

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

//*

ربيع الثاني 1438 هـــ/ ديسمبر 2016 م

العـــدد 39

ISSN 1112-4040


بسم الله الرحمن الرحيم



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط، ولا تعكس رأي المجلة

مديـــر المجلـــــة أ.د/ السعيد دراجي

مديـــر تحرير المجلة أ.د/ سمير جاب الله

رئيس تحرير المجلة أ.د/ مختار نصيرة

أمـــانة المجلـــــة

السيدة/عائشة بلهادف

السيدة/ إيمان خاين

السيد/ فوزي قداري

الآنسة/ منى علام

هيئـــــة التحريـــر

داخل الوطن

أ.د. أبو بكر كافي

أ.د. ذهبية بورويس

أ.د. نور الدين سكحال

أ.د. آمال لواتي

أ.د. حاتم باي

أ.د. الجمعي شبايكي

أ.د. سعاد سطحي

أ.د. لمير طيبات

أ.د. محمد فرقاني

أ.د. بشير كردوسي

أ.د. مفيدة بلهامل

د. الزهرة لحلح

د. فاتح حليمي

د. أحمد عبدلي

د. عبد الحق ميحي

د.زكية مترل غرابة

د. زهرة بن عبد القادر

خارج الوطن

أ.د عبد القادر بخوش	جامعة قطر
أ.د صالح نعمان	جامعة الملك خالد –أبها
أ.د عبد الوهاب فرحات	جامعة الملك خالد –أبها
أ.د حكيمة حفيظي	جامعة الملك خالد –أبها

د. محمد مزياني

د. عبد الناصر بن طناش

د.نور الدين ثنيو

د. عبد الحفيظ ميلاط

أ. خالد رويح

الهيئة الاستشاريـــة من داخل الوطن

أ.د رابح دوب	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة
أ.د كمال لدرع	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية– قسنطينة
أ.د حميد قوفي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية– قسنطينة
أ.د نور الدين ميساوي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية– قسنطينة
أ.د علاوة عمارة	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية– قسنطينة
أ.د سلمان نصر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية– قسنطينة
أ.د محمد أوسكورت	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية– قسنطينة
أ.د أحمد بوسجادة	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية– قسنطينة
أ.د اوغليسي يوسف	جامعة قسنطينة 1
أ.د مسعود شيهوب	جامعة قسنطينة 1
أ.د محمود سحنون	جامعة قسنطينة 2
أ.د بوبة مجاني	جامعة قسنطينة 2
أ.د فريد كورتل	جامعة سكيكدة
أ.د صالح خديش	جامعة خنشلة
أ. د أحمد جميل	جامعة البويرة
أ.د إبراهيم رحماني	جامعة الوادي
د. رمضان يخلف	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية– قسنطينة
د. عمار طسطاس	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية– قسنطينة

الهيئة الاستشاريـــة من خارج الوطن

أ.د. نجيب بن خيرة	جامعة الشارقة
أ.د. ناصر بوعلي	جامعة الشارقة
أ.د. عبد الحليم قابة	جامعة أم القرى
أ.د. مسعود حايفي	جامعة الملك خالد –أبها

هيئة تحكيم العدد39

1-أ.د عبد الوهاب شمام
2-أ.د علاوة عمارة
3-د. نور الدين تنيو
4-أ.د ذهبية بورويس
5-أ.د صالح خديش
6-أ.دعبد الوهاب فرحات
7- أ.دعمار طسطاس
8-أ.د بلقاسم شتوان
9-أ.د مختار نصيرة
10-أ.د بشير كردوسي
11-أ.د رمضان يخلف
12-أ.د بوبكر عواطي
13-أ.د أبوبكر كافي
14-أ.د نور الدين سكحال
15-أ.د رابح دوب
16-أ.د الجمعي شبايكي
17-د. أحمد كامش
18-د.الزهرة لحلح
19-د.البشير قلاتي
20-د.موسى كاسحي
21-د.عبد الناصر براني
22-د.إبراهيم بن محية
23-د.صالح بوجمعة
24-د.حدة سابق
25-د.عبد الرحمان معاشي
26-د.محمد لمين بوروبة
27-د.رضوان لخشين
28-د.عادل مقراني
29-د.عيسى بوعافية
30-د.سميرة عطيوي
31-د.بلقاسم فيلالي
32-أ.عبد المومن بلباقي
33-أ.السبتي بن ستيرة

شروط النشر في هذه المجلة

يشترط في الأبحاث والمقالات المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ما يلي:

1- أن يكون الموضوع متميزا بالجدية العلمية، كأن يتناول قضايا:

- معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية، تراثا وآفاقا

- فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي التزيه.

2- أن يكون الموضوع مستوفياً الشروط العلمية الأكاديمية، من حيث سلامة اللغة، والضوابط المنهجية، والمادة الخبرية (المصدرية والمرجعية).

3- أن يرسل البحث أولا إلى العنوان الآتي: sec.revue@gmal.com

وبعدها يقدم في ثلاث نسخ على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مضغوط.

4- لا يعاد البحث إلى صاحبه.

5- أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية، وبضبط منهجي متعارف عليه.

6- أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص المكتوب، وفي ملف مستقل، ومحفوظ في قرص مضغوط.

7- ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى، أو قدّم إلى ندوة علمية أو ملتقى علمي.

8- تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغات الأجنبية. مع ملخص بالعربية والإنجليزية لا يتجاوز 100 كلمة.

9- تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقويم.

10- يرفق البحث المقدم لإدارة المجلة بسيرة ذاتية علمية، مع رقم الهاتف، والبريد الإلكتروني، وتعهد بعدم نشر المقال في أية جهة علمية (مجلة، ملتقى، رسالة).

فهرس المحتوى

- تقديم مدير المجلة ---------- 11
- كلمة مدير تحرير المجلة ---------- 12
- كلمة رئيس تحرير المجلة ---------- 13
- أ. آمال جعبوب ---------- 15

أسباب اختلاف المصنفين في جمع وتحديد القراءات الصحيحة

- د. هشام شوقي---------- 45

تنزيل الآيات على الواقع عند الإمام ابن باديس من خلال تفسيره "مجالس التذكير"

- أ. سهام صياد ---------- 73

التشاكل الصوتي في القرآن الكريم

- د. قاسم محمد غنيمات ---------- 109

الصُناع من الصحابة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم

- د. عبد الغني بن شعبان ---------- 139

دراسة تطبيقية لدلالة الحديث النبوي من الدين الفرار من الفتن

- د. محمد مشري ---------- 151

تعدد المعاني اللغوية لألفاظ القرآن الكريم وأثرها في اختلاف تفسيره

- أ. حدة سابق ---------- 187

تعقّبات عبد الحليم النّجّار على جولدتسيهر في كتابه "مذاهب التفسير الإسلاميّ"

- د. احسن برامة ---------- 207

الأبعاد الأدبية والسلوكية في التجربة الدينية الصوفية

- د. زبيدة الطيب ---------- 245

النزعة النقدية عند ابن خلدون

♦ د. فاتح حليمي ---------- 273
علاقة الإسلام بالأديان الأخرى

♦ د. فريدة بوساحة ---------- 281
فهم النصوص بين البنية الصغرى والبنية الكبرى

♦ د. زكية مترل غرابة ---------- 323
صورة "الدعاة الجدد" في الدراما التلفزيونية مسلسل
"الداعية" نموذجا –دراسة تحليلية

♦ د. الطاهر بونابي ---------- 361
منهج أبي القاسم سعد الله في كتابة التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط
في العصر الوسيط

♦ د. مومن العمري ---------- 395
المسار النضالي و الثوري للشهيد عباس لغرور من خلال بعض الشهادات و
المذكرات المنشورة

♦ د. صالح احميد العلي ---------- 423
صيغ التمويل والاستثمار الملائمة لعملية إعادة الإعمار
في المؤسسات المالية الإسلامية

♦ د. قارة ملاك ---------- 447
الجريمة المعلوماتية في القطاع البنكي وأساليب مكافحتها
إشارة لحالة الجزائر

♦ د. سامي بن حملة ---------- 467
إشكالية توريث الخنثى المشكل في قانون الأسرة الجزائري

♦ د. حبيبة رحايبي ---------- 483
المحددات الجيوحضارية والجيوسياسية للفعل الإرهابي قراءة
في الاختلافات والتوافقات

♦ أ. صراح نحال ---------- 513
الحماية الدولية للأطفال من التجنيد والاشتراك في العمليات العسكرية

كلمة مدير الجامعة/ مدير المجلة

أ.د. السعيد دراجي

بسم الله الرحمن الرحيم،

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

تزامن صدور العدد التاسع والثلاثين من مجلة الجامعة مع نهاية سنة 2016، واستقبال سنة 2017، ويشرف معها السداسي الأول من السنة الجامعية 2017/2016 على الانتهاء، والذي سيختتم بإجراء الامتحانات، وبهذه المناسبة أدعو الله لجميع الطلبة بالتوفيق والنجاح.

يحوي العدد التاسع والثلاثون مقالات علمية في مختلف المجالات العلمية: الإسلامية والاجتماعية والإنسانية، في مقدمة تلك المجالات: القراءات القرآنية، والتفسير، والحديث واللغة العربية، والتصوف، والتاريخ، والقانون، وغيرها.

والذي نلمسه من خلال الإصدار السلس المتتالي لأعداد مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، أن القائمين عليها في سعي حثيث لتطويرها، ورفع رتبتها بين المجلات العالمية، ولا أدل على ذلك اعتماد النشر الإلكتروني، الذي يعد خطوة مهمة في تاريخ المجلة وقيمتها العلمية، وكذا تسهيل التواصل مع المجلة، وإدارتها، بما يخدم المجلة والباحث على حد سواء.

وفي الأخير أجدد دعوتي لجميع الباحثين من داخل الجامعة وخارجها إلى المشاركة في النشر العلمي بمجلة الجامعة بمقالات وبحوث في المجالات التي تندرج في تخصص المجلة.

والله الموفق

كلمة مدير تحرير المجلة/ نائب مدير الجامعة
أ. د. سمير جاب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

أما بعد: ففي افتتاحية العدد 36 ذكرت بأن مجلة الجامعة تسير بخطى ثابتة وتدريجيا نحو التخلي عن النشر الورقي وتتجه قدما نحو النشر الالكتروني، ها هي اليوم بحمد الله تفي بوعدها وتحقق هدفها فقد اتخذت المنصة الجزائرية للمجلات العلمية -algerian scientific journal platform- وعاء لنشر أبحاثها وبوابة ليطلع الباحثون من مختلف أصقاع العالم على منتوجها الفكري ،

ونحن كإدارة المجلة نشكر وزارة التعليم العالي والبحث العلمي أن سخرت هذه المنصة لتُكَوِّنَ من خلال ما ينشر فيها من بحوث من مختلف التخصصات قاعدةَ بيانات وطنية على غرار قواعد البيانات العالمية الأخرى، وهذا يعد بداية الطريق نحو المزيد م الرقي و الاجتهاد و الإبداع حتى نصل بقاعدتنا إلى مستوى مرموق تضاهي قواعد البيانات الأخرى.

