشريعي ينظم النشاط المصرفي والعمليات المالية-، وخول للمجلس الجديد صلاحيات واسعة تشمل دراسة ومنح التراخيص للبنوك الراغبة في تقديم خدمات الصيرفة الإسلامية، ووضع المعايير المحاسبية والإدارية الخاصة بكل صيغة من صيغ التمويل، وتكريس الإطار المؤسسي وإضفاء قوة قانونية تشريعية صريحة على تأطير عمليات بنكية وإرساء دعائم الصيرفة الإسلامية تكون مطابقة لقواعد وأحكام الشريعة الإسلامية عبر البنوك والمؤسسات المالية وهذا ما سمح بامتدادها وتوسيع نطاقها وإدراج التمويلات والصناعة المالية الإسلامية ضمن الإطار البنكي العام بقوة القانون، حيث أقر إمكانية تأسيس بنوك أو مؤسسات مالية تمارس هذه الصيرفة كنشاط أساسي رئيسي وحصري أو (إنشاء شبائك إسلامية مفتوحة في هياكل بنوك تقليدية وإلى جانب الرقابة التقليدية المعتمدة في البنوك التقليدية التي يقوم بها بنك الجزائر وهيئات الضبط التي تخضع لها حتى البنوك الإسلامية باعتبارها جزءا من الجهاز المصرفي وتطبق عليها رقابة خاصة تسهر عليها هيئة رقابية شرعية داخلية وأخرى خارجية متمثلة في الهيئة الشرعية للإفتاء في مجال المالية الإسلامية، فبذلك تمارس عليها رقابة قانونية وشرعية)⁽⁵⁾، تقدم منتجات مطابقة لأحكام الشريعة، مع السماح بتأسيس بنوك ومؤسسات مالية متخصصة بالكامل في الصيرفة الإسلامية في المستقبل، وتخضع العمليات الإسلامية لرقابة بنك الجزائر، وإلزام البنوك بإنشاء هيئات شرعية داخلية تسهر على مطابقة المنتجات لأحكام الشريعة الإسلامية، ويعنى المجلس الإسلامي الأعلى بالبحث النهائي في الجوانب الشرعية للصناعة المالية الإسلامية وإصدار الفتاوى والمعايير الضابطة لها لضمان التوافق التام.

ورغم هذه الجهود المبذولة في التشريعات و(تكريس القوانين لتنظيم الصيرفة الإسلامية لكن مازالت النصوص والأنظمة المذكورة بما فيها هذا القانون النقدي المصرفي الجديد 09-23 بحاجة لتوضيح بعض المفاهيم وتنظيم بعض الأحكام الخاصة بالمخاطر المحدقة بها وكيفية تسييرها)⁽⁶⁾، وكذا (المحاذير التي يمكن أن تنتج عن النقص في إحاطة الصناعة المالية موضوعا وإجراءيا، وأن النصوص لم تضيف جديدا على ممارسة العملية للصيرفة الإسلامية في الجزائر التي ناهزت عقدها الثالث فقد جاءت شحيحة لم تستوعب المقتضيات ولم تجب عن الإشكالات لاسيما فيما تعلق بمحاذير الصورية في عقود التمويل، وعدم الاستقلالية والفعالية في الرقابة الشرعية على النشاط)⁽⁷⁾.

ثانيا- شروط ممارسة نشاط الصيرفة الإسلامية في ضوء النظام 02-20

- لقد نص نظام بنك الجزائر على وجوب خضوع العمليات المصرفية ومنتجات الصيرفة الإسلامية والبنوك والمؤسسات المالية الراغبة في تسويق منتجاتها الجديدة أو الخدمة البنكية الجديدة لترخيص مسبق، وتحديد العناصر المكونة للملف الواجب تقديمه، وتقوم مصالحه بتوثيق هذه المنتجات والخدمات في مدونة وتحيينها بصفة دورية، وتنتشر وترسل إلى البنوك والمؤسسات المالية مع إعلام زبائنها والجمهور بجدول التسعيرات والشروط البنكية الدنيا والقصوى، وإطلاع المودعين وأصحاب حسابات الاستثمار حول الخصائص ذات الصلة بطبيعة حساباتهم، والقيام إجباريا بقيد العمليات المسجلة في الجانب الدائن من الحساب في الآجال الموافقة لتاريخ تحديد القيمة، وبترتب عن كل تأخر تقديم تعويض

يدفع للزبون من قبل البنك الموطن، ثم إعداد وتسليم أو إرسال عند الاقتضاء كشف حساب سنوي لدى الزبون، والاطلاع على الحساب عن بعد وعملية تحويل ما بين الخواص على مستوى نفس البنك⁽⁸⁾.

- ضرورة إنشاء شبك الصيرفة الإسلامية كهيكل تنظيمي خاص ومستخدمين مخصصين على مستوى شبكة بنك أو مؤسسة مالية مكلف حصريا بخدمات ومنتجات الصيرفة الإسلامية، وهو ما يمتاز وينفرد به عن مختلف شبائك البنوك التقليدية، وبين البنك ما يجب أن يكون عليه كالفصل بينه وبين الهياكل الأخرى من حيث المحاسبة الخاصة به، وإعداد جميع البيانات المالية المخصصة لنشاطه، واستقلالية حسابات زبائنه عن باقي حسابات الآخرين حتى يضمن استقلاليته⁽⁹⁾ المالية.

- وجوب حيابة البنوك والمؤسسات المالية على نسب احترازية مطابقة للمعايير التنظيمية، وامثالها بصرامة للشروط المتعلقة بإعداد آجال إرسال التقارير التنظيمية خوفا من المخاطر التي قد تحدث جراء تقديم القروض، وهذا يتطلب أموالا خاصة وملاءة لتغطية العجز والنقص.

- إنشاء هيئة الرقابة الشرعية ضمن البنك أو المؤسسة المالية، تتكون من ثلاثة أعضاء على الأقل، يتم تعيينهم من طرف الجمعية العامة، وتكمن مهامها على وجه الخصوص وفي إطار مطابقة المنتجات للشريعة في رقابة نشاطات البنك أو المؤسسة المالية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية⁽¹⁰⁾.

- إلزام البنك أو المؤسسة المالية بشروط مطابقة لتسويق منتجات الصيرفة الإسلامية لأحكام الشريعة الإسلامية وفق ملف يتكون من:

1- شهادة المطابقة لأحكام الشريعة من طرف الهيئة الشرعية، بطاقة وصفية للمنتج، رأي مسؤول رقابة المطابقة للبنك أو المؤسسة المالية، وأورد المجلس الإسلامي الأعلى ملف طلب شهادة المطابقة الشرعية للمنتج والإجراءات العملية والعقود ذات الصلة.

2- المستندات التعاقدية المتعلقة بتنفيذ المعاملة.

3- الإجراءات المالية والإدارية والتقنية للفصل بين المعاملات المصرفية الإسلامية والتقليدية في البنوك والمؤسسات المالية التي تعرض هذه المنتجات عبر شبائك متخصصة وغيرها.

4- استناد الهيئة في تقويم مطابقة المنتجات المصرفية الإسلامية والمالية على فتاوى المجلس الإسلامي الأعلى وعلى ما استقر عليه الاجتهاد الفقهي ومجمع الفقه الإسلامي والمعايير الشرعية وقرارات مجلس الخدمات المالية الإسلامية دون تعارض مع المرجعيات الفقهية... في أجل لا يتعدى ثلاثة أشهر من تاريخ إيداع الملف، ويكون رأيها ملزما لهيئات الرقابة الشرعية.

- المشاركة في العمليات المصرفية: وقد نص بنك الجزائر على مطابقة عمليات الصيرفة الإسلامية لأحكام المتعلقة بالنقد والقرض، حيث أنها لا تخرج عن مفهوم عملية تلقي الأموال من الغير (الجمهور): لاسيما في شكل ودائع مع حق استعمالها لحساب من تلقاها بشرط إعادتها⁽¹¹⁾.

- وتعتمد المصارف البنكية على ودائع المودعين لأنها تشكل أغلب موارد البنك، على أن يتم اقتسام الأرباح بنسب متفق عليها وتحمل كل واحد الخسائر الناجمة عن ذلك إن وقعت.

ثالثا- منتجات الصيرفة الإسلامية: شملت منتجات الصيرفة: المراقبة، المشاركة، المضاربة، الإجارة، السلم، الاستصناع، حسابات الودائع، الودائع في حسابات الاستثمار، وعرف كل واحدة منها على حده في نصوص مواد⁽¹²⁾، وهي كالآتي:

أ- المشاركة: هي عقد بين بنك أو مؤسسة مالية وواحد أو عدة أطراف، بهدف المشاركة في رأس مال مؤسسة أو في مشروع أو في عمليات تجارية من أجل تحقيق أرباح⁽¹³⁾.

هذا التعريف يمكن أن يكون للمشاركة الدائمة أما المشاركة التي تقوم بها المصارف أو المؤسسات المالية الإسلامية -غالبا- لم يشر إليها، ولم يوضح كيف ولمن يكون الربح؟ ولم يذكر أي شرط أو حكم من حيث الضمان والخسارة لهذه المشاركة⁽¹⁴⁾.

حيث يقدم البنك أو المؤسسة المالية تمويلا كافيا للقيام بأي مشروع أو عملية تجارية ويكمل العميل ما بقي من الحصة دون اشتراط فائدة ثابتة، فتكون المشاركة بينهما من البداية إلى النهاية في رأس المال والعمل وتمويل اقتناء الأصول، ويتحمل النتائج المتوقعة ربحا أو خسارة وفق قاعدة الغنم بالغرم، ويمكن أن تكون مساهمة كل طرف بحصته في رأس المال نقدا أو عينا، ويجوز تكليف أحدهما بتسيير الشركة مع إضافة شيء له من الأرباح مقابل ذلك، ووضع وتحديد الإجراءات والشروط في إبرام العقد أو إنهائه أو فسخه، ويتم توزيع الأصول والأرباح بنسب مئوية حسب الاتفاق مع تحمل الخسائر إن وجدت.

ب- المضاربة: هي عقد يقدم بموجبه بنك أو مؤسسة مالية، المسمى مقرض للأموال، رأس المال اللازم للمقاول الذي يقدم عمله في مشروع من أجل تحقيق أرباح⁽¹⁵⁾.

هذا التعريف ليس دقيقا وقد اعترته بعض النقائص حيث اعتبر البنك مقرضا للمال وفي الحقيقة هو مضارب (رب المال)، فالمضاربة معروفة أما القرض يكون فيه الرد بالمثل أو الضمان، فيوجد بينهما فرق، ومن الأجدر أن تشمل العملية أشخاصا طبيعيين أو معنويين ولا تكون محصورة فقط في صفة شخص معين، كما لم يتضح في التعريف لمن يكون الربح؟ وهل حسب الاتفاق أم لا؟

وتنقسم المضاربة إلى: مضاربة مطلقة وهي الغالب في المصارف الإسلامية. ومضاربة مقيدة، وهي التي بدأت تظهر في عمل المصارف الإسلامية المعاصرة.

ولابد أن تكون مساهمة البنك نقدا أو عينا، وقيامه بالرقابة والتحقق في حسابات المضاربة ودراسة الوثائق ذات الصلة، ومراعاته صيغة متفق عليها مسبقا بين الأطراف في توزيع الأرباح المحققة، وعموما فقد جاءت المضاربة في المعاملات المالية كبديل للعقود التي فيها فوائد ربوية.

ج- السلم: هو عقد يقوم من خلاله البنك أو المؤسسة المالية الذي يقوم بدور المشتري بشراء سلعة، التي تسلم له أجلا من طرف زبونه، مقابل الدفع الفوري والنقدي⁽¹⁶⁾.

نلاحظ في هذا التعريف أنه حصر دور البنك في المشتري كأنه ليس له الحق أن يكون بائعا يبرم عقد السلم⁽¹⁷⁾، يستطيع أن يشتري سلعة ويعيد بيعها سلما، فلا بد من تحديد موضوع العقد بوضوح ومعلوم الجنس والمقدار⁽¹⁸⁾ وصفات مضبوطة والنقد في سعر السلع وتوفرها وقابليتها للتداول عند آخر أجل التسليم في مجلس العقد، وتوكيل المشتري البائع ببيع أو تسليم السلع لشخص آخر، وطلبه بكفالة لضمان تسليم السلع عند الاستحقاق، ولا يمكن للمشتري أن يبيع السلع قبل تسليمها من قبل البائع باستثناء عقد سلم موازي⁽¹⁹⁾.

وعموما فهذه الصيغة من السلم توفر التمويل اللازم للعملاء، وتستعمل عادة في مجال الإنتاج الزراعي.

د- الإجارة: هي عقد إيجار يضع من خلاله البنك أو المؤسسة المالية المسمى المؤجر تحت تصرف الزبون المسمى المستأجر سلعة منقولة أو غير منقولة، يملكها البنك أو المؤسسة المالية، لفترة محددة مقابل تسديد إيجار يتم تحديده في العقد⁽²⁰⁾.

نلاحظ أن هذا التعريف عام يصلح أن يكون في الإجارة التشغيلية، أما الإجارة المنتهية بالتملك والتي تمارسها المصارف الإسلامية فلم يشملها، كما لم يذكر أي حكم أو شرط في هذا العقد.

وقد ورد في الاعتماد الإيجاري في المادة 39 أن المستأجر يلتزم بالتأمين على الأصل المؤجر ضد كل المخاطر لا سيما الحريق.

وتنقسم الإجارة إلى: إجارة تشغيلية لا تؤدي إلى امتلاك السلع المستأجرة من قبل المستأجر. وإجارة منتهية بالتمليك تؤدي إلى امتلاك السلع المستأجرة عند انقضاء المدة المتفق عليها مسبقاً في العقد. والشئ الإيجابي أنه تم تقسيم الإجارة إلى هذين النوعين وهو مالم تسبقه إليه ولم تتناوله الأنظمة السابقة.

وقد نص بنك الجزائر في المادة 28 على أن السلعة تقع خلال الفترة التعاقدية تحت مسؤوليته مالم يحدث أي تدهور أو إهمال أو نقص في الصيانة التشغيلية من طرف الزبون، مع إمكانية اشتراطه إيداع وديعة ضمان (هامش الجدية)، ويمكن استرجاع مبلغها بعد إبرام عقد الإجارة أو استخدامه كأقساط أولى للإيجار، وفي حالة تخلي أحدهما عن التزاماته أو تراجع عن إبرام العقد يمكن للطرف الآخر المطالبة بمبلغ التعويض على الضرر الفعلي الذي لحقه فقط، ولا بد من إبرام العقود بصفة منفصلة ومستقلة: عقد اقتناء السلعة من طرف المصرف، وتعهد الإيجار الأحادي الطرف، وعقد الإجارة، والالتزام باقتناء السلعة أو التنازل⁽²¹⁾، ويجب أن يكون محل عقد الإجارة عينا غير قابلة للتلف مع تحديد مبلغ الإيجار حسب اتفاق الطرفين.

هـ- المرابحة: هي عقد يقوم بموجبه البنك أو المؤسسة المالية ببيع لزبون سلعة معلومة، سواء كانت منقولة أو غير منقولة، يملكها البنك أو المؤسسة المالية، بتكلفة اقتنائها مع إضافة هامش ربح متفق عليه مسبقاً ووفقاً لشروط الدفع المتفق عليها بين الطرفين⁽²²⁾.

ما يلاحظ في هذا التعريف أن العملية مركبة من طرفين هي: البنك أو المؤسسة المصرفية والزبون. وهذا يصلح في المرابحة العادية، أما المرابحة في المصارف الإسلامية فهي مركبة من ثلاثة أطراف: البنك أو المؤسسة المصرفية، البائع والعميل، والشئ الإيجابي في هذا التعريف أنه دقيق في تحديده للأوصاف والشروط عكس تعريفات بعض المنتجات الأخرى، حيث أشار إلى تلك المعاملة التي يقوم فيها المصرف بشراء سلعة بناء على طلب العميل على أن تكون محل عقد من غير أمر بالشراء أو وكيله وإلا أصبحت بيع عينة عندئذ فلا يجوز.

وتنقسم المرابحة إلى: مرابحة بسيطة وهي بيع المالك للسلعة بمثل الثمن الأول وزيادة، ومرابحة الأمر بالشراء تتمثل في عقد يقتني بموجبه البنك أو المؤسسة المالية أصل أو سلعة من طرف البائع بالدفع الفوري أو المؤجل بناء على رغبة وطلب ومواصفات الأمر بالشراء (العميل) ثم يعيد بيعها له وإضافة هامش ربح وفق شروط متفق عليها بين الطرفين.

ولا بد من مراعاة الضوابط الشرعية لعقد البيع كما هي مبينة في بنك الجزائر⁽²³⁾: تكون تكلفة الاقتناء سعر شراء السلعة المقتناة والتكاليف المباشرة للسلعة المدفوعة للغير، وسعر البيع ثابتاً دون زيادة لغاية تسديده بالكامل وفي الأجل المتفق عليها، وتسديد الزبون السعر المتبقي أو جزءاً منه مسبقاً ولا يرتب عنه أي غرامة أو تخفيض في السعر، ولا يتخلى البنك عن هامش الربح ويمكن أن يتنازل عن جزء منه، ويمكن أن يطلب ضمانات عينية وشخصية، والانتقال الفوري لملكية السلعة، ويمكن للبنك أن يوكل زبونه بشكل استثنائي لاختيار وشراء باسم البنك أو المؤسسة المالية السلعة موضوع العقد، قد يطلب البنك تقديم وديعة ضمان تسمى "هامش الجدية" ويمكن استرجاعها بعد الوفاء أو عند مخالفة البنك لالتزاماته أو استعمالها كخصم من سعر البيع أو يخصم منها مبلغ التعويض مقابل الضرر الفعلي نتيجة

عدم احترام الأمر بالشراء لتعهد الشراء أحادي الطرف، وهذا التعهد يشترطه البنك على الأمر بالشراء قبل اقتناء السلعة، ويتضمن بيان خصائص السلعة وسعر الاقتناء وكيفيات وآجال تسليمها للأمر بالشراء. - وجوب إبرام ثلاثة عقود منفصلة: تعهد الشراء أحادي الطرف وعقد الشراء من طرف المصرف وعقد المراجعة. وهذا كله تفاديا من أخذ الفائدة مثل ما هو جار في عملية الإقراض التقليدي.

و- **الاستصناع:** يتعهد بمقتضاه البنك أو المؤسسة المالية بتسليم سلعة إلى زبونه صاحب الأمر، أو بشراء لدى مصنع سلعة ستصنع وفقا لخصائص محددة ومتفق عليها بين الأطراف، بسعر ثابت ووفقا لكيفيات تسديد متفق عليها مسبقا بين الطرفين⁽²⁴⁾.

نلاحظ في التعريف إذا كان المقصود بصاحب الأمر مستصنعا أمرا بصناعة السلعة، فإن البنك يكون هنا صانعا، وإذا كان المقصود بالمشتري هو البنك، يعني أنه هو صاحب سلعة. كما نلاحظ عدم ذكر أي شرط أو حكم لهذا المنتج.

فيمكن للبنك إبرام عقد ثان يسمى استصناعا موازيا مع مصنع لتصنيع منتج على أن يكون كل عقد مستقل عن الآخر، ولا بد من توافر مجموعة من ضوابط الاستصناع وهي⁽²⁵⁾: عدم إبرام عقد مع الشخص المعنوي المصنع الذي يمتلك صاحب الأمر 33% فأكثر من رأس ماله، ويجب أن يكون سعر الاستصناع معروفا عند إبرام العقد ويمكن تحديد السعر ودفعه نقدا أو عينا أو كحق انتفاع لفترة محددة سواء تعلق الأمر بحق الانتفاع من المنتج موضوع عقد الاستصناع أو منتج آخر. وإمكانية دفع التسبيق على سبيل الضمان والذي سيعتبر جزءا من السعر المتفق عليه، وفي حالة الفسخ يحق للبنك أو المؤسسة المالية الاحتفاظ بهذا التسبيق أو جزء منه لتغطية الضرر الفعلي المترتب عنه، كما يمكن لهما اشتراط على زبونهما ضمانات، والتنصيص على الشروط الجزائية في حالة عدم احترام آجال التسليم، وتقع مسؤولية تسليم السلعة موضوع العقد وفقا للخصائص التي اشترطها الزبون على عاتق المصنع ولا يمكن للمصنع أن يتصل من مسؤوليته في حالة وجود عيوب خفية.

ز- **حسابات الودائع:** هي إحدى المعاملات الشائعة بين البنوك والمتعاملين معها وفق مبادئ الشريعة الإسلامية يسلم الأفراد والمؤسسات الودائع إلى البنك من أجل استثمارها أو ادخارها، وقد تكون حسابات جارية (تحت الطلب) أو حسابات ادخار (التوفير).

وما يلاحظ أن استثمار هذه الأموال يتم في تمويلات إسلامية وهو شيء إيجابي، مما يكسب ثقة المودعين ويجعلهم يضعون أموالهم في المصارف الإسلامية حتى لا يتم استثمارها فيما لا يجوز، وحتى يكون الربح وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية.

على المودع تقديم طلب مكتوب إلى البنك يجيز له ترك ودائعه وأمواله تحت تصرفه لغرض استثمارها بطرق شرعية والحصول على عائد ربحي وفق قاعدة شرعية "الغنم بالغرم"، أما الودائع في حسابات الاستثمار والتوظيفات لأجل فيتم إيداعها من طرف المودع الذي يقبل استثمار ودائعه في محفظة مشاريع وفي تمويلات الصيرفة الإسلامية لدى المصرف الإسلامي وتحت تصرف البنك، ويحق له الحصول على حصة من الأرباح ويتحمل حصة من الخسائر المحتملة.

ويمكن أن تكون حسابات الاستثمار مطلقة لا يسحب المودع وديعته أو جزءا منها إلا بعد انقضاء المدة المحددة عادة، ويملك المصرف حق الاستثمار في أي مشروع ويتحمل المخاطر، أو حسابات استثمار مقيدة: وهي ودائع مقيدة بشروط يضعها المودع في استخدامها، ويعمل المصرف كوكيل للعميل يقوم باستثمار وديعته بربح محقق.

وطبيعة هذه الودائع تخضع لتنظيم خاص غير قواعد ضمان الودائع المصرفية لأن المودع (رب المال) يتحمل الربح والخسارة. وهي عبارة في مجملها عن تلقي أموالها من الجمهور أو عمليات قرض، غير أن طبيعة وصفة الصيرفة الإسلامية تختلف عن القرض، وتشكل عمليات الادخار والقروض ما يسمى بالوساطة المالية، والأعمال المصرفية الخارجة عنها تعتبر خدمات.

المحور الثاني: مدى مراعاة المشرع الجزائري في نظام 20-02 مبادئ النظام الإسلامي أولاً- ماهية الصيرفة الإسلامية

أ- مفهوم الصيرفة الإسلامية اصطلاحاً:

- هي مؤسسة مالية ومصرفية تقوم بالوساطة المالية بين المدخرين والمستثمرين، وتمارس أعمالها الاستثمارية والخدماتية في إطار أحكام الشريعة الإسلامية⁽²⁶⁾.

- هي مؤسسة مالية مصرفية تقوم بتجميع الأموال وتوظيفها في نطاق الشريعة الإسلامية بما يخدم بناء مجتمع متكامل وتحقيق عدالة التوزيع ووضع المال في المسار الإسلامي⁽²⁷⁾.

هذان التعريفان يعطيان وصفا للصيرفة الإسلامية، ويبينا دورها ووظائفها وفق أحكام الشريعة الإسلامية، ولا يترتب عن العمليات البنكية والمصرفية تحصيل أو تسديد الفوائد، في حين أهمل خضوع هذه العمليات لجميع أحكام الشريعة الإسلامية.

وبناء على هذا يمكن إعطاء تعريف إجرائي لها وهو: الصيرفة الإسلامية هي مؤسسة مالية مصرفية تقوم بممارسة أعمالها الاستثمارية والخدماتية ووساطتها المالية بين المدخرين والمستثمرين بما يحقق أهدافا اقتصادية واجتماعية وفق أحكام الشريعة الإسلامية.

ب- مبادئ الصيرفة الإسلامية: تركز الصيرفة الإسلامية وتقوم على أسس ومبادئ هي:

- تستمد أحكام وضوابط معاملاتها المالية من روح الشريعة الإسلامية كنظرية الاستخلاف في الأرض، ووجوب السعي في طلب الرزق وعبادة الله، وقد وردت في ذلك نصوص شرعية كثيرة منها قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61)، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك: 15)، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56).

- التزامها بأدق أحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية، فينبغي العمل على تمويل الأنشطة المشروعة الحلال، وتجنب التعامل بالفوائد الربوية أخذا وإعطاء، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275)، وقال أيضا: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ (البقرة: 275).

- اعتمادها على نظام المشاركة القائم على توزيع الأرباح بين الشركاء حسب اتفاقهم ومساهمتهم بنسب رؤوس أموالهم، وتحمل أعبائها ونتائجها وما يلحقها من خسائر.

- التزامها بالضوابط الشرعية في تقديم الخدمات المصرفية كتحويل الأوراق التجارية وإجراء التحويلات وصرف العملات الأجنبية، والالتزام في مزاولة الأنشطة بالقواعد الفقهية مثل قاعدة لا ضرر ولا ضرار، الغنم بالغرم، الخراج بالضمان، ... الخ، وخضوع ذلك كله لجهاز هيئات الرقابة الشرعية.

- تراعي في توظيف أموالها واستثمارها مكاسب وعوائد اقتصادية واجتماعية، وإقامة صناديق الزكاة وإحياء سنة الوقف والاهتمام بهما وإدارتهما شرعا ومصرفيا، مما يزيد من ترابط وتماسك الأفراد وتحقيق التكافل الاجتماعي ومعالجة الكثير من المشاكل الاجتماعية.

- كما تراعي في معاملاتها الكثير من الجوانب الأخلاقية كالصدق، الرفق، الإحسان، التسامح، الثقة والوعد.

- أن لا تكون في المحظورات كتجارة في الخمر، والاحتكار والغش والغرر، عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ "نهى عن بيع الغرر"⁽²⁸⁾.

- تقاسم الأرباح والخسائر حسب الاتفاق ومساهمة كل واحد بمقدار نصيبه، وإرساء البعد الخيري والتكافل الاجتماعي.

- مساهمتها في تحقيق تنمية اقتصادية شاملة، كون وظائفها تمتاز بمرونة وفعالية، حيث تستطيع احتواء الأزمات وجميع الأوضاع الاقتصادية وتحسينها. فهي تقوم بعمليات مصرفية متعددة في نشاط الحياة الاقتصادية حسب نجاعتها وقوة تأثيرها، وتحترم الحرية التعاقدية.

ج- وظائف الصيرفة الإسلامية: تعتمد الصيرفة الإسلامية في جلب وتوفير الأموال بذاتها ابتداءً، وتتمثل في رأس المال المدفوع الذي يتأسس به المصرف ككيان اعتباري، ويستغل في إعداده وتجهيزه للبدء بممارسة أعماله⁽²⁹⁾، ثم احتياطي المصرف أي الأرباح المحتجزة لتقوية مركزه المالي حفاظاً على سلامة رأس المال، ومواجهة المخاطر المستقبلية⁽³⁰⁾.

كما تتوقف أعمالها أساساً على الموارد الخارجية وهي:

أ- الودائع الجارية: وهي المبالغ التي تودع في المصرف ويجوز لأصحابها سحبها في أي وقت ودون سابق إخطار، والمصرف ملتزم بردها دون زيادة، وعليه فإن المصارف لا تعتمد بشكل كامل على هذه الودائع في التمويل لاحتفاظها بقدر كاف لمواجهة الطلب عليها⁽³¹⁾، وهي أموال مودعة في حساب تعاد إلى الزبون بمجرد طلب بسيط وبدون إشعار مسبق.

ب- ودايع الاستثمار: وهي حسابات الأموال التي يتم إيداعها لدى المصرف الإسلامي بغية استثمارها دون تحديد ربح مسبق، يتوقف ذلك على نوع المشاريع التي وجهت إليها الأموال والنتائج المتحصل عليها⁽³²⁾.

ج- حسابات التوفير: المبالغ التي تودع في المصارف بنية التوفير والادخار ويحصل أصحابها على دفتر تسجل فيه العمليات المصرفية للحساب من إيداعات ومسحوبات مع الالتزام بحدود السحب اليومي من هذا الرصيد، كما لا يمكن لصاحبه سحب كامل وديعته دفعة واحدة إلا بإذن مسبق⁽³³⁾، ويمكن للمودعين سحبها كلها أو جزء منها في أي وقت ويمنح لهم عادة دفتر تسجل فيها كل عمليات إيداع وسحب الأموال وتعطى عليها مسبقاً أرباح بنسب مئوية - بعيداً عن الفوائد الربوية - نظير استثمارها أو توظيفها في تقديم خدمات.

د- العمولات والعوائد: التي يتلقاها مقابل قيامه بمختلف الخدمات المصرفية، من فتح للحسابات، إجراء الحوالات، تأجير الخزائن الحديدية، تحصيل الشيكات، حفظ وتحصيل الأوراق المالية دون عائد محدد.

- يكون توظيف الأموال غالباً عن طريق التمويل بعقود المشاركات أو المداينات التي تتوافق وأحكام الشريعة الإسلامية.

ثانياً- تحليل وتقييم مواد النظام 02-20

لقد بينت المادة 1 أن نظام بنك الجزائر الجديد رقم 20-02 استعمل مصطلح "الصيرفة الإسلامية" كبديل لمصطلح "الصيرفة التشاركية" في نظامه السابق الملغى رقم 18-08 وفي هذا تأكيد على أسلمة وجعل ما ورد في هذا النظام إسلامياً بقوة دون التستر وراء مصطلح "التشاركية" الذي هو لفظ عام، وإن

كان جوهرهما واحدا وهو أخذ أحد الخصائص الأساسية للصيرفة التي تحترم الشريعة الإسلامية وهو "عدم التعامل بالفائدة الربوية"، كما تناولت تعريف وأهداف النظام 20-02 وتحديد العمليات البنكية وقواعد وشروط ممارسة الصيرفة الإسلامية في البنوك والمؤسسات المالية على إطلاقها دون تعيين وتحديد من يقوم بهذه العمليات وضبط صفتها مما يفتح المجال أمام كل من هب ودب من البنوك والمؤسسات الأخرى للقيام بهذه المهام حتى وإن اختلفت مشاربها وتعددت إيديولوجياتها.

وجعلت المادة 2 ممارسة العمليات المصرفية حكرا على البنوك أو المؤسسات المالية الناشطة في الجزائر وهو ما نص عليه المشرع الجزائري، وعليه فلا ينبغي ممارسة هذه العمليات لمن لم يتمتع بهذه الصفة، ومن أجل الاستفادة مما نص عليه القانون يجب تأسيس بنك في شكل شركة مساهمة، كما أعطت ضابطا شرعيا مهما لهذه العمليات البنكية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية وهو عدم ترتب عنها تحصيل أو تسديد الفوائد، وهي كبديل للعمليات التقليدية، ولكن هذا الضابط لا يكفي في إضفاء الشرعية على المعاملات المالية خاصة المعاصرة عندما يتبين أن بعض عناصرها وجزئياتها تتضمن مخالفات شرعية كبيرة.

وتطرقت المادة 3 إلى جانب تنظيمي مهم، وهو إلزام كل من يتولى من البنوك أو المؤسسات المالية تقديم منتجات الصيرفة الإسلامية حيازتها على الكفاءة اللازمة كإجراء احترازي يطابق المعايير التنظيمية ولها القدرة العالية في الامتثال بإعداد التقارير وإرسالها في آجالها المحددة، كون الأداء والرقابة من طبيعة الصيرفة الإسلامية.

وتم في المادة 4 حصر واقتصار على بعض منتجات الصيرفة الإسلامية، وهذا يحد من نشاطها وابتكارها، ويؤثر سلبا عليها، ويؤدي إلى عدم انسجام بين استقبال الودائع الاستثمارية والسياسة الاستثمارية في ظل هذه الصيغ المنصوص عليها. وقد يطور البنك أو يبتكر منتجات مالية أخرى تتماشى وقوانين البنك المركزي تكون أفضل مما ذكر هنا خاصة إذا ما رعت المقاصد الشرعية ونظر في المآلات.

جاءت المواد (5 و 6، 7، 8، 9، 10، 11 و 12) للتعريف بمنتجات الصيرفة الإسلامية والمسموح بممارستها في البنوك والمؤسسات المالية. وما يلاحظ أن أغلب التعريفات جاءت منضبطة وفق أحكام الشريعة الإسلامية بمفهوم فقهي عام مثل المرابحة كونها تتفق مع العمل المصرفي، وأحيانا يعرفها بصيغة فقهية للمنتج المالي مثل عقد الاستصناع الموازي المنبثق والمطور من الاستصناع الفقهي مما يدل على تمكن المشرع الجزائري من معرفة الصيغ الفقهية وإمكانية تطبيقها في البنوك أو المؤسسات المالية، أما ما جاء في تعريف المضاربة وهو اعتبار البنك أو المؤسسة المالية "مقرض للأموال"، فهو يتضمن مخالفة شرعية ولا ضمان إلا في حالة التعدي والتقصير فيلزم بجبر الخسارة وتعويض رأس المال، فلا بد أن يكون البنك مضاربا تطبق عليه جميع الأحكام الفقهية للمضاربة كالإلزام العميل المضارب بتقديم ضمانات مسبقة (مثل بيع أصول وعقارات يملكها ولا يرغب في تحويلها إلى سيولة نقدية ليتاجر بها) قصد تعويض الضرر ومقدار الخسارة التي قد تلحق برأس المال، ثم اشتراط ضمانات تفوق مقدار تمويل المشاريع. ويكون ذلك بتعهد كتابي وشهادة عدلين عند موثق حتى تكون له قوة قانونية. والتعدي والتقصير خطر احتمالي الوقوع من عدمه، وضرورة الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص ويراعى جانب الفقه ومقاصد الشريعة ومآلات الأفعال والموازنة بين المصالح والمفاسد، و المبدأ الأخلاقي المتمثل في الثقة هو منيحكم المعاملة وأصل التعاقد، لذلك نجد من الفقهاء من يجيز إنشاء صندوق تأمين تعاوني يقطع فيه

جزء من أرباح المضاربة لمواجهة مخاطر الاستثمار، وسهم الغارمين من مصارف الزكاة والتبرعات التي يضعها أصحابها لهذا الغرض⁽³⁴⁾، وما يلاحظ أيضا أن المشرع الجزائري ذكر هذه الصيغ في حين أهمل ذكر صيغ أخرى لتوسيع النشاط المصرفي كالمزارعة والمساواة، وعموما هذه الصيغ تفتقر إلى تعريفات جامعة مانعة وشروط وضوابط دقيقة بينها الفقهاء والأصوليون.

وتناولت المواد (13، 14، 15 و 16) بشكل عام وجوب حصول البنك أو المؤسسات المالية على شهادة مطابقة لأحكام الشريعة من طرف الهيئة الشرعية للإفتاء للصناعة المالية، وعدم توضيح النظام للهيكل التنظيمي لهذه الهيئة، ولابد من إنشاء هيئة الرقابة الشرعية بثلاثة أعضاء معينين من قبل الجمعية العامة، مهامها رقابة نشاطات البنك أو المؤسسة المالية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية، وتكوينها من إدارات وكوادر وعلماء مختصين في الفقه والاقتصاد والمالية من أهل الخبرة، يرجع إليها وحدها في الفتوى بعيدا عن الاختلاف وتدريب وتوعية الجمهور والزبائن على أعمال وأنشطة البنوك الإسلامية والجواب عن استفساراتهم، والمساهمة في تطوير منتجات وإنشاء عقود وإدراك المخاطر الشرعية المحتملة قبل وقوعها، وكون المهنة المصرفية من الأنشطة المقننة تقتضي ممارستها طلب وحصول المستثمر على ترخيص مسبق من طرف بنك الجزائر كونه وسيلة تسمح للجهة المختصة من التأكد من القدرة المادية للمشروع ومدى تحقيقها لمتطلبات النصوص القانونية الخاصة بتأسيسها، قصد حماية النظام المصرفي من الأضرار التي قد تصيبه إذا ما تركت الحرية لممارسته في ظل نظام القواعد القانونية العادية التي تخضع لها مجمل الأنشطة التجارية⁽³⁵⁾. والمساهمة في تطوير منتجات وإنشاء عقود وإدراك المخاطر الشرعية المحتملة قبل وقوعها، وعموما هذا أمر إيجابي ومقبول حيث لا يمكن تحقيق ما ذكر وما سيذكر في لحظة وجيزة كهذه، فلا بد من التدرج حتى تضمن هيئة الرقابة استقلاليتها بنسبة أكبر.

أما المادتان 17 و 18 تبيينان التعريف بشباك الصيرفة الإسلامية والإجراءات المتبعة لضمان استقلاليتها المالية والمحاسبية وحسابات الزبائن عن البنك والمؤسسة المالية، ويكون ذو هيكل تنظيمي خاص ومستخدمين مخصصين يقومون بتقديم خدمات ومنتجات الصيرفة الإسلامية، ويعتبر شبك الصيرفة والنوافذ الإسلامية النواة واللبات الأولى في إرساء قواعد ومبادئ وتطبيقات الصيرفة الإسلامية، لذا أعطاه المشرع الجزائري اهتماما كبيرا كما هو ملاحظ حتى في ضرورة الفصل فيه وإحداث الهيكل التنظيمي خاص له والمحاسبة وحسابات الزبائن تفاديا من الخلط بينها، فتضمن الشفافية وتكسب الثقة أكثر، ويكرس ضمان الاستقلالية ويتيح فرص الإدماج في الصيرفة الإسلامية ويزيد من نجاحها.

ألزم المشرع الجزائري في المادة 19 البنوك والمؤسسات المالية الحاصلة على ترخيص مسبق لتسويق منتجات الصيرفة الإسلامية إعلام الزبائن والمودعين (أصحاب حسابات الاستثمار) بخصائص وطبيعة وضعية حساباتهم والإفصاح لهم بجداول التسعيرات والشروط الدنيا والقصوى التي تطبق عليهم، وإعلام المودعين خاصة أصحاب حسابات الاستثمار حول خصائص وطبيعة وضعية حساباتهم، وكيفية إجراء هذه المعاملات تجنباً للغرر الذي قد يلحق بهم خاصة العملاء، وحتى لا ينتابهم الخوف والشك في مصداقية الصيرفة الإسلامية.

يفهم من المادة 20 أن البنك لا يجوز له أخذ ودائع في حسابات الاستثمار واستخدامها في الصيرفة الإسلامية إلا بعد إذن صريح وموافقة مكتوبة من أصحابها (المودعين) في استثمار أموالهم، وهذا من تظن المشرع الجزائري، وهو يتوافق مع فقه المعاملات المالية في موضوع المضاربة المطلقة والمقيدة،

ويجب تجنب البنك أو المؤسسة المالية ضمان رأس المال لنفسه، كما أن لصاحب حساب ودائع الاستثمار الحق في حصوله على حصة أرباح من شبك الصيرفة كذلك عليه تحمل الخسائر المحتملة الوقوع، وهذا ما يتماشى مع المبدأ والقاعدة الفقهية "الغنم بالغرم" الذي نصت عليه الشريعة الإسلامية.

تبين المادة 21 أن الودائع والمبالغ الأخرى لشبك الصيرفة الإسلامية تخضع لأحكام النظام رقم 20-03 المتعلق بنظام ضمان الودائع المصرفية، لكن آلية ضمانها يكون من خلال مساهمة البنوك والمؤسسات المالية بعلاوات تقدر نسبتها ب 1 في المائة من قيمة الودائع الإجمالية تدفع إلى "صندوق ضمان الودائع" تسييره شركة مساهمة، حيث يفرق بين ما يأتي من الودائع الكلاسيكية وعلاوات شبك الصيرفة الإسلامية، فتوظف الأولى عبر شراء سندات مصدرة أو مضمونة من طرف الدولة، والثانية توظف في شراء سندات أو صكوك مصدرة أو مضمونة من طرف الدولة وتستجيب لمبادئ الشريعة⁽³⁶⁾، وهذا يدل على شدة الحرص في المحافظة وضمان أموال المودعين ووجود رغبة في تطبيق الصيرفة الإسلامية وهو عملها الجوهرية الذي تأسست من أجله والقائمة عليه. وكيف الفقه حسابات جارية تحت الطلب بأنها قرض من المودعين مادام البنك يتصرف فيها وله استهلاكها مع التعهد برد مثلها ويستعملها في تمويل المشاريع، وعليه ضمانها إذا هلك سواء بتفريط منه أو بغير تفريط⁽³⁷⁾، وهذا يدل على شدة الحرص في المحافظة على أموال المودعين ووجود رغبة في تطبيق الصيرفة الإسلامية.

جاءت المادة 22 لتؤكد على التزام ما ورد من أحكام هذا النظام من ضرورة خضوع منتجات الصيرفة الإسلامية لجميع الأحكام القانونية والتنظيمية المتعلقة بالبنوك والمؤسسات المالية. وجاءت **المادتان الأخيرتان (23 و 24)** بإلغاء النظام السابق رقم 18-02، ونشر النظام الجديد في الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.

وتجدر الإشارة إلى أن بنك الجزائر لأول مرة يصدر نظاما للصيرفة الإسلامية ذات ميزة وخاصة أساسية، لا تعتمد على سعر الفائدة الربوية التي هي أساس التعامل في البنوك التقليدية، مما يدل على احترامه للأحكام الشرعية وفق قاعدة الأمور بمقاصدها التي هي أساس المعاملات المالية، والصيرفة الإسلامية لا تقبل المساومة ولا التخلي عن مبادئها أبدا. وما يميزها أيضا عن البنوك التقليدية أنها تدخل بالمشاركة في الأعمال المصرفية والتجارية، وفيها نسبة من الخطورة، فهي في نظر بنك الجزائر إما شريك أو مستثمر، بائع أو مشتري أو وسيط. وما يلاحظ عموما أن البنك من الناحية القانونية يعد تاجرا لأنه يقوم بعمليات تجارية ويتخذ الأعمال المصرفية كمهنة معتادة.

خاتمة:

بعد الانتهاء من هذا البحث توصل الباحث إلى النتائج التالية:

- ظهور أزمات مالية متتالية أسفر عن نشأة وانتشار الصيرفة الإسلامية، واستجابة للطلب العام لمنتجاتها المالية الإسلامية، فهي تقوم بعمليات مصرفية متعددة، وتحترم الحرية التعاقدية، وذكر هذه المنتجات المالية جاء على سبيل المثال لا الحصر، فيمكن لبنك الجزائر إضافة وعرض منتجات أخرى جديدة وخضوعها لطلب ترخيص مسبق لديه.
- تختلف الصيغة القانونية المعتمدة في النظام البنكي في بعض الأحكام والشروط للصيرفة، ووصفها بعدم ترتب عنها تحصيل أو تسديد الفوائد لا يكفي لوحده في إضفاء الشرعية على كل معاملة مالية، فلا بد أن يخضع جميعها لأحكام الشريعة الإسلامية.

- يشترك البنك أو المؤسسة المالية في رأس المال والعمل وتمويل اقتناء الأصول ويكمل العميل الحصة المتبقية، ويتحمل الجميع النتائج المتوقعة -ربحا أو خسارة- دون اشتراط فائدة ثابتة مسبقا عند الاقتراض كما في البنوك التقليدية.
- من مبادئ العمل المصرفي الإسلامي إفصاح وإيضاح كيفية إجراء العقود وشروطها وإصدار الفتاوى الشرعية للمعاملات المصرفية ورقابتها والتحقق من امتثال ومطابقة منتجات الصيرفة للشريعة الإسلامية، وهذا ما افتقرت إليه بعض الأنظمة الوضعية والبنوك التقليدية.
- لقد وفق المشرع الجزائري إلى حد بعيد في وضع نظام للصيرفة الإسلامية وبدئه في تكريس مبدأ استقلاليتها حتى يكون لها جهاز وإدارة خاصة مثلها مثل البنوك الأخرى خاصة وأن أغلب نصوصه جاءت موافقة لأحكام الشريعة الإسلامية، فقط لابد من تدارك ما سجل من بعض المخالفات والاختلالات مستقبلا.

وأخيرا يوصي الباحث بما يلي:

- ضرورة توسيع النشاط المصرفي ليشمل المزارعة والمساقاة، ودمج سوق الأوراق المالية والتأمين التكافلي وغيرها من مقومات الاقتصاد الإسلامي، وضبط الحد المالي لكل منتج من منتجاتها.
- عدم التضيق على شبابيك ونوافذ الصيرفة الإسلامية، والسماح للرقابة ممارسة نشاطها بكل أريحية، وإشراك الخبراء والمختصين في صياغة مواد نظام بنك الجزائر مع مراعاة المقاصد الشرعية في تطبيقها حتى لا تقع مخالفات شرعية تؤثر سلبا على مستقبل الصيرفة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. أحمد النجار، مجلة المصارف الإسلامية، القاهرة، عدد7.
2. أعميور فرحات، تنظيم الالتحاق بالمهنة البنكية في التشريع الجزائري، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الحقوق، تخص قانون خاص، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر باتنة1، سنة 2016-2017م.
3. بنك الجزائر، الجريدة الرسمية الجزائرية، العدد 16.
4. بنك الجزائر، النظام رقم 20-02 المؤرخ في 20 رجب عام1441هـ الموافق 15 مارس سنة 2020م المحدد للعمليات البنكية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية وقواعد ممارستها من طرف البنوك والمؤسسات المالية يتضمن ويحدد العمليات البنكية ومنتجات الصيرفة الإسلامية وقواعد ممارستها من طرف البنوك والمؤسسات المالية.
5. بنك الجزائر، رقم03-11 المؤرخ في 26 أوت سنة 2003 الذي يتعلق بالنقد والقرض.
6. تعليمة رقم 20-03 مؤرخة في 20 أبريل 2020 المعرفة للمنتجات المتعلقة بالصيرفة الإسلامية صادرة عن بنك الجزائر.
7. حسن محمد الرافعي، مبادئ العمل المصرفي الإسلامي، ملتقى الفقه المصرفي الإسلامي الأول، الشارقة الإمارات، 2016.
8. خالد بن حمزة، منتجات وخدمات الصيرفة الإسلامية بالجزائر-دراسة تطبيقية مقارنة-، كلية العلوم الإسلامية، تخصص معاملات مالية معاصرة، جامعة أحمد دراية-أدرار - السنة الجامعية1444هـ-1445هـ/2023-2024م.
9. الصيرفة الإسلامية في القانون النقدي والمصرفي الجزائري عزوز تاسعديت، عبد الغاني أوزلاق، جامعة بجاية، تخصص القانون العام الاقتصادي جوان 2025، الرابط الإلكتروني: <https://www.unv-bejaia.dz>

10. عبد الغفار حنفي، إدارة المصارف، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية مصر، 2002م.
11. العصار، رشاد والحلي، رياض، النقود والبنوك، دار صفا للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2000م.
12. عمر عبد العزيز المترك، الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، دار العاصمة، دون تاريخ.
13. عمر، حسين، موسوعة المصطلحات الاقتصادية، دار الشروق، جدة السعودية، 1979م.
14. القانون النقدي والمصرفي رقم 23 - 09 (مؤرخ في 3 ذي الحجة عام 1444 هـ الموافق 21 يونيو 2023م، العدد 43).
15. مالك بن أنس، الموطأ، رواية يحيى بن يحيى المصمودي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، باب بيع الغرر، رقم الحديث 1407، 2007م.
16. محمد شاهين، دور البنوك الإسلامية في التنمية الاقتصادية، دار حميث للنشر والترجمة، 2017م.
17. محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان الأردن، 2007م.
18. محمود حسن الصوان، أساسيات العمل المصرفي الإسلامي، دار وائل، عمان الأردن، 2008م.
19. مصطفى دنفير، القانون النقدي والمصرفي الجزائري الجديد والمقتضيات الشرعية للصيرفة الإسلامية، مجلة أبحاث ودراسات التنمية، معرفة، المجلد 11، العدد 1، 30 يونيو 2024م، جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريش، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير مخبر الدراسات والبحوث في التنمية الريفية، تاريخ النشر 30-06-2024م.
- المعايير الشرعية، صفر 1439 هـ- نوفمبر 2017م، وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المنامة 1439 هـ- 2016م، الرابط الإلكتروني: <https://aaofii.com/download/24203>
20. نظام رقم 18-02 المؤرخ في 4 نوفمبر 2018م والمتضمن قواعد ممارسة العمليات المصرفية المتعلقة بالصيرفة التشاركية من طرف المصارف والمؤسسات المالية.
- وزارة المالية الجزائرية الرابط الإلكتروني: <https://www.mf.gov.dz>
21. يمينه أمعوش، رانية إنشكال، تنظيم الصيرفة الإسلامية على ضوء القانون النقدي والمصرفي رقم 23-09، 2025/06/19، جامعة مولود معمري تيزي وزو، الرابط الإلكتروني: <https://www.dspace.ummto.dz>

الهوامش:

- (1) نظام رقم 18-02 المؤرخ في 4 نوفمبر 2018م والمتضمن قواعد ممارسة العمليات المصرفية المتعلقة بالصيرفة التشاركية من طرف المصارف والمؤسسات المالية.
- (2) بنك الجزائر، النظام رقم 20-02 المؤرخ في 20 رجب عام 1441 هـ الموافق 15 مارس سنة 2020م المحدد للعمليات البنكية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية وقواعد ممارستها من طرف البنوك والمؤسسات المالية.
- (3) القانون النقدي والمصرفي رقم 23 - 09 (مؤرخ في 3 ذي الحجة عام 1444 هـ الموافق 21 يونيو 2023م، العدد 43)
- (4) وزارة المالية الجزائرية الموقع الإلكتروني: <https://www.mf.gov.dz>
- (5) الصيرفة الإسلامية في القانون النقدي والمصرفي الجزائري عزوز تاسعديت. عبد الغاني أوزلاق، جامعة بجاية، تخصص القانون العام الاقتصادي جوان 2025، الموقع الإلكتروني: <https://www.unv-bejaia.dz>
- (6) يمينه أمعوش، رانية إنشكال، تنظيم الصيرفة الإسلامية على ضوء القانون النقدي والمصرفي رقم 23-09، 2025/06/19، جامعة مولود معمري تيزي وزو، الموقع الإلكتروني: <https://www.dspace.ummto.dz>

- (7) مصطفى دنفير، القانون النقدي والمصرفي الجزائري الجديد والمقتضيات الشرعية للصيرفة الإسلامية، مجلة أبحاث ودراسات التنمية، معرفة، المجلد 11، العدد 1، 30 يونيو 2024، جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريش، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير مخبر الدراسات والبحوث في التنمية الريفية، تاريخ النشر 2024-06-30، ص ص 295-313.
- (8) بنك الجزائر، مرجع سابق، المواد 4، 7، 10، 12، 13، 14، 16 و 19.
- (9) بنك الجزائر، مرجع نفسه، المادة 17 و 18.
- (10) بنك الجزائر، مرجع نفسه، المادة 15.
- (11) بنك الجزائر، المادة 67/68/69 من الأمر رقم 03-11 المؤرخ في 26 أوت سنة 2003 الذي يتعلق بالنقد والقرض.
- (12) بنك الجزائر، النظام رقم 02-2020، مرجع سابق، المواد: (4، 5، 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12 و 13).
- (13) بنك الجزائر، مرجع نفسه، المادة 6.
- (14) خالد بن حمزة، منتجات وخدمات الصيرفة الإسلامية بالجزائر-دراسة تطبيقية مقارنة-، كلية العلوم الإسلامية، تخصص معاملات مالية معاصرة، جامعة أحمد دراية، أدرار، السنة الجامعية 1444هـ-1445م.
- (15) بنك الجزائر، مرجع سابق، المادة 7.
- (16) بنك الجزائر، مرجع نفسه، المادة 9.
- (17) خالد بن حمزة، منتجات وخدمات الصيرفة الإسلامية بالجزائر-دراسة تطبيقية مقارنة-، مرجع سابق، ص 116.
- (18) تعليمية رقم 20-03 مؤرخة في 20 أبريل 2020 المعرفة للمنتجات المتعلقة بالصيرفة الإسلامية صادرة عن بنك الجزائر، ينظر المواد 36 إلى 43.
- (19) المعايير الشرعية، صفر 1439هـ - نوفمبر 2017م، وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المنامة 1439هـ-2016م، ص 325.
- (20) بنك الجزائر، مرجع سابق، المادة 8.
- (21) بنك الجزائر، مرجع نفسه، المواد 3 و 34 و 35.
- (22) بنك الجزائر، مرجع نفسه، المادة 5.
- (23) بنك الجزائر، مرجع نفسه، المواد: (4، 6، 7، 8، 9، 10، 11 و 12).
- (24) بنك الجزائر، مرجع نفسه، المادة 10.
- (25) بنك الجزائر، مرجع نفسه، المواد: (45، 46، 48، 49).
- (26) حسن محمد الرافعي، مبادئ العمل المصرفي الإسلامي، ملتقى الفقه المصرفي الإسلامي الأول، الشارقة الإمارات، 2016م.
- (27) أحمد النجار، مجلة المصارف الإسلامية، القاهرة، عدد 7، ص 22.
- (28) مالك بن أنس، الموطأ، رواية يحيى بن يحيى المصمودي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، باب بيع الغرر، رقم الحديث 1407، 2007م، ص 351.
- (29) محمود حسن الصوان، أساسيات العمل المصرفي الإسلامي، دار وائل، عمان الأردن، 2008، ص 117.
- (30) العصار، رشاد والحلي، رياض، النقود والبنوك، دار صفا للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2000، ص 119.
- (31) عمر، حسين، موسوعة المصطلحات الاقتصادية، دار الشروق، جدة السعودية، 1979، ص 263.
- (32) عبد الغفار حنفي، إدارة المصارف، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية مصر، 2002، ص 71.

- (33) عمر عبد العزيز المترك، الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، دار العاصمة، دون تاريخ، ص345.
- (34) محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان الأردن، 2007، ص351.
- (35) أعميور فرحات، تنظيم الالتحاق بالمهنة البنكية في التشريع الجزائري، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الحقوق، تخصص قانون خاص، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر باتنة1، سنة 2016-2017م، ص50.
- (36) بنك الجزائر، مرجع سابق، الجريدة الرسمية الجزائرية، العدد 16، ص35.
- (37) محمد شاهين، دور البنوك الإسلامية في التنمية الاقتصادية، دار حمير للنشر والترجمة، 2017م، ص135.

تأثير الأزمات الاقتصادية في قطاع الطاقة على ارتفاع معدلات الفقر: الدولة المصرية نموذجا

The impact of economic crises in the energy sector on high poverty rates:

The Egyptian state as a model

د/ لعلى بعيو

Laala BAYOU

د/ حمزة صوشة⁽¹⁾

SAOUCCHA Hamza

جامعة قسنطينة 03 صالح بونيدر

مخبر الدولة، الاستراتيجيات الحكومية والسياسات العامة

laala.bayou@univ-constantine3.dz

hamza.saoucha@univ-constantine3.dz

تاريخ القبول: 2026/07/27

تاريخ الإرسال: 2025/06/23

الملخص:

تعد ظاهرة الفقر من المشكلات المعقدة التي تعاني منها الدول ذات الاقتصادات الهشة بسبب التبعية الاقتصادية، وتسعى أغلبها لتقوية قطاع الطاقة باعتباره أساس الإنتاج الصناعي والزراعي. ومصر من بين هذه الدول، إذ عملت على تطوير منظومة إنتاج الطاقة وزيادة إنتاج الغاز لتقليل البطالة والفقر. غير أن الأزمات الاقتصادية في قطاع الطاقة عرقلت مسارها، فتحوّلت من دولة مصدّرة للنفط والغاز في السبعينيات إلى مستوردة في مطلع القرن الحالي، مما أدى إلى غلق شركات صناعية وارتفاع البطالة إلى 25% والفقر إلى 32.5%. وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على تساؤل رئيس حول تأثير الأزمات في قطاع الطاقة المصري على معدلات الفقر، وهدفت إلى تبيان أثر هذه الأزمات على ارتفاع معدل البطالة في وسط المجتمع المصري، لذلك اعتمدنا على المنهج الوصفي من أجل تحليل المعلومات والبيانات التي تفيد في تبيان حجم الأزمات الاقتصادية التي عصفت بقطاع الطاقة المصري وتأثيرها على معدلات البطالة والفقر.

الكلمات المفتاحية: الأزمات الاقتصادية؛ الطاقة؛ البطالة؛ الفقر.

Abstract:

Poverty is one of the complex issues affecting countries with fragile economies due to economic dependency. Most of these nations strive to strengthen their energy sector, as it is the foundation of industrial and agricultural production. Egypt is among them, having worked to develop its energy production system and increase gas output to reduce unemployment and poverty. However, economic crises in the energy sector disrupted this progress, transforming Egypt from an oil and gas exporter in the 1970s to an importer in the early 2000s. This shift

⁽¹⁾ المرسل المؤلف

led to the closure of industrial companies, raising unemployment to 25% and poverty to 32.5%. This study addresses a central question: how have crises in Egypt's energy sector affected poverty rates? It aims to highlight the impact of these crises on rising unemployment in Egyptian society, using a descriptive approach to analyze data on the scale of economic challenges in the energy sector and their effects on unemployment and poverty.

Key words : crises; energy; unemployment; poverty.

مقدمة:

يُعد الفقر من أبرز الظواهر الاجتماعية والاقتصادية التي عرفتتها مختلف شعوب العالم، إذ لا تكاد تخلو دولة من وجود فئات تعاني من الحرمان المادي وضعف الإمكانيات. وتتفاوت نسب الفقر من دولة إلى أخرى تبعاً لاختلاف السياسات الاقتصادية ودرجة استغلال الموارد المتاحة. وتكمن خطورة هذه الظاهرة في آثارها السلبية على المجتمع، كضعف التغذية وانتشار الجهل والأوبئة، مما يجعلها من أبرز التحديات التي تسعى الدول والمنظمات الدولية، وعلى رأسها الأمم المتحدة، إلى الحد منها من خلال برامج التنمية المستدامة ومؤشرات قياس الفقر بمختلف أنواعه: الفقر المدقع والفقر الأدنى، والفقر الأعلى.

وفي المقابل، تُعد الأزمات الاقتصادية من أهم العوامل التي تؤثر في معدلات الفقر، خاصة حين تمس القطاعات الحيوية للدول، وعلى رأسها قطاع الطاقة، باعتباره المحرك الأساسي للنشطين الصناعي والزراعي ومصدراً رئيسياً للإيرادات العامة. فعندما يتعرض هذا القطاع لأزمة، تنعكس آثارها على الاقتصاد الوطني في شكل بطالة وتراجع للاستثمارات، وهو ما قد يؤدي إلى اتساع دائرة الفقر.

وتُعد مصر نموذجاً بارزاً في هذا السياق، حيث شهد قطاع الطاقة فيها خلال العقود الأخيرة أزمات متكررة أثرت على أدائه الاقتصادي. وتشير التقارير الصادرة عن البنك الدولي إلى أن ما يقارب 60% من السكان يعيشون داخل دائرة الفقر، منهم 32.5% في فقر مدقع، ما يثير تساؤلاً حول العلاقة بين أزمة الطاقة وارتفاع معدلات الفقر في مصر.

ومن هنا تبرز إشكالية هذه الدراسة المتمثلة في:

إلى أي مدى أثرت الأزمات الاقتصادية في قطاع الطاقة المصري على ارتفاع معدلات الفقر؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية، وفي إطار المنهج العلمي، تم صياغة الفرضيتين التاليتين:

- **الفرضية الأولى:** يوجد تزامن واضح بين تراجع مؤشرات كفاءة قطاع الطاقة (متمثلة في تراجع الإنتاج المحلي وارتفاع فاتورة الاستيراد) وارتفاع معدلات البطالة في مصر خلال الفترة (2010-2020).

- **الفرضية الثانية:** يوجد ارتباط ظاهري موجب بين ارتفاع معدلات البطالة الناتجة عن تراجع قطاع الطاقة واتساع نسبة الفقر بين السكان، خاصة في المناطق الريفية والصناعية المتضررة.

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل العلاقة بين قطاع الطاقة والفقر في مصر، والتعرف على مدى تأثير الأزمات الاقتصادية الطاقوية على مؤشرات المعيشة والعمل، من خلال تحليل التزامن بين

تراجع الإنتاج الطاقوي وارتفاع مؤشرات الفقر، مع السعي إلى اقتراح حلول وتوصيات للحد من آثار هذه الأزمات على الفئات الهشة.

وتتمثل قيمة هذه الدراسة في تقديم تحليل وصفي للعلاقة بين أزمات الطاقة والفقر في مصر خلال فترة حرجية (2010-2020)، وهي الفترة التي شهدت تحولات كبيرة في قطاع الطاقة المصري، مع محاولة ربط ذلك بتداعيات الإصلاحات الاقتصادية على الفئات الهشة، في محاولة لسد الفجوة في الأدبيات العربية حول هذا الموضوع/

وتكمن أهمية الدراسة في كونها تسعى إلى تسليط الضوء على أحد أكثر القطاعات حساسية في الاقتصاد المصري، وربط أدائه المباشر بمستوى المعيشة من خلال تحليل المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية، وهو ما من شأنه أن يساهم في فهم أعمق لأسباب تفاقم الفقر وتقديم رؤية علمية تساعد صانعي القرار في تبني سياسات تنموية أكثر فعالية.

أما من حيث المنهج، فقد تم اعتماد المنهج الوصفي التحليلي القائم على تحليل السلاسل الزمنية للبيانات الثانوية الصادرة عن البنك الدولي، والجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء المصري، وهيئة البترول المصرية، وذلك بهدف تحليل تطور مؤشرات قطاع الطاقة (الإنتاج، الاستهلاك، فاتورة الاستيراد) ومقارنتها بمؤشرات الفقر والبطالة خلال الفترة الزمنية المحددة، للوصول إلى نتائج علمية تفسر طبيعة العلاقة بين أزمات الطاقة والفقر في مصر.

1- مفاهيم عامة حول الأزمة الاقتصادية والفقر

1.1- تعريف الأزمة الاقتصادية: تُعرف الأزمة الاقتصادية بأنها خلل فجائي يظهر على التوازن

في نشاط من الأنشطة الاقتصادية، أو في غالب الأنشطة الاقتصادية في دولة ما، وعادة ما يكون سببها اختلال في نظام التوازن بين العرض والطلب⁽¹⁾.

يمكن تعريفها بالتدهور الحاد في الأسواق المالية لدولة ما أو مجموعة من الدول، ومن أبرز سماتها فشل النظام المصرفي المحلي في أداء مهامه الرئيسية، مما ينعكس سلبيًا في تدهور كبير في قيمة العملة وأسعار الأسهم، وينجم عنه آثار سلبية في قطاع الإنتاج والعمالة، وما ينجم عنها من إعادة توزيع الدخول والثروات فيما بين الأسواق المالية الدولية⁽²⁾.

يمكننا تعريف الأزمة الاقتصادية على أنها اضطراب في أحد جوانب النظام الاقتصادي، مما يؤدي إلى إمكانية حدوث خلل في سوق العمل أو توقفه بشكل كلي. يظهر هذا الاضطراب المفاجئ من خلال عدم التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، ويترتب عليه انخفاض غير متوقع في رأس المال المادي المستخدم للإنتاج والأصول المالية التي تشمل العقود الآجلة للنفط والعملات الأجنبية. نتيجة لذلك يبدأ انهيار أسواق الأسهم، ويتزامن مع تراجع قيمة العملة الوطنية، ويمتد التأثير لاحقًا ليشمل باقي القطاعات المرتبطة بالاقتصاد بشكل مباشر⁽³⁾.

2.1- أشكال الأزمة الاقتصادية: تظهر الأزمات الاقتصادية عادة في ثلاثة أشكال تخص نظام

الاقتصاد الرأسمالي، وهي⁽⁴⁾:

- **الأزمة الدورية:** تُعزى هذه الحالة عادةً إلى تكرار الإنتاج، بحيث يحدث عدم توازن بين الاستهلاك والإنتاج (استهلاك منخفض مع إنتاج مرتفع)، مما يؤدي إلى تراكم السلع وتكدسها وانخفاض قيمتها

في السوق. يُعرف هذا الوضع بأزمة فائض الإنتاج، وهي أزمة عامة تؤثر بشكل ما على القطاعات الأخرى.

- **الأزمة الوسيطة:** تمثل أزمة ذات تأثير متوسط من حيث الحجم والموقع، ويكون سببها ناتجاً عن اختلال في تفاصيل بسيطة ضمن عمليات الإنتاج.
- **الأزمة الهيكلية:** هي أزمة تؤثر على قطاع محدد من القطاعات الاقتصادية، ويتباين تأثيرها بناءً على القطاع المعني؛ فإذا كان القطاع غير حساس فإن التأثير يكون محدوداً، أما إذا كان القطاع حيويًا ويمثل ركيزة للاقتصاد مثل الطاقة والمواد الخام والمنتجات الغذائية وصناعة الحديد والصلب، فإن أثر الأزمة سيكون قوياً جداً.

3.1- أسباب الأزمات الاقتصادية: تختلف وتتنوع أسباب الأزمات الاقتصادية، إلا أن أبرزها يكون إما:

- الدخول في الحروب، كما يحدث في أوكرانيا حالياً.
 - تراجع النمو الاقتصادي للدول.
 - غياب مخططات طويلة المدى مع غياب رؤية تنموية شاملة للاقتصاد.
 - التعامل بالقروض مع صندوق النقد الدولي، خاصة وأن قروضه ربوية تؤدي إلى تراكم الديون.
- وتكمن خطورة هذه الأسباب في آثارها الواضحة على المتغيرات الكلية للاقتصاد، والتي تمتد لتؤثر على المتغيرات الجزئية، ومنها مستويات التوظيف والدخول الفردية⁽⁵⁾.
- من بين أبرز مظاهر الأزمات الاقتصادية التي تمس بشكل مباشر البنية الاجتماعية للدولة، أزمة الطاقة التي تعد أحد أهم القطاعات الحيوية في أي اقتصاد. فعندما يعرف هذا القطاع تراجعاً في الإنتاج أو اختلالاً في التوزيع، فإن ذلك يؤدي إلى ارتفاع تكاليف الإنتاج وتراجع الاستثمارات، مما ينعكس سلباً على معدلات التشغيل ومستوى الدخل الفردي. ومع مرور الوقت، يتسع نطاق المتضررين من هذه الأزمة لتشمل فئات واسعة من المجتمع، لتتحول من أزمة اقتصادية إلى ظاهرة اجتماعية تتمثل في ارتفاع معدلات الفقر. ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن دراسة الفقر لا تكتمل دون التطرق إلى الأزمات الاقتصادية، وخاصة أزمة الطاقة، باعتبارها أحد العوامل الأساسية التي تساهم في تفاقم هذه الظاهرة داخل المجتمعات النامية مثل مصر.

4.1- تعريف الفقر: يُعتبر مفهوم الفقر من المفاهيم التي يختلف التعبير عنها باختلاف الشعوب والثقافات، إلا أن المعنى لا يختلف؛ فالفقر يعني للذين يعانون منه "الحرمان" من فرص العيش بكرامة، سواء أكان حرماناً مادياً أو حرماناً معنوياً.

ويُعرف الفقر كذلك بأنه فترة زمنية يكون الفرد فيها يملك دخلاً محدوداً لا يضمن توفير الحاجات الأساسية والضرورية.

كما يُعرف بضعف المقدرة على توفير الحد الأدنى من الدخل الذي يوفر المعيشة الكريمة، بما فيها تحقيق المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية كالصحة والتعليم والثقافة والمتطلبات الغذائية.

كما يعرف الفقر حسب البنك الدولي في التقرير الذي صدر عنه سنة (لم تُذكر السنة) بأنه "عدم القدرة على الوصول إلى حد أدنى من مستوى المعيشة".

حسب التقرير الصادر سنة 2006 عن فرع التنمية، يظهر لنا تمييز بين مؤشرين للفقر البشري، والجدول التالي يُلخص ما جاء فيهما⁽⁶⁾:

الجدول رقم 01 التمييز بين دليلين للفقر البشري

الأبعاد	البلدان السائرة في طريق النمو	البلدان المتطورة
مدى الحياة الصحية	احتمال الحياة أكثر 40 سنة	احتمال الحياة أكثر 60 سنة
تحصيل العلم	الهدف الوصول إلى التكوين في مجال القراءة والكتابة	الهدف الوصول إلى مهارات وظيفية
مستوى معيشة لائق	نسبة السكان الذين لا يملكون مصدر من مصادر المياه الصالحة للشرب. نسبة الأطفال الذين لا يصلون للوزن الطبيعي	نسبة السكان الذين هم تحت خط الفقر. معدل البطالة من سنة فأكثر

بالاستناد إلى هذا الجدول، يمكن استنتاج مفهوم الفقر من خلال الزاوية التي يُنظر إليه منها، فبالإضافة إلى فقر الدخل، هناك أيضاً مفهوم فقر القدرات، بمعنى أن الفقير هو الذي لا قدرة له على تحقيق المتطلبات الأساسية كالتعليم والصحة والدخل. ومن ثم أصبح قياس فقر القدرات يعتمد على ثلاث مؤشرات رئيسية هي⁽⁷⁾:

1. **مؤشر الصحة الغذائية:** يستهدف هذا المؤشر قياس وزن الأطفال الأقل من 5 سنوات.
 2. **مؤشر صحي إيجابي:** يركز هذا المؤشر على قياس نسبة إنجاب الأطفال دون رعاية صحية.
 3. **مؤشر تعليمي معرفي:** يُبنى على أساس تحديد نسبة الجهل بين الإناث.
- ويعتمد التطبيق العملي لقياس الفقر على حساب خط الفقر الذي يمنحنا القدرة على استنتاج مؤشرات الفقر من خلاله كما يلي⁽⁸⁾:
- **مؤشر نسبة الفقر:** ويعرف باسم آخر وهو معامل تعداد الأفراد (Headcount Index)، ويعمل عن طريق تقسيم عدد الفقراء على عدد السكان الكلي.
 - **مؤشر فجوة الفقر (Poverty Gap):** أساس هذا المؤشر تحديد الفجوة بين الاستهلاك وخط الفقر كنسبة مئوية من القيمة الإجمالية لاستهلاك إجمالي السكان.
 - **مؤشر شدة الفقر (Poverty Severity Index):** تتم عملية حسابه بالاستناد إلى تحديد الوسط الحسابي لمجموع مربعات فجوات الفقر.
 - **معامل جيني (Gini Index):** يستخدم لتحديد نسبة التفاوت في توزيع الدخل بين السكان الفقراء وغير الفقراء.

وتجدر الإشارة إلى أن تحديد خط الفقر يختلف من بلد لآخر بناءً على الظروف المحلية والاقتصادية، حيث يتم تحديده باستخدام مؤشرات الدخل والإنفاق⁽⁹⁾.

ويعتمد البنك الدولي هذا الأسلوب لتحديد خط الفقر داخل البلدان، ويُعرف الأخير بأنه إجمالي تكلفة السلع المطلوبة لسد الاحتياجات الاستهلاكية الأساسية. ولتطبيق هذه الطريقة يحتاج البنك الدولي إلى إحصائيات تتعلق بمعدل إنفاق الأسرة ومتوسط الدخل لديها، ليستطيع بذلك معرفة خط الفقر الذي تقع فيه جل الأسر داخل الدولة، وتقسم خطوط الفقر إجمالاً إلى ثلاثة وهي:

- **خط الفقر المدقع** وهو إجمالي تكلفة البضائع المطلوبة لتحقيق الاحتياجات الاستهلاكية الأساسية.
- **خط الفقر المطلق** (Absolute Poverty Line) وهو إجمالي تكلفة الاحتياجات المطلوبة من أجل الاستهلاك الأساسي، سواء الغذائي أو غير الغذائي للأسرة.
- **خط الفقر النسبي** (Relative Poverty Line) وهو ما يُعرف بالمتوسط العام للدخل الذي تتحصل عليه الحكومة.

5.1- أسباب الفقر: أما بالنسبة لأسباب الفقر، فهي تتمحور في مجموعة من الأبعاد التي تسهم في تكوينه، وهي⁽¹⁰⁾:

أولاً: البعد السياسي

يؤثر التوزيع الجغرافي للسكان بشكل أو بآخر على مستوى المعيشة داخل المجتمع، وذلك يرجع لقلة الموارد المتاحة للأفراد نظراً لتركيباتها الجغرافية. أيضاً العوامل الأمنية وما يعتريها من تغيرات، خاصة خلال فترة الصراعات المسلحة، تشكل عبئاً على النشاط الاقتصادي وتؤثر على عملية تطويره بسبب الخلل الذي يطرأ على عجلة التنمية الاقتصادية نتيجة توقف الاستثمار وهروب رأس المال بسبب الحرب. وبالتالي تقل الموارد المتاحة لأفراد المجتمع، وهذا يؤثر على مستوى المعيشة ويسبب تفشي ظاهرة الفقر. بالإضافة إلى أن بعض الخطط الاستراتيجية التي تهدف لإدارة الموارد يكون فيها خلل معين يؤدي إلى سوء التسيير، مما ينعكس سلباً على المجتمع.

ثانياً: البعد الاقتصادي

ويدخل في هذا الإطار كل ما يمس النظام الاقتصادي من اضطرابات وتحديات يسهم فيها التقدم العالمي والتطور على مختلف الصعد، وعدم استغلال الموارد التي يمتلكها بالشكل الصحيح، بالإضافة إلى التأثيرات المتعلقة بالعولمة والخصخصة. كل هذه العوامل وغيرها لها تأثير إيجابي أو سلبي على أفراد المجتمع ومستوى معيشتهم.

ثالثاً: البعد الاجتماعي

إن ظهور الطبقة داخل المجتمع يفتح الباب لبروز ظاهرة الفقر وتدني مستوى المعيشة، فالطبقة تدعو لاستغلال الأغنياء لحاجة الفقراء، مما يزيد الغني غنى والفقير فقراً. كما أن بروز الطبقة داخل المجتمع يقلل من فرص تحقيق حياة كريمة، خاصة وأن الموارد والإمكانات المتاحة تقل بسبب ضعف الدخل، ما يؤدي بدوره إلى ظهور آفة الفقر وتدني مستوى المعيشة.

من خلال تحليل الأبعاد الثلاثة يمكننا القول كلما تشعبت الأبعاد الاقتصادية للفقر، كلما تأججت المشاكل السياسية، مما يؤدي إلى انعدام الأمن الاجتماعي والاستقرار في المجتمعات العربية⁽¹¹⁾. من هذا المنطلق، يمكن القول إن دراسة الفقر لا تكتمل دون التطرق إلى الأزمات الاقتصادية، وخاصة أزمة الطاقة، باعتبارها أحد العوامل الأساسية التي تساهم في تفاقم هذه الظاهرة داخل المجتمعات النامية مثل مصر.

2- أزمات الطاقة المتعددة ودورها في تراجع القدرات المعيشية للمواطن في مصر:

بعد استعراض الإطار النظري المرتبط بمفهوم الأزمة الاقتصادية والفقر، ينتقل هذا المبحث إلى الجانب التطبيقي من الدراسة، وذلك بهدف استجلاء طبيعة العلاقة بين أزمات قطاع الطاقة المصري ومؤشرات الفقر والبطالة على أرض الواقع. ويعتمد هذا المبحث على تحليل البيانات والإحصاءات

المتوفرة حول تطور قطاع الطاقة المصري، ومقارنتها بمؤشرات الفقر والبطالة، وذلك للتحقق من صحة الفرضيات المطروحة والكشف عن طبيعة الترابط بين التراجع الطاقوي ومستوى المعيشة في المجتمع المصري.

وللاشارة فإن الفترة الأساسية للتحليل هي 2010-2020، فقد تم تحديث بعض المؤشرات الرئيسية (مثل التضخم ونسب الفقر) حتى عامي 2023 و2024 لتوضيح استمرارية الأزمة وتداعياتها.

1.2- ملامح أزمة قطاع الطاقة في مصر: تُعد الدولة المصرية من البلدان العربية ذات التعداد السكاني الكبير، والتي تشهد نسب فقر مرتفعة تعود لأسباب متعددة، يأتي في مقدمتها الأزمات المتتالية التي تمس قطاع الطاقة. فقد أظهرت الأزمة الأخيرة التي مست هذا القطاع عجز الدولة بحد ذاتها، وليس المواطنين فقط، حيث عانى المصريون من أزمة كهرباء حادة تجاوزت المعدلات الطبيعية؛ ففي السابق كان انقطاع التيار الكهربائي مقتصرًا على فصل الصيف باعتباره فصل الذروة في الاستهلاك، ولكن امتداد الانقطاع إلى فصل الشتاء دون مبررات طبيعية يشير إلى وجود أزمة هيكلية حادة في قطاع الطاقة⁽¹²⁾.

وشهدت مصر بدايةً أزمة كبيرة في انقطاع التيار الكهربائي بسبب زيادة الاستهلاك وانخفاض إنتاج الغاز بشكل كبير في حقل "ظهر" العملاق بالبحر المتوسط، حيث تجاوز الاستهلاك اليومي للطاقة 37 ألف ميغاوات، بزيادة 12% عن العام السابق. ورغم نجاح مصر في زيادة قدرتها على الإنتاج الاسمي من الكهرباء إلى ما يصل إلى حوالي 58 ألف ميغاوات يومياً من خلال إنشاء محطات توليد عملاقة، فإن الإنتاج الفعلي يقدر بنحو 35 ألف ميغاوات فقط بسبب عدم توفر الوقود الكافي لتشغيل المحطات.

وفي هذا السياق، أقر مسؤولون حكوميون بأن قطاع الكهرباء في مصر تجاوز "الخط الأحمر" بسبب ضعف الموارد المالية للوزارة الوصية⁽¹³⁾، التي أصبحت غير قادرة على دفع ثمن وقود مولدات الكهرباء والديون المستحقة عليها، وأن عدم توفر البنزين المخصص لإنتاج الكهرباء هو المؤدي لانقطاع التيار الكهربائي في فصل الشتاء، رغم أن الاستخدام ليس في فترة الذروة. ولمواجهة هذه الأزمة، وضعت الحكومة المصرية قراراً ينص على تخفيف أحمال الكهرباء، حيث زادت فترة قطع التيار الكهربائي إلى ثلاث ساعات يومياً، وهو ما أثار استياءً واسعاً في الشارع المصري، خاصة وأن هذه الاستراتيجية تزامنت مع موجة حر شديدة تضرب البلاد. ووجه رئيس الوزراء مصطفى مدبولي اعتذاره للشعب عن أزمة قطع الكهرباء، معتبراً أنها "موضوع شديد الصعوبة"، فيما قدرت الحكومة تكلفة حل الأزمة العاجلة بنحو 1.18 مليار دولار، لتوفير الوقود اللازم لاستقرار عمل شبكات الكهرباء⁽¹⁴⁾.

2.2- تداعيات الأزمة على هشاشة قطاع الطاقة: لم تقتصر أزمة الطاقة على انقطاع الكهرباء، بل امتدت لتشمل نقصاً حاداً في المازوت، أحد المشتقات الرئيسية للبتروöl، خاصة بعد غلق العديد من آبار النفط المصرية، مما أدى إلى عجز الدولة عن تحقيق اكتفاء نفطي. وقد تفاقم هذا العجز مع تراجع الاستثمار الأجنبي في القطاعات الأخرى (السياحة والتجارة وغيرها) بنسبة قاربت 95%

خلال الفترة الماضية، مما أدى إلى نقص في تحصيل العملة الصعبة، وبالتالي تأثير كبير على دفع المستحقات المالية للشركاء الأجانب في قطاع الطاقة والبتترول⁽¹⁵⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن عملية دفع قيمة المشتريات البترولية تتم وفق اتفاقيات مبرمة مع الشركات، وعادة ما تكون في فترات قصيرة إلى متوسطة المدى. نتيجة لتراجع الاستثمار، حدثت اختلالات مالية وتراكمت المديونيات لصالح الشركاء الأجانب، والتي تجاوزت 2 مليار دولار، مع صعوبات في الحصول على مشتريات جديدة، مما جعل قطاع الطاقة في مصر قطاعاً هشاً⁽¹⁶⁾.

ولم تتوقف الأزمات عند هذا الحد، بل شهد القطاع أزمة أخرى تمثلت في تسوية قدرها 500 مليون دولار مع هيئة كهرباء "إسرائيل"، بشأن نزاع حول اتفاق للغاز الطبيعي الذي توقف العمل به. وقد أقرت الهيئة المصرية العامة للبتترول بعجزها عن تسديد هذه القيمة دفعة واحدة، حيث تم الاتفاق على سدادها على ثماني سنوات ونصف، بواقع 60 مليون دولار دفعة مقدمة، و40 مليون دولار بعد ستة أشهر، وسداد المبلغ المتبقي بواقع 25 مليون دولار على 16 قسطاً كل ستة أشهر. وتجدر الإشارة إلى أن مصر بدأت استيراد الغاز من إسرائيل للمرة الأولى مطلع عام 2020، بموجب صفقة لاستيراد 85 مليار متر مكعب من الغاز على مدى 15 عاماً بنحو 19.5 مليار دولار⁽¹⁷⁾.

3.2- العلاقة بين أزمة الطاقة ومؤشرات الفقر في مصر: لم تقتصر آثار الأزمات المتراكمة في قطاع الطاقة على الجانب الاقتصادي للدولة فحسب، بل امتدت لتطال المستوى المعيشي للمواطن المصري بشكل مباشر. فترجع إنتاج الطاقة وتزايد الديون والعجز المالي أدى إلى انكماش في فرص العمل، وارتفاع في تكاليف الإنتاج، ما انعكس على أسعار السلع والخدمات الأساسية. من ثم، بدأت مظاهر الفقر في الاتساع لتشمل شرائح جديدة من المجتمع المصري.

ولتحديد طبيعة هذه العلاقة بشكل أكثر دقة، يقدم الجدول التالي ملخصاً لتطور مؤشرات قطاع الطاقة ومعدلات الفقر والبطالة في مصر خلال الفترة (2015-2020)، وهي الفترة التي شهدت أبرز تداعيات أزمة الطاقة وبرامج الإصلاح الاقتصادي:

الجدول (01): تطور مؤشرات قطاع الطاقة ومعدلات الفقر والبطالة في مصر (2015-2020)

نسبة الفقر (%)	معدل البطالة (%)	إنتاج الغاز الطبيعي (مليون طن مكافئ)	السنة
27.8	12.8	45.7	2015
32.5	11.9	49.8	2017
29.7	8.6	65.3	2019
...	9.6	58.5	2020

المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء، وتقارير البنك الدولي

وتشير البيانات الرسمية إلى أن نسبة الفقر في مصر ارتفعت إلى 32.5% خلال العام المالي 2018/2017، مقابل 27.8% في العام السابق لانطلاق برنامج الإصلاح الاقتصادي، وهذا يعني أن أكثر من 32 مليون مصري يعيشون تحت خط الفقر الوطني، ورغم أن أحدث البيانات المتاحة (لعام 2020-2019) تشير إلى انخفاض مستويات الفقر إلى 29.7%، فإن هذا الرقم قد ارتفع بالتأكيد منذ

ذلك الحين، خاصة مع فقدان الجنيه المصري أكثر من 50% من قيمته مقابل الدولار الأمريكي منذ مارس 2022، بينما فشلت تدابير الحماية الاجتماعية في مواكبة زيادات الأسعار (18).

وقد أشار تقرير البنك الدولي إلى أن حوالي 60% من سكان مصر إما يعيشون في فقر أو معرضون له، مع فروقات جغرافية كبيرة في معدلات الفقر داخل البلاد، حيث تتراوح النسب بين 7% في محافظة بورسعيد و66% في بعض محافظات الصعيد. كما تأثرت الطبقة الوسطى بشكل سلبي بسبب الإصلاحات الاقتصادية التي زادت من تكاليف المعيشة، خصوصاً في قطاع الطاقة (19).

وفي هذا السياق، أشار تقرير صادر عن معهد تشاتام هاوس (Chatham House) إلى أن شبكات الأمان الاجتماعي القائمة فشلت في التعويض بشكل كافٍ عن الصدمات الاقتصادية التي تعرضت لها الأسر المصرية خلال الإصلاحات، والتي نتجت أساساً عن عدة تخفيضات حادة في قيمة الجنيه، وخفض دعم الطاقة، وما ترتب عليه من تضخم. وبلغ التضخم السنوي 31.93% في فبراير 2023، وهي أعلى مستوياته منذ عام 2017 عندما بلغ التضخم ذروته عند 33% (20).

بناءً على المعطيات الرقمية والتحليلية المعروضة أعلاه، يمكن مناقشة الفرضيتين في ضوء النتائج المتوصل إليها على النحو التالي:

الفرضية الأولى: تنص على وجود "تزامن واضح بين تراجع مؤشرات كفاءة قطاع الطاقة وارتفاع معدلات البطالة في مصر"، وقد خلصت المقارنة الوصفية بين مؤشرات قطاع الطاقة (الإنتاج المحلي، فاتورة الاستيراد) ومؤشرات البطالة خلال الفترة المدروسة إلى وجود تطابق واضح في الاتجاهات، حيث تزامن تراجع الإنتاج الفعلي للكهرباء إلى 35 ألف ميغاوات مقابل قدرة اسمية تبلغ 58 ألفاً مع انكماش فرص العمل وارتفاع البطالة، خاصة في القطاعات الصناعية المرتبطة بالطاقة، مما يشير إلى وجود علاقة ارتباطية قوية بين المتغيرين.

الفرضية الثانية: تنص على وجود "ارتباط ظاهري موجب بين ارتفاع معدلات البطالة الناتجة عن تراجع قطاع الطاقة واتساع نسبة الفقر بين السكان". وتُظهر المعطيات تطابقاً كبيراً مع الفرضية الثانية، حيث تزامن ارتفاع البطالة مع زيادة نسبة الفقر إلى 32.5% في العام المالي 2018/2017، مقابل 27.8% في 2015، كما اتسعت الفجوة الجغرافية في معدلات الفقر بين محافظات الصعيد (حيث تصل إلى 66%) والمحافظات الساحلية (حيث لا تتجاوز 7%)، مما يشير إلى تأثير تراجع الأنشطة الاقتصادية المرتبطة بالطاقة على توزيع الدخل ومستويات المعيشة.

4.2- انعكاسات الأزمة على الأمن الغذائي والاجتماعي: إن الانخفاض الكبير في الدخل أثر على المصريين بشكل كبير، خاصة فيما يتعلق بتحقيق أمنهم الغذائي، حيث ارتفعت نسبة فاقد الأمن الغذائي من حوالي 14% إلى 17% من السكان، أي نحو 13.7 مليون مصري، وانضم 15.2% إلى شريحة الفقراء، وتضم القاهرة وحدها حوالي 3.5 مليون فقير من فاقد الأمن الغذائي (21).

ويتجلى التأثير الاجتماعي للأزمة أيضاً في تراجع الإنفاق الحكومي على القطاع الاجتماعي، حيث انخفض الإنفاق على الصحة والتعليم والإسكان والمرافق العامة والحماية الاجتماعية من 54% إلى 34% من إجمالي الإنفاق الحكومي بين عامي 2009 و2020. وبحلول عام 2019، انخفض الإنفاق الاجتماعي (بما في ذلك الصحة والتعليم والحماية الاجتماعية) إلى 5.1% فقط من الناتج

المحلي الإجمالي، مقارنة بـ 7% في عام 2014. وهذا التراجع في الإنفاق على الخدمات العامة الأساسية يحمل أعباء مالية كبيرة على الأسر، ويساهم في تفاقم الفقر متعدد الأبعاد⁽²²⁾.

يتضح مما سبق أن العلاقة بين قطاع الطاقة ومستويات الفقر في مصر ليست مجرد علاقة اقتصادية بحتة، بل تمتد لتؤثر في مختلف الجوانب الاجتماعية والمعيشية للأفراد، فقد أظهر التحليل أن تراجع كفاءة قطاع الطاقة، المتمثل في انخفاض الإنتاج المحلي وارتفاع فاتورة الاستيراد وتراكم الديون، قد تزامن مع ارتفاع ملحوظ في معدلات البطالة والفقر، خاصة في المناطق الريفية والصناعية المتضررة. كما أظهرت المعطيات أن الإصلاحات الاقتصادية في قطاع الطاقة، رغم ضرورتها المالية، قد أسهمت في زيادة أعباء المعيشة على الفئات الهشة والطبقة الوسطى، مما يستدعي تعزيز شبكات الأمان الاجتماعي لتخفيف الآثار السلبية لهذه الإصلاحات. ومن هذا المنطلق، يصبح من الضروري الانتقال إلى دراسة الانعكاسات الاجتماعية لهذه الظاهرة، للوقوف على كيفية تأثير الفقر في بنية المجتمع وسلوك أفراده، وهو ما سيتناوله المبحث الموالي.

3- الآثار الاجتماعية المترتبة عن الفقر في مصر

1.3- الآثار السلبية للفقر في مصر

أ- التعليم وعماله الأطفال: يُعد التعليم أول المجالات التي تتأثر سلباً بتفشي الفقر، حيث يدفع العوز المالي الأسر إلى إخراج أطفالها من المدارس وإحاقهم بسوق العمل. وقد قدرت دراسة بحثية أن عدد الأطفال العاملين في مصر بلغ حوالي مليوني طفل، وهو ما يمثل 26% من العدد الكلي للأطفال في مصر، يعملون في إطار خارج عن القانون الذي يحمي الطفل من ممارسة الأعمال الشاقة، منهم 83% يعملون في الريف مقابل 16% في المدن، وأن 46% من إجمالي هؤلاء الأطفال العاملين تتراوح أعمارهم بين 15 و17 سنة، وأن 78% منهم من الذكور و21% من الإناث⁽²³⁾.

وتشير التقديرات الحديثة الصادرة عن منظمة العمل الدولية إلى وجود 4.2 مليون طفل عامل في مصر، منهم 3.7 مليون في أعمال خطيرة أو غير قانونية، وفقاً لمسح عمل الأطفال الوطني⁽²⁴⁾.

وتُظهر بيانات المسح الصحي للأسر المصرية لعام 2021 الصادر عن اليونيسيف أن 1.3 مليون طفل (بنسبة 4.9%) يمارسون عمالة الأطفال، مسجلة انخفاضاً من 7% في عام 2014، مما يشير إلى تحسن ملحوظ لكنه لا يزال غير كافٍ. ويتركز هؤلاء الأطفال بشكل أكبر في المناطق الريفية، وخاصة في صعيد مصر، حيث تتفاقم معدلات الفقر⁽²⁵⁾.

هذه النسبة المرتفعة من عمالة الأطفال تؤثر بشكل عميق على السلوك العام في الفئات الشبانية، من حيث المعاملة والتصرفات والثقافة السائدة. فالانقطاع المبكر عن التعليم يحرم الأطفال من فرص التطور المعرفي والنفسي السليم، ويكرس دورة الفقر بين الأجيال⁽²⁶⁾.

ب- تعاطي المخدرات والانحراف السلوكي: برغم ارتفاع نسبة الفقر داخل فئة الشباب، فإن الكثير منهم يتعاطون المخدرات بأنواعها، خاصة المتوفرة منها بأسعار تتناسب مع أوضاعهم المادية، ويتعلق الأمر بالحشيش بشكل أساسي. ويرجع السبب - حسب خبراء علم الاجتماع التربوي - إلى ابتعاد الشباب عن مزاولة الدراسة وخروجهم إلى الشارع قبل تكوّن وعي سليم لديهم، مما يؤثر على منظورهم للحياة. فالعلم من منظور غالبية الشباب المصري ليس ضرورة للحياة، بل يعتبرونه أمراً ثانوياً، وذلك يعود لعدم القدرة المادية على تحصيله.

وتشير أحدث الإحصاءات الرسمية الصادرة عن المسح القومي الشامل للتعاطي لعام 2020 إلى تراجع مؤشرات الإدمان بنسبة 1.1 نقطة مئوية، لتصل إلى 2.3% مقابل 3.4% عام 2014. ومع ذلك، تظل ظاهرة تعاطي المخدرات مصدر قلق كبير، حيث ضبطت الأجهزة الأمنية 93 ألفاً و997 قضية جلب وترويج وتعاطي مواد مخدرة في عام 2022⁽²⁷⁾.

ويتكون وعي لدى عامة الناس يدفع أطفالهم في سن مبكرة للدخول إلى عالم الشغل، حتى يتسنى لهم المساهمة في إعالة الأسرة من أجل تحقيق الموارد الأساسية من مأكّل ومشرب ودفع مستحقات السكن⁽²⁸⁾.

ج- تأثير الفقر على الإبداع والامية والصحة: إن للفقر تأثيرات ملحوظة على الإبداع داخل المجتمع، إذ يزداد التأثير السلبي كلما زادت درجة الفقر. فكلما كان مستوى المعيشة منخفضاً، تقل فرص الابتكار والاكتشافات التي من شأنها أن تعزز تنمية المجتمع وتقدمه. ويعود ذلك إلى نقص الإمكانيات لدى الأفراد الذين يعانون من الفقر؛ حيث يجدون صعوبة في التكيف مع التطورات الحديثة حتى لو تمكنوا من الالتحاق بالعملية التعليمية، إلا أنهم يواجهون تحديات عديدة عند محاولة مواكبة التكنولوجيا المتقدمة، التي تتطلب غالباً موارد مالية كبيرة. كما أن الأمية الناتجة عن الفقر ترتبط بشكل وطيد بانتشار الأمراض في المجتمعات التي تعاني من هذه الظاهرة الاجتماعية.

ويؤكد الباحثون أن الفقر له آثاره السلبية التي لا حصر لها على المجتمعات، إلا أن الخطر الأكبر يكمن في تأثيراته السلبية على العلم. فكلما كان المجتمع فقيراً، قلت عملية الإبداع، وقلت الابتكارات التي تساعد على تقدم المجتمع⁽²⁹⁾.

ليس هناك شك في أن الفقر يُعد أحد أكبر الأمراض الاجتماعية، وهو آفة تعاني منها جميع المجتمعات وليس فقط مصر. إن هذه الظاهرة ليست مرتبطة بتدهور قطاع الطاقة فحسب، وليست مقتصرة على منطقة معينة أو ظروف محددة؛ بل إن تأثيراتها تمتد إلى كافة جوانب الحياة التي تساهم في تقدم المجتمع وازدهاره. فليس للفقر آثار اقتصادية أو اجتماعية فقط، بل إنه يشكل شبكة معقدة من التأثيرات التي قد تكون كفيلة بتدمير المجتمع بأسره. يُعتبر الفقر هاجساً رئيسياً أمام تنمية الإنسان، حيث يجد الفرد الفقير نفسه عاجزاً عن استغلال العديد من الفرص بسبب قلة موارده المالية. هذا العجز يمنعه من تحسين ذاته ومواكبة التطورات السريعة في العصر الحالي، كما أنه يحرم الفقراء من الرفاهية التي ينعم بها الآخرون، مما يؤدي إلى عزلهم عن المجتمع بشكل كبير⁽³⁰⁾.

د- تأثير الفقر على الصحة العامة: يثير الفقر تأثيراً اجتماعياً كبيراً يتمثل في زيادة انتشار الأمراض، حيث يسهم نقص الموارد المادية في سوء التغذية وعدم القدرة على الحصول على الأدوية اللازمة لعلاج العديد من الأمراض. وتُظهر البيانات أن مصر ضمن 36 بلداً يتركز فيها 90% من عبء سوء التغذية العالمي. كما تشير التقديرات إلى أن 31 مليون شخص في مصر يعانون انعدام الأمن الغذائي المعتدل أو الشديد⁽³¹⁾.

وقد توصلت دراسة حديثة إلى أن نحو 70% من الأسر في العينة يعانون من نقص الأمن الغذائي، ويرجع ارتفاع هذه النسبة إلى انخفاض مستوى الدخل ومستوى المعيشة. وتتجلى خطورة هذه الظاهرة في الدول النامية، مثل مصر، حيث أدى سوء التغذية إلى ارتفاع معدلات الوفاة. ويرجع ذلك بشكل أساسي إلى ضعف الخدمات الصحية وعدم تطورها، بالإضافة إلى تدهور البنية التحتية المتعلقة

بتوفير المياه النظيفة والسكن اللائق. وتشير منظمة الصحة العالمية إلى أن نحو 45% من وفيات الأطفال دون سن الخامسة ترتبط بنقص التغذية⁽³²⁾. لذا يتوجب مكافحة آثار الفقر هذه، ويفترض أن يكون التعليم هو الوسيلة الأكثر فعالية لدرء هذه المشكلة.

2.3- آليات الوقاية من تفشي ظاهرة الفقر: تتعدد الآليات التي يمكن من خلالها الحد من تفشي ظاهرة الفقر، خاصة إذا توفرت الموارد المالية ووجدت استراتيجية سليمة تكون أساساً في عملية محاربة الفقر والوقاية منه، بالإضافة إلى ضرورة دفع عجلة الإنتاج لتعمل بطاقتها القصوى، وتحقيق نمو اقتصادي كبير، وتحقيق عدالة أفضل في توزيع الثروة، ورفع كفاءة اليد العاملة، والتنسيق بين الدولة ومؤسسات المجتمع الأهلي وتأمين الشفافية. ويعتبر الفقر ظاهرة اقتصادية واجتماعية مقلقة، وقد تناولتها الدراسات من مختلف جوانبها⁽³³⁾.

أ- تطوير القطاعات الاقتصادية: كما ذكرنا سابقاً، يعتبر الوضع الاقتصادي من العوامل الأساسية التي تؤدي إلى الفقر، مما يستوجب وضع خطة لزيادة نمو الناتج المحلي الإجمالي. بمعنى أنه لا ينبغي تحسين قطاع معين على حساب القطاعات الأخرى، أو التركيز على تطوير المناطق الحضرية مع تجاهل المناطق الريفية. لذا، فإن إعداد استراتيجية لتعزيز الإنتاج الوطني يساهم في تحقيق التنمية ورفع مستوى التراكم اللازم لضمان استمرار الحركة الاقتصادية الوطنية، ويتطلب استثمار جميع القدرات المتاحة في كافة المناطق للوصول إلى هذا الهدف. وهذا الأمر يستدعي تكاتف جهود الدولة والأفراد على حد سواء.

وقد أشار البنك الدولي إلى أن معدل الفقر الوطني في مصر ارتفع عام 2022 إلى 32.5%، بينما تشير تقديرات أخرى إلى وصوله إلى 35.7% في يوليو 2023. ويعكس هذا الارتفاع الحاجة الملحة لتطوير القطاعات الاقتصادية كأداة رئيسية للحد من الفقر⁽³⁴⁾.

ب- تأمين عدالة أفضل في توزيع الثروة: تزايد الفجوة بين ذوي الدخل المحدود والأثرياء قد بلغ حداً غير مقبول، مما أدى إلى تراجع واضح في الطبقة الوسطى. لذا فإن تعزيز الإنتاج بجميع أشكاله يتطلب تحقيق تصريف أكبر للمنتجات المحلية داخل السوق. هذا الأمر يستدعي تحسين أوضاع الفئات الأقل دخلاً التي تمثل النسبة الأكبر من المواطنين، بالإضافة إلى ضرورة إيجاد حل لمشكلة البطالة المتفشية؛ وإلا سيبقى اقتصاد أي بلد يعاني من الركود والانحدار. وبالتالي ستجد الكفاءات العالية نفسها مرغمة على مغادرة البلاد بحثاً عن ظروف حياة أفضل.

إن تطوير القاعدة الإنتاجية يصبح بلا فائدة إذا لم يتم تحديد المستفيدين بشكل واضح من التطورات الحاصلة فيها ومن عائداتها، إذ يجب أن يشمل ذلك كافة مواطني المجتمع ليتمكنوا من العيش بكرامة ويصبح بالإمكان التخلص من ثلاث آفات رئيسية: الفقر والجهل والمرض. ويمكن بلوغ ذلك إذا وضعت السلطات السياسية خطة واضحة تحدد الأهداف الاقتصادية ووسائل تنفيذها، مع ضمان توفير وسائل الإنتاج والعمالة بكفاءة عبر مختلف القطاعات. وبذلك يصبح التخطيط أداة استراتيجية تهدف لتحسين مستوى الدخل الوطني، وليس نقلاً لنظام موجه، بل يعني التنظيم والعقلانية والمرونة لتحقيق الاستفادة القصوى من إمكانيات البلد بطريقة صحيحة وأكثر فعالية لتلبية الحد الأدنى من الاحتياجات الأساسية.

ج- تطوير اليد العاملة: تطوير قوة عاملة تتمكن من استخدام التكنولوجيا بسهولة وفهم كيفية عمل الأجهزة هو أمر حيوي. هؤلاء العمال هم من يسهمون في تحقيق مستويات عالية من الأداء والإنتاجية. لذا، فإن الدور الذي تلعبه الدولة في اتخاذ قرارات استراتيجية يعد بالغ الأهمية، بما في ذلك إنشاء مؤسسات تعليمية مهنية وتحفيز الشباب على الانخراط فيها، مما يساعد على تغيير الثقافة السائدة التي تعتبر أن الحصول على شهادة جامعية هو السبيل الوحيد لضمان حياة أفضل. لقد أصبح يُنظر إلى أهمية تعزيز التعليم الفني والتدريب المهني بقبول واسع باعتباره ليس مجرد حل لمشكلة تسرب الطلاب، بل كأداة فعالة لتحسين فرص العمل وتعزيز الاقتصاد عبر توفير قوى عاملة متخصصة ومؤهلة.

لقد أظهرت الأحداث أن العمالة الماهرة تحظى بقيمة مرتفعة في سوق العمل المحلي والعالمي. الدول النامية التي تمتلك عمالة مؤهلة وبأسعار تنافسية ستكون قادرة على تصدير هذه العمالة إلى مختلف أنحاء العالم. يتجلى نجاح هذا المفهوم في القدرة التي يمتلكها الأفراد من بولندا، والتشيك، ورومانيا، وشرق ألمانيا في العثور على فرص عمل في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية بفضل مهاراتهم العالية وأجورهم المنخفضة. كذلك، تقوم دول أمريكا اللاتينية بتصدير قواها العاملة نحو الشمال، بينما تعتبر الهند مصدراً من أبرز المصادر للعمالة المتخصصة سواء من ناحية التدريب أو الكفاءة.

وهذا يشير إلى أن العمال يجب أن يضعوا في الحسبان العمل بأجر زهيد بالإضافة لضرورة حصولهم على التكوين اللازم للوصول لدرجة الاحترافية، أما العمال الذين لا يملكون المستوى المطلوب فسواجهم صعوبات متعددة يمكن أن تصل بهم لأبواب البطالة. الأمر الذي يطرح تحدياً جديداً يتمثل في إيجاد حل للعاطلين عن العمل الذين يفتقدون إلى المهارات والكفاءات العالية.

د- تفعيل التعاون بين الدولة ومنظمات المجتمع المدني: لا يمكن معالجة ظاهرة الفقر بمعزل عن تعزيز دور مؤسسات المجتمع المدني، فهي شريك أساسي في تنفيذ برامج الحماية الاجتماعية والتنمية. وقد أشار البنك الدولي إلى أن برنامج "تكافل وكرامة" يُعد أكبر برنامج تحويلات نقدية مشروطة يستهدف الفقراء في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، حيث يستفيد منه حوالي 25% من الأسر الأكثر فقراً في مصر⁽³⁵⁾.

إن تفعيل دور المؤسسات الشبابية بشكل خاص، والتنسيق والعمل المشترك بين منظمات المجتمع الأهلي بشكل عام، يتحقق عن طريق وضع مشاريع مشتركة، والحصول على مساعدات ومساندة من الدولة والقطاع الخاص والمنظمات الدولية، بهدف التخفيف من حالة الفقر المنتشرة في مختلف المناطق.

يتضح مما سبق أن الفقر في مصر ليس مجرد نقص في الدخل، بل هو ظاهرة متعددة الأبعاد تمتد آثارها لتشمل التعليم والصحة والسلوك الاجتماعي. وقد تسبب تفاقم الفقر في ارتفاع معدلات عمالة الأطفال، وانتشار تعاطي المخدرات بين الشباب، وتدهور مستويات التغذية والصحة العامة، وتراجع الإبداع والإنتاجية المجتمعية. وتتطلب مواجهة هذه الآثار استراتيجية متكاملة تجمع بين تطوير القطاعات الاقتصادية، وتحقيق عدالة توزيع الثروة، وتأهيل اليد العاملة، وتفعيل دور المجتمع

المدني في منظومة الحماية الاجتماعية. وتظل قضية الفقر في مصر بحاجة إلى سياسات أكثر فاعلية واستدامة، تعالج جذور الظاهرة لا مظاهرها فقط، وتضمن حق المواطنين في حياة كريمة وعيش لائق

4- تفعيل التعاون والتنسيق بين الدولة ومنظمات المجتمع المدني

بعد أن تناولنا في الفصول السابقة الآثار الاجتماعية للفقر وأبرز العوامل الاقتصادية المساهمة في تفاقمه، تبرز أهمية البحث في الأدوار المشتركة بين الدولة والمجتمع المدني بوصفها آلية عملية لمعالجة جذور الظاهرة. فالتنمية لا تتحقق فقط عبر السياسات الحكومية، بل من خلال تعاون تكاملي يضمن شمول جميع الفئات الاجتماعية في مسار محاربة الفقر⁽³⁶⁾.

- **تطوير الإطار التشريعي الناظم لعمل منظمات المجتمع المدني:** ويعني ذلك تفعيل دور الأحزاب السياسية الوطنية لتنتمكن من الاضطلاع بدور طليعي، وألا يكون وجودها هشاً أو هامشياً في الحياة السياسية. وبالتالي، يجب أن تتعامل الدولة مع الأحزاب السياسية على أنها مؤسسات وطنية تسهم في التنمية السياسية والديمقراطية⁽³⁷⁾.