أخي الباحث لا تبخل عنا بفكرك واجتهادك فنحن نستمر بك ونحيى بعلمك، ولا تبخل عن نفسك أيضا فنحن فرصتك لتنشر من خلال مجلتنا بحثك ليطلع عليه أكبر عدد ممكن من الشغوفين للعلم سواء من أقرانك وأهل تخصصك ، أو من الطلبة الذين يتطلعون إلى ما كتبت ويتشوفون إلى ما قدمت.

شكري موصول إلى كل من أسهم في إثراء هذا العدد التاسع والثلاثين سائلا المولى عز وجل المزيد من النجاحات للجميع وأن نكون دائما في الطليعة وفي خدمة القارئ حيثما ما حل وأين ما وجد.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

كلمة رئيس تحرير المجلة

الأستاذ الدكتور مختار نصيرة

بسم الله الرحمن الرحيم،

الحمد لله رب العالمين، وبه نستعين، ونشهد أن لا إله إلا الله ولي الصالحين، ونشهد أن محمدا عبده ورسوله، أما بعد:

يصدر العدد التاسع والثلاثون من مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، في ظل تطور ملحوظ وتسلسل موفق، يعود أساسا لجملة من الأمور، في مقدمتها: الحرص الشديد والمتابعة المستمرة من طرف مدير المجلة، وأعضاء إدارتها، وكذا تعاون الجهات العلمية الفاعلة، كهيئة التحرير، وأعضاء لجان الخبرة.

ونقرأ في هذا العدد جملة من المقالات العلمية المتخصصة في القراءات، والتفسير، والحديث، والعقيدة ومقارن الأديان، والدعوة، والفقه، والفكر، والتاريخ، والقانون، والمناهج، وغيرها.

ونود أن نوضح لأصحاب المقالات المودعة للنشر، والتي تأخر نشرها، أن مقالاتهم تمر بمراحل عدة قبل نشرها، إدارية، وتقنية، وعلمية، فقد يحدث تأخر لبعض المقالات نتيجة طلب بعض الخبراء تعديلات جوهرية من صاحب المقال المحكم، فهذا المقال لا ينشر إلا إذا وفى الباحث بالتعديلات المطلوبة منه.

أو يؤجل نشر المقال بسبب نتيجة تأخر بعض الخبراء في الرد، أو يكون أحد تقارير الخبرة سلبيا، فيتم تعيين خبير ثالث، مما يؤدي إلى تأخر نشر تلك المقالات.

فنرجو من الأساتذة الباحثين تفهم طبيعة عمل إدارة المجلة، فكلها حرص على خدمة النشر العلمي المنتظم. ونسأل الله للجميع التوفيق و السداد.

رئيس تحرير المجلة

توجه المراسلات والموضوعات باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

- مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة –الجزائر 25000
- الهاتف/ الفاكس: 10 21 91 (31) (00213)
- البريد الإلكتروني: sec.revuegmail.com

أسباب اختلاف المصنفين في جمع وتحديد القراءات الصحيحة

أ . آمال جعبوب
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية -قسنطينة

الملخص:

إن كون القراءات القرءانية تعتمد في نقلها على الرواية والسماع قد جعل التدوين في علم القراءات يتأخر في نشأته، فلم تظهر الحاجة للكتاب إلا بعد فترة معتبرة من الزمن، وقد كان لظهور التدوين في علم القراءات دوافع منها جمع القراءات من طرقها الصحيحة ورواياتها المشهورة، ورغم انضباط أركان قبول القراءة لدى العلماء إلا أن المصنفين اختلفوا في جمعهم وتحديدهم للقراءات الصحيحة، فمنهم من سبع ومنهم من ثمن ومنهم من عشر، ويعنى هذا البحث بدراسة أهم الأسباب التي جعلت المصنفين يختلفون في تحديدهم للقراءات والوقوف على شروط اختيارهم للأئمة القراء، وأسباب انتقائهم للأئمة العشرة دون سواهم .

Abstract:

The fact that Quranic readings are based on the novel and the audience considered the cause of the delayed onset of the Quranic readings science, the need to book appeared only after a long time period after the prophet death (peace be upon him). The emergence of writing in the Quranic readings science is motivated to collect the reading methods of the Koran that are correct and famous, and even with the discipline and requirements of classifiers (scientists) before accepting a Quranic reading, despite this, the scientists differ in the collection and identification of lectures, some of which have accepted seven, some eight, and ten other readings. This work is devoted to the study of the most important reasons why the classifiers are different in Quranic readings and stand on the modalities and criteria for selecting imams of Quranic readers, and the selecting causes of ten imams and not others.

مقدمة:

عرفت حركة التدوين في علم القراءات منذ نشأتها تنوعا وتعددا في المصنفات والدواوين الجامعة للقراءات رواية ودراية، وقد اختلف نهج المصنفين في جمعهم للقراءات الصحيحة، فمنهم من جمع كل مروياته التي تلقاها عن شيوخه من القراءات، فأكثر وبلغ حد الخمسين قراءة، ومنهم من اقتصر على عدد بعينه من القراءات، فاختلفوا، فهذا مسبع وذاك مثمن وآخر معشر للقراءات، ولعل أول سؤال قد يتبادر للذهن لدى الدارس لحركة التصنيف في علم القراءات هو سبب اختلاف هؤلاء المصنفين في جمعهم وتحديدهم لعدد القراءات الصحيحة، فإن كانت القراءات سنة متبعة يتلقاها الأول عن الآخر ، كما روي عن السابقين[1]، فلماذا هذا الاختلاف في عددها؟ ثم إن كان المصنفون يشتركون في مصدر تلقيهم للقراءات وهي مروياتهم عن شيوخهم، فلماذا اختلفوا في عدد القراءات والأئمة القراء الذين تقبل قراءاتهم؟ هل الأمر محض اختيار؟ أم أن هناك أسبابا علمية ومنهجية تحكمت في هذا الاختيار وسببت هذا الاختلاف في عدد القراءات الصحيحة ، وفي هوية الأئمة القراء الذين تقبل قراءاتهم؟

هذه الأسئلة وغيرها هي ما سأحاول الإجابة عنها في بحثي هذا والموسوم بـ: **أسباب اختلاف المصنفين في جمع وتحديد القراءات الصحيحة** "، وهذا وفق الخطة التالية:

المبحث الأول: التدوين في علم القراءات دوافعه ومراحله وأهم المصنفين فيه:

المطلب الأول: القراءات من مرحلة الرواية إلى مرحلة التدوين.

المطلب الثاني: جمع أم تحديد عدد القراءات.

المطلب الثالث: مراحل التدوين في علم القراءات وأهم روادها.

---

[1] – أي قولهم : "القراءة سنة، يأخذها الآخر عن الأول"، وقد حكى ابن مجاهد هذا القول عن زيد بن ثابت، وذكر بعض الروايات عن غيره من الصحابة ممن قالوا مثل هذا القول فقال: وسمعت بعض أشياخنا يقول عن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز مثل ذلك ". ينظر: كتاب السبعة: ابن مجاهد: 50-51 .

المبحث الثاني: أسباب اختلاف المصنفين في جمع وتحديد القراءات الصحيحة.

المطلب الأول: السبب الأول: اختلاف مروياتهم عن شيوخهم.

المطلب الثاني: السبب الثاني: اختلاف شروط اختيارهم.

المطلب الثالث: السبب الثالث: اختلاف مناهجهم في التأليف.

فأقول وبالله التوفيق:

المبحث الأول: التدوين في علم القراءات دوافعه ومراحله وأهم المصنفين فيه:

المطلب الأول: القراءات من مرحلة الرواية إلى مرحلة التدوين:

يعتبر التدوين في علم القراءات متأخرا بالنظر إلى تاريخ ظهور القراءات القرءانية، ومتقدما بالنظر إلى بدايات حركة التصنيف في العلوم، فالقراءات القرءانية نشأت مع بدايات الوحي ومع نزول القرءان الكريم على النبي ن، وقد لقيت عناية واهتماما كبيرين من قبل المسلمين عامهم وخاصهم، كعنايتهم بالقرءان الكريم، فأقبل الناس عليها تعلما وتعليما منذ نزول القرءان على النبي ن، واجتهد الصحابة في القراءة والإقراء كما تلقوا عن نبيهم الكريم، وكان من حرصهم الشديد على القرءان، أنهم لم يتهاونوا في استبدال حرف بحرف آخر، وبلغ حرصهم على القراءة كما سمعوا من النبي ن أنهم كانوا كثيرا ما يراجعونه إذا اختلفوا في فيما بينهم في القراءة، أو سمعوا صحابيا يقرأ بغير الذي سمعوه، وتكثر القصص عن محاكمة الصحابة بعضهم بعضا لدى النبي ن عند الاختلاف في قراءة ما، وكيف كان النبي ن يصححهم جميعا بقوله " وكذلك أنزل "، وكيف كان عليه الصلاة والسلام يكره اختلافهم في القرءان[1].

[1] – ذكرت قصة اختلاف الصحابة في القراءات واحتكامهم للنبي ن عند الخلاف ثلاث مرات وهي:

1. ما وقع بين عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم، فقد جاء في صحيح البخاري: " حَدَّثَنَا عَبْدُاللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدٍ الْقَارِيِّ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهم عَنْهم يَقُولُ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَؤُهَا وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأَنِيهَا وَكِدْتُ أَنْ أَعْجَلَ عَلَيْهِ ثُمَّ أَمْهَلْتُهُ حَتَّى انْصَرَفَ ثُمَّ لَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ فَجِئْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأْتَنِيهَا فَقَالَ لِي أَرْسِلْهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ اقْرَأْ فَقَرَأَ قَالَ هَكَذَا أُنْزِلَتْ ثُمَّ قَالَ لِي اقْرَأْ

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "نَهْيُ النبي ج عن الاختلاف الذي فيه جحد كل واحد من المختلفين ما مع الآخر من الحق، لأن كلا القارئين كان محسنا فيما قرأه، وعلل ذلك بأن من كان قبلنا اختلفوا فهلكوا[1] ".