- **تفعيل دور الجمعيات والهيئات الاجتماعية:** تتمتع الجمعيات غير الحكومية بالقدرة على إدارة أنشطتها باستقلالية كاملة، مما يمنحها الحق في تنفيذ المهام التي تعكس أهدافها وبرامج عملها، دون الخوف من تهديدات بحظر هذه الأنشطة تحت مزاوم أنها تحمل طابعاً سياسياً⁽³⁸⁾. وفقاً لمنظمة الشفافية الدولية في توجيهاتها ونصائحها، المستندة إلى نتائج تقييم مستوى الفساد بين الدول، فإن "تفعيل دور منظمات المجتمع المدني والمشاركة المدنية يُعد استراتيجية رئيسية للدول النامية التي تسعى إلى مساءلة الحكومات"⁽³⁹⁾.

وأشار مدير المنظمة، كوبس دي سورات، إلى أنه "على الرغم من ذلك، تواصل العديد من الحكومات الحد من أنشطة تلك المؤسسات"، كما لاحظت الهيئة أن عدداً كبيراً من هذه المنظمات غير قادر على مواجهة تحديات الإصلاح بمفرده⁽⁴⁰⁾.

إن إقامة شراكة بين مؤسسات الدولة ومنظمات المجتمع المدني أصبحت أمراً ضرورياً، كما أن إيجاد سبل لخلق تعاون فعال في الوطن العربي يمثل تحدياً يُضاف إلى باقي التحديات المرتبطة بالتنمية البشرية المستدامة⁽⁴¹⁾.

تؤكد وثيقة الأهداف الإنمائية للألفية، التي اعتمدتها الدول العالمية، على ضرورة وجود مجتمع مدني قوي. ويجب أن يتجاوز الأمر كونه مجرد هيكل تنظيمي إلى وجود كيانات مدنية نشطة تحتاج إلى توفير بيئة ملائمة لتحقيق نجاحها⁽⁴²⁾.

تنبع الحاجة إلى مؤسسات مدنية فاعلة من الفجوة الكبيرة بين اللغة السياسية التي تسلط الضوء على أهمية الشراكة وقيمتها، وبين الواقع الذي لا يزال فيه التنفيذ ضعيفاً وغير مترجم إلى خطط عمل محددة واستراتيجيات واضحة تدعم الشراكة الحقيقية وتعزز التعاون بين مختلف الأطراف⁽⁴³⁾.

إن تفعيل دور المؤسسات الشبابية بشكل خاص، والتنسيق والعمل المشترك بين منظمات المجتمع الأهلي بشكل عام، يتحقق عن طريق وضع مشاريع مشتركة، والحصول على مساعدات ومساندة من الدولة والقطاع الخاص والمنظمات الدولية، بهدف التخفيف من حالة الفقر المنتشرة في مختلف المناطق⁽⁴⁴⁾.

من ثم، فإنّ تفعيل التعاون بين الدولة ومنظمات المجتمع المدني لا يُعد مجرد خيار إداري، بل هو ضرورة لتقليص الفوارق الاجتماعية والحدّ من الفقر الذي يتغذى أساساً على غياب العدالة في توزيع الموارد وضعف المشاركة المجتمعية. ويُعتبر هذا التعاون خطوة أساسية لضمان استدامة الجهود التنموية وتحقيق الأمن الاجتماعي في مواجهة الأزمات الاقتصادية، خاصة تلك المرتبطة بالطاقة ومحدودية الموارد.

خاتمة:

بعد كل النقاط التي تطرقنا لها، خلصت هذه الدراسة إلى أن قطاع الطاقة يمثل ركيزة أساسية في الاقتصاد الوطني، وأي اختلال في أدائه لا يقتصر تأثيره على العجز المالي للدولة، بل يمتد ليطال القرارات المعيشية للمواطنين ويعمق من حدة الفقر. وقد تجسّد ذلك بوضوح في حالة مصر، حيث أدى تراجع الإنتاج الطاقوي وارتفاع فاتورة الاستيراد وتراكم الديون إلى انكماش فرص العمل وتزايد معدلات البطالة، وهو ما انعكس مباشرة على ارتفاع مؤشرات الفقر، خاصة في المناطق الريفية والصناعية المتضررة.

كما كشفت النتائج عن تحقق الفرضيتين الأساسيتين للدراسة؛ إذ ثبت أن أزمة الطاقة كانت محركاً رئيسياً لاتساع رقعة الفقر عبر رفع تكاليف الإنتاج وتسريح العمالة، في الوقت الذي أثبتت فيه المعطيات أن الإصلاحات الاقتصادية في هذا القطاع، رغم أهميتها لضمان الاستدامة المالية، قد حملت في طياتها آثاراً اجتماعية سلبية على الفئات الهشة والطبقة الوسطى في المدى القصير. وعليه، فإن معالجة ظاهرة الفقر في مصر تتطلب مقاربة متكاملة لا تقتصر على السياسات الاقتصادية الكلية، بل تشمل تعزيز شبكات الأمان الاجتماعي، واستهداف الدعم للفئات الأكثر احتياجاً، وتحقيق التوازن بين ضرورة الإصلاح الهيكلي لقطاع الطاقة ومراعاة البعد الإنساني والعدالة الاجتماعية، بما يضمن تحويل هذا القطاع الحيوي من عامل ضغط إلى محرك حقيقي للتنمية الشاملة والمستدامة.

النتائج:

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، يمكن إيجازها على النحو التالي:

أولاً: أسفرت الأزمات المتتالية التي شهدتها قطاع الطاقة المصري عن ارتفاع مستوى الضرائب والرسوم المفروضة على المواطنين، لاسيما تلك المتعلقة باستهلاك الغاز والكهرباء والبنزين وغيرها من مشتقات الطاقة، في وقت شهدت فيه العملة المصرية انخفاضاً ملحوظاً في سوق الصرف، مما زاد من أعباء المعيشة على الأسر المصرية، وخاصة الفئات محدودة الدخل.

ثانياً: أثبتت الدراسة أن الفقر ظاهرة متعددة الأبعاد، تمتد آثارها لتشمل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. فكلما زادت نسبة الفقر، تدهور المستوى الثقافي والتعليمي في المجتمع، وذلك بسبب عجز الأولياء عن توفير مصاريف الدراسة، مما يؤدي إلى تسرب الأطفال من مقاعد الدراسة في سن مبكرة لمساعدة أسرهم في كسب قوت اليوم. كما يؤدي الفقر إلى ضعف القدرة على توفير الرعاية الصحية والسكن الدائم، مما يفاقم من معاناة الفئات الهشة ويهدد تماسك المجتمع واستقراره.

ثالثاً: أظهرت الدراسة أن مكافحة ظاهرة الفقر والوقاية منها تتطلب استراتيجية وطنية شاملة، تُعد من قبل كفاءات حقيقية مطلعة بواقع المجتمع المصري، وتستند إلى معطيات دقيقة وتحليل علمي

موضوعي. كما تتطلب تخصيص ميزانيات مالية معتبرة لإنعاش القطاع الطاقوي وتحسين الخدمات العامة، مع ضمان الشفافية والمساءلة في تنفيذ هذه الاستراتيجيات.

رابعاً: أكدت النتائج وجود علاقة طردية بين تراجع كفاءة قطاع الطاقة وارتفاع معدلات الفقر والبطالة في مصر، حيث تزامن كل انخفاض في الإنتاج الطاقوي مع ارتفاع ملحوظ في مؤشرات الفقر، خاصة في المناطق الريفية والصناعية المتضررة. كما أظهرت النتائج أن الإصلاحات الاقتصادية في قطاع الطاقة، رغم ضرورتها، كان لها تأثيرات سلبية على الفئات الهشة والطبقة الوسطى في المدى القصير.

التوصيات:

بناءً على النتائج التي توصلت إليها الدراسة، تقترح الباحثة التوصيات التالية:

أولاً: إعادة هيكلة قطاع الطاقة في مصر من خلال الاستثمار الجاد في الطاقات المتجددة (الشمسية والرياح)، لتقليل الاعتماد على المصادر التقليدية المكلفة والمستوردة، مع تطوير البنية التحتية للقطاع لتحقيق الكفاءة الإنتاجية، وتقليل الفاقد، وتحسين جودة الخدمات المقدمة للمواطنين. ويُعد التوجه نحو الطاقة المتجددة خياراً استراتيجياً لتعزيز أمن الطاقة الوطني وتحقيق الاستدامة البيئية والاقتصادية.

ثانياً: ضبط السياسات الضريبية المتعلقة بالطاقة من خلال إعادة النظر في الضرائب والرسوم المفروضة على استهلاك الطاقة، بما يراعي الفئات الهشة ومحدودة الدخل، وتبني نظام ضريبي تصاعدي يحقق العدالة الاجتماعية، مع توجيه الإعفاءات والدعم للفئات الأكثر احتياجاً، بما يضمن عدم تحميلها أعباء إضافية تفوق طاقتها.

ثالثاً: وضع دعم موجه للأسر تحت خط الفقر، خاصة فيما يتعلق بالطاقة المنزلية (الكهرباء والغاز)، من خلال تطوير نظام الدعم النقدي المشروط (مثل برنامج تكافل وكرامة) ليشمل تعويضات عن ارتفاع تكاليف الطاقة، مع ضمان وصول الدعم إلى مستحقيه بالفعل، والحد من التسرب الدعي، وتعزيز شبكات الأمان الاجتماعي لحماية الفئات الأكثر تأثراً بالإصلاحات الاقتصادية.

رابعاً: تفعيل الشراكة بين الدولة ومؤسسات المجتمع المدني في تصميم وتنفيذ برامج الحماية الاجتماعية والتنمية، مع العمل على تهيئة البيئة التشريعية والقانونية التي تمكن هذه المؤسسات من القيام بدورها الفاعل في مكافحة الفقر، وتعزيز المشاركة المجتمعية، وضمان الشفافية والمساءلة في تنفيذ السياسات الاقتصادية والاجتماعية.

قائمة المراجع

1. أحمد صافي، ونوري موسى، الأزمة المالية العالمية وآثارها على الاستثمارات المالية والحقيقية، دراسة تطبيقية على عينة من الشركات المدرجة في بورصة عمان، الملتقى الدولي الرابع، الجزائر، 2009م.
2. الأمم المتحدة، إعلان الأهداف الإنمائية للألفية، الجمعية العامة للأمم المتحدة، نيويورك، القرار 2/55، 2000م.
3. إمام سحر عبد الستار، دراسة بحثية حول ظاهرة عمالة الأطفال في مصر في ظل قانون مكافحة الاتجار بالبشر، محاماة نت، 21 سبتمبر 2024، متاح على الرابط <https://www.mohamah.net/law>
4. البنك الدولي، Subsidy Reforms in Egypt. 2022.
5. البنك الدولي، Promoting Inclusive Human Capital Development and Building Resilience in Egypt through Cash Transfer Programs. 2021.
6. البنك الدولي، World Development Report 2021: Data for Better Lives. 2021.
7. البنك الدولي، Egypt Poverty Indicators – National Poverty Line، واشنطن، البنك الدولي، 2023م.
8. بوجملين، إيمان. انقطاع الكهرباء بمصر يتصدر منصات التواصل الاجتماعي. الجزيرة نت، 09-07-2024، متاح على الرابط <https://www.aljazeera.net/news/2024/6/27/>
9. تقي الحسني عرفان، التمويل الدولي، دار مجلاوي للنشر، عمان، 1999م.
10. الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء (CAPMAS) المسح القومي لعمالة الأطفال، الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء القاهرة، 2021م.
11. خرباشي حنان، الأبعاد الاقتصادية لمشكل الفقر في العالم العربي وانعكاساته السياسية، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، المجلد 9، العدد 2، 2022م، ص ص 45-59.
12. صندوق مكافحة وعلاج الإدمان والتعاطي، المسح القومي الشامل للتعاطي والإدمان في مصر، صندوق مكافحة وعلاج الإدمان والتعاطي، القاهرة، 2020م.
13. عجبو محمود، مدى انتشار سوء التغذية في مصر وعلاقته بأهم العوامل الاجتماعية والاقتصادية، مجلة البحوث الاقتصادية، 2023م.
14. عصر أحمد إبراهيم، خبراء: تأثيرات الفقر على المجتمع كبيرة، وأخطرها على التعليم، مجلة الألوكة الثقافية الإلكترونية، 06-01-2014، متاح على الرابط <https://www.alukah.net/culture/0/64845/>
15. علي إيمان أحمد علي حسن، مفهوم الفقر وأسبابه: دراسة تحليلية مع التركيز على الواقع المصري، المجلة العلمية للدراسات والبحوث المالية والإدارية، المجلد 16، العدد 4، 2024م، ص ص 771-810.
16. علام عثمان، تمويل التنمية في الدول الإسلامية – حالة الدول الأقل نمواً، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2014م.
17. عمر قمان؛ وسعيد بن شهرة، إدارة الأزمات الاقتصادية بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي – الأزمة الاقتصادية العالمية 2008-2009 أنموذجا، مجلة شعاع للدراسات الاقتصادية، المجلد 03، العدد 01، 2019م، ص ص 37-52.
18. القحطاني بن محمد علي. الفقر في وطننا العربي. 13-09-2019، متاح على الرابط: http://www.aun.edu.eg/conferences/27_9_2009/ConferenceCD_files/Papers/11.doc
19. محمد محمود العجلوني. الأسباب الاجتماعية لظاهرة الفقر والطرق الاقتصادية لمعالجتها. ورقة عمل مقدمة إلى اليوم العلمي لجامعة الأميرة سمية، 12/10/2024، متاح على الرابط: <https://dspace.univ-ouargla.dz/jspui/bitstream/123456789/27680/1/bnaslman-hnaa.pdf.pdf>
20. مصطفى العبد الله، الأزمات والدورات الاقتصادية، الموسوعة العربية، 11-10-2024، متاح على الرابط: <https://mail.arab-ency.com.sy/details/635>
21. منظمة الصحة العالمية (WHO)، اليونيسيف (UNICEF)، البنك الدولي. تقديرات مشتركة لسوء التغذية لدى الأطفال (Joint Child Malnutrition Estimates)، منظمة الصحة العالمية، جنيف، 2023م.

22. منظمة العمل الدولية، (ILO) National Child Labour Survey 2023 – Egypt، منظمة العمل الدولية، جنيف، 2023م.
23. منظمة العفو الدولية (Amnesty International) تقرير الحريات في العالم العربي، منظمة العفو الدولية، لندن، 2022م.
24. منظمة الشفافية الدولية (Transparency International) مؤشر مدركات الفساد 2022 - دليل المواطن، منظمة الشفافية الدولية، برلين، 2022م.
25. منظمة الشفافية الدولية، تقرير الشفافية الدولية حول وضع المجتمع المدني ودوره في مكافحة الفساد، منظمة الشفافية الدولية، برلين، 2013م.
26. منظمة اليونيسيف (UNICEF) تقرير حالة الشباب في مصر، اليونيسيف، القاهرة، 2020م.
27. UNICEF, Egypt Family Health Survey (EFHS), 2021, Child Labour Estimates, 2021, UNICEF, New York.
28. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) تقرير التنمية البشرية العربية: تحديات الأمن الإنساني، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك، 2009م.
29. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) الحوكمة من أجل التنمية المستدامة، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك، 2014م.
30. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) تقرير التنمية البشرية في مصر: التنمية حق للجميع – مصر المسيرة والمسار، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، القاهرة، 2021م.
31. حسن النجفي، القاموس الاقتصادي، مطبعة الإدارة المحلية، بغداد، 1977م.
32. يموت عبد الهادي، الفقر ظاهرة اقتصادية اجتماعية مقلقة هل سلمت منها الدول العربية؟ مجلة الجيش اللبناني، العدد 64. 21 سبتمبر 2024، متاح على الرابط:
<https://www.lebarmy.gov.lb/ar/content>
33. انهيار قطاع الكهرباء في مصر. دوغرو هابر العربية. 18-09-2024، متاح على الرابط :
<http://www.dogruhaberarapca.com/Form.php?Sayfa=Yazdir&f=1&id=6241>
34. هل يحل الربط الإقليمي أزمة الكهرباء في مصر؟ الجزيرة نت، 1 ديسمبر 2024، متاح على الرابط :
<https://www.aljazeera.net/ebusiness/2024/12/1/>
35. Chatham House. Can Egypt's social safety nets cushion the impact of IMF-led reforms? Kalam, 2023 ،<https://kalam.chathamhouse.org/>

الهوامش:

- (1) حسن النجفي، القاموس الاقتصادي، مطبعة الإدارة المحلية، بغداد، 1977م، ص89.
- (2) تقي الحسني عرفان ، التمويل الدولي، دار مجلاوي للنشر، عمان، 1999م، ص200.
- (3) أحمد صافي، ونوري موسى، الأزمة المالية العالمية وآثارها على الاستثمارات المالية والحقيقية، دراسة تطبيقية على عينة من الشركات المدرجة في بورصة عمان حساب للأوراق المالية، الملتقى الدولي الرابع، الجزائر، 2009م.
- (4) مصطفى العبد الله، الأزمات والدورات الاقتصادية، الموسوعة العربية، 11-10-2024، متاح على الرابط:
<https://mail.arab-ency.com.sy/details/635>
- (5) قمان عمر، وسعيد بن شهرة، (2019)، إدارة الأزمات الاقتصادية بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي – الأزمة الاقتصادية العالمية 2008-2009 أنموذجاً، مجلة شعاع للدراسات الاقتصادية، المجلد 03، العدد 01، ص37-52.
- (6) محمد محمود العجلوني، الأسباب الاجتماعية لظاهرة الفقر والطرق الاقتصادية لمعالجتها ، ورقة عمل مقدمة إلى اليوم العلمي لجامعة الأميرة سمية، 12-10-2024، متاح على الرابط
<https://dspace.univ-ouargla.dz/jspui/bitstream/123456789/27680/1/bnaslman-hnaa.pdf.pdf>

- (7) المرجع نفسه.
- (8) علام عثمان، تمويل التنمية في الدول الإسلامية – حالة الدول الأقل نمواً، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، الجزائر، 2014، ص ص 56-59.
- (9) علي إيمان أحمد علي حسن، (2024)، مفهوم الفقر وأسبابه: دراسة تحليلية مع التركيز على الواقع المصري، المجلة العلمية للدراسات والبحوث المالية والإدارية، المجلد 16، العدد 4، ص ص 771-810.
- (10) القحطاني بن محمد علي، الفقر في وطننا العربي، 13-09-2019، 18-09-2024، متاح على الرابط: http://www.aun.edu.eg/conferences/27_9_2009/ConferenceCD_files/Papers/11.doc
- (11) خرباشي حنان، (2022)، الأبعاد الاقتصادية لمشكل الفقر في العالم العربي وانعكاساته السياسية، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، المجلد 9، العدد 2، ص ص 45-59.
- (12) انهيار قطاع الكهرباء في مصر، 18-09-2024، متاح على الرابط: <http://www.dogruhaberarapca.com/Form.php?Sayfa=Yazdir&f=1&id=6241>
- (13) إيمان بوجملين، انقطاع الكهرباء بمصر يتصدر منصات التواصل الاجتماعي، الجزيرة نت، 09-07-2024، 09-09-2024، متاح على الرابط: <https://www.aljazeera.net/news/2024/6/27/>
- (14) هل يحل الربط الإقليمي أزمة الكهرباء في مصر؟ الجزيرة نت 1 ديسمبر 2024، متاح على الرابط: <https://www.aljazeera.net/ebusiness/2024/12/1/>
- (15) البنك الدولي، (2022) Subsidy Reforms in Egypt.
- (16) المرجع نفسه
- (17) هل يحل الربط الإقليمي أزمة الكهرباء في مصر؟ مرجع سابق الذكر.
- (18) البنك الدولي، (2021):
- Promoting Inclusive Human Capital Development and Building Resilience in Egypt through Cash Transfer Programs.
- (19) البنك الدولي، (2022)، مرجع سبق ذكره.
- (20) Chatham House, (2023), *Can Egypt's social safety nets cushion the impact of IMF-led reforms?* Kalam, <https://kalam.chathamhouse.org/>
- (21) البنك الدولي، (2022)، مرجع سبق ذكره.
- (22) Chatham House, ibid.
- (23) إمام سحر عبد الستار، دراسة بحثية حول ظاهرة عمالة الأطفال في مصر في ظل قانون مكافحة الاتجار بالبشر، محاضرة نت. 21 سبتمبر 2024، متاح على الرابط <https://www.mohamah.net/law>
- (24) منظمة العمل الدولية. (2023). National Child Labour Survey 2023 – Egypt. (ILO). جنيف: منظمة العمل الدولية.
- (25) الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء، (2021)، (CAPMAS)، المسح القومي لعمالة الأطفال، الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء، القاهرة.
- (26) إمام، سحر عبد الستار، مرجع سابق الذكر
- (27) صندوق مكافحة وعلاج الإدمان والتعاطي، (2020)، المسح القومي الشامل للتعاطي والإدمان في مصر، صندوق مكافحة وعلاج الإدمان والتعاطي، القاهرة.
- (28) عصر أحمد إبراهيم، خبراء: تأثيرات الفقر على المجتمع كبيرة، وأخطرها على التعليم، مجلة الألوكة الثقافية الإلكترونية، تاريخ الاسترجاع: 20 سبتمبر 2024، الموقع: <https://www.alukah.net/culture/0/64845/>
- (29) عصر أحمد إبراهيم، مرجع سابق الذكر.
- (30) يموت عبد الهادي، الفقر ظاهرة اقتصادية اجتماعية مقلقة هل سلمت منها الدول العربية؟ مجلة الجيش اللبناني، العدد 64. 21 سبتمبر 2024، متاح على الرابط: <https://www.lebarmy.gov.lb/ar/content>

- (31) منظمة الصحة العالمية (WHO)، اليونيسيف (UNICEF)، البنك الدولي، (2023)، تقديرات مشتركة لسوء التغذية لدى الأطفال، (Joint Child Malnutrition Estimates)، منظمة الصحة العالمية، جنيف.
- (32) عجيو محمود، (2023)، مدى انتشار سوء التغذية في مصر وعلاقته بأهم العوامل الاجتماعية والاقتصادية، مجلة البحوث الاقتصادية، مجلة البحوث الاقتصادية، المجلد 24، العدد، 01، ص ص 44-64.
- (33) يموت عبد الهادي، مرجع سبق ذكره.
- (34) البنك الدولي، (2023)، *Egypt Poverty Indicators – National Poverty Line*، واشنطن.
- (35) البنك الدولي، (2021)، واشنطن.
- Promoting Inclusive Human Capital Development and Building Resilience in Egypt through Cash Transfer Programs*
- (36) البنك الدولي، (2021)، واشنطن، (يؤكد على دور المشاركة المجتمعية في تحقيق التنمية المستدامة).
- World Development Report 2021: Data for Better Lives
- (37) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، (2014)، (UNDP)، الحوكمة من أجل التنمية المستدامة، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك.
- (38) منظمة العفو الدولية، (2022)، (Amnesty International)، تقرير الحريات في العالم العربي، منظمة العفو الدولية، لندن.
- (39) منظمة الشفافية الدولية، (2022)، (Transparency International)، مؤشر مدركات الفساد - دليل المواطن، منظمة الشفافية الدولية، برلين.
- (40) منظمة الشفافية الدولية، (2013)، تقرير الشفافية الدولية حول وضع المجتمع المدني ودوره في مكافحة الفساد، منظمة الشفافية الدولية، برلين، (تصريح المدير كوبس دي سورات حول تقييد الحكومات لأنشطة المجتمع المدني).
- (41) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، (2009)، (UNDP)، تقرير التنمية البشرية العربية، تحديات الأمن الإنساني، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك.
- (42) الأمم المتحدة، (2000)، إعلان الأهداف الإنمائية للألفية، الجمعية العامة للأمم المتحدة، نيويورك، القرار 2/55.
- (43) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، (2021)، (UNDP)، تقرير التنمية البشرية في مصر، التنمية حق للجميع، المسيرة والمسار، القاهرة، مصر.
- (44) منظمة اليونيسيف، (2020)، (UNICEF)، تقرير حالة الشباب في مصر، اليونيسيف، القاهرة.

فاعلية القرآن الكريم في تنمية المهارات اللغوية الاستقبالية: مهارتي الاستماع والقراءة

The Effectiveness of the Holy Quran in developing receptive language skills :

Listening and reading skills

طالب الدكتوراه علي دلال

Ali DELLAL

جامعة محند آكلي أولحاج - البويرة

مخبر اللغة العربية العلمية والتعليمية

a.dellal@univ-bowira.dz

تاريخ القبول: 2026/07/19

تاريخ الإرسال: 2026/04/23

الملخص:

لا يقتصر دور القرآن الكريم على تكوين الإنسان روحيا وعقائديا فحسب، بل يتدعى ذلك إلى أدوار كثيرة متنوعة منها تحفيز الفرد المتعلم على التعلم عموما وتعلم وإتقان اللغة العربية خصوصا، من خلال ما قدمه من استراتيجيات وأساليب تعليمية فريدة واشتماله على الفصاحة والبلاغة وكونه أيضا مرجعا مهما للتقعيد النحوي عند النحاة القدامى، ونظرا إلى أن تعلم اللغة العربية وإتقانها لا يتحقق إلا يتمكن المتعلمين من مهاراتها اللغوية حيث تعد هذه الأخيرة البنية الأساسية لتحقيق ذلك، خاصة الاستقبالية منها (الاستماع والقراءة).

هدفت هذه الدراسة إلى إبراز فاعلية القرآن الكريم في تنمية المهارات اللغوية الاستقبالية، بوصفه مرجعا أساسيا ومدخلا بارزا لتعلم اللغة العربية.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم؛ التعلم؛ المهارات اللغوية؛ الاستماع والقراءة.

Abstract:

The role of the Holy Quran is not limited to shaping the human being spiritually and doctrinally, but this extends to many diverse roles, including motivating the individual learner to learn in general and to learn and master the Arabic language in particular, through the unique educational strategies and methods it presented, its eloquence and rhetoric, and its status as an important grammatical reference for ancient grammarians. Given that learning and mastering the Arabic language is not achieved unless learners master its linguistic skills, as these are the basic structure for achieving this, especially the receptive ones (listening and reading).

This study aims to demonstrate the role of the Holy Quran in developing and enhancing communicative language skills, considering it a vital resource and a prominent entry point in the field of Arabic language learning.

Key words: Holy Quran; learning; language skills; listening and reading.

الحمد لله رب العالمين وبه نستعين والصلاة والسلام على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد: القرآن الكريم كتابٌ مبارك ذو قيمة ومكانة عالية في قلوب المسلمين، وهو دستور حياة ينظم شؤونها، ويضبط مجالاتها، ويوجه أفعال المسلمين وتعاملاتهم وسلوكياتهم. ولقد وظّف في العديد من ممارساتهم، ومناهج عملهم، وعلومهم؛ لكونه نزل بلسانٍ عربيٍّ مبين، ممّا جعله يتقاطع ويتكامل مع قواعد اللغة العربية الفصيحة وعلومها، أصبح أهم مرجع لغوي لها لأنه يربطها بالسياقات والمعاني الثقافية والدينية والاجتماعية للمسلمين، ناهيك على أنه حافظ كبير لها من الزوال وعزوف الناس عنها، بل رفع من قدرها وأصبح الإقبال عليها تعلمًا واكتسابًا وإتقانًا في تزايد مستمر خاصة لدى الأجانب غير الناطقين بها، فواكبت كل الأحداث والتطورات عبر العصور وازدادت قوة وصلابة وهذا لمرونتها وقدرتها على التأقلم مع تلك الأحداث والتطورات وسعة معجمها للدخيل والمعرب والمترجم بين الألفاظ والمفردات.

يعتقد بعض المتعلمين أن إتقان اللغة العربية يقتصر على الإمام بقواعد النحو والصرف، وهي فكرة خاطئة تعيق مسيرة التعلم. فالأسلوب الأمثل للتعلم الفعال يكمن في الممارسة العملية لمهارات اللغة الأربع؛ إذ قد يتقن المتعلم القواعد النظرية ولكنه يعجز عن قراءة النصوص بطلاقة. وتبرز هنا أهمية مهارة الاستماع بوصفها عملية تحليل وتأويل للمسموع، وفكاً لرموز الكلام وفهماً لمدلولاته، مما يمكن المستمع من التفاعل البناء والرد المناسب، ويشعر المتكلم بقيمته وأهميته، لهذا كان من الضروري بمكان تعلم وإتقان مهارات اللغة العربية، إلا أنه يلاحظ في العديد من البرامج والكتب التعليمية في هذا الميدان، غياب شبه تام في إدراج النصوص القرآنية وتوظيفها في تعليم وتنمية المهارات اللغوية باعتباره. وفي هذه الدراسة المتواضعة، سنحاول التطرق إلى هذا الموضوع وتبيان فاعلية القرآن الكريم في تنمية المهارات اللغوية لدى متعلمي اللغة العربية، مع التركيز على مهارتي الاستماع والقراءة؛ بغية الإجابة عن الإشكاليتين التاليتين:

كيف يسهم توظيف القرآن الكريم في البرامج التعليمية الموجهة لتعليم اللغة العربية في تنمية المهارات اللغوية الاستقبالية (الاستماع والقراءة) لدى المتعلمين وتعزيزها، وما الآليات والمعايير التربوية واللغوية المستنبطة من القرآن الكريم وسوره التي يمكن توظيفها لتحقيق ذلك؟

تتجلى أهمية هذا البحث في قيمة عنوانه وعمق محتواه؛ إذ يكفيه شرفاً أنه يتناول القرآن الكريم. وإلى جانب ذلك، تبرز أهميته في إبراز ضرورة دمج القرآن في برامج تعلم اللغة، ودوره الفعال في تعزيز المهارات اللغوية؛ من خلال ما يقدمه من أساليب وتوجيهات دقيقة ومتنوعة تراعي كل مهارة على حدة.

تطرق جمعٌ من الباحثين في دراسات سابقة وبحوث علمية ومقالات إلى موضوع دور القرآن الكريم في تنمية المهارات اللغوية، إلا أنها لم تكن ذات تخصيص واضح بل كانت مجرد أقوال وتأليفات منشورة تشير إلى الموضوع من عدة زوايا ترتبط بأخرى لها نفس التخصص التعليمي والتوجيهي، مثل الباحث عبد العالي الدغوي ومقاله "الكتاب القرآني وأثره في تنمية المهارات اللغوية للطفل" ورشيد بن نصير بن منصور الحضرمي ومقاله "دور القرآن الكريم في تعزيز الاتجاهات النفسية لتعلم اللغة العربية لدى الناطقين بغيرها" وقد ركز على الجانب النفسي مشيراً إلى المهارات اللغوية بشيء من

القليل، ودراسات أخرى اهتمت عموماً بالمهارات اللغوية مجتمعة وأحياناً متفرقة من حيث الدراسة والتحليل.

يهدف البحث إلى:

- ضرورة إدراج القرآن الكريم كمادة رئيسة لتعلم اللغة العربية ودورها البارز في تنمية مهاراتها اللغوية المستقبلية (الاستماع، القراءة).

- اهتمام القرآن الكريم بهذه المهارات وتنميتها (الاستماع والقراءة) من خلال العديد من الآيات التي أشارت إليها.

- ضرورة إتقان المتعلمين لمهارتي (الاستماع والقراءة) لتحقيق النطق السليم والاستماع الجيد، وقراءة الآيات بشكل دقيق دون أخطاء قد تغير من معانيها ومدلولاتها.

- الربط بين مهارتي الاستماع والقراءة لتحقيق الكفاءة اللغوية والتواصلية الجيدة في شتى المواقف الخطابية.

يتبع في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي، حيث استقرينا بعض الآيات التي أشارت إلى أهمية مهارتي الاستماع والقراءة وضرورة الاهتمام بهما وتنميتها وتفعيل دورهما في الحياة عامة وفهم القرآن الكريم خاصة، وتتبعنا تفسير المفسرين واللغويين لهذه الآيات، ثم اتبعنا المنهج التحليلي من خلال تحليل تلك الآيات وتحليل آراء المفكرين واللغويين والتربويين لها.

قسمنا البحث إلى مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة: تناولت فيها مشكلة البحث وأهميته والدراسات السابقة وأهداف البحث، ومنهجته والخطوة.

المطلب الأول: القرآن الكريم وتعلم اللغة العربية.

المطلب الثاني: المهارات اللغوية (الاستماع والقراءة).

المطلب الثالث: فاعلية القرآن الكريم في تنمية مهارتي الاستماع والقراءة.

الخاتمة: وقد اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.

وهذا عرض للتفاصيل:

المطلب الأول: القرآن وتعليم اللغة العربية

1- تعريف القرآن الكريم:

أ- لغة: اختلف العلماء في أقوال عدة من جهة كونه مهموزاً أو لا ومن جهة كونه صفة أو مصدراً ومن جهة كونه مشتقاً أو جامداً، وقد أورد كل من الحياتي والجوهرى والراغب الأصفهاني وغيرهم بأنه مهموز وأنه مصدر من الفعل قرأ قرأت قرأنا وهو مقروء من باب تسمية اسم المفعول بالمصدر، في حين رأى كل من أبي عبيدة والزجاج ورواية عن قطرب وذكره أيضاً الماوردي في تفسيره أنه مهموز ولكنه وصف على وزن فعلان وليس مصدراً وهو مشتق من القرء بمعنى الجمع وعلى اختلاف هذه الآراء وغيرها فإن الراجح في كلمة القرآن أنها مشتقة أكان ذلك بالوصف أو المصدرية وأصل اشتقاقها مادة (ق ر أ) والتي من معانيها الجمع والتلاوة والغالب على كلام ربنا - عز وجل- المتواتر بين دفتي المصحف إذا سمع هذا الاسم توجهت العقول والقلوب إليه دون غيره⁽¹⁾.

ب- اصطلاحاً: تعددت أيضاً التعريفات الاصطلاحية للقرآن الكريم، إلا أن التعريف الذي اتفق عليه العلماء سواء أكانوا علماء (لغة - أصول - فقه) "أنه الكلام المعجز المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه بالتواتر المتعبد بتلاوته"⁽²⁾. وعلى الرغم من هذه الاختلافات في التعريفين اللغوي والاصطلاحي إلا أن القرآن هو كلام الله أنزله على عبده محمد ﷺ يتعبد به مكتوب في المصاحف من قرأه اهتدى ومن أعرض عنه ضلّ.

2- فضل القرآن الكريم على اللغة العربية:

حظيت اللغة العربية بشرف عظيم، إذ كانت الوعاء الحامل لمعاني القرآن الكريم، ومع اتساع رقعة الدولة الإسلامية ودخول الأعاجم في الإسلام، حرص المسلمون أشد الحرص على صون القرآن الكريم من اللحن والتحريف، وحفظ اللسان العربي من الخروج عن قواعده ونظامه المألوف. وفيما يلي بيان لأبرز فضائل القرآن الكريم على اللغة العربية:

- إثراء قاموسها اللغوي: أضاف القرآن وأدخل على العربية ألفاظاً جديدة لم تكن معروفة لدى العرب مثل: الإسلام، الإيمان، الكفر، الشرك، الفرقان، الزكاة، الصوم، الصلاة...، ووسع من مفاهيم ضيقة لمفردات أخرى بمنحها معاني دقيقة وهادفة.
- ترقية أساليبها البلاغية كتنقيتها من الحشو ما جعلها لغة سهلة وواضحة القصد والفهم وهذا من أوضح الطرق وأجود الأساليب. لهذا نجد متعلم اللغة العربية يكتسب أرقى الأساليب البلاغية، تظهر عليه جليلة أثناء التواصل والتخاطب في المواقف الكلامية المختلفة.
- زيادة الرصيد اللغوي كما وكيفا بين الفصاحة والبلاغة، قال الأصفهاني: "ألفاظ القرآن الكريم هي لبّ كلام العرب وزبدته وواسطته وعليها اعتمد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإنها مفرع مذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم"⁽³⁾.
- إثراء اللغة العربية لكل مستوياتها؛ الصرفية والنحوية والدلالية والصوتية، وتضمن مهاراتها اللغوية.

المطلب الثاني: المهارات اللغوية الاستقبالية (الاستماع والقراءة)

1- مفهوم المهارات اللغوية الاستقبالية:

يعد هذا النوع من المهارات اللغوية عنصراً مهماً من عناصر التعليم والتربية، وهي تتمثل في قدرة المتعلم على استقبال الرسائل اللغوية من خلال جانبي الاستقبال، وهما "الاستماع والقراءة"، ومن ثم إدراكها واستيعابها وتحليلها وفهمها، لتوظيفها في مختلف المواقف الحياتية التي يصادفونها، وهي محددة في أربعة أبعاد رئيسية وهي:

- الانتباه للأصوات والاستجابة لها.
- التمييز الصوتي.
- التعرف اللغوي.
- استخدام اللغة الاستقبالية⁽⁴⁾.

2- مهارة الاستماع:

تعد هذه المهارة أول المهارات اكتساباً لدى الإنسان، وهي مهارة لغوية إيجابية، ذات أهمية بالغة في اكتساب وتعلم العربية وتعليمها، وقد بدأ الاهتمام بها يتزايد خاصة في ظل التطور التكنولوجي الذي يشهده العالم، وأيضاً كونها تسبق المهارات الأخرى في سياق اكتساب اللغة العربية وتعلمها.

أ- **تعريفها:** الاستماع هو المصدر من الفعل استمع ويعني الإصغاء⁽⁵⁾، والسماع والاستماع من فعل سَمِعَ، وهو من وظيفة الأذن حاسة السمع، وحيث إن اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم⁽⁶⁾، وتعد هذه الحاسة ترجمان وناقل للدماغ الأصوات الخارجية لتحليلها وترجمتها إلى معانيها ودلالاتها لمعرفة مقاصدها ومراميها ثم تحدث بعد ذلك عملية الاستجابة.

ويمكن القول أيضاً: إنّ الاستماع هو نشاط ذهني، يتيح للمتعلمين الإصغاء الواعي والتركيز والانتباه والمتابعة المنتظمة والمستمرة، لما يتلقونه من معلمهم أثناء الدرس، وفهم ذلك المحتوى التعليمي وأفكاره ومعانيه⁽⁷⁾.

وهذا يجعل المعلمين يركزون جيداً على هذه المهارة وتعزيزها داخل القسم وخارجه، لمعرفة معاني وحدود المفردات وجميع التعبيرات والتراكيب المقدمة لهم، لجذب انتباههم للدرس ومراحلها، وجميع المعلومات.

ب- **أهداف مهارة الاستماع:** لهذه المهارة أهمية بالغة لتعلم المتعلم، فمن خلالها يسعى المعلم لتحقيق أهداف منها:

- التعرف على الأصوات العربية والتمييز بينها من حيث اختلافاتها في:
 - الأصوات ذات الحركات الطويلة والحركات القصيرة.
 - التمييز بين الأصوات المتجاورة في النطق.
 - معرفة الأصوات المشددة أو المضعفة ومعرفة التنوين وغيره.
- فهم الكلمات ومعانيها من خلال سياقاتها أثناء التواصل.
- معرفة ما يطرأ على الكلمات من تغيرات في معانيها الناتجة عن تعديل أو تحويل في بنيتها (المعنى الاشتقاقي).
- سماع المفردات ومعرفة توظيفها حسب التذكير والتأنيث والأزمنة والأعداد والأسماء والأفعال في جمل وعبارات مفيدة.
- فهم معاني الكلمات والعبارات كل حسب جوانبها ومدلولاتها الخاصة بالثقافة العربية.
- التفاعل الإيجابي مع مدلولات الكلمات وأيضاً نقدها أو تقويمها⁽⁸⁾.

3- مهارة القراءة:

تعد هذه المهارة عنصراً أساسياً لا غنى عنه في رحلة التعلم الإنساني؛ إذ تفتح آفاقاً رحبة للاطلاع على المعارف المتنوعة وثقافات الشعوب الأخرى، فضلاً عن تحفيزها للمتعلم على التعلم الذاتي دون الحاجة إلى موجه أو قرين، وفي أي وقت ومكان جالساً قاعداً متكناً في المدرسة أو البيت فقط، تكفيه الرغبة في التعلم والقراءة، أما عن ماهيتها فيعرفها رشيد أبو طعيمه على أنها "عملية ذهنية تأملية، تستند إلى عمليات عقلية عليا، إنها نشاط ينبغي أن يحتوي كل أنماط التفكير والتقويم والحكم والتحليل والتعليل وحل المشكلات، وليست مجرد نشاط بصري ينتهي بمعرفة الرموز المطبوعة أو فهم دلالاتها فقط"⁽⁹⁾.

4- أنواع مهارة القراءة:

لهذه المهارة أقسام عدة، ولكن نذكر منها قسمين أساسيين، هما:

4-1- القراءة الصامتة: في هذا النوع ينظر القارئ إلى النص ويدرك المعنى والغاية المقصودة منه دون نطق المفردات أو الجمل أو حتى الهمس بهما، وهذا النوع يتميز بالسرعة عن النوع الثاني (القراءة الجهرية)، وهي أداة لسرعة الفهم، لذلك دعا المعلمون والمربون إلى تفعيلها في حصص القراءة والعمل بها في بداية كل نشاط قرائي⁽¹⁰⁾.

وقد أصبحت هذه القراءة مفصلة ومعتمدة في جميع الأطوار التعليمية هنا عندنا في الجزائر، وحتى يعتمد عليها القارئ في كل مكان، كقراءة الجرائد والصحف، وفي المكتبات العمومية وأيضا قراء النصوص لمراجعة الدروس قبل الاختبارات إلى غير ذلك⁽¹¹⁾.

- أ- **إيجابياتها:** لهذا النوع مزايا مفيدة أهمها:
 - توفير الهدوء والسكينة والطمأنينة للمتعلم.
 - تركيز المتعلم على النص المقروء، وعدم الانشغال بغيره من الأمور، وهذا يساهم في منحه الفهم التام والاستيعاب الجيد.
 - توفير الجهد والراحة، حيث يوظف هنا عينيه أو بصره في القراءة والتنقل بين أسطر النص والمتابعة العقلية، فلا يبذل جهدا في القراءة أو النطق وإخراج الحروف والتكلف في ذلك.
 - توفير الوقت، لأنها تغنيه عن الكثير من الممارسات المختلفة.
 - توفر للمتعلمين بيئة علمية هادئة في القسم أثناء الحصة ما يجعلهم في تركيز شديد وتدبر عميق لفهم النص وتحليل مضمونه⁽¹²⁾.

- ب- **سلبياتها:** لا يخلو هذا النوع من القراءة من السلبيات، والتي منها:
 - كونها فردية ذاتية لا تشجع القارئ على الارتجال أمام المتعلمين أو في مواقف اجتماعية وجماعية.
 - لا يستطيع المعلم معرفة أخطاء طلابه في النطق والأداء والوقوف عليها لتصحيحها.
 - كل المتعلمين لا تتاح لهم الفرصة في القراءة الجهرية، وهذا يعني أنهم لا يملكون فرصة للتدريب على صحة القراءة وجودة الإلقاء.
 - قد تكون سببا في تشتت التركيز وشروذ الذهن والانتباه لدى المتعلمين⁽¹³⁾.

4-2- القراءة الجهرية: عرف هذا النوع بأنه "قدرة الطالب على ترجمة رموز الكتابة إلى أصوات ينطقها، وقدرته على استيعاب وفهم ما يقرأ، وهذا النوع يقوم على عناصر أربعة وهي:

- رؤية العين للمادة المقروءة أو النص.
- الإدراك الذهني للصورة المقروءة.
- نطق المادة المقروءة.
- فهم وإدراك معنى المادة المقروءة⁽¹⁴⁾.
- وتعد هذه القراءة أصعب على المتعلم من الأولى، فهي ينقل من خلالها الألفاظ ومعانيها إلى المستمعين المتعلمين عن طريق النطق.
- أ- **إيجابياتها:** من هذه الإيجابيات ما يلي:
 - يتدرب من خلالها القارئ على سلامة النطق، ودقة الأداء وجودته وحسن الإلقاء ويمكنه من قراءة النص بما يناسب طريقته الخاصة من نغمة مميزة يتبعها فرح أو ألم أو حزن...

- تعينه على تجاوز مرحلة الخجل والانطواء والتلعثم واكتشاف عيوبه النطقية وبالتالي يسعى بمعية المعلم إلى معالجتها والتخلص منها.
- تكسبه الثقة بالنفس ومواجهة الآخرين في جميع المواقف التعليمية وغيرها وتكسبه أيضا صفات التوجيه والقيادة والإرشاد.
- أثناء القراءة الجهرية يستحضر القارئ ويشرك عددا من حواسه مثل العين للنظر في المادة المقروءة واللسان في النطق والأذنين لضبط الإيقاع وتحقيق الإدراك والفهم⁽¹⁵⁾.
- ب- **سلبياتها:** من هذه السلبيات نذكر مثلا:
 - قد لا يتمكن جميع المتعلمين من القراءة الجهرية في الصف، نظرا لضيق وقت الحصة.
 - قد ينشغل بعض المتعلمين أثناء قراءة أحد من زملائهم بأمر آخر.
 - قد لا يتتبع المتعلمون قراءة زميلهم وفهم المعنى والمغزى للنص لدرجة كافية وهذا عائد إلى انصراف أذهانهم إلى مراعاة ضبط المفردات وإجادة نطقها. وطريقة إلقاء العبارات والجمل ومراعاة الحركات الإعرابية.
 - قد يقرأ أحد المتعلمين بصوت يبعث بالملل أو السخرية والاستهزاء من قبل أقرانه، وهذا يجعله محل تنمر وقد لا يعيد القراءة مرة أخرى في درس آخر وحصة أخرى⁽¹⁶⁾.
 - ب- أهمية هذه المهارة:
 - القراءة من مفاتيح اللغة وباب العلوم وبوابتها ووسيلتها وطريقها الأساسية المثلى للولوج إليها.
 - تهدف القراءة إلى إكساب الفرد المعارف والمفاهيم والخبرات؛ لِيُنَمِّي حصيلته المعرفية، ويصقل شخصيته، ويرتقي بأسلوبه في التعامل مع نفسه ومجتمع.
 - ترسيخ القيم الفاضلة والأخلاق العالية.
 - اكتساب القارئ القدرة على البحث العلمي والمعرفي والتعمق في تخصصه والاستفادة من ذلك في الدنيا والآخرة⁽¹⁷⁾.

المطلب الثالث: تنمية مهارتي الاستماع والقراءة بالقرآن الكريم

لا يمكن إتقان اللغة العربية دون تنمية مهاراتها الأربعة وممارستها بأسلوب احترافي؛ فمعرفة قواعدها تختلف عن التمرس بها. فإكتسابها يحقق طلاقة التواصل، ويعزز فهم التراث الثقافي، ويجمع بين الجوانب المعرفية والتطبيقية، مما يكسب المتعلم لغة عربية سليمة وفعالة.

1- فاعلية القرآن الكريم في تنمية مهارة الاستماع:

اهتم القرآن الكريم بهذه المهارة وقد قُدِّمت في العديد من الآيات على باقي الحواس والمهارات الأخرى، والمعلوم به أن تقديم الشيء في القرآن دليل على عظيمته وقيمتها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: 36)، وقوله أيضا: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ (المؤمنون: 78)، وقوله أيضا: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78).

من خلال هذه الآيات ندرك أهمية الاستماع والإنصات، فقد وردت مادة "السمع" في آيات القرآن في سبعة عشر موضعا. وهذا القدر والشرف لهذه المهارة ليس أمراً اعتباطياً، فهي أولى المهارات اكتساباً في اللغة، والأساس الذي تركز عليه بقية فنون وعلوم العربية من تحدث وقراءة وكتابة.

تتأثر هذه المهارة بالقرآن الكريم، حيث يستوجب على السامع تفعيلها بشكل إيجابي وهذا امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف: 204)، تُنمي هذه الآية الكريمة لدى المتعلم خُلق الأدب في الإنصات، والابتعاد عن أطراف الحديث أثناء تلاوة القرآن الكريم، لاستشعار عظمتها؛ بغية نيل الرحمة وفهم الأوامر والنواهي. كما يعتاد المتعلم على حسن الاستماع، وزيادة التركيز، والتحلي بالهدوء والانضباط داخل الفصل، مما يعزز جودة تعلمه. فمن خلال الاستماع والتدبر، تتطور مهارات الاستماع وتوضح لديه بشكل أفضل.

يُنمي القرآن الكريم مهارة الاستماع ويطورها، فإذا تحقق الاستماع الجيد ارتفعت المستويات اللغوية والفكرية للمتعلمين، نتيجة تلقيهم رصيذاً ضخماً من المفردات والتعبير العربية الفصيحة، وبذلك يزداد مخزونهم الثقافي واللغوي الذي يحتاجونه في تعاملاتهم وحواراتهم مع الناس، فيحسنون الكلام ويجذبون القلوب والعقول، مما يعلي قدرهم بينهم وينيلهم احترامهم وتقديرهم.

تتجلى تنمية القرآن الكريم لهذه المهارة أيضاً من خلال بعض السمات التي تظهر على المتعلم مثل:

- إدراك وفهم هدف المتحدث وهو الله عز وجل وتحقيق التعبد والطاعة له.

- ربط الكلمات بسياقاتها وبالتالي فهم معانيها أكثر.

تُعد الآيات القرآنية أحسن النماذج اللغوية السليمة في تنمية مهارة السماع، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: 10)، صَوّر القرآن هنا حالة الذي يسمع الهداية ولا يعتبر ولا يهتدى وهنا دعوة إلى الاستماع الجيد المصحوب بالتدبر والتعقل، فحسن الاستماع سبيل للنجاة وتفعيل هذه المهارة واستغلالها جيداً تسهم في اتباع الهدى وطلب العلم، فترشيد القرآن لفضل هذه الحاسة دليل على عظمتها وتنميتها تربية للعقل والقلب وتوجيه لهما إلى التدبر والتعلم، شرط أن يكون الاستماع واعياً.

فكما أشرنا آنفاً أن تقديم القرآن الكريم للسمع على البصر في مواطن عدة له دلالة واضحة على أهميته وأثره الإيجابي في حياة الإنسان، ومن هنا "فإن المدرك بالسمع أعم وأشمل والمدرك بالبصر أتم وأكمل، فالسمع له العموم والشمول والبصر له الظهور والتمام وكمال الإدراك" (18).

تعد قراءة القرآن الكريم بالترتيل والتجويد أمراً واجباً لتحسين وتجميل التلاوة، وهذا يؤكد قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ (المزمل: 04)، فترتيل القرآن الكريم يسهم في تنمية مهارة الاستماع اللغوي ويعزز التركيز الذهني ومعرفة مخارج الحروف الصحيحة وخصائصها، فالمتعلم من خلال تطور مهارة الاستماع لديه يستطيع أن يميز ويحلل بين الأصوات وخصائصها الصوتية والتفريق بينها كالنبر والتنغيم والإدغام وأيضاً يتمكن من اكتساب مهارة التدبر والتفكير الإيجابي من خلال التخلص من التشننات الذهنية والنسيان السريع وزيادة قدرته على التركيز والوعي (19).

يتميز متعلم القرآن، وقارئه، وحافظه بامتلاك أساس لغوي متين، مما يمنحه قدرة فائقة على تطوير مهاراته اللغوية الأخرى، والتفاعل بفاعلية مع المفردات والنصوص القرآنية المتنوعة.

وظّف القرآن الكريم الأسلوب القصصي في الوعظ وتقديم العبر بأسلوب يتفرد بانتقاء أجود العبارات وحسن توظيفها، ومخاطبة النفس ومراعاة طباعها ومكامن شعورها. وللقصة القرآنية دور بارز في تنمية مهارة الاستماع؛ إذ اعتمدها القرآن الكريم لترسيخ العقيدة وتبليغ الرسالة المحمدية،

وجذب انتباه العباد، وإكسابهم آداب الاستماع. كما تسهم في تنشيط الذاكرة لاستدعاء العبر في المواقف المشابهة، إضافة إلى إثراء الحصيلة اللغوية للفرد.

إن تنمية هذه المهارة بشكل جيد ومتناسق مع خصائصها يؤثر إيجابياً في باقي المهارات (القراءة، الكتابة، والتحدث). فالخطأ الإملائي في الكتابة قد ينتج عن خطأ في القراءة، كما أن الأخطاء في التحدث تكون غالباً نتيجة لسوء الاستماع.

2- دور القرآن الكريم في تنمية مهارة القراءة:

يُعد القرآن الكريم، بما يمتاز به من سحر البيان وبلاغة الألفاظ، من أهم الروافد الأساسية لتعليم مهارات القراءة، وتنمية أساسياتها السليمة والتدريب عليها، وقد أشار عدد من العلماء إلى أن حفظ القرآن الكريم وتلاوته يسهم في تنمية هذه المهارة واكتسابها ومن بينهم ضياء الدين بن الأثير وشهاب الدين الحلبي والطوسي وابن الأثير الحلبي والقلقشندي، فمهارة القراءة وسيلة مهمة من وسائل الاتصال التي لا يمكن للمتعلم أو الفرد الاستغناء عنها، فهي بابه للتعلم وأداته في التحصيل الدراسي والعلمي والمعرفي، وتبرز أهمية القرآن الكريم في تنمية هذه المهارة أيضاً؛ عبر إثراء الحصيلة اللغوية للقارئ، مما يمنحه تميزاً بين أقرانه، وقدرة فائقة على صياغة الأفكار والآراء في وقت وجيز، بفضل ما يمتلكه من معجم ذهني متناغم وغزير. ويستطيع المتعلمون تنمية قدراتهم على الكلام والتحدث بطلاقة وارتجال ونطق الحروف وإخراجها من مخارجها، فيملكون لساناً قوياً وكلاماً خالياً من اللحن.

من أثر القرآن الكريم في تنمية هذه المهارة وتعزيزها هو أنها تتأثر ومهاراتها بحفظه نتيجة التكرار، أين أثبتت العديد من الدراسات وجود علاقة ارتباطية بين بعض أحكام الترتيل مثل التجويد وأحكام الوقف وتجويد الصوت وتحسينه بالقراءة ورسم المصحف وبين تنمية مهارات القراءة الجهرية عند المتعلمين⁽²⁰⁾، وأيضاً فترتيل الآيات من خصائص القرآن القرائية خاصة الترتيل وهذا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ (المزمل: 04)، وهذا الترتيل لا يتحقق إلا من خلال تحقيق وتطبيق أحكام الترتيل وقواعده، لأن هذا الالتزام بها يسهم في إعطاء الحروف خصائصها وصفاتها النطقية، بردها إلى مخارجها الأصلية، وتصحيح لفظها والنطق بها على حال صياغتها وكمال هيئتها، من غير إفراط أو إسراف ولا تكلف، ويزداد قارئ القرآن ثقة بنفسه، فتعلم الترتيل والتجويد والصوتيات الصحيحة يغرس فيه هذه الثقة ويعززها وهذا يجعله أكثر استعداداً للتواصل والقراءة بشكل جيد، وبكفي شرفاً أن أول ما نزل من القرآن الكريم فعل الأمر "اقرأ" من الله إلى نبيه ﷺ، إيذاناً ببداية الرسالة الخالدة، ودلالة قاطعة على أهمية القراءة ووجوبها على الناس كافة، دون استثناء، وقد ورد هذا الفعل في مواطن عديدة من القرآن ليؤكد على لزوم العمل به، مما يبرز سمو هذه المهارة ومكانتها، وما ينتج عنها من عظيم الفائدة والخير.

وإذا كان العقل البشري يميل إلى اختيار الكتب بناءً على محتواها المفيد والجذاب، فإن القرآن الكريم يتفوق على ذلك، فقراءته ليست مجرد وسيلة للتعلم فحسب، بل هي عبادة يتقرب بها العبد إلى الله وامتنال لأمره، وتتضمن هذه العبادة غايات سامية، منها الغاية التعليمية التي تسهم في إكساب المتعلم مهارات القراءة، لتنمو وتتطور، فيصبح قارئاً محترفاً ومتمكناً.

خاتمة:

- وفي ختام هذا البحث، يمكن القول إننا خلصنا إلى النتائج الآتية:
- يُعد القرآن الكريم أهم مصدر تعليمي للغة العربية وعلومها ومهاراتها اللغوية، إلى جانب المصادر الأخرى كالشعر العربي القديم والحديث.
 - يمكن القرآن المتعلمين من تحسين مهاراتهم الاستقبالية عندما يستمعون لآياته ثم يقرؤونها قراءة جيدة ويتعلمون التفكير الاستنتاجي والتحليلي وكيفية التفكير أيضا بشكل ابتكاري ونقدي.
 - يُسهّم استخدام القصص القرآني وأمثاله المعبرة في تحفيز وتنمية المهارات اللغوية الأربع وتطويرها بشكل سريع.
 - تتطور مهارة القراءة لدى المتعلم عندما يقرأ القرآن الكريم بصورة سليمة ومتقنة، وذلك من خلال النطق الصحيح للحروف والكلمات، مع الالتزام التام بأحكام التجويد.
 - القرآن نعمة من الله والاستماع إليه فيه أجر عظيم وقراءته كذلك. وهذا يجعل المتعلم حريصا على ملازمته استماعا وقراءة، فيتعلم منه حسن الآداب وينمي مهاراته باستمرار.
 - يجمع القرآن الكريم بين الجوانب الدينية والاجتماعية والثقافية والتعليمية؛ مما يكسب قارئه نظرة ثاقبة في حُسن الكلام والتعامل مع الآخرين، فيهذب ألفاظه ويصقل عباراته، ويعلمه كيف يستمع للناس بكل تواضع وأدب.
 - يمثل القرآن الكريم وسيلة تربوية ولغوية فعّالة في تنمية المهارات اللغوية الاستقبالية، ولا سيما مهارتي الاستماع والقراءة؛ لما يتميز به من ثراء أسلوبه وسلامة لغوية وجمال بياني. فالمواظبة على الاستماع لتلاوته وقراءته يسهمان في تحسين الفهم اللغوي، وإثراء الرصيد المعجمي، وتنمية القدرة على الاستيعاب والإدراك، مما يجعله من أهم المصادر التي نستطيع توظيفها في تعليم اللغة العربية وتنمية مهاراتها المختلفة.

التوصيات:

- يشجع المتعلمين على تلاوة وحفظ القرآن الكريم ليس فقط لتحصيل الأجر بل لممارسة لغوية فعّالة.
- توظيف الموارد الرقمية الحديثة لتعزيز تعليم القرآن الكريم وتنمية المهارات اللغوية.
- يجب تقديم أوقات وحصص منتظمة في المدارس الوطنية لمراجعة وحفظ القرآن الكريم وتنظيم مسابقات لدعم ذلك.
- تشجيع الأولياء لأبنائهم على اغتنام أوقات الفراغ والعطل المدرسية في حفظ القرآن والالتحاق بالمدارس القرآنية والكتاتيب.
- توعية هذا الجيل بأهمية القرآن الكريم في الدارين وقداسته في ديننا الحنيف.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3.
- 2- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الدمشقي، مفتاح دار السعادة، (د.ط)، دار نجد للنشر والتوزيع، الرياض، 1982، ج 1.
- 3- أبو الفتح عثمان ابن جني (392هـ)، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 4، ج 1.
- 4- الحسين بن محمد المفضل الأصفهاني (502هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان دارودي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط 4، 2009.
- 5- رشيد بن نصير بن منصور الحضرمي، دور القرآن الكريم في تعزيز الاتجاهات النفسية لتعلم اللغة العربية لدى الناطقين بغيرها.
- 6- شعيب أبو بكر عبد الله، المهارات اللغوية-مفهومها-أهدافها-طرق تدريسها-تقويمها، مكتبة المتنبي، الدمام، 1435هـ.
- 7- صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 10، 1977.
- 8- عبد الباسط المبروك الشلبي، مصدرية القرآن الكريم في التشريع الإسلامي، قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الزاوية، ليبيا.
- 9- عبد الرزاق حسين، مهارات الاتصال اللغوي، مكتبة العبيقان، الرياض، 1431هـ.
- 10- عبد اللطيف حسين فرج، منهج المرحلة الابتدائي، دار الحامدة للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2008م.
- 11- علي أحمد مذكور، المفاهيم الأساسية لمناهج التربية، دار أسامة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1989م.
- 12- علي سامي الخلاق، المرجع في تدريس مهارات اللغة العربية وعلومها، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس-لبنان-2010م.
- 13- مجد الدين الفيروز آبادي (817هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ، ط 5.
- 14- محسن على عطية، مهارات الاتصال اللغوي وتعليمها، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2008.
- 15- محمد الحوامدة، أخطاء القراءة الجهرية في اللغة العربية لدة طلبة الصف الثالث الأساسي في محافظة إربد وعلاقتها ببعض المتغيرات، المجلة الأردنية في العلوم والتربية، كلية إربد الجامعية، جامعة اليرموك، الأردن، العدد: 2، المجلد 06، 2007.
- 16- محمد فؤاد وآخرون، أساليب تدريس اللغة العربية بين النظرية والتطبيق، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط 2، 2003م.
- 17- محمود كامل الناقة، تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، أسسه، مداخله، طرق تدريسه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1985م.
- 18- مصطفى فتحي عبد المحسن إسماعيل، الخصائص السيكماترية لمقياس مهارات اللغة الاستقبالية (ABLLS-R) للأطفال ضعاف السمع، مجلة دراسات في مجال الإرشاد النفسي والتربوي، كلية التربية، جامعة أسيوط، مصر، العدد: 02، المجلد: 04، 2021م.

- (1) ينظر: عبد الباسط المبروك الشلبي، مصدرية القرآن الكريم في التشريع الإسلامي، قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الزاوية، ليبيا، ص 03.
- (2) صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 10، 1977، ص 21.
- (3) الحسين بن محمد المفضل الأصفهاني (502هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان ذارودي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط 4، 2009، ص 55.
- (4) ينظر: مصطفى فتحي عبد المحسن إسماعيل، الخصائص السيكماترية لمقاييس مهارات اللغة الاستقبالية (ABLLS-R) للأطفال ضعاف السمع، مجلة دراسات في مجال الإرشاد النفسي والتربوي، كلية التربية، جامعة أسيوط، مصر، العدد: 02، المجلد: 04، 2021م، ص 50.
- (5) مجد الدين الفيروز آبادي (817هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ، ط 5، ص 944.
- (6) أبو الفتح عثمان ابن جني (392هـ)، ابن جني، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 4، ج 1، ص 34.
- (7) ينظر: محسن على عطية، مهارات الاتصال اللغوي وتعليمها، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2008، ص 218.
- (8) محمود كامل الناقة، تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، أسسه، مداخله، طرق تدريسه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1985، ص 124-125.
- (9) محمد فؤاد وآخرون، أساليب تدريس اللغة العربية بين النظرية والتطبيق، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط 2، 2003م، ص 62.
- (10) ينظر: عبد اللطيف حسين فرج، منهج المرحلة الابتدائي، دار الحامدة للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2008م، ص 100.
- (11) ينظر: علي سامي الخلاق، المرجع في تدريس مهارات اللغة العربية وعلومها، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس-لبنان، 2010م، ص 208.
- (12) ينظر: علي سامي الخلاق، المرجع نفسه، ص 209.
- (13) ينظر: شعيب أبو بكر عبد الله، المهارات اللغوية - مفهومها - أهدافها - طرق تدريسها - تقويمها، مكتبة المتنبي، الدمام، 1435هـ، ص 97.
- (14) ينظر: محمد الحوامدة، أخطاء القراءة الجهرية في اللغة العربية لدة طلبة الصف الثالث الأساسي في محافظة إربد وعلاقتها ببعض المتغيرات، المجلة الأردنية في العلوم والتربية، كلية إربد الجامعية، جامعة اليرموك، الأردن، العدد: 2، المجلد 06، 2007، ص 110.
- (15) ينظر: علي سادي الخلاق، المرجع في تدريس مهارات اللغة العربية وعلومها، مرجع سابق، ص 211-213.
- (16) ينظر: شعيب أبو بكر عبد الله، المهارات اللغوية أهدافها - طرق تدريسها - تقويمها، مرجع سابق، ص 94-95.
- (17) ينظر: عبد الرزاق حسين، مهارات الاتصال اللغوي، مكتبة العبيقان، الرياض، 1431هـ، ص 115.
- (18) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الدمشقي، مفتاح دار السعادة، (د.ط)، دار نجد للنشر والتوزيع، الرياض، 1982، ج 1، ص 135-136.
- (19) ينظر: علي أحمد مذكور، المفاهيم الأساسية لمناهج التربية، دار أسامة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1989م، ص 69-70.
- (20) ينظر: رشيد بن نصير بن منصور الحضرمي، دور القرآن الكريم في تعزيز الاتجاهات النفسية لتعلم اللغة العربية لدى الناطقين بغيرها، مرجع سابق، ص 152.

استراتيجيات التعلم عند الزرنوجي في كتاب: تعليم المتعلم طريق التعلم

Learning Strategies According al-Zarnuji in the Book : Ta'lim al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum

د/ هدى بن الزبير

Houda BENZOUAIR

المدرسة العليا للأساتذة طالب عبد الرحمن - الأغواط

h.benzzoubir@ens-lagh.dz

تاريخ القبول: 2026/07/16

تاريخ الإرسال: 2026/05/04

الملخص:

تُعَدُّ استراتيجيات التعلم من أبرز القضايا التربوية في العصر الحديث، لما لها من أهمية في تطوير العملية التعليمية وتحسين أساليب اكتساب المعرفة. ويهدف هذا البحث إلى إبراز جذور هذه الاستراتيجيات في التراث العربي الإسلامي القديم، من خلال الوقوف على أهم الأسس التي قام عليها التعليم في التراث التربوي العربي، مع التركيز على كتاب "تعليم المتعلم طريق التعلم" لبرهان الدين الزرنوجي، الذي أُلِفَ في القرن السادس الهجري ويُعَدُّ من أهم المؤلفات الموجهة للحركة التعليمية الناشئة آنذاك، وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي من خلال وصف المفاهيم التربوية وتحليل مضامينها واستخلاص أهم الاستراتيجيات التعليمية التي تضمنها الكتاب.

الكلمات المفتاحية: الاستراتيجيات؛ التعلم؛ التعليم؛ كتاب الزرنوجي.

Abstract:

Learning strategies are considered among the most prominent educational issues in the modern era due to their significant role in developing the educational process and improving methods of knowledge acquisition. This research aims to highlight the roots of these strategies in the ancient Arab-Islamic heritage by examining the main foundations upon which education was based in classical Arab educational thought, with a particular focus on the book Ta'lim al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum by Burhan al-Din al-Zarnuji. Written in the sixth century Hijri, this work is regarded as one of the most important books guiding the emerging educational movement of that period. The study adopted the descriptive-analytical approach through describing educational concepts, analyzing their content, and identifying the most important learning strategies presented in the book.

Key words: Strategies; learning; education; the book Al-Zarnoji.

مقدمة:

تعدّ استراتيجيات التعلّم من أبرز القضايا التي تحظى بأهمية كبيرة في عصرنا الحاضر، إذ تمثّل مجموعة من الأساليب المتنوّعة التي تهدف إلى تيسير عملية التعلّم لدى الطلبة، ومساعدتهم على تحقيق النجاح والتميز، غير أنّ هذه الاستراتيجيات ليست وليدة العصر الحديث فحسب، بل تمتد جذورها إلى تراثنا العربي القديم، ويتجلّى ذلك بوضوح في كتاب: "تعليم المتعلّم طريق التعلّم" لمؤلفه برهان الإسلام الزرنوجي، الذي يُعدّ من الكتب القيّمة والغنية ببيان أساليب التعليم والتعلّم، والتي يمكن اعتبارها نواة لما يُعرف اليوم باستراتيجيات التعلّم الحديثة، ومن اللافت وجود تقارب كبير وتقاطعات واضحة بين ما ورد في هذا الكتاب وبين الاستراتيجيات المعاصرة.

وانطلاقاً من هذه الأهمية البالغة التي يكتسبها موضوع الاستراتيجيات في عصرنا، يبرز إشكال جوهري يتمثّل في التساؤل: هل تضمّن تراثنا العربي القديم إشارات واضحة إلى مفهوم الاستراتيجيات؟ وما أبرز الأسس والاستراتيجيات التي قام عليها التعليم في ذلك التراث، من خلال كتاب "تعليم المتعلّم طريق التعلّم" للزرنوجي؟

وللإجابة عن هذا الإشكال، يصبح من الضروري العودة إلى بدايات نشأة المدارس والمعاهد التعليمية، واستقراء المؤلفات التي تناولت العلم والتعلّم في التراث العربي القديم، للكشف عمّا تحمله من تصوّرات وأساليب تعليمية رائدة.

أولاً: تاريخ التعليم والمدارس عند العرب

إنّ ظهور الإسلام أحدث نقلة واسعة في الجزيرة العربية حيث غير في العديد من نواحي الحياة الاجتماعية والدينية والثقافية والفكرية "غير أنّ ذلك لا يعني انعدام وجود أي تراث ثقافي عند العرب قبل مولد الرسول صلى الله عليه وسلم... وقد ظن البعض أنّ كلمة جاهلية مشتقة من الجهل عكس العلم أو المعرفة وكان الأحرى أن تعني التصرفات الفضة والطقوس الوثنية والتقاليد القبلية القائمة على العزة بالتعصب الأعمى والتأثر.... وإلى ذلك من الأمور التي استنكرها الإسلام"⁽¹⁾.

ولعلّ أول ما ساعد على العلم والتعلّم هو بناء المساجد التي كان لها دوراً مهماً في حياة المسلمين منذ البداية فكانت مقراً للصلاة والتعبّد وساحات للعلم والتعلّم.

هذا ويعد العصر العباسي أزهى العصور وأكثرها تطوراً وتقدماً حيث "نهض التعليم حينئذ نهضة واسعة"⁽²⁾، حيث "جرى احتكاك العقل العربي بمدنيتي البلاد التي امتد سلطانها... إلى مختلف أنحاء البلاد أقتنية سخية من مدارس كبرى تنصب في الإسكندرية وجنديسابور وحران ونصيبين والرها"⁽³⁾.

وكل هذه المدن التي ذكرت قد اشتهرت بالعلم والفلسفة والأدب ومعاهدها وعلمائها وفلاسفتها ومدارسها.

فلم تكن الكتب والمساجد وحدها من أدّى إلى الازدهار بل كانت كذلك مجالس الخلفاء والوزراء والعلماء من هيا للحركة العلمية منها مناظرة الكسائي الكوفي واليزيدي البصري بين يدي الخليفة المهدي⁽⁴⁾، كما كان الخلفاء يثمنون العلم والعلماء ويمدونهم بالمال على علمهم وأدبهم.

كما لا ننسى "منازل العلماء التي لعبت دورا كبيرا في نشر العلم وتوسيع التعليم، وكان بعض العلماء يعملون في الأسواق لكسب معاشهم وكانوا يستقبلون طلابهم في دكاكينهم التي هي أيضا كانت ملتقى للعلماء حيث كانوا يتباحثون في مختلف المواضيع"⁽⁵⁾.

وفي القرنين الأخيرين من الدولة العباسية، امتاز عصرها بانتشار المدارس، من أشهرها المدرسة النظامية في بغداد نسبة لوزير ملك الشاه السلجوقي التركي نظام الملك⁽⁶⁾.

أما في الأندلس فقد راجت الثقافة، وذلك بتعزيز الحكماء بإنشاء المعاهد العلمية في المدن والقرى من أشهر خلفائها الحكم حيث أنشأ 27 مدرسة. وازدهرت جامعة قرطبة في عهده التي أسسها عبد الرحمن الثالث فأصبحت في عداد معاهد العلم، حيث قصدتها الطلاب من مختلف الأقطار العربية وحتى الأوروبية، واستدعي فيها أساتذة من المشرق، منهم ابن القطوية الذي درس النحو⁽⁷⁾.

أما في عصر النهضة الحديثة "جرت حركة البعثات الأوروبية إلى الشرق بواسطة الإرساليات وتأسست في روما وباريس وغيرها من كبريات المدن الأوروبية مدارس لتعليم أبناء الشرقيين، وقد تخرج من تلك المدارس طغمة مباركة من أرباب العلم والثقافة الذين لمعوا في سماء المعرفة وكان لأقوالهم وكتاباتهم أصداء عالمية... وكانت سنة 1798م تاريخ الانطلاق الشديد في عالم التقدم والوعي، فتعددت المدارس والمطابع في مصر، وأنشئت الجامعات الكبرى، في بيروت الجامعة الأمريكية وجامعة القديس يوسف، وفي مصر الجامعة المصرية، وفي دمشق الجامعة السورية"⁽⁸⁾.

من خلال ما سبق نستنتج أنّ ظهور الإسلام مثّل نقطة تحوّل كبرى في مسار الحياة العربية، حيث أسهم في توجيهها نحو العلم والمعرفة، مع استمرار أثر التراث السابق، ثم تعزّزت هذه المسيرة بازدهار التعليم في العصر العباسي وتطوّر مؤسساته، وتواصل هذا التقدّم عبر العصور وصولاً إلى النهضة الحديثة التي شهدت توسّعاً كبيراً في إنشاء المدارس والجامعات وحركة العلم.

ثانياً: مفهوم الاستراتيجية

يُعدّ مفهوم الاستراتيجية من أهم المفاهيم الحديثة التي حظيت باهتمام واسع في المجال التربوي، لما له من دور فعّال في تنظيم عمليتي التعليم والتعلّم وتحقيق الأهداف التعليمية بكفاءة، وقد ارتبط هذا المفهوم في بداياته بالمجال العسكري قبل أن ينتقل إلى مجالات أخرى، من بينها المجال التربوي. وفي هذا السياق، و"إنّ مصطلح الاستراتيجية strategy مشتقة أصلاً من الكلمة اليونانية بمعنى الجيش، وفي التعلم والتعليم تعني جيش الطلبة وتعامل المعلمين معهم في غرف الصف ومن مشتقات هذه الكلمة strago التي تعني في القيادة وفي المجال التربوي تعني قيادة الصف وإدارة تعلمه"⁽⁹⁾.

فالاستراتيجية تعرف بأنّها مجموعة من الطرائق المحددة للتعامل مع مشكلة معيّنة أو لإنجاز مهمة ما، كما تُعد سلسلة من العمليات الهادفة إلى تحقيق غايات واضحة، وهي أيضاً تدابير منظّمة لربط المعلومات والتحكّم فيها. وبذلك فهي في جوهرها خطة تُرسم للوصول إلى الهدف المنشود، وتقوم على بعدين أساسيين:

الأول: بعد تخطيطي ذهني يتم فيه التفكير والتنظيم المسبق
والثاني بُعد عملي مادي تتجسد فيه الاستراتيجية على أرض الواقع.
 ويرتكز العمل في كلا البُعدين على الفاعل الرئيس، إذ يقوم بتحليل السياق والتخطيط
 لأفعاله، ثم يختار من الإمكانيات المتاحة ما ينسجم مع أهدافه ويكفل تحقيقه⁽¹⁰⁾.
 فالاستراتيجية تعني المخطط أو الطريقة المعتمدة في عمل أو مشروع ما، بتحديد الغايات
 والأهداف التي يجب تحقيقها بعد تطبيق هذه الاستراتيجية.

ثالثاً: التعلم

التعلم هو عملية يتمكّن من خلالها الفرد من اكتساب أساليب تساعد على إشباع دوافعه
 وتحقيق أهدافه، والتغلب على ما يواجهه من مشكلات، وهو في جوهره تغيّر يطرأ على السلوك
 نتيجة قيام الكائن الحي بنشاط معيّن كما عرفه عبد الرحمن العشوي بأنه: "عملية نستطيع بواسطتها
 اكتساب الطريقة التي تساعدنا في إشباع دوافعنا وتحقيق أهدافنا والتغلب على ما يصادفنا من
 مشكلات، فهو عبارة عن تغير يحدث في السلوك نتيجة لقيام الكائن الحي بنشاط معين"⁽¹¹⁾.
 والتعلم "عملية معرفية داخلية معدة تتطوي على العديد من العمليات مثل الانتباه والتفكير
 والإدراك وحل المشكلات والتذكر، ولذلك من الصعب الاستدلال على حدوث التعلم إلا من خلال
 الآثار والنتائج المترتبة على التغيير في السلوك الإنساني الداخلي والخارجي"⁽¹²⁾.
 ومنه فإنّ هناك أربعة مفاهيم ترتبط بالتعلم وهي:

- 1- يرتبط التعلم بالخبرة ارتباطاً وثيقاً، إذ لا يتحقّق إلا من خلال اكتساب الفرد لخبرات جديدة
 يتفاعل معها باستمرار طوال حياته.
- 2- يُعدّ التعلم تدريباً للعمليات العقلية المختلفة، مثل التفكير والتخيّل والتصور وغيرها من القدرات
 الذهنية.
- 3- يمثّل التعلم تغيّراً في السلوك، فهو عملية عقلية داخلية لا تُلاحظ مباشرة، لكنها تُفضي إلى تغيّر
 تدريجي شبه دائم في سلوك الفرد، سواء كان داخلياً أم خارجياً، وفق شروط معيّنة.
- 4- لا يُعزى التعلم إلى عوامل النضج أو الوراثة أو العوامل الفسيولوجية، بل يقوم على الاكتساب
 والخبرة⁽¹³⁾.

من خلال ما سبق من تعريفات نستنتج أن التعلم هو فائدة يكتسبها الإنسان من خلال خبراته
 في الحياة، وهو ناتج عن تغير في سلوكيات الفرد كما أنه يقوم بتدريب العقل بالتفكير والتصور
 وغيرها.

رابعاً: مفهوم استراتيجية التعلم

إن استراتيجية التعلم تثير الطالب وتجعله يتفاعل معها باستقبال المعلومات، فتوجهه إلى ما
 هو مطلوب، كما أنها تستخدم الوسائل والطرق التي يتيحها المعلم للمتعلم.
 تقول ريبيكا أكسفورد: "إن مفهوم الاستراتيجية أصبح مستخدماً في مجال التربية بعد استبعاد
 محظوراته العدوانية والتنافسية وأصبح له معنى تربويًا وتحول إلى استراتيجيات التعلم التي هي
 العمليات التي يوظفها المتعلم لتعينه في اكتساب وتخزين واستدعاء واستخدام المعلومات، وهي

أدوات خاصة يقوم بها المتعلم ليُجعل عملية التعلم أسهل وأسرع وأكثر إمتاعاً وأكثر فعالية وأكثر قابلية على أن تطبق في المواقف الجديدة"⁽¹⁴⁾.

يتضح من خلال تعريفها أن استراتيجيات التعلم أصبح مفهوماً متداولاً في المجال التربوي بعد تنقية دلالاته من الطابع العدواني والتنافسي، ليكتسب بُعداً تربوياً واضحاً، ويتمثل فيما يُعرف باستراتيجيات التعلّم. وهي مجموعة من العمليات التي يوظّفها المتعلّم لاكتساب المعلومات وتخزينها واسترجاعها واستخدامها بفعالية، كما تعبّر عن ممارسات يقوم بها لتيسير التعلّم وجعله أكثر سرعة ومتعة وكفاءة، فضلاً عن قدرته على توظيف ما تعلّمه في مواقف جديدة.

وعرفت استراتيجيات التعلم كذلك بأنها "خطة محكمة البناء، ومرنة التطبيق، يتم خلالها استخدام كافة الإمكانيات والوسائل المتاحة بطريقة مناسبة لتحقيق كفاءة، وتتضمن أشكالاً من التفاعل بين المتعلم والمدرس وموضوع المعرفة، فالاستراتيجية المناسبة هي التي تتطابق بين خصائص الطلبة والمعلمين وخصائص المتعلم في علاقة نظامية"⁽¹⁵⁾.

فالمتعلم يضع خطة يطبقها ويستعمل فيها الوسائل المناسبة ليحقق بعد ذلك نتيجة مرضية وتكون من خلال تفاعل الطلبة والمعلم.

فإن "استراتيجيات التعلم هي الطريق الذي يسلكه الطلاب لتعلم كم هائل من المواد ابتداء من تعلم القراءة في اللغة الأم ومروراً بتعلم حل المشكلات"⁽¹⁶⁾.

ومن ثمّ نستنتج: إنّ استراتيجيات التعلّم تتمثّل في مجموعة من الإجراءات والأساليب المنظّمة التي يعتمد عليها المتعلّم لجعل تعلّمه أكثر سهولة وفاعلية، من خلال توظيف مختلف الوسائل المتاحة له، بما يحقق النجاح المنشود، وذلك في إطار التفاعل والتعاون مع المعلم.

خامساً: أهمية استراتيجيات التعلم

تكمُن أهميتها في كونها مراحل يقوم بتتبعها الطلاب من أجل اكتساب مهارات، كما أنها تزيد من كفاءة وفاعلية عملية التعلم، وأنها تُسهّل فهم المعلومات واستيعابها، وتُنمّي قدرات التفكير لدى المتعلّم، كما تساعد على تنظيم تعلّمه وجعله أكثر فاعلية واستقلالية، وتُمكنه من تطبيق ما تعلّمه في مواقف جديدة، مما يعزّز فرص نجاحه وتفوّقه. كما هي "خطوات يتبعها الطلاب من أجل تعزيز علمهم واستخدام استراتيجيات تعلم اللغة الملائمة ينتج عنه تقدم في البراعة وازدياد الثقة بالنفس"⁽¹⁷⁾.

يقول ميرل هارمن: "أن المعلمون يرغبون في استخدام استراتيجيات تعلم فاعلة من أجل زيادة انخراط الطلاب الموهوبين والطلاب الضعفاء في العمل على حد سواء.

- جعل الطلاب المعرضين للخطر يتعلمون بطرق تنمي لديهم المسؤولية لتدبر شؤونهم بأنفسهم.
- تحديث برنامج قرائي يتلاءم مع أساليب تعليمية مختلفة.
- الحد من التصرفات السيئة داخل وخارج الصف.
- أن يستخدم الطالب مهارات تفكير عليا فيما يتعلق بما يتعلم"⁽¹⁸⁾.

سادساً: استراتيجيات التعلم من خلال كتاب: "تعليم المتعلم طريق التعلم" للزرنوجي التعريف بالزرنوجي:

يُعدّ برهان الدين الزرنوجي من علماء التربية والفكر الإسلامي في القرن السادس الهجري، وقد اشتهر بإسهاماته في مجال التعليم وآداب طلب العلم. وينتسب إلى منطقة زرنوج ببلاد ما وراء النهر، ويُعرف بكونه من أبرز المفكرين التربويين الذين تناولوا قضايا التعلم والتعليم في التراث الإسلامي. وتجلّى اهتمامه بالجانب التربوي من خلال مؤلفه "تعليم المتعلم طريق التعلم"، الذي عالج فيه أسس التعلم وآداب المتعلم والمعلم، إضافةً إلى جملة من التوجيهات التربوية التي أسهمت في تشكيل الفكر التعليمي في الحضارة الإسلامية.

فهو "برهان الإسلام الزرنوجي نسبة إلى زرنوج... الذي قال عنها ياقوت الحموي في معجمه بلد مشهور بما وراء النهر بعد خوجند من أعمال تركستان، الزرنوجي فقيه متعصب لمذهبه وتبعيته لمذهبه... لم نجد في المراجع سنة ولادة أو سنة وفاة للزرنوجي وفي الكتابات الحديثة عنه وآراءه في التعلم ذكرت سنة وفاته أنها عام 591 أو 593 أو 597 هـ دون دليل، أو اكتفى أنه من أبناء القرن السادس الهجري دون تحديد"⁽¹⁹⁾.

فقد اشتهر برهان الدين الزرنوجي بصفته مؤلف كتاب "تعليم المتعلم طريق التعلم"، حتى ارتبط اسمه بالكتاب ارتباطاً وثيقاً يفوق ما عُرف به كثير من المصنفين، وتُشير المصادر إلى قلة المعلومات المتعلقة بحياته وسيرته العلمية، كما يُعدّ هذا الكتاب أبرز مؤلفاته، بل يكاد يكون العمل الوحيد المعروف له في مجالات التربية أو الفقه أو غيرها من العلوم⁽²⁰⁾.

برهان الإسلام ليس عربي الأصل لكنه ألف كتاباً نفيساً عربياً أصيلاً وهو كتاب "تعليم المتعلم طريق التعلم" الذي هو كتاب صغير الحجم إلا أنه يحمل في طياته معلومات ونصائح هائلة تفيد المتعلم أثناء التعلم، وتساعد على اختيار أحسن العلوم والأساتذة والشركاء وكيفية التعامل مع العلم والعلوم وتعظيمهم.

كتاب "تعليم المتعلم طريق التعلم":

اسم هذا الكتاب "تعليم المتعلم طريق التعلم"، فبهذا الاسم ذكره جماعة مترجمي المصنف من علماء الحنفية، منهم القرشي في "الجواهر المضيئة" واللكنوي في "الفوائد البهية"، وهو الاسم الذي حملته جل نسخ الكتاب الخطية، وموضوع هذا الكتاب يعرف بجلاء من اسمه، فإنه من بيان طريق التعلم، أي نعت الجادة الموصلة إلى العلم⁽²¹⁾.

فهو كتاب يتكوّن من ثلاثة عشر فصلاً، يتناول العلم وطرق التعلم وما يرتبط بهما من نصائح قيّمة ومفيدة للمتعلّم، حيث يقدّم تعريفاً للعلم والفقه ويبين فضلها، ويؤكد على أهمية النية الصادقة في طلب العلم، وحسن اختيار العلم المناسب والمعلم الصالح والرفقة النافعة. كما يدعو إلى المواظبة والاجتهاد وعلوّ الهمة في التحصيل العلمي، ويشير إلى ضرورة اختيار الوقت المناسب للتعلم، إضافة إلى توضيح كيفية الاستفادة من الأدب واستلهاهم المعارف والاقتباس منها.

تقاطع استراتيجيات التعلّم الحديثة مع فصول الكتاب:

بعد عرض الكتاب والتعريف بمؤلفه، سنسعى في هذا المبحث إلى تناول فصوله ومقارنتها باستراتيجيات التعلّم الحديثة. ويتّضح من عنوان الكتاب منذ البداية أنّ الزرنوجي كان يستحضر في تصوّره ما يشبه مفهوم الاستراتيجيات بصيغته المعاصرة، وإن اختلفت المصطلحات والسياقات.

نجد في فصل "ماهية العلم وفضله" حيث تكلم عن فرضية العلم، حيث بدأ كلامه عن فضل العلم حيث يقول: "اعلم بأنه لا يفترض على كل مسلم طلب كل علم وإنما يفترض عليه طلب علم الحال كما يقال: وأفضل العلم علم الحال وأفضل العمل حفظ الحال"⁽²²⁾.

والمراد بعلم الحال: "العلم المحتاج إليه الموصول إلى النفع في المال، ذكره الطوسي في آداب المتعلمين وهو بمعنى ما تقدم من أنه أصل الدين أي العلم الذي هو فرض عين على كل أحد، فإن من العلم ما يكون فرض عين على كل أحد ليصبح دينه به"⁽²³⁾.

يتوافق هذا المضمون مع مبدأ إثارة الدوافع الداخلية في استراتيجية التعلّم بالاكشاف، وذلك من خلال إبراز قيمة العلم وتعظيم فضله. وتكمن أهمية هذا التوافق في أن المتعلم الذي لا يدرك قيمة العلم وفضله يفتقد أهم عنصر محفّز له على التعلّم وحبّ الاستكشاف.

كما يتقاطع هذا المضمون مع استراتيجية التعلّم الذاتي، من خلال مبدأ اختيار نوع الدراسة بما يتناسب مع حاجات المتعلّم. وقد قدّم الزرنوجي مفهومًا دالًّا على هذا التوجّه يتمثّل في "علم الحال"، الذي يُحدّد وفق حاجة الطالب أولاً ثم متطلبات العصر ثانيًا، وهو ما يعكس مرونة هذا التصرّو وصلاحيته للتطبيق في مختلف الأزمنة والبيئات.

يقول الزرنوجي: "شرف العلم لا يخفى على أحد، إذ هو يختص بالإنسانية لأن جميع الخصال سوى العلم، يشترك فيها الإنسان وسائر الحيوانات كالشجاعة والجرأة والقوة والجود والشفقة وغيرها سوى العلم... وإنما شرف العلم بكونه وسيلة إلى البر والتقوى الذي يستحق بها المرء الكرامة عند الله والسعادة الأبدية"⁽²⁴⁾، أي أن العلم ينفرد به الإنسان عن غيره من المخلوقات.

كما تحدث في فصل "النية في حال التعلّم" عن النية في التعلّم التي يقصد بها الهدف من التعلّم، حيث "يدعو المؤلف إلى خيرية التعلّم التي يحددها هدف المتعلم وتعيين الهدف مرتبط بالنية ويطلب إلى المتعلم أن يكون تعلمه سبيلًا لإقامة الدين للازدياد من الأمور الدينية"⁽²⁵⁾.

إن الهدف العام من التعلّم هو "اكتساب المتعلم المفاهيم والمعلومات الأساسية والاتجاهات والميول والمهارات العقلية التي تعينه، ومرحلة ناضجة تسهم في تكوين شخصيته وتساعد على التكيف الناجح مع بيئته"⁽²⁶⁾.

فقد قال الزرنوجي رحمه الله في النية في حال التعلّم: "ثم لا بد له من النية في زمان تعلم العلم، إذ النية هي الأصل في جميع الأفعال لقوله عيه الصلاة والسلام "إنما الأعمال بالنيات" فكم من عمل يتصور بصورة عمل الدنيا ثم يصير بحسن النية من أعمال الآخرة، وكم من يتصور بصورة عمل الآخرة ثم يصير من أعمال الدنيا بسوء النية، ينبغي أن ينوي المتعلم بطلب العلم

رضاء الله والدار الآخرة وإزالة الجهل عن نفسه وعن سائر الجهال وإحياء الدين وإبقاء الإسلام، فإن بقاء الإسلام بالعلم ولا يصح الزهد والتقوى مع الجهل" (27).

وذكر المصنف رحمه الله "من معنى النية بالعلم أفراد ويجمع النية في العلم ما تقدم بيانه من أن نية العلم ترجع إلى أربعة فصول:

أحدها: نية رفع الجهل عن نفسه.

ثانيها: نية رفع الجهل عن غيره.

ثالثها: نية حفظ العلم وصيانتة من الضياع.

رابعها: نية العمل بالعمل" (28).

يتوافق هذا المعنى مع مفهوم التعلّم بالاكتشاف من حيث اعتماد المتعلّم على قدراته العقلية والحسية للوصول إلى المعرفة، مع تنمية دوافعه الداخلية. وإذا كان المقصود في الاستراتيجيات الحديثة هو التعميم، فإن الزرنوجي قد خصّص ذلك بالنية التي تقوم على طلب رضا الله، ليصبح طلب العلم في جوهره عبادة يسعى من خلالها العبد إلى نيل رضا المعبود.

أما في فصل "اختيار العلم والأستاذ والشريك" فنجد أنه وعى دور المتعلم ومسؤوليته في رسم خط دراسته في انتقاء العلم الذي يدرسه والأستاذ الذي يتلقى منه والزميل الذي يشاركه تعلمه، وهذه الحرية المطلقة في التعلم كانت سمة من سمات التعلم والتعليم عند المسلمين قديماً إلا أن التربية الحديثة كفت المتعلمين مسؤولية البحث في تفاصيل ذلك ولكن بقي للمتعلم حرية اختيار مؤسسة التعليم والتخصص" (29).

يقصد باختيار العلم، انتقاء التخصصات التي يحتاجها المتعلم واختيار ما هو أنفع له وأجدي، أما اختيار الأستاذ فيعني التوجّه نحو المعلم الأكفأ والأعلم والأكثر خبرة، في حين يرتبط اختيار الشريك باختيار الزميل المستقيم والجاد في طلب العلم، الذي يشارك المتعلم مسار التعلم ويسهم في تطويره.

قال المؤلف رحمه الله: "وينبغي لطالب العلم أن يختار من كل علم أحسنه وما يحتاج إليه في أمر دينه في الحال، ثم ما يحتاج إليه في المال ويختار العتيق دون المحدثات، أما اختيار الأستاذ: فينبغي أن يختار الأعلم والأورع والأسن" (30).

يبرز في هذا السياق مبدأ حرية المتعلّم ومسؤوليته في اختيار العلم والمعلم، وهو ما يتقاطع مع استراتيجية التعلّم الذاتي التي تقوم على استقلالية الطالب وحرية في التعلّم، بهدف تحقيق أهدافه الشخصية وتطوير قدراته وفق اختياراته الذاتية.

عرف خيرى إبراهيم التعلم الذاتي بأنه: "ذلك الأسلوب الذي يقوم فيه المتعلم باكتساب المعارف والمعلومات والمهارات بنفسه مستخدماً الكتب والأدوات التعليمية وغيرها من الوسائل التعليمية وهو الذي يختار نوع الدراسة والأسلوب الذي يحقق له تعلماً أفضل والوقت المناسب وهو المسؤول عن نتائج تعلمه وعن القرارات التي يتحصل عليها" (31).

تعتمد استراتيجية التعلّم الذاتي على حرية المتعلّم ومسؤوليته في اختيار ما يرغب في دراسته من علوم ودروس، إضافة إلى تحمّله نتائج قراراته التعليمية. كما يتقاطع هذا الطرح مع استراتيجية

التعلم التعاوني التي تقوم على التعلم ضمن جماعة أو مع شركاء، وقد أشار المؤلف إلى هذا المعنى من خلال أهمية اختيار الشريك، انطلاقاً من كون الإنسان بطبعه كائنًا اجتماعيًا يحتاج إلى الآخرين في مختلف شؤون التعلم والحياة.

والتعلم التعاوني فيه دلالة على ذلك فهو يتم بواسطة "تكوين علاقات اجتماعية ودية بين الأعضاء وفيه ينخفض معدل القلق عن المتوسط ويزداد الشعور بالأمان والحب بين الأفراد"⁽³²⁾. أما في فصل "الجد والمواظبة والهمة" الذي هو فصل في النشاط والاستعداد حيث يرى الزرنوجي أن "العلم هدف عظيم وسلوك طريقه أمر شاق فلا بد للتعلم من الحيوية الدائمة والحركة المستمرة وممارسة كل نشاط من أجل التعليم"⁽³³⁾.

فهنا له علاقة باستراتيجية التنظيم التي يكون فيها المتعلم نشيطا فيعمل بحيوية لأن هذه الاستراتيجية "قد تتألف من إعادة تجميع الأفكار أو المصطلحات أو تصنيفها وتجميعها"⁽³⁴⁾، وهذا كله يعتمد على الجد الذي هو الاجتهاد للوصول إلى الهدف الذي يسعى إليه الطالب والمواظبة هي المداومة.

ونجده في فصل "بداية السبق وقدره وترتيبه" قد تحدث عن الفهم والتكرار فيقول: "ولا يكتب المتعلم شيئاً لا يفهمه، فإنه يورث كلاله الطبع ويضيع أوقاته، وينبغي أن يجتهد في الفهم عن الأستاذ بالتأمل والتفكر وكثرة التكرار، فإنه إذا قل السبق وكثر التكرار والتأمل يدرك ويفهم، إذا تهاون في الفهم ولم يجتهد مرة أو مرتين يعتاد ذلك فلا يفهم الكلام اليسير"⁽³⁵⁾.

هنا يوجد تقاطع مع استراتيجية الفهم التي: "تتضمن ربط الحقائق والخبرات أو المعرفة الجديدة بالمعلومات التي تم تعلمها كما يتضمن بناء نسيج للمعرفة لبناء كل متكامل"⁽³⁶⁾.

فقد جمع في هذا الفصل بين استراتيجيتين، وهما استراتيجية السرد والتسميع التي تعتمد على تكرار المعلومات وإعادتها من أجل تذكرها وحفظها التي هي "مجموعة من المبادئ والتقنيات المستخدمة من أجل تنظيم المعلومات في الذاكرة وتحسين عملية استدعائها وكذلك تساهم في عملية ربط الأفكار ببعضها"⁽³⁷⁾.

وتقوم استراتيجية الفهم على التأمل والتركيز من أجل اكتساب معلومات جديدة وبناء معرفة عميقة. ويؤدي الجمع بينها وبين استراتيجية الحفظ إلى تحقيق توازن يحدّ من سلبية كل منهما، إذ إن الاقتصار على الحفظ دون فهم لا يضمن تعلماً فعّالاً، كما أن الاكتفاء بالفهم دون تثبيت بالحفظ يؤدي إلى تلاشي المعرفة تدريجياً.

أما في فصل "وقت التحصيل" الذي جعله المؤلف خاصاً باختيار الوقت المناسب للتعلم، أي في الزمن الذي ينبغي أن يشتغل فيه طالب العلم، وهذا الفصل يرتبط باستراتيجية تنظيم العمل في الزمان التي تعتمد على تنظيم الوقت.

وقد تحدث عن الحفظ في فصل "فيما يورث الحفظ وفيما يورث النسيان" الذي هو عملية ملازمة للتعلم فاهتم الزرنوجي به ووضع له فصلاً خاصاً يقول: "وأقوى أسباب الحفظ الجد والمواظبة وتقليل الغذاء وصلاة الليل وقراءة القرآن من أسباب الحفظ"⁽³⁸⁾.

فقد خصص هذا الفصل في ذكر مساعدات الحفظ من قراءة القرآن والصلاة كما ذكر أغذية تساعدنا على الحفظ منها العسل والزبيب، وفي هذا الفصل تقاطع مع استراتيجية الحفظ. تجلّى التقاطع بين استراتيجيات التعلّم الحديثة وفصول كتاب "تعليم المتعلّم طريق التعلّم في عدة جوانب أساسية، إذ يشترك الطرفان في الاهتمام بفعالية التعلم وتنظيمه. فالكتاب يؤكد على النية الصادقة، واختيار العلم والمعلم، والاجتهاد والمواظبة، وهي مبادئ تقابل في التربية الحديثة مفاهيم الدافعية، والتوجيه التربوي، والتعلّم الذاتي.

كما أن دعوته إلى اختيار الوقت المناسب للتحصيل تتوافق مع استراتيجيات إدارة الوقت وتنظيم التعلم، في حين أن التركيز على الأدب والاستفادة منه ينسجم مع استراتيجيات التعلم القائم على النمذجة والتقليد واكتساب الخبرة.

وبذلك يظهر أن الأسس التي طرحها الكتاب تمثل امتداداً مبكراً لمفاهيم حديثة في استراتيجيات التعلم، رغم اختلاف السياق الزمني والتربوي، كما يبرز أيضاً مبدأ التعلم الذاتي من خلال منح المتعلم حرية اختيار ما يتعلمه ومن يتعلم منه، إلى جانب أهمية التعلم التعاوني عبر الشراكة مع الآخرين في مسار التعلم. كما يتقاطع التركيز على الاجتهاد والمواظبة مع استراتيجيات التنظيم والانضباط الذاتي التي تساعد على تحقيق التعلم الفعّال.

وفي السياق نفسه، يتجلّى الاهتمام بعمليات الفهم والتكرار والحفظ، بما يعكس الجمع بين استراتيجيات معالجة المعلومات وتنظيمها وثبيتها في الذاكرة، إضافة إلى التأكيد على أهمية إدارة الوقت وتنظيمه بما يخدم عملية التعلم ويزيد من فعاليتها واستمراريتها.

خاتمة:

1. يُعتبر كتاب "تعليم المتعلّم طريق التعلّم" عملاً موجزاً غنياً بالمضمون، قدّم فيه الزرنوجي ثلاثة عشر فصلاً تضمّنت نصائح وتوجيهات للمتعلّمين.
2. يتقاطع مفهوم الاستراتيجية مع ما جاء في عنوان الكتاب طريق التعلّم، حيث تظهر العديد من نقاط الالتقاء بين مضامينه واستراتيجيات التعلّم الحديثة.
3. أولى الزرنوجي أهمية كبيرة للعلم وأهله، كما شدّد على دور المعلم وأهمية النية في طلب العلم.
4. قدّم الزرنوجي مفهوم "علم الحال" الذي ينسجم مع استراتيجية التعلّم الذاتي، حيث يرتبط بحاجات المتعلّم وذاتيته، كما دعا إلى تعظيم العلم وإدراك فضله بما يثير الدوافع الداخلية للتعلم، وهو ما يتقاطع مع استراتيجية التعلّم بالاكشاف.
5. أكّد على حرية المتعلّم في اختيار العلم والأستاذ والشريك، وهو ما ينسجم مع التعلّم الذاتي من حيث الاستقلالية والمسؤولية، ويتقاطع أيضاً مع التعلّم التعاوني القائم على العمل مع الآخرين.
6. دعا إلى الجدّ والمواظبة في التعلّم، وهو ما يتوافق مع استراتيجيات التنظيم والانضباط أثناء عملية التعلّم.
7. كما أوصى بالاعتماد على الحفظ والتكرار، وهو ما ينسجم مع استراتيجيات السرد والتسميع في التعلّم الحديث.

المصادر والمراجع:

- 1- برهان الإسلام الزرنوجي، تعليم المتعلم طريق التعلم، تح: مروان قباني، المكتب الإسلامي، ط1، 1981م.
- 2- جابر عبد الحميد جابر، استراتيجيات التدريس، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1991م.
- 3- جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، تعليق شوقي ضيف، دار الهلال، مصر.
- 4- حسين محمد أبو الرياش، سليم محمد شريف، عبد الحكيم الصافي، أصول استراتيجيات التعلم، دار الثقافة، ط1، 2009م.
- 5- حسين طه، خالد عمران، أساليب التعلم، دار العلم والإيمان، كفر الشيخ، ط1، 2009م.
- 6- حنا الفاخوري، الموجز في الأدب وتاريخه، دار الجيل، بيروت، ط2، 1411هـ-1991م، ج3.
- 7- ربيكا إكسفورد، استراتيجيات تعلم اللغة، تر: محمد دعور، دار المسيرة، ط1، 1436هـ-2015م.
- 8- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، القاهرة، ط2، ج3.
- 9- صالح بن عبد الله العصيمي، شرح تعليم المتعلم طريق التعلم، الكتاب الثالث 1434/6/28، النسخة الإلكترونية (1)، موقع التفريغ للدروس العلمية والبحوث الشرعية، www.atafreegh.com
- 10- عبد الرحمن العسوي، سيكولوجية التعلم والتعليم، دار أسامة، عمان، 2011م.
- 11- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2004م.
- 12- عدنان يوسف العتوم وآخرون، نظريات التعلم، دار المسيرة، ط1، 1436هـ-2015م.
- 13- منير الدين أحمد، تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم، تر: شامي الصقار، دار المريخ، الرياض، 1401هـ-1981م.
- 14- وليم عبيد، استراتيجيات التعليم والتعلم، دار المسيرة، ط1، 1429هـ-2009م.
- 15- يوسف قطامي، استراتيجيات التعلم والتعليم المعرفية، دار المسيرة، ط1، 2013م.

الهوامش:

- (1) منير الدين أحمد، تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم، تر: شامي الصقار، دار المريخ، الرياض، 1401هـ-1981م، ص 40.
- (2) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، القاهرة، ط2، ج3، ص 98.
- (3) نفسه، ص 100.
- (4) ينظر: نفس المرجع السابق، ص 104-105.
- (5) منير الدين أحمد، تاريخ التعليم، ص 71-72.
- (6) ينظر جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، تعليق: شوقي ضيف، دار الهلال، مصر، ج 3، ص 12.
- (7) ينظر حنا الفاخوري، الموجز في الأدب، ج3، ص 33.
- (8) نفسه، ج4، ص 14-15.
- (9) يوسف قطامي، استراتيجيات التعلم والتعليم المعرفية، دار المسيرة، ط1، 2013م، ص 32.
- (10) ينظر إلى عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2004م، ص 53.
- (11) عبد الرحمن العسوي، سيكولوجية التعلم والتعليم، دار أسامة، عمان، 2011م، ص 11.
- (12) عدنان يوسف العتوم وآخرون، نظريات التعلم، دار المسيرة، ط1، 1436هـ-2015م، ص 25.

- (13) ينظر: نفس المرجع السابق، ص28.
- (14) ربيكا إكسفورد، استراتيجيات التعلم، ص22-23.
- (15) يوسف قطامي، استراتيجيات التعلم والتعليم، ص44.
- (16) ربيكا أكسفورد، استراتيجيات التعلم، ص14.
- (17) نفسه، ص13.
- (18) حسين محمد وآخرون، أصول استراتيجيات التعلم، دار الثقافة، ط1، 2009م، ص20.
- (19) مروان قباني في تحقيقه، تعليم المتعلم طريق التعلم، برهان الإسلام الزرنوجي، المكتب الإسلامي، ط1، 1981م، ص 18-24.
- (20) ينظر نفس المرجع، ص22-23.
- (21) صالح بن عبد الله العصيمي، شرح تعليم المتعلم طريق التعلم، ص3.
- (22) برهان الإسلام الزرنوجي، تعليم المتعلم طريق التعلم، ص59.
- (23) صالح بن عبد الله، شرح تعليم المتعلم للزرنوجي، ص15.
- (24) المرجع السابق، ص 60.
- (25) مروان قباني في تحقيقه تعليم المتعلم طريق التعلم، ص32.
- (26) وليم عبيد، استراتيجيات التعليم والتعلم، ص54.
- (27) الزرنوجي، تعليم المتعلم طريق التعلم، ص 66.
- (28) صالح عبد الله، شرح تعليم المتعلم للزرنوجي، ص21-22.
- (29) برهان الإسلام الزرنوجي، تعليم المتعلم طريق التعلم، ص 32.
- (30) نفسه، ص71-73.
- (31) حسين طه، خالد عمران، أساليب التعلم، ص16.
- (32) نفس المرجع السابق، ص157.
- (33) الزرنوجي، تعليم المتعلم طريق التعلم، ص33.
- (34) جابر عبد الحميد جابر، استراتيجيات التدريس، ص 325.
- (35) المرجع السابق، ص101-102.
- (36) يوسف قطامي، استراتيجيات التعلم والتعليم المعرفية، ص445.
- (37) نفسه، ص345.
- (38) الزرنوجي، تعليم المتعلم طريق التعلم، ص130.