ثم إن هذه العناية في تحري القراءة الصحيحة من مصدرها والتوثيق من صحتها، انتقلت على مر الأزمنة والعصور، ما بين الصحابة والتابعين وتابعيهم، وزادت في حدتها مع كثرة المشتغلين بالقراءة والإقراء وتفرقهم في المدن والأمصار الإسلامية المختلفة، ومع

فَقَرَأْتُ فَقَالَ هَكَذَا أُنْزِلَتْ إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْرَءُوا مِنْهُ مَا تَيَسَّرَ " . صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري: كتاب فضائل القرءان، باب أنزل القرءان على سبعة أحرف، رقم 4992، 184/6 .

2. ما وقع بين أبي بن كعب ورجلان دخلا يصليان في المسجد، فروى مسلم: .. عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ قَالَ كُنْتُ فِي الْمَسْجِدِ فَدَخَلَ رَجُلٌ يُصَلِّي فَقَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ فَقَرَأَ قِرَاءَةً سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ فَلَمَّا قَضَيْنَا الصَّلَاةَ دَخَلْنَا جَمِيعًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ إِنَّ هَذَا قَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ وَدَخَلَ آخَرُ فَقَرَأَ سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ فَأَمَرَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَرَأَا فَحَسَّنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَأْنَهُمَا فَسَقَطَ فِي نَفْسِي مِنَ التَّكْذِيبِ وَلَا إِذْ كُنْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَدْ غَشِيَنِي ضَرَبَ فِي صَدْرِي فَفِضْتُ عَرَقًا وَكَأَنَّمَا أَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَرَقًا فَقَالَ لِي يَا أُبَيُّ أُرْسِلَ إِلَيَّ أَنِ اقْرَأْ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوِّنْ عَلَى أُمَّتِي فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّانِيَةَ اقْرَأْهُ عَلَى حَرْفَيْنِ فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوِّنْ عَلَى أُمَّتِي فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّالِثَةَ اقْرَأْهُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَلَكَ بِكُلِّ رَدَّةٍ رَدَدْتُكَهَا مَسْأَلَةٌ تَسْأَلُنِيهَا فَقُلْتُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأُمَّتِي اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأُمَّتِي وَأَخَّرْتُ الثَّالِثَةَ لِيَوْمٍ يَرْغَبُ إِلَيَّ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ حَتَّى إِبْرَاهِيمُ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ". صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب بيان أن القرءان أنزل على سبعة أحرف، رقم: 820، 561/1 .

3. ما وقع بين عبد الله بن مسعود ورجل سمعه يقرأ بغير الذي سمع من النبي ن، فروى البخاري عنه يَقُولُ: "سَمِعْتُ رَجُلًا قَرَأَ آيَةً سَمِعْتُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِلَافَهَا، فَأَخَذْتُ بِيَدِهِ، فَأَتَيْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: كِلَاكُمَا مُحْسِنٌ . " قَالَ شُعْبَةُ: أَظُنُّهُ قَالَ: لَا تَخْتَلِفُوا، فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمُ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا". كتاب فضائل القرءان، باب اقرءوا القرءان ما ائتلفت عليه قلوبكم: صحيح البخاري: كتاب الخصومات: رقم 2410، 120/3 .

[1]– اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: ت: ناصر عبد الكريم العقل: 127/1، دط، مكتبة الرشد، الرياض .

كثرة الطرق والروايات وتعدد الاختيارات، وقد اختلفت في طريقتها في الاحتكام، فانتقل الأمر من الاحتكام إلى النبي ن في حياته وعرض المقروء عليه للتثبت منه، إلى الاحتكام للمصحف في زمن عثمان بن عفان بعد وفات النبي ن، وعرض القراءة على المصحف، فما وافق رسم المصحف منها عد من القراءات المقروء بها، وما خالفه عد من القراءات غير المجمع عليها فردت بمخالفتها له، واعتمد بذلك رسم المصحف ضابطا للاحتكام في قبول ورد القراءات.

قال الإمام مكي بن أبي طالب القيسي: "فلما كتب عثمان المصاحف ووجهها إلى الأمصار، وحملهم على ما فيها، وأمرهم بترك ما خالفها، قرأ أهل كل مصر مصحفهم الذي وجه إليهم على ما كانوا يقرءون قبل وصول المصحف إليهم، وما يوافق خط المصحف الذي وجهه إليهم وتركوا من قراءتهم التي كانوا عليها مما يخالف رسم المصحف، فاختلفت قراءة الأمصار لذلك بما لا يخالف الخط، وسقط من قراءتهم كلهم ما يخالف الخط، ونقل ذلك الآخر عن الأول في كل مصر فاختلف النقل لذلك حتى وصل النقل إلى هؤلاء الأئمة السبعة فاختلفوا ..."[1]

وقال ابن مجاهد: "والقراءة التي عليها الناس بالمدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام، هي القراءة التي تلقوها عن أوليهم تلقيا وقام بها في كل مصر من هذه الأمصار رجل ممن أخذ عن التابعين، اجتمعت العامة والخاصة على قراءته وسلكوا فيها طريقه وتمسكوا بمذاهبه على ما روى عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت رضي الله عنهما من الصحابة[2] ".

ثم تأتي بعدها الانتقال إلى مرحلة التابعين وهي مرحلة كثر فيها الرواة وظهرت معها الاختيارات وتعددت، فاحتاج الأمر إلى طريقة أخرى في ضبط هذا الاختلاف والحد من كثرته وانتشاره والتي بلغت من الكثرة والعدد ما لا يحصى، وبلغ الحد أن صار لكل شيخ اختيار يقرأ به فاختلط الأمر على الناس واختلفت الطرق وتعددت، مما أخرج

---

[1] – الإبانة: 48–49 .