أثر نظرية أفعال الكلام في تفسير أدوات الشرط في النحوية في القرآن الكريم نماذج مختارة

The impact of speech act theory on the interpretation of conditional particles in Arabic grammar in the Holy Quran Selected examples

أ. م. د/ عبد المنعم عبدالله خلف الدليمي

Abdul Moneim Abdullah Khalaf AL-DULAIMI

كلية التربية الأساسية، جامعة تكريت - العراق

abdulmunim@tu.edu.iq

تاريخ القبول: 2026/07/16

تاريخ الإرسال: 2026/06/13

الملخص:

خلاصة ما في بحثي الموسوم "أثر نظرية أفعال الكلام في تفسير أدوات الشرط في النحو العربي" هو أن اللغة ليست مجرد وسيلة تكمن في القواعد بل هي وسيلة تواصلية مبنية على التفاهم بين أبناء المجتمع، لذلك هي فعل تواصلية قائم على الإنجاز من عدمه، وهذا التحول شهدناه في نظرية الأفعال الكلامية والتي أكدت على أن المتكلم لا يكتفي بنقل المعنى بل يقوم على إنجاز أفعال كالأمر والوعيد والتهديد وغيرها، وهذا ما قادني إلى إعادة قراءة أدوات الشرط في ضوء هذه النظرية للكشف عن دورها في إنجاز الأفعال اللغوية المتعددة متجاوزة حدود الربط النحوي، وقد قسم البحث إلى مدخل تناول رؤية بين الأفعال الكلامية وأدوات الشرط، ثم مبحثين تناول الأول الشرط كفعل كلامي، والثاني القوة الانجازية في أدوات الشرط، ثم الخاتمة وقائمة المصادر والمراجع. كلمات مفتاحية: اللسانيات؛ نظرية الأفعال الكلامية؛ أدوات الشرط؛ النحو.

Abstract:

The gist of my research entitled (The Impact of Speech Act Theory on the Interpretation of Conditional Particles in Arabic Grammar) is that language is not merely a tool that lies in rules, but rather a means of communication built on understanding between members of society. Therefore, it is a communicative act based on achievement or non-achievement. This transformation was witnessed in the theory of speech acts, which emphasized that the speaker is not content with conveying meaning, but rather performs actions such as commanding, threatening, and so on. This led me to reread conditional particles in light of this theory to reveal their role in achieving multiple linguistic acts, going beyond the limits of grammatical connection. The research was divided into an introduction that addressed the vision between speech acts and conditional particles, then two sections, the first of which addressed the condition as a speech act, and the second the performative power in conditional particles, then the conclusion and the list of sources and references.

Keywords: Linguistics; Speech Act Theory; Conditionals; Grammar.

مقدمة

تكمن أهمية وهدف البحث في إعادة تفسير أدوات الشرط بوصفها أفعالاً كلامية وليس بالاكْتفاء على أنها مجرد أدوات جازمة تستعمل للربط، فضلاً عن محاولة تطوير التعامل مع أدوات الشرط على أنها وسائل إنجازية مبتعدة عن الجمود الإعرابي للقاعدة.

أما مشكلة البحث، فتتمثل في التساؤل الآتي:

- محاولة الوصول إلى الكشف عن إسهام الوظيفة التداولية لأدوات الشرط في قواعد العربي، هل من الممكن التوصل إلى أفعال انجازية مختلفة.

وقد قسم البحث على مدخل تناول الإطار النظري للنظرية، ثم مبحثين تناول الأول فعل الشرط كفعل كلامي، والثاني القوة الانجازية في أدوات الشرط، ثم الخاتمة وقائمة المصادر والمراجع.

وقد اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي لوصف التأويلات في القرآن الكريم.

فأسأل الله السداد في العمل وأن يجل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم.

مدخل: رؤية بين الأفعال الكلامية وأدوات الشرط

ويمكن تقسيمه على قسمين:

القسم الأول: الأفعال الكلامية وعلاقتها بالنحو

معلوم أن الأفعال الكلامية هي من ركائز وفروع التداولية، وقد تأسست على يد أوستن الذي رأى أن التداولية مشروع عام في نظرتها إلى الخطاب والتواصل فذهب إلى أن استعمال الألفاظ يكون للتأثير على المتلقي منطلقاً من مقولته (عندما نقول نفعل) فقام بالتمييز بين العبارة الانجازية والعبارة غير الانجازية (الوصفية)، ويمكن بيان الأمثلة والعبارات غير الانجازية الوصفية والتي تصف لنا الأحاسيس، ومنها: إنني متأسف، وأنا أعتذر، وغيرها، ومن العبارات التي تمثل الانجازية، منها: أنا أدم رأيي، وأنا أتنبأ، وأتوقع، وغيرها، فيشرط العبارة الانجازية أن تكون ملائمة للواقع⁽¹⁾.

وقسم الأفعال على ثلاثة أقسام: الأول: فعل القول أو فعل الكلام: وهو الذي ننجزه بمجرد تلفنا ببعض الكلمات، والثاني الفعل المتضمن في القول أو الفعل الانجازي وهو الذي ننجزه بالقول ك (أو التحذير أو الأمر أو الوعد...) ⁽²⁾، والثالث: لازم فعل الكلام وهو الفعل التأثيري وذلك عندما نقول سؤال شيء ما فقد يترتب عليه نتيجة ذلك السؤال أن تحدث بعض آثاره على أحاسيس وأفكار المخاطب، تصرفاته، فالأفعال الكلامية هي: " لقيام بعلمية إحداث الأصوات الكلامية لتكوين كلمات وجمل لنقل المشاعر والأفكار من المتلقي إلى السامع" ⁽³⁾، وقد قسم أوستن الأفعال الكلامية على ثلاثة أقسام⁽⁴⁾:

- **الفعل القولي أو اللفظي**: وهو الذي ننجزه بمجرد تلفظنا به.

- **الفعل الانجازي**: ويقصد به القيمة الاجتماعية لما نلفظه أو نقوله أي كيف يفهمه الآخرون، ففي حال قولنا عند اعتذارنا من عدم حضور اجتماع ما، نقول (أسف حدث لي ظرف منعني من الحضور)، فسيكون رد الآخرين عليه، (لا بأس، معذور بسبب ظرفك).

- **الفعل التأثيري**: ويقصد به الآثار التي تترتب عن الفعل الانجازي التي تدفعه إلى فعل الشيء أو تركه، ففي قول الأستاذ لطلبتة (إن تدرسوا تتجحوا) فسيكون رد التلاميذ بسبب أثر الفعل عليهم (يجب أن ندرس؛ لكي ننجح)، أو قولنا (المكان بعيد) يتوجب أثر الفعل على السامع ترك الفعل لوجود مشقة. ثم طورها تلميذه سيرل وصنفها على أساس فعلها الانجازي⁽⁵⁾، إلى خمس أصناف، وهي:

أولاً: الإخباريات أو التقريريات والتي تقوم بالأخبار عن مواقف وأحداث تاريخية كأخبار الأمم السابقة ويقص علينا قصص الأولين، وكونها تقريرات؛ لأنها تؤدي بأسلوب إنشائي، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] فهي جملة خبرية دلت على فعل كلامي مباشر وهو التقرير فضلاً عن احتوائها متضمن في القول وهو التعظيم.

ثانياً: التعبيرات وهي (البوحيات) هي التي تبين ما يشعر به المتكلم، وغرضه الانجازي هو التعبير عن الحالة النفسية تجاه الواقعة التي تعبر عنها القضية أو هي تتضمن ردود فعل تجاه موقف معين مثل الاعتذار أو الشكر.

ثالثاً: الإعلانيات أو الإيقاعيات أو الإرشاديات، هي الأفعال التي تنشأ عند التصريح بها وقد تكون أحكاماً لصالح أو ضد أمر ما، فهي تغيير الوضع القائم أي أن القول بأمر ما هو أحداث لذلك الأمر، مثال ذلك عند إعلان القاضي أن الموظف بريء فإنه يترتب عليه براءة الموظف من تهمته.

رابعاً: الوعديات أو (الالتزاميات)؛ لأنها تتطلب إلزام المخاطب بأمر ما وفق أفعال يبلبها، مثل أقسم، التزم بأمر ما، عقد، تمنى ... وغرضها الانجازي هو إلزام المتكلم بفعلها في المستقبل ويسمى غرضها وعداً؛ لأنها تعبر عما ينويه المتكلم من وعود وتعهدات أو حتى التهديدات.

خامساً: العرضيات وهي تستعمل لعرض المفاهيم وتوضيحها، ومن أفعالها: أجب، وضح، أنكر، فسر، أكد ... إلخ.

وفي النحوي العربي لم تذكر مصطلحات الأفعال الكلامية في كتب القدماء ولكن وردت بالمعنى، قال سيبويه: "وتقول: كسوت زيدا ثوباً، فتجاوز إلى مفعول آخر، وتقول: كسى زيد ثوباً، فلا تجاوز الثوب؛ لأن الأول بمنزلة المنصوب؛ لأن المعنى واحد، وإن كان لفظه لفظ الفاعل" (6)، فاللفظ لا يدل على ظاهر معناه وإنما السياق يتحكم به، فقوله (كسوت زيدا ثوباً، وكسى زيد ثوباً) تقابل عند أوستن: الفعل القولي كونه جملة خبرية، كما تقابل (الفعل الإنجازي)؛ كونه إخباراً، فضلاً عن (الفعل التأثري)؛ لأنه فيه إفهام السامع بوقوع الفعل، وعند سيرل، تقابل الإخباريات؛ لأنها تصف حالة في العالم وهي (إسناد الكسوة)، فسبويه يرى أن اختلاف البنية لا تؤدي إلى تغيير القوة الإنجازية، وهو عند سيرل بمثابة المحتوى القضوي؛ كونه ثابتاً، والقوة الإنجازية واحدة.

فقد يرد اللفظ بهيئة الخبر ولكنه يقصد به الطلب، قال المبرد: "فأما قولك غفر الله لزيد، ورحم الله زيدا، ونحو ذلك، فإن لفظه لفظ الخبر ومعناه الطلب، وإنما كان كذلك؛ لعلم السامع أنك لا تخبر عن الله عز وجل، وإنما تسأله" (7)، بل لا يتركز على أساليب الطلب فحسب بل يحدده السياق، فالمبرد يقر أن القوة الإنجازية تؤخذ السياق لا من الصيغة الظاهرة، وقوله (غفر الله لزيد) لفظه خبر لكن معناه دعاء، وهذا عند أوستن يقابل (الفعل القولي)؛ كونه خبراً، كما يقابل (الفعل الإنجازي)؛ كونه دعاء وطلباً، وعند سيرل نجده يقابل قسم (التوجيهيات)؛ لأن المتكلم يطلب من الله فعل شيء.

ومنه ما قاله ابن السراج في الاسم الموصول: "ولو كانت الألف واللام تثني أو يكون فيها دليل إعراب لانفصلت كانفصال "الذي" من الصلة، فما فيه الألف واللام مما جاء على معنى الذي لفظه لفظ الاسم غير الموصول ومعناه معنى الموصول، فإن قيل لك: أخبر عن المفعول، في قولك: ضرب زيد عمراً قلت: "الذي ضربه زيد عمرو" وحذف الهاء حسن كما خبرتك به" (8)، فهو أيضاً يركز على أن الوظيفة التداولية قد تختلف عن الشكل النحوي الظاهر، فقوله (الألف واللام تأتي بمعنى الذي) هذا تحويل من كونها بنية أو جملة اسمية عادية إلى كونها تحمل وظيفة إحالية وهي (الموصولية)، وعند أوستن تقابل

(الفعل القولي)؛ كونها تركيباً اسمياً، كما تقابل (الفعل الإنجازي)؛ كونها حددت مرجعاً حالياً، وعند سيرل، تقابل (الإخباريات)؛ لأنه يحدد شيئاً في العالم، وعلى هذه الشاكلة نجد الكثير من الموضوعات النحوية، لاسيما عند البلاغيين في خروج الأساليب الطلبية إلى غايات مجازية تغاير ظاهر اللفظ، وقد قيل أن المتفلسف الكندي ذهب إلى المبرد ليسأله، فلما وجده، قال له: إني وجدت في كلام العرب حشواً، فقال له المبرد: وأين وجدت ذلك؟، فقال الكندي: وجدت العرب يقولون: (عبد الله قائم)، ومرة أخرى يقولون: (إن عبد الله قائم)، ومرة يقولون: (إن عبد الله قائم)، فإلى ما لا يحصى من التكرار، فقال المبرد: بل المعاني مختلفة بسبب اختلاف الألفاظ؛ فأما قولهم: (عبد الله قائم): فهو إخبار عن قيام عبدالله؛ وأما قولهم: (إن عبد الله قائم): فجواب عن سؤال لسائل؛ في حين قولهم: (إن عبد الله قائم): فهو جواب لإنكار منكر لقيام عبدالله، فتكررت الألفاظ بسبب اختلاف المعاني⁽⁹⁾، المحتوى القضوي في نظرية سيرل لهذه الجمل هو واحد في إسناد القيام إلى عبدالله ولكن المعنى يختلف بحسب درجة التصديق.

ويتضح مما سبق أن النحاة العرب أدركوا أبعاد الأفعال الكلامية للغة، فقد وجدناهم قد ميزوا بين ظاهر أو شكل الصيغة ومقصد المتكلم وما تعنيه في السياق، فقول المبرد: (لفظه لفظ الخبر ومعناه الطلب)، يوافق ما جاء به أوستن من التفريق بين الفعل القولي والفعل الإنجازي، كما يوافق التوجيهات عند سيرل، وكذلك نجد أن اختلاف درجات التوكيد في قولنا (إن عبد الله قائم) يختلف باختلاف القوة الإنجازية مع ثبات المحتوى القضوي، وهو عين ما قرره سيرل في تحليله للإخباريات.

القسم الثاني: أدوات الشرط في النحو العربي

لا يسعنا الحديث عن الخوض المفصل عن الشرط لوجوده في كل كتب النحو، فمعنى الشرط هو وقوع الشيء بسبب وقوع شيء آخر، ومن عوامله الظرفية (أين، ومتى، وأنى، وحيثما)، ومن عوامله الاسمية (من، وما، وأي، ومهما)، وعوامله الحرفية (إن، وإذما، وإنما) وبذلك فقد اشتركت الظروف والأسماء والحروف⁽¹⁰⁾، ومعلوم أنها أدوات تتعلق بالجملة والجملة الشرطية هي أحد أنواع الجمل العربية، قال الزمخشري: "والجملة على أربعة أضرب فعلية واسمية وشرطية وظرفية. وذلك زيد ذهب أخوه، وعمرو أبوه منطلق، وبكر أن تعطه يشكرك، وخالد في الدار"⁽¹¹⁾.

وهي التي تشمل فعل وجواب الشرط، وفي الأصل الجملتين فعليتين وهذا ما نص عليه ابن يعيش بقوله: "الشرطية في التحقيق مركبة من جملتين فعليتين: الشرط فعل وفاعل، والجزاء فعل وفاعل... أما الجملة الثالثة وهي الشرطية فنحو قولك: "زيد إن يقيم أقم معه"، فهذه الجملة، وإن كانت من أنواع الجمل الفعلية، وكان الأصل في الجملة الفعلية أن يستقل الفعل بفاعله، نحو: "قام زيد"، إلا أنه لما دخل هاهنا حرف الشرط، ربط كل جملة من الشرط والجزاء بالأخرى حتى صارتا كالجملة الواحدة؛ نحو: المبتدأ والخبر، فكما أن المبتدأ لا يستقل إلا بذكر الخبر، كذلك الشرط لا يستقل إلا بذكر الجزاء"⁽¹²⁾، غير أن تسمية جواب الشرط بالجواب؛ لأنه لا يشترط به أن يكون جملة فعلية بل قد تأتي اسمية ومقترنة برابط يربطها بفعل الشرط.

المبحث الأول: الشرط كفعل كلامي

عرفنا أن الشرط "علة وسبب لوجود الثاني"⁽¹³⁾، فالجزاء وجد؛ بسبب وجود فعل الشرط، حتى أطلق بعض العلماء كسيبويه تسمية حروف الشرط بباب الجزاء، فقال: "هذا باب الجزاء: فما يجازي به من الأسماء (غير الظروف): من، وما، وأيهم، وما يجازي به (من الظروف): حين، ومتى، وأين، وأنى، وحيثما، ومن غيرهما: إن، وإذما، ولا يكون الجزاء في حيث ولا في إذ حتى يضم إلى كل واحد منهما ما،

فتصير إذ مع ما بمنزلة إنما وكأنما، وليست ما فيهما بلغو، ولكن كل واحد منهما مع ما بمنزلة حرف واحد⁽¹⁴⁾، غير أننا لو نظرنا في هذه الحروف وفي فعلها وجوابها لوجدنا أنها تأتي؛ لتحقيق غاية في نفس المتكلم وتأثيره في نفس المخاطب، وإليك نصوص من القرآن الكريم، والتي يمكن النظر إليها من خلال:

1 - الشرط بوصفه وعدا: قال تعالى: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: 7].

نجد أن الجملة الشرطية مكونة من شرط (إن + تنصروا الله) لجذب المخاطب والتفاته فلا يقتصر الفعل هنا على مجرد حصول النصر، بل يؤدي وظيفة إنجازية وهي التوجيه الذي يحمل معنى الحث على نصره دين الله، بين الطبري المقصود من الشرط هنا بأن الخطاب موجه للذين صدقوا الله وصدقوا الرسول الكريم، إن تنصروا الله فسوف ينصركم بمجرد نصرتكم لرسوله (عليه الصلاة والسلام) على الكفار من أعدائه، وعد جهادكم لهم بجانب الرسول ﷺ؛ مؤزر بالنصر، فالله ناصر لدينه ولأوليائه⁽¹⁵⁾، وجواب الشرط (ينصركم) أتى به؛ ليمثل فعلا وعديا من الله تعالى، ليفيد تحقق النصر على سبيل التحقيق المشروط، فضلا عن تقوية البعد التداولي في الخطاب (الترغيب + الضمان الذي يرهنه).

والقصدية من ذلك هي "إن تنصروا دين الله ورسوله ينصركم على عدوكم ويفتح لكم ويثبت أقدامكم في مواطن الحرب أو على محجة الإسلام"⁽¹⁶⁾، ففي الشرط تهيج وبعث على الامتثال، والتركيب الشرطي كله يعمل كـ (فعل كلامي) مركب يجمع التوجيه وهو (الأمر غير المباشر)، والوعد وهو (الجزاء الإلهي)، وهو ما ينتمي إلى محدد الوعديات ضمن محددات سيرل و(إن) هذه قال فيها سيبويه: "وزعم الخليل أن (إن) هي أم حروف الجزاء، فسألته: لم قلت ذلك؟، فقال: من قبل أنني أرى حروف الجزاء قد يتصرفن، فيكن استفهاما، ومنها ما يفارقه (ما)، فلا يكون فيه الجزاء، وهذه على حال واحدة أبدا، لا تفارق المجازة"⁽¹⁷⁾، ف (إن) أداة شرط جازمة تقيد تعليق الجواب على الشرط فربما لا يوجد جزم بوقوع الجزاء فقد لا يتحقق، غير أنها ما في السياق القرآني فقد دلت على الجزم بوقوع الجزاء فنصر الله محقق لا محالة للمؤمنين الذين ينتصرون لدينه ولرسوله، فالفعل الكلامي جاء (وعدا إلهيا) واقعا لا محال، فضلا عن أن القوة الإنجازية هي: تحفيز وترغيب.

2- الشرط تهديدا ووعيدا: قال تعالى: ﴿وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا﴾ [الإسراء: 8].

تمثل البنية شرطية في الآية الكريمة بخروجها عن مجرد كونها مثالا للربط النحوي إلى كونها مثالا للفعل الكلامي الإنجازي، الذي يتمثل في الوعيد المشروط لبني إسرائيل، قال الطبري: "لعل ربكم (يا بني إسرائيل) أن يرحمكم، بعد انتقامه منكم بالقوم الذين يبعثهم الله عليكم؛ ليسوء مبعثه عليكم وجوهكم؛ وليدخلوا المسجد، كما دخلوه في أول مرة، فيستنقذك من أيديهم، وينتشلكم من الذل الذي يحله بكم،...، فكثير عددهم بعد ذلك، ورفع خساستهم، وجعل منهم الملوك، والأنبياء، فقال جل ثناؤه لهم: وإن عدتم (يا معشر بني إسرائيل) لمعصيتي وخلاف أمري، وقتل رسلي، عدنا إليكم بالقتل والسب، وإحلال الذل، والصغار بكم، فعادوا، فعاد الله عليهم بعقابه، وإحلال سخطه بهم"⁽¹⁸⁾.

فأداة الشرط هنا لم تكن للشك أو لاحتمال وقوع الفعل بل أن الفعل قد وقع وهو العذاب ببني إسرائيل "قال الله تبارك وتعالى بعد الأولى، والآخرة (عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا)، قال: فعادوا فسلط الله عليهم المؤمنين... عن قتادة... فعادوا، فبعث الله عليهم محمدا ﷺ، فهم يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون"⁽¹⁹⁾، فاستعمال (إن) هنا مع فعل كلامي متحقق الوقوع وليس لاحتمال الوقوع؛ لأن من دلالاتها تدور حول "المعاني المحتملة الوقوع والمشكوك في حصولها، والموهومة والنادرة والمستحيلة وسائر

الافتراضات الأخرى، فهي لتعليق أمر بغيره عموماً⁽²⁰⁾، فقد نقلت أداة الشرط (إن) مع فعل الشرط (عدتم) الحدث من كونه احتمال متوقع، وسلوك مفترض، إلى كونه تهديداً متحقق الوقوع، فقد جاء جواب الشرط "عدنا" ليؤدي وظيفة التهديد، لا الإخبار، بما يجعله التزاماً إلهياً بالعقوبة عند تحقق الشرط، وهو ما نص عليه المفسرون كالبعثي بقوله: "عسى ربكم، يا بني إسرائيل، أن يرحمكم، بعد انتقامه منكم، فيرد الدولة إليكم، وإن عدتم عدنا، أي: إن عدتم إلى المعصية فقد عدنا إلى العقوبة، وقال قتادة: فعادوا فبعث الله عليهم محمداً ﷺ فهم يعطون الجزية عن يد، وهم صاغرون"⁽²¹⁾، وبذلك فما بينه قتادة أو ابن عباس على لسان المفسرين فقد كشف لنا عن انتقال البنية الشرطية في قوله تعالى (وإن عدتم عدنا) من كونها مجرد فعل كلامي إنجازي يحمل وعيداً مشروطاً، إلى كونها خبراً تقريرياً يثبت تحقق ذلك الوعيد في الواقع التاريخي، فابن عباس بين الجواب بتسليط المؤمنين، وبينه قتادة ببعثة النبي ﷺ، وهذا يدل على أن الجملة الشرطية في أصلها هنا جاءت حاملة لقانون جزائي إلهي تحقق وقوعه، متحققاً من خلال خطاب إنذاري وبه امتداد واقعي.

3- الشرط بوصفه توجيهاً وإرشاداً: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: 2].

جاء الشرط هنا موجهاً السامع إلى سلوك معين، وهو التقوى، فضلاً عن بيان الأثر والنتيجة، فالفعل الكلامي يشكل (توجيهاً ترغيبياً)، وأن القوة الإنجازية له هي الحث على التقوى من خلال الوعد بالمخرج، قال الطبري: "نزلت في رجل من أشجع، أصابه الجهد، فأتى النبي ﷺ، فقال له: "اتق الله واصبر"، فرجع، فوجد ابناً له كان أسيراً، قد فكه الله من أيديهم، وأصاب أعزاً، فجاء، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: هل تطيب لي يا رسول الله؟ قال: "نعم"...، عن الربيع بن خثيم (يجعل له مخرجاً)، قال: من كل شيء ضاق على الناس"⁽²²⁾، ويؤكد الطبري الغاية من هذا البعد التداولي فيبين خبر الرجل الذي هو من قبيلة (أشجع) والذي أصابه الضيق، فجاء إلى الرسول ﷺ يشكو له حاله، فقال له الرسول: (اتق الله واصبر)، فكان هذا القول توجيهاً وبشكل غير مباشر إلى التزام التقوى والصبر في سبيل الخروج من الأزمة، فتحقق الجواب الشرطي بعودة ابنه الأسير وحصول الفرج له.

وعلى ذلك تحولت الجملة الشرطية في التركيب (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً) من كونها مجرد إخبار إلى خطاب إرشادي له أثره في سلوك المخاطب، وهذا التركيب عد "جملة اعتراضية مؤكدة لما سبق من إجراء أمر الطلاق على السنة والمعنى ومن يتق الله فطلق للسنة ولم يضار المعتدة ولم يخرجها من مسكنها واحتط، فأشده يجعل الله له مخرجاً، مما في شأن الأزواج من الغموم، والوقوع في المضايق، ويفرج عنه، ويعطه الخلاص"⁽²³⁾، فالشرطي هنا يحمل غاية إنجازية توجيهية؛ وذلك لأن فعل الشرط (يتق) يتضمن معنى الحث والإرشاد إلى التقوى في السلوك الأسري المتين، في حين جواب الشرط (يجعل له مخرجاً) جاء يحمل وعداً وترغيباً، فصار وسيلة إقناعية تؤكد أنه الالتزام بأوامر الله عز وجل يفضي إلى الفرج والتخلص من الضيق، قال النحاس: "المعنى أنه إن اتقى الله جل وعز وطلق واحدة فله مخرج إن أراد أن يتزوج تزوج وإن لم يتق الله جل وعز وطلق ثلاثاً فلا مخرج له"⁽²⁴⁾، فالشرط في التركيب أدى وظيفته التداولية والمائلة في التوجيه غير المباشر في بناء خطاب إرشادي يقنع المتلقي بأن التقوى في أحكام وأعراف الطلاق هي السبيل والنجاة والمخرج من كل الأزمات.

4- الشرط بوصفه حجة وإقناعاً: قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: 31].

جاء الشرط هنا لجعل الاتباع حجة على صدق محبتهم له، وأداة لإقناع المخاطبين وإلزامهم، قال الطبري: "قال قوم على عهد النبي ﷺ: يا محمد، إنا نحب ربنا!، فأنزل الله عز وجل: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ

اللَّهُ فَاتَّبِعُونِي...»، فجعل اتباع نبيه محمد ﷺ علما لحبه، وعذاب من خالفه⁽²⁵⁾، فأداة الشرط (إن) جاءت لتنتقل المخاطب إلى مقام البرهنة، وجاء فعل الشرط (كنتم تحبون الله): ليمثل الدعوى التي تحتاج إلى دليل يثبتها، ثم جاء الجواب (فاتبعوني): ليمثل صدق الدعوى، فأراد الله عز وجل "أن يجعل لقولهم تصديقا من عمل فمن ادعى محبته وخالف سنة رسوله فهو كذاب وكتاب الله يكذبه"⁽²⁶⁾، ولذلك مثل الشرط إلى حجة إلزامية لتقنع المخاطب أن المحبة الحقيقية لا تنفصل عن الاتباع، فالفعل الكلامي المباشر تمثل بقوله: (فاتبعوني)، في حين الفعل الكلامي غير المباشر، حجاج وإقناع، فمحبة الله تستلزم الاتباع للرسول ﷺ، فإن وجدت هذه المحبة فقد وجب الاتباع، القوة الإنجازية: إلزام المخاطب بإثبات دعواه عمليا، وإقناعه بأن الاتباع نتيجة حتمية للمحبة الصادقة.

5- الشرط بوصفه تخويفا: قال تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾ [الزمر:7].

الشرط لم يأتي هنا لمجرد الربط بين الفعلين، بل جاء بأسلوب حجاجي وتداولي ليثير الخوف في قلب المخاطب ونفسه، والتنبيه له على أن الله سبحانه وتعالى لا تنفعه الطاعة ولا تضره المعصية، وأن جرم الكفر ومساوئه واقع على صاحبه فقط، قال الطبري: "فقال بعضهم: ذلك لخاص من الناس، ومعناه: إن تكفروا أيها المشركون بالله، فإن الله غني عنكم، ولا يرضى لعباده المؤمنين، الذين أخلصهم لعبادته، وطاعته الكفر"⁽²⁷⁾، فظاهر الجملة هو الخبر، وقوتها الإنجازية هي التهديد؛ لأنه المخاطب عندما يسمع أن الله غني عنه سيدرك نفسيا أن استمراره بالكفر لا ولن ينقص من جبروت الله أي شيء، بل يؤدي إلى حرمانه من رحمة الله واستحقاقه عقاب الله، وهذا ما يسمى ب (الفعل الكلامي غير المباشر)؛ لأنه فعل التخويف أنجز بوساطة الصيغة الخبرية لا بوساطة صيغة الأمر صريح أو النهي المباشر، قال الزمخشري: "فإن الله غني عنكم عن إيمانكم، وإنكم المحتاجون إليه، لاستمراركم بالكفر، واستتفاعكم بالإيمان، ولا يرضى لعباده الكفر رحمة لهم؛ لأنه يوقعهم في الهلكة"⁽²⁸⁾، وتابعه البيضاوي⁽²⁹⁾، فالخطاب في الشرط هنا لم يصرح بالأمر المباشر وهو (لا تكفروا)، بل حقق الغاية عينها بأسلوب أكثر تأثيرا في المخاطب؛ وذلك من خلال ربطه الكفر بالضرر والتهلكة، وبذلك تتجسد الكفاءة التداولية لأسلوب الشرط هنا في قدرته على الجمع بين أمرين الإخبار الظاهري، والإنجاز التخويفي الباطني، فضلا عن أن القوة الإنجازية هي التقليل من شأن الكفار وإظهار الاستغناء عنهم.

المبحث الثاني: القوة الإنجازية في أدوات الشرط على الإجراءات العرفية

ويمكن بيان أثر أدوات الشرط وأهميتها على الإجراءات العربية، ومنها:

أولا: الشرط في اختيار الزوجة وتعدد الزوجات

فالزواج يتم عن طريق كلمات محددة تنطق تتم بين الطرفين الزوج والزوجة وفق شروط يتم وضعها وفي حال اختل شرط من هذه الشروط فالزواج لا يتم، ومن ذلك:

قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: 3].

إن القوى الإنجازية هنا للأداة الشرطية (إن) في الآية، هي التوجيهية، فقد أنجزت فعلا توجيهيا؛ لأن الخطاب وجه إلى المخاطب للخوف من ظلم اليتيمات والحفاظ على حقوقهن، فوجه المخاطب إلى الزواج من غيرهن من النساء، وفي حال تم الخوف من التعدد فقد يوجه إلى الاكتفاء بواحدة فقط، قال الطبري: "معنى ذلك: النهي عن نكاح ما فوق الأربع، حذارا على أموال اليتامى أن يتلفها أولياؤهم؛ وذلك أن قريشا كان الرجل منهم يتزوج العشر من النساء، والأكثر والأقل، فإذا صار معدما، مال على مال

يتيمه، الذي في حجره، فأنفقه، أو تزوج به، فنهوا عن ذلك، وقيل لهم: إن أنتم خفتم على أموال أيتامكم، أن تنفقوها، فلا تعدلوا فيها، من أجل حاجتكم إليها؛ لما يلزمكم من مؤن نسائكم، فلا تجاوزوا فيما تنكحون من عدد النساء على أربع، وإن خفتم أيضا من الأربع، أن لا تعدلوا في أموالهم، فاقصروا على الواحدة، أو على ما ملكت أيمانكم⁽³⁰⁾، فالطبري فسر الشرط بوصفه أداة أنجزت جملة من الأفعال المتداخلة الكلامية، منها: التنظيم، والإلزام، والتحذير، والتقيد، والحماية على الحقوق، وبهذه الأفعال تحولت ممارسة الزواج والتعدد من عادة اجتماعية مطلقة إلى إجراء عرفي مؤسسي محكوم بشروط العدل وصيانة أموال اليتامى، مما يمثل لنا المقصد الكلامي التداولي العميق للشرط في هذه الآية، وتابعه الزجاج⁽³¹⁾.

قال البغوي: "بين الله تعالى في هذه الآية أن (اليتيمة) إذا كانت ذات جمال، أو مال، رغبوا في نكاحها، ولم يلحقوها بسنتها، بإكمال الصداق، وإذا كانت مرغوبة عنها، في قلة المال، والجمال تركوها، والتمسوا غيرها من النساء، قال: فكما يتركونها حين يرغبون عنها، فليس لهم أن ينكحوها، إذا رغبوا فيها إلا أن يقسطوا لها الأوفى من الصداق، ويعطوها حقها"⁽³²⁾، فأداة الشرط (إن) تنظم سلوكيات المخاطبين في أهم النواحي الاجتماعية، وهو اختيار الزوجة، فهو يربط بين مشروعية الفعل الاجتماعي وهو (الزواج من اليتيمة) مع تحقق معيار أخلاقي هو القدرة على العدل، الشرط القرآني جاء ليقيد السلوك العرفي بقيد العدل، فالقوة الإنجازية هنا للشرط تمثلت في إعادة توجيه الأعراف الاجتماعية وتصحيحها، أما جواب الشرط فيحمل معنى الإرشاد والتشريع.

2- القوة الإنجازية للبديل المشروع في الزواج: قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: 25].

لم يأت الشرط في الآية لمجرد الإخبار عن فئة من الناس ليس لها القدرة المالية على الزواج من المؤمنات الحرائر، بل جاء لتحقيق فعل إنجازي توجيهي؛ ليرشد المخاطب إلى مخرج شرعي من ضيق الحال، إذ علق الحكم على تحقق شرط عدم الاستطاعة، ثم أتبع بالحل المناسب، قال البغوي: "من لم يقدر على مهر الحرة المؤمنة، فليتزوج الأمة المؤمنة، وفيه دليل، على أنه لا يجوز (للحر) نكاح (الأمة) إلا بشرطين، أحدهما: أن لا يجد مهر حرة، والثاني: أن يكون خائفا على نفسه من العنت، وهو الزنا، وجوز أصحاب الرأي (للحر) نكاح (الأمة)، إلا أن تكون في نكاحه حرة، أما العبد، فيجوز له نكاح الأمة، وإن كان في نكاحه حرة، أو أمة، وعند أبي حنيفة رحمته الله لا يجوز، إذا كانت تحته حرة، كما يقول في الحر"⁽³³⁾، يمكن أن نستنبط من قول البغوي لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾، وقوله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ﴾ شرطين لجواز نكاح الأمة، فالشرط هنا أنجز فعلا توجيهيا شرعيا والقصد منه تنظيم السلوك الأسري، كما يحمل قوة تحذيرية من الوقوع في العنت، فضلا عن قوة احترازية تمنع التوسع في الحكم خارج نطاق علته وشروطه.

قال الزمخشري: "ومن لم يستطع زيادة في المال، وسعة يبلغ بها نكاح (الحرة)، فلينكح (أمة)، قال ابن عباس: من ملك ثلاثمائة درهم، فقد وجب عليه الحج، وحرّم عليه نكاح الإماء، وهو الظاهر، وعليه مذهب الشافعي (رحمه الله)، وأما أبو حنيفة (رحمه الله)، فيقول: الغنى، والفقير، سواء في جواز نكاح الأمة، ويفسر الآية بأن من لم يملك فراش (الحرة)، على أن النكاح (هو الوطء)، فله أن ينكح أمة"⁽³⁴⁾، فالشرط أنجز فعلا توجيهيا تيسيريا حقق القوة التيسيرية وذلك في رفعه الحرج عن غير القادرين ماديا، مما عزز على أن الشريعة تراعي الظروف الاقتصادية للمكلفين، كما حقق القوة التوجيهية في توجه المخاطب نحو البديل المشروع، في عدم تركه في حالة عجز أو حيرة، فضلا عن تحقيق القوة الوقائية

والإقناعية والتي تهدف إلى حماية الفرد من الوقوع في الفاحشة؛ بسبب عدم القدرة على الزواج بالصورة الأصلية، كما تجعل الحكم مرتبطا بواقع المخاطب وقدرته، مما يعزز في قبوله وامتناله أن واحد.

ثانيا: القوة الإنجازية للشرط في توثيق الديون

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282].

جاء اختيار أداة الشرط (إذا) وليس (إن)؛ لأن "والنحاة يفرقون بين إن وإذا بما ذكرنا فيقولون إن الأصل في (إن) أن تستعمل للمشكوك فيه و (إذا) للمقطوع بوجوده"⁽³⁵⁾؛ لذلك تناسب مع الشرط؛ لأن التداين بين الناس من الأمور المتوقعة والمتكررة في حياة الناس وجاء هذا الاختيار ليمنح الخطاب قوة إنجازية إضافية؛ مما يجعل التوثيق ملازما للمعاملة المالية كلما تحققت، فالآية وضعت قاعدة عامة لتنظيم التعامل المالي، قال البغوي: "قوله: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ﴾، أي تعاملتم بالدين، يقال: داينته، إذا عاملته بالدين، وإنما قال: {بدين} بعد قوله تداينتم؛ لأن المداينة قد تكون مجازاة، وقد تكون معاطاة، فقيده بالدين؛ ليعرف المراد من اللفظ، وقيل: ذكره تأكيدا، كقوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: 38]، وقوله: ﴿إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾، الأجل مدة معلومة الأول، والآخر، والأجل يلزم في الثمن في البيع، وفي السلم حتى لا يكون لصاحب الحق الطلب قبل محله، وفي القرض لا يلزم الأجل عن أكثر أهل العلم {فاكتبوه} أي اكتبوا الذي تداينتم به، بيعا كان، أو سلما، أو قرضا"⁽³⁶⁾.

فأداة الشرط جاءت لتنهض بوظيفة إنجازية تنظيمية؛ فقد حددت الواقعة المالية التي يترتب عليها توثيق الدين، وأكد البغوي هذا المعنى بتفسير التداين بالمعاملة بالدين كما بين أن التقييد «بدين» جاء لرفع الاحتمال وتعيين المراد، ثم جاء جواب الشرط {فاكتبوه}؛ ليؤدي به فعلا توجيهيا ليتطلب وثيقة تحفظ الحقوق، فالشرط هنا عبارة عن وسيلة لإنجاز إجراء عرفي وقانوني يتمثل في توثيق المعاملات المالية وتنظيمها، سواء أكانت قرضا أم بيعا.

قال الزمخشري: "إذا تعاملتم بدين مؤجل فاكتبوه. فإن قلت: هلا قيل: إذا تداينتم إلى أجل مسمى وأي حاجة إلى ذكر الدين كما قال: داينت أروى، ولم يقل: بدين؟ قلت: ذكر ليرجع الضمير إليه في قوله فاكتبوه إذ لو لم يذكر لوجب أن يقال: فاكتبوا الدين"⁽³⁷⁾، فالزمخشري ربط نجاح القوة الإنجازية للأمر الواقع في جواب الشرط بوضوح المرجع اللغوي؛ فالتصريح بلفظة (الدين) جاء لضمان إحالة الضمير في {فاكتبوه} إلى مرجع محدد، وعلى ذلك تتحقق لنا المقصد الإنجازي للآية المتمثل في إلزام المتعاقدين بتوثيق الدين توثيقا واضحا يمنع النزاع ويحفظ الحقوق.

ثالثا: الشرط في الرهن عند تعذر التوثيق (الكتابة)

قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: 283].

تتمثل القوة الإنجازية هنا للشرط في إنشاء إجراء عرفي يكون بديلا في حال تعذر التدوين الكتابي؛ وذلك لحفظ الحقوق المالية، قال الطبري: "وإن كنتم، أيها المتدائنون، في سفر بحيث لا تجدون كاتباً يكتب لكم، ولم يكن لكم إلى اكتتاب كتاب الدين الذي تداينتموه إلى أجل مسمى بينكم الذي أمرتكم باكتتابه والإشهاد عليه سبيل، فارتهنوا بديونكم التي تداينتموها إلى الأجل المسمى رهونا تقبضونها ممن تداينتونه كذلك، ليكون ثقة لكم بأموالكم"⁽³⁸⁾، فقد حدد فعل الشرط ظرفا استثنائيا يتمثل في السفر وفقدان الكاتب، ثم جاء جواب الشرط موجها إلى اتخاذ الرهن وسيلة للضمان، فالبنية الشرطية أنجزت فعلا اجتماعيا وقانونيا متمثلا باستبدال الكتابة بالرهن لتحقيق حفظ الحقوق ومنع التنازع بين المتعاقدين، قال البغوي: "وإن كنتم على سفر ولم تجدوا آلات الكتابة فارتهنوا ممن تداينتونه رهونا لتكون وثيقة لكم بأموالكم، وانفقوا على أن

الرهن لا يتم إلا بالقبض"⁽³⁹⁾، وبذلك فالقوة الإنجازية تتمثل في إيجاد بديل عن الكتابة هو الرهن، في حين أن الوظيفة التداولية تتمثل في ضمان الحقوق المالية عند تعذر وسائل التوثيق المعتادة.

رابعاً: القوة الإنجازية للشرط في تحويل الحق من القصاص إلى الدية، ومنها:

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 178].

جاءت أداة الشرط هنا (من) لتربط بين تحقق فعل العفو وبين ما يترتب عليه من آثار شرعية ملزمة. فليس المقصود مجرد الإخبار بأن العفو قد يقع، وإنما إنشاء نظام إجرائي جديد يغير المركز القانوني لأطراف النزاع، قال البغوي: "أي ترك له وصفح عنه من الواجب عليه وهو القصاص في قتل العمد ورضي بالدية هذا قول أكثر المفسرين، قالوا: العفو أن يقبل الدية في قتل العمد وقوله {من أخيه} أي من دم أخيه وأراد بالأخ المقتول والكنائتان في قوله {له} {من أخيه} ترجعان إلى من وهو القاتل، وقوله شيء دليل على أن بعض الأولياء إذا عفا يسقط القود لأن شيئاً من الدم قد بطل، قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي على الطالب للدية أن يتبع بالمعروف فلا يطالب بأكثر من حقه"⁽⁴⁰⁾، فالقوة الإنجازية للشرط شكلت إحداث تحول في الوضع القضائي؛ إذ ينتقل أولياء وأهل المجني عليه من دور المطالبة بالقصاص من الجاني إلى مرحلة الالتزام بالدية منه والقبول بها.

وقال الزمخشري: "إذا عفى له طرف من العفو وبعض منه بأن يعفى عن بعض الدم، أو عفا عنه بعض الورثة تم العفو وسقط القصاص ولم تجب إلا الدية فاتباع بالمعروف فليكن اتباع، أو فالأمر اتباع. وهذه توصية للمعفو عنه والعافي جميعاً. يعنى فليتبع الولي القاتل بالمعروف بأن لا يعنف به ولا يطالبه إلا مطالبة جميلة، وليؤد إليه القاتل بدل الدم أداء بإحسان، بأن لا يمتطله ولا يبخسه ذلك الحكم المذكور من العفو والدية تخفيف من ربكم ورحمة"⁽⁴¹⁾، فالشرط حقق مجموعة من الالتزامات التي تتحلّى بالسلوك الحسن والمنظمة لطبيعة العلاقة بين أصحاب الدم والقاتل، فقد توجب على صاحب الدم حسن المطالبة، وعلى القاتل حسن الأداء، فقد تحولت البنية الشرطية إلى آلية تشريعية؛ لتنجز الصلح، وتعيد تنظيم الحقوق والواجبات بين أطراف النزاع، وهو ما يبرز القوة الإنجازية للشرط في الإجراءات القضائية.

خاتمة

تضمنت أهم النتائج:

- 1- كشفت الدراسة أن أدوات الشرط تسهم في تحقيق مقاصد إنجازية متعددة تتحدد بحسب السياق ومقام الخطاب.
- 2- تبين أن التراكيب الشرطية تمثل أفعالا كلاميا مركبة؛ تجمع بين فعل الشرط وفعل الجواب لتحقيق غرض تواصلية ما.
- 3- توصلت الدراسة إلى أن دلالة أدوات الشرط تتجاوز معناها الوضعي الأصلي إلى معان تداولية تستنتج من السياق، مثل الأمر والنهي والوعد والتحذير وغيرها.
- 4- تبين أن النص القرآني من خلال التراكيب الشرطية له وظائف تداولية متنوعة، مما يدل على سلاسة الأسلوب الشرطي وقدرته على حمل مقاصد خطابية متعددة.
- 5- كما كشفت إعادة قراءة أدوات الشرط في ضوء نظرية أفعال الكلام عن أبعاد دلالية وتداولية لم تحظ بالعناية الكافية في الدراسات النحوية التقليدية التي ركزت على الجانب التركيبي.
- 6- كما توصلت إلى إن القيمة الحقيقية للشرط لا تقتصر على تعليق الجواب على الشرط فحسب، وإنما تشمل توجيه سلوك المخاطب والتأثير فيه فضلا عن تحقيق أغراض تواصلية وإنجازية متعددة.

7- أوصى البحث بتطبيق المناهج التداولية على كافة الأبواب النحو العربي الأخرى؛ للكشف عن وظائفها الإنجازية في الخطاب العربي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: 471هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني، المحقق: د/ عبد الحميد هنداي، 1422هـ - 2001م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1.
2. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، المفصل في صناعة الإعراب، المحقق: د. علي بو ملح، ط 1، 1993م، مكتبة الهلال، بيروت.
3. أوستين ترجمة عبد القادر قنيني، نظرية أفعال الكلام العامة (كيف ننجز الأشياء بالكلمات)، 1991م، إفريقيا الشرق.
4. أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: 710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط 1، 1419هـ - 1998م.
5. أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (المتوفى: 316هـ)، الأصول في النحو، المحقق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت.
6. أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (المتوفى: 338هـ)، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، 1421هـ، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1.
7. أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: 510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، المحقق: عبد الرزاق المهدي، 1420هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1.
8. عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد.
9. عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (المتوفى: 180هـ)، الكتاب، المحقق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1408هـ - 1988م.
10. فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 1420هـ - 2000م.
11. محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة، الإسكندرية، 2002م.
12. محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (المتوفى: 285هـ)، المقتضب، المحقق: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت.
13. محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (المتوفى: 285هـ)، المقتضب، المحقق: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت.
14. محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، 1422هـ - 2001م، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط 1.
15. يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع (المتوفى: 643هـ)، شرح المفصل للزمخشري، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، 1422هـ - 2001م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1.
16. التداولية وعلاقتها بالعلوم الأخرى وتطبيقاتها بغيرها من المجالات،

Al-Ta'rib, Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaan Vol. 4, No. 1, 2016.

الهوامش:

(1) ينظر: نظرية أفعال الكلام العامة (كيف ننجز الأشياء بالكلمات)، أوستين ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، 1991م، ص 10.

(2) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد، ص 155.

(3) التداولية وعلاقتها بالعلوم الأخرى وتطبيقاتها بغيرها من المجالات،

Al-Ta'rib, Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaan Vol. 4, No. 1, 2016, p 48.

(4) ينظر: نظرية أفعال الكلام العامة، ص 14 وما بعدها.

- (5) ينظر: نظرية أفعال الكلام العامة، ص 14 وما بعدها، وأفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، دار المعرفة، الإسكندرية، 2002م، ص 45-46.
- (6) الكتاب لسبويه (1/ 43).
- (7) المقتضب (2/ 132).
- (8) الأصول في النحو (2/ 281).
- (9) ينظر: دلائل الإعجاز، ت هنداري، ص 206.
- (10) ينظر: المقتضب، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (المتوفى: 285هـ)، المحقق: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت، (2/ 46).
- (11) المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، المحقق: د/ علي بو ملحم، ط1، مكتبة الهلال، بيروت، 1993م، ص 44.
- (12) شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي، المعروف بابن يعيش وابن الصانع (المتوفى: 643هـ)، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422 هـ - 2001 م، 1/ 229-230.
- (13) شرح المفصل لابن يعيش، 5/ 111.
- (14) الكتاب (3/ 56-57).
- (15) ينظر: جامع البيان، ط هجر، 21/ 193.
- (16) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (4/ 318).
- (17) الكتاب (3/ 63).
- (18) جامع البيان، ت شاکر، 17/ 388-389.
- (19) جامع البيان، ت شاکر، 17/ 389.
- (20) معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1420 هـ - 2000 م، 4/ 69.
- (21) تفسير البغوي، إحياء التراث، 3/ 123.
- (22) جامع البيان، ت شاکر، 23/ 447.
- (23) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: 710هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1419 هـ - 1998م، 3/ 498.
- (24) إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (المتوفى: 338هـ)، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ، 4/ 297.
- (25) جامع البيان، ت شاکر، 6/ 322.
- (26) مدارك التنزيل وحقائق التأويل (1/ 249).
- (27) جامع البيان، ت شاکر، 21/ 260.
- (28) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (4/ 114).
- (29) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5/ 37).
- (30) جامع البيان، ت شاکر، 7/ 534-535.
- (31) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (2/ 8).
- (32) تفسير البغوي، إحياء التراث، 1/ 563.
- (33) تفسير البغوي، طيبة، 2/ 197.
- (34) الكشف (1/ 499-500).
- (35) معاني النحو (4/ 72).
- (36) تفسير البغوي، طيبة (1/ 348-349).
- (37) الكشف (1/ 325).
- (38) جامع البيان، ت شاکر (6/ 94).
- (39) تفسير البغوي، طيبة (1/ 352).
- (40) تفسير البغوي، طيبة (1/ 191).
- (41) الكشف (1/ 222).

أبو مدين التلمساني: قراءة بنيوية تكوينية

Abu Madyan al-Tilimsani: A Structural-Formative Reading

طالبة دكتوراه نسيبة عطاء الله

Nosaiba ATTALLAH

جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

مخبر تعريب المصطلح في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

Attallah.nosseiba@gmail.com

تاريخ القبول: 2026/07/16

تاريخ الإرسال: 2026/04/30

الملخص:

مفاد الكلام أنّ الوجود الذي يمكن فهمه وإدراكه هو اللغة - لأنّ الوجود لا ينفكّ عن لغويّته فهو لغة بامتياز، فالوجود هو شبكة لغوية ومجازية لا يمكن مقارنته إلّا عبر بطانته الخطابية التي تعبّر عنه وتدلّ عليه، والوجود الجدير بفهمه هو اللغة، هذا التّصور يحيلنا إلى الرؤية الصّوفية التي تشكّل البنى القائمة على ترويض النّص ومساءلته، وهنا تستوقفنا القراءة الصّوفية بتجربتها الخاصّة في أبعادها، والتي قدّمها حبار المختار حول الشّعري الصّوفي لأبي مدين التلمساني، في مقارنة بنيوية تكوينية، نحاول من خلالها استنباط الرؤية الصّوفية ومكوّناتها وخصوصيّاتها اللّغوية والبنيوية والذهنية الدّالة.

الكلمات المفتاحية: الرؤية الصّوفية؛ رؤية العالم؛ الرّؤيا والتّشكيل؛ البنيوية التكوينية؛ أبو مدين التلمساني.

Abstract:

The central claim is that being, insofar as it is intelligible and apprehensible, is language. Being is inseparable from its linguisticity; indeed, it is fundamentally linguistic. It may thus be conceived as a network of linguistic and metaphorical relations that can only be approached through its discursive texture, which both expresses and signifies it. Accordingly, the form of being worthy of understanding is language itself.

This conception directs us toward a Sufi perspective that underpins structures grounded in the disciplining and interrogation of the text. In this context, Sufi reading emerges as a distinctive experiential mode with its own dimensions. This is exemplified in the work of Habbar Mokhtar on the Sufi poetry of Abu Madyan. Adopting a genetic structuralist approach, this study seeks to extrapolate the Sufi vision and to identify its components, as well as its linguistic, structural, and cognitive specificities.

Key words: the Sufi vision; the vision of the world; vision and formation; structural structuralism; Abu Madyan al-Telmisani.

مقدمة:

يتخذ المنطق الوجودي عند هيجل طابعا ثلاثيا مبنيا على فلسفة الروح (الذاتي، الموضوعي، المطلق)، هذه الثلاثية التي تصنع الروح (المتناهي واللامتناهي)، هي نظام مبنٍ على نسق من العلاقات الجزئية المتتابعة والمتكاملة والمتفاعلة فيما بينها جدليا، ولا وجود لأي وجود دون صيغة، فكما يقول ابن عربي في الفتوحات المكية: "إنَّ الوجود حرف أنت معناه"⁽¹⁾، إذ يستند المتكلم في غالب الأمر في إنجازهِ إلى نظام لغوي يحيط بمعناه الخاص به، ثم إنَّ أصل المعنى هو الذهن، فهنا تتشكل العلاقة بين الذهن والنظام اللغوي، عند المتكلم، أما الناقد فيسعى إلى وضع جهاز نظري لهذا الاستعمال، وعليه فالمعنى هو علاقة بين الباتِّ والمتلقِّي فهو عند الباتِّ يرتبط بالقصدية وعند المتلقِّي يرتبط بالقيمة، فالباتِّ يعتمد على مخزونه اللغوي، والمتلقِّي يقوم بتحليل هذه الوحدات اللغوية وتفكيكها حتى يتسنى له فهم القصد، ثم إنَّ المعنى الذي يتحد مع مكونات النصوص يتجه به خارج لونه المعرفي، ومن ثم تتداخل الوسائل في دراسة الخطاب وتحليله وفق المناهج التي تؤكد الصيرورة للفعل البنيوي والمعنى الوجودي أيضا.

ثم إنَّ القول بالعلاقة بين الذهن والنظام اللغوي، يضعنا بصيغة أخرى أمام ثنائية الدّاخل والخارج التي تعتبر البنيوية التكوينية الابن الشرعي لها، حيث هذه الثنائية هي تجسيد لفلسفة (المقابل) المثالية باعتبارها (اللوغوس التكويني) وفلسفة (المابعد) الوضعية باعتبارها (اليقين الموضوعي)، والجدل القائم بينهما أو الدلالات المزوجة بينهما هي تكوينات رؤيوية حيث "اللغة لا تقول الأشياء ولكنها تقول رؤاها للأشياء"⁽²⁾. ومن هذا المنطلق بنى جورج لوكاتش نظرية كتابه "الروح والأشكال L'âme et les formes" التي هي أهم مرجعية للبنيوية التكوينية ومقولاتها النهائية لدى لوسيان غولدمان: (البنية الدالة، الكلية، الوعي القائم، الوعي الممكن، التماثل، رؤية العالم).

1- رؤية العالم La vision du monde:

إنَّ "رؤية العالم" هو المفهوم الأساس الذي بنيت حوله البنيوية التكوينية، أخذه لوسيان غولدمان عن جورج لوكاتش، وتعود أصوله الفكرية إلى دلتاي وكانط⁽³⁾، كما يعتقد لوسيان أنَّ رؤية العالم هي كلّ ما يخلق وحدة جماعة معينة، من آراء أو توجهات أو دوافع أو أحاسيس، في حين تتحقق هذه الوحدة بشكل منسجم وواع⁽⁴⁾. ويرى أيضا أنها كلّ ما يحقق اللحمة داخل جماعة مترابطة ويتم التعبير عنه أدبيا وإبداعيا "بواسطة الألفاظ وبواسطة كون محسوس من المخلوقات والأشياء"⁽⁵⁾ هي بشكل أعمق عند لوسيان غولدمان، ما يواجهه المبدع وقائع العالم وأحداث التاريخ، والأجوبة التي يقدمها على سيره وتحركه المتناقض، فهي إذن ليست مثالية أو خيرة أو محافظة، فقد تكون منحطة، قد تكون ثورية أو دفاعية وهي في كلّ حالاتها مناهضة لفكر المبدع وتنماشى مع أفكاره وإيديولوجيته⁽⁶⁾.

إذن فرؤية العالم هي نظرة جماعية موحدة تحققت فرديا في عمل إبداعي، هو نتاج واع للحقائق المحيطة التي شكلت العمل الإبداعي وفكرته، والنص هو الصيغة التي تشكلت فيها هذه الفكرة، ينبغي فهمها جيّدا وتفسير بُناها للوصول إلى البنية العميقة الدالة حقّا على هذه الرؤية المنوطة بحلول الإشكالات المرتبطة بالنص حسيا ومعرفيا وإدراكيا، إدراكا جماعيا بالضرورة. فلو نظرنا إلى الشعر الصوفي من هذا المنظور نجده ككلّ نصّ إبداعي هو تسجيل فكريّ لكلّ ما أعاد الشاعر تشكيله في حسّه القائم ليبيلور فيه حدسه الممكن بناءً على المفاهيم التي تطوّرت بفهمه وفطرته، زيادة على كون الشاعر يعلم ما لا

يعلمه غيره، فالرؤية التي تنتج قصيدة صوفية هي في مقام "الرؤيا"، واسعة على التأويل العادي، على قدر عمق موضوعاتها وشساعتها اللغوية التشكيلية. فالانتماء الصوفي للقصيدة هو عامل اجتماعي يحقق مفهوم الرؤية ويجعلها مادة دراسة حية للمنهج البنيوي التكويني الذي هو منهج أنجبته الرواية والفكر الطبقي والواقع المادي الاشتراكي، رغم أنها قصيدة روحية بالدرجة الأولى، تتمتع بوعي قائم خاص، لكنها شمولية وهذا ما يجعلها تستوعب آليات هذا المنهج إجرائيا.

2- الرؤيا والتشكيل:

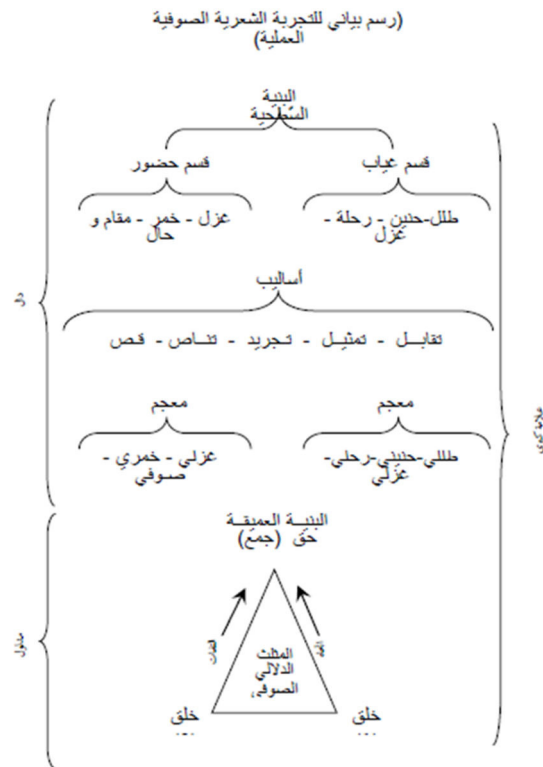
المختار حبار بالرؤيا والتشكيل، المنابع التي بانتظامها كوّنت جملة العمل الأدبي موضوعا ثقافيا وظاهرة اجتماعية وبنية شكلية وقصدية ذاتية وروحا إبداعية متفردة، فتتشكل هذه الملامح لتتضح الرؤيا كصورة مميزة لجوهر الصوفية الفريد، والتي قبل أن تكون طريقة شعرية فريدة لواقع ممكن روحاني، هي ظاهرة اجتماعية خاصة "في منطلقها المعرفي وتصورها للوجود"⁽⁷⁾، لهذا فاختصاص الدراسة عند المختار حبار في إحصائه للموضوعات والأساليب والمعاجم، كان مبنيا على اختيار الشائع فيما تشترك فيه القصائد الصوفية من "تشكيلات نمطية موحدة... تنطبق على القصائد المعبرة عن التجربة الصوفية العملية، أكثر مما ينطبق على القصائد المعبرة عن التصوف النظري وفلسفته، أو المنظومات الصوفية، مما ليس فيه من روح الشعر شيء إلا الوزن والقافية، وذلك مثل عينية ابن سينا المشهورة، ومثل منظومة عبد الرحمان الأخضرية المشهورة أيضا والتي نظمها في التصوف الدعي وأدعيائه"⁽⁸⁾.

فما يخلص إليه من هذا هو أن الرؤيا ليست الرؤية في ذاتها فقط بل البنى العميقة والذهنية والفكرية التي تصوّر نظرة جماعية موحدة لـ (الوجود والخلق والحق والذات) لدى المتصوفة، فالرؤية الغولدمانية هي ما تقود إليه البنى الشكلية والذهنية وكما يراها المختار حبار هي رؤيا عرفانية مرتقعة إلى مقام الكشف المتصل بطبيعة المعرفة وتوالدها بتجدد المعاني والإحياءات المرتبطة بتقلب القلب على أوجه الاستكناه والاستنباط النوراني اللامحدود.

والرؤية الصوفية من منظور هذه القراءة هي الرؤية العملية التي استكشفها المختار حبار من خلال تطبيقه المنهجي للوعي القائم المقابل لمعنى الحضور والوعي الممكن المقابل لمعنى الغياب، واللذين يمثلان مرحلة تكوّن الرؤية ومرحلة التعبير عنها، من خلال "المعارف المستلهمة على تغييرها وتعددها"⁽⁹⁾. يتتبع المختار حبار في هذه الدراسة المسارات الشكلية والأسلوبية لاستجلاء الرؤية الصوفية ويستنبط منه معنى الحضور والغياب عبر المثلث الدلالي الصوفي:

خلق ← حق ← خلق

والدائرة الصوفية التأويلية حسب المخطط التالي وملخصه التفسيري في الجزئية الموالية:



الرسم البياني: التأويل وخطاب الرّمز، ص493

3- تجليات الرؤية الصوفية عند أبي مدين التلمساني في كتاب "شعر أبي مدين التلمساني (الرؤيا والتشكيل) للمختار حبار":

التجربة الشعرية الصوفية تأخذ بعدا بنويًا تكوينيًا من حيث الرؤيا والتشكيل، وهذا ما جنح بصاحب هذه القراءة إلى أن يؤسس هذا الفعل القرائي في بعده الصوفي، فالتشكيل الهيكلي كان مرحلة البنية الأولى للنص والذي يقصد به الغياب والحضور⁽¹⁰⁾.

وتتشكل هذه الرؤية الصوفية في قراءة الدكتور حبار من عدة جوانب، ولعل أهمها التشكيل الهيكلي لأنه الأساس الذي يقوم عليه النص أيًا كان، وخاصة إذا تعلّق الأمر بالخطاب الشعري، فلإدراك هذه الرؤية حاول الباحث القيام بعملية إحصائية لشعر أبي مدين عامّة وشعره الصوفي بالخصوص، ولتأصيل ذلك الهيكل الشعري لا بدّ من الرجوع للمعيار اللغوي والبلاغي، وهذا ما جعل الباحث يلجأ إلى النظرية البلاغية التي أسس لها الجرجاني، هذه المعيارية التي وردت في دلائل الإعجاز: "الكلام على ضربين ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ثم تجد لذلك المعنى دلالة تصل بها إلى الغرض"⁽¹¹⁾.

أما فيما يتعلق ببعد الغياب وبعد الحضور فهما يشكّلان محطّتين أساسيتين ضمن المصطلح الصّوفي، فشرع أبي مدين كغيره من شعراء الصّوف تتجلى لديهم الرؤية الغيبية أو كما سمّاه مختار حبار بُعد الغياب، فالمغزى الذي يرمي إليه الكثير من الباحثين في مجال الرّمز الصّوفي هو التأويل وفق ما تقتضيه المناهج التي تسعى إلى تفجير النّص الصّوفي ووضع المصطلح المناسب لتلك الرّموز المشكّلة لتلك الدّلالات، وخاصّة لجوء المتصوّفة في شعرهم إلى الإبهام والغموض بدافع التّجلي وبلوغ المقامات، فالتّجلي هو أحد هذه الفضاءات التي جعلت النّص الصّوفي يرقى في مستوى التّأمل والكمالات، وهذا عرف في تراثنا القديم، فعبد الكريم القشيري يصف حال الكتاب الصّوفيين بقوله: "إنّهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإخفاء والستر عن بياناتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"⁽¹²⁾.

إذن الحديث عن التّجربة الصّوفية يجعلنا قادرين على فهم الدّوق العرفاني، فأبو مدين التلمساني يرقى بصوفيّته إلى إثبات الممارسة العرفانية الدّوقية من خلال المصطلحات الصّوفية التي ترشده في سفره الوجداني وعروجه الرّوحاني، والتي تجعله قادرا على امتلاك المعرفة الرّوحية، وامتلاك العلوم الدّنية، والحصول على التّجليات، فنراه في هذين البيتين مثلا يرقى إلى المحلّ الإلهي الأرفع في قوله⁽¹³⁾:

الله ربّي لا أريدُ سِـوَاهُ *** هل في الوجودِ الحَيِّ إلّا الله
ذاتُ الإلهِ بها قِـوامُ دِـوائِنَا *** هل كان يوجَدُ غيرُهُ لولاهُ

في هذين البيتين يتحدّد المصطلح الصّوفي وأنّ تمثّله واستيعابه يشكّل مرحلة أساسية ومرحلة عمليّة مهمّة في القدرة على فهم التّجربة الصّوفية وتفسيرها. غير أنّ هذا المصطلح العرفاني مخالف لغيره من الاصطلاحات الأخرى المقيدة بدلالات لغويّة معيّنة:

"الوجود والذات" هي اصطلاحات تجعل من الصّورة الصّوفية رمزا لمكون عرفاني يحتاج إلى بعد ترميزي يهيئه للوضوح فالشعر الصّوفي في مدوّنة أبي مدين مطرّز بالمجاز ومحيط بنسق عميق من العلامات الرّمزية والإشارات التّأويلية، وهنا يمكننا الحديث عن الإيحاء في كثير من نصوصه⁽¹⁴⁾.

4- المصطلح الصّوفي في شعر أبي مدين شعيب:

المصطلح الصّوفي هو عبارة عن مفهوم تصوّري يعكس مضمون التّجربة الدّوقية الوجدانية التي يعيشها المرید السّالك في رحلته الرّوحانية من أجل تحقيق الوصال أو اللّقاء الرّباني عبر محطّات ثلاث، وهي: التّحلية والتّخلية والوصال.

فالمصطلح الصّوفي في شعر أبي مدين يتمثّل في دالّ ومدلول ومرجع، الدّالّ عبارة عن الفونيم الصّوتي، والمدلول فهو المعنى الذي تعنيه هذه الأصوات. أمّا المرجع فهو الموضوع الدّهني الذي يشير إلى الألفاظ، غير أنّ اللفظة الصّوفية توحى بالمعنى الانزياحي بتجاوزها للمعنى الظّاهري، فأبو مدين وهو يتحدّث عن الخمرة والشّرب يتجاوز هذه الألفاظ في الدّلالة الحرفية، إذ تتعدّاهما لتشير إلى البعد الرّمزي الذي يحيل على الصّفاء والعرفان والدّخول في الحضرة الإلهية. فيقول في مطلع إحدى قصائده⁽¹⁵⁾:

دارت علينا كؤوسٌ من خمرِ البالي *** ولا تطيبُ النُفوسُ إلّا بأمثالي

فالكأس والخمرة وغيرها من المصطلحات، تشكّل عند أبي مدين ذلك الفضاء الروحي والعرفاني الذي تتغذى أفكاره على الجمالية الدوقية، ومن هنا تصبح هذه المصطلحات الصوفية علامات سيميائية ورموزاً دالة لا يستطيع فهمها إلا الأقطاب والمريدون أو الذين على عتبات التصوف، وعليه لا يمكن إدراكها استدلالاً أو عقلاً أو منطقاً وبرهاناً وإنما تدرك ذوقاً ووجداناً.

وفي هذه الصدد جاء في كتاب جمالية الرّمز الصوفي: "أنّ ليفي شتراوس يحلّل الرّمز على أساس بنيوي، فيرى شتراوس أن الرّمزية تمرّ من دراسة الظواهر الواعية إلى دراسة بنيتها التحتية اللاواعية"⁽¹⁶⁾، ثم يعود ويقول: "إنّ بنيوية شتراوس الأنثروبولوجية تُرجع الرّمز إلى مضمونه الاجتماعي وإلى مضمونه الدلالي اللغوي، وترى هذه البنيوية أن التحليل الاجتماعي الأنثروبولوجي للرّمز يرى أنّ اللاوعي عند عالم الأنثروبولوجيا هو فارغ على الدوام وغريب من الصور التي يحتويها"⁽¹⁷⁾.

ومن بين المصطلحات التي نجدها مبنوثة في الشعر الصوفي والتي تفتح مداركها على مسار التجربة الصوفية كالرؤيا، والمشاهدة، والكشف، والورد والتجلي والمكاشفة، حتّى بعضهم يحيل إلى المعجم الصوفي كمصطلح الحضرة والقطب والطريقة والولاية وغيرها مما يطول ذكرها⁽¹⁸⁾.

ويأخذنا الحديث عن هذا المدّ الاصطلاحي الرّمزي إلى أهمية المدّ البنيوي الذي من خلاله نوّد إدراج هذه المسألة في أفقها الصحيح وهي دراسة الرّغبة والانفعال باعتبارهما عنصراً من عناصر النصوص المكتوبة، فلقد ركّز البنيويون على الرموز الكتابية كما هو الشأن عند "بارت" أو "ليفي شتراوس" أو "ميشيل فوكو" فالأبنية المراوغة عندهم أدّت إلى خلق موضوعات جديدة، مثل دراسة العلاقة القائمة بين أبنية كلّ العلامات في اللغة ودراسة وظائفها داخل الرسالة⁽¹⁹⁾.

5- طبيعة الرؤية الصوفية عند أبي مدين شعيب:

الفلاسفة كثيراً ما يعتمدون الرؤية المنطقية البرهانية، مصحوباً بالاستدلال العقلي المنطقي، ويعترفون بالعقل طريقاً وضرورة لبلوغ الحقيقة، أمّا علماء الكلام فيعتقدون أنّ الجدل المفترض هو الطريق لبلوغ الحقيقة، وكذا للفقهاء مسلّهم على أنّ الحقيقة في ظاهر النص؛ لكنّ المتصوّفة عكس كلّ هؤلاء فهم يرون أنّ الاعتماد على الذوق والكشف الإلهي هو الموصول للحقيقة، وهذا ما نستخلصه من قصائد أبي مدين شعيب، إذ هو من خلال خطابه الشعري يختار الإشارة والمجاز بدلاً من البيان والوضوح، لذلك يجد القارئ صعوبة في فكّ رموز الخطاب لتلك اللغة العرفانية الدوقية ذات المسالك المتشعبة، فقصاده عن الشوق والوصال والحبيب والقلب والدموع وغيرها من مصطلحات الوجد كلّها لها تأويل عرفاني وجداني ليس من السهل استنتاجها ما لم تتوفّر للقارئ القدرة على تقمّص الخطاب ومعايشته ذوقياً كما في قصيدته الشهيرة⁽²⁰⁾.

مَتَى يَا غَرِيبَ الْحَيِّ عَيْنِي تَرَاكُمُ	***	وَأَسْمَعُ مِنْ تِلْكَ الدِّيَارِ نِدَاكُمُ
وَيَجْمَعُنَا الدَّهْرُ الَّذِي حَالٌ بَيْنَنَا	***	وَيَحْظَى بِكُمْ قَلْبِي وَعَيْنِي تَرَاكُمُ
أَمْرٌ عَلَى الْأَبْوَابِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ	***	لَعَلِّي أَرَاكُمْ أَوْ أَرَى مَنْ يَرَاكُمْ
سَقَانِي الْهُوَى كَأَسَا مِنَ الْحُبِّ صَافِيَا	***	فَيَا لَيْتَهُ لَمَّا سَقَانِي سَقَاكُمْ
فَيَا لَيْتَ قَاضِي الْحُبِّ يَحْكُمُ بَيْنَنَا	***	وَدَاعِي الْهُوَى لَمَّا دَعَانِي دَعَاكُمْ

أَنَا عَبْدُكُمْ بَلْ عَبْدُ عَبْدٍ لِعَبْدِكُمْ *** وَمَمْلُوكُمْ مِنْ بَيْعِكُمْ وَشِرَاكُمْ

بالإضافة إلى ذلك، فأبو مدين شعيب باعتباره يترقى مراقي الكمال نراه يستخدم في كتاباته الوجدانية في مجموعة من الخطابات التعبيرية التي من خلالها اتضحت رؤيته للعالم، تلك الرؤية التي شكّلت حالة الحضور المعبر عنه بالوصول والإدراك، وعلى الدّارس للظاهرة الصّوفية أن يتأمل في مدى قدرة أبي مدين في تشكيل قدرته على الحضور؛ فمن القضايا التي يثيرها الشكل الصّوفي في رؤيته للعالم هو محاولة الوصول إلى أعتاب العرفانية عن طريق الأشواق:
كقول أبي منصور الحلاج⁽²¹⁾:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا *** نحن روحان حللنا بدنا
نحن مُدْكنا على عهد الهوى *** نُضربُ الأمثال للناس بنا
فإذا أبصرتني أبصرتك *** وإذا أبصرتك أبصرتنا
أيها السائل عن قصتي *** لو ترانا لم تُفِرّق بيننا
روحه روحي وروحي رُوحه *** من رأى روحين، حلّت بدنا

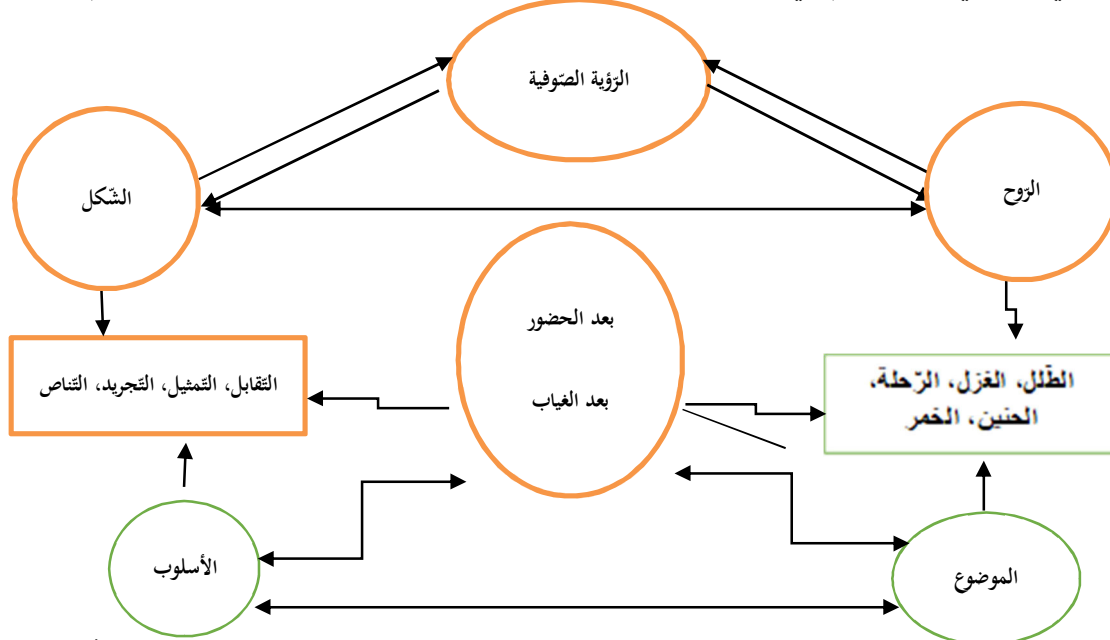
فالواقع أن أثر الحلاج على الشعر الصّوفي عموماً، وعلى شعر أبي مدين خصوصاً، واضح بشكل واسع في القيمة الشعرية، ويمكن للدّارس أن يكتشف هذه الرؤية للعالم، وخاصة تلك العلاقة الروحية المشكّلة للحبّ الإلهي، ومن هنا فإنّ الفضاء الصّوفي كما جاء في كتاب شعر أبي مدين الرّؤيا والتّشكيل بأنّ بنية القصيدة عند أبي مدين على وجه الخصوص، وفي القصيدة الصّوفية على وجه العموم لا يخرج في الأغلب الأعمّ عن ثلاث فضاءات: حيز مطلق وحيز مقيد وحيز مقيد مقدّس⁽²²⁾، ونشير إلى أنّ القيمة الصّوفية في زاويتها المنهجية في أبعادها اللّغوية على جميع المواصفات، ويتبيّن لنا أنّ دراسة الظاهرة الصّوفية وفق المنهج البنيوي التكويني تتطلّب الاطّلاع على المزيد من الفضاءات الشعرية الصّوفية حتّى يتمكّن النّاقد من فهم التجربة العرفانية ومعايشة هذه الرحلة الوجدانية وإدراك الكثير من المقامات. ثم إنّ الرّمز الصّوفي والمصطلح العرفانيّ له نطاق واسع خاصّة على مستوى الدّراسات التأويلية.
من هنا نجد أنّ الدّكتور مختار حبار فكّك بنى النّص الدّاخلية المتماسكة ودرسها وصولاً إلى البنية العميقة الدّالة. مستعملاً أداة فهم النّص بنيويّاً، واستعان في تفسيره لتلك البنى بإدراكه الدّاخلية العميق بالتّجربة الصّوفية سواء في عمومها أو من خلال أشعار أبي مدين، وهذا يجعل الدّارس يتتبع المسار التّاريخي للصّوفية وبيئتها العامّة والكيفيّة التي ينشأ بها المتصوّفة ويولدون، ويجعل التّصوف في حدّ ذاته حالة جامعة شاملة، أو مجتمعاً واسعاً، أو حضارة، هنا يدخل مختار حبار بنى النّص الجزئية التي تحيل للرؤية الصّوفية إلى مجال أوسع وأشمل تستوعب كلّ التّفسيرات التي تماثلها اجتماعياً ويمكن تحديدها بدقّة أكثر، من خلال تتبّع اللاوعي الجماعي للشاعر في سيرته الدّاتية.
اتّضح تطابق المعنى في:

- التّشكيلات الموضوعيّة التي أوردّها الدّارس والمقسّمة إلى: (الطلل، الغزل، الرّحلة، الحنين، الخمر).
مع: - التّشكيلات الأسلوبية: (التّقابل، التّمثيل، التّجريد، التّناس).

فانتسح هيكل الشكل السطحي لاستيعاب رحلة القارئ نحو عمق الدلالة وكانت سيرة أبي مدين مفتاحاً ذو حدّين "الفهم والتفسير"، فسيرة أبي مدين لم تكن ذاتية بالمعنى الذي يقود إلى الفردانية ووصف الذات وإنما سيرة اجتماعية، بيّنت مراحل النبوغ الروحي والفكري لدى الشاعر من خلال اختلاطه بأهل العلم والنُصوف، وكان ذلك ضرورياً لمعرفة النقاط الانتقالية في حياته والمتجلية في نصّه. من رحيله من موطنه وهروبه من أهله الذي يتجلى كثيراً في موضوع الطلّ والحنين، إلى رحلته لطلب العلم والهجرة إلى الله عن طريقه، لأنّ الله لا يُدرَك بالجهل، قد تجلّت في صيغ كثيرة ظاهرة وغير ظاهرة.

لم يقل الدكتور مختار حبار في دراسته أنّه يطبّق المنهج البنيويّ التكويني، بل استعمل ما يدلّ عليه، آلياته الإجرائية ومفاهيمه: (الرؤية، البنية الدالة، البنية السطحية، البنية العميقة، الفهم، التفسير).

ليس هذا بأمر لا يقصد، فربّما أراد منها أن تكون دراسة مفتوحة على المناهج النقدية من باب البنيوية وبأدوات البنيوية التكوينية وبنفس أسلوبيّ وبعد تأويليّ رمزيّ، فقد اتّضح في دراسة المختار حبار تقصّيه لهذه المناهج مستعينا بها في تفسير أشعار أبي مدين سواء في مرحلة الفهم أو التفسير، وكانت غايته من البحث الوصول إلى الرؤية الصوفية وتوضيح معنى الحضور والغياب، فهو هنا يدخل البنيوية التكوينية لكن تحت مظلة البنيوية والتأويلية، وربّما حتّى لا يؤاخذ إذا لم يكن تطبيقه للمنهج محكّماً حيث تمّ وقوعه على النصّ الشعري الذي يراه الكثير من النقاد يتجاوز القراءة البنيوية للنص من المنظور الاجتماعي، كونه يعدّ بنية أكثر عمقا وتعقيدا وقد يكون تفسيرها اجتماعياً وتاريخياً حتّى نفسياً، تفسيراً يقارب الحقيقة لكنّه لا يطابقها، ويبقى الشعر فوق يقين الناقد لذا أغلب الدراسات تتناوله بمناهج أخرى، التي لم يكن منبعها الأصليّ هو الرواية وإنما الشعر لما بين الجنسين من فروق فنية على الأقل. لكنّ القصيدة الصوفية خاصّة في بنائها العموديّ يمكن أن تستوعب القراءة البنيوية التكوينية وهذا ما أدركه الدكتور حبار وجنح إلى اختياره، على غرار بعض النقاد والدارسين العرب ومنهم كمال أبو ديب الذي ولج البنيوية التكوينية من باب الشعر أيضاً، وكانت تجربة أبو ديب قائمة على نية الريادة وتطوير المنهج بما يتوافق مع خصوصيّة الشعر كبنية أكثر كثافة وعموضاً. حيث عالج أبو ديب النصّ الشعري⁽²³⁾ من خلال آليتي الفهم والتفسير اللتين تسفران عن جانبيين هما الخفاء والتجلي، الخفاء الكامن في المرحلة الأولى والذي يعتبر مكوّناً جماليّاً في بنية العمل الشعري ويعني بالتجلي ما هو قائم في البنية الاجتماعية، والعلاقة بينهما جدليّة تجمعهما رؤية العالم.



تدرّج المختار حَبَّار في دراسته من الكلّ كتجربة شعريّة عامّة في القصيدة الصّوفية العمليّة، إلى الجزء (خطاب، قصيدة، موضوعات، أساليب، كلمات) من حيث الشكل ومكوّناته السياقية، على مرحلتين أساسيتين هما الحضور والغياب، وكان النّصيب الأكبر لهذه الأخيرة من مبدأ الغلبة في منظوم الصّوفية عموماً، ... حيث تبدأ مرحلة الحضور بسرد وقائع الغياب ومعاناته، وهذه التّجربة الروحية الممزوجة بالألم تجسّد الذات الناقصة الممثّلة في (السّالك) قبل استحضر الذات الكاملة (الذات الإلهية أو الذات النّبويّة)⁽²⁴⁾، الناتج عنها علاقات روحية وعلاقات حسية،

علاقة المحبّ بالمحبوب (علاقة ذات صغرى بذات كبرى) كما يتجلّى هذا في البيتين:

تملّكْتُم عَقْلِي وَطَرَفِي وَمَسْمَعِي *** وروحي وأحشائي وكُلّي بأجمعي
وثيّهْتُموني في بديع جمالكُم *** ولم أدْرِ في بحر الهوى أين موضعي⁽²⁵⁾

فالمعنى الحسي في مقولة الرؤية الصّوفية هو الغلاف الدّلالي أو المكوّن الباني للبنية الدّالة على روح المعنى والمعنى الروحي معاً، ويعيدنا هذا إلى مسألة الوجود في المنطق الهيجلي الشّمولي، الذي يفسّر منطق القصيدة الصّوفية العمليّة وكيانها الروحي المتوازن مع العقل:

1- الوجود، الماهيّة، التّصور

2- الكمّ، الكيف، القدرة

3- الماهيّة، الظّاهرة، الواقع

4- الدّاتية، الموضوعيّة، الفكرة⁽²⁶⁾.

فالانطلاق الحسيّ، هو وعاء الشّعور والإدراك الذي يتمثّل في الماهيّة والكيف والموضوعيّة، ويتحوّل إلى علاقة ميتافيزيقية عبر الظّاهرة والواقع والتّصور، ليصل من الذات القادرة إلى الوجود المتساوي بين الذات الغائبة والذات الحاضرة وللوصول من المتناهي إلى اللّامتناهي.

خاتمة:

إنّ اللّغة العرفانيّة لغة مجازيّة ثقيلة الرّموز، تجعل من نصّ القصيدة الصّوفية خطاباً تأويلياً قد يجعل من مرحلة الفهم والتّفسير مخاضاً عسيراً لدى الدّارس الذي لا يملك مفاتيح هذا النوع من الخطاب، الوصول إلى بنيته الدّالة يحتاج إلى استنطاق وجدانيّ، ولكن على مستوى مختلف التّأويلات تبقى القصيدة الصّوفية لدى أبي مدين التلمساني مثلاً لغة تعبيرية متعالية وراقية عن رؤيته للعالم، رؤية كلّ من يمتّ إلى التّصوف بصلة، هي رؤية تنماز بكونها تشكّل حضورها من الغياب، كذلك تشكّل القصيدة من الأثر هو تبلور لرؤية أكثر امتداداً، كالرؤية الصّوفية لدى أبي مدين التلمساني والحلاج ورابعة العدويّة...، وعلى اختلاف الموضوعات التي تصنع هذه الرؤى، فإنّ البنيات الذهنية التي تفتحها السياقات المحيطة بالنّص، هي مقياس استيعاب الأساليب المضمرّة في الأنساق المغلقة. القصيدة الصّوفية لها مفاتيحها البنيويّة والاجتماعيّة، لهذا استطاعت البنيويّة التكوينية في الدّراسة قراءة النّص الشعري ولو أنّ دراسة المختار حَبَّار كانت تطبيقيّة، ولم تقدّم تصوّراً نظريّاً للمنهج، اكتفيت بتقديم هذه القراءة ليس من باب نقد النّقد ولكن لتقديم وجهة نظر عرفانيّة لمفهوم رؤية العالم من خلال القصيدة الصّوفية كتدعيم تفسيريّ لمفهوم الرؤية الصّوفية، وهذه الرؤية اتّضح أنّها كامنة وكاملة ومتجدّدة كلّما تحرّكت المعاني الممكنة

داخل النص وتوالت تفسيراته الخارجية في مدّ وجزر مفاهيم الحضور والغياب والشكل والروح والتشكيل والرؤيا.

- تبين أنّ المنطق الوجودي عند هيجل يقوم على بنية ثلاثية (الذاتي، الموضوعي، المطلق)، وهي بنية ديناميكية جدلية تؤكد أنّ الوجود لا يتحقق إلا ضمن نسق لغوي-ذهني، وهو ما يتقاطع مع التصور العرفاني عند ابن عربي الذي يجعل الوجود مرتبطاً بالمعنى، بما يرسخ العلاقة العضوية بين الذهن واللغة في إنتاج الدلالة.
- أثبتت الدراسة أنّ المعنى ليس معطى جاهزاً، بل هو نتاج تفاعل بين الباث والمتلقي؛ إذ يرتبط عند الأول بالقصدية، وعند الثاني بالقيمة التأويلية، وهو ما يجعل الخطاب فضاءً دينامياً تتداخل فيه البنية اللغوية مع الأفق التأويلي.
- كشفت المقاربة البنيوية التكوينية، كما أسس لها لوكاتش وطورها لوسيان غولدمان، عن فاعلية ثنائية الدّاخل/الخارج في فهم النص، حيث تتجلى اللغة بوصفها تعبيراً عن "رؤية للعالم" لا عن الأشياء في ذاتها.
- اتضح من خلال هذه الدراسة أنّ المصطلح الصوفي يتجاوز دلالاته المعجمية إلى أبعاد رمزية وإيحائية، حيث يتكوّن من دالّ ومدلول ومرجع، غير أنّه ينزاح نحو المعنى العرفاني، كما في توظيف أبي مدين لألفاظ الخمر والشرب للدلالة على الصفاء الروحي والاتصال الإلهي.
- أظهرت الدراسة أنّ التجربة الشعرية الصوفية تقوم على بنية مركبة تجمع بين الغياب والحضور، حيث يشكّل الغموض والإبهام آلية لحفظ السرّ الصوفي، في مقابل لحظات التّجلي التي تعبّر عن بلوغ المقامات الروحية، وهو ما أشار إليه عبد الكريم القشيري في حديثه عن لغة الصوفية.
- أكدت النتائج أنّ الاختلاف المنهجي بين الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء من جهة، والمتصوفة من جهة أخرى، يتمثّل في طبيعة الوصول إلى الحقيقة؛ فبينما يعتمد الأوّلون على العقل والجدل والنص، يعتمد المتصوفة على الذوق والكشف، وهو ما يجعل الخطاب الصوفي خطاباً رمزياً يحتاج إلى معايشة وجدانية لفهمه.
- برز تأثير الحلاج في تشكيل الرؤية الصوفية عند أبي مدين، خاصّة في تجلّي مفهوم الاتحاد والحبّ الإلهي، بما يعكس وحدة التجربة العرفانية داخل التراث الصوفي.
- كشفت الدراسة عن أنّ بنية القصيدة الصوفية تتوزّع على فضاءات ثلاث (مطلق، مقيد، مقدّس)، وهو ما يمنح النصّ بعداً كونياً يتجاوز حدود التجربة الفردية إلى أفق جماعي حضاري.
- أظهرت القراءة أنّ التشكيلات الموضوعية (كالطّل والغزل والرحلة) تتكامل مع التشكيلات الأسلوبية (كالتقابل والتناص) لتشكّل بنية دلالية عميقة، تجعل من سيرة أبي مدين مفتاحاً مزدوجاً للفهم والتفسير.
- وأخيراً، خلصت الدراسة إلى أنّ مقارنة مختار حبار تمثّل نموذجاً نقدياً منفتحاً، يوظف أدوات البنيوية التكوينية دون تقيّد صارم بها، جامعاً بين التحليل البنيوي والتأويل الصوفي، بما ينسجم مع طبيعة النصّ الشعري الصوفي الذي يظلّ أعمق من أن يُختزل في منهج واحد، وأكثر انفتاحاً على تعددية القراءات.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتاب القديم:

- 1- القرآن الكريم رواية حفص عن عاصم.
- 2- تقديم صلاح الدين الهواري، أبو منصور الحلاج الديوان، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2005م.
- 3- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تصحيح: رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1981م.
- 4- ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، د.ط، د.ت.
- 5- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، مكتب البحوث والدراسات دار الفكر للطباعة، بيروت، د.ط، 2010م.
- 6- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف زريق، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990م.

الكتاب الحديث:

- 7- صَدَّار نور الدِّين، البنيوية التكوينية: مقارنة نقدية في التنظير والإنجاز، منشورات مخبر المناهج النقدية المعاصرة وتحليل الخطاب (كلية الآداب واللغات جامعة معسكر)، مكتبة الرِّشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.ت.
- 8- أحمد سالم ولد اباه، البنيوية التكوينية والنقد العربي الحديث: دراسة لفاعلية التهجين، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د.ط، 2005م.
- 9- محمد كعوان، التَّأويل وخطاب الرَّمز (قراءة في الخطاب الشعري الصَّوفي العربي المعاصر)، دار بهاء الدين وعالم الكتب الحديث، الجزائر – الأردن، ط1، 2010م.
- 10- زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، د.ط.
- 11- محمد نديم خشفة، تأصيل النص: المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997م.
- 12- هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 2009م.
- 13- مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني- الرؤيا والتشكيل –، اتحاد كتاب العرب، دمشق، د.ط، 2002م.
- 14- إديث كيزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، تر: جابر عصفور، العيون، الدار البيضاء، ط1، 1986م.

15- Le dieucaché, L. Goldman, Ed: Gallimard. Paris, 1995.

الهوامش:

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، مكتب البحوث والدراسات دار الفكر للطباعة، بيروت، د.ط، 2010م، ج 4، ص101.

(2) يُنظر: صَدَّار نور الدِّين، البنيوية التكوينية: مقارنة نقدية في التنظير والإنجاز، منشورات مخبر المناهج النقدية المعاصرة وتحليل الخطاب (كلية الآداب واللغات جامعة معسكر)، مكتبة الرِّشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ص14-15.

(3) البنيوية التكوينية: مقارنة نقدية في التنظير والإنجاز، ص133.

(4) Le dieucaché, L. Goldman, Ed: Gallimard. Paris, 1995, p 26.

(5) المرجع نفسه، ص349.

(6) يُنظر: محمد نديم خشفة، تأصيل النص: المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997م، ص 50.

- (7) مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني - الرؤيا والتشكيل-، اتحاد كتاب العرب، دمشق، د.ط، 2002م، ص21.
- (8) المرجع نفسه، ص23.
- (9) يُنظر: محمد كعوان، التأويل وخطاب الرّمز (قراءة في الخطاب الشعري الصّوفي العربي المعاصر)، دار بهاء الدين وعالم الكتب الحديث، الجزائر-الأردن، ط1، 2010، ص493.
- (10) شعر أبي مدين التلمساني - الرؤيا والتشكيل، ص29.
- (11) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تصحيح: رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1981م، ص 10.
- (12) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف زريق، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1990م، ص219.
- (13) يُنظر: ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، ص13.
- (14) محي الدين بن عربي، التجليات الإلهية، تصحيح: محمد عبد الكريم النّمري، دار الكتب العلمية، ط 2، 2004، ص99.
- (15) من ديوان أبي شعيب، ص 34.
- (16) هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط 1، 2009، ص 37.
- (17) المرجع السابق، ص37.
- (18) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، د.ط، ج1، ص22.
- (19) إديث كيزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، تر: جابر عصفور، العيون، الدار البيضاء، ط2، 1986، ص40.
- (20) من ديوان أبي مدين شعيب، ص 29.
- (21) تقديم صلاح الدين الهواري، أبو منصور الحلاج الديوان، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 2005، ص 90.
- (22) يُنظر: شعر أبي مدين التلمساني - الرؤيا والتشكيل -، ص 196.
- (23) أحمد سالم ولد اباه، البنيوية التكوينية والنقد العربي الحديث: دراسة لفاعلية التهجين، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د.ط، 2005، ص 183.
- (24) يُنظر: شعر أبي مدين التلمساني - الرؤيا والتشكيل -، ص32.
- (25) المرجع نفسه، ص 42.
- (26) البنيوية التكوينية من الفصول الفلسفية إلى الفصول المنهجية، ص25.

أنطولوجيا العطب:

تمثيلات الوجود المعلق في رواية - شبه ميت- لرولا حسينات

The Ontology of Damage :

Representations of Suspended Existence in Rula Husseinat's Novel Half-Dead

د/ نعيمة بوحالة

Naima BOUHALA

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

مخبر المتخيل الشفوي بين حضارة المشافهة وحضارتي الكتابة والصورة

naima.bouhala@univa-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/07/06

تاريخ الإرسال: 2026/01/17

الملخص:

تتناول هذه الدراسة رواية شبه ميت للكاتبة رولا حسينات من منظور سردي-وجودي، بهدف الكشف عن تمثيلات العطب الوجودي في بناء العالم الروائي. وتنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن الرواية لا تقدم العطب بوصفه حالة نفسية عابرة، بل تصوّره تجربة وجودية يعيشها الإنسان في حالة من التردد بين الحياة والموت، والحضور والغياب. وتعتمد الدراسة منهجا يقوم على التحليل السرد في قراءة بنية الشخصيات والزمن والذاكرة، مع الاستفادة من التأويل الوجودي لفهم أزمة الذات داخل النص. ويظهر التحليل أن الرواية تبني شخصيات تعاني تفكك الهوية والاعتراب عن الذات والجسد، كما تكشف عن زمن سردي مضطرب تتحول فيه الذاكرة إلى مجال لاستعادة الألم واستمراره. وتبيّن الدراسة كذلك أن العطب لا يقتصر على الشخصيات، بل يمتد إلى بنية السرد ولغته من خلال التشظي والاقتصاد اللغوي وكثافة الصمت الدلالي، بما يعكس هشاشة التجربة الإنسانية داخل الرواية. وتخلص الدراسة إلى أن النص يقدم رؤية مأزومة للوجود الإنساني، حيث يعيش الفرد في حالة دائمة من القلق وعدم الاكتمال.

الكلمات المفتاحية: أنطولوجيا العطب؛ الوجود المعلق؛ السرد الوجودي؛ تفكك الهوية؛ الزمن المعطوب.

Abstract:

This study examines the novel Semi-Dead by Rula Husseinat from a narrative-existential perspective. It explores the representation of existential impairment in the construction of the fictional world. The study argues that impairment is not depicted as a temporary psychological condition, but as an existential state suspended between life and death, presence and absence.

The research combines narrative analysis with existential interpretation. It focuses on the structure of characters, temporality, and memory in the novel. The analysis reveals fragmented identities and a profound sense of alienation. It also highlights a disrupted narrative temporality shaped by painful memories. Furthermore, impairment extends beyond the characters to the narrative structure itself. Fragmentation, linguistic economy, and semantic silence reflect human fragility. The study concludes that the novel presents a troubled vision of existence marked by anxiety and incompleteness.

Key words: Ontology of Damage; Suspended Existence; Existential Narration; Fragmented Identity; Disrupted Time.

مقدمة:

شهدت الرواية العربية المعاصرة تحولاً لافتاً في تمثيل التجربة الإنسانية، حيث لم تعد تنشغل بسرد الوقائع أو توصيف الأزمات الخارجية بقدر ما اتجهت إلى مساءلة الوجود الفردي في لحظاته الهشة، ومقاربة الذات بوصفها كينونة مأزومة تتشكل داخل فضاءات الانكسار واللايقين. وفي هذا السياق، برزت أعمال روائية جعلت من العطب الوجودي محوراً بنيوياً يعيد صياغة العلاقة بين الإنسان والعالم، ويزرع التصورات التقليدية للهوية والزمن والمعنى.

وتتدرج رواية - شبه ميت- لرولا حسينات ضمن هذا الأفق الجمالي والفكري، إذ تقدم تصوراً سردياً لوجود معلق يتأرجح بين الحياة والموت، والحضور والغياب، بما يجعل العطب لا مجرد حالة نفسية فردية، بل رؤية أنطولوجية تحكم تشكل العالم الروائي. ومن هذا المنطلق، تسعى هذه الدراسة إلى مقارنة الرواية من منظور أنطولوجي- سردي، للكشف عن تمثيلات العطب بوصفه بنية مركزية تتجلى في بناء الشخصية، واختلال الزمن السردى، وتشظي الذاكرة، وتصدع اللغة. وتنتقل الدراسة من إشكالية مفادها: كيف تُشيد الرواية أنطولوجيا للعطب، وما الآليات السردية التي يتجلى عبرها الوجود المعلق؟، إذ يفترض أن العطب لا يقتصر على مصائر الشخصيات، بل يتسرب إلى نسيج السرد ذاته، مؤثراً في الزمن والهوية والذاكرة داخل العالم الروائي.

أهمية الدراسة:

تبرز أهمية الدراسة في الكشف عن التمثيلات السردية للعطب الوجودي داخل الرواية المعاصرة، وإظهار كيف يمكن للسرد أن يتحول إلى ممارسة أنطولوجية تعيد مساءلة معنى الكينونة الإنسانية في سياق هش ومأزوم. كما تسعى إلى فهم العلاقة بين الشخصيات والعالم الروائي، من خلال تحليل بنية الزمن، والذاكرة، واللغة، وإظهار أبعاد الأزمة الوجودية التي تعكسها الرواية، يحدث ذلك وفق منهج تحليلي يزواج بين المقاربة الوجودية وأدوات السرديات الحديثة.

أهداف البحث: تسعى الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- دراسة الرواية من منظور أنطولوجي-سردي للكشف عن تمثيلات العطب بوصفه بنية مركزية.
- تحليل بناء الشخصيات، اختلال الزمن السردى، تشظي الذاكرة، وتصدع اللغة ** بوصفها مظاهر للوجود المعلق.
- إبراز الآليات السردية التي تُحوّل السرد إلى ممارسة تعيد مساءلة معنى الكينونة الإنسانية في سياق هش ومأزوم.

1- أنطولوجيا العطب والوجود المعلق:

يُعنى هذا العنصر- أنطولوجيا العطب والوجود المعلق- ببناء الإطار المفهومي النظري الذي يؤسس لمقاربة مفهومي العطب، والوجود المعلق، بوصفهما مفهومين وجوديين يتجاوزان الدلالة النفسية أو الاجتماعية المباشرة. وينطلق المحور من مساءلة فلسفية لأنطولوجيا العطب، كما تبلورت في الفلسفة الوجودية والظاهرانية، ثم ينتقل إلى تحليل الوجود المعلق باعتباره نمطاً كينونياً ناتجاً عن اختلال العلاقة بين الذات والعالم.

1-1- أنطولوجيا العطب: من الفلسفة إلى النقد:

في البداية لا بد من معرفة أنطولوجيا العطب بوصفها إطاراً مفهوماً يربط بين الفلسفة والنقد، مركزاً على تحليل الانقطاع النبوي في الكينونة الإنسانية، ينطلق البحث من مقاربات الفلسفة الوجودية والظاهرية لتحديد طبيعة العطب كظاهرة كينونية، قبل الانتقال إلى أفق نقدي يبين انعكاساتها على النصوص والممارسات الثقافية والاجتماعية.

1-1-1- العطب بوصفه حالة وجودية: لا يُستعمل مفهوم العطب في هذه الدراسة بوصفه مرادفاً

للمرض أو الاضطراب النفسي، ولا باعتباره خللاً عرضياً يصيب الذات من الخارج، بل يُفهم بوصفه حالة أنطولوجية تمس كينونة الإنسان في عمقها. فالعطب هنا لا يدلّ على انحراف طارئ عن وضع سويّ سابق، وإنما على تصدّع داخلي في بنية الوجود الإنساني نفسها، يجعل الذات عاجزة عن تحقيق الانسجام مع ذاتها ومع العالم الذي توجد فيه. وبهذا المعنى، يغدو العطب تعبيراً عن خلل في العلاقة التأويلية التي يقيمها الإنسان مع وجوده، لا عن عارض نفسي قابل للعلاج أو التجاوز السريع.

وبندرج هذا التصوّر ضمن الأفق الوجودي الذي بلوره مارتن هيدجر في تحليله للكائن الإنساني، حيث لا يُعرف الإنسان بوصفه ذاتاً مكتملة أو جوهرًا ثابتاً، بل باعتباره وجوداً مفتوحاً، فلقاً، ومُلقى في العالم، فالكائن هنا يعيش وجوده بوصفه مشروعاً غير مضمون، ومهدداً دائماً بإمكان فقدان المعنى، ومن ثم، فإنّ العطب لا يظهر بوصفه استثناء عن القاعدة، بل كأحد تجلّيات هذا الانفتاح القلق على العدم، حين يعجز الوجود عن الإمساك بمعناه أو تأويل نفسه تأويلاً متماسكاً⁽¹⁾.

في هذا السياق، يتخذ العطب بعده الوجودي حين يتحوّل القلق من حالة عارضة إلى بنية كاشفة لشرط الوجود الإنساني، فالقلق عند هيدجر لا يرتبط بموضوع محدّد، بل يكشف للذات هشاشتها الجذرية، ويضعها وجهاً لوجه أمام فراغ المعنى وعدم استقرار العالم، وعندما يعجز الكائن هنا عن تحمّل هذا الانكشاف أو تأويله في أفق مشروع وجودي أصيل، يتحوّل القلق إلى عطب، أي إلى حالة من التصدّع تجعل الوجود معطلاً أو منغلّقا على ذاته.

وعليه، يمكن فهم العطب بوصفه انكشافاً حاداً لشرط الوجود الإنساني حين يفقد توازنه التأويلي، وحين تتعطلّ قدرة الذات على الانخراط الأصيل في العالم. والذات المعطوبة ليست مريضة بالضرورة، لكنها ذات تعيش انفصلاً بين إمكاناتها الوجودية وواقع عيشها، فتغدو عاجزة عن الفعل، وعن الاختيار، وعن بناء علاقة ذات معنى مع الزمن والآخرين. ومن هنا يتأسس العطب كجزء من هشاشة الكينونة الإنسانية، لا كحالة طارئة يمكن فصلها عن بنية الوجود ذاته.

وبهذا المعنى يشكّل العطب حالة وجودية كاشفة، تفصح وهم الاكتمال والاستقرار، وتُبرز الإنسان بوصفه كائناً مهدداً دائماً بالانكسار، ومشدوداً بين إمكان المعنى وإمكان السقوط في العدم، ويُؤسس هذا الفهم الأنطولوجي للعطب إطاراً نظرياً صلباً يسمح بقراءة مظاهر الوجود المعلق، والقلق، والتشظّي، بوصفها تعبيرات عن شرط إنساني عميق، لا عن اضطرابات نفسية معزولة.

1-1-2- العطب وفقدان الانسجام مع الذات والعالم: يتجلّى العطب الوجودي أساساً في فقدان

الانسجام بين الذات ونفسها من جهة، وبينها وبين العالم من جهة أخرى، حيث تعيش الذات حالة من التنافر الداخلي تجعل وعيها بذاتها غير منسجم مع تجربتها المعيشة، وفي هذه الحالة لا يعود العالم فضاءً مألوفاً أو قابلاً للسكن الوجودي، بل يُختبر بوصفه حيّزاً مفكّكاً، غريباً، أو عديم المعنى، ويغدو الوجود

اليومي مثقلا بالشعور بالانفصال، بحيث تفقد الذات قدرتها على التفاعل الطبيعي مع محيطها، وتعيش وجودها بوصفه عبئا أو انقطاعا.

ويجد هذا التصور أساسه النظري في الفينومينولوجيا (الظواهرية) كما بلورها موريس ميرلو بونتي، الذي يؤكد أنّ الوجود الإنساني هو في جوهره وجود مجسّد، أي أنّ الذات لا تتوجد في العالم بوصفها وعيا خالصا منفصلا، بل بوصفها جسدا منخرطاً في الزمان والمكان⁽²⁾. فالجسد، عند ميرلو بونتي، ليس موضوعا نملكه، بل هو الوسيط الذي نعيش من خلاله العالم ونمنحه معناه، ومن ثمّ فإنّ أي اختلال في العلاقة بالجسد، أو بالزمان، أو بالمكان، لا يُنتج خللاً جزئياً، بل يؤدي إلى تفكك التجربة الوجودية في كليتها.

وهكذا يُفهم العطب بوصفه فقداناً للقدرة على السكن الوجودي داخل العالم، والذات المعطوبة لا تستطيع أن تتغرس في عالمها أو أن تتعامل معه بوصفه امتداداً طبيعياً لوجودها، لأن العلاقة الجسدية- الإدراكية التي تمنح التجربة معناها تكون قد تصدّعت. وهكذا يفقد العالم طابعه الأليف، ويتحوّل إلى فضاء صامت أو معادٍ، لا يقدّم للذات إمكانات الفعل أو الإقامة، بل يضاعف شعورها بالاغتراب.

ويرى ميرلو بونتي أنّ المعنى لا يُمنح من الخارج، بل يتشكّل داخل علاقة حيّة بين الجسد والعالم، وحين تتعطلّ هذه العلاقة، يدخل الوجود في حالة من الاختلال⁽³⁾، فالعطب هنا لا يعني الألم النفسي أو الضيق الوجداني فحسب، بل يدلّ على انكسار التوافق العميق بين الذات وعالمها، أي على فقدان الانسجام الذي يجعل الحياة قابلة للعيش والفهم، ومن ثمّ يصبح الإنسان حاضرا في العالم جسدياً، لكنه غائب وجودياً، غير قادر على الانخراط أو التفاعل أو التأسيس لمعنى مستقر.

وعليه، يمكن القول إنّ العطب في هذا المنظور الفينومينولوجي هو فقدان للإقامة الوجودية داخل العالم، لا مجرد إحساس عابر بعدم الارتياح، إنّّه حالة يعيش فيها الإنسان وجوده بوصفه تجربة هشّة، منقطعة، ومفتقرة إلى التماسك، حيث تتفكك العلاقة بين الذات والعالم، ويتحوّل الوجود إلى عبور قلق بلا استقرار أو أفق، ويؤسّس هذا الفهم النظري للعطب إطاراً تحليلياً يسمح بقراءة مظاهر الاغتراب، والتشظّي، وفقدان المعنى، بوصفها تعبيرات عن اختلال عميق في بنية التجربة الإنسانية.

1-1-3- تمييز العطب عن المفاهيم المتجاورة:

- **العطب والمرض:** يُميّز العطب عن المرض من حيث إنّ المرض يُدرّك ضمن أفق طبي تشخيصي علاجي، يقوم على تحديد السبب العضوي أو النفسي وإمكانية التدخل التقني بغية الشفاء أو التخفيف من الأعراض، فالمرض بهذا المعنى حالة قابلة للإحاطة العلمية والمعالجة الإجرائية، أمّا العطب فلا يندرج ضمن هذا الأفق التقني، لأنه لا يقتصر على اختلال في وظائف الجسد أو النفس، بل يمسّ البنية الوجودية والأخلاقية للذات الإنسانية.

ويُبين طه عبد الرحمن أنّ العطب يتجلّى أساساً في اختلال علاقة الإنسان بالمعنى والقيم، أي في فساد الصلة بين الذات ومرجعيتها الأخلاقية والروحية، وهذا الاختلال يفرض إلى نوع من الانفصال الوجودي، حيث تفقد الذات انسجامها الداخلي وتماسكها القيمي، حتى وإن بدا الجسد سليماً والعقل قادراً على الأداء الوظيفي، ومن ثمّ فإنّ العطب لا يُختزل في أعراض قابلة للتشخيص الطبي، ولا يمكن معالجته بأدوات علاجية تقنية فحسب، لأنّ جذوره تمتد إلى عمق التجربة الأخلاقية والروحية للإنسان⁽⁴⁾.

وبناءً عليه، يصبح العطب تعبيراً عن أزمة وجودية ومعنوية، لا عن حالة مرضية بالمعنى الطبي الدقيق، فهو يكشف عن تصدّع في بنية الإنسان القيميّة، وعن فقدان للاتصال بالمعنى الذي يمنح الوجود

الإنساني توازنه ووجهته. وبذلك تتكامل هذه الرؤى في تأكيد أن العطب يمثل أزمة وجودية عميقة، لا تُعالج بالطب وحده، بل تتطلب إعادة بناء علاقة الإنسان بذاته ومعناه وقيمه، لا مجرد التدخل في الجسد أو النفس، وهو ما يمنح المفهوم بعداً فلسفياً وإنسانياً يتجاوز الفهم التقليدي للمرض.

- العطب والصدمة: تحليل الصدمة إلى حدث عنيف محدّد زمنياً، يترك أثراً نفسياً مباشراً في وعي الفرد وهي مرتبطة بلحظة تأسيسية واضحة، يمكن غالباً تعيينها أو استدعاؤها في الذاكرة بوصفها نقطة الانكسار الأولى، ورغم حدّتها لا تختزل وحدها التجربة الوجودية التي تخلفها، في المقابل يقدم العطب بوصفه حالة ممتدة تتشكّل تدريجياً، وقد لا ترتبط بلحظة عنف واحدة قابلة للتحديد، فالعطب لا يُفهم كحدث بل كأثر وجودي متراكم يعيد تشكيل علاقة الذات بذاتها وبالعالم، ومن ثم فإن الصدمة قد تكون سبباً محتملاً للعطب، لكنها لا تستنفده؛ إذ يتحوّل العطب إلى بنية دائمة في الوعي، تتجلى في اضطراب الزمن، وتكسر الذاكرة، وفقدان الإحساس بالاستمرارية الوجودية. وتنسجم هذه الرؤية مع طرح كاثي كاروث، التي تؤكد أن جوهر الصدمة لا يكمن في وقوع الحدث العنيف ذاته، بل في استمراريته داخل الوعي، والحدث الصادم لا ينقضي بانقضاء زمنه، بل يظل يعاود الظهور في الذاكرة والوعي على نحو قسري ومتكرر، ما يجعل الذات أسيرة زمن متشظ لا يستطيع استيعاب التجربة أو تجاوزها⁽⁵⁾. وهنا يتقاطع مفهوم الصدمة مع العطب، حيث يغدو هذا الأخير نتيجة لتحوّل الصدمة إلى حالة وجودية مستدامة.

وعليه يمكن القول إن العطب يمثل المرحلة التي تتجاوز فيها الصدمة حدودها الزمنية لتغدو جزءاً من بنية الذات، ومؤثراً في علاقتها بالزمن والذاكرة والمعنى. وبذلك لا يعود العطب مجرد أثر نفسي، بل يتحوّل إلى علامة على اختلال عميق في الوجود الإنساني، يستعصي على الاحتواء أو التفسير السريع.

- العطب والاعتراب الكلاسيكي: يرتبط الاعتراب الكلاسيكي، كما عند ماركس، بالبُنى الاجتماعية والاقتصادية التي تفصل الإنسان عن نتاج عمله، وعن ذاته بوصفه كائناً منتجاً وفاعلاً داخل منظومة رأسمالية قهرية. وهكذا يكون الاعتراب نتاجاً لشروط خارجية قابلة - نظرياً - للتغيير عبر التحول الاجتماعي أو الاقتصادي. غير أن مفهوم العطب يتجاوز هذا الإطار البنيوي ليطال علاقة الذات بذاتها، حيث لا يعود الاعتراب محصوراً في انفصال الإنسان عن العمل أو المجتمع، بل يتحوّل إلى اختلال داخلي يمسّ الوعي والهوية والمعنى. فالعطب لا ينتج فقط عن القهر الخارجي، بل يتشكّل أيضاً من تصدّع داخلي يجعل الذات عاجزة عن التماهي مع نفسها أو فهم موقعها الوجودي.

ويعزّز علي حرب هذا التحوّل المفهومي حين يؤكد أن الاعتراب المعاصر لم يعد اجتماعياً فحسب، بل أصبح معرفياً ووجودياً، حيث تغترب الذات داخل خطابها وهويتها⁽⁶⁾، فالذات الحديثة وفق هذا التصور، لا تغترب عن المجتمع فقط، بل تغترب داخل خطابها الخاص، وتفقد انسجامها مع اللغة التي تُعرّف بها نفسها ومع الهوية التي تنتجها. وهكذا، يتحوّل الاعتراب إلى حالة داخلية تتخلل الوعي ذاته، وتعيد إنتاج العطب باستمرار.

وبذلك، يمكن القول إن العطب يمثل صيغة متقدمة من الاعتراب، حيث تنتقل الأزمة من مستوى البنى الخارجية إلى عمق التجربة الذاتية، إنه اغتراب لا يحل بتغيير الشروط الاجتماعية وحدها، بل يتطلب مسائلة جذرية لعلاقة الذات بالمعرفة والهوية والمعنى، وهو ما يمنحه بعداً وجودياً يتجاوز التصورات الكلاسيكية للاغتراب.

1-2- الوجود المعلق بوصفه تجلياً للعطب الوجودي:

يُحيل مفهوم الوجود المعلق إلى حالة بينية تعيشها الذات حين تفقد قدرتها على الانتماء الكامل إلى الحياة، دون أن تبلغ في الوقت ذاته حدّ الفناء أو العدم. فهو وجود يتأرجح بين الحضور والغياب، وبين الرغبة في الاستمرار والعجز عن الفعل، ما يجعله أحد أبرز تجليات العطب الوجودي، وفي هذا السياق لا يظهر العطب بوصفه خللاً عابراً أو أزمة مؤقتة، بل كحالة بنيوية تعيد تشكيل علاقة الذات بالزمن والمعنى والذات نفسها، ويغدو الوجود المعلق تعبيراً عن انسداد الأفق الوجودي، حيث تتعطل إمكانات الفعل والتجاوز، وتُختزل الحياة في حالة انتظار دائم، بما يكشف عمق التصدّع الذي يصيب الكينونة الإنسانية.

1-2-1- الوجود البيني: بين الحياة والموت: يُحيل مفهوم الوجود البيني إلى حالة وجودية مُعلّقة

تعيشها الذات على تخوم متعارضة، حيث لا تستقر كلياً في الحياة ولا تنتمي تماماً إلى الموت، بل تظل عالقة في فضاء وسيط تتداخل فيه أقطاب الحضور والغياب، الفعل والانتظار، المعنى والفراغ. وفي هذا النمط من الوجود يكون الجسد حاضراً بوصفه كيانا مادياً، غير أنّ حضوره يظل ناقصاً، إذ يعجز الوعي عن الانخراط الفعلي في العالم، وتفشل الذات في تحويل وجودها إلى مشروع ذي معنى. وبهذا المعنى لا تعاش الحياة بوصفها امتلاء أو تحققاً، بل بوصفها حالة مؤجلة، مشوبة بالعجز عن الفعل والاختيار، وكأن الذات موجودة دون أن تكون حيّة بالمعنى الوجودي الكامل.

ويقدم مورييس بلانشو تصوراً عميقاً لهذا الوجود المعلق، حيث يربط الوجود بحالة دائمة من الانتظار، انتظار لا يقود إلى اكتمال أو خلاص، بل يعيد إنتاج ذاته بوصفه شكلاً من أشكال الحضور الناقص⁽⁷⁾، فالذات في منظور بلانشو، لا تبلغ المعنى من خلال الفعل، ولا تتجسّد في قرار حاسم، وإنما تظل في حالة تؤثر مستمر بين أن تكون وأن لا تكون. هنا لا يتكامل الوعي مع التجربة، ولا يتحول الزمن إلى أفق للتحقق، بل يصبح زمناً دائرياً، معطّلاً، يرسخ الإحساس بالجمود والانفصال عن الحياة.

ومن هذا المنطلق، لا يفهم الوجود البيني بوصفه مجرد حالة نفسية عابرة أو ضعفاً فردياً، بل بوصفه اختلالاً جذرياً في العلاقة بين الذات والزمن والوجود، إنّ وجود يُعاش على تخوم الموت دون أن يكتمل فيه الموت، وعلى حافة الحياة دون أن يتحقق فيها المعنى، فالذات لا تغيب تماماً، لكنها أيضاً لا تحضر حضوراً مكتملاً، لتغدو حياتها تجربة نصفية، أو حياة في حالة احتضار رمزي دائم.

وعليه، يكشف الوجود البيني عن البنية العميقة للعطب الوجودي في التجربة الإنسانية الحديثة، حيث تتشكّل الذات داخل مساحة رمادية لا تحسم انتماءها، وتظل منقسمة بين الرغبة في الفعل والاستسلام للانتظار، وبين التوق إلى المعنى والعجز عن الإمساك به. وهكذا يغدو هذا الوجود تعبيراً عن هشاشة الإنسان المعاصر، وعن انفصام تجربته الوجودية، حيث لا يعود الموت نقيضاً للحياة، بل يصبح شكلاً خفياً من أشكالها المؤجلة.

1-2-2- اللامكان وفقدان الانتماء: يتجلى الوجود المعلق للذات داخل ما يُسمّىه مارك أوجيه

باللامكان، وهو فضاء لا يمنح الإنسان شعور الانتماء أو الاستقرار، ولا يتيح له تأسيس علاقة حميمة مع محيطه. فاللامكان، بحسب أوجيه هو فضاء عابر لا يُنتج هوية، ولا يصنع ذاكرة جماعية أو فردية، بل يقوم على العبور والاستهلاك والمرور المؤقت، ما يجعل التجربة الإنسانية فيه تجربة منقوصة ومفصولة عن جذورها الوجودية⁽⁸⁾. وفي هذا السياق لا يعود المكان إطاراً حاضناً للذات، بل يتحوّل إلى فضاء محايد أو بارد، تُمحي فيه العلامات الدالة على الانتماء والتاريخ والمعنى.

إنَّ حضور الذات داخل فضاء اللامكان لا يعني حضوراً فعلياً، بل وجوداً هشاً ومعلقاً، حيث تنفصل العلاقة بين الإنسان والمكان عن بعدها التأسيسي. فالفضاء المادي، الذي من المفترض أن يكون منطلقاً لبناء الهوية وتشكيل الذاكرة، يتحوّل إلى مجال عبور دائم، يعيد إنتاج الشعور بالاقتلاع والاستقرار. وبهذا المعنى لا يعيش الإنسان اللامكان بوصفه موقعا جغرافيا فحسب، بل كحالة وجودية تتسم بالتذبذب بين الانتماء والفقدان، وبين الحضور الفيزيائي والغياب الرمزي.

ويرى أوجيه أن اللامكان يعمق الإحساس بالغربة الداخلية، إذ يقصي الفرد عن سياقه الزمني والتاريخي، ويضعه في حاضر متشظّ لا يتصل بالماضي ولا يفتح أفقاً واضحاً للمستقبل. فالذات هنا لا تمتلك سرديّة متماسكة لوجودها، ولا تجد في الفضاء المحيط ما يدعم استمراريتها أو يمنحها شعور الرسوخ. وهكذا يتعرّز العطب الوجودي، ليس فقط نتيجة فقدان المكان، بل بسبب فقدان العلاقة الدلالية مع الزمن والذاكرة⁽⁹⁾.

وعليه، يصبح اللامكان تجسيدا رمزيا لفقدان الانتماء في التجربة الإنسانية المعاصرة، حيث تتحوّل الحياة إلى سلسلة من العبور المتواصل دون إقامة، ومن الحضور دون تجذّر. فالذات تعيش حالة انتظار دائم، غير قادرة على الاستقرار أو الحسم الوجودي، ما يجعل هويتها عرضة للتآكل والتشظّي. ومن هنا، لا يعد اللامكان مجرد فضاء حديث أنتجته التحوّلات الاجتماعية، بل بنية وجودية تعكس عمق الأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر، حيث يتقاطع فقدان المكان مع فقدان المعنى، ويتحول الوجود إلى تجربة بلا جذور، معلقة بين الهوية واللاهوية، وبين الحضور والاغتراب.

1-2-3- الزمن الموقوف وتعليق السيرورة: يُعد اختلال العلاقة بالزمن أحد أبرز تجلّيات الوجود المعلق، حيث تتحوّل تجربة الذات إلى حاضر ممتدّ ومغلق على ذاته، لا يفضي إلى تحوّل أو تقدّم. ففي هذا النمط من الوجود، لا تعود الخبرات والأحداث قادرة على تشكيل مسار زمني ذي معنى، بل تتراكم اللحظات دون أن تنتظم في سيرورة واضحة، فتغدو الحياة سلسلة من التكرار، ويختزل الزمن في آنٍ راهن لا يتصل بماض مُستثمر ولا بمستقبل متخيّل.

ويؤكد بول ريگور أنّ الزمن الإنساني لا يُدرك في ذاته بوصفه معطًى فيزيائياً، بل يتشكل عبر السرد، إذ يمنح السرد الخبرة الإنسانية معناها من خلال تنظيمها في تسلسل يربط بين الماضي والحاضر والمستقبل. فالسرد هو الذي يحوّل الزمن من مجرد تعاقب لحظي إلى تجربة مفهومة، ويجعل الذات قادرة على إدراك ذاتها ككائن يمتدّ عبر الزمن، غير أنّ تعطلّ هذه السردية، أو فقدان القدرة على بناء حكاية للذات، يؤدي إلى تجمّد الزمن، حيث تفقد الأحداث دلالتها، ويغدو الحاضر لحظة معزولة تُعاد باستمرار دون تطور⁽¹⁰⁾.

في هذا السياق، يصبح الزمن الموقوف تعبيراً عن عجز الذات عن تحويل تجربتها إلى مشروع وجودي، فالذات التي لا تملك سرداً لا تستطيع أن تستثمر ماضيها ولا أن تؤسّس أفقاً لمستقبلها، لأن علاقتها بالزمن تبقى علاقة سطحية ومبتورة، وبدل أن يكون الزمن مجالاً للفعل والتغيير، يتحوّل إلى عبء ثقيل، أو إلى فراغ ممتد يعمق الإحساس بالجمود واللاجدوى، وهكذا لا يعود الحاضر لحظة عبور، بل يصبح نقطة توقّف دائمة، يحتجز فيها الوعي دون أفق للخروج.

ومن ثمّ يتجلّى العطب الوجودي في صورة تعليق السيرورة الزمنية، حيث تفقد الحياة انسجامها الداخلي واتساقها السردية. فالإنسان، في ظل هذا الزمن المجمّد، يعجز عن بناء معنى متماسك لوجوده، لأن الزمن الذي يمنح التجربة وحدتها لم يعد يعمل بوصفه رابطاً، بل بوصفه قطيعة مستمرة. وبهذا

المعنى، يتحوّل الزمن إلى فضاء مغلق داخل تجربة الوجود المعلق، تُشَلّ فيه القدرة على الفعل، ويغيب المعنى، وتُختزل الحياة في حاضر بلا أفق، يعكس عمق الأزمة الوجودية التي تعيشها الذات المعاصرة.

1-2-4- الهوية غير المكتملة: في ظلّ تعليق الزمن واختلال العلاقة بالمكان، تدخل الهوية في حالة تفكّك تجعلها هوية غير مكتملة، أي هوية عاجزة عن التبلور في صورة سردية متماسكة تمنح الذات شعور الاستمرارية والاتساق. فالذات، في هذا السياق، لا تستطيع أن تُعرّف نفسها بوصفها كينونة ممتدة عبر الزمن، بل تغدو محكومة بلحظات منفصلة، وهو ما يجعل هويتها مؤجلة أو ناقصة، تتشكّل وتتفكّك في آن واحد. وهكذا لا تُعاش الهوية باعتبارها معطًى ثابتاً، بل كحالة هشّة قابلة للانكسار.

ويؤكد بول ريكور أن الهوية الإنسانية لا تبنى على التطابق الثابت، بل على ما يسميه الهوية السردية، أي تلك التي تتشكل عبر قدرة الذات على سرد حياتها وربط أحداثها في قصة تمنحها معنى. فالسرد هو الوسيط الذي يسمح للذات بأن تفهم نفسها، وأن توفّق بين ما كانت عليه وما أصبحت عليه وما تطمح أن تكونه. غير أنّ تعطلّ السرد، سواء بسبب تجمّد الزمن أو تفكّك التجربة، يؤدي بالضرورة إلى تعطلّ الهوية نفسها، إذ تفقد الذات قدرتها على تأويل ذاتها وفهم مسارها الوجودي⁽¹¹⁾.

وفي هذا الإطار، تصبح الهوية غير المكتملة نتيجة مباشرة لاختلال العلاقة بالسرد، حيث تعجز الذات عن دمج الماضي في الحاضر، أو عن استشراف المستقبل بوصفه امتداداً ممكناً للذات. وبدل أن تكون الهوية مشروعاً متحوّلاً، تتحوّل إلى حالة من التشنّج، يتنازعها التكرار والانقطاع، والثبات الظاهري والانهيال الداخلي. فالذات لا تفقد هويتها بالكامل، لكنها تعيشها بوصفها سؤالاً مفتوحاً غير قابل للحسم.

ويُظهر ريكور أنّ هذا التصدّع لا يمسّ الهوية بوصفها تمثلاً ذاتياً فحسب، بل يضرب علاقتها بالعالم وبالأخرين، إذ لا يمكن للذات أن تتخرط في علاقات ذات معنى دون سردية تمنحها موقعاً داخل الزمن والفضاء الاجتماعي. ومن هنا يتجلّى الوجود المعلق كأحد أبرز أشكال هذه الهوية المتصدّعة، حيث تتشابه مظاهر تعليق الزمن، واضطراب الانتماء، وعجز السرد، لنتتج ذاتاً تعيش بين الأقطاب دون قدرة على التوحيد أو الحسم⁽¹²⁾.

وعليه، يمكن النظر إلى الهوية غير المكتملة بوصفها التعبير الأعمق عن العطب الوجودي، حيث تفقد الذات انسجامها الداخلي، وتصبح تجربتها معلقة بين ما هو كائن وما كان يمكن أن يكون. ويُؤسّس هذا الفهم النظري، المستند إلى تصور ريكور للهوية السردية، قاعدة صلبة للتحليل التطبيقي في العناصر اللاحقة، سواء في تمثّل الجسد، أو في وعي الشخصية المأزوم، أو في علاقتها المرتبكة بالزمن والمكان، بما يسمح بكشف البنية العميقة للأزمة الوجودية التي تحكم مسارها.

2- تمثّلات العطب الوجودي في بناء الشخصية:

يتمظهر العطب الوجودي في بناء الشخصية بوصفه اختلالاً عميقاً في علاقتها بذاتها وبالعالم من حولها، فالشخصية المعطوبة لا تُبنى على انسجام داخلي، بل على توتر دائم بين الرغبة في المعنى واستحالته، ويظهر هذا العطب عبر سمات مثل التصدّع النفسي، والاغتراب، وتعليق الفعل والاختيار، وبذلك يغدو بناء الشخصية مجالاً كاشفاً لأزمة الوجود وتحولاتها داخل التجربة الإنسانية.

1-2- الشخصية بوصفها كينونة معطوبة:

يقوم النص السردى - شبه ميث - على بناء شخصية مركزية تتجسّد فيها أزمة الوجود الإنساني في أقصى صورها، حيث لا تبنى شخصية البطل عصام عبد الفتاح منير في النص بوصفها ذاتاً فاعلة أو

واعية بذاتها، بل كينونة مأزومة تتأكل من الداخل، ويغدو العطب الوجودي مكونا بنيويا في تشكيل الشخصية ومسارها السردي داخل النص، ويتجلى هذا العطب عبر ثلاث مستويات متداخلة: الكينونة، والجسد، والوعي.

2-1-1- تفكك الهوية: منذ العنوان - شبه ميت- تقدم الشخصية في حالة وجودية ملتبسة، لا تنتمي

كلية إلى الحياة ولا إلى الموت، وهذا الالتباس ينعكس على وعي الشخصية بذاتها، إذ نلاحظ غياب تعريف ثابت للذات، وتحول الشخصية إلى شاهد على نفسها بدل أن تكون فاعلاً فيها، ويتجلى تفكك الهوية بوضوح في قوله: "اعتاد أن يكون شبه ميت"⁽¹³⁾، فالهوية هنا لا تعرف بالاسم أو الدور الاجتماعي، بل بحالة وجودية ناقصة، أقرب إلى المحو، كما يبلغ هذا التفكك ذروته في لحظة اكتشاف الجثة: "لقد كان هو... بل إنه هو عصام عبد الفتاح منير، نائم نيمته الأخيرة"⁽¹⁴⁾، حيث تنتشر الذات إلى: ذات ترى، وذات مرئية، في مشهد يجسد انفصال الأنا عن نفسها.

2-1-2- غياب المشروع الوجودي: تفتقر الشخصية إلى أي مشروع يمنح وجودها معنى أو

اتجاهها، فحياتها قبل القدرة كانت قائمة على: العمل القسري، والقبول المهين، والاستمرار الآلي، يقول السارد: "لم يكن لمثله أن يغير ترتيب حياته فكل صفحاتها تبدو أنها ثابتة ما دام على قيد الحياة"⁽¹⁵⁾. وهذا الثبات ليس استقراراً، بل جمود وجودي، وحتى بعد اكتشاف الحقيقة، لا يتحول عصام إلى بطل منقذ، بل يظل عاجزاً عن الفعل: "المشكلة أنه لا يستطيع فعل شيء"⁽¹⁶⁾. وبذلك يغيب المشروع الوجودي كلياً، وتتحول المعرفة نفسها إلى عبء إضافي.

2-1-3- الانفصال عن الذات أو الجسد: يتمظهر الانفصال الوجودي بوضوح في العلاقة المختلة

بين عصام وجسده، حيث يفقد السيطرة عليه تدريجياً: لا يستطيع الإمساك بالأشياء، ولا يشعر بالجوع أو التعب، ويخترق الأبواب والجدران، "لم يكن بقدرته أن يحمله... تدخل بين أصابعه ويخرجه منها دون أثر عالق عليها"⁽¹⁷⁾، هذا الانفصال يرمز إلى تشييء الذات وتحول الجسد إلى كيان غريب لا يخضع للإرادة، وهو تمهيد سردي لاكتشاف موته الفعلي.

2-2- الجسد بوصفه علامة عطب:

يحضر الجسد في رواية شبه ميت لرولا حسينات بوصفه علامة دالة على العطب الوجودي والنفسي الذي تعانیه الشخصيات. فهو لا يُقدّم كجسد حيّ فاعل، بل ككيان مُنْهَك يحمل آثار القهر والخذلان، ويتحول الجسد إلى مرآة تعكس أزمة الذات ووعيتها المأزوم، حيث يتجسد العجز والانكسار في تفاصيله، كما يغدو مساحة صامتة تُسجّل عليها آلام لا تجد منفذاً لغويا للتعبير عنها. ويكشف هذا التصوير عن علاقة مأزومة بين الذات وجسدها، قوامها النفور والاعتراب، وبذلك يصبح الجسد في الرواية لغة بديلة تفصح عمق المعاناة الإنسانية، ويؤكد حضوره بوصفه علامة عطب مركزية في البنية الدلالية للنص.

2-2-1- الجسد المنهك / المحايد / منزوع الحيوية: يُقدّم جسد عصام منذ البداية بوصفه جسدا

مستنزفاً: " نحيل جدا لدرجة المرض، ببشرة مائلة لصفرة دائمة... وجهه الذي تبين عظام الوجنتين والصدغين، بغم مليء بالأسنان التي أعلنت عدم قدرتها على البقاء، ونظارة طبية سميكة، وشعر أصلع..."⁽¹⁸⁾، الجسد هنا لا يحمل طاقة، ولا يعكس رغبة، ولا يؤدي وظيفة رمزية إيجابية، إنه جسد

محاييد تجاه العالم والفعل، لا يمتلك طاقة المشاركة أو المقاومة، بل معطوبا رمزيا، وكأنه كان مهياً للموت قبل حدوثه.

2-2-1- تحوّل الجسد إلى عيب أو شاهد: بعد الموت لا يعود الجسد سوى شاهد على الجريمة، ودليل على العطب الوجودي الأقصى مشهد رؤية الجسد المسجى: "أزرق تماماً... الدماء على السرير"⁽¹⁹⁾، لا يُستخدم لإثارة الرعب بقدر ما يُستخدم لإعلان الحقيقة: الجسد لم يكن يوماً مأوى للحياة، بل ساحة لانتهاكها. كما يتحول غياب الجسد لاحقاً "لقد كان قبره فارغاً"⁽²⁰⁾ إلى علامة على ضياع العدالة، واستمرار العطب حتى بعد الموت.

2-3- الوعي المأزوم:

تُعدّ رواية شبه ميت فضاء سردياً يكشف عن أزمة الوعي الإنساني في ظل واقع خائق تتشابك فيه العزلة النفسية مع الضغوط الاجتماعية والوجودية، فالشخصيات في الرواية لا تعيش الموت بمعناه الفيزيائي، بل تعاني حالة بينية من التعطّل والاعتراّب، تجعلها معلقة بين الحياة والموت، وهو ما يُجسّد بوضوح مفهوم الوعي المأزوم، ويتجلّى هذا الوعي من خلال إدراك الشخصيات الحاد لذواتها المهشمة، وعجزها عن التكيف مع واقع لا يتيح لها تحقيق الانسجام أو المعنى. فالوعي هنا ليس أداة للفهم بقدر ما هو مصدر للألم، إذ يتحوّل إلى عيب يفاقم الشعور بالاختناق واللاجدوى. وتبرز الأزمة في التناقض بين الرغبة في الحياة والقدرة على ممارستها، وبين الوعي بالذات والانسلاخ عنها.

وتعكس الكاتبة عبر هذا الوعي المأزوم صورة إنسان معاصر مثقل بالهزائم الداخلية، حيث يتداخل النفسي بالاجتماعي، والذاتي بالوجودي، لتتشكّل جميعها حالة من التمزق الداخلي، ومن ثم يصبح الوعي المأزوم محورا دلاليا أساسيا في الرواية، يكشف عن عمق المعاناة الإنسانية، ويمنح النص بعدا تأمليا يتجاوز الحدث إلى مساءلة معنى الوجود ذاته، ويرتبط الوعي المأزوم بالشخصية الرئيسة تحديداً، حيث يتجسد في حالتها:

2-3-1- التردّد: وعي عصام مأزوم منذ البداية، يتأرجح بين الجنون، والغيب، والحقيقة "بماذا يمكن أن يفسر ما يحصل معه؟"⁽²¹⁾، هذا السؤال المتكرر يعكس عجز الوعي عن الإمساك بتفسير الانكسار الداخلي ويتجسد الانكسار في الصمت الطويل، والخوف المستمر، والشعور بالدونية، "ألهذه الدرجة لم يعد مهماً؟ أهو حشرة؟"⁽²²⁾، إنها ذروة التحقير الذاتي، حيث يتماهى وعي الشخصية مع نظرة الآخر المهينة.

2-3-2- فقدان اليقين: يفقد عصام يقينه بكل شيء بإنسانيته، وبقدرته، وبجدوى الصراخ أو الشهادة، "أي أخرج هو حتى صرخاته لن تُسمع"⁽²³⁾، وهنا يبلغ العطب الوجودي منتهاه، وعي يرى الحقيقة كاملة لكنه محروم من الفعل. يمثّل عصام نموذجاً لشخصية معطوبة كينونياً، ومُفرغة جسدياً، ومأزومة وعياً. إن العطب الوجودي في النص ليس نتيجة الموت، بل سبباً له، ويظل فاعلاً حتى بعد تحوّل الشخصية إلى روح، ما يجعل النص إدانة عميقة لعالم يقتل الإنسان قبل أن يميته.

3- الزمن والذاكرة كفضاءين للتعليق الوجودي:

لا يتعامل النص الروائي مع الزمن والذاكرة بوصفهما عنصرين سرديين محايدتين، بل يحولهما إلى فضاءين وجوديين معطوبين، يتم داخلهما تعليق معنى الحياة، وتفرغ الفعل الإنساني من جدواه، فالزمن لا يسير إلى الأمام، والذاكرة لا تُنقذ، بل تعيد إنتاج الألم، و من خلال هذا التعطيل المزدوج، تتحول

الشخصية الرئيسية (عصام) إلى كائن معلق بين الحياة والموت، بين الحضور والغياب، أي إلى ما يمكن تسميته بالوجود الشَّبَّحي.

3-1- الزمن المعطوب:

يمثل الزمن المعطوب حالة من تعطل سير الأحداث الطبيعية للوجود، حيث تنقطع تجربة الإنسان بين الماضي والحاضر والمستقبل. في هذا الزمن، تنتشيط الذكريات وتراجع القدرة على الفعل والتحقق، فتتداخل الأزمنة النفسية بالواقع الاجتماعي، ويصبح الفرد عاجزاً عن مواجهة مسار حياته بشكل متكامل. ويتجلى هذا العطب في الاضطراب النفسي والوجودي للشخصية، وفي فقدان الانسجام بين الخبرة الفردية والزمن التاريخي المحيط بها. ومن ثم، يتحول الزمن المعطوب إلى مرآة للعطب الوجودي، ينعكس في تكوين الهوية وتجربة الإنسان الوجودية، ويؤكد هشاشة العلاقة بين الذات والوجود.

3-1-1- زمن دائري أو متوقف: الزمن في الرواية لا يتطور تصاعدياً، بل يدور في حلقة مغلقة، فالأحداث الجوهرية؛ مشاهدة الجرائم، العجز عن الفعل، الخوف، الصمت تتكرر يومياً لمدة ثلاثة أشهر دون أي تحول حاسم، هذه التكرارية تفرغ الزمن من بعده التاريخي وتحوله إلى حاضر ممتد بلا أفق، "يشاهد المشهد كل يوم طيلة ثلاثة شهور... ودون أن يراه أحد" (24)، هذا التكرار لا يصنع خبرة، بل ينتج شللاً وجودياً؛ فالشخصية لا تتعلم، ولا تتغير، ولا تتخذ قراراً فعلياً داخل الزمن، وكأن الزمن نفسه فقد قدرته على الدفع.

3-1-2- غياب التطور أو المصير: في السرد التقليدي، يقود الزمن الشخصية نحو مصير ما، أما هنا فإن المصير معلق، حتى الموت – الذي يفترض أن يكون نهاية – لا يؤدي وظيفته النهائية، إذ نكتشف أن عصام ميت منذ البداية، ومع ذلك يواصل الوجود والمشاهدة وهكذا، يصبح الزمن مفارقة سردية، لا يقود إلى الخلاص، ولا يسمح بالانتهاء، ولا يمنح معنى للتقدم، إنه زمن ما بعد الحدث، أو زمن العيش بعد الفناء.

3-1-3- الحاضر بوصفه امتداداً للفقد: الحاضر في الرواية ليس لحظة آنية، بل ظلّ فقد سابق، لأن عصام لا يعيش حاضراً حياً، بل يعيش آثار فقد الجسد، وفقد القدرة وفقد الاعتراف الوجودي، حتى لحظات وعيه بما يحدث " لقد عرف أنه قتل منذ ثلاثة أشهر" (25) لا تُنتج قطيعة مع الماضي، بل تعيد تكريسه، والحاضر هنا ذاكرة مؤلمة متجسدة لا زمناً فعلياً.

3-2- الذاكرة لا بوصفها استرجاعاً بل جرحاً:

الذاكرة هنا لا تقتصر على استرجاع الأحداث، بل تتحول إلى نزف داخلي يخلف أثره على الذات، هي جرح مستمر يذكّر الفرد بما فقد، وما لم يُحلّ بعد، فتختلط الحاضر بالماضي المؤلم، يتجلى أثر هذا الجرح في تشكيل الهوية وإعادة صياغة التجربة الإنسانية بطريقة غير متجانسة، وبذلك تصبح الذاكرة حقل مواجهة وجودي بين ما كان وما هو كائن، وليس مجرد سجل للأحداث الماضية.

3-2-1- الذاكرة ليست خلاصاً: في كثير من السرديات، تمثل الذاكرة أداة للنجاة أو إعادة البناء، لكن في هذا النص، الذاكرة تعمل عكس ذلك تماماً، فاستدعاء عصام لما شاهده لا يمنحه القوة، ولا يساعده على الفعل، ولا يحرره من العجز، بل يعمق إحساسه بالهشاشة واللعنة، " ما الذي عليه أن يفعله؟ المشكلة أنه لا يستطيع فعل شيء" (26)، الذاكرة هنا ليست فعلاً إرادياً، بل عبء مفروض.

3-2-2- الذاكرة كإعادة إنتاج للعطب: كل استعادة للحدث الإجرامي هي إعادة عيش للصدمة ولهذا فإن الذاكرة تعمل كآلية تعذيب، وسجل للجرم المفتوح، شهادة بلا اعتراف، فعصام يتذكر لكنه لا يُصدق، ويرى لكنه لا يرى، إنها ذاكرة منزوعة الجدوى الأخلاقية.

3-2-3- هيمنة الاستدعاء القسري: لا يستدعي عصام ذاكرته بإرادته؛ الذاكرة تفرض نفسها عليه، في العمل، وفي الطريق، وفي البيت، وحتى بعد موته، وهذا الاستدعاء القسري يحوله إلى شاهد أبدي، وهي أقصى أشكال الوجود أن ترى ولا تستطيع التدخل.

3-3- العلاقة بين الزمن والعطب:

يتجلى العطب الوجودي بوضوح في اختلال سير الزمن وتفككه إلى شظايا غير متصلة من الماضي والحاضر والمستقبل، فبدل أن يشكل الزمن إطاراً حاضناً للخبرة الإنسانية ومساراً للتحوّل والتطور، يغدو فضاءً للتوقّف والانكسار، تتعطل فيه إمكانات الفعل والتجاوز. وتتعاكس هذه الحالة مباشرة على الوعي والتجربة الوجودية، حيث يتكتفّ الشعور بالضيق والتمزّق بوصفه سمة ملازمة للوجود، ومن ثمّ يصبح الزمن المعطوب علامة دالة على عمق العطب الوجودي، ومؤشراً ملموساً على تجربة الانكسار النفسي والفكري التي تعيشها الذات.

3-3-1- تعليق الزمن يساوي تعليق الوجود: العطب الأساسي في الرواية ليس الجريمة فقط، بل تعليق الزمن نفسه، وعندما يُعلّق الزمن، يُعلّق الوجود الإنساني، فلا قرار، ولا فعل، ولا اعتراف، ولا نهاية، وهذا ما يفسر تحوّل عصام إلى "شبه ميت".

3-3-2- الشخصيات خارج التاريخ الفاعل: جميع الشخصيات الأساسية (عصام، بهية، عطا الله) تعيش خارج التاريخ الأخلاقي، فالجرائم لا تُسجّل، والجثث تختفي، والوثائق مزورة والعدالة غائبة، إنهم كائنات تعمل في منطقة مظلمة خارج الزمن القانوني والإنساني.

3-3-3- شبه ميت كحالة وجودية: مصطلح -شبه ميت- لا يصف عصام جسدياً فقط، بل وجودياً، حي بلا جسد، حاضر بلا أثر، وواعٍ بلا سلطة، وهو بذلك يمثل الإنسان المعاصر المعطوب، الذي يرى الفساد، ويعرف الحقيقة، لكنه عاجز عن تغييرها.

من خلال ما سبق يظهر أن الزمن والذاكرة في الرواية ليسا عنصرين سرديين، بل بنيتين وجوديتين تُنتجان العطب، وتحوّلان الإنسان إلى شاهد بلا فاعلية؛ فالزمن المتوقف يفرغ الحياة من معناها، والذاكرة الجريحة تمنع الخلاص، وفي التقاء الاثنين يتشكل كائن - شبه ميت- يعيش خارج التاريخ، لكنه يحمل عبء الحقيقة.

4- السرد بوصفه ممارسة أنطولوجية للعطب:

السرد بوصفه ممارسة أنطولوجية للعطب يتجاوز كونه مجرد وسيلة لنقل الأحداث، ليصبح أداة لاستكشاف التدهور الداخلي للوجود البشري. من خلال تشظي الأحداث وتجزئة الزمن، يكشف السرد عن عجز الشخصيات وفراغهم الوجودي، مما يعكس حالة من الانهيار الروحي والنفسي، الرواية، عبر هذه الممارسة السردية، تصبح مساحة لإظهار العطب الوجودي الذي يحاصر الفرد في عالم فاقد للمعنى، إنها تمرّد على التماسك وتأكيد لعدم اكتمال المعنى.

4-1- بنية سردية مأزومة:

البنية السردية المأزومة تعكس تعطل التسلسل الطبيعي للأحداث والصراع الداخلي للشخصيات، تتشابك فيها الأزمنة والوقائع بطريقة تجعل القارئ يعيش حالة الارتباك والتوتر النفسي، هذا النوع من

البناء السردي يسلط الضوء على أزمت الهوية والوجود لدى الشخصيات، ويعكس صراعاتها الداخلية. وبالتالي، تصبح البنية المأزومة مرآة للتوترات الوجودية والعقلية التي يمر بها الإنسان في مواجهته للواقع.

4-1-1- التشظي: التشظي في السرد يظهر بوضوح في الطريقة التي يتم بها سرد الأحداث، ورواية -شبه ميت- لا تتبع تسلسلاً زمنياً منتظماً، بل تقفز بين الأزمنة والمواقف بشكل غير مترابط مثلاً، عندما يذكر عصام: "آخر ما يمكن احتماله أن أرى كل شيء أمامي قبل أن يحدث"⁽²⁷⁾، يظهر التشظي في تفكير عصام المتقطع، فهو يعاني من إدراك متداخل للأحداث، لا يسير في خط مستقيم، بل ينتقل بين ذكريات وأفكار غير مكتملة، وكذلك في اللحظات التي يحاول فيها فهم واقع مقتله تتداخل أزمنة مختلفة؛ من حياة عصام إلى مشهد موته، ثم إلى محاولته كشف الجرائم التي تحدث في الفندق، هذه الانتقالات تعكس تشظي وعيه وهويته، كما تشظت الرواية.

4-1-2- التقطيع: يظهر التقطيع في النص في لحظات الفصل المفاجئ بين الأحداث التي تحدث في الماضي والحاضر. على سبيل المثال: "لقد بدأ كل شيء منذ ثلاثة أشهر، وهذا الذي يسبب له قلة النوم، وتزيديا في دقات القلب وأحيانا كثيرة صمتا مطبقا"⁽²⁸⁾، هنا يبدأ عصام في التذكر، لكن فجأة يدخل إلى قلب الحدث (العمل في الفندق، الجرائم). التقطيع يصبح أحد العناصر التي تعكس الذهنية الممزقة لعصام، إذ يصعب عليه استحضار الأحداث بشكل متتابع أو منظم.

4-1-3- غياب الخطية: غياب الخطية يتجلى في كيفية تقديم الأحداث وكأنها أبدية ولا بداية ولا نهاية لها، كما نرى في الحوار الداخلي لعصام عند محاولة تفسير الواقع الذي يعيشه، هو لا يتذكر متى بدأ هذا كله أو كيف انتهى، حتى مشهد مقتله: "لقد أزلت الملونة كل أحشائي وجعلتني كمومياء لأعيش شاهدا عليها"⁽²⁹⁾، هذا الخطاب غير الزمني يُظهر أن الوقت ذاته غائب، ولا يوجد بداية واضحة أو نهاية حاسمة لكل هذا العذاب الوجودي.

4-2- اللغة السردية:

اللغة السردية ليست مجرد وسيلة لنقل الأحداث، بل أداة لتشكيل الواقع وتجسيد الخبرة الإنسانية، من خلالها تتجلى شخصية الرواية، وتتضح أبعاد الزمن والمكان والصراع الداخلي للشخصيات، تسمح اللغة السردية بتوليد إيقاعات وأجواء تعكس الحالة النفسية والوجودية للإنسان، وبذلك تصبح اللغة عنصراً فعالاً في بناء المعنى وإيصال التجربة العميقة للقارئ، متجاوزة مجرد السرد البسيط للأحداث.

4-2-1- لغة محايدة، باردة، أو منكسرة: تنسم لغة النص بالحياد البارد، خاصة في وصف مشاعر عصام، "رجل في منتصف الثلاثينيات نحيل جدا لدرجة المرض، ببشرة مائلة لصفرة دائمة، وعينين زائغتين كشق رفيع، وجهه الذي تبين عظام الوجنتين والصدغين، بفم مليء بالأسنان التي أعلنت عدم قدرتها على البقاء، ونظارة طبية سميكة، وشعر أصلع..."⁽³⁰⁾، الوصف هنا لا يركز على عواطف عصام بل على تفاصيل جسدية وجمالية تبين العطب الواضح في جسده وروحه، لا يوجد أي اهتمام بمشاعره الإنسانية، بل تم تقديمه ككائن عاطل أو منكسر.

4-2-2- اقتصاد لغوي يعكس الفراغ الوجودي: اللغة في النص اقتصادية، ولا تُفصّل الأحداث أو المشاعر إلا بما هو ضروري. هناك غياب للشرح أو التفصيل حول ما يحدث لعصام، مما يُسهّم في خلق إحساس بالفراغ الوجودي، كما يظهر في مقطع: "ماذا عليه أن يفعله؟؟ المشكلة أنه لا يستطيع فعل

شيء⁽³¹⁾، عبارات مثل هذه تُبرز فراغ الشخصية وعجزها عن التفاعل مع العالم المحيط بها، بدلاً من أن يتحدث عن مشاعره أو تفاعلاته مع الأحداث، ينقل السرد ببساطة شعوراً بالاستسلام.

4-3- الصمت والفراغ:

لا يُمثل الصمت والفراغ في النص السردى مجرد غياب للكلام أو انقطاع للأحداث، بل يشكّلان فضاءً دلاليًا يكشف عن التأمل والانكسار الداخلي. فالصمت يغدو لحظة تجمّد فيها الزمن والوعي، وتتجلّى خلالها أبعاد الصراع النفسي والوجودي الذي تعيشه الشخصيات. أما الفراغ، فيعبّر عن غياب المعنى وانقطاع الصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، بما يزرع لدى القارئ إحساساً بالضيق والتوتر. ومن ثم، يتحوّل الصمت والفراغ إلى عنصرين سرديين فاعلين، يسهمان في تعميق البعد النفسي للنص، وإبراز مظاهر العطب الوجودي في بنيته الروائية.

4-3-1- المسكوت عنه أكثر من المنطوق: النص يملؤه الصمت، حيث يتم تلميح الكثير من الأشياء

التي لا يتم الحديث عنها بشكل صريح، كما في مشهد عصام وهو يشهد الجرائم اليومية: "جثث ممددة على الطاولة تنزع عنها ملابسها، وتجرد من كرامتها... كل شيء تسلب منه، بصمتها فقط هي التي تبقى⁽³²⁾"، هنا، نجد أن ما يُقال ليس هو الأهم، بل ما لم يُقال هو الذي يخلق تأثيراً أكبر، والصمت في هذا السياق ليس مجرد غياب للكلام، بل هو أداة لإيصال العجز واللاجدوى الوجودية، عصام نفسه يشاهد الجرائم يومياً دون أن يتكلم أو يغير شيئاً، وهو في حالة من الشلل العاطفي والوجودي.

4-3-2- الفجوات السردية بوصفها دلالة وجودية: توجد فجوات سردية واضحة في النص، مثل

عدم فهم عصام لكيفية إثبات الجريمة التي يشهدها. في لحظة معينة، وهو أمام غرفة الجريمة: "لم يستطع أن يفتح درجها... لم تكن لديه القدرة لفعل ذلك حاول لم يستطع... لم يستطع أن يمسك شيئاً كانت يده لا تطل شيئاً... خارت قواه، وجلس متقوقعا على نفسه..."⁽³³⁾، هذه الفجوات في النص تعكس الفجوات الوجودية لعصام، حيث أنه في كل مرة يحاول التأثير في العالم من حوله، يفشل بشكل مأساوي، لا يمكنه الإمساك بأي شيء؛ لا بالأدلة ولا بمفاتيح الحقيقة، وهذه الفجوات تعكس التآكل الداخلي وعدم القدرة على التواصل مع العالم المحيط به.

4-3-3- فكرة العطب ليس موضوع الرواية بل منطقتها السردية: في النهاية العطب في هذه

الرواية ليس فقط الموضوع الذي تدور حوله الأحداث، بل هو منطق السرد ذاته، عصام يعيش في حالة من العطب الوجودي، لا يستطيع التفاعل مع الواقع أو تغييره، سرد الرواية يعتمد على هذا العطب لخلق حالة من اللامعنى والفراغ، كما لو أن الأحداث نفسها مفرغة من أي قدرة على منح الشخصيات أي أمل أو مخرج.

إن المنطق السردى للعطب يكمن في كيفية أن كل جزء من السرد يعكس حالة من العجز والجمود، حيث لا توجد حلول للآزمات الوجودية للشخصيات، كما أن الرواية تنقل لنا كيف أن الشخصيات، مثل عصام، لا يمكنها إلا أن تشهد على الجرائم والمآسي دون أن يكون لها تأثير حقيقي عليها أو في العالم، مما يُعزز فكرة العطب الذي لا يمكن تجاوزه.

خاتمة:

خلص هذا البحث إلى أن رواية شبه ميت لرولا حسينات لا تشتغل على العطب بوصفه حالة طارئة أو أثراً نفسياً معزولاً، بل تؤسسه كشرط أنطولوجي يحكم الوجود الروائي برمّته، حيث تتجلّى الذات الساردة في منطقة وسطى معلقة بين الحياة والموت، الحضور والغياب، الفعل والعجز. وقد أتاح مفهوم -

أنطولوجيا العطب: تمثيلات الوجود المعلق في رواية - شبه ميت- لرولا حسينات

أنطولوجية العطب- قراءة النص بوصفه تمثيلاً لوجود ناقص، متشظّ، ومعلق، لا يسعى إلى الاكتمال بقدر ما يفضح استحالاته.

وأظهر التحليل أن العطب يتجسد في بنية السرد ذاتها، من خلال تفكك الزمن، وتعليق الحدث، وتآكل السببية، فضلاً عن مركزية الجسد بوصفه فضاءً لانكشاف الهشاشة الوجودية، لا باعتباره حاملاً للحياة بل ككيان مأزوم يقيم على تخوم الفناء. كما كشفت الدراسة أن اللغة السردية، بما تتسم به من اقتضاب، وتكرار، وفراغات دلالية، تسهم في إنتاج إحساس دائم بعدم الاكتمال، وتحوّل الصمت والتوقف إلى عناصر فاعلة في بناء المعنى.

ومن خلال مقارنة أنطولوجية منفتحة على أفق فلسفي وسردي، تبين أن الوجود المعلق في الرواية لا ينفصل عن سياق ثقافي أوسع، يعكس مأزق الذات العربية المعاصرة في ظل العنف الرمزي، وتصدّع المعنى، وانسداد أفق المستقبل. وعليه، فإن "شبه ميت" لا تقدّم سردية عن الموت بقدر ما تكتب سردية الحياة الناقصة، أو ما يمكن تسميته بالحياة المؤجلة، حيث يصبح العيش نفسه حالة تعليق دائم.

وانطلاقاً من نتائج هذا البحث، تبرز الحاجة إلى تعميق دراسة أنطولوجيا العطب في الرواية العربية المعاصرة، والانفتاح على مقاربات بين- تخصصية تستثمر الفلسفة الوجودية، والسيميائيات، والتحليل النفسي الثقافي، لفهم تحولات تمثيل الذات والكيونة في النصوص السردية الحديثة، كما يُقترح توسيع مجال البحث ليشمل مقارنات مع نماذج روائية عربية وعالمية تناولت الوجود الهش أو المعلق، فضلاً عن استكشاف تمثيلات العطب في كتابة المرأة العربية، وما تحمله من خصوصية جمالية ورؤية.

وبذلك، تُسهم هذا الدراسة في إضاءة جانب من التحولات العميقة التي يشهدها السرد العربي المعاصر، حيث لم يعد السؤال عن الحياة والموت ثنائياً مغلقاً، بل أصبح فضاءً مفتوحاً للتفكير في الكيونة المأزومة، والوجود الذي يتشكل من داخل العطب ذاته.

قائمة المصادر والمراجع:

- الكتب الأجنبية:

- 1- Heidegger Martin: Being and Time, tr: John Macquarrie & Edward Robinson, 1962.
- 2- Maurice Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, tr: Donald A, New York / London, 2012.
- 3- Paul Ricoeur: Oneself as Another, tr: Kathleen Blamey: University of Chicago Press, Chicago, USA 1992.
- 4- Cathy Caruth: Unclaimed experience-Trauma, narrative, and history-, Johns Hopkins University Press, 1996.
- 5- Blanchot Maurice: The Space of Literature-, tr: Ann Smock, University of Nebraska Press, 1982.
- 6- Marc Augé: Non -places- Introduction to an Anthropology of Supermodernity-, loundn, 1995.
- 7- Paul Ricoeur, The Reality of the Historical Past, University Press, Wisconsin USA, 1984.

- الكتب العربية:

- 8- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م.
- 9- علي حرب: أوهام النخبة-النقد المثقف-، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م.
- 10- رولا حسينات: رواية شبه ميت، دار للعالمين للنشر والتوزيع، ط1، 2019م.

- (1) Heidegger Martin: Being and Time, tr: John Macquarrie & Edward Robinson, 1962, p 188.
- (2) Maurice Merleau-Ponty :Phénoménologie de la perception, tr: Donald A, New York, London, 2012, p78.
- (3) Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p78.
- (4) ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م، ص 97.
- (5) Cathy Caruth: Unclaimed experience-Trauma, narrative, and history-, Johns Hopkins University Press, 1996, p4
- (6) ينظر: علي حرب: أوام النخبة-النقد المثقف-، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ص 54.
- (7) Blanchot Maurice, The Space of Literature-, tr: Ann Smock, University of Nebraska Press, 1982, p 44.
- (8) Marc Augé, Non -places- Introduction to an Anthropology of Supermodernity-, loundn, 1995, p 77.
- (9) Marc Augé, Non-places- Introduction to an Anthropology of Supermodernity-, p 77
- (10) Paul Ricoeur, The Reality of the Historical Past, University Press, Wisconsin USA, 1984, p 52.
- (11) Paul Ricoeu, Oneself as Another, p140.
- (12) Paul Ricoeu, Oneself as Another, p140.
- (13) رولا حسينات، رواية شبه ميت، دار للعالمين للنشر والتوزيع، ط1، ص39.
- (14) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص38.
- (15) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص31.
- (16) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص35.
- (17) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن: ص37.
- (18) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن: ص31.
- (19) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص38.
- (20) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص42.
- (21) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص31.
- (22) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص36-37.
- (23) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص40.
- (24) رولا حسينات، شبه ميت، ص35.
- (25) رولا حسينات، شبه ميت، ص38.
- (26) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص35.
- (27) رولا حسينات، شبه ميت، ص5، المقدمة، ص31.
- (28) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص31.
- (29) رولا حسينات، شبه ميت: ص38.
- (30) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص31.
- (31) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص35.
- (32) رولا حسينات، شبه ميت، ص33.
- (33) رولا حسينات، شبه ميت، م.ن، ص36.

مؤهلات الكفاءة الأكاديمية في العلوم الإسلامية: التأصيل الشرعي والأثر في الجودة التعليمية

Academic Competency Qualifications in Islamic Sciences : Sharī'ah Foundations and Their Impact on Educational Quality

أ.د/ قارش جميلة

Djamila KARECHE

د/ قصباية راضية⁽¹⁾

Radhia GUESBAYA

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

djamila.kareche@univ-batna.dz radhia.guesbaya@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2026/06/01

تاريخ الإرسال: 2025/05/18

الملخص:

يعد الأستاذ اللبنة الأساسية في العملية التعليمية، فلا يمكن تحقيق تعليم فعال دون وجود معلم كفء، ولعل أهم دور يتقلده الأستاذ هو نقل المعرفة وتنمية المهارات، وتوجيه المتعلمين، بالإضافة إلى تحفيزهم على التعلم وتحقيق النجاح الأكاديمي، وهذا يبين لنا أن دور المعلم لا يقتصر فقط على الجانب المعرفي بل يتعداه إلى الإرشاد التربوي والدعم النفسي للمتعلمين.

وتعتبر كفاءة الأستاذ من العوامل الأساسية التي تحدد جودة التعليم، وتشمل هذه الجودة العديد من الجوانب، فالأستاذ الكفء بإمكانه إيصال المعلومة بوضوح، ويستخدم استراتيجيات تعليم متميزة ومتنوعة تراعي الفوارق الفردية وتقيم أداءهم؛ ونظرا للتحويلات المتسارعة في المجال العلمي والتكنولوجي أصبح من الضروري العمل على تطوير كفاءات الأستاذ بشكل مستمر من خلال التكوين والتدريب المهنيين، ليتمكن من مواكبة المستجدات التربوية، وتلبية حاجات المتعلمين المتجددة، مما يساهم في تحسين جودة التعليم وتحقيق الأهداف المرجوة منه، فبقدر ما يكون الأستاذ مؤهلا ومطورا لذاته يكون التعليم أكثر نجاعة وفعالية.

ولا يخفى علينا أنه لا يمكن بلوغ الجودة التعليمية في مناهج العلوم الإسلامية بمعزل عن التطور المستمر لمؤهلات كفاءة الأستاذ، وفق رؤية تأصيلية تستلهم من النصوص الشرعية، وأبعادها الأخلاقية والمنهجية، لأن الأستاذ الجامعي في العلوم الإسلامية ليس مجرد ناقل للنصوص بل هو مربٍ، ومرشد ومجدد يجمع بين العلم والخلق، والتأصيل والتجديد، والتربية والمواكبة، ليكون بذلك حجر الزاوية في تحقيق تعليم عال جيد، يخرج كفاءات تحمل رسالات الإسلام الوسطى إلى العالم.

الكلمات المفتاحية: الكفاءة؛ الأداء؛ الجودة التعليمية؛ المناهج؛ مؤهلات الأستاذ.

Abstract:

The teacher is the cornerstone of the educational process. Effective education cannot be achieved without a competent teacher. Perhaps the most important role a teacher plays is

(1) المرسل المؤلف.

imparting knowledge, developing skills, and guiding learners, in addition to motivating them to learn and achieve academic success. This demonstrates that the teacher's role is not limited to the cognitive aspect, but extends beyond it to educational guidance and psychological support for learners.

The competence of the teacher is considered one of the fundamental factors determining the quality of education, and this quality encompasses many aspects. A competent teacher can convey information clearly, use distinct and diverse teaching strategies that take individual differences into account, and evaluate their performance. Given the rapid transformations in the scientific and technological fields, it has become necessary to continuously develop teachers' competencies through professional training and education. This enables them to keep pace with educational developments and meet the evolving needs of learners. This contributes to improving the quality of education and achieving its desired goals. The more qualified and self-developed the teacher is, the more effective and efficient the education system will be.

And It is not hidden from us that achieving educational quality in Islamic science curricula cannot be realized without the continuous development of the teacher's competence qualifications, according to a foundational vision inspired by the religious texts and their ethical and methodological dimensions. This is because a university professor in Islamic sciences is not merely a transmitter of texts, but also an educator, guide, and innovator who combines knowledge and character, foundational principles and renewal, as well as education and contemporaneity, thus becoming the cornerstone in achieving high-quality higher education that produces competent individuals who carry the messages of moderate Islam to the world.

Key words: Efficiency; Performance; Educational Quality; Curricula, Professor's qualifications.

مقدمة:

لقد حضت الشريعة الإسلامية على العلم وجعلت التعليم مهمة ورسالة الأنبياء والمرسلين، بل هي أنبل وأشرف مهمة عرفتها البشرية، حتى أن الإسلام فضل العالم على العابد قاصداً من ذلك خاصة العلم النافع، يقول تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: 11)، ويقول معلم البشرية الأول صلوات الله وسلامه عليه: "فَضْلُ الْعِلْمِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ فَضْلِ الْعِبَادَةِ"⁽¹⁾، ويقول: "إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ"⁽²⁾، ولقد أدرك الغرب قيمة مهمة المعلم وأولى لها أهمية كبرى، فهذا المنظر جان جاك روسو يقول: "الحق أن الذي يصنع الرجال يجب أن يكون أكثر من رجل، أي يمكن العثور على المربي هذا المخلوق النادر الوجود؟ أما أنا فإنني أشعر بعظم واجبات المربي ولن أجرؤ يوماً على تحمل مسؤولية كمسؤوليته"⁽³⁾. ولما كان المعلم هو حجر الزاوية والفاعل الرئيس في المنظومة التعليمية وكذا حلقة الوصل بين المتعلم والمجتمع، فمن المهم أن يتقن مهمته وينشدها أعلى مستويات الأداء عملاً بقوله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتَّقَنَهُ"⁽⁴⁾، كما أن نجاح هذا الطرف الفاعل مرهون بمجموعة من مؤهلات الكفاءة التي ينبغي أن تتوفر فيه حتى يضمن جودة العملية التعليمية التي لها خصوصية في قطاع التعليم العالي باعتباره يمثل أهم سمات التطور والتقدم في الأمم، وأكثر تأثيراً في بنية المجتمعات، مما يتطلب جملة من المؤهلات التي تضمن لممارس مهنة التعليم العالي كفاءته وجودته في الأداء.

===== مؤهلات الكفاءة الأكاديمية في العلوم الإسلامية: التأصيل الشرعي والأثر في الجودة التعليمية

من هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة لإبراز أهم مؤهلات الكفاءة للأستاذ وكيفية تطويرها لضمان الجودة التعليمية، وبذلك يمكن صياغة الإشكالية في التساؤل الرئيس: **ما أهم مؤهلات الكفاءة المطلوبة في الأستاذ وما وسائل تطويرها في ضوء النصوص الشرعية؟** وفي سبيل معالجة هذه الإشكالية لا بد من الإجابة عن جملة من التساؤلات الفرعية أهمها:

- ما المقصود بالكفاءة؟ وما دورها في جودة أداء الأستاذ؟

- ما هي أهم مؤهلات الكفاءة المطلوبة في الأستاذ؟

- ما هو أثر هذه المؤهلات على العملية التعليمية؟

- ما هي أهم وسائل تطوير مؤهلات الكفاءة للأستاذ؟

أهمية الدراسة:

تبرز من خلال أهمية مهمة الأستاذ الجليلة، وكونه اللبنة والركيزة الأساسية للبناء الحضاري من خلال إسهامه في بناء العقول، ويمكن إجمال أهمية الموضوع في النقاط التالية:

1- إذا كان المعلم هو حجر الأساس في العملية التعليمية ككل، فإنه في مجال التعليم العالي يعد أحد مرتكزات التنمية البشرية؛ لأنه يتعلق بإعداد الكفاءات المتخصصة في مختلف المجالات، وبقدر كفاءة هذا المعلم يكون ضمان إنتاج جودة تعليمية في هذه الكفاءات.

2- في سبيل نجاعة ونجاح المنظومة التعليمية لا بد من التركيز على حسن أداء الأستاذ وتمتعته بمؤهلات الكفاءة لضمان نوعية تعليمية جيدة، باعتباره هو من يقع عليه العبء الأكبر في ممارسة الجودة لإنجاح العملية التعليمية.

3- إن الأستاذ في عصرنا يواجه عالما متغيرا ومتطورا في جميع المجالات المعرفية؛ مما يتطلب منه تنمية مؤهلاته وتطويرها لمواكبة هذه التغيرات والمعطيات الجديدة، خاصة وأن عصرنا هو عصر الجودة والتميز.

أهداف الدراسة:

يمكن إيجازها فيما يلي:

- 1- تحديد مفهوم الكفاءة في إطار العملية التعليمية والوقوف على دورها في إجادة أداء الأستاذ.
- 2- كشف وبيان أهم مؤهلات الكفاءة للأستاذ والمستوحاة من نصوص الشريعة الإسلامية.
- 3- الوقوف على أثر هذه المؤهلات في العملية التعليمية.
- 4- إبراز وسائل تطوير هذه المؤهلات خاصة في ظل هذا التطور الذي يعرفه القرن الواحد والعشرون.
- 5- من خلال بيان مؤهلات الكفاءة يمكن الوقوف على بعض جوانب الضعف والقصور في أداء الأساتذة.

منهجية الدراسة:

اقتضت طبيعة الموضوع وعنوانه الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، وللإجابة عن إشكالية الدراسة تم تقسيمها إلى أربعة محاور أساسية:

المحور الأول: مفهوم الكفاءة في إطار العملية التعليمية ودورها في جودة أداء الأستاذ.

المحور الثاني: مؤهلات الكفاءة المطلوبة في الأستاذ في ضوء النصوص الشرعية؛ وتنقسم إلى مؤهلات شخصية، ومؤهلات علمية، ومؤهلات منهجية.

المحور الثالث: أثر هذه المؤهلات على العملية التعليمية.

المحور الرابع: وسائل تطوير مؤهلات الكفاءة للأستاذ.

المحور الأول: مفهوم الكفاءة في إطار العملية التعليمية ودورها في جودة أداء الأستاذ

يعد مفهوم الكفاءة مدخلا أساسيا لتحقيق الجودة في العملية التعليمية، خاصة في ظل المقاربة بالكفاءات، التي جعلت من الأستاذ حجر الزاوية؛ وإذا كان هذا المفهوم حديث التداول في المجال التربوي فإن النصوص الشرعية سبقت إلى تأصيله، من خلال دعوتها إلى ضرورة الإتقان، والأمانة، والتدرج في التعليم، وبناء عليه تم تقسيم هذا المطلب إلى فرعين يعنى الفرع الأول ببيان مفهوم الكفاءة لغة واصطلاحاً؛ ويعنى الفرع الثاني ببيان دورها في جودة أداء الأستاذ، وفق مؤشرات تربوية مستمدة من ضوء الشريعة، ذلك لأن جودة مناهج العلوم الإسلامية لا تتحقق إلا بأستاذ كفء يجمع بين العلم والإتقان والتربية.

العنصر الأول: مفهوم الكفاءة في إطار العملية التعليمية

إن مصطلح الكفاءة حديث التداول في مجال التربية والتعليم، فقد ظهر كمفهوم في نهاية القرن التاسع عشر (19)، وتبلور في مطلع القرن العشرين (20)، حيث كان استعماله لأول مرة في المجال العسكري ثم انتقل إلى مجال التكوين المهني، وارتبط استعماله بالكفاءة المهنية، ثم وظف في الآونة الأخيرة في مجال التربية والتعليم والتكوين، إذ أصبح مرتبطاً ببناء المناهج التعليمية في ظل بيداغوجية المقاربة بالأهداف والكفاءات. لهذا تعددت مفاهيم الكفاءة حسب السياقات والمجالات التي تستعمل فيها⁽⁵⁾، بيد أن المراد في هذه الورقة البحثية هو الكفاءة في مجال التربية والتعليم، وفيما يلي بيان لمدلول هذا المصطلح في شقه اللغوي والاصطلاحي على حد سواء.

أولاً: الكفاءة لغة

من خلال مراجعة المعاجم اللغوية تبين أن لمصطلح الكفاءة عدة معاني، تضافرت جهود علماء اللغة في بيانها بالشرح والتحليل والتمثيل، من ذلك ما ذكره بن فارس في هذا السياق قائلاً: "الكاف والفاء والهمزة أصلان؛ يدل أحدهما على التساوي في الشئين، ويدل الآخر على الميل والإمالة والاعوجاج؛ فالأول: كافأت فلانا إذا قابلته بمثل صنيعه، والكفاء: المثل، والتكافؤ: التساوي"⁽⁶⁾.

وقال ابن منظور: "كافأه على الشئ مكافأة وكفاءً: جازاه، تقول: وروح القدس ليس له كفاء؛ أي: جبريل عليه السلام ليس له نظير ولا مثيل، والكفيء: النظير، يقال: لا كفاء له أي لا نظير له، وكذلك الكُفء والكُفوء على وزن فُعْلٍ وفُعُولٍ، والمصدر: الكفاءة بالفتح والمد، والكفاء النظير المتساوي"⁽⁷⁾.

ومنه الكفاءة في النكاح وهو أن يكون الزوج مساوياً للمرأة في حسيها ونسبها⁽⁸⁾، وكذا الكفاءة في المال... فالكفاءة في اللغة تعني المماثلة والمساواة، كما تعني القدرة على التميز على الغير في أداء العمل بجدارة فلا نظير له في ذلك.

ثانياً: الكفاءة اصطلاحاً

إن مدلول الكفاءة في الاصطلاح يعترضه الكثير من الغموض والالتباس والاختلاف نظراً لاختلاف مجالات استعماله، حيث أكد العديد من الباحثين – في هذا الإطار – أنه يوجد أكثر من مائة تعريف لمفهوم الكفاءة، وهذا حسب السياق الذي تستعمل فيه، فأحياناً نجده يرتبط بالهدف الخاص، وأحياناً يرتبط بالأداء، وفي حين آخر نجده يرتبط بالقدرة المعرفية⁽⁹⁾، وبما أن المراد هاهنا هو مفهوم الكفاءة في مجال التربية والتعليم صار لزاماً سوق بعض التعريفات التي توضح المقصود، ونخلص من خلالها إلى تعريف عام للكفاءة في إطار العملية التعليمية، ومن بين أهم هذه التعريفات ما يلي:

تعتبر دولانشير v.dolandsheer من الذين ساهموا مساهمة فعالة في استعارة مفهوم الكفاءة، وإدخاله إلى المجال التربوي، حيث عرفت الكفاءة بأنها: "القدرة على تنفيذ مهمة معينة بأسلوب مرضٍ، وما

مؤهلات الكفاءة الأكاديمية في العلوم الإسلامية: التأصيل الشرعي والأثر في الجودة التعليمية

ينبغي الاهتمام به ليس هو السلوك ولكن المهمة، والمهمة في نظرها هي الأنشطة التي تسمح بإنجاز ما هو متوقع من نتائج إيجابية، أي أن المهم هي أفعال دقيقة ينتظر من المتعلم المكون القيام بها⁽¹⁰⁾.

وقيل الكفاءة هي: "نتاج عملية التعلم تتشكل من نظام المعارف والمهارات والاتجاهات والمواقف، فيمثلها الفرد، وتوجه نحو صنفين من الوضعيات المهنية أو المدرسية"⁽¹¹⁾.

وقيل أن الكفاءة هي: "قدرة المعلم على تطبيق القواعد النظرية التي تعلمها علميا بفعالية ودقة تتناسبان مع مستوى المرحلة التعليمية"⁽¹²⁾.

أو هي: "القدرة على التصرف بفعالية في نمط معين من الوضعيات، فهي قدرة تستند إلى معارف لكنها لا تختزل فيها، فمواجهة وضعية ما يجب استخدام موارد معرفية متكاملة ومتعددة"⁽¹³⁾.

والكفاءة التعليمية هي: "قدرة المدرسين على إدارة التعليم وتعلم المتعلمين"⁽¹⁴⁾.

استثمارا لما سبق يمكننا تعريف الكفاءة في إطار العملية التعليمية بأنها: اكتساب ملكة وقدرة على تجنيد وتوظيف عدد من المعارف والمهارات والمكتسبات العلمية بغية تحقيق المصلحة المرجوة من عملية التعليم والتعلم حتى يحكم على صاحبها بالكفاءة والفعالية.

وهذا ما يؤيد كلام ابن خلدون في معرض حديثه عن العلم والتعليم حيث قال: "الحَقُّ في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول مَلَكَةٍ في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله؛ وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحَقُّ في ذلك المتناول حاصلًا؛ وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي، لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعياها مشتركا، بين شَدَا في ذلك الفن، وبين من هو مبتدئ فيه، والملكة إنما هي للعالم أو الشَّادِي (النابع) في الفنون دون من سواهما"⁽¹⁵⁾.

العنصر الثاني: دور الكفاءة في جودة أداء الأستاذ

إن نموذج التدريس بالكفاءات له دور فعال في تحسين وتطوير أداء الأستاذ، فهو يقدم إسهامات كبيرة في ترقية العملية التعليمية والتربوية سواء من حيث الأداء وزيادة فعاليته، أو من حيث التحصيل وزيادة المردود.

ومن بين أهم المؤشرات التي تدل على الكفاءة التعليمية والتربوية، وعلى جودة الأداء التدريسي للأستاذ ما يلي⁽¹⁶⁾:

أولاً: معرفة خصائص الطلاب

ومن المؤشرات الأساسية:

- 1- معرفة خصائص الطلاب المرتبطة بالجوانب الفكرية والاجتماعية والبدنية والروحية...
- 2- تشخيص ذخيرة الطلاب العلمية والمعرفية.
- 3- تشخيص إمكانات الطلاب وصعوبات التعلم لديهم.

ثانياً: السيطرة على نظريات التعليم والتعلم ومبادئهما

ومن المؤشرات الأساسية:

- 1- السيطرة على مختلف نظريات التعليم والتعلم ومبادئهما.
- 2- تطبيق مختلف الطرائق والاستراتيجيات والأساليب والتقنيات إبداعاً.

ثالثاً: القدرة على تطوير المناهج الدراسية

ومن المؤشرات الأساسية:

- 1- معرفة مبادئ تطوير المناهج الدراسية.

2- تحديد أهداف التدريس واختيار المواد الدراسية وفقا لذلك.

3- تطوير مؤشرات الكفاءة وأدوات التقويم.

رابعاً: القدرة على أداء التدريس

ومن المؤشرات الأساسية:

1- فهم مبادئ تصميم التدريس وتطوير عناصره.

2- استخدام الوسائل التعليمية ومصادر التعلم وفقا لخصائص الطلاب والمواد الدراسية لتحقيق أهداف التدريس.

3- توفير ظروف تسمح للطلاب بالقيام بأداء المهارات التعليمية فرادى أو في جماعات.

خامساً: القدرة على استخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصالات والاستفادة منها

سادساً: القدرة على الاتصال بالطلاب ومساعدتهم في تطوير إمكاناتهم والتفاعل معهم

سابعاً: القدرة على التخطيط وإعداد البرامج التدريسية

ومن المؤشرات الأساسية:

1- صياغة أهداف الدرس بطريقة إجرائية.

2- تحديد الخبرات اللازمة لتحقيق أهداف الدرس.

3- تحديد الوسائل التعليمية المرتبطة بالدرس.

4- تحديد طرق التدريس المناسبة لتحقيق أهداف الدرس.

5- كتابة خطة الدرس في تسلسل منطقي يتضمن أهم عناصر الخطة الجيدة.

فهذه أهم المؤشرات الدالة على دور الكفاءة في تطوير وتحسين جودة أداء الأستاذ بصفة عامة، حيث

تمكنه وتساعده في أداء عمله على الوجه الأمثل والصحيح، داخل الفصل وخارجه.

وبما أن للكفاءة دور فعال في هذا المجال، فما هي مؤهلاتها في ضوء النصوص الشرعية؟ وللإجابة

على هذا التساؤل نستهل المحور الموالي.

المحور الثاني: أهم مؤهلات الكفاءة للأستاذ في ضوء النصوص الشرعية

إن وظيفة الأستاذ التربوية والتعليمية من بين أهم الوظائف على الإطلاق، وذلك لكون المعلم والمربي

يسعى جاهداً لتبليغ العلم وتطوير أدائه التدريبي، بغية تحقيق الجودة في التعليم والتعلم عن طريق المقاربة

بالكفاءات، ولتحقيق هذه المقاربة لامندوحة من امتلاك مؤهلات تحدد إمكانيات ومهارات الأستاذ، وقدرته

على ترقية العملية التعليمية والتربوية، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم حيث وضع لنا الصفات التي لا بد

من توافرها في المتعلمين اقتداءً بالرسول الكريم ﷺ، باعتباره المعلم الأول؛ قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي

الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: 2).

ومن بين أهم مؤهلات الكفاءة التي نروم إلى طرحها في هذه الورقة البحثية والتي لها ارتباط وثيق

بنصوص الشريعة الإسلامية ما يلي: مؤهلات شخصية؛ تتعلق بصفات المعلم الخلقية والسلوكية، ومؤهلات

علمية، ومؤهلات منهجية، في حين أن هناك مؤهلات أخرى ذكرها العلماء من ذلك مؤهلات اجتماعية

وغيرها من المؤهلات... مما لا يسعنا ذكرها في هذا المقام.

العنصر الأول: مؤهلات شخصية

وهي مجموع الصفات والقدرات والمهارات التي يحملها الفرد فطرة أو اكتساباً نجملها فيما يلي:

أولاً: الربانية

وهي امتلاك ناصية العلم وتطبيقه عملياً، أو اجتماع العلم النافع مع العمل الصالح⁽¹⁷⁾، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ (آل عمران: 79)؛ قال ابن كثير في معرض تفسيره هذه الآية الكريمة في قوله ربانيين أي حكماء علماء حلماء؛ أي أهل عبادة وأهل تقوى⁽¹⁸⁾، والرباني هو الذي يعبد الرب، والكمال العلم والعمل⁽¹⁹⁾.

فالعالم الرباني ينبغي له التحلي بخصال العلم والعمل على حد سواء حتى يؤدي عمله على الوجه الأمثل، وبكفاءة عالية، رامياً من خلالها تحقيق العبودية بمعناها الشرعي الصحيح محققاً الإرادة التشريعية على أكمل وجه.

ثانياً: تزكية النفس (تخلية وتحلية)

إن حقيقة التزكية تخلية النفس أولاً بتطهيرها عن الرذائل والمعاصي والذنوب، ثم تحليتها بعد ذلك بفعل الطاعات والقربات⁽²⁰⁾، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ (الأعلى: 14)؛ أي طهر نفسه من الأخلاق الرذيلة⁽²¹⁾، وهذا مقام التخلية والتطهر من الذنوب، وقال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (التوبة: 103)، فقوله: تطهرهم إشارة إلى مقام التخلية عن السيئات، وبتطهيرهم عن الذنوب، وقوله تعالى: تزكيتهم فيه إشارة إلى مقام التحلية بالفضائل والحسنات، وتقديم التطهير عن التزكية من باب تقديم التخلية عن التحلية⁽²²⁾.

ثالثاً: تقوى الله والتخلق بأداب القرآن

يجب على الأستاذ المعلم الكفاء أن يتقي الله تعالى ويخشاه سرا وجهراً قولاً وعملاً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (الأنفال: 2).

كما يجب عليه أن يتخلق بأداب القرآن الكريم اقتداءً بنبي الأمة صلوات الله وسلامه عليه، حيث وصفه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: 4)، وقد سئلت عائشة رضي الله عنها عن خلق الرسول ﷺ فقالت: "كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ"⁽²³⁾.

رابعاً: امتلاك حكمة الدعاة

يجمع هذا المؤهل خصال كثيرة تؤهل الأستاذ وتساعده في ترقية العملية التعليمية، لأن الحكمة يراد بها العلم والتفقه ومعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم والحكمة من العلم⁽²⁴⁾، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (لقمان: 12)، أي الفهم والعلم والتعبير⁽²⁵⁾، والأستاذ الكفاء لابد أن يلتزم الحكمة والموعظة الحسنة في دعوته، وهو رفيق في خطابه، يصبر على ما يصيبه من الغير، قال تعالى: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (لقمان: 17).

فالأستاذ الذي يسعى جاهداً إلى تحقيق الأهداف الأساسية المرجوة من العملية التعليمية لابد أن يناله من الناس أذى، وعليه -هاهنا- بالتحلي بخصال الدعاة من الحلم والحكمة والصبر لأنه من عزم الأمور.

خامساً: قوة الشخصية والبنية وحسن المظهر

وهي من أهم المؤهلات الشخصية المطلوبة في الأستاذ، ذلك أن قوة الشخصية هي ملكة معنوية نفسية عقلية تتيح للأستاذ التحكم الجيد في نفسه وفي محيطه، كما أن قوة شخصيته وبنيتة تنعكس إيجاباً على قيمة

ما يقدمه في نفوس الطلبة، لما جبل عليه الإنسان من التأثير بالمحسوسات قبل المعقولات، يقول تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: 247)، كما أن حسن مظهر الأستاذ وأناقة هندامه مما له تأثير بارز على مدى تقبل طلبته واقتدائهم به علما وسلوكا⁽²⁶⁾، يقول تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (الأعراف: 31).

فهذه بعض الصفات والقدرات التي تحقق مؤهلات الكفاءة، التي تتعلق بشخص المعلم، وهي قلّ من جلّ، ذلك أن المؤهلات الشخصية كثيرة منها صلاح الجوهر، وصلاح المظهر، والحياد والإنصاف والزهد... مما لا يسعنا ذكرها في هذه الورقة البحثية.

العنصر الثاني: مؤهلات علمية

تعد المؤهلات العلمية من بين أهم المؤهلات التي يحتاجها الأستاذ في جميع المستويات التعليمية التي يتقلدها، باعتبارها دليلا على الكفاءة والقدرة على ممارسة العملية التعليمية، وتتمحور أهم هذه المؤهلات العلمية في العناصر الآتية:

أولاً: معرفة كتاب الله

لا يشترط في الأستاذ المعلم الكفاء معرفته لجميع القرآن، وإنما يجب عليه معرفة آيات الأحكام⁽²⁷⁾ ومعانيه اللغوية والشرعية، والغايات التي قصد الشارع تحقيقها من جلب المصالح ودرء المفسدات⁽²⁸⁾، والتدبر في معانيه، كما يستلزم على المعلم العالم إتقان تلاوة القرآن الكريم لقوله ﷺ: "يقال لصاحب القرآن: اقرأ وارْتَق، ورتّل كما كُنْتَ تَرْتّل في الدنيا، فإن منزلَكَ عندَ آخرِ آيةٍ تقرأها"⁽²⁹⁾.

ثانياً: إتقان اللغة العربية

إن إتقان اللغة العربية ضرورة لازمة للعالم والمتعلم على حد سواء، لأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، ولا يمكن للعالم المجتهد الكشف عن معانيه واستنباط أحكامه إلا بفهم خطاب العرب، قال الغزالي: "أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب، وعاداتهم في الاستعمال، على حدّ يميز بين صريح الكلام أو ظاهره ومجمله، وحقيقته، ومجازه، وعامه وخاصه..."⁽³⁰⁾.

ثالثاً: التمكن من التخصص

وهي من أهم المؤهلات العلمية المطلوبة في الأستاذ، ذلك أن الأستاذ غير المتمكن من المادة العلمية المتعلقة بتخصصه يؤثر سلباً على طلابه، فكل تخصص لا بد وأن يتصدى له أربابه وأصحابه، وفي عصرنا لا يطلب من الأستاذ أن يكون معلماً موسوعياً كما كان السلف على صلة وافية بجمهرة العلوم، بل يكفي أن يكون ملماً بارعاً في تخصصه⁽³¹⁾.

رابعاً: سعة الثقافة والاطلاع والبحث

يفترض في الأستاذ الكفاء أن يكون ملماً إماماً شاملاً بأحوال وعلوم عصره، من بينها مبادئ العلوم الشرعية والاجتماعية والنفسية والتربوية...⁽³²⁾، حتى لا يعيش منعزلاً عن المجتمع الذي يعيش فيه، قال رسول الله ﷺ: "مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهُهُ فِي الدِّينِ"⁽³³⁾.

فالتكامل المعرفي بين العلوم الشرعية وغيرها من العلوم خاصة في عصرنا الذي يتسم بالتطور العلمي الهائل يحتاج إلى سعة الاطلاع، والبحث المستمر الذي يحقق حلقة التواصل بين الأستاذ الكفاء والطلبة بغية الوصول إلى نتائج أكثر جدية، رامياً من خلالها تحقيق الأهداف التعليمية المنشودة من خلال المقاربة بالكفاءات.

خامسا: القدرة على تحضير وعرض المادة العلمية

فهذا أحد المعايير الرئيسية الحاسمة في الحكم على كفاءة الأستاذ، إذ يلزم أن يكون مدرسا ناجحا بالمعيار المهني البحث، ويتمثل ذلك من خلال القدرة على تحضير المادة العلمية، ومعرفة أهداف التدريس، والاعتماد على المصادر الأصلية في العملية التعليمية، وصياغة كل ذلك صياغة علمية⁽³⁴⁾، وعرضها وترتيبها ترتيبا منطقيا متسلسلا، وهذا الترتيب والتسلسل المنطقي أشار إليه النبي ﷺ عندما أرسل داعيته معاذ رضي عنه إلى اليمن فقال: "إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَنُفِّرُ فِي فَقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ"⁽³⁵⁾، فقد أوصاه النبي ﷺ أن يبدأ بالأصل وهو الشهاداتتان، ثم بعد القبول يتحول إلى الالتزامات الشرعية من صلاة وزكاة... وغيرهما⁽³⁶⁾.

سادسا: الأمانة في الأداء

ينبغي الحرص على أن يكون الأستاذ الكفاء متمتعاً بقدر كبير من الأمانة العلمية، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (المعارج: 32).
فرعاية الأمانة في التعليم تعني رعايتها في المحافظة على وقت طلبة العلم، وعقائدهم، ومعلوماتهم، وتربيتهم، وفكرهم، وسلوكهم وتقدير حقوقهم⁽³⁷⁾.

سابعا: استخدام التكنولوجيا وتقنيات التعليم

الاستفادة من تكنولوجيا الإعلام والاتصال ضرورة ملحة في عصرنا الحالي لتحقيق الكفاءة التعليمية على أكمل وجه، باعتبارها وسيلة تكنولوجية متطورة وفعالة تساعد الأستاذ والطالب، سواء في طرح المادة العلمية، أو في سعة استيعابها، وكذا في المردود العلمي والإنتاجي لضمان جودة الأداء التدريسي، وفي هذا قال الفقهاء: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"⁽³⁸⁾، فاستخدام التكنولوجيا وتقنيات التعليم واجب على الإنسان الكفاء، وهذا يدخل في باب طلبه العلم لنفسه أولاً، حتى يتمكن من تعليمه ونقله لغيره من الطلاب، قال رسول الله ﷺ: "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، وَطَالِبُ الْعِلْمِ يَسْتَغْفِرُ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الْحَيَاتُ فِي الْبَحْرِ"⁽³⁹⁾، فمادام استخدام التكنولوجيا في عصرنا الحالي أمر ضروري على المعلم والمتعلم في المؤسسات التعليمية صار تعلمها واجبا في حقهما.

العنصر الثالث: مؤهلات منهجية

إن للمؤهلات المنهجية دورا فعالا في العملية التعليمية، فمن خلالها يتمكن الأستاذ من إرساء الأسس المتينة وترسيخها في سلوك ونفسية الطالب باعتباره قدوة يحتذى بها في نظر طلابه، ومن بين أهم هذه المؤهلات ما يلي:

أولا: قدوة في سعة العلم والخلق

لابد أن يكون الأستاذ الكفاء قدوة في سعة العلم والخلق حيث يجد الطالب فيه كل ما يريد من الرسوخ في العلم، والفقهاء في الدين⁽⁴⁰⁾، والالتزام بمكارم الأخلاق الحسنة، وهذا ما بينه لنا معلمنا وقودتنا نبينا محمد ﷺ حيث قال: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ"⁽⁴¹⁾.

ثانيا: القدرة على التأثير في الطلاب

يعني أن يكون الأستاذ ذا همة ونشاط في العلم، يدرّب طلابه ويؤلف بينهم بروح الأبوة، ويتابع تطورهم العلمي ويزكي روح الوحدة، والمحبة، والعمل الجماعي بينهم، وأن تكون له القدرة على تنمية علاقات مع طلابه، وقدرة على النصيح والإرشاد والرفق بطلبة العلم⁽⁴²⁾، مصداقا لقوله ﷺ: "الَّذِينَ النَّصِيحَةُ" قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: "لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ"⁽⁴³⁾. والنصيحة تقتضي الإخلاص والصدق والأمانة والشجاعة في قول الحق⁽⁴⁴⁾.

ثالثا: الاتصاف بصفات المرشد

أن يكون جامعا لصفات المرشد⁽⁴⁵⁾، وهي صفات حصرها الإمام الغزالي في ثمانية وظائف⁽⁴⁶⁾ نختصرها فيما يلي:

الوظيفة الأولى: الشفقة على المتعلمين، وأن يجريهم مجرى بنيه، قال رسول الله ﷺ: "إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ لِوَلَدِهِ"⁽⁴⁷⁾.

الوظيفة الثانية: أن يقتدي بصاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه في أدبه واحتسابه، قال تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ (هود: 29).

الوظيفة الثالثة: أن لا يدع من نصح المتعلم شيئا فيتدرج به في التعليم مع تركية النفس.

الوظيفة الرابعة: وهي من دقائق صناعة التعليم، أن يزرع المتعلم من سوء الأخلاق بطريقة التعريض ما أمكن.

الوظيفة الخامسة: أن المتكفل ببعض العلوم ينبغي أن لا يقبح في نفس المتعلم العلوم التي وراءه؛ كمعلم اللغة، إذ من عاداته تقبيح علم الفقه، ومعلم الفقه عاداته تقبيح علم الحديث... فهذه أخلاق مذمومة للمعلمين ينبغي اجتنابها، إذ الواجب أن يراعى التدرج في ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة.

الوظيفة السادسة: أن يقتصر على قدر فهمه فلا يلقي إليه ما لا يبلغه عقله فينفره لقوله □: "أَنْزِلُوا النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ"⁽⁴⁸⁾.

الوظيفة السابعة: أن المتعلم القاصر ينبغي أن يلقي إليه العلم الجلي اللائق به.

الوظيفة الثامنة: أن يكون المعلم عاملا بعلمه فإن خالف العمل العلم منع الرشد.

رابعا: الاستقلال في البحث والتفكير

منهجية العطاء تجعل من واجبات المعلم الكفاء أن يكون مستقلا في بحثه وتفكيره، بحيث لا يكون مقلدا في بحثه، تابعا في فكره وآرائه، وأن يكون محكوما بالضوابط الشرعية والمنهجية، وهذا ما يعصم المعلم من التبعية الفكرية والتقليد⁽⁴⁹⁾.

خامسا: منهجه في اكتساب العلم وخبراته العلمية والعملية

يجب أن يكون منهجه قائما على الموضوعية في التناول والتدقيق والتمحيص للنصوص والآراء التي يعلمها لطلابها، وهذا يقتضي أن تتوفر فيه صفات الباحث القدير والعالم المتمكن⁽⁵⁰⁾.

فهذه أهم مؤهلات الكفاءة التعليمية الشخصية منها والعلمية وحتى المنهجية التي ينبغي للأستاذ المعلم اكتسابها وصقلها حتى يكون من ذوي الملكات الفكرية، ومن أصحاب المواهب والقدرات البحثية والعلمية، ومن متقليدي هذا المنصب العظيم راجيا من ذلك القيام بمهمة الاستخلاف في الأرض على أكمل وجه، هادفا إلى تحقيق العبودية بمعناها الشرعي الصحيح.

المحور الثالث: أثر مؤهلات الكفاءة للأستاذ في العملية التعليمية

إذا كان الأستاذ في الجامعة هو أحد مقومات العملية التعليمية، بل هو الركيزة الأساسية وحجر الزاوية فيها، فإنه يشكل بذلك أحد المتغيرات الرئيسة في نجاحها وفعاليتها للوصول إلى تحقيق أهدافها المنشودة، وحتما بدون دوره المحوري تختل العملية التعليمية، فيكون بذلك تطوير مؤهلاته له تأثير جوهري في المنظومة التعليمية بأكملها وينعكس تأثيره بصورة مباشرة على إجابة العملية التعليمية وزيادة فعاليتها، ويمكننا إيجاز أثر مؤهلات الكفاءة للأستاذ في العملية التعليمية في النقاط الجوهرية التالية:

العنصر الأول: إجابة العملية التعليمية وزيادة فعاليتها

إن الأستاذ باعتباره أهم مقومات العملية التعليمية في الجامعة، فهو الذي يتحكم في مستواها وفعاليتها من خلال الأدوار التي يقوم بها، وقد أكدت عديد الدراسات التي أجريت في هذا المجال أن الأساتذة هم أهم القوى الحقيقية لتحسين التعليم ورفع مستواه، خاصة وأن ضرورة الارتقاء بمستوى العملية التعليمية يزداد مع التطور والتغيرات التي يعرفها العالم معرفيا وتقنيا وتكنولوجيا، والذي يرفع لواء هذا الارتقاء هو الأستاذ الكفاء بمؤهلاته.

والأستاذ لما يضطلع به من أدوار ووظائف متعددة أصبح يمثل "أمة في واحد"، وعليه فكفاءته هي المفتاح الذي يضمن للعملية التعليمية جودتها وبلوغ أهدافها ومقاصدها تأسيسا بالمقولة التربوية التي تؤكد "أنه لا يمكن لأي نظام تعليمي أن يرتقي أعلى من مستوى معلميه"، ومن هنا فإن عدم كفاءة بعض الأساتذة وعدم امتلاكهم للمؤهلات المطلوبة في المستوى الذي وضعوا فيه وعدم اجتهداهم لإثبات أنفسهم وقصور نموهم الأكاديمي، كل ذلك ساعد على ضعف العملية التعليمية التي يعد تحقيق أهدافها خاصة في الجامعة منوط بحسن اختيار هيئة التدريس وكفاءتها⁽⁵¹⁾.

العنصر الثاني: جودة المخرجات التعليمية وتأهيلها

لنجاح العملية التعليمية لابد من مراعاة مخرجات هذه العملية والمتمثلة في الطلبة، ذلك أن المعلم والمتعلم هما قطبا العملية التعليمية، والأستاذ في الجامعة لا يستطيع القيام بمهامه وأدواره بالشكل المنشود وبأعلى درجات الفعالية والإتقان ما لم يمتلك مؤهلات الكفاءة اللازمة للقيام بذلك يقول المصطفى □: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُثْقَنَهُ"⁽⁵²⁾.

من هنا فإن كفاءة الأستاذ الجامعي بالنسبة للطلاب تشكل أحد المداخل التعليمية التي تؤثر في الناتج التحصيلي له وفي استمراريته باعتباره أهم العناصر المستهدفة من العملية التعليمية والمستفيد الأول من خبرة الأستاذ وكفاءته ومما يقدمه له من معرفة وقدوة ونموذج، فتأثير كفاءة المدرس واضح في البنية المعرفية للمتعلم وكذا في تعديل سلوكه وتنمية شخصيته تنمية شاملة تتناول معارفه وقيمه ومهاراته، فالأستاذ هو القائد والمخطط والمنفذ والمقوم، وعلى هذا الأساس يتضح دوره في صناعة الحياة ورسم مستقبلها⁽⁵³⁾.

ولأن الأستاذ في عصرنا ليس مجرد مقدم لبرنامج تعليمي، بل هو ذو مؤثرات إيجابية ومتنوعة، فهو قائد لطلابه وموجه لسلوكياتهم وراع لقدراتهم ومواهبهم، وهو بذلك مفتاح الشخصية والسلوك الإنساني ضامنا بذلك لطلابه التحسن المطلوب في مستواهم والنهوض بالعملية التعليمية إلى أفضل⁽⁵⁴⁾، ولقد ضرب النبي ﷺ أروع نموذج في المعلم القدوة يقول تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 21) والعلماء ورثة الأنبياء، فالأستاذ هو القدوة الحسنة لطلابه، فإذا تمتع بمؤهلات الكفاءة ضمن لهم مناخا تعليميا نوعيا، وبذلك يستحوذ على اهتمامهم وإعجابهم، وإذا أعجبوا به حاكوه وقلدوه وسلوكيا ومعرفيا، فعن جعفر الصادق أنه قال: "واعلم أن المتلبس بالعلم منظور إليه

ومتأس بفعله وقوله وهيئته، فإذا أحسن سمته وصلحت أحواله وتواضعت نفسه وأخلص لله تعالى عمله انتقلت أوصافه إلى غيره من الرعية ونشأ الخير فيهم وانتظمت أحوالهم" (55).

العنصر الثالث: مواكبة العملية التعليمية للمتغيرات والتطورات العالمية

إن تمتع الأستاذ الجامعي بمؤهلات الكفاءة المناسبة هو ما يجعله يقوم بدوره الكامل في ظل المتغيرات المحلية والإقليمية والعالمية، ذلك أن الأستاذ الكفء هو من يتصدى ويواجه التحديات بواقعه ومحيطها، فهئية التدريس بمؤهلاتها الشخصية والعلمية والمنهجية هي من يساهم مساهمة فعالة في تحقيق الأهداف المنشودة من العملية التعليمية في الجامعة التي يشكل أكبر تحدياتها مواكبة التغيرات والتطورات العالمية في مختلف المجالات المعرفية والتكنولوجية.

من هنا كان مقياس تفوق الجامعات في عصرنا إنما هو بوجود أساتذة بمؤهلات عالية ووجود أكاديمي متميز وفعال يتميز بالإنتاج العلمي والخدمات المناسبة مما يساهم في إجادة العملية التعليمية وتفعيلها لتكون قادرة على تلبية حاجات التنمية الشاملة ومتطلبات المجتمع المتسارعة في ظل التغيرات العالمية، ومن الطبيعي أن يصبح الأستاذ الجامعي مطالبا ببذل مزيد من الجهد وامتلاك مؤهلات التطوير المستمر وإجادة أدائها بهدف زيادة فعالية العملية التعليمية وزيادة قدراتها التنافسية التي تؤهلها للتفوق والتميز وتحقيق أهداف التعليم العالي، خاصة وأن جودة النوعية في التعليم أصبحت تشكل تحديا يواجه مؤسسات التعليم العالي في ظل الانفجار المعرفي والتطور التقني (56).

ثم إن دور الأستاذ في ظل تحديات العصر يتطلب منه إعادة النظر في آليات بناء إنتاجية المعرفة وتطويرها وتفعيلها لمواكبة المستجدات المعاصرة، وهو ما يتطلب بدوره مراجعة للتخصصات والمناهج وطرائق التدريس وإعادة تصميم للأهداف بما يواكب التغيرات العالمية ويحافظ على فلسفة المجتمعات الإسلامية وهويتها، والفاعل في كل ذلك هو الأستاذ الكفء القادر على القيام بهذه المهمة من خلال استيعابه لثورة المعلومات ومهاراته في استخدام تكنولوجيا التعليم وتنمية مهارات التفكير والإبداع متصديا لتحديات الجودة والتميز ومتطلبات عصر الرقمنة.

العنصر الرابع: تحقيق التوافق بين العملية التعليمية ومتطلبات المجتمع

إن الجامعة كمؤسسة للتعليم العالي عليها وهي تؤدي دورها مراعاة احتياجات المجتمع الفعلية، سواء من حيث التخصصات المطلوبة أو مواكبة المناهج لمتطلبات المجتمع حتى يتم الربط بين الجامعة واحتياجات المجتمع، فلا تبقى الجامعة مقتصرة على التكوين النظري بعيدا عن الجانب التطبيقي والعملية، ولعل توفر المؤسسة الجامعية على هيئة تدريس بمؤهلات عالية وكفاءة متميزة هو ما يساهم في إجادة العملية التعليمية وتفعيلها لتكون قادرة على تلبية متطلبات المجتمع المتسارعة وفي ظل المتغيرات العالمية.

بناء على ذلك، فالأستاذ الكفء هو الذي بإمكانه ربط الجامعة بالمحيط المجتمعي وجعل مخرجات العملية التعليمية تستجيب لاحتياجات المجتمع ومتطلبات التنمية الشاملة، خاصة وأن اتصال الجامعة بالمجتمع وتقديم مجموعة من الأدوار والأنشطة والخدمات له أصبح ضرورة تفرضها المتغيرات المعاصرة، إذ لم يعد خدمة الجامعة لمجتمعها أمرا اختياريا كما هو في جامعات العالم الثالث، كما أن عضو هيئة التدريس مطالب بدور حيوي في تقديم الخدمات المجتمعية وربط الجامعة بالمجتمع بهدف تفعيل دور الجامعة، ويمكن للأستاذ تحقيق هذا الهدف من خلال (57):

1- توجيه إنتاجه المعرفي وأبحاثه العلمية لحل مشكلات المجتمع، والتركيز على البحوث التطبيقية والعملية التي تربط الجامعة بالمجتمع مباشرة.

- 2- تقديم الخبرة والمشورة لمؤسسات الدولة والقطاع الخاص.
- 3- توظيف التعليم العالي لتلبية حاجات الفرد والمجتمع الأنية والمستقبلية وربطه بواقع وقضايا المجتمع المختلفة.

4- تطوير المناهج وطرق التدريس التي تضمن تخريج أجيال وكوادر تخدم المجتمع.

المحور الرابع: وسائل تطوير مؤهلات الكفاءة للأستاذ

بعد أن حددنا مؤهلات الكفاءة المطلوبة في الأستاذ علينا أن نبين وسائل تطويرها في عصرنا حتى يواكب الأستاذ الجامعي عصره ويجدد مؤهلاته وينميها في سبيل ضمان عطاء متميز وفعال يسهم في تفوق مؤسسته التعليمية ويحقق له الإتقان المطلوب في مهمته الرسالية، لذلك سنبرز أولاً ضرورة التطوير لهذه المؤهلات، ثم نذكر وسائل التطوير.

العنصر الأول: أهمية وضرورة تطوير مؤهلات الكفاءة وتنميتها

مما تحض عليه الشريعة الإسلامية تشكيل العقلية الديناميكية الباحثة عن التطوير والتجديد والوصول إلى الأحسن في كل شيء، حيث بين الله تعالى أن امتحان الأمة الإسلامية بين الأمم ونجاحها يتوقف على مقدار تحقيقها لما هو أحسن ومستمر، وبذلك فقط تكون الأمة في تقدم دائم لا تعرف التأخر ولا التوقف، كما أن من سنن الله تعالى ربط الأسباب بالمسببات والعلل بالأحكام لذلك يجب الأخذ بأسباب التطوير والتنمية من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (58).

من هنا فإن تطوير مؤهلات الكفاءة للأستاذ تعد ركيزة أساسية وواجبا لأجل تطوير العملية التعليمية ككل، فالتغير الهائل في منظومة المعرفة والتطور الذي تشهده إلى جانب التقدم العلمي والتكنولوجي يجعل من هذا التطوير ضرورة في عصرنا؛ لأن ذلك هو ما يضمن لهيئة التدريس في الجامعة دورا متجددا يتلاءم والتطورات والمتغيرات العالمية، كما أن حرص الأستاذ على تطوير مؤهلاته هو من باب الأمانة في أداء العمل واستشعار المسؤولية اتجاهه، فما يسأل عنه الإنسان يوم القيامة عمله فيما علم، يقول ﷺ: "لَا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ خَمْسٍ: عَنْ عُمُرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ شَبَابِهِ فِيمَا أَبْلَاهُ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَا أَنْفَقَهُ، وَمَاذَا عَمِلَ فِيمَا عَلِمَ" (59).

ولعل هناك اعتبارات كثيرة تجعل من تطوير الكفاءة وتنميتها ومواصلة التأهيل العلمي والتربوي في التعليم العالي ضرورة ملحة، نذكر منها ما يلي (60):

- 1- أن مهمة التعليم عامة تتطلب نوعا متميزا من القدرات والمؤهلات والتي لا توجد بالصدفة وإنما بالمشاورة والاجتهاد، نظرا للدور العظيم المنوط بالقائم بهذه المهمة وأثره على المجتمع والأمة، فضلا عن أن الطلاب لا يمكنهم أن يتخرجوا بمهارات وكفاءات إلا إذا كانت لدى مدرسيهم مؤهلات وكفاءات عالية عملا بالحكمة "فاقد الشيء لا يعطيه".
- 2- التطور التكنولوجي وانعكاساته على العملية التعليمية، مما يتطلب من الهيئة التدريسية تطوير مؤهلاتها بغية تحسين فعالية المخرجات التعليمية.
- 3- التغيير الذي حصل في أدوار هيئة التدريس التي تحولت من الأدوار التقليدية التي تعتبر الأستاذ مجرد ناقل للمعرفة إلى ميسر ومسهل ومرشد وموجه للطلاب.
- 4- النمو المعرفي وتطور المفاهيم، مما يتطلب من الأستاذ متابعة التطورات العلمية في تخصصه لتحسين كفاءته التدريسية وتنميتها.

5- تحدي جودة النوعية في التعليم العالي والذي أصبح تحدياً يواجه كل مؤسسات التعليم العالي، وتحسين كفاءة التعليم العالي ونوعيته لا يمكن أن تتم إلا في ظل تنمية وتطوير مؤهلات هيئة التدريس، توفيراً لمناخ وثقافة الجودة.

6- عدم توفر العدد الكافي من الأساتذة المؤهلين في مختلف التخصصات خاصة في الجامعات العربية والإسلامية، في مقابل ارتفاع عدد الطلاب.

العنصر الثاني: وسائل تطوير مؤهلات الكفاءة لدى الأستاذ

تبعاً لتنوع الكفاءة إلى كفاءة معرفية، وكفاءة الأداء، وكفاءة الإنجاز⁽⁶¹⁾، وتبعاً لعرضنا للمؤهلات المطلوبة في الأستاذ، فإننا سنقسم وسائل تطويرها إلى وسائل التطوير الذاتية والشخصية، ووسائل التطوير المعرفية والعلمية، ووسائل تطوير الأداء، وفيما يلي تفصيل لكل منها:

1- وسائل التطوير الذاتية والشخصية: ونقصد منها سعي الأستاذ لأن تكون شخصيته أفضل وأقوى مما هي عليه عن طريق تحسين المؤهلات والقدرات الذاتية التي يتمتع بها، ومحاولة تحفيز نقاط القوة فيها، وبما أن جودة التعليم العالي تنطلق أساساً من جودة هيئة التدريس، وبما أن الأستاذ الكفء هو الذي يملك قدراً من الصفات الشخصية والمؤهلات الذاتية التي تحدد معالم الجودة في شخصيته، فإن عليه تحفيز وتنمية هذه القدرات والمؤهلات اقتداءً بمعلم البشرية الأول محمد ﷺ الذي علمنا كيف ننمي هذه القدرات ونسخرها في خدمة الأمة، ولنا في كثير من مواقفه مع أصحابه خير توجيه لذلك، ولعل في موقفه مع ذلك الرجل من الأنصار الذي جاء يسأله مالا فقال له: "إِذْهَبْ فَاحْتَضِبْ..."⁽⁶²⁾، فكان ذلك تحفيزاً منه عليه الصلاة والسلام للرجل للتفكير واستثمار قدراته وطاقته فيما ينفعه وينفع مجتمعه.

ولأن الأستاذ الجامعي مطلوب منه أن يكون عاملاً مؤثراً في مجتمعه، فلا بد له من تطوير ذاته والذي يتحقق بجملة من الوسائل أهمها⁽⁶³⁾:

أ- **ارتقاء الأستاذ نحو التفكير الإيجابي والتفاؤل:** وهو أحد ضرورات الارتقاء بالذات، وذلك من خلال تعزيز الثقة بالنفس لدى الأستاذ والتوجه نحو ثقافة الجودة، وتنمية الاتجاهات الإيجابية نحو مهنته العلمية والتربوية بحيث يؤدي ذلك إلى رضاه عن عمله وسعادته به أو ما يعرف بتنمية الحس الوظيفي، يقول المصطفى ﷺ: "بَشِّرُوا وَلَا تُنْفَرُوا، يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا"⁽⁶⁴⁾ وهي قاعدة نبوية في التحفيز على التفاؤل والإيجابية في حياة المسلم كلها، فما بالك بحملة لواء العلم.