[2] – ينظر السبعة: 49.

الأمر من مسألة التعدد تيسيرا إلى أن صار التعدد تعسيرا، ذلك أنه قد تجد أن الفارق بين اختيار شيخ وشيخ آخر لا يعد أن يكون في بعض الأحرف من القرءان [1].

وهنا احتاج الأمر في هذه المرحلة إلى الانتقال بالقراءة من مرحلة الكثرة وتعدد الاختيارات إلى مرحلة استوجبت اختيار قراءات بعينها أو اختيار أئمة قراء معينين، وكان من نتاج هذا الأمر هو بداية التدوين في علم القراءات، والانتقال بالقراءة من مرحلة الرواية المجردة إلى مرحلة التدوين .

قال مكي: "إن الرواة عن الأئمة القراء كانوا في العصر الثاني والثالث، كثيرا في العدد، كثيرا في الاختلاف، فأراد الناس في العصر الرابع أن يقتصروا من القراءات التي توافق المصحف على ما يسهل حفظه، وتنضبط القراءة به ...[2] ".

المطلب الثاني: جمع أم تحديد عدد القراءات:

يختلف المصطلحات في معناهما وفي دوافعهما، وهما يعدان مرحلتين مهمتين من مراحل التدوين في علم القراءات:

فالجمع: يقصد به جمع كل القراءات التي صحت وثبتت من طريق الرواية عن الأئمة القراء، دون التقيد بعدد معين، فيقوم المصنف بجمع القراءات التي تلقاها عن شيوخه وأئمة القراءة فيرويها جميعها دون أن يختار منها قراءات أو يرد أخرى، وهذا النوع من التصنيف الجمعي للقراءات كان متوفرا وموجودا خاصة في بدايات التأليف في علم القراءات ومن أمثلة ذلك، مؤلف للإمام أبي حفص بن عمرو الدوري والذي جمع فيه أسانيده للحروف والقراءات عن النبي ن على طريقة المحدثين، فذكر فيه 130 رواية عن النبي ن في القراءات بدءا من سورة الفاتحة وانتهاء بسورة الناس[3].

---

[1] – مثال ذلك ما ذكره ابن الجزري في ترجمته ليحيى بن المبارك اليزيدي (ت 202 هـ)، أحد أئمة القراءات الشاذة أنه جود القرءان على أبي عمرو بن العلاء، وله اختيار كان يقرئ به خالف فيه أبا عمرو في أماكن يسيرة. ينظر: غاية النهاية: 2/ 327 – 329 .

[2] – الإبانة: ص: 86 .

[3] – حقق الكتاب من قبل الدكتور حكمت بشير ياسين وقال عنه: "هذا الجزء من أقدم كتب القراءات التي بين أيدينا مطبوعا ومخطوطا، وهو من نوادر الكتب التي تروى بالإسناد من طرق إلى

ومنها كذلك كتاب أبو عبيد القاسم بن سلام الذي جمع فيه قراءة خمسة وعشرين قارئا، وأبو حاتم سهل بن يزيد السجستاني الذي جمع مؤلفا فيه نيفا وعشرين قارئا [1]، والقاضي إسحاق بن إسماعيل المالكي الذي جمع قراءة عشرين إماما منهم الأئمة السبعة [2] وغيرها .

أما **تحديد القراءات:** فيقصد به جمع القراءات الصحيحة مع التقيد بعدد معين، وهو عدد نتج من خلال عملية اختيار قام بها المصنف لمجموع القراءات التي تلقاها عن شيوخه، فالذي قرأ به على شيوخه كثير لكنه اختار من بين المسموع عددا من القراءات ومن الأئمة القراء لأسباب معينة، ولشروط اجتمعت عنده في قراء دون آخرين، وهذا النهج في التصنيف هو وليد مرحلة لاحقة من التأليف والمميز لأغلب التصانيف في علم القراءات .

ويرجع الباحثون تاريخ ظهور فكرة تحديد القراءات إلى القرن الثالث الهجري، حيث ألف الإمام أحمد بن جبير (ت 258 هـــ) كتابا في القراءات وسماه "الخمسة"، ثم جاء من بعده ابن مجاهد وألف كتابه السبعة [3].

المطلب الثاني: مراحل التدوين في علم القراءات وأهم روادها: مر التدوين في علم القراءات بمراحل، اختلفت عن بعضها البعض في مادتها وفي نهجها، ويمكن تقسيمها على هذا الاعتبار إلى ثلاثة مراحل:

مرحلة ما قبل التدوين: ويقصد بها مرحلة نشأة علم القراءات في مادته، فهي مرحلة امتازت بكونها امتداداً لمرحلة نزول الوحي وتعلم الصحابة للقراءات، ثم تعليمهم التابعين من بعدهم، وهي مرحلة غلبت فيها الرواية على الدراية، واعتمد فيها على

النبي ن والصحابة رضوان الله عليهم على نهج المحدثين ". ينظر: مقدمة تحقيق كتاب: جزء فيه قراءة النبي ن: أبو حفص عمرو الدوري: 5.

[1] – ينظر: الإبانة: 37 .

[2] – ينظر: النشر: 1/ 34 – 35 .

[3] – ينظر: الإبانة: 65.