ب- **تطوير الطموح الشخصي للأستاذ وتحفيزه:** فنمو الأستاذ وتطوره متوقف مستقبلاً على طموحه الشخصي وقابليته للتقدم والتطور عملاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11) كما يتوقف على مدة تأثيره بعوامل التطور المحيطة به.

ج- **تقويم الذات وبناء الشخصية:** من خلال رؤيته لنواحي القوة في نفسه فيحفزها ويستثمر فيها بما في ذلك القدرات العقلية ومهارات التفكير والتواصل، وكذا رؤيته لنواحي الضعف التي يقومها ويقويها؛ لأن الأستاذ الطموح هو الذي بإمكانه الوصول بكفاءته إلى درجات عالية من الإعداد والتنمية، يقول الرسول ﷺ: "الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ وَفِي كُلِّ خَيْرٍ"⁽⁶⁵⁾، ففي الحديث إرشاد للمسلم للمحافظة على قوة شخصيته وتطوير ذاته.

د- **تعزيز الإحساس بالمسؤولية:** إن تعزيز الشعور بروح المسؤولية لدى الأستاذ الجامعي هو المدخل الحقيقي لتحقيق جودة النوعية في التعليم، يقول ﷺ: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ"⁽⁶⁶⁾، ورعية

الأستاذ طلبته، فهو مسؤول عن جودة وفاعلية مخرجات العملية التعليمية، وأداء واجبه على أحسن وأكمل وجه وهو مطلوب شرعا ومأجور عليه.

هـ- الاطلاع الواسع لرفع نموه العلمي والثقافي: فمهمة التدريس الجامعي تتطلب التنقيف الذاتي للأستاذ في جميع المجالات، وليس في مجال تخصصه فقط، وسنفصل ذلك في وسائل التطوير العلمي.

2- وسائل التطوير المعرفية والعلمية: ويقصد منها الوسائل التي يتم من خلالها تنمية المؤهلات العلمية للأستاذ وامتلاك مختلف وسائل المعرفة وزيادة القدرة على الإبداع والتجديد في مجال تخصصه، فلا بد للأستاذ الجامعي من تجديد معارفه وإضافة المعلومات بحيث لا ينقطع عن التحصيل والعطاء طيلة حياته، وبذلك فقط يكون قادرا على التجديد في محاضراته والإضافة إلى معلوماته والمساهمة في التحولات الجذرية في مجتمعه والعالم، بما يضمن له أداء مهمته التعليمية بكل كفاءة وعلى أكمل وجه⁽⁶⁷⁾. والتجديد والتطوير سنة إلهية، والرسول ﷺ يقول: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى كُلِّ رَأْسٍ مِائَةَ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدْ لَهَا دِينَهَا"⁽⁶⁸⁾، والأستاذ الجامعي في مجال العلوم الإسلامية مطلوب منه تجديد وتسديد أعماله باستمرار وبصورة دائمة عملا بقوله ﷺ: "سَدِّدُوا وَقَارِبُوا"⁽⁶⁹⁾، وتتمثل أهم وسائل التجديد والتطوير المعرفي والعلمي فيما يلي:

أ- الاستمرار في التعلم وتجديد المعارف: على الأستاذ الجامعي أن يعمل كباحث وأن يكون ذا صلة مستمرة ومتجددة مع كل جديد في مجال تخصصه، وأن يظل طالبا للعلم ما استطاع مطالعا على كل ما يدور في مجتمعه المحلي والإقليمي والعالمي من مستجدات حتى يستطيع تلبية حاجة طلابه ويأخذ بيدهم إلى نور العلم والمعرفة، فيصبح لهم نموذجا في غزارة علمه، فقبل أن يحقق لطلابه التعلم الذاتي؛ عليه أن يحققه في ذاته أولا، وأن يطور نفسه باستمرار⁽⁷⁰⁾.

ولقد أكد الإسلام على مبدأ استمرارية التعلم من المهد إلى اللحد والاستزادة من العلم فقال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: 114)، حيث أمر الله رسوله بأن يطلب مزيدا من العلم وهو معلم البشرية الأول، كما أن المفكرين المسلمين يرون أنه على العالم أن لا يكتفي بما تعلمه، بل لابد له أن يستكثر من طلب العلم، إذ العلم أكبر من أن يحيط به بشر قال تعالى: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ ۖ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: 76) ففي الفكر الإسلامي لا يفصل التعليم عن التعلم، فكل معلم ينبغي أن يزداد علما بما تعلمه في كل وقت كما أن عليه أن يطالب نفسه باستفادة كل علم جديد⁽⁷¹⁾، فقد نقل بدر الدين بن جماعة عن سعيد بن جبير قوله: "لا يزال الرجل عالما ما تعلم، فإذا ترك التعلم وظن أنه استغنى واكتفى بما عنده، فهو أجهل ما يكون"⁽⁷²⁾.

ب- ممارسة البحث العلمي: إن القدرة على إجراء البحوث العلمية تعد معيارا بارزا لكفاءة الأستاذ الجامعي؛ لأن ذلك يشكل جانبا رئيسا في تطوير شخصيته العلمية، من خلال اكتشاف معارف جديدة باستمرار ومعالجة المعارف السابقة وتطويرها، ويعد البحث العلمي صورة من صور الاستمرار في طلب العلم والتعلم وهو مطلوب؛ لأن تطور الأستاذ العلمي والمهني مرتبط بالبحث العلمي ومتوقف عليه، فضلا عن أن تطور المجتمع الذي ينتمي إليه مرتبط به أيضا، فلا تطور لأي مجتمع إذا لم تكن حركة البحث العلمي فيه نامية ومستمرة، وتتضمن هذه الوسيلة من وسائل التطوير عدة صور منها⁽⁷³⁾:

- إنجاز البحوث العلمية ونشرها في المجلات العلمية المحكمة.

- المشاركة في الملتقيات والندوات العلمية المحلية والدولية.

- الإشراف على الرسائل والأبحاث العلمية.

- التصنيف والتأليف في مجال التخصص.

ومن المؤسف أن نجد في جامعاتنا بعض الأساتذة ممن يتوقفون عن التحصيل والبحث العلمي بمجرد حصولهم على الشهادات للتوظيف أو الترقية، ففي إحصائيات بحثية ذكرت أن نسبة نشاطات البحث العلمي لأساتذة الجامعات في العالم العربي لا تزيد عن 5 في المائة من أعبائهم الوظيفية، بينما هي في جامعات الدول المتقدمة تحتل نسبة 33 في المائة⁽⁷⁴⁾، وهو ما يفسر تصنيف جامعاتنا في ذيل الترتيب العالمي للجامعات ومنجزاتها.

ج- الدورات التدريبية والتربصات العلمية: وهي من أهم معايير ووسائل تطوير الكفاءة لهيئة التدريس في الجامعة، وذلك من خلال حضور الأستاذ للدورات التدريبية التي تصقل شخصيته وتجدد تأهيله العلمي وتزيد من قدراته وإمكاناته، وتمكنه من مواكبة الجديد في مجال تخصصه، ولعل جامعات الدول المقدمة هي أكثر حرصا على إجراء هذه الدورات للهيئة التدريسية طلبا للجودة والفاعلية في التعليم العالي، كما أن التربصات العلمية في كبرى الجامعات والمعاهد العالمية يسهم بشكل فعال في تنمية الجوانب المعرفية لدى الأستاذ بشكل مستمر وإيجابي⁽⁷⁵⁾.

3- وسائل تطوير الأداء: ويقصد منها الوسائل التي يتم من خلالها تطوير أداء وأسلوب الأستاذ في العملية التعليمية ككل ويشمل ذلك:

أ- الاطلاع المستمر على طرق التدريس الحديثة واختيار أنجعها: إن من أهم الأدوار التي يضطلع بها الأستاذ الجامعي في ظل التطور العلمي والتكنولوجي هو تدريب الطلاب على مهارات التفكير وتنمية ملكات الإبداع لديهم، وهو إنما يضمن لهم ذلك من خلال إعادة النظر في أساليب وطرق التدريس التي تضمن بدورها استخدام المعلومات بفاعلية تساعد على التكامل بين المعرفة والخبرة الإنسانية. ولعل طغيان الطريقة التلقينية أو طريقة الإلقاء لدى أكثر الأساتذة تعد من أهم إشكالات طرق التدريس في الكليات والمعاهد الإسلامية خاصة، حيث يعتمد الأستاذ إلى إلقاء محاضراته دون أدنى محاولة للإبداع والابتكار في الطرق الحديثة التي تحفز الطالب على المشاركة في العملية التعليمية، يقول الكيلاني: "لا ينبغي أن تكتفي الجامعة في برامجها ومناهجها بمجرد التلقين للمعلومات والمعارف للطلبة، بل لا بد أن تتناول تغيير شخصياتهم وطرق تفكيرهم، وذلك عن طريق تنمية الاتجاه العلمي أو الأسلوب العلمي في التفكير لدى هؤلاء الطلبة، غير أن الناظر إلى طرق التدريس التي تتبع في المعاهد والجامعات في البلاد الإسلامية سيرى أنها لا تؤدي إلى باحثين ذلك لأنها لا تعود الطلاب على البحث ولا تنمي لديهم الثقة بأنفسهم وروح المغامرة والإقدام والابتكار"⁽⁷⁶⁾.

ب- اعتماد الوسائل التعليمية الحديثة والتقنيات المعاصرة : بما أن التعليم العالي في عصرنا يواجه جملة من التحديات على رأسها تطور تقنيات التعليم ووسائله طلبا للجودة والفاعلية في هذا القطاع الذي ليس بإمكانه مواجهة هذا التحدي إلا بالمساهمة الفعالة للهيئة التدريسية التي أصبح مطلوبا منها تنمية وتطوير المهارات والوسائل التعليمية بما يواكب التغيرات العالمية.

من هنا كان على الأستاذ الجامعي تطوير مهاراته في استخدام التقنيات الحديثة ووسائل التكنولوجيا وتوظيفها لإنجاح العملية التعليمية، وقد اتجهت العديد من الدول وخاصة المتقدمة منها إلى تدريب الأساتذة للترؤد بمهارات التواصل الحديثة والتقنيات التعليمية المعاصرة لمواكبة العصر الذي يعيشون فيه، لأن من شأن ذلك القضاء على مشكلة جمود المحتوى الدراسي و عرض المحاضرات بصورة أكثر فاعلية، مما

يضمن توفير الجودة في الخدمات التعليمية للطلبة، وبالتالي تنمية مهاراتهم الذهنية وزيادة قدرتهم على التفكير المنهجي⁽⁷⁷⁾.

ثم إن النبي ﷺ يرشدنا إلى اعتماد ذلك في عموم قوله: "الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا"⁽⁷⁸⁾، ففي الحديث إشارة واضحة إلى ضرورة الاستفادة من استخدام الوسائل التعليمية المعاصرة والتقنيات الحديثة، ثم إن أستاذ العلوم الإسلامية يملك سلعة غالية ينبغي عليه أن يحسن عرضها باستعمال كل الوسائل والوسائط المتاحة، فقد أصبح من ضرورات العصر إمام الأستاذ في حدود دنيا بتقنيات استعمال التكنولوجيا الحديثة⁽⁷⁹⁾.

ولنا في رسول الله أسوة حسنة في استغلال ما هو متاح من الوسائل التعليمية في عصره من خلال استخدامه للرسومات الهندسية والخطوط التوضيحية، فعن عبدالله ﷺ قال: "خَطَّ النَّبِيُّ ﷺ خَطًّا مُرَبَّعًا وَخَطًّا خَطًّا فِي الْوَسْطِ خَارِجًا مِنْهُ وَخَطًّا خُطَطًا صِغَارًا إِلَى هَذَا الَّذِي فِي الْوَسْطِ مِنْ جَانِبِهِ الَّذِي فِي الْوَسْطِ، وَقَالَ: هَذَا الْإِنْسَانُ وَهَذَا أَجَلُهُ مُحِيطٌ بِهِ-أَوْ قَدْ أَحَاطَ بِهِ، وَهَذَا الَّذِي هُوَ خَارِجٌ أَمْلُهُ، وَهَذِهِ الْخُطَطُ الصِّغَارُ الْأَعْرَاضُ، فَإِنْ أَخْطَأَ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا، وَإِنْ أَخْطَأَ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا"⁽⁸⁰⁾، وعن عبد الله بن مسعود قال: "خَطَّ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَطًّا ثُمَّ خَطَّ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ خُطُوطًا ثُمَّ قَالَ: هَذَا سَبِيلُ اللَّهِ وَهَذِهِ السُّبُلُ عَلَى كُلِّ سَبِيلٍ مِنْهَا شَيْطَانٌ يَدْعُو إِلَيْهِ"⁽⁸¹⁾، والرسم على الأرض كانت هي الوسائل التعليمية التوضيحية المتاحة في عصر النبي ﷺ والتي طبقها مع أصحابه، والأجدر بالأستاذ في هذا العصر أن يسلك في تعليمه مختلف الوسائل التعليمية خاصة منها توظيف التكنولوجيا الحديثة التي تعتبر العلوم الشرعية أقل العلوم توظيفاً لها.

ج- تطوير طرق التقويم وبناء الاختبارات: لقد سبق وأكدنا على أن الطالب هو أحد أهم أقطاب العملية التعليمية، ولا يمكن الجزم بجودة التعليم وفاعليته إلا من خلال مستوى تحصيله العلمي والمعرفي، والسبيل إلى ذلك هو التقويم الذي ينبغي على الأستاذ الجامعي في هذا العصر أن يستفيد فيه من بعض التوجهات الحديثة والمعاصرة التي تدعو إلى استخدام أساليب تقويمية مناسبة تضمن للطالب نمواً عقلياً ونفسياً واجتماعياً وتحافظ على استمراره.

من هنا فلا بد من تطوير وتغيير نمط التقويم في الجامعات بما يواكب التغيرات الحاصلة في مجال التعليم ونظريات التقويم التي أخذت أبعاداً جديدة أكثر من مجرد تقييم المستوى التحصيلي أو المعرفي للطالب، بل لابد من أن يراعي التقويم الفروق الفردية بين الطلبة في جميع الجوانب المعرفية والوجدانية والسمات الشخصية، كما يراعي المواهب والمهارات الفردية للطلاب أيضاً، وهو ما يطرحه المختصون فيما يسمى بالتقويم البديل أو التقويم واسع النطاق الذي يقدم مجموعة من البدائل بدلاً من التركيز على وسيلة الاختبارات، كتقويم الأداء الذي يصمم ليختبر مدى قدرة الطالب على استخدام وتوظيف المعرفة والمهارات في المواقف الواقعية المختلفة، أو ملفات التعلم من خلال تجميع منظم وهادف للأعمال والأنشطة التي يقوم بها الطالب، أو اعتماد بنوك الأسئلة، وكذا التوسع في قياس الاستعدادات العقلية والقدرات الشخصية للمتعلم، وهو ما تؤكد عليه الاتجاهات الحديثة في التقويم⁽⁸²⁾.

حتى أن أسلوب الاختبارات المعتمد بشكل أساسي في أغلب الجامعات كأداة للتقويم يحتاج بدوره إلى التطوير والتجديد الذي يراعي فنيات القياس والتقويم، بحيث يتميز بقدرته على قياس تحقيق أهداف المنهج ومراعاته الفروق الفردية بين الطلاب، فضلاً عن اعتداله بين السهولة والصعوبة دونما إفراط متشدد معجز، أو تفریط متساهل متسبب، مع اتسامه بالشمولية، والأهم من ذلك كله هو مراعاة المواهب الإبداعية الفردية لدى الطلاب⁽⁸³⁾.

خاتمة:

توصلنا من خلال هذا البحث الموجز إلى نتائج وتوصيات يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

أولاً: النتائج

- 1- الكفاءة في الإطار التعليمي تعرّف بأنها: "ملكة أو قدرة يكتسبها الأستاذ، تمكنه من توظيف معارفه ومهاراته لتحقيق أهداف العملية التعليمية"، وهو ما يتوافق مع رؤية ابن خلدون للعلم بأنه: "ملكة في الإحاطة بالمبادئ والقواعد واستنباط الفروع من الأصول".
- 2- إن تمتع الأستاذ بمؤهلات الكفاءة له دور فعال في جودة أدائه، وفي ترقية العملية التعليمية والتربوية شريطة تحقق مؤشرات أساسية مثل معرفة خصائص الطلاب، السيطرة على نظريات التعليم، القدرة على تطوير المناهج، سعة الثقافة والاطلاع، الأمانة في الأداء واستخدام تكنولوجيا التعليم.
- 3- تتمحور أهم مؤهلات الكفاءة التعليمية المطلوبة في الأستاذ إلى ثلاثة أقطاب رئيسة؛ مؤهلات شخصية "القدوة الحسنة، الأمانة، التأثير في الطلاب، التدرج في التعليم... ومؤهلات علمية "كالإلمام بالعلوم الشرعية والاجتماعية والنفسية والمواكبة العلمية" وأخرى منهجية "كالتدرج في عرض المادة العلمية والاستثمار في التقنيات الحديثة..."
- 4- الاعتماد على مؤهلات الكفاءة في العملية التعليمية يخرج الأستاذ من كونه مجرد ناقل إلى كونه عنصراً فاعلاً ومنتجاً للحلقة التعليمية، قادراً على مواكبة المتغيرات العالمية، وتحقيق التوافق بين العملية التعليمية ومتطلبات المجتمع.
- 5- حاجتنا الماسة إلى مراجعة وتطوير طرق التعليم وتنمية مؤهلات الكفاءة لدى الهيئة التدريسية، في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها الشرعية تنظيراً وتأصيلاً وتفعيلاً.

ثانياً: التوصيات

- 1- ضرورة تركيز الرسائل الجامعية "ماجستير دكتوراه" على موضوع مؤهلات الكفاءة التعليمية بشقيها النظري والتطبيقي للوقوف على إيجابيات وسلبيات طرق التدريس الحالية، وتسليط الضوء على المناهج المتجددة.
- 2- ضرورة تأسيس مراكز أو منابر علمية (مؤتمرات، ندوات، ورشات علمية) تهتم بتطوير وتوجيه وتفعيل التدريس وفق مقاربة الكفاءات، خاصة في كليات العلوم الشرعية والجامعات بصفة عامة.
- 3- عقد برامج تدريبية دورية لتبصير العاملين في حقل التعليم -عبر كافة المستويات- بأهمية الكفاءة التعليمية، وتمكينهم من وسائل تطويرها، وذلك من خلال أساليب التدريس الحديثة، توظيف التكنولوجيا وتقنيات التعليم، تنمية مهارات التفكير والإبداع لدى الطلبة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: الكتب

- 1- ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمان بن محمد، مقدمة بن خلدون، تح: عبد الله محمد الدرويش، دمشق، مكتبة الهداية، ط1 (1425هـ-2004م).
- 2- ابن فارس أبي الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، (د،ب)، دار الفكر، (د،ط) (1399هـ-1979م).
- 3- ابن كثير أبي الفداء إسماعيل، مختصر تفسير بن كثير، تح: محمد علي الصابوني، الجزائر، شركة الشهاب، (د،ط) (1410هـ-1990م).

مؤهلات الكفاءة الأكاديمية في العلوم الإسلامية: التأصيل الشرعي والأثر في الجودة التعليمية

- 4- ابن منظور أبي الفضل جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د،ط،ت).
- 5- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرناؤوط، (د،ب)، دار الرسالة، ط1 (1430هـ-2009م).
- 6- أحمد بن حنبل أبو عبد الله بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد وآخرون، (د،ب)، مؤسسة الرسالة، ط1 (1421هـ-2001م).
- 7- بدر الدين بن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم، تح: السيد محمد هاشم الندوي، بيروت، دار الكتب العلمية، (د،ط،ت).
- 8- البدر عبد الرزاق عبد المحسن، عشر قواعد في تزكية النفس، (د،ب)، مكتبة إيتقان، ط1 (1439هـ-2018م).
- 9- بن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن بن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (د،ب)، دار إحياء الكتب العربية، (د،ط،ت).
- 10- البيهقي أحمد بن حسين بن علي بن موسى أبو بكر، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3 (1424هـ-2003م).
- 11- الترمذي، سنن الترمذي، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، لبنان، دار الفكر، (د،ط،ت).
- 12- جون جاك روسو، Emile ou de l'éducation، (د،م،ن).
- 13- الحاكم، المستدرک، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 (1411هـ-1990م).
- 14- خالد لبصيص، التدريس العلمي والفني الشفاف بمقاربة الكفاءات والأهداف، الجزائر، التنوير، ط1 (2004م).
- 15- الدريني فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، سوريا، دمشق، الشركة المتحدة، ط2 (1405هـ-1985م).
- 16- الزركشي بدر الدين بن محمد بهادر بن عبد الله، البحر المحیط في أصول الفقه، تح: عبد الستار أبو غدة، القاهرة، دار الصفوة، ط2 (1413هـ-1992م)، زيدان عبد الكريم، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1 (1432هـ-2011م).
- 17- السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تح: الحكمي عبد الله بن حافظ بن أحمد، مكتبة التوبة، ط1 (1419هـ-1998م) عزوز مرابط عياش، الكفاءة المهنية، (د،ب)، دار اقرأ للكتاب، (د،ط،ت).
- 18- علي راشد، الجامعة والتدريس الجامعي، جدة، دار الشروق، (د،ط) (1988م).
- 19- مر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، ط1 (1429هـ-2008م).
- 20- عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، المملكة العربية السعودية، دار بن الجوزي، ط1 (1414هـ-1994م).
- 21- البيهقي أحمد بن الحسن بن علي بن موسى، شعب الإيمان، تح: عبد العالي عبد الحميد حامد، الرياض، مكتبة الرشد، ط1 (1423هـ-2003م).
- 22- الغزالي أبي حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تح: سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1 (1417هـ-1997م).
- 23- الغزالي أبي حامد، إحياء علوم الدين، القاهرة، دار الشعب، (د،ط،ت).
- 24- فيليب بزونو، بناء الكفاءات انطلاقاً من المدرسة، تح: لحسن بوتلاي، المغرب، عالم التربية، (د،ط) (2004م).
- 25- القرافي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان،، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لبنان، بيروت، دار الفكر، (د،ط) (1424هـ-2004م)، قوارح محمد، حمايمي عبد الرزاق، العلمية التعليمية في ضوء بيداغوجيا التدريس بالكفاءات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2016م.
- 26- مسلم بن الحجاج أبو الحسن، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، (د،ط،ت).
- 27- مصطفى عبد الله علي، مهارات اللغة العربية، (د،ب)، دار الميسرة، ط1 (2002م)، ص ص: 22-23، وعبادات حياة، كفاءة المعلم، مصادرها وأثرها في العملية التعليمية - الطور الابتدائي أنموذجاً، رسالة ماستر، كلية الآداب واللغات، جامعة أم البواقي، 2012م.
- 28- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، مكتبة الشروق، ط4 (1425هـ-2004م).

ثانياً: الرسائل الأكاديمية والمجلات والمنشورات العلمية

- 29- أحمد علي الإمام، معايير اختبار مدرسي علوم الشريعة، بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، عمان، (1416هـ-1995م).
- 30- آسيا العطوي، صعوبة تطبيق المقاربة بالكفاءات في المدرسة الجزائرية من وجهة نظر معلمي التعليم الابتدائي – دراسة ميدانية بولاية سطيف-، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، (2010م).
- 31- رحيمة شرقي، نجات بوساحة، بيداغوجية المقاربة بالكفاءات في الممارسة التعليمية، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر.
- 32- بن زاف جميلة، تأهيل المعلم كأحد متطلبات الإصلاح التربوي الجديد في ضوء نظرية الموارد البشرية – دراسة ميدانية لبعض المؤسسات التربوية لبلدية ورقلة، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2014م.
- 33- بورزامة داود، مستوى التنمية المهنية عند أساتذة التربية البدنية والرياضية بالجامعة الجزائرية، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث، تخصص مناهج وطرائق تدريس التربية البدنية والرياضية، قسم التربية البدنية والرياضية، معهد علوم وتقنيات الأنشطة البدنية والرياضية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، (2013/2014م).
- 34- بوعلاق محمد، التقويم التربوي وفق المقاربة بالكفاءات، مجلة الدراسات، العدد الرابع، جامعة عمار ثلجي، الأغواط، (2005م-2006م).
- 35- الحمدان بن محمد حمدان، معايير اختيار مدرسي علوم الشريعة وطلبتها، بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، عمان، (1416هـ-1995م).
- 36- حيواني كريمة، ترزولت عمروني حورية، الكفاءات المهنية للأستاذ الجامعي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 32، جانفي (2018م).
- 37- رندة نمر توفيق مهاني، دور المعلم المساند في تحسين العملية التعليمية من وجهة نظر المعلمين الدائمين في مدارس وكالة الغوث الدولية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التربية، قسم أصول التربية، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة، (1413هـ-2010م).
- 38- زين العارفين، تطبيق الكفاءة التعليمية والكفاءة المهنية لدى مدرسي اللغة العربية بالمدارس المتوسطة الإسلامية، بمنطقة رمانج جاوي الوسطى - دراسة وصفية تقويمية، رسالة ماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية، إندونيسيا، (1432هـ-2010م).
- 39- سالم امحمد المجاهد، نحو رؤية جديدة لإصلاح نظام القياس والتقويم التعليمي في ليبيا، المجلة الجامعة، العدد الخامس عشر، المجلد الثاني، (2013م).
- 40- سري زيد الكيلاني، طرق تدريس علوم الشريعة في التعليم الجامعي وضرورة تطويرها، بحث منشور ضمن أعمال مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات.
- 41- عبد الواحد حميد الكبيسي وآخرون، أخلاقيات وآداب مهنة التدريس الجامعي، نشر مركز ديونو لتعليم التفكير، (د،ط،ت)، التعليم الشرعي وسبل ترقيته، مجلة الأمة الوسط، الإتحاد العالمي لعلماء المسلمين، العدد الثامن، (2017م)، نشر الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس.
- 42- غربي خالد، قده إلياس، اتجاهات أساتذة السنة الخامسة ابتدائي نحو تدريس مادة الرياضيات وفق المقاربة بالكفاءات، رسالة ماستر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لخضر، الوادي، (2015م).
- 43- لعراق فائزة، تقييم جودة وأداء الأستاذ الجامعي من وجهة نظر الطلبة والأساتذة دراسة ميدانية، مجلة جديد الاقتصاد، عدد 11، (2016م).
- 44- محمد عبد الفتاح شاهين، التطوير المهني لأعضاء الهيئات التدريسية كمدخل لتحقيق جودة النوعية في التعليم الجامعي، (ورقة علمية مقدمة لمؤتمر النوعية في التعليم الجامعي الفلسطيني، المنعقد بجامعة القدس المفتوحة، رام الله، في الفترة: 2004/07/5-3م).
- 45- مرفق حياوي علي، دراسة مقارنة لإعداد وتدريب الأستاذ الجامعي، مجلة اتحاد الجامعات العربية، العدد 22، دو القعدة (1407هـ).

مؤهلات الكفاءة الأكاديمية في العلوم الإسلامية: التأصيل الشرعي والأثر في الجودة التعليمية

46- نوال باحي، أسماء مفلح، تعليمية اللغة العربية وفق منهاج المقاربة بالكفاءات، رسالة ماستر، كلية الأدب العربي والفنون، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، (2018هـ-2019م).

ثالثاً: المواقع الإلكترونية

47- أحمد ناصر شكيب الخطيب، تنمية المعلم مهنيًا في ظل استراتيجيات التعلم الإلكتروني، منشور بتاريخ: 2013/02/15. على الموقع: www.edutrapedia.com تاريخ الاطلاع: 2020/11/04

48- عوض سالم الحربي، جودة الأستاذ الجامعي، منشور بتاريخ: 2011/05/29 بجريدة الاقتصادية، متاح على الرابط: www.aleqt.com article_543273 > 2011/05/29 تاريخ الاطلاع: 2020/11/04

49- يحي حسن علي مراد، آداب العالم والمتعلم في الفكر الإسلامي، كتاب منشور إلكترونيًا: www.kotobarabia.com، ص: 93.

الهوامش:

(1) رواه البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تح: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 (1421هـ-2000م)، 226/3.

(2) رواه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرناؤوط، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، (3641)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1 (1430هـ-2009م)، 349/3.

(3) جون جاك روسو، Emile ou de l'éducation، (د.م.ن) 123/1.

(4) رواه البيهقي، شعب الإيمان، تح: عبد العالي عبد الحميد حامد، (4929)، الرياض، مكتبة الرشد، ط1 (1423هـ-2003م)، 232/7.

(5) ينظر: آسيا العطوي، صعوبة تطبيق المقاربة بالكفاءات في المدرسة الجزائرية من وجهة نظر معلمي التعليم الابتدائي - دراسة ميدانية بولاية سطيف، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، 2010م، ص: 17، وينظر: رحيمة شرقي، نجاة بوساحة، بيداغوجية المقاربة بالكفاءات في الممارسة التعليمية، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ص 54.

(6) ابن فارس أبي الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، (د.ب)، دار الفكر، (د.ط) (1399هـ-1979م)، 189/5.

(7) ابن منظور أبي الفضل جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د.ط.ت)، 139/1.

(8) ينظر: عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، ط1، (1429هـ-2008م)، 1942/3.

(9) ينظر: قوارح محمد، حمامي عبد الرزاق، العلمية التعليمية في ضوء بيداغوجيا التدريس بالكفاءات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، (2016م)، ص 2.

(10) بوعلاق محمد، التقويم التربوي وفق المقاربة بالكفاءات، مجلة الدراسات، العدد الرابع، جامعة عمار ثلجي، الأغواط، (2005م-2006م)، ص 175، وينظر: قوارح محمد، حمامي عبد الرزاق، العلمية التعليمية في ضوء بيداغوجيا التدريس بالكفاءات، ص 5.

(11) خالد لبصيص، التدريس العلمي والفني الشفاف بمقاربة الكفاءات والأهداف، الجزائر، التنوير، ط1 (2004م)، ص 101، وينظر: نوال باحي، أسماء مفلح، تعليمية اللغة العربية وفق منهاج المقاربة بالكفاءات، رسالة ماستر، كلية الأدب العربي والفنون، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، (2018هـ-2019م)، ص 5.

(12) مصطفى عبد الله علي، مهارات اللغة العربية، (د.ب)، دار الميسرة، ط1 (2002م)، ص ص 22-23، وينظر: عبيدات حياة، كفاءة المعلم، مصادرها وأثرها في العملية التعليمية - الطور الابتدائي أنموذجا، رسالة ماستر، كلية الآداب واللغات، جامعة أم البواقي، (2012م)، ص 37.

(13) فيليب بزونو، بناء الكفاءات انطلاقًا من المدرسة، تح: لحسن بوتلاي، المغرب، عالم التربية، (د.ط) (2004م)، ص 12، وينظر: عزوز مرابط عياش، الكفاءة المهنية، (د.ب)، دار اقرأ للكتاب، (د.ط.ت)، ص 6.

(14) زين العارفين، تطبيق الكفاءة التعليمية والكفاءة المهنية لدى مدرسي اللغة العربية بالمدارس المتوسطة الإسلامية، بمنطقة رمباج جاوي الوسطى - دراسة وصفية تقويمية، رسالة ماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية، أندونيسيا، (1432هـ-2010م)، ص 23.

(15) ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمان بن محمد، مقدمة بن خلدون، تح: عبد الله محمد الدرويش، دمشق، مكتبة الهداية، ط1 (1425هـ-2004م)، 166/2.

- (16) زين العارفين، تطبيق الكفاءة التعليمية والكفاءة المهنية، ص 23 وما بعدها، وينظر: بن زاف جميلة، تأهيل المعلم كأحد متطلبات الإصلاح التربوي الجديد في ضوء نظرية الموارد البشرية - دراسة ميدانية لبعض المؤسسات التربوية لبلدية ورقلة، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، (2014م)، ص 188، وينظر: لعراق فائزة، تقييم جودة وأداء الأستاذ الجامعي من وجهة نظر الطلبة والأساتذة دراسة ميدانية، مجلة جديد الاقتصاد، عدد رقم 11، (2016م)، ص 250-251، وينظر: غربي خالد، قده إلياس، اتجاهات أساتذة السنة الخامسة ابتدائي نحو تدريس مادة الرياضيات وفق المقاربة بالكفاءات، رسالة ماستر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لخضر، الوادي، (2015م)، ص 72.
- (17) ينظر: أحمد علي الإمام، معايير اختبار مدرسي علوم الشريعة، بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، عمان، (1416هـ-1995م)، 249/2.
- (18) ينظر: ابن كثير أبي الفداء إسماعيل، مختصر تفسير بن كثير، تح: محمد علي الصابوني، الجزائر، شركة الشهاب، (د،ط) (1410هـ-1990م)، 295/1.
- (19) ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، مكتبة الشروق، ط 4 (1425هـ-2004م)، ص 321.
- (20) ينظر: البدر عبد الرزاق عبد المحسن، عشر قواعد في تركية النفس، (د،ب)، مكتبة إيقان، ط 1 (1439هـ-2018م)، ص 23.
- (21) ابن كثير، مختصر تفسير بن كثير، 630/3.
- (22) ينظر: المرجع نفسه، 167/2، وينظر: البدر عبد الرزاق، عشر قواعد في تركية النفس، ص 23.
- (23) رواه أحمد بن حنبل أبو عبد الله بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد وآخرون، مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها، [24601]، (د،ب)، مؤسسة الرسالة، ط 1 (1421هـ-2001م)، 148/41.
- (24) ينظر: بن منظور، لسان العرب، 140/12.
- (25) ينظر: بن كثير، مختصر بن كثير، 64/3.
- (26) الحمدان بن محمد حمدان، معايير اختيار مدرسي علوم الشريعة وطلبتها، بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، عمان، (1416هـ-1995م)، 282-280/2.
- (27) ينظر: الغزالي أبي حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تح: سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 1 (1417هـ-1997م)، 383/2، وينظر: الزركشي بدر الدين بن محمد بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد الستار أبو غدة، القاهرة، دار الصفوة، ط 2 (1413هـ-1992م)، 199/6.
- (28) السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تح: الحكمي عبد الله بن حافظ بن أحمد، مكتبة التوبة، ط 1 (1419هـ-1998م)، 6/5، وينظر: القرافي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لبنان، بيروت، دار الفكر، (د،ط) (1424هـ-2004م)، ص 343.
- (29) رواه أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرناؤوط، باب كيف يستحب الترتيل في القراءة، [1464]، (د،ب)، دار الرسالة، ط 1 (1430هـ-2009م)، 592/2.
- (30) الغزالي، المستصفى، 386/2.
- (31) الحمدان، معايير اختيار مدرسي علوم الشريعة، 287/2.
- (32) ينظر: الدريني فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، سوريا، دمشق، الشركة المتحدة، ط 2 (1405هـ-1985م)، ص 5.
- (33) أخرجه مسلم بن الحجاج أبو الحسن، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، [100]، بيروت، دار إحياء التراث، (د،ط،ت)، 719/2.
- (34) ينظر: الحمدان بن محمد حمدان، معايير اختيار مدرسي علوم الشريعة وطلبتها، 282/2.
- (35) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، [29]، 50/1.
- (36) الحمدان، معايير اختيار مدرسي علوم الشريعة، 283/2.
- (37) ينظر: الحمدان، اختيار مدرسي علوم الشريعة، 285/2.
- (38) ينظر: زيدان عبد الكريم، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 1 (1432هـ-2011م)، ص 184.
- (39) بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، باب قوله □ طلب العلم فريضة على كل مسلم، 25/1.
- (40) ينظر: أحمد علي الإمام، معايير اختيار مدرسي علوم الشريعة، 257/2.

- (41) رواه البيهقي أحمد بن حسين بن علي بن موسى أبو بكر، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، باب بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، [20782]، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3 (1424هـ-2003م)، 323/10.
- (42) ينظر: أحمد علي الإمام، معايير اختيار مدرسي علوم الشريعة، 259/2.
- (43) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، [95]، 74/1.
- (44) ينظر: أحمد علي الإمام، معايير اختيار مدرسي علوم الشريعة، 259/2.
- (45) ينظر: المرجع نفسه، 260/2.
- (46) ينظر: الغزالي أبي حامد، إحياء علوم الدين، القاهرة، دار الشعب، (د، ط)، 97-93/1.
- (47) رواه ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تح: محمد فواد عبد الباقي، كتاب الطهارة وسننها، باب الاستنجاء بالحجارة، [313]، (د، ب)، دار إحياء الكتب العربية، (د، ط)، 114/1.
- (48) رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في تنزيل الناس منازلهم، [4842]، 210/7.
- (49) ينظر: أحمد علي الإمام، معايير اختيار مدرسي علوم الشريعة، 261/2.
- (50) ينظر: المرجع نفسه، 264/2.
- (51) رندة نمر توفيق مهاني، دور المعلم المساند في تحسين العملية التعليمية من وجهة نظر المعلمين الدائمين في مدارس وكالة الغوث الدولية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التربية، قسم أصول التربية، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة، (1413هـ-2010م)، ص ص 17-19.
- (52) رواه البيهقي، أحمد بن الحسن بن علي بن موسى، شعب الإيمان، تح: عبد العالي عبد الحميد حامد، الأمانات وما يجب من أدائها إلى أهلها، [4929]، الرياض، مكتبة الرشد، ط1 (1423هـ-2003م)، 232/7.
- (53) حيواني كريمة، ترزولت عمروني حورية، الكفاءات المهنية للأستاذ الجامعي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 32، جانفي (2018م)، ص 238؛ وينظر: رندة نمر توفيق مهاني، دور المعلم المساند في تحسين العملية التعليمية من وجهة نظر المعلمين الدائمين في مدارس وكالة الغوث الدولية، ص 14.
- (54) المرجع نفسه، ص 21.
- (55) يحي حسن علي مراد، آداب العالم والمتعلم في الفكر الإسلامي، كتاب منشور إلكتروني: www.kotobarabia.com، ص 93.
- (56) بورزامة داود، مستوى التنمية المهنية عند أساتذة التربية البدنية والرياضية بالجامعة الجزائرية، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث، تخصص مناهج وطرائق تدريس التربية البدنية والرياضية، قسم التربية البدنية والرياضية، معهد علوم وتقنيات الأنشطة البدنية والرياضية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، (2013/2014م)، ص ص 1-2.
- (57) عبد الواحد حميد الكبيسي وآخرون، أخلاقيات وآداب مهنة التدريس الجامعي، مركز ديونو لتعليم التفكير، (د، ط)، ص ص 221-223.
- (58) التعليم الشرعي وسبل ترقيته، مجلة الأمة الوسط، الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، العدد الثامن، 2017م، نشر الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس)، ص: 18، 43.
- (59) رواه الترمذي، سنن الترمذي، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في شأن الحساب والقصص، [2531]، لبنان، دار الفكر، (د، ط)، 35/4.
- (60) محمد عبد الفتاح شاهين، التطوير المهني لأعضاء الهيئات التدريسية كمدخل لتحقيق جودة النوعية في التعليم الجامعي، ورقة علمية مقدمة لمؤتمر النوعية في التعليم الجامعي الفلسطيني، المنعقد بجامعة القدس المفتوحة، رام الله، في الفترة: (3-2004/07/5م)، وينظر: مرفق حياوي علي، دراسة مقارنة لإعداد وتدريب الأستاذ الجامعي، مجلة اتحاد الجامعات العربية، العدد 22، ذو القعدة (1407هـ)، ص 33.
- (61) ينظر: حيواني كريمة، ترزولت عمروني حورية، الكفاءات المهنية للأستاذ الجامعي، ص 241.
- (62) رواه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب بيع المزايدة، [2198]، 740/2.
- (63) علي راشد، الجامعة والتدريس الجامعي، جدة، دار الشروق، (د، ط) (1988م)، ص 42، وينظر: محمد عبد الفتاح شاهين، التطوير المهني لأعضاء الهيئات التدريسية كمدخل لتحقيق جودة النوعية في التعليم الجامعي.
- (64) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، [6]، 1358/3.
- (65) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب ما في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، [34]، 2052/4.
- (66) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، [20]، 1459/3.
- (67) حيواني كريمة، ترزولت عمروني حورية، الكفاءات المهنية للأستاذ الجامعي، ص 251.
- (68) رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، [4291]، 349/6.

- (69) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى، [78]، 2171/4.
- (70) أحمد ناصر شكيب الخطيب، تنمية المعلم مهنيًا في ظل استراتيجيات التعلم الإلكتروني، منشور بتاريخ: 2013/02/15. على الموقع: www.edutrapedia.com تاريخ الاطلاع: 2020/11/04.
- (71) يحي حسن علي مراد، آداب العالم والمتعلم في الفكر الإسلامي، ص ص 384-385.
- (72) بدر الدين بن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم، تح: السيد محمد هاشم الندوي، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ط.ت)، ص 29.
- (73) حيواني كريمة، ترزولت عمروني حورية، الكفاءات المهنية للأستاذ الجامعي، ص 242.
- (74) عوض سالم الحربي، جودة الأستاذ الجامعي، منشور بتاريخ: 2011/05/29 بجريدة الاقتصادية، متاح على الرابط: www.aleqt.com 2011/05/29>article_543273 تاريخ الاطلاع: 2020/11/04.
- (75) أحمد علي الإمام، معايير اختيار مدرس علوم الشريعة، 290/2.
- (76) سري زيد الكيلاني، طرق تدريس علوم الشريعة في التعليم الجامعي وضرورة تطويرها، بحث منشور ضمن أعمال مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، 228/2.
- (77) أحمد ناصر شكيب الخطيب، تنمية المعلم مهنيًا في ظل استراتيجيات التعلم الإلكتروني.
- (78) رواه بن ماجه، سنن بن ماجه، كتاب الزهد، باب الحكمة، [4169]، 1395/2.
- (79) التعليم الشرعي وسبل ترقيته، مجلة الأمة الوسط، ص ص 139-140.
- (80) رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقائق، باب في الأمل وطوله، [6417]، 509/4.
- (81) أخرجه الحاكم، المستدرک، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الأنعام، [3241]، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1 (1411هـ-1990م)، 348/2-349.
- (82) سالم امحمد المجاهد، نحو رؤية جديدة لإصلاح نظام القياس والتقويم التعليمي في ليبيا، المجلة الجامعة، العدد الخامس عشر، المجلد الثاني، (2013م)، ص ص 243-250.
- (83) عبد الواحد حميد الكبيسي وآخرون، أخلاقيات وآداب مهنة التدريس الجامعي، ص 234، وينظر: علي الإمام، معايير اختيار مدرس علوم الشريعة، ص 285.

مركزية القيم في بناء شخصية الطالب الجامعي المسلم

The centrality of values in building the personality of a Muslim university student

أ.د/ عمار قاسمي

Ammar GASMI

كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان

ammargasmi@univ-emir.dz

تاريخ القبول: 2026/07/16

تاريخ الإرسال: 2026/04/18

الملخص:

في مجال تصنيف الحضارات وتحليل طبيعتها، يتم مراعاة أربع منظومات؛ المنظومة الفكرية التي تهتم بالنظر في جميع المحسوسات والمعقولات، والمنظومة الغريزية التي تتضمن أصول الخير وأصول الشر، والمنظومة العقدية التي تمثل المرجعية المعرفية، والمنظومة العملية وهي مبنية على ما عند الإنسان من فكر وغرائز وعقائد؛ والقرآن الكريم يعرض آيات الأكوان، وآيات البيان على فكر الإنسان ويدعوا إلى النظر ويرغبه فيه، وهو معلّم أخلاقي عظيم فقد تضمنت آياته ذكر أصول الخير وما ينميها، وذكر أصول الشر وما يميئها وينحيها، وكل ما يزكي النفس ويدسيها، فإذا كانت الأفكار والغرائز والعقائد مستقيمة كانت الأعمال مستقيمة؛ والمعتقدات والقيم بطيئة التكوين بالنسبة للنموذج الغربي، وسريعة التكوين بالنسبة للإسلام، وهي بطيئة الزوال والتبدل عند كليهما. أما بالنسبة للتقنية فهي تفرض نفسها وتنتشر بسرعة كبيرة لما لها من علاقة بالمنظومة المعيشية، وهذه السرعة بالذات استغلتها العولمة المعاصرة وذلك بالمزاوجة بين تطوير التقنية وهدم المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية. وفي ظل هذه الظروف انحسر دور الطالب الجامعي وتضاءلت فعاليته بسبب طغيان العوامل المادية، واضطراب رؤيته الكونية.

وبناء على ذلك يهدف البحث إلى الكشف عن أسس بناء الشخصية القيمة لإعادة بناء شخصية الطالب الجامعي، حتى تستقيم رؤيته الكونية، فيصبح قيمة أخلاقية مشعة ومتحركة، جاهزة لاستئناف الدورة الحضارية، وإعطائها بعدا بنائيا جديدا يراعي طبيعة الواقع والزمان والمكان والسقف المعرفي لعصره.

الكلمات المفتاحية: تكوين الشخصية؛ الطالب الجامعي؛ القيمة المتحركة؛ الفعالية الاجتماعية؛ الهوية الإسلامية.

Abstract:

In classifying and analyzing the nature of civilizations, four systems are considered: the intellectual system, which examines all tangible and intangible realms; the instinctual system, which encompasses the origins of good and evil; the doctrinal system, which represents the epistemological framework; and the practical system, which is based on human thought, instincts, and beliefs. The Holy Quran is the primary source for these systems. Beliefs and values are slow to form in the Western model, while they form rapidly in Islam. Contemporary globalization has exploited the spread of technology, media, and communication to undermine religious beliefs and moral values. Under these circumstances, the role of the university student has diminished, and their effectiveness has waned due to the dominance of material factors and the distortion of their worldview.

Therefore, this research aims to uncover the foundations for building a valuable character in order to reconstruct the university student's personality, thereby restoring their worldview and enabling them to become a radiant and dynamic moral force, ready to resume the civilizational cycle and give it a new constructive dimension that takes into account the nature of reality, time, place, and the intellectual framework of their era.

Key words: personality formation; university student; dynamic value; social effectiveness; Islamic identity.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

يُعدّ موضوع: "مركزية القيم في بناء شخصية الطالب الجامعي" من القضايا الجوهرية التي تلامس عمق العملية التربوية والتعليمية، إذ لا يقتصر دور الجامعة على نقل المعارف وتلقي العلوم، بل يتجاوز ذلك إلى بناء الإنسان المتكامل الذي تتوازن فيه الأبعاد المعرفية والقيمية والمنهجية والسلوكية. فالطالب الجامعي في المنظور الإسلامي ليس مجرد متعلّم، بل هو نموذج إنساني يُنتظر منه أن يجسد القيم في واقعه، وأن يكون عنصرًا فاعلاً في مجتمعه، تسهم شخصيته في البناء والإصلاح والتوجيه.

وقد كان هذا التصور حاضراً بقوة في الوعي الاجتماعي خلال فترات سابقة (سنوات السبعينيات والثمانينيات)، حيث حظي الطالب الجامعي بمكانة مرموقة، فكان مضرب المثل في حسن السلوك ورجاحة الفكر، ومحل احترام وتقدير من مختلف فئات المجتمع، حتى غدا نموذجاً يُحتذى به، وقيمة متحركة تمتد آثارها في مختلف مجالات الحياة. غير أن هذه المكانة شهدت تراجعاً ملحوظاً في ظل تحولات متعددة، مما أدى إلى ضعف حضور البعد القيمي في شخصية الطالب، وانكفائه عن أداء أدواره الاجتماعية، وتراجع فعاليته في مجالات التغيير والبناء، بل واتجاه كثير من الطلبة إلى تبني نظرة سلبية تجاه واقعهم، والانشغال بقضايا الهجرة والاغتراب.

ومن هنا تبرز إشكالية هذا البحث في التساؤل عن الكيفية التي يمكن من خلالها إعادة الاعتبار لمركزية القيم في بناء شخصية الطالب الجامعي، وكيف يمكن توجيه هذا البناء توجيهاً يحقق التوازن بين التحصيل العلمي والتكوين القيمي، بما يجعل الطالب عنصرًا إيجابيًا فاعلاً، وقيمة أخلاقية متحركة قادرة على الإسهام في نهضة المجتمع. كما يثير البحث تساؤلات فرعية تتعلق بدور الجامعة في غرس القيم، وحدود مسؤوليتها في تحقيق هذا التوازن، وأثر غياب البعد القيمي في اختلال شخصية الطالب.

وتتبع أهمية هذه الدراسة من كونها تسعى إلى معالجة أحد أوجه القصور في منظومة التعليم الجامعي، حيث يلاحظ التركيز الكبير على الجوانب البيداغوجية والمعرفية، مقابل إهمال نسبي للجوانب القيمية والأخلاقية، سواء في مسار التكوين أو في مرافقة البحث العلمي. كما تستمد أهميتها من الحاجة الملحة إلى إعادة بناء شخصية الطالب على أسس متوازنة، تجمع بين العلم والعمل، وتربط المعرفة بالقيم، بما يعزز دوره في مختلف المستويات: الذاتية والاجتماعية والكونية.

وعلى الرغم من تعدد الدراسات التي تناولت التعليم الجامعي ومخرجاته، إلا أن المقاربات التي ركزت على مركزية القيم في بناء شخصية الطالب تبقى محدودة، خاصة في إطار رؤية تكاملية تنطلق من المرجعية الإسلامية، حيث غالباً ما انصبّت الجهود على تطوير الكفاءات العلمية والمهارية، دون إيلاء العناية الكافية لتأثير القيم في توجيه السلوك وصياغة الشخصية.

ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن الأسس التي تجعل القيم محوراً في بناء شخصية الطالب الجامعي، مع بيان سبل تفعيلها داخل البيئة الجامعية، وتشخيص مظاهر الخلل في هذا الجانب، واقتراح آليات عملية لإعادة التوازن بين المعرفة والقيم، بما يساهم في تكوين طالب جامعي يمتلك وعياً قيمياً يجعله قادراً على التفاعل الإيجابي مع قضايا مجتمعه، والمشاركة في تحقيق التنمية والإصلاح. كما يسعى إلى إبراز أثر هذا البناء القيمي في جعل الطالب قيمة متحركة تُشعّ فعاليتها في مختلف مجالات الحياة.

وقد اعتمد البحث في ذلك على منهج استقرائي تحليلي، ينطلق من تتبع الجزئيات المرتبطة بواقع الطالب الجامعي، وصولاً إلى استخلاص نتائج كلية تساهم في فهم أعمق لمركزية القيم في بناء شخصيته. ولرصد التساؤلات السابقة كان محتوى البحث مقممة ومبحثين وخاتمة:

تضمنت المقدمة تمهيداً يُبيّن التعريف بالموضوع وأهميته، وأهم الإشكاليات التي ستتم معالجتها، والمفردات التي تعطي صورة عن مضامين المباحث، والمنهجية المختارة لمعالجة قضاياها.

أما المبحث الأول: فقد اختص بفحص مفاهيم البحث: الشخصية، القيمة، والطالب، والجامعة، محاولاً الكشف عن الخيط الرفيع الذي يربطها ببعضها، ويجعل منها كلا قابلاً للتكامل.

وأختص المبحث الثاني: بمدارسة محورية القيم في بناء أسس تكوين الشخصية، من خلال الكشف عن سبل الاستفادة القيمية من نعمة السمع، والاستفادة القيمية من نعمة الأبصار، والاستفادة القيمية من نعمة الأفئدة. ثم بحث أثر مركزية الطالب الجامعي كقيمة متحركة في المجتمع. وأما الخاتمة فقد تضمنت النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: مفاهيم البحث؛ الشخصية، القيمة، الطالب، الجامعة

يقول الجرجاني: "المعاني هي الصور الذهنية من حيث أنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل؛ فمن حيث أنها تقصد باللفظ، سميت: مفهوماً، ومن حيث أنه مقول في جواب ما هو، سميت: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، سميت: حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار، سميت: هوية"⁽¹⁾. وعليه: وقبل الخوض في تتبع الخيوط الرفيعة للإجابة عن الإشكالية المحورية للبحث؛ بودنا أن نقف أولاً عند بيان معاني الألفاظ المشكلة لموضوعه، إذ باتضحاً يتبين مسار البحث من جهة، وتتضح بعض جوانبه من جهة، لأن المفاهيم في حد ذاتها تُعتبر جانب من جوانب الإجابة عن إشكالية البحث، فكل بحث اتضحت مفاهيمه وزال عنها اللبس، يستطيع أن يحقق أهدافه، ويصل إلى غايته؛ وعليه نمضي قدماً إلى بيان معاني الألفاظ: الشخصية، والقيمة، والطالب، والجامعة.

الفرع الأول: لفظ الشخصية

يطلق لفظ الشخصية على المظهر الخارجي الذي يرتبط أساساً بالبنية الجسمية، "والجسم في اللغة مبني على التأليف والتركيب والدليل على ذلك أنهم إذا راموا تفضيل الشخص على شخص في التأليف، وكثرة الأجزاء يقولون: فلان أجسم من فلان، إذا كان أكثر منه ضخامة وتأليف أجزاء"⁽²⁾، ولهذا يطلق لفظ الشخصية على سواد الناس قال ابن فارس: "الشين والخاء والصاد، أصل واحد يدل على ارتفاع في شيء من ذلك الشخص، وهو سواد الإنسان إذا سما لك من بعد، ثم يحمل على ذلك فيقال: شَخَصَ من بلد إلى بلد، وذلك قياسه، ومنه أيضاً البصر، ويقال: رجل شخيص، وامرأة شخيصة: أي جسيمة"⁽³⁾، وهذا المعنى ورد في أغلب معاجم اللغة العربية⁽⁴⁾، "فالشخص هو الجسم الذي له مشَخَصٌ وحجمية، وقد يُراد به الذات المخصوصة، والحقيقة المعينة في نفسها تعييناً يمتاز عن غيره"⁽⁵⁾، فالشخصية في العربية تفيد معنى الظهور والبروز، كما تفيد معنى العلو والارتفاع، ومعنى الانتقال والحركة من مكان إلى مكان آخر، أو من

بلد إلى بلد آخر. وبهذا فإن كل فرد ظهر وبرز للعيان، وعلت مكانته وارتفع قدره في سلم التراتب الاجتماعي، واستطاع أن يسير وينتقل من بلد إلى بلد ليثقف نفسه، أو يزيد من خبرته أو ما إلى ذلك فهو شخصية.

وهذا المعنى الذي ورد في اللغة العربية لا يختلف عن المعنى الذي ورد في القرآن الكريم، قال الراغب الأصفهاني: "الشخص سواد الإنسان القائم المرئي من بعيد، وقد شخص من بلده: نَفَذَ، وشخص سهمه، وبصره، وأشخصه صاحبه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ (إبراهيم: 42)، وقال أيضا: ﴿وَأَقْرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ (الأنبياء: 97)، أي أجفانهم لا تطرف" (6).

أما في اللغات الأوروبية فقد طغى لفظ Persona اللاتيني لأول مرة في الميدان المسرحي، حيث اعتقد القدماء أن كل واحد من الآلهة هو تشخيص لبعض الخصائص والميزات؛ فكان للفرس: إله للنور والخير، وإله للظلام والشر، وأمن الإغريق أن أثينا هي ربة الحكمة، ناصرة الفنون اليدوية والمهن... إلخ. وأول اتصال لمفهوم "شخص" في الفلسفة اليونانية ظهر في العبارة التي نُقِشت على مدخل معبد "دلفي"، والتي نسبت إلى "سقراط" وهي: "اعرف نفسك بنفسك". ثم استخدمه أفلاطون للتعبير عن تشخص الأرواح في الأجسام حين تختار مصيرها (7). والرومان والإغريق عموما لا يعترفون بأن العبيد أشخاصا، بل يعتبرونهم آلات حية، يقول أرسطو: "إن العبد ملئٌ حي" (8). وحين تطورت روما وأصبحت إمبراطورية ظهر مفهوم "الشخصية القانونية". ثم اكتسب لفظ "شخص" معان جديدة من جراء ما أثاره من نقاش حول علاقته بفكرة التجسد في المسيحية، واشتهر في هذه الحقبة التي سميت بالعصور الوسطى تعريف أطلقه القديس "بويس" Boèce هو: "الشخص جوهر فردي ذو طبيعة تمتاز بالعقل". وبعد الثورة الفرنسية الكبرى أصبح الاعتراف بالآخر كشخص أمر مسلم به مهما كانت مرتبته الاجتماعية (9). وبقي مفهوم الشخصية Personality يرضع من الأصل اللاتيني Persona الذي يعني القناع الذي يضعه الممثل ليخفي به وجهه الحقيقي، ويتظاهر بصورة غير صورته الحقيقية المبطنة.

أما من الناحية الاصطلاحية فقد تعددت مفاهيم الشخصية في التداول الغربي وتنوعت إلى درجة يصعب حصرها، خاصة مع التطور الحاصل في علم النفس والعلوم الإنسانية، وتعدد المذاهب والتيارات والنزعات الفلسفية التي توطر هذه العلوم، وتتأثر بما توصلت إليه من نتائج في الآن نفسه، فما زال الجدل قائما حول طبيعة الشخصية: أهى فطرية وراثية أم مكتسبة؟ وحول المعايير التي من خلالها يمكن الحكم على الشخص أنه سوي أو غير سوي، وما إلى ذلك من الإشكاليات التي تتولد عنها دلالات ومفاهيم جديدة، تجعل مفهوم الشخصية لا يعرف الاستقرار والثبات، وهذا الأمر ينعكس على الشخصية العيانية ذاتها، ويجعلها مضطربة وغير متوازنة، تماما كما هي المفاهيم.

أما في التداول الإسلامي؛ فالإسلام قد بسّط مفهوم الشخصية، وبيّن بوضوح ماهية الإنسان، ورفع قدره، وكرّمه، وجعل المعيار الوحيد للتفاضل بين الناس هو التقوى، وجعل قيمة كل امرئ في أخلاقه فطابق بذلك بين الشخصية والقيمة الأخلاقية، فلفظ الإنسان يرتقي بارتقاء مراتبه الأخلاقية، وتدرّجه في مدارج السالكين ومنازل السائرين. فكلما تدرج الإنسان في مراتب الدين من الإسلام، إلى الإيمان، إلى الإحسان، ارتفعت مرتبته الأخلاقية، وكلما ابتعد عن الدين ساءت أخلاقه حتى يصبح كالأنعام أو أظل من ذلك سيلا. فشخصية الإنسان المسلم مطابقة لقيمه الأخلاقية.

الفرع الثاني: لفظ القيمة

القيمة في اللغة العربية: لفظٌ يُستخدم في مجال التعاملات الاقتصادية والتجارية، حيث يقوم أشخاص مختصون بتحديد قدر المال الذي يساوي السلعة أو الشيء الذي أريد تقييمه، قال الكفوي: "قيمة الشيء عبارة عن قدر ماليته بالدراهم والدنانير بتقويم المقومين، وهي مساوية له بخلاف الثمن فإنه يكون ناقصا وزائدا"⁽¹⁰⁾، وقال الفيروز آبادي: "القيمة بالكسر: واحدة القيم، وقومت: السلعة، واستقمته: ثمنه"⁽¹¹⁾، وقال الفيومي: "القيمة: الثمن الذي يُقاوم به المتاع، أي يقوم مقامه، والجمع القيم"⁽¹²⁾.

ثم استعير ليستخدم في مجالات متعددة، منها الإقامة التي تعني البناء، والتقويم الذي يعني الاستقامة والتعديل وإزالة الاعوجاج، قال ابن فارس: "القاف والواو والميم: أصلان صحيحان يدل أحدهما على جماعة ناس، وربما استعير في غيرهم. والآخر على انتصاب أو عزم، فالأول: القوم... وأما الآخر فقولهم: قام قياما، والقومة المرة الواحدة، إذا انتصب، ويكون قام بمعنى العزيمة. كما يقال: قام بهذا الأمر؛ إذا اعتنقه. وهم يقولون في الأول: قيام حتم، وفي الآخر: قيام عزم. ومن الباب: قومت الشيء تقويما، وأصل القيمة الواو، واصله أنك تقيم هذا مكان ذاك. وبلغنا أن أهل مكة يقولون: استقمت المتاع، أي قومت. ومن الباب: هذا قوام الدين الحق، أي به يقوم"⁽¹³⁾، وقال الكفوي: "معنى أقام الشيء: جعله قائما أي منتصبا، ثم قيل: أقام العود إذا قومه: أي سواه وأزال اعوجاجه، فصار قويا يشبه القيام"⁽¹⁴⁾. فالقيمة في اللغة العربية تفيد المقدار، كما تفيد الاستقامة وزوال الاعوجاج، كما تفيد أيضا القيام بأمر ما وإنجازه على أتم وأكمل وجه.

أما من الناحية الاصطلاحية في التداول الغربي فيطلق لفظ القيمة في علم الأخلاق ويراد به الخير، فتُحدّد قيمة الفعل بما يتضمنه من خيرية. ولما كان مفهوم الخير غير ثابت في هذا التداول، نظرا لاختلاف معايير الحكم بين مختلف التوجهات الفلسفية الغربية، ظهرت فلسفة القيم: الأكسيولوجيا Axiology أو Philosophy of Values التي مضمونها "البحث عن الموجود من حيث هو مرغوب فيه لذاته، وهي تنظر في قيم الأشياء وتحللها، وتبين أنواعها وأصولها، فإن فسرت القيم بنسبتها إلى الصور الغائية المرتسمة على صفحات الذهن كان تفسيرها مثاليا، وإذا فسّرت بأسباب طبيعية أو نفسية أو اجتماعية كان تفسيرها وجوديا"⁽¹⁵⁾، وبقيت هذه الفلسفة تدور في حلقة لا نهاية لدورانها بين المثاليين الذين يعتقدون أن الفعل يحمل القيمة الأخلاقية في ذاته، والماديين الذين يعتقدون أن الفعل فارغ من القيمة الأخلاقية، والإنسان يضفي عليه هذه القيمة حسب خصوصية ذاته.

أما في اصطلاح التداول الإسلامي، فالقيم هي الأخلاق، والأخلاق والخلق مشتقان من المصدر نفسه، فإذا كان الخلق هو الصورة التي يأخذها الجسم، وهي صورة صورها البارئ عز وجل في أحسن تقويم، فإن الخلق هي الصورة التي تأخذها النفس، وهي في رحلة التدرج في التزكية من مرتبة الإسلام، إلى مرتبة الإيمان، فإلى مرتبة الإحسان، فتكون بذلك القيم في التداول الإسلامي مطابقة للشخصية، ومطابقة للدين، وهي ذاتها الفطرة التي فطر الله الناس عليها قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: 30).

الفرع الثالث: لفظ الطالب

الطالب في اللغة العربية هو الشخص الذي يمتلكه الرغبة في إيجاد شيء وابتغائه والحصول عليه، أو السؤال، والبحث عليه عند غيره، قال ابن فارس: "الطاء واللام والباء أصل واحد يدل على ابتغاء الشيء، يقال: طلبت الشيء أطلبه، طالبا، وهذا مطلبي، وهذه طلبتي، وأُطلبْتُ فلانا بما ابتغاه: أي أسعفته به"⁽¹⁶⁾. وقال الفيروز آبادي: "طلبه: حاول وجوده وأخذه، وطلبه إليه: رغب، وهو طالب: راغب، ج: طَلَبٌ،

وطلّابٌ، وطلّبةٌ" (17)، وقال ابن منظور: "طلب الطلب: محاولة وجدان الشيء وأخذه، وطالب: اسم" (18)، واعتبر الكفوي أن: "الطلب عام حيث يقال فيما تسأله من غيرك، وفيما تطلبه من نفسك، والسؤال لا يقال: إلا فيما تطلبه من غيرك، والتوخي خاص بالخير" (19).

لفظ الطالب في العربية: يقتضي: الرغبة، والإصرار، والإنجاز، والأخذ، والابتغاء، والسؤال، والسعي، والحركة، وكل هذه الأفعال والمقتضيات هدفها المركزي هو توخي الخير، وبهذا يصبح الطالب في جوهره قيمة أخلاقية إيجابية متحركة؛ فالرغبة والوجدان: يدفعانه إلى السعي والابتغاء، والإصرار: يدفعه إلى الإنجاز، أو السؤال، فيكون بذلك قيمة متحركة: تُحصّل الخير والصلاح، وتزرعه وتنشره، وتحت عليه، فتمنحه هذه الحركة، محورية في البناء الاجتماعي والقيمي، ولهذا قال رسول الله ﷺ: "مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رِضًا بِمَا يَصْنَعُ، وَإِنَّ الْعَالِمَ لَيْسَتْغَفِرُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْخِيَتَانِ فِي الْمَاءِ، وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَإِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ" (20).

الفرعي الرابع: لفظ الجامعة

الجامعة في اللغة العربية تعني الضم والتأليف بين أشياء متفرقة، قال ابن فارس: "الجيم والميم والعين أصل واحد يدل على تَضَام الشيء، يقال: جمعت الشيء جمعا، ضممته. وقدر: جِماعٌ وَجَامِعَةٌ، وهي العظيمة" (21). وقال الفيروز آبادي: "الجمع: تأليف المتفرق... قدر جامعة: عظيمة" (22)، وقال ابن منظور: "جمع الشيء عن تفرقة يجمعه جمعا، وقدر جِماع وجامعة: عظيمة" (23)، وكلما كثر عدد الأشياء المتفرقة التي تم جمعها، تصبح الجامعة أكثر مكانة وأكثر عظمة، ولما كان جمع المتفرق من الناس لا يكون إلا إذا اتفقوا على كلمة واحدة، فإن التوحيد هو الكلمة الوحيدة التي يمكن لها أن تحقق هذا الجمع العظيم، أو الجامعة العظيمة، قال الله عز وجل: ﴿وَأَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: 63)، ولما كان الدين عند الله الإسلام، فإن الجامعة لا تحقق غايتها العظمى إلا بهذا الدين، لأن: الإسلام دين عامر، خالد، جامع (24)، فيكون بذلك هدفها المركزي هو أن تكون محضنا للطالب الذي يتّصف بالصفات السابقة الذكر. ويصبح بذلك: الطالب الذي هو قيمة أخلاقية متحركة، والقيمة الأخلاقية التي تجسدت في الطالب، والدين الذي هو منبع القيمة الأخلاقية، والجامعة التي هي محضنهم جميعا كل متكامل لا يمكن فصل جزء من أجزائه.

المطلب الثاني: محورية القيم في بناء أسس تكوين الشخصية

يُتخذ مثال ألمانيا في الكثير من الدراسات، والمحافل العلمية، من حيث سرعة بنائها، بعد أن جلبت لها الحرب العالمية الثانية دمارا هائلا، من حيث الأرواح البشرية، والبنية التحتية، كدليل على سهولة إعادة تشييد الأبنية، وشق الطرقات، وإقامة الجسور، وكدليل أيضا على أهمية وصعوبة بناء الشخصية الإنسانية بناء متكاملًا، ومتوازنا من جميع الوجوه.

ومنذ أن ظهر علم النفس، وهو من العلوم المستحدثة، حمل على عاتقه البحث عن أسس بناء هذه الشخصية المرجوة، إلا أن جذوره المعرفية الغربية، والبيئة التي نبت فيها، جعلته مشحونا بالأصول العقديّة لهذه البيئة الثقافية، وأطرها المنهجية وخصوصيتها الاجتماعية والجغرافية، مما جعله لا يرقى إلى العلم الموضوعي الذي يمكن أن تعمم نتائجه على كل البيئات الاجتماعية.

ولما كان الرسول ﷺ قد حقق هذا البناء، وأقامه على أسس من التكامل والتوازن بين جميع جوانب الشخصية: النفسية والفكرية، والجسمية، والسلوكية، كان المحضن التربوي النبوي المثل الذي يجب أن يُحتذى بحذوه، والقُدوة التي يجب أن يقتدى بها في استلهاهم، أسس بناء الإنسان عموماً، وبناء الشخصية على الخصوص.

وقد قامت دعوة الرسول ﷺ على تكوين الشخصية القيمية، وبناء الإنسان بناءً قيمياً، حيث أدرك منذ البداية أنه بُعث ليتمم مكارم الأخلاق، وكان سبيله في ذلك التربية والتعليم، حيث استطاع بتوجيه الوحي الكريم أن يربي خيرة الشباب: أصحابه رضوان الله عليهم جميعاً، حتى أصبح المحضن التربوي النبوي الأنموذج الأمثل للاقتداء، في مجال بناء الإنسان القيمي مهما طالت الأزمان، أو تعددت واختلفت الأحوال، ثم تطور التعليم الذي بدأه ﷺ⁽²⁵⁾، وتدرج حسب المراحل العمرية، إلى أن وصل إلى المراحل الجامعية، وتأسست المساجد الجامعة، والمعاهد والمدارس النظامية، والجامعات، وتطورت طرق التعليم، وانبثقت معها علوم جديدة، ووسائل علمية وبحثية جديدة⁽²⁶⁾، واستمر الحال إلى أن انتصر الغرب في تدافعه الحضاري على المسلمين وفرض نظامه التعليمي على الدول الإسلامية، فتغيرت البرامج، وتبدلت المرجعيات، وأصبح التعليم ينتج إنساناً يحمل قيم الأنموذج المعرفي الغربي بدل القيم الإسلامية، وأصبح الواقع خليط بين القيم الغربية والقيم الإسلامية، فاضطربت القيم وانحدرت مكانة الأستاذ والطالب على السواء؛ حيث أصبحت صورة الطالب وهياته وسلوكه عبارة عن خليط غير منسجم من القيم، وغدا الأستاذ يوصف بأبشع صور الحمق والغباء. وحتى نسترجع ذلك الأنموذج التربوي ونجعل الشاب الذي دخل إلى الجامعة قيمة أخلاقية متحركة، ينتشر إشعاعه في كل زمان ومكان، لابد من بناءات ثلاثة: البناء القيمي لنعمة السمع، والبناء القيمي لنعمة البصر، والبناء القيمي لنعمة الفؤاد:

الفرع الأول: البناء القيمي لنعمة السمع

للسَّمع في اللغة العربية معنى واحد؛ يدل على الحاسة التي تتبع مباشرة من عضو الأذن، قال الأزهري: يقال لسمع الأذن المسمع، و "هو الخرق الذي يُسمع به، وقد يقال لجميع خروق الإنسان: عينيه، ومنخره، ولسته: مسامع"⁽²⁷⁾، إذن فالسَّمع في العربية هو قوة في الأذن بواسطتها يدرك الإنسان مختلف الأصوات.

والسمع في القرآن الكريم تارة يعبر عن الأذن، وتارة عن فعل الأذن، وتارة عن الفهم، وتارة عن الطاعة، "وكل موضع أثبت الله السمع للمؤمنين أو نفى عن الكافرين، أو حث على تحريه، فالفهم، أو تصور المعنى، والتفكير فيه"⁽²⁸⁾، حتى يدرك أن الفرق بين سمعه وسمع الذي لا يؤمن بالله ولا يعبد، هو الشحنة الإيمانية التي يُشحن بها السمع، فيرتقي بالعمل من النشاط العضوي الطيني إلى النشاط الروحي المعنوي. وقد قُدم السمع على الأبصار في آيات كثيرة، لكن تُقدّم البصر على السمع في خمس آيات فقط، وقد لاحظ العلماء "أن سرعة انتقال الصورة تزيد على سرعة انتقال الصوت بكثير"⁽²⁹⁾.

وعليه فالسمع قوة واحدة، ولها فعل واحد، ولهذا لا يضبط الإنسان في زمان واحد كلامين⁽³⁰⁾. والسمع أخطر في حياة الإنسان من البصر، "لأن الإنسان يتلقى الأصوات من الجهات الست"⁽³¹⁾، ولهذا فإن الأصوات التي تأتي من الخارج تفرض نفسها على سمع الإنسان فيسمعها قهراً سواء كانت كلمات طيبة، أو خبيثة؛ إذن كيف يتحاشى الإنسان الأصوات الخبيثة ويستقبل الأصوات الطيبة؟ هنا يكمن السر العجيب في نعمة السمع، فالأذن مفتوحة دوماً، تختلف عن العين التي يتحكم الإنسان في غلقها أو فتحها أو إدارتها إلى جهات مختلفة كي لا يرى ما لا يريد رؤيته، لهذا أمر الله عز وجل بِغَضِّ البصر، وخفض الصوت، أما

غض السمع فله علاقة بحالة القلب، فإذا كان القلب مشحونا بالإيمان، منفتحا على الأذهان، فإنه يرسل نوره إلى الأذن الداخلية، ومنها إلى الأذن الوسطى، فتترجم كل ما يأتي من الخارج عبر الأذن الخارجية من أصوات إلى كلمات طيبة، فلا يسمع المُحسِن إلا كلاما طيبا. وإذا كانت النفس مظلمة، والقلب مقفلا، فإن ما تنتقله الأذن الخارجية يصل مباشرة عبر مساره من الأذن الوسطى والداخلية إلى القلب كما هو، بل مظلمًا في أحيان كثيرة⁽³²⁾، ووضع الشرع ضوابط دقيقة للاستماع، وحث على التحري والتحقق من الأخبار التي يسمعها الإنسان، قبل إصدار أي حكم أو اتخاذ أي قرار.

وهنا تظهر أهمية سنة الرسول ﷺ وسيرته، في تربية نعمة السمع منذ أن يولد الإنسان، حيث أمر بالتأذُن في أذنه اليمنى، وإقامة الصلاة في أذنه اليسرى⁽³³⁾، وقد اكتشف العلماء أن الجنين في بطن أمه "يتوضّع عنده أماكن السمع والبصر في اليوم الثاني والعشرين من تلقيح البويضة"⁽³⁴⁾، وعند الولادة تكون الشبكة مكتملة.

وعليه فالقرآن الكريم هو أول ما يجب أن يتلقاه الولدان؛ سماعا، وتلاوة، وحفظا، حتى يُشحن السمع بكليات الوحي، حتى إذا كبر الولد وأصبح طالبا في الجامعة، تمكّن من أن يكتشف الآيات المنظورة في الكون⁽³⁵⁾.

والسمع من النعم الأساسية التي تُكسِبُ الإنسان المهارات اللغوية، واللغة بكل أنواعها هي الأداة التي يفكر بها الإنسان، ويكوّن بها المعاني، ويتفاهم بها مع الآخرين، ويتناقلها الأجيال، وتنشأ المدركات وتتراكم الخبرات التي يرثها الإنسان من بيئته الاجتماعية والطبيعية، وأكثر من هذا هي الأداة التي يقرأ بها القرآن ويفهمه ويوطنه في نفسه وقلبه وعقله، فنعمة السمع إذا بدأت بسماع القرآن الكريم، واستمرت على ذلك حتى المرحلة الجامعية فإنها توطّن في القلب الإيمان، وتوطّن في اللسان اللغة والبيان. فتنتج طالبا، يدرك حقيقة التطابق بين الآيات المسطورة والآيات المنظورة في الكون، فيصبح قيمة أخلاقية مشعة ومتحركة، جاهزة لاستئناف الدورة الحضارية، وإعطائها بعدا بنائيا جديدا يراعي طبيعة الواقع والزمان والمكان والسقف المعرفي لعصره.

الفرع الثاني: البناء القيمي لنعمة الأبصار

ورد البصر في معاجم اللغة العربية بمعنيين أساسيين: الأول يرتبط بالحاسة العضو وهي العين ويسمى البصر، والثاني يرتبط بالقلب ويسمى البصيرة، قال الكفوي: البصر "إدراك العين... والبصيرة: قوة في القلب تُدرك بها المعقولات، وقوة القلب المدركة بصيرة"⁽³⁶⁾، إذن فالعين لها وظيفتين؛ وظيفة حسية عضوية مرتبطة بالجهاز العصبي تسمى البصر، ويسمى نظرها: بنظر العين، ووظيفة معنوية مرتبطة بالقلب تسمى البصيرة، ويسمى نظرها: بنظر القلب.

وما ورد في اللغة العربية لا يخرج عما ورد في القرآن الكريم، والاختلاف فقط يكمن في أن القرآن الكريم يُوطّن كلماته بشكل دقيق جدا، بحيث أن كل كلمة تتخذ موقعا تحيط به آيات كريمات تحث على العمل الصالح الذي يشحنها بشحنة إيمانية معينة، فيكون لها عائد معرفي يختلف عن العائد المعرفي للكلمة نفسها في موضع آخر.

وبين وظيفة العين الروحية التي تسمى البصيرة، ووظيفتها البيولوجية التي تسمى البصر مسافة كبيرة، فالأولى تدور في عالم الشهادة، والثانية تسمو إلى عالم الغيب، لكنهما وظيفتين متكاملتين تمثلان آيتين من آيات الرحمن في خلق الإنسان⁽³⁷⁾. أما حينما يُطلق الإنسان عنان بصره طوال النهار فإن ذلك يتحول إلى كارثة حقيقية⁽³⁸⁾. وهذا يؤثر على التحصيل العلمي، فالبنية التصورية للذهن إذا كانت مشحونة

بالنظرات المحرمة تُعطل عمل القوى الإدراكية فيتعطل التحصيل، فكل نظرة في غير طاعة الله تؤدي إلى تعطيل وظيفة أو عدة وظائف إدراكية، وأبرز مثال على ذلك الإمام الشافعي رحمه الله الذي فقد وظيفة الحفظ بنظره إلى معصم امرأة، وقد مُنع الاختلاط داخل حجرات الدرس في الكثير من الدول الغربية نظرا لتراجع التحصيل العلمي، الذي أثبتت الدراسات أن سببه الرئيس هو الاختلاط. فالرؤية الكونية للإنسان تتكون في نهاية التحليل من مجموعة من الصور والمسموعات التي تتحول إلى خواطر، التي هي مبدأ كل علم وكل فكر، فالخواطر تنتج عنها التصورات، والتصورات تحفز الإرادات، وهذه الأخيرة تدفع الإنسان دفعا إلى الفعل، وتكرار الأفعال يتحول إلى عادات، إذن فصالح مراتب التحصيل كلها بصالح ما يرد على ذهن الإنسان من صور ومسموعات، وفسادها بفسادها.

الفرع الثالث: البناء القيمي لنعمة الأفئدة

القلب في اللغة العربية هو المضغة الصنوبرية الموجودة في الصدر والأفئدة هي وظائف القلب المتنوعة ومنها وظيفة التعقل: قال الراغب الأصفهاني: إن "الفؤاد كالقلب، لكن يقال له فؤاد: إذا اعتُبر فيه معنى التَّفَوُّد أي التوقد، يقال فَأَدْتُ اللحم: شويته... لقول الله عز وجل: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (النجم: 11)"⁽³⁹⁾، فالفؤاد يؤدي وظيفة من وظائف القلب يتم من خلالها طهي ما ورد من نعم السمع والأبصار، وعمله مرتبط بحالة القلب، فإذا كان مفتوحا، ومشحونا بالنور اشتغل الموقد، وكلما زاد النور، زاد الموقد اتقادا وطهيا، وكلما خرج النور من القلب تضاعف عمل الموقد، حتى إذا خلى القلب من النور وخُتم عليه، توقف الموقد عن الاتقاد والطهي⁽⁴⁰⁾، ومات الإنسان موتتين؛ مorte القلب حين يُختم عليه، ومorte الفؤاد حين يتوقف عن طهي المعرفة بما يرد إليه من نِعَم السَّمْع والأبصار.

فقوة التعقل محصورة فيما تدركه نعم السمع والأبصار، وما وجود به الفؤاد من معرفة، وقوة السمع والأبصار مرتبطة بالحالة الإيمانية للقلب ودرجة انفتاحه أو انغلاقه، فوظيفة التعقل إذن هي رهن لحالة القلب فإذا كان مقفلا، اقتصر على وظيفة المعاش، والتصق بالطين وخدمة الشهوات. أما إذا كان القلب مفتوحا ومشحونا بنور الإيمان، ارتقى عمل السمع والبصر إلى الأخرويات، فيرتقي عمل العقل أيضا إلى هذا المستوى، ويتجاوز قصوره ويرتقي إلى أفق يرى فيه آيات الله في الأفاق والأنفس، فيكتشف السنن النازمة للكون، فيستطيع من خلالها أن يؤدي وظيفته الكبرى في الاستخلاف والتسخير والعمران. ولو فكَّنا بعض المفاهيم بشأن العقل، والتي تمخضت عنها الأبحاث في مجال الإدراك والدماغ الإنساني⁽⁴¹⁾، لوجدنا أنها تستصَبُّ في السياق نفسه الذي وصلنا إليه، إذا نبع أصحابها دلالات مصطلحاتهم من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

الفرع الرابع: مركزية الطالب الجامعي كقيمة متحركة في المجتمع

رسم المصطفى ﷺ منهاجا واضحا، وطريقا بينا، انقطع الاستمداد منه والاستمرار في نهجه بعد نهاية الخلافة الراشدة، ونَبَّه العلماء المتقدمون إلى خطورة ذلك، وكتبوا وألفوا وصنّفوا من أجل تدارك الأمر. وهذا الطريق هو طريق قائم على الإسلام والعروبة، يذيب كل القيود، وتتلاشى معه كل الحدود، والطالب الجامعي المسلم عليه أن ينهج هذا النهج في التفكير، ويسك هذا الطريق في الإصلاح، ففي القدوة الحسنة، والنموذج الأمثل لطائف دقيقة، ومغازي سامية، والهوامت رقيقة، تحيي النفوس وتُلهم الأرواح، وتنبّه الضمير.

لكن العولمة الشاملة، والحدائث السائلة والسائدة قلبت المفاهيم؛ فأصبحت المجاملة من أصول الأدب، والكذب مهارة وحذق، والرياء من حسن الذوق وجمال السلوك، والنفاق حكمة... إلخ، مما يجعل مهمة

الطالب الجامعي المسلم صعبة وجسيمة، فهو الذي يجب عليه أن يتقّف الناس، ويبصّرهم بواقعهم، وينصحهم لتجنب مخاطر هذه العولمة، فالنصيحة إذا تأخرت عن ميقاتها أصبحت غشا، وإن ذلك لظلم يقترب من أن يضاهي الظلم العظيم.

ولذلك فإن مهمة تكوين الشخصية هي على رأس مهام الإصلاح المأمول؛ "فالحاجة ملحة إلى نظام تعليمي يركز في منطلقاته على أسس وقيم وغايات إسلامية، وإلى مقرر دراسي يتناول أسس الإسلام وقيمه بوصفها جوهر الفكر والحضارة الإسلامية"⁽⁴²⁾، وأن دور الحكومات لا يتوقف إلا على الشطر المادي، أما شطره الآخر فلا يضطلع به إلا ثلاث فرق متساندة مخصصة: المسيررون الإداريون للجامعات، والأساتذة المشرفون على التعليم، والطلبة الذين هم محور العملية الإصلاحية، ومن اعتمد على غير هؤلاء في هذه العملية التكوينية، فقد نسب إلى نفسه فساد الرأي، وقصر النظر، والتقصير في الواجب.

وإن هذه الهيئات إذا نجحت في تكوين الشخصية القيمية للطلاب؛ وغذّت عقله بدروس ليعرف الحياة. وغذّت إرادته ليعمل للحياة. وغذّت روحه ليفقه سر الحياة. وغذّت عقيدته ليعرف كل طالب واجبه. وغذّت عزيمته ليندفع إلى تأدية واجبه. وغذّت نفسه لتطهر من أدران الوهن، والتخثُّت، والتمايل، والتردد، وإن النفس هي موطن أغلب الأمراض التي أدت إلى التفكك والانحيار يقول أبو حامد الغزالي رحمه الله: "أعلم أن أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقد خلقت أمارة بالسوء ميّالة إلى الشر فرّارة من الخير، وأمّرت بتزكيتها، وتقويمها، وقودها بسلاسل القهر إلى عبادة ربها وخالفها، ومنعها من شهواتها وفطامها عن ذاتها، فإن أهملتها جمحت وشردت ولم تظفر بها بعد ذلك، وإن لازمتها بالتوبيخ والمعاتبة والعذل والملامة كانت نفسك هي النفس اللوامة التي أقسم الله بها، ورجوت أن تصير النفس المطمئنة المدعوة إلى أن تدخل في زمرة عباد الله راضية مرضية، فلا تغفل ساعة عن تذكيرها ومعاتبته، ولا تشغل بوعظ غيرك ما لم تشغل أولاً بوعظ نفسك"⁽⁴³⁾.

فسترى الجامعة منه التصميم الذي يفّل الحديد، والعزيمة التي لا تعرف الهزيمة، والتحدي الذي يتغلب على الصعاب، ويقهر الخصوم، ويجعل من النجوم مواطئ الأقدام، والإصرار الذي يقهر الفشل ويحقق الأهداف، ويجدد الطموح والغايات.

إذا أراد الطالب الجامعي أن يعرف قيمته وصورته عند الغرب، الذي أعماه بريق حضارته، فلينظر ماذا قال: الاستشراق القديم والجديد؛ قالوا عنكم أيها الطلبة: أنكم كأبائكم تتكلمون كثيرا، وتعملون قليلا، وأقصى ما يمكن أن تصلوا إليه هو أن تكونوا علماء كلام، وأنكم تطالبون بالحقوق ولا تقومون بالواجب لأنكم لا تعرفونه، وأنكم ترهبون القوي وتتبعون الغوي، وأنكم في غمرة ساهون، وأنكم في القول مختلفون... إلخ.

لا أمل في هذا الواقع الذي نعيشه إلا الأمل الذي ننتظر من الطالب الجامعي أن يُنشئه؛ ننتظر منه أن يصنع مستقبلا كله آمال، وكله خيرات. فالعلم بلا حياة جهل بغير اسم، والطالب الذي لا يقود منقاد، فإذا انقاد جاءت الفتنة والفساد؛ يقول ابن حزم الأندلسي رحمه الله: "لذة العاقل بتمييزه، ولذة العالم بعلمه، ولذة الحكيم بحكمته، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده أعظم من لذة الأكل بأكله، والشارب بشربه، والواطي بوطئه، والكاسب بكسبه، والملاعب بلعبه، والأمر بأمره"⁽⁴⁴⁾.

وإن أكبر دليل على أن الطالب الجامعي قيمة محورية متحركة في المجتمع، وفي الكون كله، هو أن الإنسان ابن زمانه، وإذا كان الشباب هم الجيل الذي يعبر عن الزمن الحضاري، فإن الطالب الجامعي يمثل النخبة التي تقود هذا الجيل فهو أيضا ابن زمانه؛ وهذه سنة من سنن الله في الآفاق والأنفس؛ فالزمن سريع

سرعة مذهلة، والطالب الجامعي يجب أن يحمل هذه القيمة، والزمن مصمم، والطالب أيضا يجب أن يكون مصمم غير متردد، والزمن يتحرك ويسير، والطالب عليه أن يتحرك ولا يجمد، والزمن ضاحك مستبشر، والطالب أيضا عليه أن يخرج من حالة الكآبة والحزن والعبوس إلى حالة السرور والابتسامة والتفاؤل والاستبشار، وهذا يستوجب عليه "أن يتجنب الأسباب الشاغلة عن التحصيل... وينبغي أن يطهر قلبه من الأدناس؛ ليصلح لقبول القرآن وحفظه واستثماره... وينبغي أن يتواضع لمعلمه ويتأدب معه وإن كان أصغر منه سنا، وأقل شهرة، ونسبا وصلاحا، وغير ذلك، ويتواضع للعلم فيتواضع للعلم يدركه"(45).

أيها الطلبة الجامعيون أنتم أحجار بناء المستقبل المجيد، فحق علينا نحن الأساتذة أن نتحير ونستجيد، ونسعى ما جهدنا إلى أن ننبهكم إلى ضرورة التهيؤ للتكوين والاستعداد له استعداد الجندي للمعركة، قال رسول الله ﷺ: "يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء"(46)، إن أجدادكم أبطالاً فمن البر بهم أن تكونوا أبطالاً، وأن دينكم يحثكم على النظر إلى السماء فلا تخلصوا إلى الأرض وتغتمسوا في الأوحال والطين، وإن واقعكم جديد فعليكم أن تفقهوه لتتحكموا فيه لتوجهوه، لا أن تنفصلوا عنه وتفارقوه وتعيشوا زمانا غير زمانكم وواقعا غير واقعكم. وإن الحياة ميسرة للتسخير والتعمير فلا تضيعوا أوقاتكم في القيل والقال وكثرة السؤال؛ "فلا بد من الجد، والمواظبة، والملازمة لطالب العلم"(47). وأن دينكم ينهاكم عن الضعف والهوان والخذلان، ويأمركم بالقوة والطمأنينة والتحقق بكرامة الإنسان؛ والتقوى والصبر والمصابرة، والمرابطة.

إن الجامعات في مختلف الدول العربية والإسلامية تمتلك رصيда تاريخيا عريقا، وقد غدت اليوم حدًا فاصلا بين مرحلتين: مرحلة مثقلة بآثار الاحتلال، وما صاحبها من بؤس واستلاب واغتصاب، ومرحلة راهنة تحمل ملامح التحول والانتقال. وفي هذا السياق، فأى انتقال من الجزائر الحبيبة إلى أي بلد عربي مسلم آخر انتقالا من وطن إلى وطن، دون الإحساس بالغربة أو التغير غير المرغوب فيه في الواقع والمآل. ويظل الأمل معقودا على أن تسهم الجامعة في إعداد الطالب إعدادا يجعل من الأمة وحدة متماسكة، وأحوالها في أحسن صورة؛ إذ يمكن للطالب الجامعي حينئذ أن يصبح تاريخا قائما بذاته. غير أن الجامعة تعاني واقعا مضطربا نتيجة غياب الوحدة الفكرية، كما يعاني الطالب بدوره من تشتت في الرؤية بسبب ضعف الارتباط بالدين والتفاعل به في الواقع. وهكذا، يعيش المجتمع العربي الإسلامي اليوم حالة انتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الجامعي، سياسيا في الدولة، وتعليميا في المدرسة، وعمليا في الجامعة، وتربويا في الأسرة، وذلك في ظل محيط عالمي ضاغط وعدواني يجعل الانتقال الذاتي المستقل أمرا عسيرا، ما لم يُبَيَّن الطالب بناءً قيميا إسلاميا راسخا يمكنه من فهم هذه المعادلة والتحكم فيها لصالح أمته المسلمة.

خاتمة:

في ختام هذا البحث، يتبين أن موضوع بناء الشخصية القيمية للطالب الجامعي قد عُولج من خلال مقاربة تكاملية انطلقت من تحديد الإشكالية المرتبطة بتراجع مكانة الطالب الجامعي وفقدانه لدوره القيمي في المجتمع، ثم سعت إلى تفكيك المفاهيم المؤسسة للموضوع، وهي: الشخصية، والقيمة، والطالب، والجامعة، للكشف عن العلاقات العضوية التي تربط بينها ضمن نسق دلالي موحد. كما أبرز البحث مركزية القيم في بناء الشخصية، من خلال تحليل النعم الإدراكية الكبرى المتمثلة في السمع والأبصار والأفئدة، وبيان أثرها في تشكيل الوعي وتوجيه السلوك، مستلهما في ذلك النموذج التربوي النبوي بوصفه إطارا مرجعيا متكاملًا. وانتهى إلى إبراز الدور المحوري للطالب الجامعي باعتباره قيمة متحركة فاعلة في المجتمع، قادرة على الإسهام في البناء الحضاري متى تحقق تكوينه القيمي المتوازن.

- وقد أفضت هذه المعالجة إلى جملة من النتائج، أهمها:
- أن التصور الإسلامي يقدم فهما واضحا ومتكاملا للشخصية الإنسانية، حيث يجعلها مطابقة للقيم الأخلاقية، ويربطها بالعمل الصالح باعتباره أساس الارتقاء الإنساني.
 - كما تبين أن المفاهيم الأربعة المدروسة تشكل وحدة متكاملة، بحيث لا يمكن تصور الطالب الجامعي خارج الإطار القيمي، ولا يمكن للجامعة أن تؤدي رسالتها دون أن تكون حاضنة لهذا التكامل.
 - وأكدت النتائج كذلك محدودية النماذج المعرفية الغربية، خاصة في مجال علم النفس، في بناء الشخصية القيمية في السياق الإسلامي، مما يستدعي العودة إلى المنهاج النبوي في التربية.
 - كما خلص البحث إلى أن بناء الشخصية القيمية يركز على حسن توظيف نعم السمع والبصر والفؤاد، باعتبارها المداخل الأساسية للإدراك والمعرفة، وأن أي خلل في توجيهها ينعكس سلبا على توازن الشخصية.
 - وأخيرا، ثبتت مركزية الطالب الجامعي بوصفه عنصرا حاسما في أي مشروع إصلاحى أو حضارى، لما يمثله من طاقة فكرية وقيمية قادرة على التأثير والتغيير.
- وبناء على هذه النتائج، فإن البحث يوصي بضرورة إعادة النظر في وظائف الجامعة لتتجاوز البعد المعرفي الصرف نحو بناء الإنسان القيمي المتكامل، من خلال إدماج القيم في مختلف مسارات التكوين. كما يدعو إلى استلهم النموذج النبوي في التربية عبر قراءة واعية للسنة والسير، باعتبارهما منهجا عمليا لبناء الشخصية المتوازنة. ويؤكد على أهمية تفعيل أدوار مختلف الفاعلين في المنظومة الجامعية، من إدارة وأساتذة وطلبة، في إطار رؤية تكاملية موحدة. ويوصي كذلك بضبط مداخل التلقي لدى الطالب، وتوجيهها توجيهها قيميا يضمن سلامة البناء الإدراكي، خاصة في ظل التحديات التي تفرضها العولمة. كما يشدد على ضرورة ربط التكوين الجامعي بالواقع العملي لتعزيز فاعلية الطالب وإحساسه بالمسؤولية المجتمعية. وفي الأخير، يبرز البحث أهمية ترسيخ وعي حضارى لدى الطالب الجامعي يجعله قادرا على أداء دوره في الاستخلاف وال عمران، بما يسهم في إعادة الاعتبار للقيم، واستعادة التوازن في بناء الشخصية والمجتمع.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن جماعة بدر الدين (ت 733هـ)، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، تحقيق: محمد بن مهدي العجمي، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1433هـ-2012م.
- 2- ابن عبد البر أبو عمر يوسف (ت 463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط11، 1435هـ.
- 3- ابن فارس أبو الحسن أحمد (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1399هـ-1979م، ج3.
- 4- ابن منظور محمد (ت 711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، دت.
- 5- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، أزمة الإرادة والوجدان المسلم، دار الفكر، دمشق، ط2، 1426هـ-2005م.
- 6- أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، المسند، دار السلام للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1434هـ-2013م، حديث أبي الرداء.
- 7- أرسططاليس (ت 322 ق م)، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2016م.
- 8- أفلاطون (ت 347 ق م)، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، المملكة المتحدة، ط1، 2017م.
- 9- الأزهرى أبو منصور بن محمد (ت 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، دت، ج9.

مركزية القيم في بناء شخصية الطالب الجامعي المسلم

- 10- الأزهرى أبو منصور بن محمد (ت 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، دت، ج2.
- 11- الأصفهاني الراغب (ت 502هـ)، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (دارا القلم، دار الشامية)، (دمشق، بيروت)، ط4، 1430هـ-2009م.
- 12- الأندلسي ابن حزم (ت 456هـ)، مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، دت.
- 13- الجرجاني علي بن محمد بن علي (ت 471هـ)، كتاب التعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، 1423هـ-2002م.
- 14- الجوزية، بن قيم (ت 751هـ)، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، الأردن، ط1، 1391هـ-1971م.
- 15- الجوهري إسماعيل بن حماد (ت 393هـ)، الصحاح تاج اللغة العربية وصاحح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990، ج1.
- 16- الزرنوجي برهان الدين (ت 591)، تعليم المتعلم في طريق التعلم، تحقيق: صلاح محمد الخمي ونذير حمدان، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1435هـ-2014م.
- 17- العسكري أبو الهلال (ت 395هـ)، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.
- 18- الغزالي أبو حامد (ت 505هـ)، معاتبة النفس، دار الصحابة للتراث بطنطا، مصر، ط1، 1413هـ-1992م.
- 19- الفراهيدي الخليل بن أحمد (ت 173هـ)، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 1424هـ-2002م، ج1.
- 20- الفيروز آبادي مجد الدين (ت 817هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م.
- 21- الفيومي أحمد بن محمد بن علي المقرئ (ت 732هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، دت.
- 22- الكفوي أبو البقاء (ت 1094هـ)، معجم الكليات، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1419هـ-1998م.
- 23- المحاسبي الحارث بن أسد (ت 243هـ)، رسالة المسترشدين، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، حلب، 1384هـ-1964م.
- 24- النابلسي محمد راتب، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة آيات الله في الآفاق، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1434هـ-2013م.
- 25- النووي محي الدين (توفي 676هـ)، التبيين في آداب حملة القرآن، دار المنهاج للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1432هـ-2011م.
- 26- الهلالي صادق والليبيدي حسين، الإعجاز العلمي في آيات السمع والبصر في القرآن الكريم، د م ط، ط1، 1427هـ-2006م.
- 27- أمين أحمد، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دت.
- 28- أمين أحمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1969م.
- 29- حسان عبد الله حسن، القيم في المدرسة الإصلاحية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي (1986-2021) دراسة تحليلية نقدية، الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 102، خريف 1442هـ-2021م.
- 30- حمدان محمد زياد، الدماغ والإدراك الإنساني نحو نظرية فيسيونفسية حديثة للذكاء والتعلم، دار التربية الحديثة، الأردن، 1406هـ-1986م.
- 31- سحنون محمد، كتاب آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس، 1972م.
- 32- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982م، ج2.
- 33- ملكاوي فتحي حسن، التراث التربوي الإسلامي، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر، عمان الأردن، ط1، 1439هـ-2018م.
- 34- ملوحي ناصر، حاسة السمع ونقصها، دار الغسق للنشر، ط2، 1442هـ-2021م.

- 35- هونكة زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، تعريب: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجبل، بيروت، ط8، 1413هـ-1993م.
- 36- وجدي فريد، الإسلام دين عامر خالد تحليل دقيق لأصول الدين الإسلامي تحت ضوء العلم والفلسفة، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، القاهرة، ط1، 1351هـ-1932م.
- 37- الترمذي الحكيم، غور الأمور، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م.
- 38- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هندائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م، ج2.
- 39- الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986م، المجلد الأول.

الهوامش:

- (1) الجرجاني علي بن محمد بن علي ت471هـ، كتاب التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، 1423هـ-2002م، ص175.
- (2) الكفوي أبو البقاء (ت1094هـ)، معجم الكليات، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1419هـ-1998م، ص344.
- (3) ابن فارس أبو الحسن أحمد (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1399هـ-1979م، ج3، ص254.
- (4) قال الفيروز آبادي: "الشخص سواد الإنسان وغيره تراه من بعد، ج: أشخص وشخوص، وأشخاص... وشخص: ارتفع"، الفيروز آبادي مجد الدين (ت817هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م، ص621. وقال ابن منظور: "الشخص: جماعة شخص الإنسان وغيره، مذكر، والجمع أشخاص وشُخُص وشُخاص، والشخص: سواد الإنسان وغيره، نراه من بعيد... وكل شيء رأيت جُسمانه فقد رأيت شخصه، الشخص: كل جسم له ارتفاع وظهور، والمراد به إثبات الذات فاستعير لها لفظ الشخص"، ابن منظور محمد (ت711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص221. وقال الفراهيدي: "الشخص: سواد الإنسان إذا رأته من بعيد، وكل شيء رأيت جُسمانه فقد رأيت شخصه، وجمعه الشخوص، والأشخاص، والشخوص السير من بلد إلى بلد"، الفراهيدي الخليل بن أحمد (ت173هـ)، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هندائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 1424هـ-2002م، ج2، ص314. وقال الفيومي: "شخص يشخص بفتحيتين (شُخوصا): خرج من موضع إلى غيره... والشخص: سواد الإنسان تراه من بعيد، ثم استعمل في ذاته، قال الخطابي: ولا يسمى شخصا إلا جسم مؤلف له شخوص وارتفاع"، الفيومي أحمد بن محمد بن علي المقرئ (ت732هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، د.ت، ص306.
- (5) الكفوي، معجم الكليات، مصدر سابق، ص541.
- (6) الأصفهاني الراغب (ت502هـ)، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (دارا القلم، دار الشامية)، (دمشق، بيروت)، ط4، 1430هـ-2009م، ص447.
- (7) يُنظر: أفلاطون (ت347 ق م)، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، مؤسسة هندائي للتعليم والثقافة، المملكة المتحدة، ط1، 2017م، ص222.
- (8) يُنظر: أرسططاليس (ت322 ق م)، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2016، ص143-144.
- (9) للاستزادة يُنظر: الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986م، المجلد الأول، ص798-799.
- (10) الكفوي، معجم الكليات، مصدر سابق، ص329.
- (11) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ص1152.
- (12) الفيومي، المصباح المنير، مصدر سابق، ص520.
- (13) الكفوي، معجم الكليات، مصدر سابق، ص329.
- (14) ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج5، ص43.

- (15) صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982م، ج2، ص214.
- (16) ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج3، ص417.
- (17) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ص109.
- (18) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ص2684-2685.
- (19) الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص481.
- (20) أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، المسند، دار السلام للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1434هـ-2013م، حديث أبي الدرداء، رقم الحديث: 21715، ص1560.
- (21) ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج1، ص479.
- (22) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ص710.
- (23) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ص681.
- (24) يُنظر: وجدي فريد، الإسلام دين عامر خالد تحليل دقيق لأصول الدين الإسلامي تحت ضوء العلم والفلسفة، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، القاهرة، ط1، 1351هـ-1932م، ص5.
- (25) للاستزادة طالع: ملكاوي فتحي حسن، التراث التربوي الإسلامي، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر، عمان الأردن، ط1، 1439هـ-2018م، ص335-365. وقال أحمد أمين يصف حالة التعليم في العهد النبوي: "هؤلاء العلماء وأمثالهم من الصحابة... وُزِعوا على الأمصار قصدا إلى تعليمها؛ فعل ذلك رسول الله ﷺ في مدن جزيرة العرب، فأرسل إلى اليمن، وإلى البحرين، وإلى مكة بعد فتحها، وكذلك فعل عمر بن الخطاب عندما اتسعت الفتوح وكثرت الأمصار"، طالع: أمين أحمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1969م، ص151. وقالت زهير هونكة: "لقد أوصى محمد ﷺ كل مؤمن رجلا كان أو امرأة بطلب العلم، وجعل ذلك واجبا دينيا... وكان يرى في تعمق أتباعه في دراسة المخلوقات وعجائبها وسيلة التعرف على قدرة الخالق، وكان يرى أن المعرفة تنير طريق الإيمان"، يُنظر: هونكة زهير، شمس العرب تسطع على الغرب، تعريب: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجيل، بيروت، ط8، 1413هـ-1993م، ص369.
- (26) تقول زهير هونكة: "بينما كان أمراء الغرب يعترفون بعجزهم عن القراءة والكتابة... كانت آلاف مؤلفة من المدارس في القرى والمدن - الإسلامية- تستقبل ملايين البنين والبنات، يجلسون على سجادهم الصغير، يكتبون بحبر يميل إلى السواد فوق ألواحهم الخشبية، ويقروءون مقاطع من القرآن حتى يجودها، وُجُودون ذلك بلحن جميل عن ظهر قلب، ثم يتقنون خطوة تلو الأخرى في المبادئ لقواعد اللغة... فلم يجبرهم أحد على ذلك بل اندفعوا إليه عن رغبة وإيمان"، طالع: هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب، مصدر سابق، ص393. ويقول أحمد أمين: "وفي هذا العصر - صدر الإسلام- كما لاحظ الذهبي وضعت في اللغة العربية أسس كل العلوم - تقريبا"، يُنظر: أمين أحمد، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دت، ص384.
- (27) الأزهرى أبو منصور بن محمد (ت 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، دت، ج2، ص122.
- (28) الأصفهاني الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، ص426.
- (29) ينظر: النابلسي محمد راتب، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة آيات الله في الآفاق، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1434هـ-2013م، ص179. للاستزادة حول تفاصيل آيات القرآن الكريم التي وردت بشأن نعمة السمع، ينظر: الهاللي صادق والليبيدي حسين، الإعجاز العلمي في آيات السمع والبصر في القرآن الكريم، د م ط، ط1، 1427هـ-2006م.
- (30) للاستزادة يُنظر: الكفوي، معجم الكليات، مصدر سابق، ص496.
- (31) النابلسي محمد راتب، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة آيات الله في الآفاق، مصدر سابق، ص179.
- (32) يقول الحارث المحاسبي: "فليس من جارحة أشد ضررا على العبد بعد لسانه من سمعه، لأنه أسرع رسول إلى القلب، وأقرب وقوعا في الفتنة"، المحاسبي الحارث بن أسد (ت 243هـ)، رسالة المسترشدين، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، حلب، 1384هـ-1964م، ص122. لهذا حدد العلماء للاستماع في التحصيل آداب للاطلاع عليها يُنظر: ابن جماعة بدر الدين (ت 733هـ)، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، تحقيق: محمد بن مهدي العجمي، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1433هـ-2012م، ص107.
- (33) لمعرفة سر ذلك يُنظر: الجوزية بن قيم (ت 751هـ)، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، الأردن، ط1، 1391هـ-1971م، ص30.
- (34) للاستزادة ينظر: ملوحي ناصر، حاسة السمع ونقصها، دار الغسق للنشر، ط2، 1442هـ-2021م.