السماع وحفظ الصدور دون التدوين وخط السطور، إذ لم تكن الحاجة قد برزت بعد للتدوين في علم القراءات، بل كان التلقين مشافهة والاعتماد على السماع من الشيوخ هو الأسلوب الأوحد في تلقي القراءات، فكانت بذلك مادة علم القراءات لا تزال حبيسة حلق العلم ومجالس الإقراء بالجوامع، يتنافس في ذلك أئمة وعلماء اشتهروا بنبوغهم في هذا العلم وتفرغهم له، فأفنوا في ذلك أعمارهم، وصار الناس يقصدونهم ويشدوا الرحال إليهم طلبا للقراءات من مصادرها.

يقول الدكتور أحمد خالد شكري الذي اختار وسم هذه المرحلة بمرحلة التأسيس، فقال: "مرحلة صدر الإسلام وبدء نزول القرآن، حيث أقبل الصحابة ومن بعدهم عليه إقبالا عظيما، وأفرغوا لتعلمه وتعليمه أوقاتهم وأعمارهم، وأقاموا الدراسات الكثيرة والمتنوعة حوله، وبقي الاعتناء بالقرآن الكريم من جميع الجوانب شغلهم الشاغل وديدنهم المالئ لأوقاتهم والموجه لرغبات قلوبهم، وتشمل هذه المرحلة المدة منذ بدء نزول القرآن إلى نهاية القرن الثالث الهجري أو بعده بقليل، ويمكن وصفها بمرحلة التأسيس[1]".

وتمتاز هذه المرحلة كذلك بظهور الاختيار بمعناه الاصطلاحي، والذي برز معه الأئمة القراء المشهورون، فكان بمكة ابن كثير، وبالمدينة نافع، وبالبصرة أبو عمرو البصري وبالشام ابن عامر الشامي، وبالكوفة عاصم وحمزة والكسائي، وغير الأئمة السبعة كثير، إذ لم تكن فكرة تحديد القراءات الصحيحة والمشهورة قد ظهرت بعد، والتي برز على إثرها اختيار الأئمة السبعة والعشرة.

أما عن التدوين في هذه المرحلة فقد عرفت حركة التصنيف بدايات للتأليف في هذا العلم، وامتازت بكونها لم تكن منضبطة في مادتها ولا في منهجها، كما أن الغالب عليها هو التأليف في نقط المصحف وإعجامه، ولعل ذلك راجع إلى كون هذه المرحلة لا

[1]- ينظر بحث: جهود الأمة في قراءات القرءان الكريم: أحمد خالد شكري: ص: 136، المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرءان الكريم وعلومه، أيام 10-11-12- جمادى الأول 1432هـ الموافق لـ: 14-15-16، أفريل 2011م، فاس، المغرب .

تزال قريبة العهد بزمن عثمان بن عفان وإجماع الصحابة على المصحف وإعمالهم له كضابط لتقييد الاختلاف في القراءات والاحتكام له.

يقول الدكتور نبيل بن محمد إبراهيم عن هذه المرحلة: "وهناك مرحلة ثانية (60 هـ -255 هـ) وهي مرحلة ضبط القراءات برموز الإعراب والإعجام، وقد ظهرت في هذه المرحلة أوائل محاولات التأليف في بعض فروع علم القراءات[1]".

فمن المصنفات التي دونت في هذه المرحلة ما نسب ليحيى بن يعمر الذي قيل عنه أنه صاحب أقدم كتاب في القراءات، والظاهر أنه في رسم المصحف وإعجامه[2].

ومن المصنفات كذلك مؤلفات نسبت للأئمة القراء المشهورين، ومنهم أبو عمرو بن العلاء (ت 156 هـ)[3] ، وحمزة بن حبيب الزيات (ت 156 هـ)[4] ، وعلي بن حمزة الكسائي (ت 189 هـ)[5]، وغيرهم.

---

[1] – علم القراءات: نشأته، أطواره: 99 .

[2] – جزم الدكتور فؤاد سيزكين بأن كتاب يحيى بن يعمر هو أقدم كتاب ألف فقال: "وأقدم كتاب نعرفه هو كتاب في القراءة ليحيى بن يعمر" . ينظر: تاريخ التراث العربي: 1/ 22.

ويرد الدكتور سيد رزق الطويل هذا الرأي بقوله: " وفي هذا الاتجاه جانب كبير من المبالغة، وذلك لأمور منها:

– أن القرن الأول لم يكن عصر تأليف في أي فرع من فروع المعرفة، وإنما كان عصر رواية .

– وأنه إذا وجد في أحد المراجع أن يحيى بن يعمر كتب في القراءات فليس معنى هذا أنه دون مؤلفا يعتد به، وهذا لا يقدح في مكانته العلمية وإسهامه في خدمة القرءان الكريم ". ينظر: في علوم القرءان: 35 .

[3] – ذكر له ابن النديم كتاب القراءات، وذكر فؤاد سيزكين له كتابا في الوقف والابتداء، وقال عنه أنه ظل متداولا حتى القرن الخامس الهجري عندما حصل الخطيب البغدادي على إجازة بروايته. ينظر: الفهرست: 38، وينظر: تاريخ التراث العربي: 22 .

[4] – له كتاب في القراءات، وكتب في مقطوع القرءان وموصوله، وكتاب في عد الآي والوقف والابتداء . ينظر: الفهرست: 38 – 40 .