- (35) يقول محمد سحنون: "أعلم أن تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم، لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن، وبعض متون الأحاديث". ينظر: سحنون محمد، كتاب آداب المعلمين، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس، 1972م، ص143. فإذا جاء وقت نطقهم - الأولاد- "قليلقنوا" لا إله إلا الله محمد رسول الله"، وليكن أول ما يقرع مسامعهم معرفة الله سبحانه وتوحيده، وأنه سبحانه فوق عرشه ينظر إليهم ويسمع كلامهم، وهو معهم أينما كانوا، وكان بنو إسرائيل كثيراً ما يسمون أولادهم "عمانويل"، ومعنى هذه الكلمة: "إلهنا معنا"، لهذا كان أحب الأسماء إلى الله عبد الله، وعبد الرحمن، بحيث إذا وعي الطفل وعقل، علم أنه عبد الله، وأن الله هو سيده ومولاه"، ينظر: الجوزية بن قيم، تحفة المودود بأحكام المولود، مصدر سابق، ص231-232. وفرض السمع: تبع للكلام والنظر، فكل ما لا يحل الكلام فيه والنظر إليه، فلا يحل لك استماعه، ولا التلذذ به، والبحث عما كُتم عنك تجسس، وسماع اللهو والغناء، وأذى المسلمين حرام كالميتة والدم، ينظر: المحاسبي الحارث بن أسد، رسالة المسترشدين، مصدر سابق، ص120.
- (36) الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص247.
- (37) يُنظر: النابلسي، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة آيات الله في الآفاق، مصدر سابق، ص183-184.
- (38) يُنظر: المحاسبي، رسالة المسترشدين، مصدر سابق، ص47.
- (39) الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، ص646.
- (40) للاستزادة يُنظر: الترمذي الحكيم، غور الأمور، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م، ص97.
- (41) ينظر: حمدان محمد زياد، الدماغ والإدراك الإنساني نحو نظرية فيسيونفسية حديثة للذكاء والتعلم، دار التربية الحديثة، الأردن، 1406هـ-1986م، ص43-44، توصل حمدان محمد زياد إلى أن "العقل مفهوم نفسي ملازم للإدراك وظيفة ومعنى، والإدراك لا يوجد إلا بوجود الدماغ؛ الإناء الفسيولوجي المحسوس للإدراك نفسه... فالعقل إذن باتصاله المباشر بالدماغ وما يحتويه من إدراك، وذكاء، وتعلم هو مفهوم فسيولوجي شامل، يجمع بكلماته المفردة الواحدة مجمل المفاهيم الفسيونفسية المتعددة التي قمنا بمعالجتها".
- (42) حسان عبد الله حسان، القيم في المدرسة الإصلاحية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي (1986-2021) دراسة تحليلية نقدية، الفكر الإسلامي المعاصر، العدد: 102، خريف: 1442هـ-2021م، ص234.
- (43) الغزالي أبو حامد، معاتبة النفس، دار الصحابة للتراث بطنطا، مصر، ط1، 1413هـ-1992م، ص5.
- (44) الأندلسي ابن حزم، مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، دت، ص13.
- (45) النووي محي الدين، التبيان في آداب حملة القرآن، دار المنهاج للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1432هـ-2011م، ص63.
- (46) ينظر: ابن عبد البر أبو عمر يوسف، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط11، 1435هـ، ص160.
- (47) الزرنوجي برهان الدين، تعليم المتعلم في طريق التعلم، تحقيق: صلاح محمد الخمي ونذير حمدان، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1435هـ-2014م، ص69.

البنية العاملية لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية Factorial Structure of the California measure of mental motivation

أ.د/ نبيل بحري
Nabil BEHRI

طالب دكتوراه عادل خيري⁽¹⁾
Adel KHIRI

جامعة الجزائر 2

مخبر التربية والصحة النفسية

nabil.behri@univ-alger2.dz

adel.khiri@univ-alger2.dz

تاريخ القبول: 2026/05/11

تاريخ الإرسال: 2025/11/07

الملخص:

يهدف البحث الحالي إلى تحليل البنية العاملية لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية في سياق ثقافي مختلف عن بيئته الأصلية، حيث يتألف المقياس في صيغته الأولى من 72 بنداً موزعة على أربعة أبعاد أساسية هي: التركيز العقلي، والتوجه نحو التعلم، وحل المشكلات إبداعياً، والتكامل المعرفي. تم تطبيق المقياس على عينة من الطلبة الجامعيين الجزائريين بلغ قوامها 631 طالباً وطالبة، باستخدام تقنيتي التحليل العاملي الاستكشافي والتأكيدي عبر البرنامج الإحصائي AMOS. كشفت النتائج عن تحقق بنية عاملية مكونة من 57 بنداً موزعاً على العوامل الأربعة ذات صدق وثبات مقبولين، مع مؤشرات مطابقة جيدة تبرر اعتماد المقياس في البيئة الجزائرية كأداة قياس ذات موثوقية.

الكلمات المفتاحية: البنية العاملية؛ الدافعية العقلية؛ الطلبة الجامعيين الجزائريين.

Abstract:

The present research aims to analyze the factor structure of the California Mental Motivation Scale within a cultural context different from its original environment. The scale in its initial form consists of 72 items distributed across four main dimensions: Mental Focus, Learning Orientation, Creative Problem-Solving, and Cognitive Integration. The scale was administered to a sample of 631 Algerian university students, utilizing both exploratory and confirmatory factor analysis techniques via the AMOS statistical software. The results revealed a stable factor structure comprising 57 items distributed across the four factors, with acceptable levels of validity and reliability, along with good fit indices that justify the adoption of the scale in the Algerian context as a reliable measurement tool.

Keywords: construct factory; mental motivation; Algerian university students.

(1) المرسل المؤلف.

مقدمة:

تُعد الدافعية من بين أكثر الموضوعات تعقيداً وإثارة للاهتمام في ميدان علم النفس حيث أن الناس يريدون التعرف عن سبب تصرفهم بهذه الطريقة التي يسلكونها لفهم العمليات التي تنشط سلوكياتهم وهذه تعتبر عملية معقدة لأنها تدخل في صميم الكثير من موضوعات علم النفس. فإن دراسة الدافعية تكشف على ما يريده الناس ولماذا هم يريدون ذلك وتكشف حرفياً على محتويات الطبيعة الإنسانية ويتعلق موضوع الدافعية بما نتمناه جميعاً وبما نرغب به ونحتاجه ونخافه (الفراج وآخرون، 2016، ص24).

شهدت الساحة التربوية تعدداً في المدارس والدراسات التي اهتمت ببحث قضايا الدافعية والتفكير الإبداعي وقياسهما، وذلك انعكاساً للاهتمام المتزايد من قبل التربويين، فلم يعد الهدف من عملية التعلم مقتصرًا على تراكم المعلومات وبناء المعرفة للمتعلم فحسب، بل تجاوز ذلك ليشمل تنمية قدراته على التعلم المستمر ومهارات التفكير النقدي والإبداعي تُساعده في التعامل مع كل ما يواجهه من مواقف حياتية (Morrison, 1998, p218).

تُعد المقاييس النفسية أدوات محورية في تشخيص القدرات الإبداعية، ويُصنف مقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية (من إعداد "جانكرلو" و"فاشيون") كأحد أبرز المقاييس الحديثة المُصممة خصيصاً لقياس التفكير الإبداعي لدى الطلبة الجامعيين غير أن تطبيق هذا المقياس - أو غيره من المقاييس المُعرّبة - في سياق ثقافي مغاير يثير إشكالية منهجية جوهرية. فالبنية العاملية للمقاييس النفسية ليست ثابتة، بل تختلف باختلاف الثقافة والبيئة. وعليه، فإن الاعتماد على النقل الحرفي للمقياس دون إخضاعه لدراسات التكيف الثقافي - التي تشمل التحقق من الصدق العاملي، وحساب معاملات الثبات، ووضع معايير محلية - يؤدي إلى نتائج غير دقيقة. مما يحتم الحذر في التعامل مع نتائج هذه المقاييس ويفرض ضرورة تكييفها لتكون أداة صالحة وسليمة في البيئة المستهدفة (حبيب، 2007، ص306).

يجمع المختصون في المجالات النفسية والتربوية على حقيقة راسخة، مفادها أن الاختبارات والمقاييس المُصممة في سياق ثقافي وبيئي محدد لا تضمن بالضرورة صحتها أو دقتها عند تطبيقها في سياقات أخرى حتى لو بدت هناك أوجه تشابه سطحية. إذ هناك دائماً مؤشرات ثقافية تترك بصماتها خاصة على بنودها ومعايير تفسيرها. لذا، فإن التأكد من مدى ملاءمة هذه المقاييس للبيئة الجديدة - من خلال عمليات التكيف الثقافي والتحقق من الخصائص السيكومترية أصبح إجراءً منهجياً إلزامياً لضمان مصداقية النتائج وصحتها في قياس الظاهرة المراد دراستها (زياد، 2011، ص9).

وتكمن أهمية البحث الحالي في تكوين البنية العاملية لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية في مرحلة الدراسة الجامعية، وذلك من خلال توضيح التطابق بين البناء العاملي للمقياس الأساس النظري للدافعية العقلية، حيث سيوفر مقياس الدافعية العقلية أداة قياس يمكن من خلالها قياس الدافعية لدى فئة مهمة من فئات المجتمع والتي تشكل نسبة كبيرة منه وهم طلبة المرحلة الجامعية ومن ثم يمكن من خلاله التعرف على مستوى الدافعية العقلية لديهم، ومن ثم بناء البرامج التدريبية المناسبة لهم في ضوء مستوى الدافعية العقلية لديهم. الأمر الذي حفز الباحث على تطبيقه على البيئة الجزائرية أملاً في التحقق من التكوين العاملي لهذا المقياس حتى يكون صادقاً وصالحاً. ولنتناول هذه الإشكالية تم طرح السؤال التالي:

- هل بنية مقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية يتوفر على مطابقة جيدة للبيانات؟

الفرضيات: من خلال السؤالين افترض الباحث ما يلي:

- البنية العاملية لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية على الطلبة الجامعيين الجزائريين.

- يتوفر مقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية على مستوى جيد من الصدق والثبات.

أهداف الدراسة:

يسعى البحث الحالي إلى التحقق من الأهداف التالية:

- التحقق من البناء العاملي لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية لدى طلبة الجامعة مطابقة جيدة للبيانات.

- التعرف على دلالات الصدق والثبات لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية لدى طلبة الجامعة.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يهدف إلى بناء البنية العاملية للصورة الجزئية لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية لدى طلبة المرحلة الجامعية. حيث يسعى إلى التحقق من مدى تطابق البناء العاملي للمقياس مع الأسس النظرية للدافعية العقلية في السياق الجزائري. وسيوفر هذا العمل أداة قياس موثوقة ومقننة محلياً، تُمكن الباحثين والمختصين من تقييم الدافعية العقلية لطلبة الجامعات بدقة. كما ستتمكن نتائج التقييم من التعرف على المستويات المختلفة للدافعية لدى الطلبة، مما سيسهم بدوره في تصميم برامج تدريبية وتأهيلية مناسبة تتناسب مع احتياجاتهم الفعلية.

مصطلحات البحث وتعريفاتها الإجرائية:

لغايات هذا البحث سيتم تحديد التعريفات الإجرائية التالية:

البنية العاملية: تمثل المكونات أو السمات التي ينبغي أن يقيسها المقياس فهو يعكس صدق المقياس إذ تختلف هذه المكونات باختلاف الثقافة التي أعدت لها المقاييس (عبد الرحيم، 1989، ص252).

التحليل العاملي: هو أسلوب رياضي يشمل عددا كبيرا من العمليات والمعالجات الرياضية في تحليل الارتباطات بين المتغيرات، ومن ثم تفسير هذه الارتباطات واختزالها في عدد أقل من المتغيرات (الجابري، 2012، ص22).

التحليل العاملي التوكيدي: هو إجراء لاختبار الفروض حول العلاقة بين متغيرات معينة تنتمي لعوامل فرضية مشتركة والتي يتحدد عددها وتفسيرها مقدما، أي عند صياغة الإطار النظري للبحث وتحديد مشكلته وقبل جمع البيانات. (أبو حطب، صادق، 1991، ص604).

الدافعية العقلية: عرفها جاننكر لو وفاشيون 1998 أنها تؤهل صاحبها لإنجاز إبداعات جادة وطرائق متعددة لتحفيز هذه الحالة أو لحل المشكلات المطروحة بطرائق مختلفة والتي تبدو أحيانا غير منطقية، إذ أن الطرائق التقليدية لحل المشكلات المطروحة بطرائق مختلفة، والتي تبدو أحيانا غير منطقية، إذ أن الطرائق التقليدية لحل المشكلات السبيل الوحيد لذلك، ويقابل الدافعية العقلية الجمود العقلي والذي يشير إلى أن الطرائق الحالية لعمل الأشياء هي أفضل طريقة أو ربما تكون الوحيدة. (Giancarlo; facione, 1998, p28)

الطريقة والإجراءات:

مجتمع الدراسة:

يتناول مجتمع الدراسة جميع عناصر ومفردات المشكلة أو الظاهرة المدروسة، والتي يمكن تعميم النتائج عليها في النهاية. وقد تمثل مجتمع هذه الدراسة في جميع الطلبة الجامعيين الجزائريين، حيث شملت العينة طلاباً من ثلاث جامعات جزائرية هي: جامعة بجاية، وجامعة الجزائر 2، وجامعة جيجل. وقد تألفت العينة الأساسية للدراسة من 631 طالباً وطالبة من مختلف المستويات الدراسية، تراوحت

أعمارهم بين 18 و 40 سنة، وذلك تماشياً مع التنوع العمري والمستوى الأكاديمي الموجود في البيئة الجامعية الجزائرية.

المجموع	الجنس		مواصفات عينة الدراسة
	أنثى	ذكر	
360	167	193	ليسانس
271	145	126	ماستر
631	312	319	المجموع

جدول رقم (1) يبين توزيع عينة الدراسة

أداة الدراسة: مقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية وصف مقياس الدافعية العقلية:

قام فاشيون وجيانكارلو (Giancarlo & Factions, 1998) بإعداد مقياس الدافعية العقلية CM3 level 3 وقد طور المقياس من قبل أكاديمية كاليفورنيا للنشر the California academic press بهدف قياس الدافعية العقلية لدى طلبة الجامعة ويتألف المستوى الثالث من هذا المقياس في صورته الأولى من (72) فقرة و قام (نوفل 2004) بتعريب المقياس وتطويره ليتناسب مع البيئة الأردنية. تتوزع فقرات المقياس على نوعين، فقرات إيجابية ويبلغ عددها (46) فقرة، وفقرات سلبية ويبلغ عددها (26) فقرة، ويجب على الفقرات باختيار أحد البدائل الآتية (موافق على الإطلاق، موافق إلى حد ما، غير موافق إلى حد ما، غير موافق على الإطلاق).

تصميم النموذج العاملي:

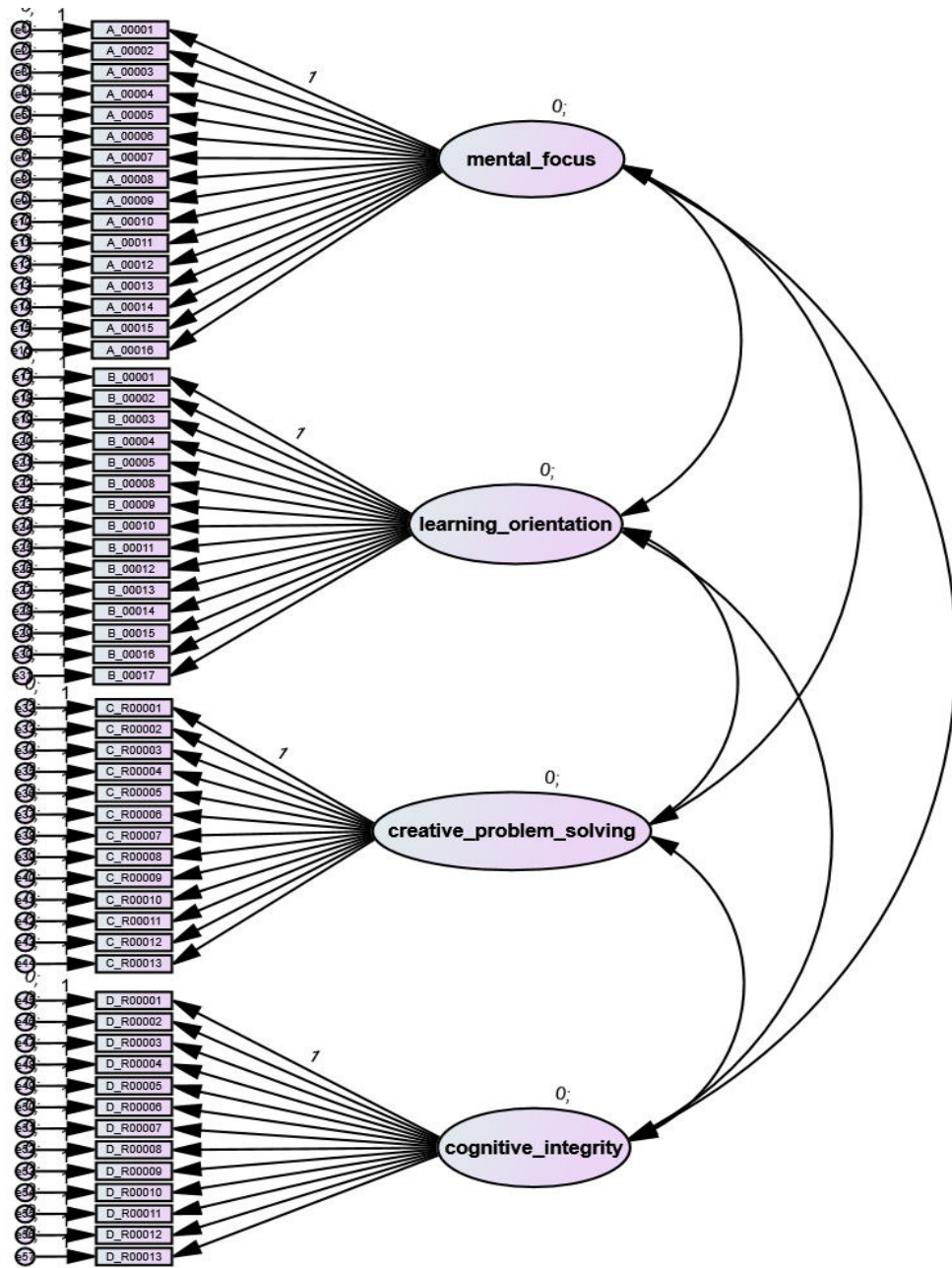
بناءً على نتائج التحليل العاملي الاستكشافي، تمكّن الباحث من بناء نموذج عاملي من الدرجة الأولى يتكون من أربعة عوامل رئيسية هي: التركيز العقلي، والتوجه نحو التعلم، وحل المشكلات إبداعياً، والتكامل المعرفي. وللتحقق من مدى ملاءمة هذا النموذج لإطار البيانات المستمدة من عينة الدراسة، أجرى الباحث التحليل العاملي التوكيدي على عينة مكونة من 631 طالباً وطالبة. حيث يتم الحكم على دقة النموذج العاملي المقترح من خلال مؤشرات المطابقة التي تقيس درجة تمثيل النموذج للبيانات.

التحليل العاملي التوكيدي لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية:

التحليل المناسب للإجابة عن الفرضيات تتمثل في التحليل العاملي التوكيدي باستخدام حزمة أموس لنثبت صحة الإطار الذي انطلقنا منه (تبخزة، أحمد بوزيان، 2012، ص202).

الخطوة الأولى: بناء النموذج وتحديده: تم بناء النموذج في ضوء نتائج التحليل العاملي الاستكشافي

كما يلي:



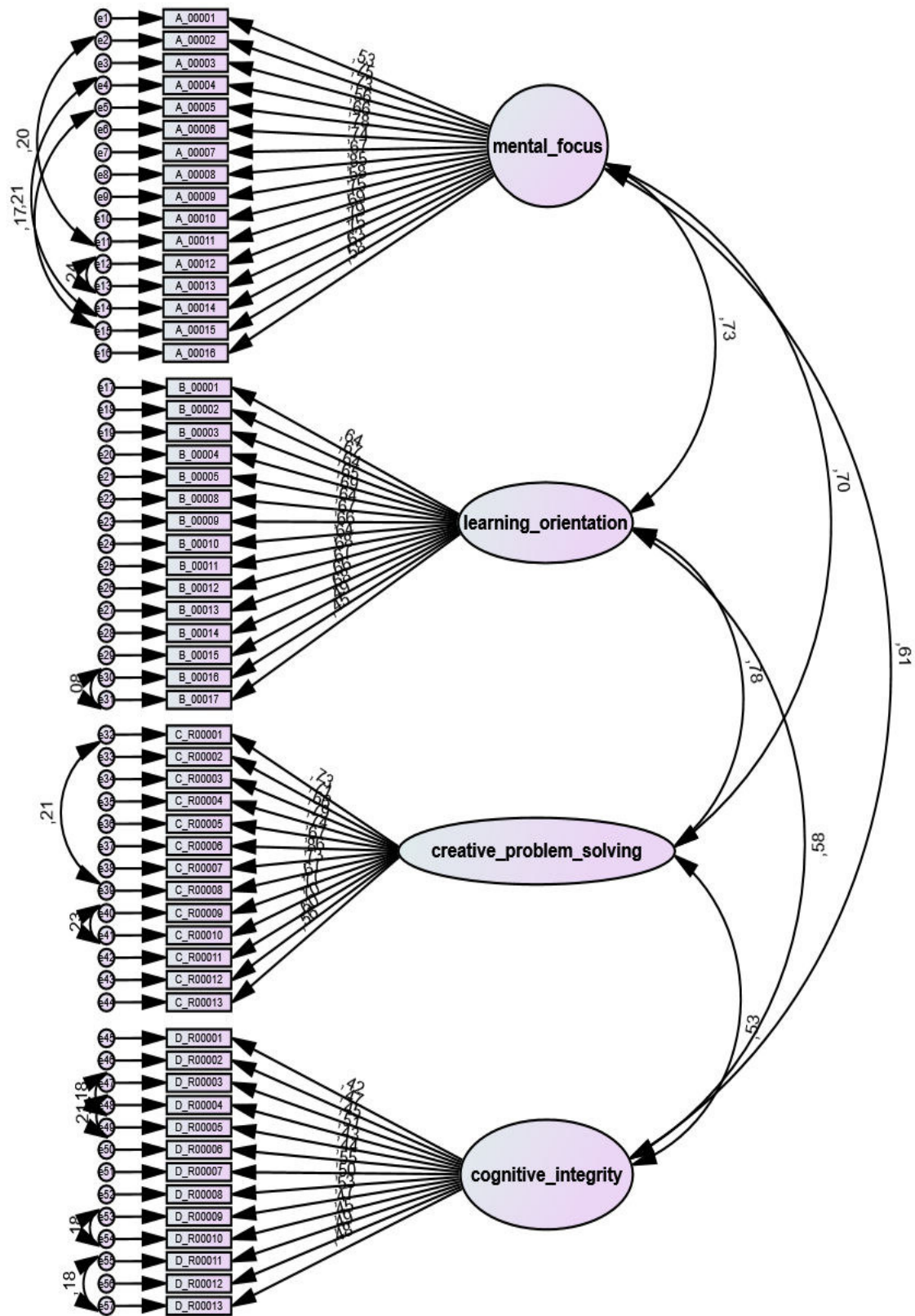
الشكل رقم (1): يوضح نموذج الدافعية العقلية المفترض بناء على نتائج التحليل العاملية الاستكشافي (المصدر spss)

الخطوة الثانية: تعيين النموذج، ويتم عن طريق طرح عدد المعلومات التي يطلبها النموذج النظري من عدد وحدات المعلومات المتوفرة في العينة، وقد كانت وحدات المعلومات المتوفرة في العينة أكبر متطلبات النموذج (درجة الحرية أكبر من الصفر) وبذلك أمكننا القول بأن النموذج متعدي التعيين.

الخطوة الثالثة: تقدير برامترات النموذج باستخدام طريقة الاحتمال الأقصى وتعتبر من أكثر الطرق كفاءة.

الخطوة الرابعة: اختبار حسن المطابقة؛ وذلك عن طريق فحص مؤشرات جودة المطابقة.

الخطوة الخامسة: تعديل النموذج؛ وذلك في حال ما اذا افتقد النموذج إلى مؤشرات جودة مطابقة كافية.



الشكل رقم (2): يوضح نموذج الدافعية العقلية بعد التعديل (المصدر spss)

النتائج ومناقشتها:

سوف يتم عرض النتائج وفقاً لتساؤلات البحث الأساسية والتي تتمثل في التحقق من البنية العاملية لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية والكشف دلائل صدق وثبات المقياس عند تطبيقه على عينة من البيئة الجزائرية.

التساؤل الأول: البنية العاملية لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية على الطلبة الجامعيين الجزائريين كما صممه فاشيون وجيانكارلو، الذي يتكون من أربعة عوامل: التركيز العقلي، التوجه نحو التعلم، حل المشكلات إبداعياً، التكامل المعرفي، يتوفر على مطابقة جيدة للبيانات في البيئة الجزائرية.

الاسم المختصر لمؤشر المطابقة	التسمية	قيمة مؤشر المطابقة للنموذج	محك توفر المطابقة
الأسلوب الإحصائي الوحيد في النمذجة القائم على الدلالة الإحصائية			
CMIN	مربع كاي	475 دال احصائيا	أن يكون غير دال إحصائيا
مؤشرات المطابقة المطلقة absolute fit indices			
SRMR	مؤشر جذر متوسط مربعات البواقي المعيارية	0.032	يساوي أو أصغر من 0.08
GFI	مؤشر حسن المطابقة	0.881	يساوي أو أكبر من 0.90
RMSEA	الجذر التربيعي لمتوسط خطأ الاقتراب	0.030	يساوي أو أصغر من 0.08
مؤشرات المطابقة التزايدية incremental fit indices			
IFI	مؤشر المطابقة التزايدية	0.945	يساوي أو أكبر من 0.90
TLI	مؤشر توكر لويس	0.943	يساوي أو أكبر من 0.90
CFI	مؤشر المطابقة المقارن	0.945	يساوي أو أكبر من 0.90
مؤشرات المطابقة الاقتصادية parsimony fit indices			
NC	مربع كاي المعياري		القيم من 1 إلى 5
PGFI	مؤشر حسن المطابقة الاقتصادي	0.818	أكبر من 0.50
PNFI	مؤشر المطابقة المعياري الاقتصادي	0.828	أكبر من 0.50
PCFI	مؤشر المطابقة المقارن الاقتصادي	0.909	أكبر من 0.50
مؤشرات المعلومات information indices			
AIC	محك المعلومات لأيكايك	719.534	قيمة النموذج الحالي أصغر من قيمة النموذج الصفري المستقل
CAIC	محك المعلومات المنسق لأيكايك	384.105	
BCC	محك براون – كاديك	744.746	
BIC	محك المعلومات لباييز	262.105	

الجدول رقم (2): مؤشرات المطابقة لنموذج الدافعية العقلية (المصدر spss)

بناءً على نتائج التحليل الموضحة في الجدول رقم (02)، يتبين أن نموذج الدافعية العقلية يحقق مؤشرات مطابقة جيدة تتيح اعتماده. حيث تشير النتائج إلى أن معظم المؤشرات كانت بمستويات مقبولة، وقد أُجري تعديل إحصائي واحد أسهم في تحسين جودة مطابقة النموذج. أظهرت النتائج بعد التعديل تحسناً ملحوظاً في مؤشرات المطابقة، مما يؤكد أن النموذج المعدل يمثل - بدرجة معقولة - بيانات الدافعية العقلية لدى عينة طلبة الجامعة. ويوضح الجدول المذكور مقارنة واضحة لمستوى التحسن في كل مؤشر من مؤشرات المطابقة بعد التعديل. وفيما يلي شرح تفصيلي لدلالة كل مؤشر من المؤشرات الواردة في الجدول.

مؤشرات المطابقة المطلقة:

مربع كاي (χ^2): يهدف اختبار الدلالة الإحصائية للفرضية الصفرية إلى التحقق من عدم وجود فروق جوهرية بين النموذج المفترض والنموذج الحقيقي في المجتمع. وتفسير ذلك أنه في حال كانت النتيجة "غير دالة"، فإن ذلك يشير إلى تطابق النموذج المفترض مع البيانات المستقاة من العينة، أي عدم وجود فروق جوهرية بين مصفوفتي النموذج والبيانات الفعلية (تيغزة، 2001، ص 114).

وبالرجوع إلى نموذج الدافعية العقلية في هذه الدراسة، فقد بلغت قيمة مربع كاي (475) وكانت دالة إحصائياً (0.00)، مما يشير إلى وجود فروق بين النموذج المقترح والبيانات المجمعة من عينة البحث، وبالتالي عدم تطابقه مع النموذج الحقيقي في المجتمع. ومع ذلك، يجدر التنبيه إلى أن مؤشر مربع كاي يتأثر بحجم العينة، حيث تميل القيمة إلى الظهور دالة إحصائياً مع زيادة حجم العينة حتى لو كان الفرق بسيطاً، مما يحد من مصداقيته كمعيار وحيد للحكم على كفاية النموذج.

جذر متوسط مربعات البواقي (RMR): قيمة (RMR) لنموذج الدافعية العقلية لدى الطلبة قد بلغت (0.032) وهي قيمة جيدة تعبر عن حسن المطابقة، وللعلم فهذا المؤشر وجد أن نتائجه تتأثر بوحدة قياس المتغيرات المقاسة، وهذا ما يجعل مدى نتائجه غير محددة، بسبب الاختلاف في وحدات قياس المتغيرات المقاسة، وعليه فإننا عززنا النتيجة المقبولة لهذا المؤشر بمؤشر آخر يتجاوز هذا الإشكال وهو متوسط جذر مربعات البواقي المعياري (SRMR).

متوسط جذر مربعات البواقي المعياري (SRMR): يقوم هذا المؤشر بتحويل مصفوفة التباين والتغاير الخاصة بالنموذج المفترض إلى مصفوفتي معاملات ارتباط بحسب كلاين (2005) وتدل قيم مؤشر المطابقة (SRMR) التي تقل عن (0.08) على مطابقة جيدة عموماً (تيغزة، 2011، ص 115) وقد بلغت قيمة هذا المؤشر بالنسبة لنموذج الدافعية العقلية لدى الطلبة (0.05) وتعتبر هذه القيمة ممتازة.

مؤشر حسن (جودة) المطابقة (GFI): يُعد هذا المؤشر مقياساً لقدرة النموذج التفسيرية، حيث يعبر عن نسبة التباين التي يستطيع النموذج المفترض تفسيرها في البيانات. وتُعتبر القيمة (0.90) فما فوق مؤشراً على مطابقة جيدة للنموذج. وفي هذه الدراسة، بلغت قيمة المؤشر (0.88) وهي تقل قليلاً عن الحد المرجعي (0.90). مما يشير إلى أن النموذج الحالي رغم قربهِ من المستوى المقبول لا يحقق القدرة التفسيرية المثلى، حيث يفسر نسبة أقل من المتوقع من التباين في مفهوم الدافعية العقلية لدى الطلبة.

الجذر التربيعي المتوسط خطأ الاقتراب (RMSEA): يُعد هذا المؤشر - وفقاً لدراسات المقارنة من أفضل مؤشرات المطابقة كفاءةً وموثوقيةً (تيغزة، 2011، ص 117). وبالرجوع إلى قيمته في نموذج الدافعية العقلية لدى الطلبة، التي بلغت (0.030)، يمكن الاستنتاج أن النموذج يحقق مستوى جيداً من المطابقة مع البيانات.

مؤشرات المطابقة التزايدية:

يقوم مبدؤها على الأخذ بعين الاعتبار مقدار التحسن النسبي في المطابقة التي يظهرها النموذج المفترض، مقارنة بالنموذج القاعدي أو ما يسمى بالنموذج المستقل.

مؤشر المطابقة المقارن (CFI): حسب كلاين (2005) يُعد مؤشر CFI من أفضل مؤشرات المطابقة في النمذجة البنوية، حيث يعتمد منطقه على مقارنة قيمة مربع كاي للنموذج المفترض بقيمة مربع كاي للنموذج المستقل (تيغزة، 2011، ص 120). وتشير القيم التي تزيد عن (0.90) إلى وجود مطابقة معقولة، مما يعني أن النموذج المقترح يختلف بشكل جوهري عن النموذج المستقل. وبالرجوع إلى قيمة هذا المؤشر لنموذج الدافعية العقلية لدى الطلبة، فقد بلغت (0.945)، وهي قيمة ممتازة تسمح لنا بالحكم بثقة على أن النموذج المقترح يختلف بشكل دال إحصائياً على النموذج المستقل، مما يؤكد جودة مطابقة النموذج للبيانات.

مؤشر تاكر لوييس (TLI): يُعد مؤشر TLI كما أشار تيغزة (2011) من المؤشرات المتقدمة التي لا تقتصر على مقارنة النموذج المفترض بالنموذج المستقل (نموذج العدم) فحسب، بل يتضمن أيضاً آلية تصحيحية تعاقب النموذج عندما يزداد تعقيده دون أن يحقق ذلك تحسناً ملموساً في جودة المطابقة. ويختلف هذا المؤشر عن غيره بكونه لا يخضع لقاعدة تفسيرية ثابتة، وإنما يُفسر في ضوء المعايير نفسها المستخدمة في مؤشرات المطابقة المقارنة مثل GFI وبالتحقق من قيمة هذا المؤشر في نموذج الدافعية العقلية لدى الطلبة، نجد أنها بلغت (0.943)، مما يعكس مستوى جيداً من المطابقة.

مؤشر الافتقار للاقتصاد:

فمحك الأيك (BIC) يتم اللجوء إليه في الحكم على أفضلية نموذج واحد من بين مجموعة من النماذج المتنافسة، بحيث يعتبر النموذج ذو القيمة الأصغر لهذا المحك هو النموذج الأفضل تمثيلاً للظاهرة من النماذج الأخرى المنافسة له بقيمة 262.105 تدل على مطابقة جيدة عند مقارنتها بالنموذج الصفري والنموذج المستقل.

التساؤل الثاني: يتوفر مقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية على مستوى جيد من الصدق والثبات وللتعرف على دلالات صدق وثبات المقياس على عينة الدراسة، قام الباحث بحساب الصدق والثبات باستخدام أنواع مختلفة وهي كما يلي:

الصدق التقاربي: التشبعات: بناءً على النتائج الواردة في الجدول الذي يوضح تشبعات البنود على الأبعاد، يمكن استنتاج ما يلي:

- جودة التشبعات العامة: تجاوزت جميع قيم التشبع (0.40)، مما يشير إلى أن التشبعات تراوحت بين المتوسطة والعالية، وكانت جميعها ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.001).
- أعلى تشبع: سجل البند رقم (9) من البعد الأول أعلى قيمة تشبع غير معيارية بلغت (1.727)، فيما بلغت قيمته المعيارية 0.846.
- أدنى تشبع: كان البند رقم (1) من البعد الرابع الأقل تشبعاً، حيث سجل قيمة غير معيارية مقدارها (1.000) وقيمة معيارية بلغت 0.423.
- اتساق التشبعات: تمتعت باقي البنود بقيم تشبع معيارية تجاوزت (0.42)، مع تحقيقها لمستوى دلالة إحصائية جيد 0.001. يؤكد هذا المستوى من التشبعات على صدق المقياس المقبول، حيث تعكس البنود ارتباطاً قوياً بالأبعاد التي تقيسها، مما يعزز مصداقية النموذج القياسي.

التشبعات	الدرجة غير المعيارية	الدرجة المعيارية	الخطأ المعياري	القيمة الحرجة	الدلالة
الفقرة 1 البعد الأول	1,000	0,527			
الفقرة 2 البعد الأول	1,473	0,75	0,111	13,221	***
الفقرة 3 البعد الأول	1,534	0,731	0,117	13,055	***
الفقرة 4 البعد الأول	1,142	0,558	0,103	11,089	***
الفقرة 5 البعد الأول	1,392	0,66	0,113	12,319	***
الفقرة 6 البعد الأول	1,536	0,778	0,114	13,486	***
الفقرة 7 البعد الأول	1,392	0,743	0,106	13,165	***
الفقرة 8 البعد الأول	1,311	0,674	0,105	12,482	***
الفقرة 9 البعد الأول	1,727	0,846	0,123	14,038	***
الفقرة 10 البعد الأول	1,362	0,576	0,12	11,328	***
الفقرة 11 البعد الأول	1,511	0,751	0,114	13,229	***
الفقرة 12 البعد الأول	1,364	0,687	0,108	12,606	***
الفقرة 13 البعد الأول	1,528	0,79	0,113	13,579	***
الفقرة 14 البعد الأول	1,48	0,748	0,112	13,211	***
الفقرة 15 البعد الأول	1,153	0,626	0,097	11,937	***
الفقرة 16 البعد الأول	1,181	0,578	0,104	11,353	***
الفقرة 1 البعد الثاني	1,000	0,637			
الفقرة 2 البعد الثاني	1,065	0,666	0,073	14,569	***
الفقرة 3 البعد الثاني	1,013	0,642	0,072	14,137	***
الفقرة 4 البعد الثاني	1,029	0,654	0,072	14,36	***
الفقرة 5 البعد الثاني	1,108	0,691	0,074	15,02	***
الفقرة 6 البعد الثاني	0,988	0,639	0,07	14,081	***
الفقرة 7 البعد الثاني	1,053	0,671	0,072	14,659	***
الفقرة 8 البعد الثاني	1,032	0,663	0,071	14,511	***
الفقرة 9 البعد الثاني	0,987	0,639	0,07	14,086	***
الفقرة 10 البعد الثاني	1,086	0,685	0,073	14,903	***
الفقرة 11 البعد الثاني	1,039	0,669	0,071	14,616	***
الفقرة 12 البعد الثاني	1,021	0,659	0,071	14,435	***
الفقرة 13 البعد الثاني	1,044	0,67	0,071	14,637	***
الفقرة 14 البعد الثاني	0,708	0,472	0,066	10,785	***
الفقرة 15 البعد الثاني	0,555	0,448	0,054	10,308	***
الفقرة 1 البعد الثالث	1,000	0,732			
الفقرة 2 البعد الثالث	1,045	0,708	0,059	17,724	***
الفقرة 3 البعد الثالث	0,968	0,663	0,058	16,546	***
الفقرة 4 البعد الثالث	1,057	0,788	0,053	19,855	***
الفقرة 5 البعد الثالث	0,971	0,741	0,052	18,602	***

البنية العاملية لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية

***	16,599	0,055	0,665	0,92	الفقرة 6 البعد الثالث
***	21,791	0,056	0,859	1,224	الفقرة 7 البعد الثالث
***	20,811	0,049	0,735	1,012	الفقرة 8 البعد الثالث
***	16,781	0,055	0,673	0,924	الفقرة 9 البعد الثالث
***	19,387	0,053	0,771	1,036	الفقرة 10 البعد الثالث
***	17,382	0,055	0,695	0,953	الفقرة 11 البعد الثالث
***	14,946	0,052	0,602	0,778	الفقرة 12 البعد الثالث
***	13,964	0,058	0,564	0,803	الفقرة 13 البعد الثالث
			0,423	1,000	الفقرة 1 البعد الرابع
***	7,803	0,129	0,469	1,003	الفقرة 2 البعد الرابع
***	7,595	0,138	0,449	1,047	الفقرة 3 البعد الرابع
***	8,12	0,149	0,51	1,211	الفقرة 4 البعد الرابع
***	7,389	0,125	0,428	0,927	الفقرة 5 البعد الرابع
***	7,514	0,126	0,438	0,948	الفقرة 6 البعد الرابع
***	8,45	0,145	0,55	1,224	الفقرة 7 البعد الرابع
***	8,07	0,127	0,5	1,024	الفقرة 8 البعد الرابع
***	8,282	0,133	0,53	1,098	الفقرة 9 البعد الرابع
***	7,756	0,139	0,468	1,081	الفقرة 10 البعد الرابع
***	7,567	0,132	0,447	1,001	الفقرة 11 البعد الرابع
***	8,017	0,124	0,494	0,994	الفقرة 12 البعد الرابع
***	7,895	0,129	0,482	1,022	الفقرة 13 البعد الرابع

الجدول رقم (03): تشبعات المؤشرات المقاسة على عواملها (المصدر spss)

تقدير الصديق التقاربي AVE – MSV

الأبعاد	CR	AVE	التركيز العقلي	التوجه نحو التعلم	حل المشكلات ابداعياً	التكامل المعرفي
التركيز العقلي	0.896	0.523	0.723			
التوجه نحو التعلم	0.851	0.446	0.230-***	0.667		
حل المشكلات ابداعياً	0.889	0.546	0.456	0.201	0.738	
التكامل المعرفي	0.752	0.282	0.115	0.062	0.331	0.531

الجدول رقم (04): مؤشرات صدق البناء لنموذج الدافعية العقلية (المصدر spss)

من خلال تحليل قيم متوسط التباين المستخلص (AVE) الواردة في الجدول، يمكن استنتاج ما يلي:

البعد الأول (التركيز العقلي): بلغت قيمة AVE له (0.523)، وهي قيمة مقبولة وفقاً للمعايير الإحصائية (أعلى من 0.50).

البعد الثاني (التوجه نحو التعلم): سجل قيمة (0.446)، وهي قيمة دون المستوى المقبول (أقل من 0.50).

البعد الثالث (حل المشكلات إبداعياً): حقق قيمة (0.546)، مما يعكس مستوى مقبولاً من التباين المستخلص.

البعد الرابع (التكامل المعرفي): كانت قيمته (0.28) فقط، وهي منخفضة بشكل واضح وتدل على ضعف في القدرة التفسيرية لهذا البعد. تُظهر هذه النتائج أن البعدين الثاني والرابع لا يحققان المستوى المطلوب من الثبات، مما يشير إلى حاجة النموذج لإعادة النظر في المؤشرات القياسية لهذين البعدين لتحسين موثوقيته الإجمالية.

ثبات المفهوم: وهذا النوع من الثبات يقيس مدى ثبات الأداة المستخدمة في الدراسة كما تفترضه النظري، وللتعرف على دلالة مؤشرات ثبات أداة الدراسة تم حساب ثبات المقياس باستخدام طرق مختلفة للثبات.

الأبعاد	معامل ألفا كرونباخ Crombach Alpha	ثبات المفهوم (CR) Construct Reliability
التركيز العقلي	0.792	0.896
التوجه نحو التعلم		0.851
حل المشكلات إبداعياً		0.889
التكامل المعرفي		0.752

الجدول رقم (05): ثبات المفهوم (المصدر spss)

تُظهر النتائج الواردة في الجدول (05)، أنّ معامل الثبات باستخدام ألفا كرونباخ، قد بلغ (0.792)، مما يشير إلى تمتع المقياس بأبعاده الأربعة بدرجة ثبات جيدة لدى عينة الدراسة. أما فيما يخص ثبات المفهوم، وهو المؤشر الذي يقيس مدى اتساق المقياس مع الإطار النظري المفترض، فقد أظهرت النتائج تمتع المقياس بثبات ممتاز عبر أبعاده الأربعة، حيث تجاوزت جميع قيم الثبات 0.70. وتؤكد هذه النتائج مجتمعة صحة الفرضية التي تنص على تمتع مقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية بدرجة عالية من الثبات في البيئة الجزائرية، مما يعزز موثوقيته كأداة قياس مناسبة للتطبيق في هذا السياق.

الاستنتاج:

يهدف البحث الحالي إلى التحقق من البنية العاملية لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية واختبار مدى ملاءمته للبيئة الجامعية الجزائرية. طُبّق المقياس على عينة قوامها 631 طالباً وطالبة، واستخدمت طريقة المحاور الأساسية والتدوير المتعامد لتحليل البيانات. أسفر التحليل العاملية

الاستكشافي عن بنية رباعية العوامل اشتملت على 57 بنداً دالاً إحصائياً، مع استبعاد 15 بنداً غير دال. وللتأكد من كفاية النموذج، خضع لتحليل تأكيد باستخدام برنامج AMOS، أظهر تمتع المقياس بمؤشرات مطابقة جيدة وخصائص سيكومترية مقبولة (صدق وثبات). في ضوء هذه النتائج، يوصي الباحث بإجراء مزيد من الدراسات حول البعدين "التوجه نحو التعلم" و"التكامل المعرفي" لتعزيز كفاءة المقياس في السياق الجزائري.

الخاتمة:

تُعَدُّ الاختبارات والمقاييس النفسية والتربوية أدوات أساسية في جمع البيانات واتخاذ القرارات، إلا أنَّ المشكلة الجوهرية في السياق الجزائري، تتمثل في ندرة الأدوات المقننة والمكيفة مع الخصائص المحلية. مما يدفع المختصين إلى استخدام مقاييس مستوردة من بيئات ثقافية مختلفة، دون التحقق من مدى ملاءمتها للبيئة الجزائرية، مما قد يؤدي إلى الحصول على نتائج غير دقيقة، كما أن محتوى العديد من هذه المقاييس لا يتوافق مع قيم وثقافة المجتمع الجزائري.

وفي ضوء ذلك، تخلص الدراسة إلى التوصية بإجراء مزيد من الدراسات على سياقات وعينات جزائرية متنوعة، حيث إنَّ نتائج هذه الدراسة محكومة بالسياق البشري والزمني الذي طُبِّق فيه المقياس. لذا، نوصي بالتحقق من صلاحية البنية العاملية للمقياس في بيئات مختلفة، والسعي نحو بلورة بنية موحدة تتيح تطبيق المقياس بدرجة عالية من المصدقية والموثوقية عبر مختلف المناطق في الجزائر.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أبو حطب، فؤاد، صادق، أمال (1999)، مناهج البحث وطرق التحليل الإحصائي في العلوم النفسية والاجتماعية والتربوية، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية، ط1.
2. تيغزة، أمحمد بوزيان (2012)، التحليل العاملي الاستكشافي والتوكيدي: مفاهيمهما منهجيتهما بتوظيف حزمة SPSS وليزرل LISREL، دار المسيرة، عمان، ط1.
3. تيغزة، أمحمد بوزيان (2011). اختبار صحة البنية العاملية للمتغيرات الكامنة في البحوث: منحنى التحليل والتحقق، كلية التربية، جامعة الملك سعود.
4. الجابري، نبيل (2012)، البناء العاملي لمقياس العوامل الخمسة الكبرى للشخصية باستخدام التحليل العاملي التوكيدي لدى طلاب جامع أم القرى، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة أم القرى.
5. حبيب، صفاء طارق (2007)، البنية العاملية لمقياس الشخصية لدى طلبة الجامعة، مجلة كلية التربية، الجامعة السنتنصرية، العدد الرابع.
6. زياد، بركات (2011)، الخصائص السيكمترية لاختبار الترابطات المتباعدة لقياس التفكير الإبداعي على عينة من الطلبة الفلسطينيين، رسالة ماجستير غير منشورة، فلسطين.
7. عبد الرحيم، أنور (1989)، دراسة عاملية للمقاييس المزاجية رجعية العوامل لدى عينة من طلاب الجامعة، مجلة البحث في التربية و علم النفس، كلية التربية، جامعة المينا العدد الأول، المجلد الثالث.
8. الفراج، كامل و آخرون (2016)، الدافعية النظرية البحوث والتطبيقات، عمان، دار الفكر، ط1.

9. مرعي، توفيق أحمد، نوفل، محمد بكر (2008)، الصورة الأردنية الأولية لمقياس كاليفورنيا للدافعية العقلية، دراسة ميدانية على طلبة كلية العلوم التربوية الجامعية في الأردن، مجلة دمشق، العدد 2، المجلد 23.

10. Giancarlo, c.a. Facione, p.a (1998), the California measure of mental motivation (cm3) retrieved 11,202 from <http://www.insightessemtnt.com>.

11. Morrison, Karin (1998). Think king skills keys to fusing talents, retruvd augues10, 2003, from <http://www.morision.htm>.

الحواضر العلمية في الجزائر العثمانية
قراءة في الصعود العلمي لحاضرة دار السلطان وحواضر بايلك الغرب

Scientific Centers in Ottoman Algeria
A Study of the Scholarly Rise of the Capital City (Dar al-Sultan) and the
Cities of the Western Beylik

د/ ناجي جغابة

Nadji DJEKABA

كلية الإلهيات- جامعة نجم الدين أربكان- قونيا - تركيا

nadji.djekaba@ogr.erbakan.edu.tr

nadjidjekaba@gmail.com

تاريخ القبول: 2026/04/22

تاريخ الإرسال: 2025/03/11

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل تطور الحواضر العلمية في الجزائر خلال العهد العثماني، مع التركيز على مدينة الجزائر (دار السلطان) وحواضر بايلك الغرب مثل تلمسان ومعسكر، وذلك لفهم دور هذه المراكز في تشكيل المشهد الثقافي والعلمي للجزائر؛ تتناول الدراسة طبيعة المؤسسات التعليمية القائمة آنذاك، مثل المساجد والمدارس والمكتبات، ومساهمات العلماء والأسر العلمية في إثراء الحياة الفكرية، مع تسليط الضوء على دور الهجرة الأندلسية في تعزيز الحركة العلمية وتنمية المكتبات؛ اعتمدت الدراسة على منهج تاريخي تحليلي، من خلال جمع المعلومات من المصادر التاريخية المتوفرة وتحليلها للوصول إلى فهم شامل لتطور الحواضر العلمية ودورها في تلك الحقبة، وتهدف الدراسة إلى تقديم قراءة نقدية جديدة لتاريخ الجزائر العثماني تتجاوز الرؤية التقليدية التي تركز على الجوانب السياسية والعسكرية.

توصلت الدراسة إلى عدة نتائج مهمة، أبرزها أن مدينة الجزائر تحولت إلى مركز علمي بارز استقطب العلماء والطلاب من مختلف المناطق، حتى لُقبت بـ"إسطنبول الصغرى" نظراً لازدهارها العلمي؛ كما بيّنت الدراسة الدور المحوري للأسر العلمية، مثل عائلة قدورة والمقري، في الحفاظ على العلوم ونشرها، إلى جانب مساهمة المدارس، كنموذج مدرسة مازونة الفقهية، في استقطاب الطلاب من المغرب الإسلامي. وأكدت الدراسة التأثير الإيجابي لهجرة العلماء الأندلسيين في تنشيط الحركة العلمية وتعزيز حجم المكتبات في الجزائر؛ كما أوضحت الدراسة أن الدولة العثمانية دعمت النشاط العلمي من خلال توفير البنية التحتية اللازمة، وتعيين العلماء في مناصب إدارية وقضائية، مما ساهم في ازدهار العلوم وانتشارها وتشكيل طبقات علمية في مختلف التخصصات والعلوم.

الكلمات المفتاحية: الجزائر؛ الدولة العثمانية؛ حواضر علمية؛ بايلك الغرب؛ دار السلطان؛ الأسر العلمية.

Abstract:

This study aims to analyze the development of scientific centers in Algeria during the Ottoman era, focusing on the capital city of Dar al-Sultan (Algiers) and cities affiliated with the Western Beylik, such as Tlemcen and Mascara, to understand their role in shaping the cultural and intellectual landscape of the region. The research examines the nature of educational institutions at the time, including mosques, madrasas, and libraries, as well as the contributions of scholars and scholarly families to enriching intellectual life. It also highlights the role of Andalusian migrations in revitalizing scientific activity and expanding library collections. Adopting a historical-analytical methodology, the study systematically analyzes data from available historical sources to comprehensively assess the evolution and functions of these scientific centers during this period.

The research seeks to provide a critical reinterpretation of Ottoman Algerian history that transcends traditional narratives centered on political and military dimensions. The study yields significant findings: Algiers emerged as a prominent scientific hub, attracting scholars and students from diverse regions, earning it the epithet "Little Istanbul" due to its intellectual vibrancy. Scholarly dynasties, such as the Qadura and al-Maqri families, played a pivotal role in preserving and disseminating knowledge. Institutions like the Mazuna Fiqh Madrasa drew students from across the Islamic Maghreb. The influx of Andalusian scholars stimulated scientific activity and enriched libraries. Furthermore, Ottoman support for scientific endeavors-through infrastructure development and the appointment of scholars to administrative and judicial roles-facilitated the flourishing of interdisciplinary scholarship and the emergence of a learned class.

Key words: Algeria; Ottoman Empire; Western Beylik; Dar al-Sultan; scholarly dynasties.

مقدمة:

عرفت الجزائر عبر تاريخها محطات علمية بارزة شكّلت معالم نهضتها الحضارية، وأسهمت في بناء هويتها الثقافية والفكرية، ومن بين تلك المراحل الزاخرة، تبرز الفترة العثمانية (1518م-1830م) التي اتسمت باستقرار سياسي نسبي، مكّن البلاد من استعادة نشاطها العلمي وأتاح للحركة العلمية أن تزدهر في كثير من حواضرها الكبرى شرقاً وغرباً.

لقد مثّل الاهتمام بالعلم والتعليم أحد أبرز مظاهر الحياة العامة في الجزائر خلال العهد العثماني؛ إذ نشطت المدارس والمساجد والزوايا، وازدهرت حركة التأليف والنسخ والوقف على الكتب، فكانت تلك الحواضر بمثابة جامعات مفتوحة خرّجت علماء وفقهاء ومؤرخين أسهموا في إثراء المكتبة الإسلامية في المشرق والمغرب على السواء.

وتكمن أهمية هذا البحث في كونه يُسلّط الضوء على مرحلة تاريخية غالباً ما وُصِفَتْ ظلماً بالركود والجمود، في حين تُثبت المصادر التاريخية والرحلات والمصنفات المحلية عكس ذلك، إذ تُظهر أنّ الجزائر كانت تزخر بحياة علمية نشطة، اتخذت من المدارس والزوايا والمكتبات أدوات لبناء حراكٍ علميٍّ ساهم في بناء مجتمع متعلم متشبع بروح التدوين والمعرفة.

تبرز إشكالية البحث في كيفية تشكّل الحياة العلمية في الجزائر خلال العهد العثماني؟ وما العوامل التي ساهمت في ازدهارها، والمظاهر التي ميّزت حواضرها الكبرى، والعلماء الذين برزوا في هذا السياق؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة، منها:

- ما أثر الاستقرار السياسي العثماني وهجرة الأندلسيين في بعث النهضة العلمية بالجزائر؟
- كيف تطورت البنية التعليمية والمؤسسات العلمية بين العاصمة وولايات الغرب والشرق؟
- وما دور الأسر العلمية والزوايا في الحفاظ على استمرارية العلم ونقله؟

يهدف هذا البحث إلى رصد مظاهر الحياة العلمية في الجزائر خلال العهد العثماني، وتحليل أهم مراكزها العلمية، وإبراز دور العلماء والأسر العلمية في نشر العلم، مع محاولة الكشف عن العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ساعدت على ازدهار تلك النهضة. وسيعتمد البحث على المنهج التاريخي التحليلي القائم على تتبع الأحداث وتحليل النصوص الوصفية والوثائقية، إضافةً إلى المنهج الوصفي المقارن لمقارنة الحواضر الجزائرية بنظيراتها في النطاق الجغرافي نفسه.

نظرة عامة عن الحياة العلمية في الجغرافيا الجزائرية خلال العهد العثماني:

عرفت الجزائر خلال الفترة العثمانية عدّة حواضرٍ علميةٍ ساهمت في رسم الخطوط الثقافية العامة فيها، ومثلّت نقاطاً مضيئةً في تلك الفترة من تاريخ الجزائر، حيث انتشرت في تلك الحواضر العلمية المدارس والمساجد والمكتبات وحلّق العلم ومجالس العلم والفتوى، بل إنّ حاضرةً كمدينة الجزائر في القرنين السادس والسابع عشر كانت تسمى بـ"إسطنبول الصغرى"⁽¹⁾ من كثرة طلاب العلم فيها، وشدة قوة الحركة العلمية فيها، وغيرها من الحواضر كقسنطينة وعنابة وبجاية ومازونة وتلمسان كذلك عرفت الحركة العلمية الكثيفة نفسها، والإنتاج العلمي الوافر وتدفق الطلاب لها، فاستقطبت تلك الحواضر طلاب العلم النجباء من المشرق والمغرب، وخرّجت من العلماء والفقهاء الكثير ممن قدّموا لعلوم الشريعة في كافة المجالات المختلفة إضافات هامة، واستفاد من علومهم أهل الجزائر والمسلمون في المشرق والمغرب سواء بسواء.

لأبي القاسم نصّ عزيزٌ في وصف الحياة العلمية في الجزائر فترة العثمانيين، والدور الذي كان يلعبه العلماء في كل المجالات، يقول رحمه الله: "وقد كانت الجزائر في العهد العثماني هي إسطنبول الصغرى، كما سمّاها بعضهم، في نُظُمها السياسية والإدارية. ولا تكاد تختلف من حيث النُظُم عن إسطنبول إلا في بعض التفاصيل، بما في ذلك نظام العلماء. فقد لعب علماؤها نفس الدور الذي لعبه علماء إسطنبول في الحرب والسلام، وفي التحرر والثورة أحياناً، وفي التنافس على الوظائف والمناصب وفي حماية الدين والدعوة إلى الجهاد، وسنرى أنّ الجزائر كانت كإسطنبول أيضاً، تستقبل العلماء الزائرين من أطراف العالم الإسلامي، كما كانت مثلها تفتقر إلى جامعٍ عريقٍ أو جامعةٍ إسلاميةٍ مُهمّتها تخريج الفقهاء والعلماء والأدباء وكُتّاب الإنشاء أو الدواوين. فكما كانت إسطنبول "تستورد" رجال الدين كذلك كانت الجزائر في هذا العهد، فأوجه الشّبه بين العاصمتين إذن أكثر من أوجه الاختلاف في هذا المجال"⁽²⁾.

فأبو القاسم وإن كان يتحدث عن مدينة الجزائر خاصّة إلا أنه يمكن سحب هذا الوصف على المدن والحواضر العلمية في الجزائر خلال العهد العثماني، خاصّة تلك التي عرّفت وجوداً سياسياً قوياً وارتباطاً

بمركز صنع القرار في الجزائر العاصمة مثل عواصم البايلاكات والمدن الكبرى في الشرق والغرب مثل قسنطينة، عنابة، وهران، معسكر وغيرها من المدن.

كانت الحركة العلمية في الجزائر عموماً قبل دخول العثمانيين تتركز في ثلاث حواضر علمية أساسية هي: مدينة تلمسان في الغرب الجزائري، وبجاية وقسنطينة في الشرق الجزائري؛ فقد ازدهرت فيها العلوم والفنون لعدة قرون، وأدارت رَحَى العلم فيها أَسْرٌ علمية توارثت العلم والقضاء والفتوى فيها أباً عن جدّ، كعائلة ابن مرزوق والمقري والعقباني في تلمسان، وأسرة ابن باديس وابن قنفذ والفكون في قسنطينة، وأسرة المشدالي والغبريني في بجاية، وأسرة ابن السكات بالجزائر⁽³⁾.

فتميزت فترة ما قبل العثمانيين "بظاهرة التوازن بين الحواضر الكبرى "قسنطينة، بجاية وتلمسان" المتخمة بالعلم والعلماء، وحواضر أخرى جدّ صغيرة "بسكرة، الجزائر، وهران"، ومن جانب آخر وُجِدَ تباينٌ كبير مع المجال الريفي الذي كان يعاني من وطأة الجهل والأمية وإن كان مجاوراً لحاضرة كبرى. وعلى الرغم من كثرة المعاهد التعليمية في هذه الفترة وتنوعها بالحواضر، غير أنّه لم يَعْرِفْ أيُّ منها التطور الذي عرفته جوامع: الزيتونة في تونس، أو الأزهر في مصر، أو القرويين في المغرب؛ ويرجع هذا لسببين رئيسيين هما: التقارب في المستوى العلمي بين هذه المعاهد واستقلالية كل منها بذاته، والآخر يتمثل في عدم الاستقرار السياسي الذي عاشته البلاد نتيجة الصراع القائم بين الدولتين الحفصية في الشرق والمرينية في الغرب"⁽⁴⁾.

أما في الفترة العثمانية فقد خَفَتْ واندثر نجمُ بعض الحواضر السابقة كبجاية بعد احتلال الإسبان لها سنة 1510م، ولمع نجمُ حواضرٍ أخرى كمازونة ومعسكر وهران في الغرب الجزائري، وحاضرة مدينة الجزائر بعد اتخاذها عاصمة سياسية من طرف العثمانيين، فَرَاغَتْ سوقُ العلم في تلك الحواضر، وانتشرت فيها العلوم العقلية والنقلية، وازدهرت فيها حركة التصنيف بشكل ساهم في إنماء المكتبة الشرعية الجزائرية، وتقديم إضافة للعلوم الشرعية، كما تميّزت فترة العثمانيين بأن اتّسع مجالُ حركة التعليم فيها لتشمل الأرياف والبوادي كذلك⁽⁵⁾ فيذكر البوعبدلي أنّه "في العهد العثماني زاحمت البوادي وقمُ الجبال المدن العلمية، وكان كثيرٌ من علماء العواصم يلتحقون بمعاهد البوادي مثل علماء عاصمة الجزائر بالنسبة لمعهد مجاجة الذي تخرج منه سعيد قدورة المفتي المالكي المشهور بالعاصمة وشيخه المفتي المظماطي الذي سبقه في ولاية الإفتاء بالعاصمة"⁽⁶⁾.

بالإضافة إلى تلك المدارس الكبيرة التي كانت تهتمُّ بكبار الطلاب، وكانت في الحواضر فقط وعواصم المدن الكبرى، فقد انتشرت الكتاتيب في مسجد كلّ حيّ، كما انتشرت الزوايا والرباطات في الأرياف، بشكل جعل بعض الزوايا تنافس حتى كبار المدارس في جودة التعليم وتنوعه وتمكّن علمائها ورسوخ قدمهم، حتى أنّها صارت منافساً حتى في قدرتها على جلب الطلاب من المدن والحواضر تجاهها طلباً للعلم والتفرغ له، فنجد أن الشيخ سعيد قدورة مفتي مدينة الجزائر في زمنه كان مقيماً في زاوية مجاجة في فترة طلبه للعلم⁽⁷⁾.

ويمكن إرجاع أسباب ذلك الانتعاش والازدهار العلمي في تلك الفترة إلى دخول العثمانيين أنفسهم للجزائر واستقرار الأحوال السياسية، بالإضافة إلى هجرات الأندلسيين التي تضاعفت خلال القرن 10هـ/ 15م تجاه المغرب الأوسط والمدن الساحلية الجزائرية جالبين معهم تراث الأندلس وعلومه⁽⁸⁾.

===== الحواضر العلمية في الجزائر العثمانية: قراءة في الصعود العلمي لحاضرة دار السلطان... =====

ولعلنا سنحاول في هذا البحث إنارة بعض جوانب الحياة العلمية في الجزائر العاصمة كدار للسلطان، ثم حواضر الغرب الجزائري التي شكّلت نقاطا مضيئة في الحراك العلمي العام الذي عرفته الجزائر خلال العهد العثماني، فنتناول كذلك حواضر تلمسان ومازونة ومعسكر ووهران كآلاتي:

أولا: حاضرة دار السلطان - مدينة الجزائر

وهي مدينة الجزائر التي تمتد من دّلس شرقا إلى شرشال غربا، وساحل البحر شمالا إلى الأطلس البلدية جنوبا، تضم إقليمي الساحل و متيجة⁽⁹⁾.

لم يشتهر عن مدينة الجزائر قبل دخول العثمانيين أنها كانت حاضرة علمية أو ثقافية مثل مدينة بجاية أو تلمسان، بل يذكر العبدري أنه لم يكن فيها "... من هو إلى أهل العلم محسوب، ولا شخص إلى فنّ من فنون المعارف منسوب، وقد دخلتها سائلا عن عالم يكشف كربة، أو أديب يؤنس غربة، فكأنّي أسأل عن الأبلق العقوق أو أحاول تحصيل بيض النوق"⁽¹⁰⁾.

بعد اتخاذ مدينة الجزائر عاصمة سياسية للحكم من طرف العثمانيين، تغيّرت حالها، فصارت وجهة للعلماء للاستقرار فيها، ولطلاب العلم والمشتغلين بالتحصيل والاستفادة، وعرفت الجزائر خلال القرنين السادس والسابع عشر-بداية التواجد العثماني- حركة علمية قلّ نظيرها، بل صارت منارة في المغرب الإسلامي، يقصدها طلاب العلم ويشدّون إليها الرحال، فها هو ابن زكور الفاسي يصفها قائلا: "وإنّه لمّا منّ عليّ المولى الكريم، ذو الفضل السابغ العظيم، بدخول مدينة الجزائر ذات الجمال الباهر، وحلول مغانيها النواضر، التي غصّ ببهجتها كل عدوّ كافر.." ثم أورد أوصافها العمرانية البديعة وطبيعتها النّضرة، وعلماءها الشّمس الأئمة واستفادته منهم والإجازات التي أخذها منهم⁽¹¹⁾.

ويصفُ الجزائر في تلك الفترة الرحالة المغربي التمكروتي في نفحته قائلا: "عامرة كثيرة الأسواق بعيدتها، كثيرة الجند حصينة، لها ثلاثة أبواب"⁽¹²⁾، وفيها المسجد الجامع واسع، إمامه مالكي المذهب، وفيها ثلاث خطب: أحدها للترك، إمامهم حنفي المذهب؛ ومرساها عامر بالسفن، ورؤّاسها موصوفون بالشجاعة وقوة الجأش ونفوذ البصيرة في البحر، يقهرون النصارى في بلادهم، فهم أفضل من رؤّاس القسطنطينية بكثير وأعظم هيبة، وأكثر رعا في قلوب العدوّ، فبلادهم لذلك أفضل من جميع بلاد إفريقيا وأمر وأكثر تجارا وفضلا، وأنفذ أسواقا وأوجد سلعة ومتاعا، حتى إنهم يسمونها اصطنبول الصغرى، وطلبة العلم بها لا بأس بهم، إلا أنّ حبّ الدنيا وإيثار العاجلة والافتتان بها غلب عليهم كثيرا، والكتب فيها أوجد من غيرها من بلاد إفريقيا، وتوجد بها كتب الأندلس كثيرا"⁽¹³⁾.

كما يصفها الرحالة المغربي عبد الرحمن الجامعي الفاسي قائلا: "وهذه المدينة لا تخلو من قراء نجباء، وعلماء أدباء، وأعلام خطباء، مساجدهم بالتدريس معمورة، ومكاتب أطفالهم بالقراء مشحونة ومشهورة، وقد ذكرت ما فيه غنيمة من علمائها الأخيار، وكلهم متضلعون بعلم النحو والفقه والحديث..."⁽¹⁴⁾.

ويمكن إرجاع هذا الازدهار العلمي الذي عرفته الجزائر العاصمة فترة العثمانيين إلى عدة عوامل أبرزها الاستقرار السياسي وهجرة الأندلسيين بعلمهم واستقرار جزء لا بأس به منهم في المدينة، بالإضافة إلى المنشآت العلمية والمدارس التي استقطبت العلماء وطلاب العلم حولها، لعل أبرزها: مدرسة الأندلسيين التي تأسست وتمّ بناؤها سنة 1033هـ -1623م⁽¹⁵⁾، ومدرسة شيخ البلد التي أسسها محمد خوجة أحد كُتّاب القصر أواخر القرن 12هـ -18م، ومدرسة القشاشين، ومدرسة الجامع الكبير التي جدد بناؤها سنة 1039هـ -1629م⁽¹⁶⁾ وكان من بين مدرّسيها الشيخ سعيد قدورة، وقد كانت الأخيرة بمثابة

جامعة من كثرة طلابها وحلقاتها، كما كان ضيوف العلماء المسلمين يُلقون فيه الدروس ويتتلمذون فيها على علماء الجزائر⁽¹⁷⁾؛ وغيرها من المدارس والمعاهد التي شكّلت الجسم الرئيس المؤطر للعملية التعليمية في مدينة الجزائر العثمانية.

ولعل الأمر الآخر الذي ترجع إليه تلك النهضة العلمية هو وجود الكتب وانتشار المكتبات، فحين نتحدث عن المكتبات في الجزائر العثمانية، فإننا نتحدث عن أقوى نقطة تميزت بها تلك الفترة في النشاط العلمي والثقافي، فلم تكن تداني الجزائر في عدد الكتب وتنوعها وجودتها أي حاضرة أخرى في المشرق والمغرب، ولعلها من بين النقاط القليلة التي اتفق عليها جميع المؤرخين الذين تناولوا التاريخ الثقافي في الجزائر زمن العثمانيين، حيث كانت الكتب تُجلب من الخارج، ولا سيما من الأندلس والمغرب ومصر وإسطنبول والحجاز، أو تنتج محليا في الجزائر.

ويصف التكمروتي انتشار الكتب في الجزائر بقوله: "والكتب فيها أوجد من غيرها من بلاد إفريقيا، وتوجد بها كتب الأندلس كثير"⁽¹⁸⁾، فيشير هذا النص إلى أن الأندلس كانت من بين مصادر الكتب التي كانت تدخل إلى الجزائر، وتبعاً لازدهار سوق الكتب في الجزائر في تلك الفترة، فقد راجت سوق صناعة الورق والخط والنسخ والتجليد وغيرها من الأعمال المرتبطة بصناعة الكتب، وصارت وظائف للناس، وبرز فيها متخصصون مشهورون⁽¹⁹⁾.

ومن عوامل ازدهار انتشار الكتاب في الجزائر كذلك الحضور القوي للممارسة الوقفية المكتبيّة فترة العثمانيين، فصار في كل مسجد مكتبة موقوفة على طلاب العلم والمشايخ والأساتذة، ففي وثيقة وقفية حررها ناظر الأحباس سنة 1050 هـ أثبتتها مفتي الجزائر حميدة العمالي في كُناشته، تشير إلى أن الاهتمام بخزائن الكتب كان مرتبطاً ومتصلاً بالمسجد وأداء مهمته⁽²⁰⁾.

وفي رحلة ابن حمادوش يذكر أنه اشترى الكثير من الكتب خلال رحلته إلى المغرب وجلبها معه إلى الجزائر حين عودته سنة 1157 هـ - 1744 م⁽²¹⁾.

كل هذه الأمور جعلت من مدينة الجزائر قُطباً علمياً سهّل تشكيل طبقة علمية توارثت العلم وتناقلته حتى نشأ ما يسمى بالأسر العلمية، فعرفت الجزائر العاصمة الكثير منها، يمكن الإشارة إلى بعضها في التالي:

عائلة قدورة: وهي من العوائل المالكية في المدينة، ويرجع أصلها إلى تونس، هاجر جدّهم الأول إلى الجزائر واستقرّ منها، وكان لها دور كبير في الحياة العلمية والسياسية في مدينة الجزائر، واشتهر منهم في العهد العثماني:

- **سعيد بن براهيم قدورة ت 1066 هـ - 1655 م:** أبو عثمان سعيد بن إبراهيم بن عبد الرحمن قدورة، مفتي المالكية في مدينة الجزائر وفقهها وعالمها وصالحها، تونسي الأصل، جزائري المولد والنشأة، تتلمذ أول أمره على علماء مدينة الجزائر وعلى رأسهم الشيخ محمد بن بلقاسم بن إسماعيل المظماطي مفتي مدينة الجزائر وقتها⁽²²⁾، ليرحل بعدها إلى زاوية مجّاجة في ضواحي مدينة تَنَس، أين أخذ عن الشيخين محمد وعلي ابني أبهلول، كما هاجر إلى تلمسان وأخذ عن سعيد المقرّي الذي كانت شهرته تبلغ الآفاق حينها⁽²³⁾.

تولى الفتوى حين عودته من فاس سنة 1028 هـ - 1618 م وعاصر من المُفتين الأحناف ابن قرمان، وبقي في خطة الفتوى طويلاً حتى وفاته سنة 1655 م وتولى الفتوى بعده ابنه محمد⁽²⁴⁾، وقد كان مبجلاً

===== الحواضر العلمية في الجزائر العثمانية: قراءة في الصعود العلمي لحاضرة دار السلطان... =====

عند العامة والخاصة "فاتفق أهل البلد على حُبِّه"، وكان الباشاوات يققون له إجلالا ويقبلون يديه، وكانوا يقدّمونه على المفتي الحنفي شيخ الإسلام الذي كان يمثل المذهب الحاكم⁽²⁵⁾.

ومن تلاميذ الشيخ سعيد قدورة الشيخ محمد بن إسماعيل مفتي الجزائر، ويحيى الشاوي والفقيه محمد بن إبراهيم الهشتوكي⁽²⁶⁾ وسيدي أبو مهدي عيسى الثعالبي والرحالة ابن زاكور الفاسي الذي وصفه بشيخ الإسلام وبالإمام الأكبر⁽²⁷⁾، ومن شهرته كان له طلابٌ من أقصى الجنوب الجزائري مثل الشيخ عبد الكريم بن أحمد التمنيطي التواتي (1042هـ-1633م)⁽²⁸⁾، من آثاره "شرح الصغرى" للسنوسي، و"شرح السلم المنورق" في المنطق للأخضري، و"شرح على جوهرة التوحيد" للقاني في العقائد⁽²⁹⁾.

- **أحمد بن سعيد بن إبراهيم قدورة (ت 1118هـ 1706م):** من كبار فقهاء المالكية، له اشتغال بالسياسة، من أهل مدينة الجزائر، تولى إفتاء المالكية بها، حكم عليه الداوي محمد بكداش بالإعدام سنة 1118هـ بعد سجنه لاشتغاله بالسياسة، قال صاحب تحفة الزائر: "ولما تولى محمد بكداش مكان الداوي مصطفى باشا سنة 1118هـ قبض على الأخوين العالمين، السيد أحمد، والسيد علال، ولَدَي العلامة المؤلف الشهير الشيخ سعيد قدورة، وكان الأول مفتيا للمالكية، والثاني قاضيا لهم، فقتلها في محبسهما خنقا"⁽³⁰⁾.

- **علال بن سعيد بن إبراهيم قدورة (ت 1118هـ 1706م):** قاضٍ من فقهاء المالكية، له مشاركة في بعض العلوم، أعدمه الداوي محمد بكداش مع أخيه أحمد سنة 1118هـ وهو قاض على مدينة الجزائر.

- **محمد بن سعيد بن إبراهيم قدورة (ت 1120هـ 1708م):** أبو عبد الله، من أكابر علماء مدينة الجزائر، انتهت إليه خطابتها وفتياها⁽³¹⁾، ابن العلامة سعيد قدورة، قال عنه ابن زاكور: "شيخ الفقه والحديث، ووارث الشرف القديم والحديث.. إليه يُهرع عند اشتباه النوازل..."⁽³²⁾.

أسرة بن علي: وهي من أشهر الأسر العلمية الحنفية في مدينة الجزائر، اشتهر منها في الفترة العثمانية:

- **محمد بن علي (1128هـ 1716م):** محمد بن علي بن محمد المهدي القلغلي الشهير بابن علي، أبو عبد الله، عالم بالفقه الحنفي، من أهل مدينة الجزائر، وبها نشأ وتعلّم، مات بالجزائر العاصمة، له مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر في الفقه الحنفي⁽³³⁾.

- **محمد العربي بن علي (1164هـ 1751م):** محمد العربي بن محمد بن علي بن محمد المهدي أبو عبد الله، شاعرٌ أديب، نشأ بالجزائر العاصمة، ولي إفتاء الحنفية فيها، وهو ابن محمد بن علي صاحب مجمع الأنهر السابقة ترجمته⁽³⁴⁾.

ثانيا: حاضرة تلمسان

تُعدّ مدينة تلمسان أحد حواضر ومدن بايلك الغرب الذي يمتدّ من الحدود المغربية غربًا إلى دار السلطان (الجزائر العاصمة حاليا) وبايلك التيطري (مدينة المدية حاليا) شرقًا، ومن سواحل البحر الأبيض المتوسط شمالًا إلى الصحراء جنوبًا⁽³⁵⁾. فكان يضمّ من المدن الساحلية وهران، ومستغانم، وأرزيو وبني صاف، ومن المدن الداخلية تلمسان، ومعسكر، ومازونة وتيهرت (مدينة تيارت حاليا)⁽³⁶⁾.

فتقع مدينة تلمسان في أقصى الشمال الغربي للجزائر، على الحدود مع المغرب الأقصى، كانت على مرّ عصورها الإسلامية منارة علمية و مركز إشعاع ثقافي في العالم الإسلامي عموما، وفي بلاد المغرب على وجه الخصوص، كونها كانت مقراً للحكم، وعاصمةً لكثير من الدول المتعاقبة على المنطقة آخرها الدولة الزيانية، مما ساهم في بعث الحركة العلمية فيها، فها هو ابن خلدون يصف تلمسان في عهد

الزيانيين فيقول: "... ورحل إليها الناس من القاصية، ونفقت بها أسواق العلوم والصنائع، فنشأ بها العلماء، واشتهر فيها الأعلام، وضاهت أمصار الدول الإسلامية والقواعد الخلافية"⁽³⁷⁾. كما أنّ موقعها الجغرافي المحاذي والملاصق للمغرب الأقصى والقريب من العدو الأندلسية ساهم في الحركة العلمية بينها وبين الحواضر المغربية والأندلسية، وحتى حواضر الصحراء الكبرى كتوات وسلجاسة وغيرها، كونها كانت ممر عبور للكثير من القوافل التجارية والرحلات العلمية ومكان استقرار لكثير من العلماء وطلاب العلم⁽³⁸⁾.

تلك المكانة العلمية بدأت في التقهقر بسبب التحرشات الإسبانية بالمدينة من جهة، وبسبب الاحتكاكات الإسبانية-العثمانية من جهة أخرى، الأمر الذي خلق موجات هجرة عكسية من المدينة تجاه المغرب الأقصى أو تجاه الحواضر الجزائرية جنوباً وشرقاً، ولعل أهم الفئات المهاجرة كانت فئة العلماء وأصحاب الأموال، وهو ما أثر بشكل سلبي على الحياة الثقافية في المدينة بعد دخول العثمانيين لها بشكل رسمي سنة 952هـ-1555م بقيادة حسن بن خير الدين باشا وإحاقها بالإدارة العثمانية⁽³⁹⁾.

كما يذكر الكثير من المؤرخين المتخصصين في تاريخ الجزائر العثمانية، أنّ تلمسان بعد دخول العثمانيين شهدت ركوداً علمياً لم تعرفه فترة الزيانيين، ويمكن إرجاع ذلك إلى عدة أسباب أبرزها: أن العثمانيين لم يتخذوا تلمسان عاصمة لبائلك الغرب، ولم يستقرّ فيها الباي، كما أنّ هجرة الكثير من علمائها إلى المغرب الأقصى بعد دخول العثمانيين أثر بشكل مباشر على الحياة العلمية فيها⁽⁴⁰⁾، ولعل الأمر الوحيد الذي أبقى الروح العلمية في المدينة هو المؤسسات العلمية التي كانت موجودة فيها من قبل، أو تلك التي بناها البايات العثمانيون فيما بعد، فقد ذكر حسن الوزان في رحلته وجود خمسة مدارس في تلمسان تتكفل بمعاشات الطلبة والأساتذة بصفة منتظمة⁽⁴¹⁾، وهو الأمر الذي يشير إلى كونها أوقافاً؛ ثم إنّ الباي محمد الكبير أعاد لمدرستي الجامع الكبير، ومدرسة ابني الإمام أوقافهما وجدهما بما سمح ببعث الروح في الحياة العلمية بتلمسان⁽⁴²⁾، بالإضافة إلى هجرة علماء الحواضر المجاورة إليها، فلم تخلُ المدينة من العلم وأهلِهِ رغم الضعف الذي سرى في البنية العلمية فيها، وكان فيها بقیة اهتمام بالعلم والتأليف والتدوين فقد أورد مؤرخ الدولة العلوية أنّه وجد في تلمسان من الكتب ما دعاه لتقييد بعضها، وأخذ بعضها الآخر معه إلى المغرب، وأغلبها كتب أخبار وتواريخ⁽⁴³⁾.

اشتهرت تلمسان بالبيوتات العلمية، ولعل أبرز عائلة فيها هي عائلة المقرّي، وأشهر أفرادها صيئاً ثلاثة: أولهم أبو عبد الله محمد المقرّي الكبير (ت 759هـ-1359م) شيخ لسان الدين الخطيب وابن خلدون، وقاضي الجماعة بفاس على عهد السلطان أبي عنان المريني، وثانيهم هو أبو عثمان سعيد المقرّي، وثالثهم أبو العباس أحمد المقرّي، والأخيران سائر جم لهما لتعلقهما بتلمسان العثمانية كالتالي:

- سعيد بن أحمد المقرّي (نحو 928 - حيا 1011هـ / نحو 1022 - 1603م)⁽⁴⁴⁾: عالم تلمسان في وقته، ومفتيها ستين سنة، وخطيبُ مسجدها الأعظم خمساً وأربعين سنة، وهو عمُّ صاحب "نفح الطيب"، ولد بتلمسان سنة دخول العثمانيين لها، وبها نشأ وتعلم، وفي فاس أخذ عن والده وعبد الواحد الونشريسي وغيرهما.

من تلاميذه ابن أخيه صاحب "النفح" وابن مريم صاحب "البستان"، وابن القاضي صاحب "درة الحجال" وسعيد قدورة مفتي مدينة الجزائر، وذكر أبو القاسم أنّه كان "من أولئك العلماء الذين تُسمّيه اليوم بالموسوعيين، فهو بارع في النحو والتوحيد والفقه والحديث واللغة العربية أو فقه اللغة، والمنطق

والأصول، كما كان يحفظ أشعار العرب وأيامهم وأمثالهم، ويهتم بالتاريخ والسير، ولكن الشيء الذي يُلفت النظر في سيرة المقرّي هو أنه كان مولعاً أيضاً بعلم الطب وعلم الجراحة وغيرها من العلوم العقلية⁽⁴⁵⁾.

- **المقرّي أحمد بن محمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي العيش، أبو العباس التلمساني (986 - 1041هـ/1578-1631م)**⁽⁴⁶⁾: مؤرخٌ وأديبٌ عصره، محدّثٌ ومفسرٌ ومتكلمٌ، اشتهر في المغرب والمشرق؛ ولد بتلمسان سنة 1578م بعد دخول العثمانيين المدينة بـ30 سنة، فأخذ من علماء تلمسان ونهل من علمهم حتى بلغ سن الثالثة والعشرين، لينتقل إلى فاس سنة 1009هـ/1600 بناء على توصية عمّه سعيد بن أحمد المقرّي، أين حضر مجلس علي بن عمران السملالي في جامع القرويين وناقشه في بعض مسائل الفقه الإسلامي، فاعترف له السملالي بالتفوق وأقر له بقوة الحجة والبرهان والنباهة، ثم انتقل إلى مراكش حيث اتصل بالسلطان المنصور السعدي الذي قربّه إليه وأكرمه، وفي منتصف سنة 1010هـ/1601م عاد إلى فاس ثم غادرها بعد بضعة أشهر إلى مسقط رأسه تلمسان، وفي أوائل سنة 1013هـ/1604م عاد إلى فاس ثانية، فأُسندت إليه سنة 1022هـ خطة الفتوى والخطابة والإمامة في جامع القرويين، وبقي بها نحو خمسة سنوات، أي حتى سنة 1027هـ وهي السنة التي خرج فيها من المغرب مبتدئاً رحلته إلى المشرق أين طاف جميع الحواضر المشرقية مفيداً ومستفيداً حتى وافته المنية في القاهرة سنة 1041هـ-1632م، تاركاً خلفه أكثر من 40 مصنفاً في شتى المجالات أبرزها: روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، وموسوعته نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب⁽⁴⁷⁾. من تلاميذه كذلك الشيخ عبد الكريم بن امحمد التواتي⁽⁴⁸⁾.

عائلة اليبدي: اشتهرت عائلة اليبدي التلمسانية، التي تعدّ من البيوت العريقة والمخضرمة التي حافظت على تألقها وحضورها العلمي في تلمسان أثناء الحكم الزياني والعثماني من بعده، ولعل أبرز علماء تلمسان الذين ينتسبون لهذه العائلة وتركوا بصمتهم في الفقه هو الفقيه محمد بن عبد الرحمن بن الحاج اليبدي التلمساني صاحب "ياقوتة الحواشي على شرح الإمام الخراشي" لمختصر خليل، يصفه تلميذه أبو راس الناصري بأنه "علم تلمسان وعالمها، وعاملها، وقاضي الجماعة بها، شيخ الإسلام الحبرُ الهمام"⁽⁴⁹⁾. كما يتحدّث عن رحلة له إلى مصر طلباً للعلم فأخذ عن الشيخ السّمّان ومحمود الكردي وغيرهما، تولى قضاء المالكية في تلمسان، وانتصب للتدريس بها، حتى تم عزله من مناصبه، فاختر الرحلة إلى المشرق ثانياً، "فنبذ تلمسان نبذا كلياً واتخذها وراءه ظهرياً... ولحق بالحرمين الشريفين، فعبد الله فيهما حتى أتاها اليقين"⁽⁵⁰⁾.

ومن علماء هذه الأسرة كذلك الشيخ حامد بن محمد بن عبد الرحمن اليبدي، أخذ عنه أبو راس الناصري كذلك ووصفه بأنه "الكوكب الدرّي، شيخنا الشيخ اليبدي، الأنجد الأمد"⁽⁵¹⁾.

ومن بين آخر علماء أسرة اليبدي، أبو عبد الله محمد بن سعد التلمساني (ت 1264هـ-1847م)، نشأ وتعلم في تلمسان على يد شيوخها الذين من أبرزهم أبو طالب المازوني، كما كانت له رحلة في طلب العلم إلى فاس على عادة أبناء تلمسان حينها⁽⁵²⁾ فأخذ عن حمدون بن الحاج وغيره. تولى القضاء في تلمسان لدى العثمانيين فترة ولاية الباي حسن آخر بايات وهران، وخرج منها بعد الاحتلال الفرنسي تجاه المغرب أين أقام بفاس ثم ارتحل إلى تازة، وأقام فيها زمناً يدرّس ويُفتي ويخطب في جامعها الأعظم حتى سنة 1262هـ-1845م وهي سنة رجوعه إلى فاس وتوفي بها بعد سنة 1264هـ⁽⁵³⁾.

كذلك عرفت تلمسان أسماء لامعة في العلم كابن مريم صاحب البستان، وابن رقية التلمساني⁽⁵⁴⁾ صاحب الزهرة النيرة، وأحمد بن هطال التلمساني⁽⁵⁵⁾ كاتب باي وهران محمد الكبير، ثم كاتب ابنه عثمان من بعده، وصاحب كتاب رحلة محمد الكبير.

ثالثاً: حاضرة مازونة

مازونة إحدى المدن الغربية في الجزائر، كانت تحت حكم الزينبيين قبل دخول العثمانيين الذين جعلوها عاصمة لإقليم بايلك الغرب من 1565م إلى غاية 1700م، الأمر الذي بعث فيها عوامل الازدهار والاستقرار، فصارت ملجأ للمهاجرين الأندلسيين الذين لعبوا دوراً هاماً في بنائها الحضاري والتعليمي، فأسس الشيخ محمد بن الشارف البولداوي الأندلسي مدرسة مازونة الشهيرة التي صارت قُطباً جالباً وجاذباً للطلاب من مدن الغرب الجزائري، لاسيما ندرومة ومستغانم وتنتس وتلمسان وهران وحتى من الجزء الشرقي من المغرب الأقصى وبالخصوص من مدينة فاس، فشهدت مدينة مازونة خلال عهد العثمانيين عزاً لم تشهده في عصر قبله، فكونها عاصمة لبایلک الغرب جعل منها منارة علم تشع على كل المنطقة، حيث ساهمت بتخريج الكثير من فطاحل العلماء طيلة قرون ثلاثة، لعل أبرزهم أبو راس الناصري المعسكري والشيخ محمد بن علي السنوسي⁽⁵⁶⁾، ومصطفى الرماصي الذي اعتمد تأليفه في الفقه (حاشيته على جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر للشيخ محمد بن إبراهيم التتائي)، الشيخ الدردير المصري والشيخ البناني المغربي⁽⁵⁷⁾.

فينقل ابن السالك قائلا: "وأما الشيخ المصطفى فحاشيته على التتائي وأظن أنه شرحه الصغير⁽⁵⁸⁾، عندي منها مجلد، ويعتمدها الشيخ البناني كثيرا، كأنه واضع عينيه عليها أبداً"⁽⁵⁹⁾ ثم يقول: "والشيخ المصطفى أجلّ عندي من أتى بعد القرن العاشر".

فقد كانت مازونة بحق حاضرة علمية ومدرسة فقهية رائدة، ظلت تحتل مكانة هامة ووحيدة في الغرب الجزائري حتى بعد نقل عاصمة بايلك الغرب منها إلى مستغانم ثم معسكر ومن ثم إلى وهران بعد فتحها.

ولم تكتف حاضرة مازونة وباقي الحواضر في الغرب الجزائري بدورها العلمي الفقهي فقط، بل كان لها دور جهادي بارز كذلك في الحشد والمشاركة في القتال ضد العدو الإسباني الذي كان يحتل مدينة وهران والمرسى الكبير، وكان لأهل العلم اليد الطولى في الفتحين الأول والثاني لمدينة وهران⁽⁶⁰⁾، حيث شارك العلامة الفقيه الشيخ محمد بن علي أبي طالب المازوني-شيخ مدرسة مازونة تلك الفترة-، وحفيد الشيخ محمد بن الشارف -مؤسس المدرسة- في الرباط صُحبة ولده السيد هني وأخوه السيد محمد ومائتين من طلبة مدرسته⁽⁶¹⁾، ولابن سحنون الراشدي نصٌ عزيزٌ يشير به إلى هذا المعنى فيقول: "إن من تأمل وتتبع تراجم علماء ذلك العهد يجد الأكثرية منهم ماتوا استشهداً في حرب وهران"⁽⁶²⁾.

كما احتوت الحاضرة على مجموعة من المنشآت العلمية والدينية التي كانت الهياكل الرسمية، والأطر الذي خرّجت قوافل من العلماء والفقهاء والقضاة، وساهمت في الحركة العلمية فيها، لعل أبرزها: مدرسة مازونة الفقهية التي أسسها الباي محمد بن عثمان اعترافاً منه بجميل رئيس معهد مازونة الشيخ محمد بن علي أبو طالب الذي شارك في حرب وهران 1206هـ، فتم تشييدها وتوقيف الأحباس عليها والكتب، وصارت هذه المدرسة مركزاً لدراسة الفقه المالكي، ومقصداً للطلاب من داخل الجزائر وخارجها خصوصاً الطلبة من المغرب، حيث كانت شهادة مدرسة مازونة معتبرة عندهم، ويوظف حاملها في الوظائف الرسمية كالعدالة والقضاء، وبقي هذا الاعتبار قائماً في المغرب حتى سنة 1940م⁽⁶³⁾.

===== الحواضر العلمية في الجزائر العثمانية: قراءة في الصعود العلمي لحاضرة دار السلطان... =====

فخرّجت هذه المدرسة فطاحل من علماء وفقهاء تلك الفترة، بالإضافة إلى المساجد والرباطات والزوايا والكتاتيب التي لعبت دورا كذلك في رسم الخطوط العامة للحياة العلمية في حاضرة مازونة⁽⁶⁴⁾.

البيوتات العلمية في حاضرة مازونة:

من بين أبرز البيوتات العلمية في مدينة مازونة تلك الفترة بيت الشارف، توارثوا العلم كابرا عن كابر، فجدهم الأول الشيخ محمد بن الشارف البولداوي الأندلسي مؤسس مدرسة مازونة الشهيرة التي سبق ذكرها، ولعل أبرز علماء هذه العائلة:

- **أبو طالب محمد بن علي الشارف المازوني:** حفيد مؤسس مدرسة مازونة، وصفه ابن سحنون الراشدي بـ "ولي الأمة الشهير وشمس علمائها"⁽⁶⁵⁾، لم تذكر المصادر الفقهية تاريخ ميلاد له، غير أن بعض الباحثين رجّحوا أنه ولد سنة (1103هـ-1691م)⁽⁶⁶⁾، تلقى مبادئ العلوم على يد والده في مدرسة مازونة، ثم تلقى العلم والفقه على شيوخ مازونة التي بلغت شهرتها في تلك الفترة الآفاق، ليتولى بعدها مشيخة مدرسة مازونة خلفا لأبيه سنة 1189هـ، وكانت حلقة العلمية حافلة بالطلبة الذين كانوا يأخذون عنه مختلف العلوم والفنون، فكان يدرّسهم مختصر خليل وشرحي الخرشي والزرقاني عليه، كما كان له دروس في الحديث والرقائق⁽⁶⁷⁾.

والشيخ أبو طالب كغيره من علماء تلك المنطقة في تلك الفترة، جمع بين الحُسينيين، العلم والجهاد، فقد كان من أوائل الوفود، وفي مقدمة الكتائب المجاهدة التي خرجت تجاه مدينة وهران وتُخوّمها من أجل الرباط ضدّ الاحتلال الإسباني وعمره آنذاك 80 سنة، رفقة ابنيه وطلابه كما ذكرنا آنفا.

توفي الشيخ أبو طالب سنة (1322هـ-1818م) بمدينة مازونة بعد أن تخرّج على يديه علماء أجلاء، وفقهاء فطاحلة، كانوا الجيل الجديد الذي حمل العلم من بعده ونشره في باقي أقطار المغرب الإسلامي، لعل أبرزهم الشيخ الحافظ محمد أبا راس الناصر العسكري صاحب التصانيف الكثيرة، والشيخ محمد بن علي السنوسي مؤسس الطريقة السنوسية في ليبيا، والشيخ الرماصي صاحب الشرح المشهور على مختصر خليل⁽⁶⁸⁾.

أما في مجال التأليف فلم يترك الشيخ أبو طالب الكثير من التأليف لانشغاله بالتدريس والجهاد عن التصنيف، ومن جملة ما ألفه حاشية على شرح الخرشي على مختصر خليل سماها بـ: "درّة الحواشي في حلّ ألفاظ الخراشي"⁽⁶⁹⁾.

- **الشيخ هنّي بن أبي طالب محمد بن علي الشارف المازوني:** ولد الشيخ أبو طالب الذي تقدّمت ترجمته، كان مرافقا لأبيه في فتح وهران⁽⁷⁰⁾ وأبلى بلاء حسنا في الجهاد وفي تدريس الطلاب كذلك في مكان الرباط، فقد كان يدرّس الطلاب مختصر خليل كما ينقل ذلك ابن زرفة.

على الرغم من أن حاضرة مازونة كانت على المذهب المالكي بمُجملها، إلا أنّها عرفت تواجد الفقه الحنفي فيها، ممثّلا ببعض الفقهاء الأحناف الذين من أبرزهم الحسن بن محمد بن محمد بن مصطفى المازوني، ويُعرف بابن منزل آغا، (كان حيا سنة 1140هـ-1728م) من كبار علماء مازونة في وقته، فقيه حنفي، تركي الأصل، من أهل مازونة وبها نشأ وتعلم، و "منزل آغا" لقب تركي يطلق على كبار الضباط، وكان جدّ صاحب الترجمة منهم، وقد اشتهر به أبوه، وهو من بعده، من آثاره "تحفة الملوك في حصر أصول الإرث المتروك" أرجوزة في فرائض الفقه الحنفي، فرغ منها سنة 1140هـ، و"منهاج السلوك في شرح معاني تحفة الملوك" شرح الأرجوزة المذكورة⁽⁷¹⁾.

رابعاً: حاضرة معسكر

بعد احتلال وهران سنة 1700م انتقلت عاصمة بايلك الغرب من مازونة إلى معسكر لأنها كانت أكثر تحصيناً⁽⁷²⁾، ومنذ ذلك الحين صارت معسكر قطباً علمياً جاذباً للطلاب والعلماء من داخل الجزائر وخارجها، فتبوأ بلاد الراشدية- معسكر- مكانة في الفقه المالكي والعقائد طيلة ثلاثة قرون، خصوصاً في عهد الباي محمد الكبير بن عثمان (ابتدأ حكمه فيها سنة 1779م) الذي عُرف بخدمته للعلم وأهله⁽⁷³⁾، فصارت معسكر في فترة حكمه تنافس حتى بقية الحواضر في المشرق والمغرب، بمدارسها ومساجدها ومعاهدها العلمية، كما نبغ فيها علماء أجلاء، وفقهاء فطاحلة ولغويون وأدباء وشعراء ومؤرخون أمثال: مصطفى الرماصي، أبو راس الناصري، ابن سحنون الراشدي، ابن هطال التلمساني، الطاهر بن حوا، عبد القادر المشرفي، مصطفى بن عبد الله بن زرفة الدحاوي وغيرهم. ولعله من الواجب حين الحديث عن حاضرة معسكر الإشارة إلى حاشية مصطفى الرماصي⁽⁷⁴⁾- الذي كان له معهد في جبال الراشدية- على شرح التتائي لمختصر خليل وهي التي كان يعتمد عليها الشيخ الدردير في شرحه على مختصر خليل، وكان يسمي صاحبها محرراً المذهب، وأشار صاحب الفكر السامي إلى أن جُلَّ المغاربة اعتمدوا على حاشية الرماصي في تصحيحاتهم للأغلاط والخلط في النقل الذي وقع فيه شارحو مختصر خليل كالزرقاني والتتائي وغيرهما⁽⁷⁵⁾.

ويمكن القول بأن حاضرة معسكر كانت أم الحواضر في بايلك الغرب كله، لما عرفته من حركة علمية وازدهار قادت المدارس والزوايا والرباطات، التي من أبرزها المدرسة المحمدية نسبة إلى الباي الذي بناها، الباي محمد بن عثمان الكبير مع مسجد ملاصق لها، وانتهى بناؤها سنة 1196هـ، ويصفها أبو راس الناصري بأنها المدرسة التي "كاد العلم أن يتفجر من جوانبها" وعين لها الباي الشيخ محمد بن عبد الله الجليلي مديراً لها، وهو نفسه الذي اشتهر أنه كان قائماً على تنظيم رباط وهران المتكون من طلبة العلم المجاهدين والملتحقين بالجيش الذي فتح وهران وطرد الإسبان⁽⁷⁶⁾، اندثرت المدرسة ولم يبق منها إلا المسجد المعروف الآن بمسجد سيدي حسان ومسجد العين البيضاء، ويسمى كذلك بمسجد المبايع، لأن الناس بايعوا فيه الأمير عبد القادر البيعة الثانية سنة 1248هـ⁽⁷⁷⁾.

عرفت معسكر كذلك معهد الراشدية ومعهد القيطنة الذي أسسه جد الأمير عبد القادر، الشيخ مصطفى بن المختار الغريسي بقرية القيطنة أواخر القرن الثالث عشر هجري، وتم تعيين عبد القادر المشرفي مديراً له، ولعل أبرز خريجي هذا المعهد هو الأمير عبد القادر الجزائري.

من أشهر البيوتات العلمية في معسكر آل المشرفي، واشتهر منهم خلال فترة العثمانيين:

- **الشيخ عبد القادر المشرفي (ت 1192هـ-1778م):** شيخ الجماعة وإمام الراشدية، وُلد ونشأ في قرية الكرط قرب معسكر، وأخذ العلم عن علماء عصره، ويتحدث عنه تلميذه أبو راس الناصري قائلاً: "أخذ عن العلامة أبي عبد الله محمد المنور التلمساني الكثير من الفقه والأصول وعلم الكلام والنحو والبيان، وأتقن علومًا جمّة وبرع فيها.. وأقر له كل من رآه بالبراعة والكفاية"⁽⁷⁸⁾ وحكى أبو راس كذلك عن زهده وتصوفه وأنه كان راسخاً فيهما، وبيّض صفحات من كتابه فتح الإله عن كرامات الشيخ المشرفي⁽⁷⁹⁾.

تم تعيينه مدرّساً بمعهد الشيخ محيي الدين في زاوية القيطنة، وبعد اشتهاره أسس معهده وزاويته في مسقط رأسه الكرط، التي صار يبزُّ معهد القيطنة؛ شارك في مقاومة الإسبان بعلمه حيث أُلّف رسالة في

===== الحواضر العلمية في الجزائر العثمانية: قراءة في الصعود العلمي لحاضرة دار السلطان... =====

القبائل الموالية للإسبان سماها: "بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسبانيين من الأعراب كبني عامر"، كما شارك بنفسه في الهجوم على وهران وتحريرها التحرير الأول سنة 1708م بقيادة الباي مصطفى بوشلاغم⁽⁸⁰⁾.

تولى ابنه الطاهر المشرفي وظيفة القضاء للعثمانيين، وهي الوظيفة التي تقلدها كذلك حفيده محمد بن عبد الله مصطفى السقاط المشرفي للعثمانيين ثم للأمير عبد القادر بعدهم⁽⁸¹⁾.

ومن أبرز علمائها كذلك محمد المصطفى بن عبد الله بن زرفة الدحاوي، من تلاميذ أبي راس الناصري النجباء، كان كاتباً لدى الباي محمد بن عثمان الكبير، وعيّنه مساعداً لرئيس رباط إيفري بوهراة خلال الحصار الثاني عليها سنة 1792م، وكلفه بتسجيل حوادث الفتح كلها، فسجلها وجمعها في كتابه: الرحلة القمرية في السيرة المحمدية، وبعد فتح المدينة عيّنه قاضياً بها إلى أن توفي بالطاعون عام 1215هـ-1800/1801م⁽⁸²⁾.

كذلك اقترن معسكر باسم الشيخ الرماصي (ت 1137هـ/1725م) الذي اشتهر اسمه بين الحواضر العلمية في كافة أقطار العالم الإسلامي وكان مرجعاً يرجع إليه العلماء في أسئلتهم فيقول هو عن نفسه: "والأئمة تَرَدُّ عليّ أسئلتهم من تلمسان ومن المغرب الأقصى ومن الجزائر..."⁽⁸³⁾، فبرز اسمه كفقيه متمكنٍ محققٍ مدققٍ في المذهب المالكي⁽⁸⁴⁾، ولد بمدينة رماصة إحدى قرى مدينة مستغانم، ورحل إلى حاضرة مازونة طلباً للعلم فجالس علماءها زمناً حتى تمكّن وحصل، ثم هاجر إلى مصر للاستزادة كذلك فتتلمذ هناك على يد الخرخشي والزرقاني، له شرحٌ على السنوسية مشهورٌ، كما له حاشية على شرح التتائي لمختصر خليل، وهو ما أبرز تمكّنه في الفقه المالكي وجعل كلَّ من اطلع على حاشيته يُسلم له بالتحقيق والتدقيق في المذهب.

شهرته تلك التي بلغت الآفاق دفعت العلماء في باقي الحواضر الإسلامية إلى مراسلته مستفتين حول نوازل يريدون أخذ رأيه فيها، أو مستفهمين حول بعض المسائل في بعض الكتب الفقهية عسّر وصعّب عليهم حلّها وفكّها، ولعل أبرز رسالتين في الموضوعين:

- أجوبة فقهية أجاب فيها عن أسئلة عالم تطوان الشيخ سيدي علي البركة حول بعض المسائل في مختصر خليل، وتم نشرها محققة سنة 2012 تحت عنوان: أجوبة الرماصي على أسئلة بركة التطواني فيما أشكل عليه من كلام الشيخ خليل⁽⁸⁵⁾.

- رسالة في العتاب بخصوص مسألة فقهية، وهي مسألة توريث النساء وأنها حسب العرف، تناقش فيها مع أحد طلابه حول المسألة التي اختلفا حول حكمها، فبيّنت تلك الرسالة كذلك تمكّن الرماصي من تلابيب الفقه واللغة والأصول، وإطلاعه الواسع على فتاوى السابقين وأدلتهم، وقد تم نشر تلك الرسالة محققة سنة 2019 من طرف الباحث عمر مزيان⁽⁸⁶⁾.

ولعل الصنعة الفقهية المتقنة التي في حاشية الشيخ الرماصي على شرح التتائي على مختصر خليل، بالإضافة إلى أجوبته على ما استشكل على التطواني بعدها، جعلهما عمدة المحققين من متأخري المذهب، فاعتمدها صاحب البوطليحية الذي هو نظم في المعتمد من الكتب والفتوى في المذهب المالكي⁽⁸⁷⁾، كما اعتمدها القاضي ابن السالك في شرحه على نظم قرينه القاضي محمد بن محمد فال التتدغي، كما اختتم حديثه عن الرماصي بقوله: "والشيخ المصطفى أجلّ عندي من أتى بعد القرن العاشر"⁽⁸⁸⁾، يقول الهلالي شارح خطبة المختصر: "ومن الحواشي المعتمدة حاشية ابن غازي، والشيخ أحمد بابا، والشيخ مصطفى والطخّيجي"⁽⁸⁹⁾.

من بين أهم المؤسسات العلمية في معسكر تلك الفترة، المدرسة المحمدية التي بناها الباي محمد الكبير قرب مسجده الذي أسسه على أنقاض الجامع الأعظم العتيق، واختار لإدارته الشيخ محمد بن عبد الله الجلالى (90).

خامساً: حاضرة وهران

تقع مدينة وهران في أقصى الشمال الغربي للمغرب الأوسط، قبل وقوعها تحت الاحتلال الإسباني، كانت خلال القرون الوسطى حاضرة علمية زاخرة بالعلماء والفقهاء الكبار بسبب قربها من سواحل الأندلس، والتبادل العلمي الذي كان بينها وبين عدوة الأندلس، مما جعلها قبلة لكثير من طلاب العلم والرحالة (91). ومع سقوط الأندلس ازداد تدفق الأندلسيين تجاه المدينة، فاتخذها بعضهم ممر عبور لمدن أخرى، بينما اتخذها البعض مقراً ودار استقرار، ثم ما لبثت المدينة أيضاً حتى سقطت في أيدي الإسبان سنة 1508م (92) فعاثوا فيها فساداً وغيروا كثيراً من معالمها الإسلامية، فحوّلوا المسجد الكبير إلى كنيسة سميت بكنيسة القديس ميكائيل، وأقاموا القداس وصلاة الشكر فيها (93).

استمر الاحتلال الإسباني لأكثر من قرنين حتى 1708م، سنة تحريرها من طرف الباي مصطفى بوشلاغم المسراتي (ت 1773م) ليتم تطهيرها من بقايا الإسبان وإعادة بعث الحياة والعمارة الإسلامية فيها، لتنتقل بذلك الحياة العلمية في المدينة إلى التطور والازدهار، خاصة وأن فرقاً من الجيش الذي حرر المدينة كانت تتشكل من العلماء وطلاب العلم الذين التحقوا بجبهات الجهاد مع العثمانيين ضد الإسبان في التحرير الثاني سنة 1792م بقيادة الباي محمد بن عثمان الكبير باي معسكر، وقد كانت وفود المجاهدين من طلاب العلم من مدينة مستغانم أو معسكر أو غيرها من المدن المحيطة بمدينة وهران، (94) حيث أوكلت مهمة قيادة رباط الطلاب للعالم الفقيه عبد الله الجليلي، وكلف المفتي والقاضي الطاهر بن حوّا ومحمد مصطفى عبد الله بن زرفة بتدوين الأحداث (95) بالإضافة إلى الشيخ أحمد محمد بن علي بن سحنون الراشدي كاتب الباي، وكانوا كلهم من الأعيان وأكابر العلماء (96).

بعد تحرير المدينة وعودتها للحضن الإسلامي، استقرّ فيها العلماء الذين كانوا على الرباطات حولها، فازدهر فيها العلم، وشدّ إليها الطلاب والعلماء الرحال، وعمرها بالدروس والعلوم، فعرفت حركة علمية ملحوظة خصوصاً بعد اتخاذها عاصمة جديدة لبابك الغرب، كذلك ما اتخذها الباي محمد الكبير من سياسات تجاه العلم، حيث شجّع العلماء على مواصلة النشاط العلمي، وبنى العديد من المنشآت العلمية كالمدارس والمساجد، "مما أدى إلى ظهور جيل من العلماء والقضاة والكتّاب في الثلث الأول من القرن التاسع عشر" (97).

ولعل الأمر الآخر الذي بعث الروح العلمية في مدينة وهران هو مدرسة الباي أو مدرسة خنق النطاح (98)، وهو اسم المكان الذي أسّس فيه الباي محمد بن الكبير المدرسة سنة 1793م، واستقدم لها من العلماء من المدن المجاورة الكثير، حتى علا اسمها ووصل الآفاق، من بين أبرز علمائها: الطاهر المشرفي، محمد بن عبد الله السقاط، أحمد بن التهامي، خليل الفرندي، عبد القادر المستغانمي، السيد محمد بن حسن وغيرهم (99).

ازدهرت الحياة العلمية في وهران بعد الفتح الأخير، وزيادة اهتمام البايات بالعلماء وتقريبهم منهم ومُجالستهم، فيذكر أبو راس الناصري أن الباي محمد بن عثمان باي وهران حينها- كان له مجلس مع العلماء يستمع فيه لمناظراتهم ومدارساتهم للمسائل (100).

واشتهر من علماء وهران مُسلم بن عبد القادر الوهراني، بضم الميم وفتح السين ولام مكسورة مشددة كما ضبطه المحقق راجح بونار، مؤرخ وأديب وشاعر جزائري، وصفه المؤرخ الزياني بالعلامة النحرير، ذي العلم الباهر⁽¹⁰¹⁾ باش دفتر بايات مدينة وهران.

تقلد كثيرا من الوظائف الهامة، فشغل منصب خوجة لدى الأغا محمد المزاربي البحتاوي أحد أغوات مخزن⁽¹⁰²⁾ الترك بوهران، ثم انتقل إلى خدمة حسن بن موسى قبل تولي هذا الأخير منصب باي الإيالة الغربية، فكان كاتب ديوانه، الأمر الذي أهله لأن يكون دفتر دار الباي بعدها عندما ترقى حسن بن موسى بايا سنة 1816م⁽¹⁰³⁾. سار مع الجيش الذي انطلق من وهران لمداخلة الاحتلال الفرنسي سنة 1830م وشهد انهزام الجيش العثماني، لينتقل بعدها إلى ناحية عين تموشنت وأقام فيها حتى توفي بعد 1248هـ-1832م⁽¹⁰⁴⁾. ودفن بسيدي المسعود من بلد تارقة⁽¹⁰⁵⁾، يُعدّ كتابه "أنيس الغريب والمسافر في طرائف الحكايات والنوادر" من بين أهم مصادر تاريخ وهران في أواخر عهد العثمانيين.

خاتمة:

بعد استقراء مظاهر الحياة العلمية في الجزائر خلال العهد العثماني، وما ارتبط بها من مؤسسات وشخصيات ونتائج علمية، يمكن القول إنّ هذه المرحلة مثّلت امتدادا أصيلا للنهضة الفكرية التي عرفها المغرب الأوسط منذ القرون السابقة للفترة الزمنية للدراسة، فلم تعش الجزائر قطيعة معرفية على مستوى الحراك العلمي، بل إنّ المعطيات التاريخية والروايات الرحلية والمصادر المحلية كشفت أنّ الوجود العثماني في الجزائر كان عامل استقرار سياسي واجتماعي أتاح إعادة بعث الحركة العلمية وتوسيع نطاقها، بل وإخراجها من الإطار الحضري الضيق إلى المجال الريفي والجبلي، من خلال المدارس والزوايا التي انتشرت في البوادي؛ ويمكن إجمال ما توصل إليه البحث من نتائج فيما يلي:

- 1- ساهمت كثير من العوامل في ازدهار الحياة العلمية في الجزائر خلال العهد العثماني، فعوامل سياسية مثل استقرار الحكم النسبي وقرّ بيئة لتنامي النشاط العلمي، وعوامل اجتماعية كهجرات الأندلسيين كذلك ساهمت بشكل مباشر وشكّلت إضافة للحياة العلمية في الجزائر خلال تلك الفترة، ويأتي كذلك تشجيع السلطة العثمانية للعلماء وتقدير مكانتهم ومساهمتهم المباشرة في إنشاء المنشآت العلمية والبنية التحتية العلمية الراحية والحاضنة للحياة العلمية والثقافية ساهمت بشكل مباشر في ازدهارها وتنميتها.
- 2- تطوّر البنية التعليمية وانتشار شبكة المؤسسات العلمية جغرافيا أفقيا لتمتدّ إلى الأرياف والبوادي، وتخصّصيا عموديا ابتداء من الكتاتيب القرآنية إلى المدارس الوقفية الكبرى التي ترعى المراحل المتقدمة من العلوم، كلّ ذلك جعل من جهود العلماء والحاضنة الاجتماعية والسياسية في حالة تناسق خلقت تلك القفزة والصعود العلمي لكثير من الحواضر العلمية في الجزائر خلال العهد العثماني.
- 3- أدى دخول العثمانيين إلى الجزائر إلى تحولات كبيرة في المشهد العلمي، حيث تراجعت بعض الحواضر القديمة مثل بجاية بسبب الاحتلال الإسباني، بينما برزت حواضر جديدة مثل مدينة الجزائر التي أصبحت عاصمة سياسية وعلمية، وسميت بـ"إسطنبول الصغرى" لشدة ازدهارها العلمي، فكانت دار السلطان (مدينة الجزائر) خلال العهد العثماني بالإضافة إلى حواضر بايلك الغرب (تلمسان، مازونة، معسكر، وهران) مراكز إشعاع ثقافي وعلمي ساهمت بشكل كبير في تشكيل الهوية العلمية للجزائر وإثراء الحركة العلمية والثقافية، ليس فقط على المستوى المحلي، بل أيضا في إطار المغرب الإسلامي الأوسع.

4- عرفت الحواضر العلمية الجزائرية في فترة الدراسة ظاهرة "الأسر العلمية" التي توارثت العلم والمناصب الرسمية بالقضاء والفتوى، فبرز آل قدورة في الجزائر العاصمة، وآل المقرري والبيدري في تلمسان، وآل الشارف في مازونة، وهو ما شكّل عنصر استقرار واستمرار لانتشار العلم والحفاظ على التراث العلمي الجزائري ونقله.

5- كما أظهرت الدراسة أنّ الطبقة العلمية في الجزائر خلال العهد العثماني لم تتخلع عن واقعها، بل كانت تتفاعل مع الطبقة السياسية عبر إدارة نظامي الفتوى والقضاء المرتبطين بالدولة، كما كانت متفاعلة مع المجتمع الجزائري بمختلف مكوّناته عبر نظامي الإفتاء والقضاء كذلك، بالإضافة إلى جهودها في مجال الوعظ والإرشاد والإصلاح المجتمعي، ولعلّ أبرز ما يمكن الاستشهاد به على تفاعل العلماء مع قضايا الدولة والمجتمع هو انخراطهم الكبير في الجهاد ضدّ الاحتلال الإسباني لمدينة وهران وتعبئتهم للمجتمع للمشاركة في الجهاد وطرد الاحتلال.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن السالك، محمد بن عبد الرحمن بن باب العلوي (ت 1398هـ)، عون المحتسب فيما يعتمد من كتب المذهب، تح: محمد الأمين بن محمد فال أباه، وأحمد بن عبد الكريم نجيب، دار نجبويه، مصر، ط1، 2010.
- 2- ابن حمادوش، عبد الرزاق الجزائري، رحلة ابن حمادوش الجزائري المسماة: لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال، تح: أبو القاسم سعد الله، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
- 3- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الأشبيلي، تاريخ ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم نت ذوي السلطان الأكبر، تح: أبو صهيب الكرّمي، بيت الأفكار الدولية، الأردن.
- 4- ابن زاكور الفاسي، (ت 1120هـ-1708م) نشر أزهار البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان من فضلاء أكابر الأعيان، المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.
- 5- ابن سحنون الراشدي، الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تح: المهدي البوعبدلي، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2013.
- 6- ابن مريم، أبو عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد المديوني التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء في تلمسان، تح: محمّد أبو شنب، المطبعة الثعلبية، الجزائر، 1908.
- 7- أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمورة برا وبحرا، تح: عبد الكريم الفيلاي، دار نشر المعرفة، الرباط، 1991.
- 8- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998.
- 9- أحمد أبا الصافي جعفري، من تاريخ توات أبحاث في التراث، منشورات الحضارة، الجزائر، ط1، 2011.
- 10- أحمد بابا التنبكتي (ت 1036 هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أبو العباس بن أحمد بن الفقيه التكروري التنبكتي السوداني، عناية وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، ليبيا، ط2، 2000.
- 11- أحمد بحري، حاضرة مازونة-دراسة تاريخية وحضارية في العصر الحديث 1500-1900م، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2012-2013.
- 12- أحمد توفيق المدني، حرب الثلاثمئة عام بين إسبانيا والجزائر 1492-1792، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دت.
- 13- إسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 14- الأغا بن عودة المزارعي، طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، تح: يحيى بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990.
- 15- الإفرائي، محمد بن الحاج بن محمد بن عبد الله الصغير، صفة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، تح: عبد المجيد خيالي، مركز التراث المغربي، المغرب، ط1.

- 16- بالأعرج عبد الرحمن، الحياة الثقافية في تلمسان خلال العهد العثماني، مجلة القرطاس للدراسات الحضارية والفكرية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، ع2، جانفي 2015.
- 17- بوزوادة حبيب، دور علماء معسكر في فتح وهران من الاحتلال الإسباني (1206هـ/ 1792م)، مجلة عصور، مج18، ع1، جوان 2019، جامعة وهران1، الجزائر.
- 18- التمكروتي، علي بن محمد، النفحة المسكية في السفارة التركية، تح عبد اللطيف الشادلي، المطبعة الملكية، الرباط، 2002.
- 19- الحجوي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي، كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.
- 20- الحسن الوزان، وصف إفريقيا، تر: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983.
- 21- حسين بن رجب شاوش، تقييدات ابن المفتي في تاريخ بشاوات الجزائر وعلمائها، تح: فارس كعوان، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009.
- 22- الحفناوي، أبو القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم الديسي، تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيبير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1906.
- 23- حنفي هلايلي، أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2008.
- 24- خديجة موصدق، الرباط في مدينة وهران وبعده الثقافي والعلمي، المجلة الجزائرية للمخطوطات، جامعة وهران، الجزائر، ع12، جانفي 2015.
- 25- خروبي فتحة، بابلك الغرب الجزائري خلال العهد العثماني وتطوره فيما بين 1563-1792، مجلة مرآة للدراسات المغاربية، عدد1، السنة الأولى 2014، جامعة وهران 1، الجزائر.
- 26- الرماصي، أجوبة الرماصي على أسئلة بركة التطواني فيما أشكل عليه من كلام الشيخ خليل، تح: عبد الفتاح مغفور وعبد الباسط صيد، ذاكرة الأمة للنشر، ط1، 2012.
- 27- صادق بن قادة، الذاكرة المكتوبة والتاريخ: أضواء جديدة حول شخصية مسلم بن عبد القادر الوهراني أديب ومؤرخ بايات وهران- القرن 13هـ/ 19م، إنسانيات، عدد3، شتاء 1997، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية CRASC، وهران.
- 28- صالح عبادي، الجزائر خلال العهد العثماني 1514-1830، دار هومة، 2012، الجزائر.
- 29- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، لبنان، ط2، 1980.
- 30- عائشة غطاس وآخرون، الدولة الجزائرية الحديثة ومؤسساتها، المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، 2007.
- 31- عبد الجليل رحموني، العلاقة بين السلطة المركزية والبايليات في الجزائر العثمانية (1520-1830م) رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس-الجزائر، 2019-2020.
- 32- عبد الحفيظ الفاسي، معجم الشيوخ المسمى رياض الجنة أو المدهش المطرب، صححه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- 33- عبد الحق شرف، تراجم لبعض علماء مدرّة الباي من خلال بعض الآثار المخطوطة، المجلة الجزائرية للمخطوطات، مج3، ع4، جوان 2007، جامعة وهران1، الجزائر.
- 34- عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ المدن الثلاث: الجزائر-المدينة-مليانة، شركة دار الأئمة، الجزائر، ط1، 2007.
- 35- عبد القادر بلغيث، الحياة السياسية والاجتماعية بمدينة وهران خلال العهد العثماني، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2013-2014.
- 36- عبد الله مقلاتي، مبارك جعفري، معجم أعلام توات، وزارة الثقافة الجزائرية، 2013.
- 37- العبدري، محمد البلنسي (ت 720هـ)، الرحلة المغربية، تقديم: سعد بوفلاقة، منشورات بونة للأبحاث، الجزائر، ط1، 2007.

- 38- عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997.
- 39- عمارة فاطمة الزهراء، المدارس التعليمية بتلمسان خلال القرنين (8-9هـ/14-15م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الانسانية والحضارة الاسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2010.
- 40- عمر مزيان، رسالة في العتاب بخصوص مسائل فقهية، تأليف: مصطفى الرماصي، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، مج11، عدد5، السداسي الثاني، 2019.
- 41- العيد مسعود، حركة التعليم في الجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، الجزائر، العدد3، السنة الثانية، ماي1980م.
- 42- الغلاوي، محمد النابغة بن عمر، نظم بوطليحية، تح: يحيى بن البراء، المكتبة المكية، السعودية، ط2، 2004.
- 43- القرافي، بدر الدين محمد بن يحيى بن عمر (ت 1008هـ)، توشيح الديباج وحلية الابتهاج، تح: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 2004.
- 44- القلصادي، أبو الحسن علي الأندلسي (ت891هـ)، رحلة القلصادي، تح: محمد أبو الأجفان، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1978.
- 45- ميروك مهريس، المساجد العثمانية بوهراو ومعسكر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009.
- 46- محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله ومُنْتَه في التحدّث بفضل ربي ونعمته، تح: محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1996.
- 47- محمد بليل، مساهمة وطلبة منطقة مستغانم في تحرير وهران الأول والثاني 1708-1792، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية، مج2، ع2، أكتوبر2019، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر.
- 48- محمد بن الطيب القادري، نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تح: محمد حجّي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب، الرباط، 1977.
- 49- محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن أُقْبِر من العلماء والصلحاء بفاس، تح: عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2004.
- 50- محمد بن يوسف الزياني البُرْجي، دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تح المهدي البوعبدلي، منشور ضمن الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البوعبدلي، جمع وإعداد عبد الرحمن دويب، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.
- 51- محمد بوركة، الشيخ أبو طالب المازوني من خلال مخطوط الكوكب الثاقب في أسانيد الشيخ أبي طالب، المجلة الجزائرية للمخطوطات، عدد 7، جامعة وهران، الجزائر، 2011.
- 52- مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن قاسم، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- 53- مسلم بن عبد القادر، أنيس الغريب والمسافر، تح: رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974.
- 54- المقرّي، أبو العباس أحمد، رحلة المقرّي إلى المشرق والمغرب، تح: محمد بن معمر، منشورات مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا، وهران، الجزائر، 2004.
- 55- المقرّي، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت.
- 56- المهدي البوعبدلي، الحياة الثقافية بالجزائر، ضمن الأعمال الكاملة للمهدي البوعبدلي، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.
- 57- المهدي البوعبدلي، الفقيه الحافظ مصطفى الرماصي الراشدي الجزائري، مقال منشور ضمن الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البوعبدلي، جمع وإعداد عبد الرحمن دويب، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.
- 58- المهدي البوعبدلي، تاريخ المدن، منشور ضمن الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البوعبدلي، جمع وإعداد عبد الرحمن دويب، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.
- 59- المهدي البوعبدلي، مراكز الثقافة ومراكز الكتب في الجزائر، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، عدد11، نوفمبر-ديسمبر 1972.

الحواضر العلمية في الجزائر العثمانية: قراءة في الصعود العلمي لحاضرة دار السلطان...

- 60- ناصر الدين سعيدوني، عصر الأمير عبد القادر الجزائري، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2001.
- 61- ناصر سعيدوني والشيخ مهدي بوعبدلي، الجزائر في التاريخ- العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- 62- الهلالي، أبو العباس أحمد بن عبد العزيز بن الرشيد الفلالي، كتاب نور البصر شرح خطبة المختصر للعلامة خليل، تح: محمد محمود ولد محمد الأمين، دار يوسف بن تاشفين، موريثانيا، ط1، 2007.
- 63- وسيلة بن قارة مصطفى، الشبكات الجامعية وتنظيم المجال في الجزائر، مجلة إنسانيات، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، عدد 29-30، ديسمبر 2005.
- 64- يحيى بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995.

الهوامش:

- (1) التمكروتي، علي بن محمد، النفحة المسكية في السفارة التركية، تح عبد اللطيف الشادلي، المطبعة الملكية، الرباط، 2002، ص128-129.
- (2) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998، ج1، ص387-388.
- (3) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص44-45. مسعود العيد، حركة التعليم في الجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، قسنطينة، عدد3، ماي 1980، ص58.
- (4) وسيلة بن قارة مصطفى، الشبكات الجامعية وتنظيم المجال في الجزائر، مجلة إنسانيات، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، عدد 29-30، ديسمبر 2005، ص218.
- (5) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص274. العيد مسعود، حركة التعليم في الجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، الجزائر، العدد3، السنة الثانية، ماي1980م، ص60.
- (6) ناصر سعيدوني والشيخ مهدي بوعبدلي، الجزائر في التاريخ- العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص191.
- (7) أحمد بحري، حاضرة مازونة-دراسة تاريخية وحضارية في العصر الحديث 1500-1900م، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2012-2013، ص225-226.
- (8) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص148-149.
- (9) حنيفي هلايلي، أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الهدى، الجزائر، ط، 2008، ص146. عائشة غطاس وآخرون، الدولة الجزائرية الحديثة ومؤسساتها، المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، 2007، ص144.
- (10) العبدري، محمد البلنسي (ت 720هـ)، الرحلة المغربية، تقديم: سعد بوفلاقة، منشورات بونة للأبحاث، الجزائر، ط1، 2007، ص49.
- (11) ابن زاكور الفاسي، (ت 1120هـ-1708م) نشر أزهار البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان من فضلاء أكابر الأعيان، المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص41.
- (12) الصحيح أنه كان للمدينة خمسة أبواب: باب عزّون، باب الجديد، باب الوادي، باب البحر وباب الجزيرة. أنظر: عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ المدن الثلاث: الجزائر-المدينة-مليانة، شركة دار الأئمة، الجزائر، ط1، 2007، ص152.
- (13) التمكروتي، علي بن محمد، النفحة المسكية في السفارة التركية، تح عبد اللطيف الشادلي، المطبعة الملكية، الرباط، 2002، ص128-129.
- (14) الحفناوي، أبو القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم الديسي، تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيبير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1906، ج2، ص413.
- (15) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص282.

- (16) المهدي البوعبدلي، مراكز الثقافة ومراكز الكتب في الجزائر، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، عدد 11، نوفمبر-ديسمبر 1972، ص 93.
- (17) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، 283.
- (18) التمكروتي، علي بن محمد، النفحة المسكية في السفارة التركية، تح عبد اللطيف الشادلي، المطبعة الملكية، الرباط، 2002، ص 128-129.
- (19) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ص 289-290.
- (20) ناصر سعيدوني والشيخ مهدي بوعبدلي، الجزائر في التاريخ- العهد العثماني، ص 168-169.
- (21) ابن حمادوش، عبد الرزاق الجزائري، رحلة ابن حمادوش الجزائري المسماة: لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال، تح أبو القاسم سعد الله، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 110-111.
- (22) حسين بن رجب شاوش، تقييدات ابن المفتي في تاريخ بشاوات الجزائر وعلمائها، تح: فارس كعوان، بيت الحكمة، الجزائر، ط 1، 2009، ص 94-95.
- (23) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ص 357-361.
- (24) ابن المفتي، تقييدات ابن المفتي، ص 97-99.
- (25) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ص 363-364.
- (26) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الهشتوكي، قاضي مراكش. محمد بن الطيب القادري، نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تح: محمد حجّي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب، الرباط، 1977، ج 2، ص 338.
- (27) ابن زاكور الفاسي، نشر أزهار البستان، ص 48. 69.
- (28) عبد الله مقلاتي، مبارك جعفري، معجم أعلام توات، وزارة الثقافة الجزائرية، 2013، ص 214.
- (29) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 259. محمد بن الطيب القادري، نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تح: محمد حجّي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب، الرباط، 1977، ج 2، ص 82. الحفناوي، أبو القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم الديسي، تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة ببيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1906، ج 1، ص 62. مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن قاسم، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003، ج 1، ص 447.
- (30) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 259.
- (31) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 259.
- (32) ابن زاكور الفاسي، نشر أزهار البستان، ص 69.
- (33) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 240-241. إسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 2، ص 432.
- (34) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 241.
- (35) صالح عبادي، الجزائر خلال العهد العثماني 1514-1830، دار هومة، 2012، الجزائر، ص 292.
- (36) خروبي فتحة، بابلوك الغرب الجزائري خلال العهد العثماني وتطوره فيما بين 1563-1792، مجلة مرآة للدراسات المغاربية، عدد 1، السنة الأولى 2014، جامعة وهران 1، الجزائر، ص 193.
- (37) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الاشيلي، تاريخ ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم نت ذوي السلطان الأكبر، تح: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الأردن، ص 1845.
- (38) بالأعرج عبد الرحمن، الحياة الثقافية في تلمسان خلال العهد العثماني، مجلة القرطاس للدراسات الحضارية والفكرية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، ع 2، جانفي 2015، ص 126.
- (39) أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمورة برا وبحرا، تح: عبد الكريم الفيلاي، دار نشر المعرفة، الرباط، 1991، ص 148.
- (40) المقري، أبو العباس أحمد، رحلة المقرئ إلى المشرق والمغرب، تح: محمد بن معمر، منشورات مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا، وهران، الجزائر، 2004، من مقدمة المحقق، ص 5. ويمكننا القول بأن ذلك الذبول

- الذي أصاب حاضرة تلمسان بعد دخول العثمانيين لها، قابله في الجهة الغربية انتعاش علمي في حاضرة فاس بسبب هجرة علماء تلمسان لها، فنجد الكثير من علماء تلك الطبقة ممن ينتسبون إلى تلمسان.
- (41) الحسن الوزان، وصف إفريقيا، تر: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983، ج2، ص19-20. عمارة فاطمة الزهراء، المدارس التعليمية بتلمسان خلال القرنين (8-9هـ/14-15م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الانسانية والحضارة الاسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2010، ص34 وما بعدها.
- (42) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، 275. للاطلاع على تاريخ المدارس في تلمسان فترة الزبانيين، ينظر: المهدي البوعبدلي، الحياة الثقافية بالجزائر، ضمن الأعمال الكاملة للمهدي البوعبدلي، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص26-34.
- (43) أبو القاسم الزباني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمورة برا وبحرا، تح: عبد الكريم الفيلاي، دار نشر المعرفة، الرباط، 1991، ص144.
- (44) ابن مريم، أبو عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد المديوني التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء في تلمسان، تح: محم أبو شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908، ص104-105. الإفرائي، محمد بن الحاج بن محمد بن عبد الله الصغير، صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، تح: عبد المجيد خيالي، مركز التراث المغربي، المغرب، ط1، ص101-102. شجرة النور الزكية ج1، ص427. عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص311-312.
- (45) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص376-379.
- (46) الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج1، ص44 وما بعدها. عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص309-311. الإفرائي، صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، ص143. محمد بن الطيب القادري، نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تح: محمد حجّي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب، الرباط، 1977، ج1، ص291. وينظر ترجمته مفصلة في مقدمة إحسان عباس في تحقيقه لكتاب المقرئ، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، 1967، ج1، ص5-14.
- (47) المقرئ، رحلة المقرئ إلى المشرق والمغرب، ص5-8. من مقدمة المحقق.
- (48) أحمد أبا الصافي جعفري، من تاريخ توات أبحاث في التراث، منشورات الحضارة، الجزائر، ط1، 2011، ص295.
- (49) محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته، تح: محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1996، ص49.
- (50) محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله، ص49-50.
- (51) محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله، ص50.
- (52) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص502-504.
- (53) عبد الحفيظ الفاسي، معجم الشيوخ المسمى رياض الجنة أو المدهش المطرب، صححه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ج1، ص52. محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثه الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تح: عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2004، ج3، ص97-98.
- (54) محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن رقية التلمساني، ت بعد 1222هـ-1807م،
- (55) أحمد بن هطال، عالم أديب كان كاتباً خاصاً عند الباي محمد عثمان الكبير، ورافقه في رحلته إلى الاغواط وأولاد ماضي سنة 1189هـ، ودونها في كتابه الرحلة، الثغر الجماني، ص44.
- (56) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص183، 285. للتفصيل أكثر ينظر: حول تاريخ مازونة السياسي والثقافي.
- (57) ناصر سعيدوني والشيخ مهدي بوعبدلي، الجزائر في التاريخ - العهد العثماني، ص129.
- (58) يقصد بذلك شرح التتائي الصغير على المختصر والذي أسماه جواهر الدرر، كما له شرح ثاني طويل أسماه فتح الجليل. أنظر: القرافي، بدر الدين محمد بن يحيى بن عمر (ت 1008هـ)، توشيح الديباج وحلبة الابتهاج، تح: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 2004، ص171.

- (59) ابن السالك، محمد بن عبد الرحمن بن باب العلوي ت 1398هـ، عون المحتسب فيما يعتمد من كتب المذهب، تح: محمد الأمين بن محمد فال أباه، وأحمد بن عبد الكريم نجيب، دار نجبويه، مصر، ط1، 2010، ص149.
- (60) المهدي البوعبدلي، الفقيه الحافظ مصطفى الرماصي الراشدي الجزائري، مقال منشور ضمن الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البوعبدلي، جمع وإعداد عبد الرحمن دويب، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ج1، ص47-48.
- (61) ابن سحنون الراشدي، الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تح: المهدي البوعبدلي، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2013، ص242. المهدي البوعبدلي، تاريخ المدن، منشور ضمن الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البوعبدلي، جمع وإعداد عبد الرحمن دويب، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص587.
- (62) ابن سحنون الراشدي، الثغر الجماني، ص37.
- (63) البوعبدلي، الحياة الثقافية بالجزائر، ص40-41.
- (64) أحمد بحري، حاضرة مازونة-دراسة تاريخية وحضارية في العصر الحديث 1500-1900م، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2012-2013، ص215 وما بعدها.
- (65) ابن سحنون الراشدي، الثغر الجماني، ص241.
- (66) محمد بوركة، الشيخ أبو طالب المازوني من خلال مخطوط الكوكب الثاقب في أسانيد الشيخ أبي طالب، المجلة الجزائرية للمخطوطات، عدد 7، جامعة وهران، الجزائر، 2011، ص54.
- (67) محمد بوركة، الشيخ أبو طالب المازوني من خلال مخطوط الكوكب الثاقب في أسانيد الشيخ أبي طالب، ص54-56.
- (68) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص183. ناصر سعيدوني والشيخ مهدي بوعبدلي، الجزائر في التاريخ - العهد العثماني، ص129.
- (69) أحمد بحري، أحمد بحري، حاضرة مازونة، ص243.
- (70) ابن سحنون الراشدي، الثغر الجماني، ص242.
- (71) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص280-281.
- (72) عبد الجليل رحموني، العلاقة بين السلطة المركزية والباياليكات في الجزائر العثمانية (1520-1830م) رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة جيلالي الياباس، سيدي بلعباس-الجزائر، 2019-2020، ص131.
- (73) ناصر الدين سعيدوني، عصر الأمير عبد القادر الجزائري، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2001، ص138.
- (74) الرماصي الذي كان أحد خريجي معهد مازونة، لما رجع من رحلته من طلب العلم، اتخذ من معهد مدينة الراشدية في معسكر مقرا له للتعليم والتدريس والإجازة، فأحيا وبعث حاضرة معسكر وجعل منها قطبا علميا يقصده الطلاب من كل أنحاء الجزائر. البوعبدلي، الفقيه الحافظ مصطفى الرماصي الراشدي الجزائري، ص46.
- (75) الحجوي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي، كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، ج2، ص287. سعيدوني وبوعبدلي، الجزائر في التاريخ - العهد العثماني، ص171.
- (76) البوعبدلي، الحياة الثقافية بالجزائر، ص39-40.
- (77) البوعبدلي، الحياة الثقافية بالجزائر، ص40. ميروك مهبريس، المساجد العثمانية بوهران ومعسكر، ص50.
- (78) محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله، ص53.
- (79) محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله، ص53.
- (80) يحيى بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995، ج2، ص231.
- (81) يحيى بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، ج2، ص232.
- (82) محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله ومُنْتَه في التحدّث بفضل ربي ونعمته، تح: محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1996، ص72. الأغا بن عودة المزارعي، طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا

- وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، تح: يحيى بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990، ج1، هامش ص63.
- (83) عمر مزيان، رسالة في العتاب بخصوص مسائل فقهية، تأليف: مصطفى الرماصي، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، مج11، عدد5، السداسي الثاني، 2019، ص103.
- (84) الحفناوي، ج2، ص567. الرماصي، أجوبة الرماصي، ص6-7 من مقدمة المحقق. شجرة النور الزكية، ج1، ص482.
- (85) الرماصي، أجوبة الرماصي على أسئلة بركة التطواني فيما أشكل عليه من كلام الشيخ خليل، تح: عبد الفتاح مغفور وعبد الباسط صيد، ذاكرة الأمة للنشر، ط1، 2012.
- (86) عمر مزيان، رسالة في العتاب بخصوص مسائل فقهية، تأليف: مصطفى الرماصي، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، مج11، عدد5، السداسي الثاني، 2019.
- (87) الغلاوي، محمد النابغة بن عمر، نظم بوطليحية، تح: يحيى بن البراء، المكتبة المكية، السعودية، ط2، 2004، ص86.
- (88) ابن السالك، عون المحتسب فيما يعتمد من كتب المذهب، ص149.
- (89) الهلالي، أبو العباس أحمد بن عبد العزيز بن الرشيد الفلالي، كتاب نور البصر شرح خطبة المختصر للعلامة خليل، تح: محمد محمود ولد محمد الأمين، دار يوسف بن تاشفين، موريثانيا، ط1، 2007، ص133.
- (90) ابن سحنون الراشدي، الثغر الجمانى، ص64-65.
- (91) القلصادي، أبو الحسن علي الأندلسي (ت891هـ)، رحلة القلصادي، تح: محمد أبو الأجفان، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1978، ص109-111.
- (92) أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أبو العباس بن أحمد بن الفقيه التكروري التنبكتي السوداني، (ت: 1036هـ)، عناية وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، ليبيا، ط2، 2000، ج1، ص136.
- (93) أحمد توفيق المدني، حرب الثلاثمائة عام بين إسبانيا والجزائر 1492-1792، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دت، ص98.
- (94) للاطلاع على دور العلماء وطلاب العلم في تحرير وهران الأول والثاني ينظر: محمد بليل، مساهمة وطلبة منطقة مستغانم في تحرير وهران الأول والثاني 1708-1792، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية، مج2، ع2، أكتوبر 2019، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر. بوزودة حبيب، دور علماء معسكر في فتح وهران من الاحتلال الإسباني (1206هـ/1792م)، مجلة عصور، مج18، ع1، جوان 2019، جامعة وهران1، الجزائر.
- (95) ابن سحنون الراشدي، الثغر الجمانى، ص155.
- (96) خديجة موصدق، الرباط في مدينة وهران وبعده الثقافي والعلمي، المجلة الجزائرية للمخطوطات، جامعة وهران، الجزائر، ع12، جانفي 2015، ص324-325. يحيى بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، ج2، ص233.
- (97) عبد القادر بلغيث، الحياة السياسية والاجتماعية بمدينة وهران خلال العهد العثماني، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2013-2014، ص146.
- (98) الأغا بن عودة المزاري، طلوع سعد السعود، ج1، ص294. مبروك مهيريس، المساجد العثمانية بوهران ومعسكر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص41.
- (99) عبد الحق شرف، تراجم لبعض علماء مدرّة الباي من خلال بعض الآثار المخطوطة، المجلة الجزائرية للمخطوطات، مج3، ع4، جوان 2007، جامعة وهران1، الجزائر.
- (100) أبو راس الجزائري، فتح الإله، ص100-101.
- (101) محمد بن يوسف الزباني النرجي، دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تح المهدي البوعبدلي، منشور ضمن الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البوعبدلي، جمع وإعداد عبد الرحمن دويب، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص46.

- (102) المخزن أو قبائل المخزن هي القبائل المحلية الموالية للحكم العثماني والمتحالفة معه، أنظر: عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997، ص70.
- (103) صادق بن قادة، الذاكرة المكتوبة والتاريخ: أضواء جديدة حول شخصية مسلم بن عبد القادر الوهراني أديب ومؤرخ بايات وهران - القرن 13هـ/19م، إنسانيات، عدد3، شتاء 1997، مركز البحث في الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية CRASC، وهران، ص39.
- (104) مسلم بن عبد القادر، أنيس الغريب والمسافر، تح: رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص33.
- (105) الزياتي، دليل الحيران، ص66.

**الصِلات العلمية بين الموصل وبغداد من خلال كتاب:
"الْمُنْتَظَم في تاريخ الملوك والأُمَم"
لابن الجوزي (ت597هـ/1201م)**

**Scientific links between Mosul and Baghdad Through the book:
"AL-MUNTAZIM Fi Tarikh Al'umam Walmuluk"
Ibn al-Jawzi (d. 597 AH / 1201 CE)**

أ.د/ أم الخير عثمانى

Oumelkheir Otmani

جامعة الجيلالي بونعامة - خميس مليانة

مخبر المؤسسات الجزائرية عبر العصور ودورها في التنمية الوطنية

o.otmani@univ-dbk.m.dz

تاريخ القبول: 2025/09/23

تاريخ الإرسال: 2025/04/10

الملخص:

يعدّ كتاب "الْمُنْتَظَم في تاريخ الملوك والأُمَم" لابن الجوزي (ت597هـ/1201م)، من أهمّ المصادر التاريخية والحضارية لكتابة التاريخ الإسلامي عموماً، وأيضاً لكتابة التاريخ المحلي لعاصمة الخلافة العباسية بغداد والمدن الموازية لها كالموصل وغيرها، ولعلّ أهمّ الموضوعات التي تطرّق إليها المؤرّخ ابن الجوزي (جمال الدين، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي بن محمد) البغدادي، في مضامين كتابه هي، الصِلات العلمية بين بغداد وغيرها، لكنّ الدارس لمحتوى الكتاب يجب أن يُدقّق في البحث عن مظاهر تلك الصِلات العلمية القائمة، خاصّةً بين الموصل وبغداد، خلال كلّ الفترات التاريخية، والوقوف على مقاصد ابن الجوزي من ذكر ما كتب بالتحديد، تبعاً لمذهبه، وتبعاً لطبيعة الحكم الموازي وقتها للحكم العباسي، على اعتبار أنّ بغداد مرّت عليها فترات تسلّط نفوذ فارسي، وآخر تركي عرقيّاً، أمّا مذهبياً، فتعاقب بين السُنّة والتشيع بفروعه، وهو ما ولد صراعاً مذهبياً. ومن متابعتي لمحتوى كتاب "الْمُنْتَظَم" بدراسة نظرية تطبيقية في الوقت نفسه، وجدتُ في ما ذكره من "وفيات" ذكرٌ لأعلام موصليّة كان لها دورها العلمي في بغداد، مع ملاحظة أنّ هناك صِلات تأثير وتأثر بين الطرفين، من خلال الإنتاج العلمي، إمّا في علم الحديث أو علم اللغة والنحو، وغيرهما، وفيها إضافة لسيرة المؤرّخ ابن الجوزي الذاتية وسيرة شيوخه، وإنّ بدت المعلومات شحيحة، فإنّ قراءتها التاريخية تُوسّع دالاتها. **الكلمات المفتاحية:** الموصل؛ بغداد؛ ابن الجوزي؛ أبو يعلى؛ ابن جني؛ المنتظم.

Abstract :

The book "al-muntazim fi tarikh al'umam walmuluk" by Ibn al-Jawzi (d. 597 AH / 1201 CE) is considered one of the most important historical and cultural sources for writing Islamic history in general, and also for writing the local history of the capital of the Abbasid Caliphate, Baghdad, and its parallel cities such as Mosul, and others. The historian Ibn al-Jawzi (Jamal al-Din Abu al-Faraj Abd al-Rahman bin Ali bin Muhammad) al-Baghdadi, in

the contents of his book, is the scientific connections between Baghdad and others. During all historical periods, and standing on the purposes of Ibn Al-Jawzi by mentioning what was written specifically according to his doctrine, and according to the nature of the government parallel to the Abbasid rule, Considering that Baghdad has gone through periods of Persian domination, and another Turkish one, ethnically and sectarian, then there was succession between Sunnis and Shiism in its branches, which generated sectarian conflict.

And from my follow-up to the content of "al-Muntazim's" book with a theoretical and applied study at the same time, I found in what he mentioned of "deaths" a mention of the notables of Mosul who had their scientific role in Baghdad, noting that there are links of influence and influence between the two parties, through scientific production, either in the science of hadith or Linguistics, grammar, and others, and it contains an addition to the biography of the historian Ibn al-Jawzi and the biography of his sheikhs, and if the information seems scarce, its historical reading expands its implications.

Keywords: Mosul; Baghdad; Ibn al-Jawzi; Abu Ya'la; Ibn Jinni; al-Muntazam.

مقدمة:

يعدّ كتاب "الْمُنْتَظَمُ فِي تَارِيخِ الْمُلُوكِ وَالْأُمَمِ" لابن الجَوْزِيِّ (ت597هـ/1201م)، من أهمّ المصادر التاريخية والحضارية لكتابة التاريخ الإسلامي عمومًا، وأيضًا لكتابة التاريخ المحلي لعاصمة الخلافة العباسية بغداد والمدن الموازية لها كالموصل، وغيرها، ولعلّ أهمّ الموضوعات التي تطرّق إليها المؤرّخ ابن الجَوْزِيِّ في مضامين كتابه هي، الصّلات العلميّة بين بغداد وغيرها، مع ملاحظة تنوّع تلك الصّلات العلميّة، على حسب المواضيع العلميّة وحقول الكتابة التي تعدّت أكثر من فنٍّ وعلمٍ من العلوم، ولذلك كانت إشكاليّة دراستي: ما أهمّ ملامح الصّلات العلميّة بين الموصل وبغداد، من خلال كتاب: "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم" لابن الجَوْزِيِّ (ت597هـ/1201م)؟

ولمعالجة كلّ ما يتعلّق بالوصول إلى الإجابة عن هذه الإشكاليّة درستُ الموضوع في عدّة عناصر، حسب المادة الخام التي جمعتها من مجلّدات كتاب المنتظم في أخبار الملوك والأمم"، فكانت كالاتي: التعريف بابن الجَوْزِيِّ وكتابه المنتظم، ثمّ منهجه في ترتيب مضامين كتابه، والغرض من تأليفه، ثمّ عوامل الجذب في كلّ من مدينتيّ بغداد والموصل التي شجّعت الصّلات العلميّة وغيرها، لأذكر بعد ذلك أهمّ الشخصيات الموصلية التي اشتهرت بالحديث وعلومه وعلوم أخرى، ونشاطها في بغداد وغيرها.

أولاً: التعريف ابن الجَوْزِيِّ وكتابه "الْمُنْتَظَمُ فِي أَخْبَارِ الْمُلُوكِ وَالْأُمَمِ"

1- التعريف بالإمام الشيخ ابن الجَوْزِيِّ:

ابن الجَوْزِيِّ، أبو الفَرَج بن الجَوْزِيِّ، الشيخ الإمام، العلامة، الحافظ، المفسّر، شيخ الإسلام، مَفْخَرَةُ العراق، جمال الدّين، أبو الفَرَج، عبد الرّحمن بن علي بن محمّد بن علي بن عبّيد الله بن عبد الله بن حُمَادَى بن أحمد بن جعفر بن عبد الله بن القاسم بن النّضر بن القاسم بن محمّد بن عبد الله بن الفقيه، عبد الرّحمن بن الفقيه، القاسم بن محمّد بن خليفة الرّسول ﷺ أبو بكر الصديق ﷺ القرشي، الثّيميّ، البكري، البغدادي، الواعظ، ولد سنة (509هـ/510هـ-1116م/أو1117م)⁽¹⁾، وحدّدها المؤرّخ ابن الأثير، عزّ الدين (ت630هـ/1234م)، بسنة (510هـ/1117م)⁽²⁾، وذكر المؤرّخ سبط ابن الجَوْزِيِّ (ت654هـ/1257م) إلى اسمه "أبو الفرج بن أبي الحسن" القرشي الثّيميّ⁽³⁾، أمّا عن جِرفة أهله، فقد ذُكر أنّهم كانوا تجارًا في

===== الصلّات العلميّة بين المؤصل وبغداد من خلال كتاب: "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم" لابن الجوزي

النحاس⁽⁴⁾، أمّا عن تسميته بابن الجوزي، فهي نسبة إلى ما عُرف به جدّهم "الجوزي"، لجوزة في وسط داره بواسط، ولم يكن بواسط جوزة سواها⁽⁵⁾.

وكانت ولادته بالتقريب سنة ثمان، وقيل: "510هـ/1117م"، وتوفي ليلة الجمعة، ثاني عشر، شهر رمضان سنة (597هـ/1201م)، ودُفن بباب حرب، ويقول المؤرخ ابن خلكان (ت681هـ/1283م): "أنّ جدّه كان من مشرّعة الجوز، إحدى محال بغداد، بالجانب الغربي - والله أعلم-، وله ولد اسمه "مُحيّ الدين، أبو محمّد، يوسف بن عبد الرحمن"، محتسب بغداد (ت653هـ/1256م)، وله سبط "شمس الدين، أبو المظفر، يوسف بن قُرغلي، الواعظ المشهور، حنفي المذهب، وله صيِّت، وسمعة في مجالس وعظه، وقبول عند الملوك، وغيرهم (ت654هـ/1257م)"⁽⁶⁾، بينما ذكر سبط ابن الجوزي، أنّ جدّه ابن الجوزي قد وُلد ببغداد، بدرّب حبيب، وتوفي والده، وله من العمر ثلاث سنين، وكانت له عمّة صالحة أشرفت على حمله إلى مسجد أبي الفضل بن ناصر، حيث اعتنى به، وأسمعه الحديث الكثير، وقرأ القرآن، وتفقّه على الشيخ أبي بكر الدّينوري الحنبلي، وابن الفراء⁽⁷⁾.

ويذكر المؤرخ ابن الجوزي، في رسالة "لفتة الكبد في نصيحة الولد" أنّ الله منحه الأولاد إثر استجابة الله له نتيجة دعائه بالإنجاب "أمّا بعد، فإنّي لما عرفتُ شرفَ النّكاح وطلّب الأولاد ختمتُ ختمه، وسألْتُ الله تعالى، أن يرزقني عشرة أولادٍ، فرزقنيهم فكانوا، خمسة ذكورٍ، وخمس إناثٍ"⁽⁸⁾، لكنّ الموت أخذ منه بعض الإناث، ولم يُبق له إلاّ على ولدٍ واحدٍ "فمات من الإناث اثنتان، ومن الذّكر أربعة"⁽⁹⁾، وهذا الابن هو الذي يذكره بالاسم في نصّ نصيحته، هذه داعياً إلى الله بأن يكون له خير خلفٍ لخير سلفٍ "فلم يبق من الذكور سوى ولدي أبي القاسم، فسألْتُ الله تعالى أن يجعل فيه الخلفَ الصالح، وأن يبلّغ به المُنَى والمناجِح"⁽¹⁰⁾، ليُعرّج بعدها مباشرة على ذكر السبب في كتابته لهذه النصيحة، في شكل رسالة موجّهة إليه، ومن ثمّ إلى كلّ ابن ضلّ، وابتعد عن حلقة الدّرس "ثمّ رأيتُ منه نوع من توانٍ عن الجدّ في طلب العلم، فكتبْتُ هذه الرسالة"⁽¹¹⁾.

وابن الجوزي يدعو ابنه الضّال هذا إلى سلوك مسلكه؛ أي: مبدأ التّقليد لما فعل والده في مجال العلم تحديداً "أخّته بها، وأحرّكه على سلوك طريقي في كسب العلم"، دون أن ينسى تذكيره بالعودة إلى الله في كلّ مسلكه؛ إذ الله هو الموفّق "وأدّله على الالتجاء إلى الموفّق سبحانه وتعالى، مع علمي بأنّه لا خاذل لمن وفّق ولا مُرشد لمن أضلّ"⁽¹²⁾، ويؤكد ضرورة معرفة قواعد اللّغة العربيّة والفقه "ولا بدّ من معرفة ما يُقيّم به لسانه من النّحو، ومعرفة طرف مستعمل من اللّغة، والفقه أصل العلوم، والتذكير حلوائها وأعمّها نفعا"⁽¹³⁾، دون أن ينسى تنبيهه إلى محتوى مصنفاته التي تُغني ابنه في هذا الباب "وقد ربّيتُ في هذه المذكورات من التّصانيف ما يُغني عن كلّ ما سبق، من تصانيف القدماء وغيرها، بحمد الله ومنّه، فأغنيك عن تطلّب الكتب، وجمّع الهَمَم للتّصنيف وما تقف همّة إلاّ لخساستها، وإلاّ فمتى غلّت الهمة، فلا تقنع إلاّ بالدّون"⁽¹⁴⁾.

والظاهر أنّ مؤرّخنا يريد التأكيد على ضرورة السعي والهمة في الوصول إلى الهدف "قد عرفتُ بالدليل أنّ الهمة مولودة مع الآدمي، وإنّما تُقصر بعض الهَمَم في بعض الأوقات، فإذا خُنت سارت، ومتى رأيتُ في نفسك عجزاً، فسَلّ المُنعم أو كَسَلًا فالجأ إلى الموفّق، فلن تنال خيراً إلاّ بطاعته، ولا يفوتك خيرٌ إلاّ بمعصيته، فمن الذي أقبل عليه، فلم ير كلّ مرادٍ؟، ومن الذي أعرض عنه فمضى بفائدة أو حضيٍّ بغرض من أغراضه؟"⁽¹⁵⁾، مقدّماً له برنامجاً علمي، من سماع الفقه، والوعظ، والحديث، ثمّ قراءة اللّغة العربيّة "والزمتُ نفسي الصبر فاستمرت، وشمرت، ولازمتُ، وعالجْتُ السّهر، ولم أقنع بفنٍّ من العلوم؛

بل كنتُ أسمع الفقه، والوعظ، والحديث، وأتبع الزُّهاد، ثم قرأتُ اللُّغة⁽¹⁶⁾، في حين ذكر سبط ابن الجوزي، أنه كان لجدّه من الولد الذكور ثلاثة، عبد العزيز أول أولاده، وكنيته "أبوبكر"، تفقه، وسمع جماعة من مشايخ والده، وسافر إلى الموصل، ووعظ بها، وحصل له القبول التام⁽¹⁷⁾.

ثانياً- التأليف عند الحافظ ابن الجوزي، ومنهجه في كتاب "المنتظم في أخبار الملوك والأمم"

يذكر المؤرخ ابن خلكان الإمام المؤرخ ابن الجوزي، بأنه "كان علامة عصره وإمام وقته في الحديث، وصناعة الوعظ، صنّف في فنونٍ عديدة منها: "زاد المسافر في علم التفسير"، وله في الحديث تصانيف كثيرة، وله "المنتظم" في التاريخ، وهو كتاب كبير، وله "الموضوعات"، في أربعة أجزاء، ذكر فيها كلّ حديثٍ موضوع، وله "تلقيح فهم الأثر"، على وضع كتاب "المعارف" لابن قتيبة، وبالجملة فكتبه أكثر من أن تُعدّ، وله أشعار كثيرة، وكانت له في مجالس الوعظ أجوبة نادرة⁽¹⁸⁾، وأضاف المؤرخ ابن الأثير، عزّ الدين فيما ذكره في وفيات (597هـ/1201م) "وفي هذه السنة في شهر رمضان، توفي أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي الحنبلي الواعظ ببغداد، وتصانيفه مشهورة، وكان كثير الوقعة في الناس، لا سيما في العلماء المخالفين لمذهبه، والموافقين له"⁽¹⁹⁾.

أما المؤرخ ابن كثير (ت774هـ/1373م)، فذكر "المشهور بابن الجوزي القرشي الثيمي البغدادي الحنبلي، أحد أفراد العلماء، برز في كثير من العلوم، وجمع المصنّفات الكبار والصغار، نحواً من ثلاثمائة مصنّف، وكتب بيده نحواً من ألفي مجلّدة، وتفرد بفنّ الوعظ الذي لم يسبق إلى مثله، ولا يلحق شأوه في طريقته وشكله وفي فصاحته وبلاغته وعضوبة كلامه وحلاوة ترصيعه ونفوذ وعظه وغوصه على المعاني البديعة وتقريبه الأشياء الغريبة فيما يشاهد من الأمور الحسيّة بعبارة وجيزة سريعة هذا، وله في العلوم كلّها اليد الطولى، والمشاركات في سائر أنواع العلوم، من التفسير والحديث والتاريخ والحساب والنظر في النجوم، وله من المصنّفات في ذلك ما يضيق هذا المقام عن تعدادها، ...، وله "جامع المسانيد" استوعب فيه غالب "مسند أحمد"، و"صحيّ البخاري ومسلم"، و"جامع الترمذي"، وله "كتاب المنتظم في تاريخ الأمم من العرب والعجم"، في عشرين مجلّداً⁽²⁰⁾، أما المؤرخ ابن العماد الحنبلي (ت1089هـ/1679م) فذكر "... ونظر في جميع الفنون، وألف فيها، وعظم شأنه"⁽²¹⁾.

1- الغرض من تأليف كتاب "المنتظم في أخبار الملوك والأمم": ذكر الشيخ الإمام ابن الجوزي في مقدّمة كتابه، سبب تأليفه له "المنتظم في أخبار الملوك والأمم" فإنّي رأيتُ النفوس تشرئبُ إلى معرفة بدايات الأشياء، وتحبّ سماع أخبار الأشياء، وتجنّ إلى مطالعة سير الملوك والحكماء، وترتاح إلى ذكر ما جرى للقدماء، ورأيتُ المؤرخين يختلف مقدّاهم في الأنباء، فمنهم من يقتصر على ذكر الأشياء الابتدائية، ومنهم من يقتصر على ذكر الملوك والخلفاء، وأهل الأثر يؤثرون ذكر العلماء، والزُّهاد يحبون أحاديث الصلحاء، وأرباب الأرب يميلون إلى أهل الأدب والشعراء، ومعلوم أنّ الكلّ مطلوب، والمحذوف مرغوب، فأثنيك بهذا الكتاب الجامع لغرض كلّ سامع يحوي عيون المراد من جميع ذلك⁽²²⁾؛ أي: أنّ كتابه هذا موجه لكلّ القراء، كلّ حسب اهتمامه.

2- منهج كتاب "المنتظم في أخبار الملوك والأمم": ذكر الشيخ الإمام ابن الجوزي في تقديمه لكتابه ما يخصّ ترتيبه: "فإذا أنهينا ذكر المهمّ من الحوادث والحالات في كلّ سنة ذكرنا من مات في تلك السنة من الأكابر، ويتعرّض بذكر الجرح والتعديل، وقد يُختلف في سنة موته، فنذكر الأصحّ، وذكّر هذا من الحوادث أيضاً، وتُرتّب أسماؤهم في كلّ سنة على الحروف، فنقدّم من اسمه على حرف الألف على الباء، فإنّ خفيّ زمان موت ذاك الشخص ذكرناه مع أقرانه⁽²³⁾، ولذلك كان اهتمامي مُنصبّ على ما ذكره

===== الصِلَات العلمية بين الموصل وبغداد من خلال كتاب: "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم" لابن الجوزي

من الأكابر في السنوات، بدءًا من سنة (145هـ/762م) التي أسست فيها مدينة بغداد، لما لذلك من علاقة بموضوع المداخلة التي تركّز على الصِلَات العلمية بين بغداد والموصل.

وجاء في تقديمه "فقد اجتمع في كتابنا هذا ذكر الأنبياء والسلاطين والأحداث والمُحدثين والفقهاء والمُحدثين والزهاد والمتعبدين والشعراء والمتأدّبين، وفي جملة جميع المتميّزين، من أهل الخير والشرّ أجمعين، فيحصل بما يذكره مُرادُ المُسامِر والمُحدث، ومقصود الناقل المُحدث، فكان هذا الكتاب مرآة يرى فيها العالم كلّهُ، والحوادث بأسرها إلّا أن يكون مَنْ لا وَقَع له، فليس لذلك ذكرٌ أو حادثة لا يغنى تحتها، ولا وجهٌ لذكرها"⁽²⁴⁾، مع انتقائه لمضامين كتابه، فظهر المؤرّخ فيما ذكره بصفة الناقد لمتون كتابه "وقد انتقى كتابنا نقيّ التواريخ كلّها، وأغنى مَنْ يُعنى بالمُهمّ منها عنها، وجميع محاسن الأحاديث والأخبار اللائقة بالتواريخ، وانتخب أحسن الأشعار عند ذكر قائلها، وسَلِم من فضول الحشو، ومردول الحديث، ومن لم يدخل فيه ما يصلح حذفه"⁽²⁵⁾.

أمّا عن اعتماده في نقل أخباره عن الأسانيد، فأشار إلى اعتماده على منهج الإسناد، أشبه ما يكون بطريقة إسناد الحديث، ذلك بقوله: "وقد كنتُ عزمْتُ على مدّ النفس فيه بزيادة الأسانيد، وجمع، وشرح أخبار الشخص كلّها، ثم رأيتُ أنّ تَخِير الأوسط خيرٌ من الانبساط، فأخذتُ في كَفّ الكفّ عن التطويل، وحذفتُ أكثر الأسانيد"⁽²⁶⁾، ولذلك نجده يعتمد على ذكر بعض الأسانيد بعبارة "أخبرنا... حدثنا...".

ثالثًا- مدينتا بغداد والموصل قبلتان للتواصل

لا يمكن للتواصل والصِلَات العلمية أن تنشأ في أيّ بيئة إلّا إذا توفّرت أسبابٌ وشروطٌ لذلك، فيكون التبادل ضروري في كلّ أشكاله، ليس فقط العلمي، ولذلك رُصد لنا المؤرّخ الإمام ابن الجوزي (ت597هـ/1201م)، في كتابه "المنتظم في أخبار الملوك والأمم" عدّة شروط توفّرت في كلّ من بغداد والموصل لتدعيم الصِلَات العلمية بينهما، سنذكرها في الآتي:

1- مدينة بغداد: رُصد لنا المؤرّخ ابن الجوزي، كيف كان الخليفة أبو جعفر المنصور (132-158هـ/750-775م) مترددًا في اختيار موقع؛ ليكون عاصمة خلافة بني العباس، ففي سنة (145هـ/762م) خرج يرتاد موضعًا يتّخذ مسكنًا لنفسه وجنده، ويبني به مدينةً، فأنحدر إلى جَرَجَرايا، ثم صار إلى بغداد، ثم مضى إلى الموصل، ثم عاد إلى بغداد، فقال: "هذا موضعٌ صالحٌ..."⁽²⁷⁾، وهذا يدلّ على تميّز كلّ من موقع بغداد والموصل المناسب لإنشاء المسكن والمدينة، وهو ما يجعل كلًّا من بغداد والموصل في نفس المكانة الجغرافية والتمييز الاستراتيجي، كما تتميّز مدينة بغداد عن غيرها بميزاتٍ أهمّها، "الخير"، وتجلّى ذلك من خلال ما نقله المؤرّخ ابن الجوزي في أحداث سنة (145هـ/762م) عن غيره "الأمصارُ عشرة، الصناعة بالبصرة، والفصاحة بالكوفة، والخيرُ ببغداد، والغدُرُ بالري، والحسد بهرّة، والجفاء بنيسابور، والبُخلُ بمرو، والطُرْمُذة ببُلُخ، والتجارة بمصر"⁽²⁸⁾.

وإن كان الموقع الجغرافي استراتيجيًا بالنسبة لمدينة بغداد، حيث جعلها مكانًا يرتاده الخليفة أبو جعفر المنصور، فذكر في أحداث سنة (145هـ/762م) "خرج المنصور يرتاد منزلًا... ثم شاور في ذلك، فاتّفق رأيُ القوم على بغداد، وقالوا له: "تجيبُك الميرة من العرب في الفُرات وطرائف مصر والشام، وتجيبُك الميرة في السفن، من الصين والهند والبصرة وواسط في دجلة، وتجيبُك الميرة من أرمينية وما اتّصل بها في تَأمَرا، حتّى تصل إلى الزاب، وتجيبُك الميرة من الروم وأمد والموصل في دجلة..."⁽²⁹⁾، ونقل عن آخر، قال أبو القاسم بن ياسين بن الحسن الذيلمي، وهو شيخ يتعلّق بعلوم، بفصيح اللغة العربية

قال: "سافرتُ الآفاق، ودخلت البلدان، من حدّ سمرقند إلى القيروان، ومن سرّنديب إلى بلد الروم، فما وجدتُ بلدًا أفضل ولا أطيب من بغداد" (30).

وذكر المؤرخ ابن الجوزي نبوءةً بأنّ بغداد ستكون قبلةً للوافدين: " هذا بلدٌ عظيمٌ، لا يأتي زمانٌ عليك وأنت به إلا رأيت فيه من أهل الفضل مَنْ لَمْ تَرَهُ، فيمن تقدّم" (31)، وعن طيّب ونقاء هواها نقل لنا ما أخبره به غيره "يقول:

طِيبُ الهَوَاءِ بِبَغْدَادَ يَصْرِفُنِي *** قُدُمًا إِلَيْهَا وَإِنْ عَاقَتْ مَعَاذِيرُ
فَكَيْفَ صَبْرِي عَنْهَا الآنَ إِذْ جَمَعَتْ *** طِيبُ الهَوَاءِ بَيْنَ مَمْدُودٍ وَمَقْصُورٍ (32)

2- **مدينة الموصل:** مدينة الموصِل، ذات موقعٍ جغرافي استراتيجي هامّ، فهي حلقة وصل بين عدّة مناطق، ومدينة بغداد، فذكر المؤرخ ابن الجوزي في أحداث سنة (145هـ/762م) "... وتجيئكَ الميرة من الروم، وأمّد والموصل في رجلة..." (33)، كما تتوفّر بها اليد العاملة، ذات الخبرة العالية في البناء، وهو ما جعل الخليفة أبو جعفر المنصور يستدعي الصنّاع منها، ومن غيرها "فوجّه في حشْر الصنّاع والفَعْلَة من الشام والموصل والجبل والكوفة وواسط والبصرة، فأحضروا..." (34)، والدليل على قابليتها للسكن ذكر المؤرخ ابن الجوزي في أحداث سنة (149هـ/766م): "وفي هذه السنة، شخّص المنصور إلى مدينة الموصل، ثمّ عاد إلى مدينة السلام" (35).

وكذلك ذكر "وفي هذه السنة، شخّص المنصور إلى مدينة الموصل، ثمّ عاد إلى مدينة السلام" (36)، كما ارتاد خلفاء أخر مدينة الموصل، فذكر في أحداث سنة (180هـ/796م) "وفي هذه السنة شخّص الرشيد من مدينة السلام يريد الرقّة، على طريق الموصل" (37)، أمّا في سنة (185هـ/801م)، فقد ذكر "وفيها شخّص الرشيد إلى الرقّة عن طريق الموصل" (38)؛ أي: عن طريق الموصل يمكن الوصول إلى عدّة مدن، وهذا ما يسمح بحركة التنقّل من الموصل وإلى الموصل، ويسهم في ربط صِلاتٍ علميّة، وغيرها، بينها وبين بغداد، وغيرها من المدن.

رابعاً، الاهتمامات العلميّة لشخصياتٍ موصليّة في بغداد

ذكر المؤرخ الإمام ابن الجوزي، خاصّةً في عنصر "ذكر مَنْ مات من الأكابر في كلّ سنة" أسماء وتراجم شخصياتٍ موصليّة اشتهرت بتميّزها العلمي في مدينة بغداد منها:

1- **شخصياتٍ موصليّة اهتمّت بطلب الحديث، وعلوم الحديث:** لمعت شخصيات موصليّة في طلب الحديث، وغيرها اشتهر في طلب علوم الحديث التي هي كثيرة ومتنوّعة؛ لأنّ منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه، وأيضاً منها، النظر في الأسانيد، ومعرفة ما لا يجب العمل به من الأحاديث، بوقوعه على السند الكامل الشروط (39)، كالآتي:

أ- **علماء الموصل وطلب الحديث في مدينة بغداد:** الحديث في اصطلاح علوم الإسلام هو، ما أضيف إلى النبي ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو وصفٍ خُلقي أو خُلقي (40)، وكانت الرحلة في طلب الحديث لأجل سماعه من الراوي الأصل والتثبت منه، ولذلك كانوا يلقون في رحلاتهم المشاق والتعب لأنهم ينتقلون عبر مسافات طويلة (41)، وذكر المؤرخ ابن العماد الحنبلي (ت1089هـ/1679م) قولاً لابن الجوزي: "ولا يكاد يُذكرُ لي حديثٌ إلاّ ويُمكِنني أن أقول صحيحٌ أو مُحال، ولقد أقدرني الله على أن أرتجل المجلس كلّهُ من غيرِ ذكرٍ محفوظٍ" (42)، وذكر المؤرخ ابن الجوزي عدّة أسماء نذكرها فيما يلي:

- **المُعافى بن عمران أبو مسعود الأزدي الموصلي:** اسمه الكامل، المُعافى بن عمران بن محمد بن عمران بن نُفيل بن جابر بن وهب بن عُبيد بن ليبيد بن جبلة بن غنم بن دؤس بن مُخاشن بن سَلَمَة بن فُهْم، من الأزد،

===== الصلّات العلميّة بين الموصل وبغداد من خلال كتاب: "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم" لابن الجوزي

رحل في طلب الحديث إلى البلاد البعيدة، وجالس العلماء، ولازم سفيان الثوري، فتفقه به، وتأدّب بأدابه، حدّث عنه مالك، وابن جريج، وغيرهما، وكان سفيان يقول: "أنت معافى كاسمك"، وكان يسمّيه "الياقوتة"، فيقول: "يا ياقوتة العلماء"، وصنّف كتباً، وروى عنه ابن المبارك، وغيره، وكان زاهداً، عابداً، فاضلاً، عاقلاً، صاحب سنّة، توفي في سنة (184هـ/800م)⁽⁴³⁾، وقيل: "سنة (186هـ/802م)⁽⁴⁴⁾، وهو نفس الكلام الذي ذكره المؤرّخ الخطيب البغدادي، مع إضافة أنّه صنّف كتباً في السنن والزهد والأدب، وأنّه قدم بغداد أكثر من مرّة، وحدّث بها، وكان موصوفاً بالثقة.

كما ذكر خبراً، في وفيات سنة (184هـ/800م): "قُتِلَ للمُعافى بن عمران ابنان في وقعة الموصل، فجاء إخوانه يُعزّونه من الغد، فقال لهم: "إن كنتم جنّتم لتعزوني، فلا تعزوني، ولكن هنؤوني"، قال: "فهنؤوه"، فما برّحوا، حتّى غداهم، توفيّ المعافى في هذه السنة بالموصل، وقيل: "في سنة خمس"، وقيل: "في سنة ست"⁽⁴⁵⁾.

- فتح بن محمّد بن وشّاح، أبو محمّد الأزدي الموصلي: ذكره المؤرّخ ابن الجوزي في وفيات سنة (170هـ/787م) المعافى بن عمران أنّه لم يكن أعقل منه، مع تميّزه عن اسم آخر "وليس هذا بفتح الموصلي؛ المكنّى بأبي نصر، فإنّ أبا نصر مات في سنة (220هـ/835م)، وابن وشّاح مات سنة (170هـ/787م)⁽⁴⁶⁾.

- عمر بن أيوب أبو حفص العبدي الموصلي: رحل إلى الشام والعراق، وأكثر من سماع الحديث وكتابه، وسمع المعافى بن عمران، والثوري وخلق كثير، روى عنه أحمد بن حنبل، ومدحه، وقال: "هو ثقة، وكانت له هيئة"، وأورد لنا المؤرّخ ابن الجوزي بعضاً من خصاله وكرمه وزهده، فيما نقله إسناداً، قال: قال ابن عمّار: "رأيت عمر بن أيوب أخرج صوفاً من قفّة مرقّعة، فدفعه إلى ابنه، فذهب به، فباعه، فجاء بخبز، فوضعه بين أيدينا، فأبينّا أن نأكل، فبات ليلته، ولم يكن عنده شيء، وما رأيته يذكر الدنيا بوحدة، وكان من أشدّ الناس حياءً"، توفيّ بالرقّة في هذه السنة (188هـ/884م)⁽⁴⁷⁾.

- الزبير بن عبد الواحد بن محمّد بن زكريا بن صالح بن إبراهيم، أبو عبد الله الأسديّ: أحد من رحل في طلب الحديث، وطاف البلاد شرقاً وغرباً، فسمع خلقاً كثيراً منهم، أبو يعلى الموصلي، وكان حافظاً متقناً (مكثرًا)، صدوقاً، سمع منه ببغداد محمّد بن مخلد، وكان الزبير إذ ذاك حدّثاً، وصنّف الشيوخ والأبواب، توفيّ في ذي الحجة من هذه السنة (347هـ/959م)⁽⁴⁸⁾، وأضاف الإمام البغدادي أنّه كان حافظاً، متقناً، مكثرًا، وكان صدوقاً من الصالحين المستورين الثقات، الحفّاظ، توفيّ بأسدياباد⁽⁴⁹⁾.

- أبو يعلى، أحمد بن علي بن المنّنى: ابن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي، محدّث الموصل، وصاحب المسند، والمُعجم، ولد في ثالث شوال، سنة (210هـ/826م)، فهو أكبر من النسائي بخمس سنين، وأعلى إسناداً منه، لقي الكبار، وارتحل في حديثه إلى الأمصار، باعتناء أبيه وخاله محمّد ابن أحمد بن أبي المنّنى، ثمّ بهمته العالية، كان ثقةً مأموناً، قال يزيد بن محمّد الأزدي (ت334هـ/946م): في "تاريخ الموصل": "ومنهم أبو يعلى التميمي، فذكر نسبه، وكبار شيوخه، وقال: "كان من أهل الصدق والأمانة والدين والحلم، روى عن غسان بن الربيع، ومعلّى بن مهدي، وغيرهما من المواصلّة"، إلى أن قال: "وهو كثير الحديث، صنّف المسند وكتباً في الزهد والرقائق، وخرّج الفوائد، وكان عاقلاً، حليماً، صبوراً، حسن الأدب"، وأضاف المؤرّخ ابن الجوزي: "وانتهى إليه علو الإسناد، وازدحم عليه أصحاب الحديث، وعاش سبعاً وتسعين سنة"⁽⁵⁰⁾.

أما غسان بن الربيع، فهو غسان بن الربيع بن منصور، أبو أحمد الغساني الأزدي، من أهل الموصل، سمع الحديث، وروى عن أبي يعلى الموصلي، وغيره، وقدم بغداد وحديث بها، فكتب عنه، وحديث عنه من أهلها، وكان نبيلًا، فاضلاً، ورعاً، توفي بالموصل سنة (226هـ/841م) (51).

- **محمد بن الحسين بن محمد بن سعدون أبو الطاهر البزاز الموصلي:** ولد بالموصل، ونشأ ببغداد، وسمع من ابن حنبل، وغيره، وكان صدوقاً، توفي في جمادى الأولى من هذه السنة (448هـ/1057م) (52)، وأضاف البغدادي أنه كان يكنى بدر بن الزعفراني، بجانب مسجد البصريين، ومولده كان في النصف من شعبان سنة (367هـ/978م)، ومات بمصر في السنة التي ذكرها ابن الجوزي سابقاً، في شهر ربيع الأول (53).

- **الخليل بن أبي نافع المزني الموصلي:** نزيل بغداد، هو من الطبقة الرابعة، من علماء أهل الموصل ومنهم، الخليل بن أبي نافع المزني، كان من العبّاد، وكتب الحديث، واختار الصمت والعزلة، وكان قد اتخذ لوحاً يكتب فيه كل ما يتكلم به، ويحصى في آخر النهار، فيجده بضع عشرة كلمة، وتوفي في هذه السنة (217هـ/832م) (54)، وكانت وفاته ببغداد (55).

ب- **علماء الموصل وطلب علم الحديث في مدينة بغداد:** علم الحديث هو، علم يشمل على أقوال النبي ﷺ وأفعاله وروايتها وضبطها وتحرير ألفاظها، وهو علم بقوانين يُعرف بها أحوال السند والمتن (56)، ذكر المؤرخ ابن الجوزي الشخصيات الآتية:

1- **علي بن حرب بن محمد بن علي، أبو الحسن الطائي الموصلي:** أضاف الخطيب البغدادي إلى اسمه "بن حيان بن مازن العُصْبِيَّة"، ولد في شعبان، سنة (175هـ/792م)، ورحل في طلب علم الحديث إلى البلاد، وسمع سفيان بن عُيينة، وغيره، وروى عنه البغوي، وغيره، وكان صدوقاً ثقةً، كان بسامراً، توفي في سنة (255هـ/869م) (57)، في حين ذكر المؤرخ الخطيب البغدادي، أنه كان موصلياً، صالحاً ثقةً، رحل مع والده، فسمع، وصنف حديثه، وأخرج "المُسْنَد"، وكان عالماً بأخبار العرب، وأنسابها وأيامها، أديباً شاعراً، وفد على الخليفة المعتز بالله (محمد بن المتوكل) (252/255هـ-866/869م)، بسر من رأى سنة (254هـ/868م)، فكتب المعتز عنه بخطه، ودقق في خطه، فقال له علي: "أخذت يا أمير المؤمنين في شؤم أصحاب الحديث"، فضحك المعتز، وأحضره للطعام، فأكل بحضرته، وأوعز له ضياع حرب كلها، فلم يزل جاريًا له إلى أيام الخليفة المعتضد بالله (أحمد بن الموفق) (279/289هـ-893/902م)، وكان مولده بأذربيجان، وتوفي في شوال سنة (265هـ/879م)، وقيل: أنه مات بالموصل، ويؤكد الخطيب البغدادي سنة مولده ب(266هـ/880م) (58).

وهناك شخصيات موصلية اهتمت في بغداد بالحديث، بما عندها من الأحاديث أشبه ما يكون بتعليمه مثل:

2- **الحسن بن سعيد بن مهران، أبو علي الصفار المقرئ:** من أهل الموصل، قدم بغداد، وحديث بها عن غسان بن الربيع، وغيرهما، روى عنه ابن مخلد، وغيره، وكان متعففاً، وتوفي في هذه السنة (292هـ/905م) (59)، وذكر أنه كان كثير الكتاب، متعففاً، حديث، وكتب الناس عنه، وانحدر إلى مدينة السلام، وكثر الناس عليه، وكتبوا عنه (60).

3- **الحسين بن الكمي بن البهلؤل بن عمر، أبو علي الموصلي:** قدم بغداد، وحديث بها عن غسان بن الربيع، وغيره، وروى عنه أبو عمر ابن السماك، وكان ثقةً، وتوفي في هذه السنة (294هـ/907م) (61)، وانحدر الحسين إلى بغداد، وكتبوا عنه (62).

===== الصلوات العلمية بين الموصل وبغداد من خلال كتاب: "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم" لابن الجوزي

4- إبراهيم بن علي بن إبراهيم بن محمد بن عبد العزيز بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو إسحاق العُمري الموصلي: اسمه الكامل هو، إبراهيم بن علي بن إبراهيم بن محمد بن عبد العزيز بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو إسحاق العُمري الموصلي⁽⁶³⁾ قدم بغداد، وحدث بها عن جماعة، وروى عن ابن صاعد، وغيره، وكان ثقةً، توفي في هذه السنة (306هـ/919م)⁽⁶⁴⁾، وقد فقد سمعه قبل وفاته⁽⁶⁵⁾.

5- ثَوَابَة بن أحمد بن مهران بن عبد الله، أبو الحسين الموصلي: قدم بغداد، وحدث بها عن أبي يعلى أحمد بن علي بن المُنَنَّى، وغيره، روى عن الدار قُطني، وابن رَزَقَوِيه، وكان صدوقاً، وتوفي في محرم هذه السنة (353هـ/964م)⁽⁶⁶⁾، وكانت وفاته بمصر، في المحرم من سنة (358هـ/969م)⁽⁶⁷⁾.

6- محمد بن إبراهيم بن العباس بن الفضيل، أبو اليسر الموصلي: قدم بغداد، وروى بها عن أبي يعلى الموصلي كتاب "معجم شيوخه"، وسمع منه محمد بن أبي الفوارس، توفي سنة (356هـ/967م)⁽⁶⁸⁾. وهناك شخصيات موصلية سُرقت منها كُتُب الحديث، نذكر منها:

1- محمد بن علي بن عُبَيْد الله بن أحمد بن صالح بن سليمان بن دُعَان، أبو نصر الموصلي القاضي: قدم بغداد في سنة ثلاثٍ وسبعين، ومعه جزءٌ فيه أربعون حديثاً عن عمه أبي الفتح، وهي التي وضعها زيد بن رفاعه الهاشمي، وجعل لها خطبةً، فسرقتها أبو الفتح بن دُعَان، عم أبي نصر هذا، وحذفَ خطبتها، وركب على كلِّ حديثٍ شيخاً إلى الشيخ الذي روى عنه ابن رفاعه، وقد روى أبو نصر هذا أحاديث غيره، والغالب على حديثه المناكير، والموضوع، توفي بالموصل، في ربيع الآخر من هذه السنة (494هـ/1101م)⁽⁶⁹⁾.

وهناك علماء موصليون حدثوا بأحاديث مُنكَرَة، منهم:

1- محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون بن جعفر، أبو بكر المقرئ النقاش: أضاف المؤرخ الخطيب البغدادي إلى اسمه "... هارون بن جعفر بن سَنَد" (70)، الموصلي الأصل، ويقال: "أنه مولى أبي دُجَانَة سِمَاك بن خَرَشَة"، ولد في سنة (266هـ/880م)، وكان عالماً بحروف القراءات، حافظاً للتفسير، وله تصانيفٌ فيهما، سافر الكثير، وكتب بالكوفة والبصرة ومكة ومصر والشام والجزيرة والموصل والجال وبلاد خراسان وما وراء النهر، وحدث عن إسحاق بن سفيان الخُثَلي، وغيره، روى عنه أبو بكر بن مجاهد، وغيره، وفي حديثه مناكيرٌ بأسانيد مشهورة، وقد كان يتوهم الشيء فيرويه، وقد وقفه الدار قُطني على بعض ما أخطأ فيه، فرجع عن الخطأ، وقيل بأنه كان يكذب في الحديث، وأن كلَّ حديثه مُنكَر، وذكر بأنه قبيل وفاته "حرَّك شفتيه بشيء، ثم نادى بعلوِّ صوته، لمثل هذا "فليعمل العاملون"، يرددها ثلاثاً، ثم خرجت نفسه، توفي النقاش في يوم الثلاثاء، ثاني شوال هذه السنة (351هـ/962م)، ودُفن غداة الأربعاء في داره، وكان يسكن دار القطن⁽⁷¹⁾.

2- محمد بن جعفر بن الحسن بن أحمد بن الحسين، أبو الفتح الأُرْدِي الموصلي: روى عن أبي يعلى الموصلي، وابن جرير الطبري، وأبي عروبة، وغيرهم، وكان حافظاً، له تصانيف في علوم الحديث، وكان أهل الموصل يُوهِنون أبا الفتح الأُرْدِي جدًّا، ولا يُعْدُونَه شيئاً" قيل: أن أبا الفتح قدم بغداد على الأمير يعني: ابن بُويه، فوضع له حديثاً أن جبريل عليه السلام كان ينزل على سيدنا رسول الله ﷺ في صورته، فأجازه، وأعطاه دراهم كثيرة"، وكان حديثه ضعيفاً، وكان أصحاب الحديث لا يرفعون به رأساً، ويتجنبونه، توفي في هذه السنة (374هـ/985م)، وبعضهم يقول: "في سنة (369هـ/980م)"⁽⁷²⁾.

علماء مَوْصِلِيون صَحَّحُوا الْمَنَاكِيرَ الْمُتَّصِلَةَ ببعض الحديث، نذكر منهم:

1- **عُمر بن جعفر بن عبد الله بن أبي السري، أبو حفص البصري الحافظ:** أضاف الخطيب البغدادي لاسمه "أبو حفص الورَّاق" (73)، ولد سنة (280هـ/894م)، وكان الناس يكتبون بإفادته، ويسمعون بانتخابه على الشيوخ، ويقولون: "هو مُوفَّق في الانتخاب"، وحدث عن أبي خليفة الفضل بن الحباب، وغيره، وروى عنه ابن رَزَقَوِيَّه، وقد ضَعَفَه قومٌ، وكان الدار قُطْنِي يتتبع خطأ عُمر البصري، فيما انتقاه عن أبي بكر الشافعي خاصةً، ورأى ابن الجوزي جميع ما ذكره من الأوهام يلزم عمر، غير موضعين أو ثلاثة، وأنَّ أكثرها قد حدَّث به عُمر على الصواب، بخلاف ما حُكي عنه، توفيَّ عُمر في جمادى الأولى من هذه السنة (357هـ/968م) (74)، وحدث بشيء يسير، وكانت كتبه ضعيفة (75).

علماء مَوْصِلِيون فقهاء، نذكر منهم:

1- **محمد بن أحمد بن عبد الباقي بن الحسن بن محمد بن طُوق، أبو الفضائل الربيعي الموصلي:** تفقَّه على أبي إسحاق الشيرازي، وسمع الحديث من أبي الطيّب الطبري، وغيره، وكتب الكثير، وروى عنه أشيائنا، وكان فقيهاً صالحاً، توفيَّ في صفر هذه السنة (494هـ/1101م) (76).

علماء مَوْصِلِيون شعراء، نذكر منهم:

1- **السري بن أحمد بن السري، أبو الحسن الكندي الرِّفَاء الموصلي الشاعر:** شاعرٌ، له معاني حسان، وهو مجوّد، وله مدائح في سيف الدولة (303-356هـ/916-967م)، وغيره، من أمراء بني حمدان، وكان بينه وبين الخالدين أبي بكر، وأبي عثمان محمّد، وسعيد، أهّاج كثيرة، فبالغا في أذاه، وقطعا رسمه من سيف الدولة وغيره، فأنحدر إلى بغداد، ومدح الوزير أبا محمّد المُهَلَّبِي، وزير السلطان معزّ الدولة البُوَيْهِي (339-352هـ/951-963م)، فأنحدر الخالديان وراءه، ودخلا على المُهَلَّبِي، وتلبّاه، وحصّلا في جملة منادميّه، وجعلا (هجيرا هما) تلبّيه، فال به الأمر عدم القوت، وركبه الدّين، ومات ببغداد سنة (362هـ/973م) (77)، وقد أشار الجاحظ (255هـ/869م)، في رسالة الحاسد والمحسود، أنَّ الحسد "منه يتولّد العداوة، وهو سبب كلّ قطيعة ومُنْتَج كلّ وحشة، ومُفَرِّق كلّ جماعة، وقاطع كلّ رحم بين الأقرباء" (78).

2- **الحسن بن حامد بن الحسن بن حامد، أبو محمّد الأديب:** سمع علي بن محمّد بن سعيد الموصلي، وكان تاجراً مموّلاً، نزل عليه الشاعر المتنبّي (303-354هـ/916-965م)، حين قدم بغداد، وكان القيمّ بأمره، فقال له: "لو كنتُ مادحاً تاجراً لمدحتك"، وكان صدوقاً، من شعره:

سَرَيْتُ المعالي غير منتظر بها *** كساداً ولا سوقاً تُقام لها أُخرى
وما أنا من أهل المكاس وكلّما *** توفّرت الأثمان كنت لها أشرى

وفي سنة (385هـ/996م) (79)، وقيل: "توفيَّ سنة (407هـ/1017م)" (80).

علماء مَوْصِلِيون في اللغة والنحو، نذكر منهم:

1- **عثمان بن جُنِّي أبو الفتح الموصلي النحوي اللغوي:** كان موصلياً بالنسب، له كتب "عثمان بن جُنِّي، له كتب مصنّفة في علم النحو، أبدع فيها، وأحسن منها "التلقين"، و"اللّمع"، و"التعاقب في العربية"، و"شرح القوافي"، و"المذكر والمؤنث"، و"سر الصناعة"، و"الخصائص"، وغير ذلك، وكان يقول الشعر، ويجيد نظمه، وأبو جُنِّي كان عبداً رومياً مملوكاً لسليمان بن فهد بن أحمد الأزدي الموصلي، وله أشعار منها هذه الأبيات.

===== الصلّات العلميّة بين الموصل وبغداد من خلال كتاب: "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم" لابن الجوزي

فإنَّ أَصْبَحَ بِلاَ نَسَبٍ *** عَلِمِي فِي السَّوَرِ نَسَبِي
 عَلِيَّ أَنِّي أَوَّلُ إِلَى *** قُرُومٍ سَادَةٍ تُجَسَّبُ
 قِياصُورَةٌ إِذَا نَطَقُوا *** أَرَمَ السَّذْهَرُ فِي الْخُطْبِ
 أَوْلَاكَ دَعَا النَّبِيَّ لَهُمْ *** كَفَى شَرَفًا دَعَاءُ نَبِي

سكن ابن جنّي بغداد، ودرّس بها العلم إلى أن مات، وكانت وفاته ببغداد، في يوم الجمعة، لليلتين بقيتا من صفر، سنة (392هـ/1002م)⁽⁸¹⁾.

شخصيات موصليّة ساعدت على الصلّات العلميّة، نذكر منها:

1- محمّد بن محمّد بن جَهِير، أبو نصر: وزرّ للخليفتين العباسيّين القائم بأمر الله (أبو جعفر) (467/422هـ-1031/1075م)، والمقتدي بأمر الله (أبو القاسم) (467/422هـ-1075/1095م)، ولد بالموصل، ثمّ أعادته الأقدار إلى الموصل، فمات بها سنة (483هـ/1091م)⁽⁸²⁾، ويؤكد المؤرّخ ابن كثير ذلك، فالوزير، أبو نصر بن جَهِير، محمّد بن محمّد بن جَهِير، فخر الدولة، أحد مشاهير الوزراء، وزرّ للقائم، ثمّ لولده المقتدر، ثمّ عزله السلطان ملکشاه (ت 485هـ/1093م)، وولّاه ديّار بَكر، وغيرها، فمات بالموصل، وهي البلد التي ولد بها⁽⁸³⁾.

2- محمّد بن علي بن منصور، أبو جعفر الأصفهاني، ويلقب بـ"الجمال الموصلي": كان وزيراً لصاحب الموصل، فكان كثير المعروف، دائم الصدقات، وأثر إثارة عزيمة بمكة والمدينة، فأحكم أبواب الحرم، وبنى لها عتّباً عالية، وأجرى عيناً إلى عرفات، وبنى للمدرسة سواراً وكانت صدقته تصل كلّ سنة إلى أهل بغداد، فيعمّ بها الفقهاء والزهاد والمتصوّفة، ولا يخيب من يقصده بحالٍ إلّا أنّ تلك الأموال فيما يذكر غالبها من المكوس، وصل الخبر بموت الجمال في رمضان هذه السنة (560هـ/1166م)، وقدّر الله أنّه قدّم جنازته إلى بغداد، وصُلّي عليه في الشونزيّة، ثمّ حُمِلت إلى مكة، فطُيف بها، ثمّ إلى المدينة، ودُفن في الرباط الذي عمّره بين قبر رسول الله ﷺ وبين البقيع، فليس بينه وبين قبر رسول الله ﷺ إلّا أذرع⁽⁸⁴⁾.

3- إبراهيم بن ماهان بن بهمن، أبو إسحاق، المعروف بالموصلي: وهو من أَرْجان، يُنسب إلى ولاء الحنظليّين، وأصله من الفرس، خرج أبوه من أَرْجان بأمه، وهي حامله به، فقدم للكوفة فولدته سنة (125هـ/743م)، وصحب بالكوفة فتياً في طلب الغناء، فاشتدّت عليه أخواله في ذلك، فخرج إلى الموصل، ثمّ عاد إلى الكوفة، فقال له أخواله: "مرحباً بالفتى الموصلي"، ونظر في الأدب، وقال الشعر، واتّصل بالخلفاء والملوك، توفّي سنة (188هـ/884م)⁽⁸⁵⁾، ويفصّل المؤرّخ الخطيب البغدادي، في ترجمته أنّه نزل إلى الموصل في طلب الرزق، فما أقام بها إلّا أربعة أشهر، ثمّ قدم بغداد، فقال الناس لقدومه منها: "الموصلي"، ولم يكن من أهلها، وأنّه طلب عَرَبِي الغناء وعَجَمِيّه، وسافر فيه إلى البلاد حتّى برّع في العلم، واتّصل بالخلفاء والملوك، ولم يزل ببغداد إلى حين وفاته⁽⁸⁶⁾.

4- فتّح الموصلي، أبو نصر: ورد بغداد زائراً لبشر الحافي، كان أحد الزهاد، توفّي سنة (220هـ/835م)⁽⁸⁷⁾، وبشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان، أبو نصر، المعروف بالحافي، توفّي سنة (227هـ/842م)⁽⁸⁸⁾.

5- غَسَّان بن الربيع بن منصور، أبو محمّد الغساني الأزدي: من أهل الموصل، سمع حمّاد بن سلّمة، روى عنه أبو يعلى الموصلي، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن إبراهيم الحرّبي، وكان نبيلاً، فاضلاً، توفّي بالموصل في هذه السنة (226هـ/841م)⁽⁸⁹⁾.

6- محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رزق بن عبد الله بن يزيد بن خالد، أبو الحسن البزاز، المعروف بابن رزقويه: كان يذكر أن له نسباً في همدان، ولد يوم السبت لست خلون من ذي الحجة، سنة (325هـ/، 937م)، كان ابن رزقويه يذكر أنه درس الفقه، وعلق على المذهب الشافعي، وكان ثقة صدوقاً، كثير السماع والكتاب، حسن الاعتقاد، جميل المذهب، مديماً لتلاوة القرآن، شديداً على أهل البدع، ومكث يملي في جامع المدينة، من بعد سنة (380هـ/991م)...توفي سنة (412هـ/1022م)⁽⁹⁰⁾، وذكرته لانتفاع علماء الموصل به.

7- منصور بن هبة الله بن محمد، أبو الفوارس الموصلي، الفقيه الحنفي: كان من العدول، ثم ولي القضاء بنواح من سواد بغداد، وكان من المجودين في النظر، ومعرفة المذهب، ورُدَّت إليه الحسبة بالجانب الغربي، وتوفي في صفر هذه السنة (524هـ/1131م)، ودفن بالخيزرانية⁽⁹¹⁾.
خاتمة:

من خلال ما سبق يتبين الآتي:

- الإمام الواعظ ابن الجوزي في كتابه "المنتظم في أخبار الملوك والأمم"، ومن خلال ذكره للشخصيات الموصليّة التي لها دورها في ربط الصلات العلميّة بين بغداد والموصل قد عرض تجربته الخاصّة في الوصول إلى الهمة والرفعة العلميّة حتّى صار علامة.
- عرض ابن الجوزي أهميّة الأخلاق الفاضلة التي ينتفع بها طالب الحديث وعلوم الحديث والفقه.
- تنوّع ثقافات ومعارف علماء الموصل، بدءاً من اللغة العربيّة وحفظ القرآن والشعر.
- تميّز علماء الموصل وتفوّقهم في بغداد عن غيرهم من العلماء، حتّى صاروا شيوخاً يُلقنون العلم لغيرهم.
- كلّ علماء الموصل الذين ذكرهم ابن الجوزي في كتابه "المنتظم في أخبار الأمم والملوك" كان لهم دوراً في تكوين شخصيته وصفّها.
- عرّف ابن الجوزي بالموصل علماً وثقافةً، فضلاً عن موقعها الاستراتيجي.
- يُظهر أساليب التعلّم من حفظ وفهم وخط؛ أي: الحفظ، ثمّ الفهم، ثمّ تقييد العلم بالكتابة، ثمّ تصنيف الكتب.
- منهج ابن الجوزي في دراسة علم الحديث باستعمال جوانب البحث النقدي في الأحاديث.
- دور علماء الموصل في طلب الحديث وعلم الحديث وهو ما يسمح بحفظ ونقل الأحاديث للأجيال على الرغم ممّا وقع فيها من الاختلاف الروايات وتباين الوجهات التي دفعت إلى تصنيف الكتب فيه.
- دفاع علماء الموصل عن صحّة الحديث النبوي؛ حفظاً وروايةً وإسناداً ونقلًا، وهو ما دفعهم إلى محاربة البدع وهو ما سيكون له دوراً في دخول غير المسلمين الإسلام.
- ابن الجوزي يواصل ما أقرّه جدّه أبو بكر الصديق ﷺ من طريقة في قبول الأخبار التي كان في غاية الاحتياط منها، وما أقرّه عمر بن الخطاب ﷺ في سنّ التثبّت للمحدّثين.
- لعلماء الموصل بعض الفضل على طلب الحديث وعلومه، فكانوا مؤثّرين ومتأثّرين بعلماء بغداد وغيرها.
- وضّح ابن الجوزي ما تعرّض له لب الحديث وعلومه من محاولات لخنقه، مثلما كان في زمن التسلّط البويهي الذي سعى إلى جذب علماء الحديث للتدليس فيه لولا تقطّن أهل الموصل وعلمائه لمن سار في طريق مسعى حكام بني بويه.

التوصيات:

- ضرورة التنسيق مع كلية العلوم الإسلامية لدراسة كتاب "المنتظم في أخبار الملوك والأمم" دراسة تأصيلية تتوافق مع المنهج المؤسس لدراسة الحديث وعلومه.
- كتب الحديث وعلوم الحديث فيها الكثير من المادة الخام لكتابة تاريخ بغداد والموصل وغيرها في فترات معينة في مختلف المجالات.

المصادر والمراجع:

1. ابن الجوزي (أبو الفرج)، لَفْتَةُ الكبد في نصيحة الولد نصح بها ولده أبا القاسم بدر الدين علي المولود 551هـ ت 630هـ، شرح وتحقيق: أشرف عبد المقصود بن عبد الرحيم عفا الله عنه، مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية، مصر، ط1، (1412هـ-1993).
2. ابن الجوزي (أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي بن محمد ت597هـ): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا-مصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصحّحه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1412هـ-1992م).
3. الجاحظ (عمرو بن بحر بن محبوب. ت255هـ)، رسائل الجاحظ (الرسائل الأدبية)، قدّم لها وبوّبها، الدكتور علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2004م.
4. الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (392هـ-463هـ)، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدّثيها وذكر قُطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها، حققه وضبط نصّه وعلّق عليه: الدكتور بشّار عوّاد معروف، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (1422هـ/2000م).
5. ابن خلّكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر 608هـ-681هـ)، وفّيات الأعيان وأنباء أهل الزّمان، حققه الدكتور: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (1414هـ-1994م).
6. ابن خلدون، المقدمة، ط4، دار القلم، بيروت، لبنان، 1981م.
7. ابن الأثير الجزري، عزّ الدين (الإمام العلامة عمدة المؤرّخين أبو الحسن، علي بن أبي الكرم، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الواحد الشّيباني ت630هـ)، الكامل في التاريخ، راجعه وصحّحه: الدكتور محمد يوسف الدقاق، منشورات محمد علي بيضون، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1424هـ/2002م).
8. ابن الأثير (مجد الدين، أبو السعادات، المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشّيباني الجزري، ثمّ الموصلّي (ت606هـ)، كتاب المختار من مناقب الأخيار، حققه وعلّق عليه: مأمون الصاغري، عدنان عبد ربّه، محمد أديب الجادر، ط1، مركز زائد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتّحدة، (1424هـ-2006م).
9. الذهبي (الإمام شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان. 673هـ-748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (1405هـ-1985م).
10. الذهبي، (أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان 673هـ-748هـ)، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخرّج أحاديثه: شعيب الأرناؤوط، حقّق هذا الجزء: أكرم البوشي، ط11، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (1417هـ-1996م).
11. الذهبي (الحافظ المؤرّخ شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان. ت748هـ)، تاريخ الإسلام ووفّيات المشاهير والأعلام، تحقيق: الدكتور عمر عبد السلام تدمّري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (1417هـ-1997م).
12. سبط، ابن الجوزي (شمس الدين، أبو المظفر، يوسف بن قزّ أوغلي بن عبد الله (581-654هـ)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، حققه وعلّق عليه: إبراهيم الزبيق، ط1، ج22، دار الرسالة العالمية، دمشق، الحجاز، الجمهوريّة العربيّة السورّيّة، (1434هـ/2013م).
13. ابن العماد الحنبلي الدمشقي (الإمام شهاب الدين، أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكّري (1032-1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، حققه وعلّق عليه: محمود الأرناؤوط، ط1، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، (1412هـ-1991م).
14. ابن كثير الدمشقي القرشي، الإمام الحافظ عماد الدين، أبو الفدا إسماعيل (701هـ/774هـ)، البداية والنهاية، راجعه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد محمد تامر، محمد عبد العظيم، شريف محمد، محمد سعيد محمد، دار الوعي للنشر والطبع والتوزيع، الناشر، دار البيان العربي، الجزائر، 2006م.
15. الدكتور نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، (1401هـ-1981م)،

الهوامش:

- (1) الذهبي (الإمام شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان. 673هـ/748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (1405هـ/1985م)، ج21، ص365.
- (2) ابن الأثير ابن الأثير الجزري، عز الدين (الإمام العلامة عمدة المؤرخين أبو الحسن، علي بن أبي الكرم، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الواحد الشيباني ت630هـ)، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه: الدكتور محمد يوسف الدقاق، منشورات محمد علي بيضون، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1424هـ/2002م)، ج10، ص275.
- (3) سبط، ابن الجوزي (شمس الدين، أبو المظفر، يوسف بن قز أوغلي بن عبد الله (581-654هـ)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، حققه وعلق عليه: إبراهيم الزبيق، ط1، دار الرسالة العالمية، دمشق-الحجاز، الجمهورية العربية السورية، (1434هـ/2013م)، 2013م، ج22، ص94.
- (4) نفسه.
- (5) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج42، ص288.
- (6) ابن خلّكان ابن خلّكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر 608هـ/681هـ)، وفیات الأعيان وأنباء أهل الزمان، حققه الدكتور: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (1414هـ/1994م)، ج3، ص142.
- (7) سبط ابن الجوزي، المصدر السابق، ج22، ص94.
- (8) ابن الجوزي ابن الجوزي (أبو الفرج)، لفتة الكبد في نصيحة الولد نصح بها ولده أبا القاسم بدر الدين علي المولود 551هـ ت 630هـ، شرح وتحقيق: أشرف عبد المقصود بن عبد الرحيم عفا الله عنه، مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية، مصر، ط1، (1412هـ، 1993)، ص26.
- (9) نفسه.
- (10) نفسه.
- (11) نفسه.
- (12) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص27.
- (13) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص31.
- (14) نفسه.
- (15) نفسه.
- (16) نفسه.
- (17) سبط ابن الجوزي، المصدر السابق، ج22، ص117.
- (18) ابن خلّكان، المصدر السابق، ج3، ص140، 141.
- (19) ابن الأثير، المصدر السابق، ج10، ص275.
- (20) ابن كثير، 2006، المصدر نفسه، ج7، ص83، 84.
- (21) ابن العماد الحنبلي الدمشقي (الإمام شهاب الدين، أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري (1032-1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، حققه وعلق عليه: محمود الأرناؤوط، ط1، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، (1412هـ/1991م)، ج6، ص538.
- (22) ابن الجوزي، المنتظم في أخبار الملوك والأمم، ج1، ص117.
- (23) نفسه.
- (24) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج1، ص118.
- (25) نفسه.
- (26) نفسه.
- (27) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج8، ص69.
- (28) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص71.
- (29) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص71، 72.

- (30) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص 84.
- (31) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص 85.
- (32) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص 86.
- (33) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص 72.
- (34) نفسه.
- (35) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص 116.
- (36) نفسه.
- (37) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج 9، ص 47.
- (38) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص 104.
- (39) ابن خلدون، المقدمة، ط 4، دار القلم، بيروت، لبنان، 1981م، ص ص 440، 441.
- (40) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 3، (1401هـ/1981م)، ص 26.
- (41) نور الدين عتر، المرجع نفسه، ص 56.
- (42) ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6، ص 538.
- (43) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج 9، ص 101.
- (44) الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت) (392هـ-463هـ)، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قضاةها العلماء من غير أهلها ووارديها، حققه وضبط نصّه وعلّق عليه: الدكتور بشّار عوّاد معروف، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (1422هـ/2000م)، ج 15، ص 307؛ ابن الأثير (مجد الدين، أبو السعادات، المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، ثم الموصلية (ت 606هـ)، كتاب المختار من مناقب الأخيار، حققه وعلّق عليه: مأمون الصاغرجي، عدنان عبد ربّه، محمد أديب الجادر، ط 1، مركز زائد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، (1424هـ/2006م)، ج 5، ص 30-32.
- (45) ابن الجوزي، المنتظم في أخبار الملوك والأمم، ج 9، ص ص 101، 102؛ الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج 15، ص 305.
- (46) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج 8، ص 334.
- (47) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج 9، ص ص 159، 160.
- (48) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج 14، ص 115.
- (49) البغدادي، المصدر السابق، ج 9، ص ص 494، 495.
- (50) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 14، ص 174-180.
- (51) الخطيب، المصدر السابق، ج 14، ص 286.
- (52) ابن الجوزي، المنتظم في أخبار الملوك والأمم، ج 16، ص 12.
- (53) الخطيب، المصدر السابق، ج 3، ص 55.
- (54) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج 11، ص ص 5، 6.
- (55) الخطيب، المصدر السابق، ج 9، ص 289.
- (56) نور الدين عتر، المرجع السابق، ص 30-32.
- (57) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج 11، ص ص 200، 201.
- (58) الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج 13، ص 366.
- (59) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج 13، ص 38.
- (60) الخطيب، المصدر السابق، ج 8، ص 292.
- (61) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج 13، ص 51.
- (62) الخطيب، المصدر السابق، ج 8، ص 65.
- (63) الخطيب، المصدر السابق، ج 7، ص 51.

- (64) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج13، ص184.
- (65) الخطيب، المصدر السابق، ج7، ص53.
- (66) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج14، ص158.
- (67) الخطيب، المصدر السابق، ج8، صص24، 25.
- (68) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج14، ص186؛ الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج2، ص313.
- (69) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج17، ص71.
- (70) نفسه.
- (71) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج14، صص148، 149؛ الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج2، صص602-607.
- (72) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج14، ص309.
- (73) الخطيب، المصدر السابق، ج13، ص101.
- (74) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج14، ص192.
- (75) الخطيب، المصدر السابق، ج13، صص101-108.
- (76) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج17، ص70.
- (77) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج14، ص218.
- (78) الجاحظ (عمرو بن بحر بن محبوب ت255هـ)، رسائل الجاحظ (الرسائل الأدبية)، قدّم لها وبوّبها، الدكتور علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2004م، ص116؛ الخطيب، المصدر السابق، ج10، صص269-274.
- (79) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج14، ص385.
- (80) الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج8، صص260 – 262.
- (81) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج15، ص34؛ الخطيب، المصدر السابق، ج13، ص205.
- (82) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج16، ص290.
- (83) ابن كثير الدمشقي القرشي، الإمام الحافظ عماد الدين، أبو الفدا إسماعيل (701هـ/774هـ)، البداية والنهاية، راجعه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمّد محمّد تامر، محمّد عبد العظيم، شريف محمّد، محمّد سعيد محمّد، دار الوعي للنشر والطبع والتوزيع، الناشر، دار البيان العربي، الجزائر، 2006م، ج6، ص529.
- (84) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج18، ص161.
- (85) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج9، ص156.
- (86) الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج، صص117-119.
- (87) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج11، صص61، 62.
- (88) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص122.
- (89) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص113.
- (90) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج15، صص48، 49.
- (91) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج17، ص255.

عُمر راسم وجهوده الإصلاحية في مدينة الجزائر في مطلع القرن العشرين (1956-1884)

Omar Racim and His Reform Efforts in the City of Algiers at the Beginning of the Twentieth Century (1884-1956)

د/ عبد العزيز وابل

Abdelaziz OUABEL

جامعة الجيلالي بونعامة - خميس مليانة

مخبر البحوث التاريخية والحضارية - جامعة علي لونيبي - البلدية 2

a.ouabel@univ-dbkkm.dz

تاريخ القبول: 2026/06/11

تاريخ الإرسال: 2026/03/10

الملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية شخصية عُمر راسم (1884-1959م)، باعتباره أحد أبرز رموز النهضة الجزائرية خلال النصف الأول من القرن العشرين، حيث جمع بين الفكر الإصلاحي والنشاط الصحفي والإبداع الفني في مواجهة الاستعمار الفرنسي، وقد تأثر بأفكار الشيخ محمد عبده (1849-1905م)، فدعا إلى الإصلاح الديني ومحاربة البدع والخرافات والعودة إلى أصول الإسلام، كما تبنت أفكارا اجتماعية تقوم على العدالة والتكافل، فيما عُرف بالاشتراكية الإسلامية، ونشط في المجال الصحفي، من خلال تأسيسه لعدة جرائد مثل: "ذو الفقار" التي تأسست عام 1913م، واهتمت بالقضايا السياسية والفكرية في تلك الفترة، ومجلة "الجزائر" (1908م) التي كانت منبرا لمحاربة الفرنسية، ومخططات التجنيس والدفاع عن الهوية الوطنية. إلى جانب تحذيره المبكر من خطر تأثيرات الحركة الصهيونية، ودعوته إلى التضامن الإسلامي، ولم يقتصر دوره على الصحافة؛ بل برز أيضا في المجال الفني، من خلال الرسم والزخرفة والمُنمنمات، مستثمرا الفن في حماية التراث ومقاومة الغزو الثقافي، وبذلك فقد مثّل نموذجا للمثقف الشامل الذي أسهم فيه بالقلم والريشة لإنعاش الحياة الثقافية بمدينة الجزائر خاصة والجزائر عامة، مع ترسيخ الوعي الوطني، ومواجهة سياسات الاستعمار ثقافيا وفكريا.

الكلمات المفتاحية: عُمر راسم؛ الكتابة الصحفية؛ الرسم؛ الإصلاح؛ مدينة الجزائر.

Abstract:

This research paper examines the figure of Omar Rasim (1884-1959) as one of the most prominent figures of the Algerian Renaissance during the first half of the twentieth century. He combined reformist thought with journalistic activity and artistic creativity in the face of French colonialism. Influenced by the ideas of Sheikh Muhammad Abduh (1849-1905), he called for religious reform, combating heresies and superstitions, and returning to the fundamentals of Islam. He also adopted social ideas based on justice and solidarity, in what became known as Islamic socialism. He was active in journalism, founding several

newspapers, such as "Dhu al-Fiqar," established in 1913, which focused on the political and intellectual issues of the time, and "Al-Jazair" magazine (1908), which served as a platform for combating French influence, naturalization plans, and defending national identity. He also issued early warnings about the dangers of the movement's negative impact. Zionism, and his call for Islamic solidarity, and his role was not limited to journalism; rather, he also emerged in the artistic field, through drawing, decoration and miniatures, investing art in protecting heritage and resisting cultural invasion. Thus, he represented a model of the comprehensive intellectual who contributed with the pen and brush to reviving cultural life in the city of Algiers in particular and Algeria in general, while consolidating national awareness, and confronting colonial policies culturally and intellectually.

His role was not limited to journalism; he also distinguished himself in the artistic field through painting, ornamentation, and miniature art. He used art as a means to protect heritage and resist cultural invasion. Thus, he represented a model of the comprehensive intellectual who contributed - through both the pen and the brush - to revitalizing cultural life in the city of Algiers in particular and Algeria in general, helping to strengthen national awareness and intellectually and culturally confront colonial policies.

Key words: Omar Racim; journalistic writing; painting; reform; the city of Algiers.

مقدمة:

ارتبط اسم "عمر راسم" بشخصية بارزة في تاريخ النهضة الجزائرية عامةً ومدينة الجزائر خاصةً بمجالات متعددة، إذ عُرف بمحاولاته الرائدة في إنشاء صحافة عربية ملتزمة، وتميّز بأفكاره الإصلاحية والثورية، بما كان ينشره من مقالات حادة التي تجلّت بوضوح في محاولاته الرائدة في إنشاء صحافة عربية، حيث نشر عدة مقالات تؤكد توجّهاته، كما اشتهر في عالم الفنّ بخطّه المغربي الجميل، وبرسوماته الزخرفية الرائعة، فلقد كان خطاطاً، رسّاماً وصُحفيّاً، ومصلحاً دينياً واجتماعياً "عبدوياً"، إضافةً إلى اتّجاهه الثوري الذي لم يقف عند حدود مدينة الجزائر والقطر الجزائري والإطار المغربي فقط؛ بل تجاوزه إلى كلّ البلدان المضطّدة. وانطلاقاً من هذه الوضعية نطرح الإشكال التالي: ما طبيعة جهوده الفكرية؟ وإلى أي مدى حققت أهدافها؟ وما أبرز أدواره النهضة في الحياة الثقافية بمدينة الجزائر في النصف الأوّل من القرن العشرين؟

وتكمن أهمية هذه الدراسة في التعرف على ملامح ومميّزات الحركة الإصلاحية في الجزائر في بداية القرن العشرين خلال الحقبة الاستعمارية الفرنسية، وإبراز دور النخب الثقافية في مقاومة الاستعمار الفرنسي، وفي الحفاظ عن التراث الثقافي، أمّا عن الدراسات السابقة لذات الموضوع، فتتمثّل في الكتب والمراجع التي تناولت جهود عمر راسم، الكاتب والصحفي والرسّام، ومنها: كتاب "عمر راسم" للكاتب محمّد صالح، و "عمر راسم صحفي ورسّام (1884-1959)"، لزهير إحدان، و "عمر راسم المصلح الثائر (1884-1959)"، لموسى ساري، ومقالات مختلفة مثل: مقال "عمر راسم والصحافة" للباحث إبراهيم ميايبي، ومقال "عمر راسم وأعماله الفنية" للباحث لخضر دزياس، وتوخّي من خلال هذا البحث تحقيق الأهداف التالية: التعرّف بشخصية عمر راسم وجهوده الإصلاحية في مختلف المجالات السياسية الدينية، والثقافية والاجتماعية.

1- مولده، نشأته، وتكوينه

1.1 مولده ونشأته: نستشف ذلك من خلال الآتي:

ولد "عمر راسم بن علي بن سعيد بن محمد البجائي الصنهاجي" بالجزائر العاصمة، يوم الثلاثاء 5 ربيع الأول سنة (1302هـ/1884م)⁽¹⁾، وينحدر من عائلة اختلفت في أصولها: هل من أصول تركية تَجَزَّأَتْ، أم هي جزائرية أصيلة؟، ويُرجَّح أصلها إلى الأصل الجزائري، ويُستند في ذلك إلى تسمية نفسه بـ "ابن المنصور الصنهاجي"⁽²⁾، وهو اسم مستعار⁽³⁾.

2.1 تكوينه:

قَدِمَتْ عائلته من بجاية، وسكنت بحي القصبة بمدينة الجزائر، وبها كَبُرَ وتعلَّم، حيث أدخله والده أحد الكتاتيب المجاورة⁽⁴⁾، أين أظهر تفوقاً ونجاةً فلفت أنظار معلميه، ثم أتم حفظ القرآن الكريم، ونظرًا لحفظه الجيد، عينه المفتي الحنفي "أحمد بن محمد بوقندورة" حَرَابًا بمسجد "سفير" بالقصبة، وهو في الثانية عشرة من عُمره⁽⁵⁾، كما تلقى دروسًا قليلة في علم النحو على يد "ابن الخوجة"، وتابع لمدة سنة واحدة فقط دروسًا بمدرسة "الثعالبية" المزدوجة (عربية وفرنسية)، ولم يمكث بها سوى سنة واحدة، ثم طُرد منها بسبب انتصاره في إحدى المناقشات للمذهب "العبدوي" الذي هو انتصارٌ لمنهج الشيخ محمد عبده ومنهجه الإصلاحي⁽⁶⁾، واعتمد بعد ذلك في تكوينه على نفسه، فتعلَّم اللغتين العربية والفرنسية، وصار نتيجة لمطالعته الواسعة للكتب التراثية والجرائد العربية ذو ثقافة واسعة، فهو من المثقفين العَصَامِيِّين، كَوْنَتِهِ الأحداث والوقائع، وصقلت مواهبه الطُروف والتَّجارب، وفي هذا الإطار يروي الأستاذ "محمد الهادي الحسني" نقلًا عن السيّد "هَدْرُوق" -صاحب مكتبة النهضة- قوله: "إنَّ عمر راسم كان شغوفًا بالقراءة، ولكنّه في أغلب الأحيان لم يكن يملك ما يشتري به الكتب، فقد كنتُ أتحايلُ عليه كلَّما زار المكتبة، وسُلِّمَهُ كتابًا طالبًا منه أن يُعطيني رأيَه فيه، زاعمًا أنَّني اختلفتُ في أهمّيَّته مع هذا الشخص أو ذاك"⁽⁷⁾، وهذا يؤكِّد عِزَّةَ نفس عمر راسم من ناحية، ومن ناحية أخرى طبيعة العلاقة الرائعة بينه وبين صاحب المكتبة الذي وجد طُرُقًا لمساعدته على التحصيل العلمي.

3.1 تأثره بفكر الشيخ "محمد عبده"⁽⁸⁾ الإصلاحي:

عُرف "عمر راسم" منذ صباه بأفكاره الإصلاحية، وكان من المتأثرين بأفكار الشيخ محمد عبده (1849-1905م) في ميدان الإصلاح الديني والتربوي، حيث كان ثائرًا على مظاهر الخمول والكسل والفساد الخُلقي، وتجسّد ذلك بعد زيارته للعاصمة الجزائرية صائفة سنة 1903م، وبعد عامين من وفاة هذا الأخير، غير أنَّ فكره الإصلاحي في الجزائر لم يُمَتَّ معه، ويشير هنا شيخ المؤرّخين الجزائريين "أبو القاسم سعد الله" إلى تبني بعض الجرائد العربية أفكار الشيخ الأزهرى، وكذا مواصلة نشر أخباره ومتابعته⁽⁹⁾، وفي مقدّمتها جريدة "راسم" والذي جعل الشيخ "محمد عبده" مشرفًا دينيًا رمزيًا على جريدته (ذو الفقار) الصادرة سنة 1913م، ليؤكد على خطّها الإصلاحي الرافض للظلم والاستغلال والاستعمار⁽¹⁰⁾، وأعلن ذلك في واجهة عددها الأول من خلال العبارة التالية: (ذو الفقار جريدة إصلاحية عبديّة)⁽¹¹⁾؛ أي، أنّها حسب الباحث "محمد ناصر": لا تخرُج عن الطريقة العبديّة بالابتعاد عن السياسة، لأنّها مهما دخلت في شيءٍ إلّا وأُفسدت⁽¹²⁾، كما خطّ صاحبها عمر راسم صورةً للشيخ "محمد عبده" على غلاف عددها الثالث⁽¹³⁾.

2- قضايا وطنية: نذكر بعضها في الآتي:

1.2 نشاطه الصحفي وفكره الإصلاحي:

كانت بدايات "عمر راسم" في ميدان الصحافة سنة 1898م عندما كان يشتغل بالمطبعة الرسمية المكلفة بطباعة جريدة "المُبَشِّر" التي صدرت سنة 1847م، والناطقة باسم الحكومة الفرنسية، فأكسبته هذه التجربة ثقة بالنفس جعلته يخوض في ميدان الصحافة فيما بعد⁽¹⁴⁾، ودخل هذا الميدان بصفته صُخْفِيًا وكاتبًا سنة 1907م عندما راسل الجرائد التونسية، وظلَّ على صلة وثيقة بها، خاصةً وأنها فتحت صفحاتها للأقلام الجزائرية وقتئذٍ⁽¹⁵⁾، حيث استغلَّ أول فرصة للنشر بها، فكتب رسالته الجريئة والموجهة للإدارة الفرنسية في جريدة "التقدم" التونسية (1907-1908م) تحت عنوان (رأيي حر)⁽¹⁶⁾، وهي في الواقع ليست مقالة، وإنما رسالة مفتوحة إلى رئيس الحكومة الفرنسية، وإلى الحاكم العام الفرنسي بالجزائر، ركّز فيها على انتقاد السياسة الفرنسية والفئة الاندماجية، واعتبرها خطرًا على المسلمين الجزائريين، لأنها تريد أخذ الحقوق السياسية عن التفرُّج والاندماج⁽¹⁷⁾، على الرغم من وقوع تونس تحت وطأة الحماية الفرنسية سنة 1881م، فإنها لم تحجّم عن نشر تلك الرسالة، ويمكن اعتبارها باكورة المكاتبات الصحفية الجزائرية في الصحف التونسية والتي عدت الأكثر تأثيرًا في المثقفين الجزائريين من نظيرتها المصرية والتركية وقتئذٍ على حدّ تعبير "الجابري"⁽¹⁸⁾، وواصل ينشر مقالاته تباعًا فيها سنّتي (1907-1908م) إلى حين إصدار إحدى جرائده بالعاصمة سنة 1908م، وبعد تعطيلها وتوقيفها، ولّى وجهته نحو صحفٍ تونسية أخرى مثل: "مُرْشِد الأُمّة"، و"المُشير" سنة 1911م، حيث كتب فيها بعض المقالات الإخبارية الصغيرة، وحارب فيها الاستعمار، وبيّن أساليبه القذرة التي كان يستخدمها في الجزائر، كما كتب عن المسألة اليهودية⁽¹⁹⁾.

ومن غير شك، فإن تجربته الصحفية في العناوين التونسية، قد عرّفته على قيمة الصحافة وقتها وحاجة الجزائر إليها، فأنشأ صحيفة نصف شهرية سماها "مجلة الجزائر"، وهي مجلة اجتماعية علمية أدبية تهذيبية، صدر عددها الأول يوم 15 أكتوبر 1908م، وفيه صرّح بأهمية منبر هذه الوسيلة في حياة الأمم والشعوب قائلًا: "... الصحف هي ثُرْجُمان الأمم، وأنها أعظم واسطة يبلغ نفعها الخدمة العمومية، ووظيفتها أكبر الوظائف في الإسلام، لأنها أعظم الوسائل وأقوَم السبل لتربية الشعوب وترقية الأمم⁽²⁰⁾، ولسوء حظّه، اختلفت بمجرد ظهور عددها الثاني⁽²¹⁾، وذلك بقرار استعماري، نظرًا لما حملته من أفكار إصلاحية، وهذا ما يدلّ على أنّ الاستعمار كان يحارب الإصلاح قبل مجيء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في 5 ماي 1931م ممّا توقع أن تُحدثه في أوساط الجماهير⁽²²⁾، لكن على الرغم من ذلك، فلم يتوقّف نشاطه الصحفي عند هذا الحدّ، فبمجرّد عودته من زيارته لمصر سنة 1909م، أسهم في جريدة "الحق الوهراني" سنة 1912م⁽²³⁾، ثمّ تعاون مع الصحفي "ابن قدور" في إصدار جريدة "الفاروق" وهي أسبوعية صدرت يوم 18 فيفري 1913م⁽²⁴⁾ قبل أن تصوّر جريدة خاصة به، وهي "ذو الفقار" بمدينة الجزائر يوم 5 أكتوبر 1913م التي دعا فيها إلى الإصلاح على الطريقة "العبودية"، بل بلغت حدّ الافتتان بالشيخ "محمد عبده" بعد رسم صورته على غلاف عددها الثالث كاتبًا أسفله: "محمد عبده مدير الجريدة الروحي"⁽²⁵⁾.

والظاهر أنَّ جريدة "ذو الفقار" كانت اجتماعية دينية تحمل تعريفاً موجزاً عنها يشير إلى خطها الافتتاحي: (جريدة عمومية اشتراكية انتقادية)، ويبدو أنَّ اختيار "راسم" لتسمية "ذو الفقار" نسبةً إلى (سيف علي بن أبي طالب عليه السلام) له دلالة رمزية نستشفها مما كتبه: "... لأقتل النفاق والحسد والكبر والشر من قلوبهم، وأبث فيهم الصدق والتسامح والتواضع والإيمان الخالص، وحُب الخير لبعضهم والتعاون والاتحاد"، كما جاء في مقدمتها ما يشير إلى دوافع تأسيسها: "لما سمعنا الإسلام ينن من طغئات أعدائه، والوطن ينادي بالويل والحسرة على أبنائه، أنشأنا هذه الجريدة لمحاربة أعداء الدين، وكشف أسرار المنافقين، وإظهار مكائد اليهود والمشركين للناس أجمعين، وانتقاد أعمال المفسدين"⁽²⁶⁾، وبدأ عمر راسم في استقراز المستعمر برسوماته الساخرة، وهي أول محاولة إعلامية جزائرية في هذا المجال، ومن صورها الرمزية ذات الدلالة الإصلاحية التي رسمها بريشته الساحرة: فارسٌ عربيٌّ على باب مدينة الجزائر، وشمسٌ ساطعةٌ تقابله مكتوبٌ في وسط فُرصها "الإصلاح"، وكتب تحت الصورة: "لا خلاص للبلاد وللعباد سوى بالعودة إلى الإسلام واللغة العربية"⁽²⁷⁾، وهذا يدل على أنَّ الفنَّ عنده لم يكن للترفيه والاستمتاع؛ بل كان سلاحاً ثقافياً لمقاومة الطمس المسلط عليهم أيضاً⁽²⁸⁾.

وظلَّ عمر راس ينشر ويوقع كلَّ مقالاته في ذو الفقار باسم مستعار "ابن المنصور الصنهاجي"، وكانت جريدته مثلاً في التضحية، إذ كان صاحبها يتحمل عبء تحرير فصولها، ورسم صورها، وإخراجها، وطبعها بمفرده على المطبعة الحجرية، ثم توزيعها وتمويلها، واتَّسمت مقالاتها بحدة نبرتها ولهجتها ضدَّ الأوضاع الاجتماعية والدينية السائدة في الجزائر، وهو ما أشار إليه "بن قدور" في مجلة "الفاروق" بقوله: "... وإننا وإن كنا نُخالف ذو الفقار في المُشرب الذي تُوخَّاه... فهي من الصُحف الانتقادية الحارة اللهجة أكثر من غيرها"⁽²⁹⁾.

والمتتبع لتواريخ صدور أعدادها القليلة، يلاحظ عدم الانتظام في ذلك، حيث كانت تظهر وتختفي حسب الظروف الشخصية لصاحبها، ولهذا السبب لم يظهر منها إلا أربعة أعداد، كان آخرها في يوم 28 جوان 1914م، أين تمَّ حبس أنفاسها من طرف الإدارة الاستعمارية، متعلِّلةً بالحرب العالمية الأولى، ورُجَّ بصاحبها في السَّجن يوم 15 أوت 1915م بتهمة التواطؤ مع الأعداء، ولأرائه المعادية لها حُكِم عليه بالمؤبد والأعمال الشاقة، وكان السبب المباشر لإدخاله الزنزانة، حسب المؤرخ "أبو القاسم سعد الله" هو وقوع رسالة بعثها إلى جريدة "الشعب المصرية" - التي كانت تنشط في سنوات (1936-1940م) - في أيدي المخابرات البريطانية، والتي أطلعت الحكومة الفرنسية على مضمونها، حيث كان يدعو المسلمين إلى عدم الزَّكون إلى أعدائهم، والمعروف آنذاك أنَّ الحرب العالمية الأولى كانت مشتعلةً، والدولة العثمانية طرفاً فيها ضدهم⁽³⁰⁾، وليس غريباً والحالة تلك أنَّ تصنَّفها الإدارة الفرنسية في خانة محاولات تأليب الشعب الجزائري للثورة عليها، فسجنه ليذوق ألواناً من العذاب النفسي الذي سيؤثِّر فيه وفي منهجه وفكره الثوري لاحقاً⁽³¹⁾ إلى درجة أنَّه بعد خروجه من السَّجن سنة 1921م "كفَّر بالمجتمع الجزائري تماماً"⁽³²⁾، وصوَّر في رسالةٍ منه لأخيه سنة 1919م معاناته وعبر عن آهاته قائلاً: "إنِّي الآن أعيش الفترة الأكثر صعوبة في حياتي... لمن أتوجَّه؟ لمن أشكو؟ حتَّى البكاء الذي سيُخَفِّف عني لا أستطيعه، لأنَّ ذلك يجب أن يكون بعد إذن..."، وللإشارة أنَّه عكف في محنته تلك على تفسير القرآن الكريم، ليكون له عوناً معنوياً في محنته⁽³³⁾.

ويُرجع بعض الباحثين أسباب فُتوطه إلى طول فترة وقساوة سجنه الصَّعبة، ومن هؤلاء الكاتب "أحمد توفيق المدني" الذي صوَّر لنا تحوُّلاً كبيراً حدث في شخص وفكر عمر راسم، قائلاً: "... فهمتُ أنَّ

الرجل كان في بادئ أمره مصلحاً مؤمناً عصامياً طموحاً، فلما أصابته النائية بالسجن، ضاقت عليه الدنيا بما رحبت، ودارت عليه دائرتها بالسوء، وخرج من سجنه غريباً وحيداً، لا يأنس لأحد، ولا يأنس له أحد، فأصبح كافراً بالدنيا، مُبتئساً بالحياة، لا يرى الأشياء، ولا يرى الحوادث إلا من وراء منظارٍ أسود فاجم اللون⁽³⁴⁾، وهذا عكس وصفه من طرف الكاتب الصحفي "محمد السعيد الزاهري" الذي التقى بـ "عمر راسم" في العاصمة سنة 1934م، وقال عنه بأنه رجل قرآني ومن أبرز قادة الفكر في البلاد، موضحاً: "إنه رجلٌ من أبرز الناس بالإسلام، ومن أكثرهم علماً به، وأنا لست أعرف عن الإسلام أكثر مما يعرف الأستاذ راسم... وهو يعدُّ من قادة الفكر في الجزائر، جاهد في سبيل الجزائر المسلمة... ودخل السجن، وليت فيه سبع سنين، وهو أول رجلٍ في الجزائر حارب التغريب والإلحاد..."⁽³⁵⁾، وإذا ما عدنا بالحديث عن ذو الفقار، وجب التذكير بأن صاحبها قد ترك مجموعة من المقالات الصحفية، شكّلت جزءاً من تاريخ هذه الأمة، ونبضةً من نبضات حياة فكرها ونهضتها الحديثة.

2.2 محاربته لمشروع الفرنسية والتجنيس:

لقد بحث عمر راسم في أسباب انحراف الفرد الجزائري وضعفه، وأرجع ذلك إلى تشبّهه بالأجانب، وحبّ الافتخار، والاعتزاز بالنياشين والأوسمة التي زوّقوا بها صدور بعضهم لضمان موالاتهم، ولذلك عارض الاندماج وكشف الاندماجين المتفرنسين الذين أصبحوا ألعوبةً بين أيدي السلطات الفرنسية لقاء منصب أو لقب أو وسام⁽³⁶⁾، كما أعاد نشر موضوع نقله عن مجلة "المنار" بعنوان: (مشكلة المقلدين للإفرنج وفسادهم الأخلاقي)، وخطّ رسماً كاريكاتورياً ساخراً أمام هذا المقال يُجسّد صورة رجلٍ عربي تبدو عليه مظاهر التفرّس يطلب من زوجته أن تتشبّه بالإفريقيات، فتجيبه المرأة المتلجّفة للحايك والعُجّار، وهو الحجاب الجزائري الأصيل، بأنّ التمدّن ليس في المظهر واللباس، وبأنّ عقّتها الإسلامية تمنعها من ذلك⁽³⁷⁾، وهذا ما يثبت مدى تمسك المرأة الجزائرية بحشمتها وحيائها ودينها الإسلامي، فحاول إبراز دور المرأة الجزائرية في التصدي لمظاهر الاغتراب والتفرنج، كما نجده ناقلًا على الحضارة الغربية وشعاراتها الزائفة والمخادعة⁽³⁸⁾، وكان حسب "محمد ناصر" يقول: "لا خلاص للشرق من سيطرة الغرب إلا بإيمان الشرق بشخصيته، واعتداده بنفسه، واعتماده على قوته، يستمدّ كلّ ذلك من تاريخه الذهبي، ويبعثه من جديد بمواكبة متطورة، أساسها العلم الصحيح الذي لا ينبهر ببريق المدنية الخادع، فإنّه ليس أضّرّ بالأمم الناهضة من التقليد والجُمود"⁽³⁹⁾، كما عارض التجنيس واعتبره من السهام الفرنسية السامة التي استهدفت ضرب هوية المجتمع الجزائري، ووقف ضدّ قانون التجنيد الاجباري الصادر بتاريخ 03 فيفري 1912م⁽⁴⁰⁾.

3.2 محاربته للبدع والخرافات:

كان عمر راسم ناقلًا على حركات الدروشة ومظاهر التواكل التي عشّشت في زوايا بعض الطُرُق الضالّة، وذلك من خلال مقالاته في "ذو الفقار"، كما كان يتحسّر على ما آلت إليه الأوضاع المزريّة التي كان يعيشها الجزائريون، ومنها خلوّ المساجد من الرُكّع السجّد، وامتلاء الشوارع باللصوص والسكّاري، وانتشار الآفات الاجتماعية⁽⁴¹⁾، وانطلاقاً من آرائه، يمكن اعتباره من بين أوائل الصحفيين الذين أسهموا في إدخال الخطاب السُلَفي إلى فضاء الصحافة الجزائرية والتعريف به عبر صفحات الجرائد.

4.2 الدعوة إلى تطبيق الأفكار الاشتراكية:

وجّه عمر راسم سهام العتاب والهجوم إلى الأغنياء الاحتكاريين والأشخاء، وشنّ عليهم حملةً عنيفةً لأنهم عمّوا عن رؤية ما يعانيه إخوانهم الضعفاء من مسغبة، مع التّنديد الدائم بالتفاوت الطبقي واستغلال

الأغنياء للفقراء، فدعاهم للتكافل فيما بينهم، وإلى عدم صرف الأموال في الملذات⁽⁴²⁾، كما تبني عمر راسم أفكاراً تعتبر غريبة آنذاك على العالم الإسلامي، وهي الأفكار الاشتراكية، وصار يدعو إلى تطبيقها، والتي رآها الحل الأمثل لتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين الجميع بقوله: "آه، لو كان للمسلمين الآن حزب اشتراكي، لكن من يعمل به؟ وهل من أغنيائنا من ينقاد إلى تعاليمه ومبادئه؟ أيها الأغنياء. إن لم تعملوا الصالحات وتؤهبوا وترحموا وتعطفوا وتسعوا في نهضة أمتكم المسكينة، فما عليكم إلا الخروج من الإسلام والدخول في غيره من الأديان، لأنكم عارٌ عليكم، وأن مبادئه والإنسانية يتبرآن منكم..."، إن العمل بالمذهب الاشتراكي من شأنه أن يهدد أعداء الإنسانية، ولما وصلنا إلى الحالة التي أخرجتنا من طور الإنسانية إلى طور الوحشية أمام العالم المتمدّن، نعم. الإسلام دين اشتراكي⁽⁴³⁾، وهذا ما جعل "محمد ناصر" يرجح أن "عمر راسم" هو أول مفكر جزائري يهتم بموضوع الاشتراكية كحلٍ لا بدّ منه لمحور الفوارق الطبقيّة⁽⁴⁴⁾.

3- قضايا عربية وإسلامية، تتجلى تلك من خلال الآتي:

3.1 دعوته للتضامن والجامعة الإسلامية:

على الرغم من غلبة الاتجاه الوطني على اهتمامات الصحفي عمر راسم، فإنّه لم ينس الكتابة عن قضايا الأمة العربية الإسلامية، فقد عُرف عنه كُرهُه الشديد لليهود الذين كانوا حسب رأيه وراء كلّ مُصابٍ جَلَلٍ للمسلمين، فأغلب المشاكل التي تعرفها الخلافة العثمانية في نظره، كانت بسبب تمكّن عناصر يهودية من التّوغل في دواليب الخلافة، كما رأى بأنّ الأقطار الإسلامية وقتئذٍ حسب نظره، موبوءة بداء الجهل والاستعمار، ولا ملجأ للتخلص من ذلك إلا بالتضامن الإسلامي في إطار الجامعة الإسلامية، لبعث الحياة في الدولة العثمانية، وحسب المقال فإنّ أكثر المسلمين مسؤوليّة للقيام بهذا الواجب المقدّس هي دولة الخلافة، فإنّ ذلك يُفيدها في دينها ودنياها⁽⁴⁵⁾.

3.2 التنبيه لخطر الصهيونية:

تنبّه عمر راسم مبكراً إلى خطر الصهيونية الزاحف⁽⁴⁶⁾، فكتب عنها مقالاً موسوماً بـ(المسألة الصهيونية)⁽⁴⁷⁾، نبّه فيه المسلمين إلى ما يُدبر ضدهم، وما يُكاد لهم من هدف زرع هذا السرطان في قلب الأمة الإسلامية، وقد اعتبر الشيخ "توفيق المديني" أنّ "ذو الفقار" هي أول جريدة عربية في الدنيا اكتشفت الخطر الصهيوني ونهّته عليه⁽⁴⁸⁾، ومن آراء عمر راسم تجاه اليهود ووصف معاملتهم السيئة للجزائريين ما يلي: "... اليهود أمة قاسية القلب، لا يلد لها عيش، ولا تطيب لها حياة إلا بإيذائها لغيرها...، ويقول أيضاً: "... رأينا بعد البحث أن كلّ حركة وقعت ضدّ الإنسانية من حروبٍ وفتنٍ إلا وأعينهم شاخصة نحوها، وبعد البحث أثبتنا أنّهم هم المتسببون فيها، يُوقدون نيران الحرب ويُلقون الفتن". كما تفتن لمكرهم ولمأساة فلسطين منذ وقتٍ مبكّر جداً، فمنذ عهده بالصحافة سنة 1909م، أبدى اهتماماً خاصاً بهذه القضية المصيرية⁽⁴⁹⁾، أمّا عن تواجد الأقليات اليهودية بالجزائر، فترتبط أساساً بمرسوم كريميو Décret (Crémieux) الصادر يوم 24 أكتوبر 1871م الذي أقرّ حقّ المواطن الفرنسيّة لتلك الجاليات اليهودية المستوطنة بالجزائر، وكان عددهم 38 ألف يهودي⁽⁵⁰⁾.

4- من سلاح القلم إلى سلاح الريشة: هي مرحلة أساسية في حياته ومساره النضالي، تجلّت فيها المظاهر التالية:

4.1 نشاطه الفني:

الظاهر أنّ صيحات عمر راسم التوعويّة والإصلاحية من خلال مقالاته الصحفية، لم تلق تجاوباً من بني جلدته، فأصابه اليأس والفنوط، لذلك كان ناقماً على حاله وحال شعبه الذي كان في نظره يتحمّل الإهانة دون أن يتأوّه أو يحطّم قيوده، ولا غرابة أن يبتعد بعد ستّ سنواتٍ قضاها في غياهب السجون عن الكتابة الصحفية الثائرة، فاعتزل السياسة وتوجّه لممارسة الفنّ والرّسم كوسيلة للتعبير والنضال في محاولةٍ منه للحفاظ على التراث العربيّ الإسلاميّ أمام موجات الفرنسة والتّغريب، حيث اعتبر هذا الفنّ ذو مقاصد سامية بقوله: "إنّ الفنون الجميلة هي عنوان تمدّن الأمم، والدليل على ما بلغه من درجة السمو الروحاني، لأنّه الداعي إلى حبّ الفنّ والميل إليه، والولوع به هو حبّ الجمال والباعث لنشاطاته لطاقة الذوق ورقّة الإحساس وقوّة الشّعور الحيّ..."⁽⁵¹⁾، كما كانت له اهتمامات بالمسرح والموسيقى الأندلسية⁽⁵²⁾.

وعندما تأسّست مدرسة تعليم فنّ التّصوير والزّخرفة العربيّة والمُتمنّات سنة 1931م اختير هو وأخوه "محمد راسم" ليُدْرَسا فيها الخطّ العربي والزخرفة، فباشرا التّعليم بها، وتخرّجت على يديهما حسب صحيفة (*la Dépêche Algérienne*) نخبةً من الشّباب الفنّانين، خاصّةً في فنّ المُتمنّات⁽⁵³⁾. وفي سبيل التعريف بالفنّ الإسلامي، أقام بمعبيّة تلامذته عدّة معارض بالجزائر العاصمة، بدايةً من سنة 1939م، وحضره النّقاد والشعراء والفنّانون، ونوّه الشاعر "محمد العيد آل خليفة" (1904-1979م) مدير مدرسة الشّبيبة الإسلاميّة الجزائريّة بهذا المعرض، بقصيدة عثر عليها الكاتب "محمد ناصر" مؤرّخة في 1 مارس 1939م موجّهة إلى الخطّاط الجزائري الشهير الأستاذ "عمر راسم"، وهذه بعض الأبيات⁽⁵⁴⁾:

فُزْتُ بالشُّكْرِ، فُزْتُ بالتَّقْدِيرِ	***	أَيُّهَا الرَّاسِمُ الْعَزِيزُ النَّظِيرُ
رَفَعْتَ فَنَّاكَ الْجَزَائِرَ قَدْرًا	***	وَأَحْلَلْتَهُ فِي الْمَقَامِ الْكَبِيرِ
بَارِعَ الرَّسْمِ، بَارِعَ الْخَطِّ فِيهَا	***	عَمَرُ رَاسِمٍ بِدُونِ نَكِيرِ
أَزْهَرَ الْفَنِّ فِي يَدَيْكَ وَوَأَى	***	قَلَمُ الْخَطِّ، رِيشَةُ التَّصْوِيرِ
كُلُّ مَنْ رَأَى رُسُومَكَ أَبْدَى	***	كُلَّ مَدْحٍ، وَقَاءَ بِالتَّكْبِيرِ

ومن جهته كتب الشّاعر "أحمد ابن يحي الأكلّ" قصيدة عن "راسم" ومعرضه جاء فيها:

حَيَّ النَّبُوغَ وَحَيَّ فِي ذَا "رَاسِمًا" *** بجميلِ خَطِّ فِي الصَّحَائِفِ رَاسِمًا⁽⁵⁵⁾

ومما يجدر ذكره أنّه منذ خروجه من السّجن سنة 1921م، لم نلمس له نشاطاً صحفياً تأسيساً ونشراً، داخلياً أو خارجياً، باستثناء بعض المقالات المتفرّقة، منها: مقال في "جريدة النجاح" سنة 1939م، ومقال بمجلة "السّعادة المغربيّة" والآخر بصحيفة "المباحث التّونسيّة" سنة 1945م بعنوان "الموسيقى الأندلسيّة"، كما أنّه ساهم في نشر عددٍ من المواضيع في فنّ الرّسم والزخرفة في مجلّة كانت تصدر عن الإذاعة الفرنسيّة تسمّى (هنا الجزائر) خلال عقد الخمسينيات (1954-1957م)⁽⁵⁶⁾، وكانت مساهماته فيها محلّ جدلٍ بين نخبة ذلك العهد، ولا سيّما بعد انطلاق الثورة التحريرية، ولعلّ الحاجة الماديّة هي التي قادتّه إلى الانضمام إليها، ومن زاوية أخرى لا يفوتنا التذكير بأنّه قد خلف تراثاً من الإنتاج الفكري، تمثّل في مخطوط (تراجم أعلام الجزائر)، وبحسب ما ذكره المؤرّخ أبو القاسم سعد الله، فإن الكاتب "علي دبّوز" قد وظّف المعلومات الواردة في هذا المخطوط في كتابه (تاريخ نهضة الجزائر وثورتها

عُمر راسم وجهوده الإصلاحية في مدينة الجزائر في مطلع القرن العشرين

المباركة⁽⁵⁷⁾، ويحمل المخطوط تراجم أعلام مدينة الجزائر أمثال "ابن الخوجة"، و"حمدان خوجة"⁽⁵⁸⁾. وبقي "راسم" يعمل بصمت حتى وفاته سنة 1959م، ودُفن بـ "مقبرة الثعالبي" بالجزائر العاصمة⁽⁵⁹⁾.

خاتمة

هكذا كان عمر راسم أصيلاً ومدافعاً شرساً عن التراث العربي الإسلامي، ورائداً من الرواد الأوائل في الإصلاح والوطنية، محارباً للجهل والتخلف باسم الدين الإسلامي، ومدافعاً بجِد وإخلاص عن الجزائر والعروبة، وقضى جلّ حياته في الدفاع عن الثوابت الشخصية للجزائر والجزائريين، ومحاربة الظلم والاستعمار، وبفقدانه فقدت الجزائر ظاهرة إعلامية وفنية خارقة، ساهمت بالقلم والكلمة والريشة في مجابهة خطر الغزو الثقافي والتقليد الأعمى للغرب، كما كان "عبدوي" مخلصاً في منهجه وأفكاره، وكانت مسيرته شاقّة، حيث انتصر بالصحافة والفن في الوقت الذي انهزم فيه غيره عسكرياً، فأفكاره تجاوزت آراء معاصريه، خاصّة حينما انتقد الحكام العرب والشعوب العربية وبخاصة الشعب الجزائري، حيث ثار على الأغنياء، ودعا للاستراكية الإسلامية، وحذّر من التطرف، وطالب بالاعتدال، وعارض التجنيس والتغريب والتجنيد الاجباري بالحجج الدامغة والبراهين القاطعة، ونبّه لخطر الصهيونية مبكراً، فساهم مساهمة كبيرة في إنعاش الحياة الثقافية بعاصمة البلاد في النصف الأول من القرن العشرين.

وفي ختام هذه الدراسة الأكاديمية، يمكن أن نقول بأنّ هذه الشخصية قد جمعت بين الفكر الإصلاحي والوعي الوطني، وعليه يجب الاهتمام أكثر بشخصية عمر راسم، وذلك بتشجيع الباحثين والطلبة على دراسة أفكاره وإسهاماته في الحركة الإصلاحية في مطلع القرن العشرين، من خلال أيضاً تحقيق المخطوطات التي تناولت شخصيته وآثاره العلمية، وغيرها، وهذا في إطار تنظيم ندوات ومحاضرات حول تاريخ سيرته كشخص من جهة، وإبراز أعماله المختلفة وتوجهاته الفكرية والإصلاحية، ورموزها الدلالية، من خلال النشاط الفني والكتابة الصحفية في مدينة الجزائر وأعلامها البارزين من جهة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر غير المطبوعة (الصحف من 1907 - 1914)

- 1 - المباحث التونسية، الموسيقى الأندلسية صفحة من تاريخها بالجزائر، العدد 09، 1944م.
- 2 - التقدم التونسية، رأي حر، 26 ديسمبر 1907م.
- 3 - جريدة الجزائر، العدد 01، 15 أكتوبر 1908م.
- 4 - جريدة الجزائر، العدد 01، 15 أكتوبر 1908م.
- 5 - جريدة الجزائر، العدد 01، 15 أكتوبر 1908م.
- 6 - جريدة الجزائر، العدد 01، 15 أكتوبر 1908م.
- 7 - جريدة الجزائر، العدد 01، 15 أكتوبر 1908م.
- 8 - جريدة الجزائر، العدد 02، 27 أكتوبر 1908م.
- 9 - الحق الوهراني، العدد 39، 6 - 13 جويلية 1912م.
- 10 - الحق الوهراني، العدد 44، 11 - 18 أوت 1912م.
- 11 - الحق الوهراني، الانسانية تتغلب، العدد 46، 25 - 31 أوت 1912م.
- 12 - ذوالفقار، العدد 01، 05 أكتوبر 1913م.
- 13 - ذو الفقار، التعاون..، العدد 02، 26 أكتوبر 1913م.
- 14 - ذوالفقار، العدد 03، 14 جوان 1914م.
- 15 - ذوالفقار، العدد 04، 28 جوان 1914م.

- 16- الفاروق، العدد 61، 18 ماي 1914م.
- ثانيًا: المصادر والمراجع المطبوعة (الكتب والمقالات)
- 17- الأكل أحمد، تحية لعمر راسم، النجاح، العدد 2242، 18 جانفي 1939م.
- 18- إحدادن زهير، عمر راسم في ميدان الصحافة، في كتاب أعمال الملتقى الوطني الأول: عمر راسم الفنان والخطاط الزخرف والمصلح الثائر، منشورات مخبلا البناء الحضاري للمغرب الأوسط، جامعة الجزائر 02، 14 - 15 فيفري 2009، دار هومة، الجزائر، 2009م.
- 19- إحدادن زهير، عمر راسم صحفي ورسام، المجلة الجزائرية للاتصال، مجلد 04، العدد 09، جامعة الجزائر، 1992م.
- 20- إمخالف أمال، عمر راسم حياته ونشاطه (1884 - 1959)، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة وهران، 2009 - 2010م.
- 21- براهمة بلوزاع، كتابات الجزائريين في الصحافة التونسية (1947-1962)، رسالة التعمق في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، تونس، 1998-1999م.
- 22- بوعزيز يحي، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية (1830 - 1954)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007م.
- 23- الجلاي محمد بن العابد، تقويم الأخلا، المطبعة الجزائرية الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 1927م.
- 24- الجابري محمد صالح، النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين (1900-1962)، الدار العربية للكتاب، تونس، 1983م.
- 25- الحسني محمد الهادي، نجوم ورجوم، الشروق للإعلام والنشر، الجزائر، 1912م.
- 26- الحسني محمد الهادي، الذكرى الخمسون لوفاة عمر راسم، الشروق اليومي، 2566، الجزائر، 11 فيفري 2009م.
- 27- دويذة نفيسة، " موقف عمر راسم من الحركة الصهيونية (1908 - 1916) " مجلة الباحث، ع02، مجلد 06، 2014م.
- 28- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي (1830-1954)، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ج3، ج5، 2015م.
- 29- الشيخ أبو عمران، معجم مشاهير المغاربة، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 2000م.
- 30- شترة خير الدين، أضواء على النضال الصحفي للشيخ عمر راسم، مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، ع32، 2015م.
- 31- صغيرمينر، الفكر الإصلاحي التجديدي للشيخ محمد عبده وأثره على الحركة الإصلاحية في الجزائر (1903-1931)، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، مج2، ع3، 2016م.
- 32- عميراي أحميدة، عمر راسم وخطاب الحركة الوطنية الجزائرية، مجلة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، مجلد 24، العدد 01، 5 أفريل 2009م.
- 33- قنان جمال، مشاغل المجتمع الجزائري من خلال الصحافة (1882 - 1914)، مجلة المصادر، العدد 03، 2004م.
- 34- المدني أحمد توفيق، كتاب الجزائر، دار الكتاب، الجزائر، 1963م.
- 35- المدني أحمد توفيق، حياة كفاح (1925-1954) (مذكرات)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م.
- 36- مياي إبراهيم، المقاومة الشعبية، دار مدني للطباعة والنشر، الجزائر، 2008م.
- 37- ناصر محمد، عمر راسم المصلح الثائر، منشورات مديرية الدراسات التاريخية وإحياء التراث، الجزائر، 1984م.
- 38- ناصر محمد، عمر راسم المصلح الثائر، الثقافة، ع34، سبتمبر 1976م.
- 39- ناصر محمد، المقالة الصحفية الجزائرية، نشأتها، تطورها، وأعلامها (1903 - 1931)، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978م.
- 40- ناصر محمد، عمر راسم المصلح الثائر، الجزائر، منشورات مديرية الدراسات التاريخية وإحياء التراث، وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، 1984م.
- 41- ناصر محمد، الصحف العربية (1847 - 1954)، ج1، ط3، دار الغرب الإسلامي، الإصدار 03، بيروت، لبنان، 2007م.
- 42- الزاهري محمد، الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، ط2، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1934م.

الهوامش:

- (1) ناصر محمّد، عمر راسم المصلح الثائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1984، ص 6.
- (2) الحسني محمّد الهادي، الذكرى الخمسون لوفاة عمر راسم، جريدة الشروق اليومي، الجزائر، 11 فيفري 2009م، ص 2.
- (3) سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 5، (1830-1954)، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2015م، ص 283.
- (4) الشيخ أبو عمران وآخرون، معجم مشاهير المغاربة، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، (د.ت)، ص 231.
- (5) ناصر محمّد، المرجع السابق، ص 7.
- (6) الجلاي محمّد بن العابد، تقويم الأخلاق، المطبعة الجزائرية الإسلامية، قسنطينة، ط 1، 1927م، ص 47.
- (7) الحسني محمّد الهادي، المرجع السابق، ص 2.
- (8) الشيخ محمّد عبده: ولد عام 1849م بقرية "شبيشير" من قرى المحافظة الغربية، نشأ ببلدته "محلة نصر"، حفظ القرآن الكريم، ثم انتقل إلى الجامع الأحمدى ب "طنطا"، ثم إلى الجامع الأزهر بالقاهرة عام 1866م، قام بزيارة إلى الجزائر في صيف 1903م قبل وفاته بسنتين عام 1905م، وقد مكث فيها حوالي عشرة أيام، تنقل خلالها بين مختلف أرجاء مدينة الجزائر، وتعتبر زيارته محطة هامة في تاريخ الحركة الإصلاحية الجزائرية. أنظر: صغيري منير، الفكر الإصلاحي التجديدي للشيخ محمّد عبده وأثره على الحركة الإصلاحية في الجزائر (1903-1931)، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، مج 2، ع 3، 2016، ص 254-274.
- (9) سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 5، ص 592.
- (10) ناصر محمّد، عمر راسم المصلح الثائر، الثقافة، ع 34، سبتمبر 1976م، ص 70.
- (11) الحسني محمّد الهادي، نجوم ورجوم، الشروق للإعلام والنشر، الجزائر، 1912، ص 176.
- (12) ناصر محمّد، الصحف العربية من 1847م إلى 1954م، ج 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 3، 2007م، ص 79.
- (13) ذو الفقار، راسم، ع 4، 28 جوان 1914م، ص 1، 2.
- (14) إحداث زهير، عمر راسم في ميدان الصحافة، في كتاب: أعمال الملتقى الوطني الأول: عمر راسم الفنان والخطاط، والزخرف والمصلح الثائر، منشورات مخبر البناء الحضاري للمغرب الأوسط، جامعة الجزائر 2، 14-15 فيفري 2009م، دار هومة، الجزائر، ص 241.
- (15) للمزيد أنظر: براهيم بلوزاع، كتابات الجزائريين في الصحافة التونسية 1947-1962م، رسالة التعمق في التاريخ الحديث والمعاصر (مرقونة)، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، تونس، السنة الجامعية: 1998-1999م، ص 13 وما يليها.
- (16) راسم عمر، رأي حز، التقدّم التونسية، 26 ديسمبر 1907م، ص 1، 2.

- (17) مزارى توفيق عبد الصمد، الوعي السياسي والاجتماعي في صحافة عمر راسم، مجلة البحوث والدراسات العلمية، ع 01، مج 19، 2025، ص6.
- (18) الجابري محمد صالح، النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس (1900-1962)، الدار العربية للكتاب، تونس، 1983، ص152.
- (19) الجابري، المرجع نفسه، ص ص 152-155.
- (20) جريدة الجزائر، راسم، ع1، 15 أكتوبر 1908م، ص ص 1، 2.
- (21) نفسه.
- (22) ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية، نشأتها، تطورها وأعلامها من 1903 - 1931، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص78.
- (23) مج التحق سنة 1912م بجريدة "الحق الوهراني" وكلفه مديرها برئاسة تحرير القسم العربي بها، وكان يكتب فيها بخط يده، فكانت آية في الفن العربي، وقد شرح فيها "راسم" موقفه من الأحداث الكبرى، وخصوصاً معارضته للتجديد الإجباري، وتوقفت عن الظهور في أوت 1912م. أنظر: إحدان زهير، عمر راسم. صحفي ورسام، المجلة الجزائرية للاتصال، 4، ع9، جامعة الجزائر 3، 1992م، ص114.
- (24) أعلنت "الحق الوهراني" أنه سيتم صدور صحيفة عربية تسمى "الفاروق" من طرف "راسم". أنظر: الحق الوهراني، ع39، 6-13 جويلية 1912م، ص ص 1، 2.
- (25) قنان جمال، مشاغل المجتمع الجزائري من خلال الصحافة (1882-1914)، المصادر، ع3، السداسي الأول، 2004م، ص77.
- (26) ذو الفقار، راسم، ع1، 5 أكتوبر 1913م، ص ص 1، 2.
- (27) نفسه.
- (28) عميراي أحميد، عمر راسم وخطاب الحركة الوطنية الجزائرية، مجلة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مج:24، ع1، جامعة الأمير، قسنطينة، ص31.
- (29) الفاروق، عمر راسم، ع61، 18 ماي 1914م، ص ص 1، 2.
- (30) سعد الله أبو القاسم، المرجع السابق، ج5، ص ص 286، 287.
- (31) شترة خير الدين، أضواء على النضال الصحفي للشيخ عمر راسم، مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، ع32، 2015م، ص388.
- (32) المدني أحمد توفيق، حياة كفاح (1925-1954م) (مذكرات)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج2، 1982، ص ص 88، 89.
- (33) ناصر محمد، عمر راسم. المصلح الثائر، ص26.
- (34) المدني، المصدر السابق، ص ص 53، 54.
- (35) الزاهري محمد السعيد، الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، مطبعة الاعتدال، دمشق، ط2، 1934م، ص30.
- (36) ناصر محمد، المقالة الصحفية الجزائرية، ج1، ص73.
- (37) ذو الفقار، راسم، ع3، 14 جوان 1914م، ص ص 1، 2.
- (38) عمر راسم، الإنسانية تتعذب، الحق الوهراني، ع46، 31/25 أوت 1912م، ص ص 1، 2.
- (39) ناصر محمد، عمر راسم. المصلح الثائر، ص ص 31، 32.
- (40) شترة خير الدين، المرجع السابق، ص ص 390، 391.
- (41) ذو الفقار، راسم، ع1، 05 أكتوبر 1913م، ص ص 1، 2.
- (42) نفسه.
- (43) راسم عمر، التعاون...، ذو الفقار، ع2، 26 أكتوبر 1913م، ص ص 1، 2.

- (44) ناصر محمّد، المرجع السابق، ص18 وما بعدها.
- (45) الحق الوهراني، راسم، ع44، 11-18 أوت 1912م، ص ص1، 2.
- (46) للمزيد عن هذا الموضوع طالع: دويذة نفيسة، موقف عمر راسم من الحركة الصهيونية (1908-1916م)، مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، مج:6، ع12، 2015م، ص460 وما بعدها.
- (47) راسم عمر، المسألة الصهيونية، ذو الفقار، ع4، 28 جوان 1914م، ص ص1، 2.
- (48) المدني أحمد توفيق، كتاب الجزائر، دار الكتاب، الجزائر، ط2، 1963م، ص345.
- (49) مياصي إبراهيم، المقاومة الشعبية، دار مدني للطباعة والنشر، الجزائر، 2008، ص ص205، 206.
- (50) بوعزيز يحي، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص28.
- (51) راسم عمر، الموسيقى الأندلسية صفحة من تاريخها بالجزائر، المباحث التونسية، ع9، 1944م، ص ص1، 2.
- (52) للاستزادة عن ذلك أنظر: إمخلاف أمال، عمر راسم حياته ونشاطه (1884-1959م)، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر (مرقونة)، جامعة وهران، السنة الجامعية: 2009-2010م، ص117.
- (53) Barrucand Lucienne, "La vie artistique", la Dépêche Algérienne, N°9, Janvier 1939, p3.
- (54) ناصر محمّد، المرجع سابق، ص53.
- (55) الأكل أحمد، "تحية لعمر راسم"، النجاح، ع2242، 18 جانفي 1939م، ص ص1، 2.
- (56) شترة خير الدين، المرجع سابق، ص ص372، 373.
- (57) سعد الله أبو القاسم، المرجع السابق، ج3، ص72. أو: ج7، ص441.
- (58) عمير اوي أحميذة، المرجع السابق، ص330.
- (59) شترة خير الدين، المرجع سابق، ص374.

الملاحق:

ملحق رقم: 01 الفنان والصحفي عمر راسم (1884-1956)



المصدر: آمال امخلاف، رسالة ماجستير، جامعة وهران، السنة الجامعية: 2009-2010م، مرجع سابق، ص160.

ملحق رقم: 02 واجهة جريدة ذو الفقار



المصدر: بسكر محمد، الأديب عمر راسم الصحفي الثائر على عصره، البصائر، ع846، 26 فيفري 2017، ص 09.

البعد التكاملي في التفسير التاريخي لعماد الدين خليل (مواليد 1941م)

The Integrative Dimension in the Historical Interpretation of Imad al-Din Khalil

د/ مليكة سعدودي

Malika SAADOUDI

كلية العلوم الإسلامية - جامعة عمار ثلجي - الأغواط

مخبر الدراسات الإسلامية واللغوية

m.saadoudi@lagh-univ.dz

تاريخ القبول: 2026/07/27

تاريخ الإرسال: 2026/04/23

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن البعد التكاملي في المشروع التاريخي لعماد الدين خليل؛ فالكتابة التاريخية عنده لا تقوم على تفسير أحادي، متشظ؛ بل على رؤية شاملة متكاملة تربط بين عدة أبعاد معرفية وفكرية. وقد سعينا في هذا البحث معالجة الإشكالية الآتية: ما طبيعة المشروع التاريخي عند عماد الدين خليل، وما أهم مرتكزاته الفكرية والمنهجية؟

ومن بين النتائج التي توصلنا إليها أن عماد الدين خليل يرى أن التاريخ الإسلامي لا يمكن فهمه بمعزل عن الإطار الحضاري والعقدي والقيمي الذي أنتجه. لذلك فهو يدمج بين البعد العقدي الإيماني والبعد العقلي التحليلي والبعد الاجتماعي والحضاري، بحيث تصبح الأحداث التاريخية جزءاً من منظومة متكاملة لا مجرد وقائع منفصلة. يظهر البعد التكاملي عنده في رفضه للتجزئة بين التخصصات؛ فهو يدعو إلى الاستفادة من علم الاجتماع والفكر الإسلامي والفلسفة في قراءة التاريخ، لأن الحدث التاريخي في نظره لا يُفسر بعامل واحد فقط، بل بتفاعل مجموعة من العوامل.

التفسير التاريخي عند عماد الدين خليل يقوم على رؤية تكاملية شاملة تجعل التاريخ أداة لفهم الإنسان والحضارة والسنن الاجتماعية، وليس مجرد سرد للأحداث، بل قراءة عميقة لمعنى الحركة التاريخية في ضوء التصور الإسلامي للكون والحياة.

الكلمات المفتاحية: عماد الدين خليل؛ تفسير التاريخ؛ البعد التكاملي؛ أسلمة المعرفة؛ الحضارة.

Abstract:

This study aims to uncover the integrative dimension within the historical project of Imad al-Din Khalil. His approach to historical writing is not based on a fragmented, one-dimensional interpretation; rather, it is grounded in a comprehensive and integrated vision that connects multiple cognitive and intellectual dimensions. This research addresses the following problem: What is the nature of Imad al-Din Khalil's historical project, and what are its main intellectual and methodological foundations?

Among the key findings is that Imad al-Din Khalil يرى that Islamic history cannot be understood in isolation from the civilizational, doctrinal, and value-based framework that

produced it. Accordingly, he integrates the doctrinal (faith-based) dimension with the rational-analytical, as well as the social and civilizational dimensions, so that historical events become part of an interconnected system rather than isolated occurrences.

The integrative dimension in his thought is also evident in his rejection of rigid disciplinary divisions. He advocates drawing on sociology, Islamic thought, and philosophy in interpreting history, since historical events, in his view, are not explained by a single factor but by the interaction of multiple factors.

Thus, Imad al-Din Khalil's historical interpretation is founded on a comprehensive integrative vision that regards history as a tool for understanding humanity, civilization, and social laws. It is not merely a narration of events, but a profound reading of the meaning of historical movement in light of the Islamic worldview of existence and life.

Key words: Imad al-Din Khalil; interpretation of history; integrative dimension; Islamization of knowledge; Civilization.

مقدمة

تُعد الحضارة الإسلامية من أكثر الحضارات تأثيراً وفاعلية في مسار التاريخ البشري، غير أنها شهدت في العصور الحديثة حالة من التراجع والتدهور. وقد دفع هذا الواقع عدداً من المفكرين إلى البحث عن سبل للنهوض بها ومواجهة هذا التراجع، من خلال دراسة عوامل قيام الحضارات وأسباب سقوطها. وفي هذا السياق، برز مشروع «أسلمة المعرفة» بوصفه محاولة للنهوض الحضاري، إذ يقوم على بعدين أساسيين: البعد المعرفي والبعد المنهجي. ويعالج هذا المشروع عدة محاور، من بينها الرؤية الكونية الإسلامية، إضافة إلى منهجية التعامل مع التراث الإسلامي خصوصاً، والتراث الإنساني عموماً. يشكّل علم التاريخ أحد المكونات الأساسية في منهجية التعامل مع التراث، وهو ما دفع عدداً من المؤرخين إلى الدعوة لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي في ضوء الرؤية الكونية التوحيدية، بما يضمن تحقيق التكامل بين البعد المنهجي والبعد التصوري في دراسة التاريخ. وفي هذا الإطار، برزت محاولات فكرية متعددة سعت إلى إعادة قراءة التاريخ الإسلامي وإدماجه ضمن مشروع أسلمة المعرفة، بالاعتماد على مبدأ التكامل المعرفي بين الرؤية والمنهج، وهو مبدأ تتسجم مع موجهاته العامة مقاصد الشريعة الإسلامية منذ نشأتها.

ولعل من أبرز الذين أسهموا في التنظير لهذا المشروع المؤرخ عماد الدين خليل، حيث قدّم رؤية خاصة تقوم على وضع منهج يُفترض اتباعه وفقاً للرؤية الإسلامية.

مشكلة البحث:

وفقاً لما سبق، سعت هذه الورقة البحثية إلى تسليط الضوء على المشروع التاريخي لعماد الدين خليل من منظور تكاملي، من هنا انبثقت جملة من التساؤلات الآتية:

- 1- ما طبيعة المشروع التاريخي عند عماد الدين خليل؟ وما أهم مرتكزاته الفكرية والمنهجية؟
- 2- كيف استطاع هذا المشروع تحقيق التوازن بين الرؤية الإسلامية والمنهج التاريخي؟
- 3- ما أبرز الإضافات التي قدّمها ضمن سياق مشروع أسلمة المعرفة؟

أهداف الموضوع:

تتمثل أهداف موضوع البعد التكاملي في المشروع التاريخي لعماد الدين خليل في مجموعة من الغايات العلمية التي تسعى إلى فهم منهجه التاريخي وتحليل خصائصه الفكرية والمنهجية، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

- 1- الكشف عن مفهوم البعد التكاملي عند عماد الدين خليل؛ وكيف يربط بين الجوانب السياسية والاجتماعية والفكرية والحضارية في تحليل الحدث التاريخي.
- 2- السعي إلى دراسة القواعد المنهجية والفكرية التي اعتمدها في بناء رؤيته للتاريخ، ومدى تأثيره بالرؤية الإسلامية في تفسير حركة التاريخ.
- 3- إبراز خصائص المنهج التكاملي في كتابة التاريخ من خلال تحديد السمات التي تميز هذا المنهج، مثل الشمولية، والترابط بين الأحداث، وتجاوز النظرة التجزئية للتاريخ.
- 4- إبراز قيمة هذا المشروع في تطوير الفكر التاريخي الإسلامي المعاصر، ومدى قدرته على تقديم قراءة حضارية للتاريخ.

خطة البحث:

المحور الأول: مشروع أسلمة المعرفة

أولاً: تعريف أسلمة المعرفة

ثانياً: ضرورات أسلمة المعرفة عند عماد الدين خليل.

المحور الثاني: الأسس المعرفية لرؤية وتفسير عماد الدين خليل لمشروعه التاريخي

أولاً: المصادر المعرفية الأساسية لعماد الدين خليل

ثانياً: المصادر المعرفية الثانوية للمعرفة عند عماد الدين خليل

المحور الثالث: المشروع التاريخي لعماد الدين خليل من المنظور التكاملي

أولاً: خصائص التفسير الإسلامي للتاريخ

ثانياً: تحليل للتاريخ الإسلامي

ثالثاً: المنهج البديل وفق الرؤية الإسلامية

وسنشرع في عرض البحث في المحاور كما يأتي:

المحور الأول: مشروع أسلمة المعرفة

أولاً: تعريف أسلمة المعرفة

يعرف عماد الدين خليل أسلمة المعرفة فيقول: "تعني ممارسة النشاط المعرفي، كشفاً وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً، من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان"⁽¹⁾.

بمعنى أن تعامل الإنسان مع هذا الكون ينبغي أن يكون ضمن إطار إيماني سليم. ويرى عماد الدين أن هذه الرؤية الإسلامية يجب أن تمتد لتشمل جميع العلوم الإنسانية، بحيث تستمد مناهجها وأساليبها من المعطيات التي وردت في كتاب الله عز وجل، وبينها النبي ﷺ في سنته، وذلك حتى تكون الحياة الإنسانية موجهة وممارسة وفق المنهج الإسلامي⁽²⁾.

هنا يؤكد عماد الدين على قابلية العلوم الإنسانية للأسلمة، ويدعو إلى أسلمة علم التاريخ، والنظر إليه بمنظار إسلامي.

وإسلامية المعرفة؛ هي مشروع تطبيقي وليس فقط مجرد نظرية، فهي المدخل المعرفي للمشروع الإسلامي الحضاري، يقول في هذا الشأن المفكر السوداني حاج حمد: "إن إسلامية المعرفة، هي المشروع البديل (العالمي البديل)، للمشاريع العقائدية، التي انطلقت بوعياها الفلسفي الزائف، على المستوى العالمي"⁽³⁾. ويقول كلشني في تعريفه لأسلمة المعرفة: "إن العلم الإسلامي هو دراسة الطبيعة والمجتمع والإنسان في إطار الرؤية الكونية الإسلامية، أما إذا تمت هذه الدراسة بمعزل عن إطار الرؤية الكونية الإسلامية فإنها تمثل نمطا علمانيا من المعرفة"⁽⁴⁾.

فقد ربط "العلم الإسلامي" بـ **الإطار الكوني الإسلامي**، أي أن طريقة فهم الكون والإنسان والمجتمع يجب أن تنطلق من رؤية دينية محددة.

ثانيا: ضرورات أسلمة المعرفة عند عماد الدين خليل

أ- **الضرورة العقيدة**: يرى عماد الدين أن العقيدة تطالب وتحث على النشاط المعرفي المحفز بدوافع الإيمان، وهذه الضرورة لها اتجاهين: تساعد على فهم وإدراك الدين الإسلامي، ومنه يزداد التمسك به، وتمنح القوة المادية والتقدم وتمكنهم من السيطرة ومواجهة التحديات⁽⁵⁾.

فالعقيدة ليست مجرد إيمان قلبي، بل دافع معرفي يدفع الإنسان للبحث والتفكير. وهذه نقطة قوية؛ لأن التاريخ الإسلامي نفسه يُظهر أن الدافع الديني كان محفزاً لطلب العلم في مجالات متعددة، وليس عائقاً له.

ب- **الضرورة الإنسانية**: يقول عماد الدين: "تلك هي أن النشاط المعرفي، المنبثق عن مطالب الإيمان، اندفع باتجاه إغراءات القوة والتسلط"⁽⁶⁾، وكذلك التعصب المذهبي وانعدام الأخلاق، وتحويل المنجزات إلى سلاح ضد الإنسان، والدليل هو إنتاج القنابل الذرية والهيدروجينية، وهذا يعني الخروج عن مطالب الإيمان العليا، فالمعرفة الإسلامية تسعى لخلق التوازن ونفي الأنانية والحفاظ على الإنسان.

ج- **الضرورة الحضارية**: إن أسلمة المعرفة تمثل "خياراً حاسماً أمام مسلمي اليوم والغد، لتجنب مسارين خطيرين قد يهددان تميّز الأمة: إما الذوبان في الآخر أو الانعزال التام عن منجزاته. ومن منظور حضاري"⁽⁷⁾، تسهم أسلمة المعرفة في تحصين الأمة من الوقوع في تقليد الغالب تقليداً أعمى، كما تشير المقولة الخلدونية الشهيرة: المغلوب مولع بتقليد الغالب، بالاعتماد على معرفة راسخة وأصيلة، يمكن الإسهام في بناء العالم على أسس متوازنة.

د- **الضرورة العلمية**: يرى عماد الدين أن أسلمة المعرفة تعني تزويد النشاط العلمي بدافع جديد يمنحه قوة إضافية للانطلاق، بما يساعد على كشف الحقائق، وإبراز السنن الكونية، وتبسيط الضوء على مصادر القوة وإتاحتها للناس، حتى تعود عليهم بالخير والفائدة الواسعة.

أما عن الهدف من أسلمة المعرفة فهو: تحرير العلم من براثن الفلسفات الوضعية، وإعادة تشكيله وتوظيفه وتحريكه، ضمن منطق آخر... يجعل الإنسان في مقام تكويني عال، بعيداً عن القفص الحديدي الذي وضعت الفلسفات الغربية، بماديتها العلمية فيه⁽⁸⁾، وهذا يعني تحرير الإنجاز العلمي المعرفي من التصورات العقلية الغربية.

وعليه يمكننا القول: إن إسلامية المعرفة، مشروع حضاري كبير، سعى من خلاله المؤسسون له إلى تحقيق المعرفة الإنسانية، بإعادة صياغتها وفقاً للرؤية الكونية التوحيدية.

المحور الثاني: الأسس المعرفية لمشروع عماد الدين خليل

أولاً: المصادر المعرفية الأساسية لعماد الدين خليل

أ- القرآن الكريم: استند عماد الدين في تفسيره إلى معطيات القرآن الكريم، وجاء ذلك ردًا على التفسيرات الوضعية التي تبني تصوراتها على أسس فلسفية أو نزعات عقلية أو تصورات خرافية. وقد أفرد في كتابه "التفسير الإسلامي للتاريخ" جزءًا كبيرًا لعرض هذه التفسيرات ونقدتها، حيث تناول أولاً التفسير المثالي عند هيجل، ثم التفسير المادي عند ماركس وإنجلز، ثم التفسير الحضاري عند توينبي. وبعد تحليل أوجه القصور في هذه الرؤى الوضعية، قدّم البديل الإسلامي، داعيًا إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي من منظور تكاملي شامل.

ومن أبرز مميزات التفسير القرآني أنه يكسر الحواجز بين الماضي والحاضر والمستقبل، إذ يُنظر إلى حركة التاريخ باعتبارها مسارًا متصلًا يبدأ من الخلق وينتهي باليوم الآخر، كما يتميز هذا التفسير بشموليته في فهم التاريخ وتفسير أحداثه، "لأنّ أي حركة تاريخية إنما هي نتاج لقاء خلاق بين الله والإنسان والطبيعة بما فيها الزمن"⁽⁹⁾.

يرى عماد الدين خليل أن أهم القضايا التي تناولتها الآيات القرآنية من منظور حضاري تتمثل في مسألة خلق الإنسان ودوره في الكون، والصراع القائم بين قوى الخير والشر، إضافة إلى قضية المصير والآخرة. وبذلك يرسم القرآن الكريم الإطار العام للواقعة التاريخية من حيث بدايتها ومسارها ونهايتها. كما يؤكد أنّ القرآن لم يكتفِ بسرد قصص الأنبياء بوصفهم أفرادًا، بل ربطهم بأقوامهم والجماعات المرتبطة بدعوتهم، مما يدل على أن الجماعة تُعد عنصرًا أساسيًا في صناعة التاريخ وتوجيه أحداثه. ويشير كذلك إلى أن بعض الإشارات والتنبؤات التاريخية الواردة في القرآن قد تحققت بالفعل، ومنها قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (الروم: 2-3). ويعتقد أن الهدف من عرض القصص في القرآن الكريم لا يقتصر على الحكى أو السرد، بل يتجاوز ذلك إلى إثارة التفكير الإنساني ودفعه إلى البحث عن الحقيقة، مع الاستفادة من الدروس والعبر المستخلصة من تجارب الأمم السابقة⁽¹⁰⁾.

ب- السنة النبوية: استطاع الرسول ﷺ خلال فترة الرسالة أن يحقق العديد من الشروط الأساسية اللازمة لبناء الحضارة الإسلامية، ومن أبرزها: ترسيخ مبدأ التوحيد في مواجهة الشرك والتعدد، وتعزيز الوحدة في مواجهة التجزؤ، وإقامة الدولة في مقابل العصبية القبلية، وتقديم التشريع الإلهي على الأعراف القبلية، وترسيخ مفهوم الأمة بدلًا من الانتماء الضيق إلى العشيرة.

إنّ التحول الحضاري في الإسلام كان قائمًا على إعادة صياغة الإنسان والمجتمع معًا، وليس فقط تغيير المعتقدات. فالتوحيد هنا لا يُقدّم كعقيدة فقط، بل كأساس لبناء وحدة اجتماعية وسياسية، بينما يصبح التشريع أداة لتنظيم الحياة بدل العرف المتعدد والمتناقض.

ويرى عماد الدين خليل أنّ الأحاديث النبوية، في معالجتها لقضايا الحضارة، تدور في الغالب حول خمس سياقات رئيسية، هي: الحديث عن الأمم والجماعات والأديان السابقة، وأحداث عصر الرسالة، والتنبؤات التاريخية المتعلقة بالملاحم والفتن، إضافة إلى القيم السلوكية التي تسهم في نهضة الجماعات والدول والحضارات، وكذلك القيم التي تؤدي إلى تسريع انهيار الحضارات وتراجعها⁽¹¹⁾.

يقدم هنا عماد الدين خليل تصنيفًا لموضوعات الأحاديث النبوية من زاوية حضارية. هذا التصنيف يكشف أنّ السنة النبوية في هذا التصور ليست نصوصًا وعظية فقط، بل مصدرًا لمعرفة تاريخية واجتماعية

وتحليلية. فهي تتناول الماضي (الأمم السابقة)، والحاضر (عصر الرسالة)، والمستقبل (الملاحم والفنن)، إضافة إلى بعدها القيمي الذي يفسر صعود الحضارات أو انهيارها. وكذلك نجد في هذا الطرح أنه ينطلق من رؤية "حضارية شمولية" للسنة، حيث تربط القيم الأخلاقية مباشرة بمسار التاريخ وصعود الأمم وسقوطها، مما يعطي للسلوك الفردي بعداً جماعياً وتاريخياً واسعاً. فبناء الأمة لم يكن مجرد إصلاح ديني، بل مشروعاً متكاملًا لإعادة تشكيل الإنسان والمجتمع والتاريخ، وأن السنة النبوية تمثل إطاراً شاملاً لفهم هذا المشروع من حيث القيم والتاريخ والتحويلات الاجتماعية.

ثانياً: المصادر المعرفية الثانوية للمعرفة عند عماد الدين خليل

أ- استقراء التاريخ: تكمن استفادة عماد الدين خليل من التاريخ واستقراء حوادثه في: فاعلية سنن التاريخ وانطباقها الكلي على جميع الأمم، حتى تلك التي اعتمدت على القوة والبطش في فرض نموذجها الحضاري، لكي يتوصل إلى أن القرآن الكريم يُبين لنا أن القوة والبطش كمفهومين غير قادرين على الصمود في وجه السنن الإلهية التي تحكم حركة التاريخ والحضارة. وينتقد المادية الجدلية لإغفالها دور الفرد في صناعة التاريخ، وقد قدم الكثير من الأمثلة عن ذلك لا يتسع المجال لذكرها⁽¹²⁾. فالتاريخ عنده ليس سلسلة من الأحداث العشوائية أو نتاج القوة المادية وحدها، بل هو حركة منضبطة بقوانين إلهية تحكم الصعود والانهيار.

يبرز دور "فاعلية سنن التاريخ"، أي أن هناك قوانين عامة تحكم مصير الأمم، مثل العدل والظلم والإيمان والانحراف وأن هذه السنن تشمل حتى الحضارات التي تعتمد على القوة والبطش. فالقوة المادية، رغم تأثيرها الظاهري، تبقى عاجزة عن تعطيل هذه القوانين أو تجاوزها على المدى البعيد. كذلك ينطلق خليل من منظور قرآني يرى أن القوة والبطش ليستا عنصرين كافيين لضمان الاستمرار الحضاري، لأن التاريخ محكوم بسنن إلهية تتجاوز الإرادة البشرية المباشرة. وبذلك يُفسر سقوط بعض الحضارات القوية رغم تفوقها العسكري والسياسي، باعتبارها نتيجة لاختلال في هذه السنن. وينتقد النص التصور المادي للتاريخ، وخاصة "المادية الجدلية"، لأنها تُرجع حركة التاريخ إلى عوامل اقتصادية واجتماعية فقط، وتتجاهل دور الفرد وإرادته في صناعة الحدث التاريخي. في المقابل، يؤكد عماد الدين خليل على أهمية الفرد بوصفه عنصراً فاعلاً يمكنه التأثير في مسار التاريخ، وليس مجرد نتيجة للبنية المادية.

وفي الأخير يتضح أن عماد الدين خليل يسعى إلى إثبات أن التاريخ يتشكل من تفاعل بين السنن الإلهية من جهة، ودور الإنسان الفردي من جهة أخرى، مما يمنح رؤيته طابعاً توازانياً بين الحتمية التاريخية والاختيار الإنساني.

ب- تفاسير حضارية سابقة: نجد أن عماد الدين خليل استفاد في طرحه من عدة تفاسير سابقة ومن بينها تفسير ابن خلدون، حيث أنه اعتمد في معالجته لمسألة الترف على نظرية ابن خلدون، كما يؤكد عماد الدين أن ابن خلدون استمد طرحه من القرآن الكريم⁽¹³⁾. ويلاحظ أنه لا يكتفي بالنقل، بل يربط هذا الطرح بالقرآن الكريم، معتبراً أن ابن خلدون نفسه استلهم رؤيته من التصور القرآني للتاريخ والاجتماع، مما يمنح الفكرة بعداً دينياً أصيلاً لا مجرد تحليل اجتماعي.

وأيضاً، نجد تفسير مالك بن نبي الذي يعتمد على فكرة ارتباط التغيير النفسي بنشأة الحضارة وتطورها، فهذه الفكرة تم طرحها عند عماد الدين، وكذلك فكرة العوامل الخارجية التي أكد مالك بن نبي على

أنها سبب في السقوط، أي القابلية للاستعمار، فعماد الدين طرح الفكرة نفسها غير أنه توسع فيها بمفهوم آخر وهو القابلية للانهييار الحضاري⁽¹⁴⁾. مما يعمم الفكرة لتشمل كل أشكال التراجع الحضاري وليس الاستعمار فقط.

أما بالنسبة للتفسير الحضارية الغربية، فنجد عماد الدين يتطرق إلى وجوب التجديد والتحذير من مخاطر التقليد الأعمى، حيث يشير إلى النمطين الذين اعتمدهما ارنولد تونبي في التعامل مع معطيات الآباء، وهما التقليد الأعمى في مرحلة السقوط، ونمط إتباع القيادة المبدعة في الإبداع الحضاري، لهذا فعماد الدين خليل استعمل كثيرا من ألفاظ ارنولد تونبي مثل التحدي والاستجابة وغيرهما⁽¹⁵⁾.

حيث يرى أن الحضارات تنهض عندما تستجيب بشكل مبدع للتحديات، وتنهار عندما تفقد القدرة على الإبداع وتلجأ إلى التقليد الأعمى. ويستثمر هذا التصور في التحذير من الجمود الفكري داخل الحضارات.

فعماد الدين خليل لا يتعامل مع هذه المرجعيات كمجرد مصادر اقتباس، بل كأدوات لإعادة بناء رؤية حضارية متكاملة، تجمع بين البعد الإسلامي (القرآن والسنة)، والتحليل التاريخي (ابن خلدون)، والرؤية النفسية-الحضارية (مالك بن نبي)، والنظريات الغربية (توينبي).

وعليه يقوم مشروع عماد الدين خليل على تركيب فكري تفاعلي، يوظف فيه التراث الإسلامي والفكر الحديث لإنتاج رؤية حضارية تفسيرية للتاريخ، تؤكد أن صعود الحضارات وسقوطها تحكمه عوامل داخلية نفسية وفكرية، إضافة إلى سنن تاريخية عامة، وأن الإبداع والاستجابة الواعية للتحديات هما مفتاح البقاء الحضاري.

المحور الثالث: المشروع التاريخي لعماد الدين خليل من المنظور التكاملي

يرى عماد الدين خليل أن هناك ثلاث مستويات في تعامل القرآن مع الوقائع التاريخية، المستوى الأول: السرد التاريخي للوقائع، والمستوى الثاني: يذهب إلى ما وراء الحدث لكي يعطينا تصورا عن السنن التي تحرك التاريخ، بمعنى قوانين الحركة التاريخية، أما المستوى الثالث: فيخص الجانب الحضاري عن القوة المؤثرة التي تصنع الحضارات والأمم والدول. وهذا ما نجده في تفسيره للتاريخ الإسلامي من الجانب التكاملي.

أولا: خصائص التفسير الإسلامي للتاريخ

إن التاريخ في المنظور الإسلامي لا يمثل توجها دراسيا صرفا صوب الماضي، لتحقيق السيطرة على جزئياته وتفاصيله، إنما لتوجيه الأنظار إلى مؤشراتته الرئيسية وقوانينه الفعالة، أي السنن والنواميس التي يعمل من خلالها، فالمنظور الإسلامي يسعى إلى تحويل المسألة التاريخية إلى فعل حركي وجدل فعال بين الماضي والحاضر والمستقبل.

وأكد على أن القرآن الكريم يقدم أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، ووصل به الأمر إلى تخطي مرحلة العرض والجمع، إلى استخلاص القوانين والسنن التي تحكم الظواهر الاجتماعية والتاريخية.

ويقول كذلك: إن المنهج الجديد الذي يطرحه القرآن، يؤكد على أن التاريخ لا يكتسب أهميته الإيجابية؛ إلا بأن يتخذ كميدان للدراسة والاختبار، ونستخلص منه القيم والقوانين التي لا تستقيم آية برمجة للحاضر والمستقبل إلا على هداها، ويتساءل عماد الدين عن سبب عزوف المسلمين الأوائل عن اكتشاف هذا المنهج

والتعامل معه، ويجب عن تساؤله بأن الفكر التاريخي ما كان قد بلغ درجة من النضج والتطور التي تتيح له ذلك أساساً.

ويستخلص عماد الدين خليل بعض الميزات المنهجية التي يتضمنها التفسير الإسلامي للتاريخ ويحصرها في النقاط التالية:

1- **المرونة وعدم التأزم المذهبي:** يتميز التفسير الإسلامي دون غيره من التفسيرات الوضعية بخاصية المرونة، فهو لا يتأثر بطبيعة العصر كما هو الحال في النظرية الوضعية التي تبتعد عن العلمية والموضوعية.

فالتفسير الإسلامي، يستمد من علم الله الذي يعلو على الزمان والمكان، وينظر للأحداث بانفتاح تام ويحيط علماً بالوقائع التاريخية بأبعادها الزمنية الثلاث، والبعد الرابع هو "رؤية الذات الإلهية التي وسعت كل شيء علماً، والتي صنعت الواقعة التاريخية"⁽¹⁶⁾، بحيث يشمل التفسير الإسلامي كل القوى الفاعلة في الحركة التاريخية (العقلية والوجدانية المادية والروحية، الطبيعية والغيبية)، وهنا تكمن خاصية الشمولية في الإسلام، الذي يعلل جميع الحقائق التي يحتويها السجل الإنساني.

فما يعاب على التفسير الحضاري الوضعية، هو عدم تميزها برؤية كونية شاملة تحدد العلاقة بين الله سبحانه وتعالى والطبيعة والإنسان في صناعة التاريخ، فهي تعتمد على أحد العناصر الثلاثة بوصف الله عز وجل خالقاً ومسخرًا، والإنسان مستخلفاً والطبيعة مسخرة له؛ في علاقة قائمة على الوفاق والتناغم والانسجام

فالهدف من دراسة الماضي في التفسير القرآني للتاريخ، هو معرفة السنن والنواميس التي تحكم حركة التاريخ.

2- **الواقعية:** يتميز التفسير الإسلامي للأحداث برؤية واقعية شاملة؛ إذ يعترف بالتمايز القومي رغم نزعة الإسلام العالمية. فهو تفسير واقعي، لا يتأثر بقيمه ومثالياته كما فعل هيغل وماركس، إنما يتكلم عن الواقع كما هو من دون تبرير أو تعديل أو تحوير، إنه يسمي معركة حنين هزيمة وفراراً ويخاطب المهزومي أحد بأنهم كانوا السبب وراء الهزيمة، ومنه فإنه يدعو إلى عدم تبرير الخطأ، ويعلمهم أن يستفيدوا من هذه الرؤية الواقعية للتاريخ⁽¹⁷⁾.

3- **الناموسية:** يهدف التفسير الإسلامي للتاريخ للبحث عما حدث فعلاً، وعن طبيعة التصميم التاريخي للبشرية؛ وهذا ما يسمى "سنناً" التي ينبغي أن يعتمدها المفسرون لتفسير التاريخ وفهمه⁽¹⁸⁾، وبذلك يكون تفسيراً شاملاً، يعطي أصدق صورة للسنن التي تسير التاريخ، وكأنه يؤكد أن التاريخ من صنع البشر، وأن نفس الأسباب حين تتكرر ينتج عنها الوقائع نفسها.

ثانياً: تحليل للتاريخ الإسلامي

معظم الدراسات التي تناولت تدوين التاريخ الإسلامي بوجه عام والسيرة النبوية بوجه خاص، اتجهت إلى الطابع التقليدي، حيث ركزت على الغزوات والحروب والشمائل، وغالباً ما عولجت الموضوعات بصورة مجزأة ومنفصلة، مما أدى إلى تتبع التفاصيل الجزئية دون ربطها بسياقها الكلي. كما التزمت هذه الدراسات بالمنهج الزمني العام، كما هو الحال في التاريخ المحلي وتواريخ المدن والتراجم والأنساب، واعتمدت منهج الحوليات الذي ساهم في تجزئة الأحداث الأساسية وتشتيثها، مما أدى أحياناً إلى اختلاطها بوقائع أخرى غير متجانسة؛ فمثلاً قد يُتناول في السنة الواحدة الصراع مع الوثنية واليهود إلى جانب المعطيات التشريعية والدعوية.

وفي ظل هذا النهج، غابت الرؤية النقدية، وبرز نوع من المبالغة أحياناً على حساب البنية الأصلية للوقائع. غير أن هذا الوضع تم تجاوزه تدريجياً مع تطور دراسة التاريخ الإسلامي من حيث المنهج والموضوع، نتيجة للوعي العلمي والرغبة الجادة في التصدي للمقاربات غير المنضبطة في التعامل مع التاريخ الإسلامي والسيرة النبوية خصوصاً.

وفي هذا السياق، يُعد عماد الدين من أبرز الباحثين الذين سعوا إلى بلورة ملامح أكثر دقة للتاريخ الإسلامي، من خلال دراسة معمقة للوقائع وفق معايير نقدية صارمة، تهدف إلى الوصول إلى بنيتها الأساسية. وقد دعا إلى اعتماد منهج أكثر شمولية ودقة، يستوعب مختلف أبعاد التاريخ الإسلامي: الحركية، والدعوية، والسلوكية، والسياسية، إضافة إلى البعد الحضاري الذي أهمل. ومن شأن هذا المنهج أن يتيح رؤية تفسيرية موضوعية للتاريخ الإسلامي، ويعزز القدرة على النقد عبر تفكيك التناقضات التي شابت المسار التاريخي، فضلاً عن الإسهام في تأصيل الهوية الإسلامية.

وعليه، فإن أهم ملامح حركة التاريخ الإسلامي كما رصدتها عماد الدين هي: العقيدة والحركة، الأصالة والانفتاح، التحديات والهجمات المضادة، الالتزام والتوازن.

1- العقيدة والحركة: إن المتتبع لسير العلاقة بين العقيدة والحركة سيجد أن هناك تداخلاً بينهما، تمثل

في عدة مراحل وهي:

أ- **الحركة صوب العالم والكون:** من المعلوم أن أول ما نزل من القرآن الكريم على رسول الله ﷺ كلمة "أقرأ"، ويعد عماد الدين خليل أن اللقاء بين الوحي ورسول الله ﷺ هو لقاء بين العقيدة والحركة، لأن أمر الله عز وجل لرسوله الكريم بالقراءة لا يعني أبداً قراءة الكون المسطور، وإنما يعني بها قراءة الكون المنظور والتدبر فيه⁽¹⁹⁾ لقوله جل ثناؤه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: 24).

ب- **الحركة نحو الإنسان:** يقول عماد الدين خليل: "إن الإسلام جاء لكي يعبر عن وجوده في عالمنا من خلال دوائر ثلاث، دائرة الإنسان، فالدولة، فالحضارة" وكان بناء الإنسان في المرحلة المكية.

ج- **المرحلة العالمية:** يعتبر الإسلام رسالة غير محدودة بعصر ولا بمكان معين لأنها موجهة لكل الأمم، فهي هداية رب الناس لكل الناس⁽²⁰⁾، لقوله عز وجل: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: 158).

يوضح أن الرسالة الإسلامية تحمل طابعاً إنسانياً شاملاً يتجاوز الحدود الجغرافية والتاريخية.

2- الأصالة الحضارية والانفتاح: يؤكد عماد الدين خليل أن الأمة العربية الإسلامية استفادت من

الحضارات السابقة مثل الفارسية والرومانية واليونانية، دون أن يمس ذلك أصالتها أو هويتها، بل إن الإسلام استطاع أن يحول العرب إلى أمة متحضرة. فقد خرج المسلم من بيئته الصحراوية وهو يحمل قيماً جديدة، وتعاليم واضحة، ومعتقدات راسخة، ورؤية شاملة، وطموحاً إيمانياً لا حدود له. ومن ثم انطلق لنشر رسالة الإسلام، وترسيخ مبادئ التوحيد، وإرساء قيم العدل والمساواة في مختلف أنحاء العالم.

كما يوضح النص أن القرآن الكريم يحث الإنسان على أعمال العقل والتفكير النقدي عند تبني الآراء والمعتقدات، وعدم الانغلاق على الموروثات أو رفض الأفكار الجديدة، بل ينبغي الانفتاح عليها ومناقشتها بعقلانية. ويتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر: 18)

ويخلص النص إلى أن الإسلام يتميز بالانفتاح وقوة الحجة، فهو لا يخشى النقاش أو الحوار، بل يدعو إلى الحوار وتقبل الآخر ومناقشة الأفكار بعقل منفتح.

3- الاستجابة للتحديات: عرف التاريخ الإسلامي عدة تحديات سياسية واقتصادية واجتماعية، لكنه استطاع مواجهتها والتغلب عليها. وقد كان ذلك بفضل العقيدة الإسلامية الصحيحة والثابتة التي شكلت أساس قوة الأمة وصمودها. كما يوضح عماد الدين أن شمولية الإسلام وقدرته على التكيف مع مختلف ظروف الحياة كانا من العوامل الأساسية التي مكنت المسلمين من مواجهة الصدمة الاستعمارية ومقاومتها. فالعامل الديني هو أساس القوة الحضارية والسياسية للأمة.

4- الالتزام والتوازن: واجهت الدعوة الإسلامية منذ انطلاقتها الرفض والمقاومة والظلم والاعتداء، ومع ذلك بقي المجتمع الإسلامي متمسكاً بعقيدته التي منحته مكانة متميزة بين المجتمعات. فقد ساعدته هذه العقيدة على الثبات والالتزام بقيم الإسلام ومبادئه وتعاليمه. ويعود ذلك إلى واقعية الإسلام وقدرته على التكيف الدائم مع متطلبات الحياة الاجتماعية⁽²¹⁾.

ومن بين مميزات الإسلام في هذا الصدد، أنه إذا سقطت دولة أو حتى حضارة، فإن الإنسان المسلم والمجتمع الإسلامي يستمران في المقاومة والتحدي، وذلك لتوفر الحوافز الذاتية والقيم الخلقية نتيجة التمسك بالعقيدة الصحيحة، وكذلك فإنه رغم سقوط الدولة أو الحضارة الإسلامية، فإنه يوجد البديل وهو الحركات الإسلامية الصوفية والسياسية عكس التجارب الوضعية التي لا يوجد فيها مثل هذه الحركات.

ثالثاً: المنهج البديل وفق الرؤية الإسلامية

إن الهدف من دراسة التاريخ كما يقول عماد الدين: "أن يبعث في نفوس الناس الفهم الصحيح، لما يحيط بهم من قوانين وسنن وأحداث، سبقوها أو عاصروها أو ستجيء فيما بعد، وأن يفجر فيهم الرغبة في الحركة، والسعي الجاد لإعادة توجيه القوانين، والعلاقات والأحداث، وفق منطق المعمار الكوني القائم على التوافق والانسجام"⁽²²⁾، فالهدف الأساسي أن يدفع الناس إلى الحركة والعطاء بالاعتماد على الماضي للاستفادة منه في الحاضر والمستقبل.

أي أن التاريخ أداة لفهم استمرارية الظواهر الإنسانية؛ فالمعرفة التاريخية ليست سلبية أو نظرية فقط، بل تُحدث: وعياً دافعاً للحركة والعمل، والهدف هو إعادة توجيه العلاقات والأحداث نحو الأفضل.

يؤكد عماد الدين خليل أنه لإعادة التاريخ الإسلامي وإعادة عرضه، يتوجب في البداية الالتزام بعدة شروط هي:

- لا بد من تجنب وتقادي التضارب والتناقض في المعطيات، وذلك من خلال الجمع بين ملامح التفسير الإسلامي للتاريخ والقيم الأساسية التي تنتج من خلال تحليلاً لتاريخ الإسلام نفسه.
- يدعو كل مؤرخ مسلم لبلورة منهج متميز في كتابة التاريخ نظرياً وتطبيقاً، ومنهجه شمولي لكي يكون نسيجه متوحداً، أي رؤية موحدة للتاريخ⁽²³⁾.
- الحاجة إلى المؤرخين الذين يملكون الحس النقدي، وليس مجرد النقد.
- يؤكد على ضرورة المنهج الذي هو: "طرائق العمل الاستراتيجي، المبرمج المنظم المرسوم" والهدف منه هو، "تجميع الطاقات والتنسيق بين معطياتها لكي تصب في هدف واحد"⁽²⁴⁾.
- لا يمكن تطبيق منهج واحد على تاريخ الأمم جميعها؛ لأنه ليس معياراً ثابتاً.
- يدرس التاريخ من أجل الحركة ولهذا فهو يرفض المنهج الذي يسعى إلى إبقاء التاريخ ميتاً من خلال جعله "فقط سرداً للأحداث، وتجميعاً ألياً للنصوص ونظرات مبعثرة للواقع"⁽²⁵⁾.
- ضرورة تحقيق التوازن بين الجوانب السياسية والعسكرية، وبين فحص وتحليل الجوانب الحضارية.

- ويرى أنه إذا ركزنا على التفاصيل والجزئيات نفقد فهم التاريخ، يعني أنه يتجاوز المنهج التفكيكي للمحافظة على ديمومته.
- ينتقد عماد الدين الصيغ القديمة في عرض تاريخنا، على أنه مسرح لعمليات عسكرية، ويقوم منهجه على عدم التشنج إزاء ما يطرحه الخصوم في مجرى التاريخ، أي تقبل الآخر.
- يؤكد على وجوب الانتقال من الشكل إلى المعنى، واستثارة الفكر والوجدان على الشمولية لما يحيط بالإنسان، وأن يدخل إلى صميم الحدث، ولا يقف خارج الأسوار، أي يجعل التاريخ عملية حيوية ويخلصه من التجريد⁽²⁶⁾.
- يهدف من خلال منهجه لتحطيم القيود الأكاديمية، أي يصبح فنانا وليس فقط مؤرخا.
- ويرى أن المؤرخ الناقد، هو الذي يسعى في البحث عن الارتباطات الظاهرة والخفية، بين سائر ما يعرضه التاريخ⁽²⁷⁾.
- ومن المواضيع التي ركز عليها عماد الدين خليل كثيرا، الموضوعية بالاعتماد على الواقعة نفسها، دون إعطاء موقف مسبق، فلا يجب الحكم على مسألة ما إلا بعد الإلمام بها من كل الجوانب⁽²⁸⁾.
- منهجه في بعض مؤلفاته التاريخية: يتخذ في بعض مؤلفاته التاريخية منهجا معينا، وذلك باعتماد طريقتين في العرض، إما اختيار مسألة واحدة، يستعرضها من حيث التحليل والمناقشة، وإما أن يطرح عددا من القضايا موزعة على مساحات في التاريخ الإسلامي⁽²⁹⁾.
- لا بد من اتخاذ موقف علمي تجاه معطيات المستشرقين على مستوى المنهج والموضوع، ويرى عماد الدين أنه يجب عدم التسليم المطلق بها أو تجاوزها كلية، وعليه يجب الحذر من هذه الدراسات وأخذ ما يفيد دون الوقوع في أسرها على حساب الحقيقة التاريخية⁽³⁰⁾.
- إن الهدف من منهجه؛ هو قدرة الطالب على استقراء الظواهر والأحداث، وتحليلها ومقارنتها، وإدراك طبيعة السنن والقوانين.
- إن تاريخنا الإسلامي، ينفرد بالدقة والتمحيص من خلال علم الجرح والتعديل، لهذا يطالب عماد الدين خليل بتدريسه في جامعاتنا، لتعويد الطالب على وجوب الأخذ بأسلوب نقدي رصين في التعامل مع الروايات وعدم التسليم المطلق بكل شيء.
- ولتمكين الطالب من البحث والتحليل، والتعود على البحث العلمي بالرجوع إلى المصادر الأولية لفهم التاريخ، وعدم الوقوع في الأخطاء، يجب إضافة عدد آخر من المحاضرات لتحليل النصوص التاريخية⁽³¹⁾.
- وهو بذلك يدعو إلى منهج شامل، لدراسة الحضارة وأصولها ونموها وتدهورها، وواقعها ومستقبلها.
- يدعو إلى تطبيق منهج إسلامي وفق هذه العوامل؛ المادة والروح، الطبيعة والغيب، التراب والحركة، القدر والحرية، وإلا سيكون منهجا قاصرا⁽³²⁾.
- يهدف هذا الطرح إلى تحقيق قدر من التوازن بين العرض الأكاديمي الدقيق للوقائع التاريخية، سواء كانت سياسية أو حضارية، وبين تبني مواقف فلسفية تساعد على تفسير هذه الوقائع وكشف العوامل التي أسهمت في تكوينها والمؤثرات التي وجهت مساراتها. على أن تدرج هذه المقاربات جميعها ضمن رؤية نوعية متجانسة تحفظ الانسجام بين عناصر التحليل والتفسير⁽³³⁾.
- تقديم عروض تاريخية متوازنة زمنيا بين التاريخ الإسلامي وما كان يشهده العالم الخارجي، من أجل تكوين نظرة شمولية تمكن من فهم طبيعة العلاقات بين الإسلام والعالم الخارجي.

- يؤكد في منهجه على الربط بين الأصالة والمعاصرة، فيرفض الاستسلام للرواية القديمة، ويأبى إلغاءها من الحساب.

- تجنب الوقوع تحت وطأة الموضوعات المعاصرة في كافة مناحي الحياة البشرية، فهذا يضيع رؤيتهم للتاريخ الإسلامي بواقعه الراهن، ما يفسد الرؤية الموضوعية، فيمكن للمؤرخ أن يستفيد من كل ما يقدمه هذا القرن من علوم مساعدة على كشف الحقيقة التاريخية شرط أن لا يتأثر بفلسفة العلم الظنية التخمينية وما أحدثته من نتائج سيئة في عالمي النفس والمجتمع⁽³⁴⁾.

يقترح عماد الدين أن توضع مؤشرات عمل في الاتجاهات النقدية الثلاثة التالية:

أ- نقد الرواية الأساسية لدى المؤرخ القديم، وتصنيف الروايات حسب قوتها وضعفها.

ب- نقد مواقف فلاسفة التاريخ، الذين تعاملوا مع تاريخنا ودرسوا جوانب منه، وتحديد مدى قرب معطياتهم أو بعدها عن الحقيقة التاريخية.

ج- نقد معطيات الحركة الاستشراقية بجناحيها المادي والنصراني وتحديد المساحات التي يمكن الإفادة الفعالة منها والتي يجب تجنبها⁽³⁵⁾.

إعادة النظر في تقسيم الفترات الزمنية للتاريخ الإسلامي، وذلك في ضوء المعطيات الجديدة لهذا المنهج، مع الأخذ بعين الاعتبار وحدة الحركة التاريخية واستمراريتها التي تشكّل نسيجاً متكاملًا للأمم والشعوب الإسلامية، بعيداً عن التركيز على التغيرات السياسية الظاهرية المرتبطة بالأسر الحاكمة أو النظم. وبناءً على ذلك، لا ينبغي أن يقتصر التقسيم الزمني على المتغيرات الفوقية، بل يجب أن يمتد ليشمل التحولات العميقة داخل بنية المجتمع في تطوره المستمر.

أما على المستوى المكاني، فيفضل اعتماد الوحدات الثقافية المتنوعة ضمن إطار الوحدة الحضارية الإسلامية، التي تتجاوز تعدد الكيانات السياسية وتمتد عبر بيئات جغرافية مختلفة، مع الحفاظ على الطابع الحضاري المشترك بينها.

- إذا وجد تناقض بين التجربة التاريخية وبين النص أو الرواية التاريخية، يجب الأخذ بالتجربة الأكثر ثقلًا وتحققًا والأكثر تلاؤماً مع الصيرورة التاريخية نفسها.

ينبّه عماد الدين خليل في ختام طرحه إلى أن إعادة كتابة التاريخ الإسلامي لا تعني البدء من الصفر، بل تقوم على منهج منصف يتعامل مع تراث الأجداد بروح علمية، ويقدر جهود الرواد، مع الاستفادة في الوقت نفسه من المناهج الحديثة الأكثر دقة وصرامة.

وهو يتبنى موقفاً وسطاً يرفض الانسياق الكامل وراء الرواية التقليدية، كما يرفض أيضاً إقصاءها بشكل تعسفي، ليقدم بذلك رؤية موضوعية تستحضر السياق البيئي الذي نشأت فيه وقائع التاريخ الإسلامي. وتعتمد هذه الرؤية على توظيف مختلف العلوم المساندة؛ الإنسانية والتطبيقية، بهدف إضاءة أعمق لذلك التاريخ وفهم أحداثه بصورة أشمل.

ويختصر عماد الدين خليل هذا التصور في مقولته: "تاريخ الطبري والكمبيوتر"⁽³⁶⁾، باعتبارها خلاصة للمنهج المطلوب وشعاره.

خاتمة:

وفي ختام هذا البحث توصلت لعدة نتائج، أذكر منها:

- جمع عماد الدين خليل في دراسته بين علوم الوحي وعلوم الكون، حيث يُعدّ التاريخ من العلوم الكونية لأنه يعبر عن أحداث عاشها الإنسان عبر الزمن، في حين ترتبط علوم الوحي بالنصوص الشرعية مثل

القرآن الكريم والسنة النبوية. ومن خلال هذا المزج، سعى إلى تحقيق تكامل بين هذه العلوم في فهمه للتاريخ وتفسيره له.

- تناول عماد الدين خليل مشروع إعادة كتابة التاريخ الإسلامي ضمن إطار "أسلمة المعرفة"، الذي يهدف إلى الربط بين مختلف العلوم بأسلوب تكاملي يستند إلى رؤية توحيدية شاملة للعالم.
- اعتمد في مشروعه على أسس معرفية تمكّنه من الوصول إلى رؤية تكاملية، تتمثل في القرآن الكريم، والسنة النبوية، واستقراء التاريخ، إضافة إلى التفسير السابقة. ومن خلال ذلك، كان يستفيد من كل ما يراه مناسباً بغض النظر عن خلفياته الفكرية أو المرجعية.
- عماد الدين خليل سعى إلى تجسيد الرؤية الإسلامية من خلال اعتماده على المصادر الأصلية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية، إضافة إلى توظيفه لمبدأ التكامل المعرفي عبر الاستفادة من المنهج الغربي بما يتوافق مع الرؤية الإسلامية، فضلاً عن اعتماده على مناهج البحث العلمي الحديثة.
- دعا عماد الدين خليل إلى تطبيق هذا المنهج في إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، مؤكداً أنه مشروع لا يمكن لشخص واحد القيام به، بل يتطلب فريقاً من المؤرخين ووقتاً طويلاً لإنجازه. وقد بدأ بالفعل في تجسيد هذا التوجه من خلال بعض مؤلفاته، ويُعد كتاب ملامح الانقلاب في خلافة عمر بن عبد العزيز من أبرزها.

يمكن استنتاج الفكر الوحدوي لدى عماد الدين خليل من خلال قراءة مؤلفاته، حيث يبرز حرصه على تعزيز الوحدة الإسلامية. فهو يرى أن الوحدة والتنوع عنصران متلازمان لا تعارض بينهما في مختلف العلاقات الإنسانية، ويؤكد أن التوجه الوحدوي للأمة الإسلامية، على مستوى القواعد والتيارات، ليس مجرد سمة من سماتها، بل يعد محرراً أساسياً لمساحات واسعة من تحققها التاريخي.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 2006م.
- 2- عماد الدين خليل ملامح الانقلاب في خلافة عمر بن عبد العزيز، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1978م.
- 3- عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، دار ابن كثير، بيروت، دمشق، ط1، 2005م.
- 4- عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1985م.
- 5- عماد الدين خليل ابن خلدون إسلامي، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 2005م.
- 6- عماد الدين خليل حسن مظفر، دليل التاريخ والحضارة في الأحاديث النبوية.
- 7- عماد الدين خليل، الوسيط في الحضارة الإسلامية، دار حامد، العراق، 2004م.
- 8- عماد الدين خليل، ابن خلدون وإشكالية المعرفة، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 21، 2000م.
- 9- شوقي أبو خليل، نظرة الغرب إلى حاضر الإسلام ومستقبله، دار النفائس، بيروت لبنان، ط1، 1999م.
- 10- في التاريخ الإسلامي مواقف ودراسات، مطبعة الزهراء، الموصل، 1985م.
- 11- محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
- 12- زكي ميلاد، التكامل المعرفي بين العلوم في رؤية علماء الطبيعيات المسلمين المعاصرين، ثقافتنا للدراسات والبحوث، مج 22، 1431هـ - 2010م.
- 13- الحاج دواق، المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد، وتطبيقاته النقدية، رسالة دكتوراه العلوم في الفلسفة، غير منشورة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2009-2010م.
- 14- معيلبي عيسى، التفسير الحضاري عند عماد الدين خليل أسسه المعرفية وتطبيقاته التاريخية، ماجستير فلسفة الحضارة، جامعة الحاج لخضر، جامعة باتنة، 2012م.

الهوامش:

- (1) عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ط1، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 2006م، ص9.
- (2) عماد الدين خليل، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 21، 2000م، ص2.
- (3) محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، 2004م، ص385.
- (4) زكي ميلاد، التكامل المعرفي بين العلوم في رؤية علماء الطبيعيات المسلمين المعاصرين، ثقافتنا للدراسات والبحوث، مج22، 1431هـ - 2010م، ص18.
- (5) عماد الدين خليل مدخل إلى إسلامية المعرفة، مصدر سابق، ص12.
- (6) المصدر نفسه، ص14-15.
- (7) نفسه، ص17.
- (8) ينظر: الحاج دواق، المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد، وتطبيقاته النقدية، رسالة دكتوراه العلوم في الفلسفة، غير منشورة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2009-2010م، ص304.
- (9) عماد الدين خليل التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1985م، مصدر سابق، ص16.
- (10) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي، ص99-102.
- (11) عماد الدين خليل حسن مظفر، دليل التاريخ والحضارة في الأحاديث النبوية، ص10.
- (12) ينظر: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص: 116، وينظر: معيلبي عيسى، التفسير الحضاري عند عماد الدين خليل أسسه المعرفية، ص109.
- (13) عماد الدين خليل ابن خلدون إسلامي، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 2005م، ص5-6.
- (14) عماد الدين خليل الوسيط في الحضارة الإسلامية، ص334.
- (15) عماد الدين خليل الوسيط في الحضارة الإسلامية، ص36.
- (16) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص13.
- (17) عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، دار ابن كثير، بيروت، دمشق، ط1، 2005م، ص65.
- (18) المصدر نفسه، ص66.
- (19) ينظر: عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، ص69.
- (20) ينظر: عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، ص72.
- (21) عماد الدين خليل، المصدر نفسه، ص75. ينظر: نظرة الغرب إلى حاضر الإسلام ومستقبله، دار النفائس، بيروت لبنان، ط1، 1999م، ص51.
- (22) عماد الدين خليل، ملامح الانقلاب في خلافة عمر بن عبد العزيز، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1978م، ص10.
- (23) ينظر: عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ، ص10. وينظر: في التاريخ الإسلامي مواقف ودراسات، مطبعة الزهراء، الموصل، 1985م، ص6.
- (24) عماد الدين خليل، ملامح الانقلاب، مصدر سابق ص10.
- (25) المصدر نفسه، ص10.
- (26) عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ، المصدر السابق، ص16.
- (27) عماد الدين خليل، ملامح الانقلاب، مصدر سابق، ص10.
- (28) عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ، ص115.
- (29) عماد الدين خليل، ملامح الانقلاب، ص121.
- (30) عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، مصدر سابق، ص89.
- (31) ينظر: عماد الدين خليل، في التاريخ الإسلامي، ص186-189.
- (32) المصدر نفسه، ص185.
- (33) ينظر: عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، مصدر سابق، ص90.
- (34) المصدر نفسه، ص93.
- (35) نفسه، ص94.
- (36) نفسه، ص99.

EL IHYAA

A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal

Published by the Faculty of Islamic Sciences

Batna (1) University, Algeria.

Vol 26 – Part Two- Issue 39

Safar 1448 A. H – July 2026 A.D

Editorial address:

EL Ihya Journal

Faculty of Islamic Sciences

Batna (1) University, Algeria.

Phone: +21333253396

Fax: +21333253395

Link to the magazine page on the ASJP:

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

The link to submit articles to the magazine is:

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

Email for correspondence: elihyaarevue@gmail.com

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)
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)

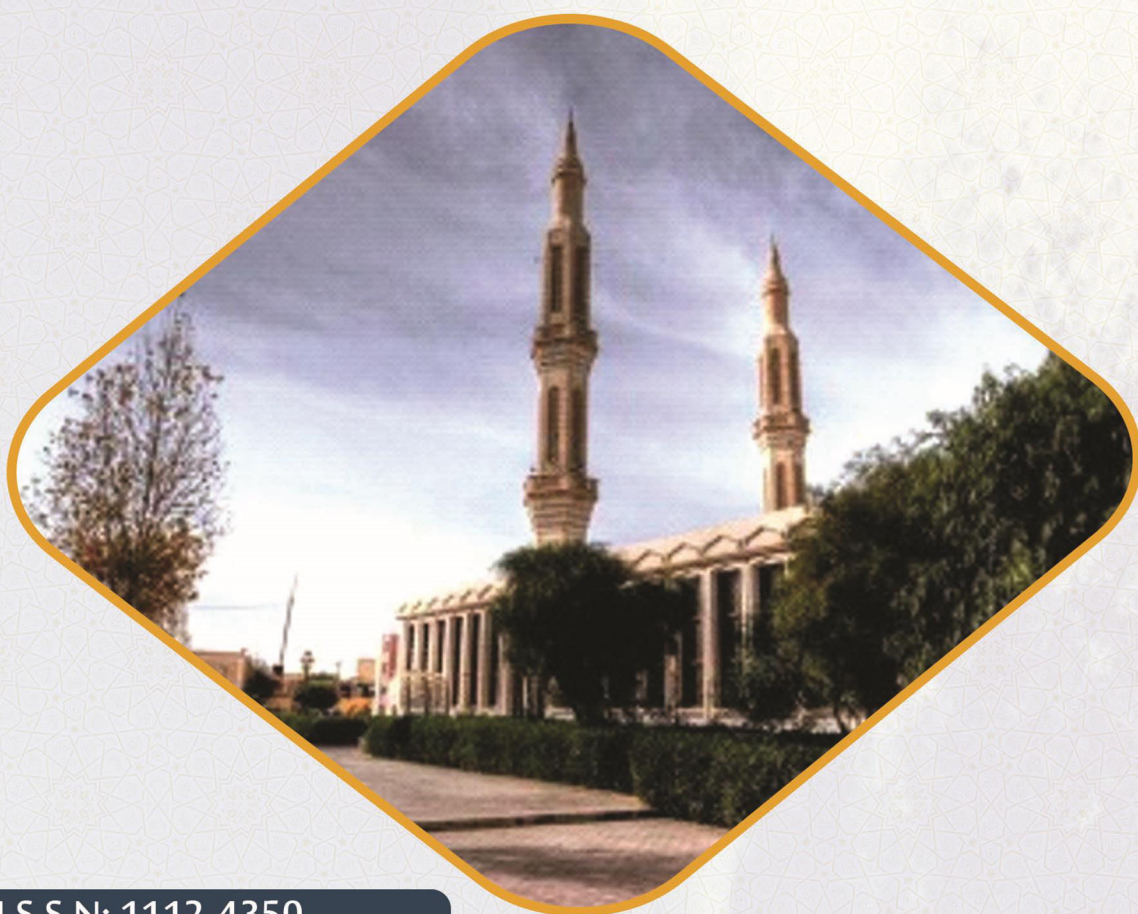
Within the country

Abdelkader Benharzallah (University of Batna 1)
Hanifi Helaili (Sidi Bel Abbès 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)



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 2 - Issue 39

Safar 1448 A.H – July 2025 A.D