[5] – له كتاب في القراءات، وله كتاب في عد آي القرءان. ينظر: الفهرست: 38 – 40.

غير أن أبا عبيد القاسم بن سلام يعد أول إمام معتبر ألف كتابا جامعا للقراءات، فجمع فيه قراءات خمسة وعشرين قارئاً ، وذكر اختياراتهم، وفق منهج علمي قريب من منهاج التأليف المعروفة اليوم في علم القراءات رواية، قال عنه ابن الجزري: "كان أول إمام معتبر جمع القراءات في كتاب، وجعلهم فيما أحسب خمسة وعشرين قارئا مع هؤلاء السبعة[1]".

وبالجملة تمتاز هذه المرحلة من التدوين بكون التأليف في علم القراءات لا يزال في طور النشأة ، و لم تكتمل معالمه بعد، كما لم تكن الحاجة إليه ماسة بالمقارنة مع المرحلة التالية من التدوين، وهذا باعتبار أن هذه المرحلة لا تزال مرحلة رواية، و لم تبرز بعد الحاجة للكتاب ، إذ لم تكن القراءة بمضمن الكتب قد ظهرت بعد.

مرحلة التدوين في علم القراءات: أو مرحلة الازدهار والانتشار لهذا العلم، وتبتدئ مع تسبيع ابن مجاهد للقراءات وتأليفه لكتابه السبعة، فقد انتقل رحمه الله تعالى بالتأليف في هذا العلم من مرحلة السير على استحياء إلى مرحلة جد متقدمة، دفع من خلالها حركة التأليف في القراءات فشهدت على إثره ازدهارا وانتشارا كميا ونوعيا في مادتها وفي مناهجها مما جعله نقطة فاصلة، وعلامة فارقة في حركة التدوين في علم القراءات.

ويبرز دور ابن مجاهد في تحرير عملية التأليف في القراءات من خلال قيامه باختيار الأئمة القراء السبعة المشهورين، وهو ما يعرف بالتسبيع، هذا التسبيع الذي حظي بالقبول لدى الناس، وانتشر بين العام والخاص واعتمد في مجالس الإقراء على مستوى الأمصار الإسلامية، فتحقق له من الشهرة والقبول ما لم يتحقق لكتاب قبله.

كما كان لعملية التسبيع أثر كبير في حركة التدوين في علم القراءات، والتي سبغت وتميزت بعدة خصائص على إثره منها:

[1] – ينظر: النشر: 33/1 – 34.

1. ظهور عملية اختيار الأئمة القراء من قبل المصنفين والانتقال بمرحلة التدوين من مرحلة اختيار الأئمة القراء لقراءاتهم أو الاختيار بمعناه الاصطلاحي، إلى مرحلة اختيار المصنفين للأئمة القراء، وهو ما سماه ابن مجاهد "بحفظ الاختيار[1]".

2. الانتقال بالتدوين من التدوين الجمعي إلى التدوين الانتقائي المحدد للقراءات .

3. إعمال شروط القراءة الصحيحة وتمييز القراءات إلى قسمين قراءة صحيحة متوفرة على الأركان الثلاثة، وقراءة شاذة اختل فيها ضابط من الضوابط.

4. أن تقييده للقراءات وحصرها بالعدد سبعة أهدر الكثير من القراءات الصحيحة والمشهورة في ذلك الزمن، يقول مكي: "وقد ذكر الناس في كتبهم أكثر من سبعين ممن هو أعلى رتبة وأجل قدرا من هؤلاء السبعة[2]".

وقال مصححا ما كان ينبغي لابن مجاهد فعله: "وهذا باب واسع وإنما الأصل الذي يعتمد عليه في هذا: أن ما صح سنده، واستقام وجهه في العربية، ووافق لفظه خط المصحف فهو من السبعة المنصوص عليها، ولو رواه سبعون ألفاً مفترقين أو مجتمعين فهذا هو الأصل الذي بني عليه من قبول القراءات عن سبعة أو سبعة آلاف فاعرفه وابن عليه[3]".

5. تقييد القراءات بعدد معين واختار لذلك العدد سبعة وهو ما أشكل فهمه على الناس إذ توهموا بعده أن القراءات السبعة هي الأحرف السبعة المعروفة في الحديث [4]، وفي ذلك يقول الجعبري:

---

[1] – سأل رجل ابن مجاهد: "لم لا يختار الشيخ لنفسه حرفا يحمل عنه ؟ فقال: نحن أحوج إلى أن نعمل أنفسنا في حفظ ما مضى عليه أئمتنا، أحوج منا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا ". ينظر: معرفة القراء الكبار: 2/ 537 .

[2] – الإبانة: 36–37 .

[3] – المصدر نفسه: 90 –91 .

[4] – حديث "أنزل القرءان على سبعة أحرف"، فروى البخاري في صحيحه: "أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، حَدَّثَهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ

أغفل ذوا التسبيع مبهم قصده فـــزل به الجم الغفير فجهـــلا
وناقضه فيه ولـــو صح لاقتدى وكم حاذق قال المسبع أخطلا[1] .

هذه الميزة الأخيرة التي خلفت لوحدها ردودا كبيرة من قبل العلماء والأئمة المقرئين في عصره ومن بعده، فامتد تأثيرها إلى أزمة متأخرة، وأسال حبر العلماء، فانقسموا على إثره إلى قسمين:

مؤيدين للتسبيع وسائرين على نهجه .

ومعارضين للتسبيع مخالفين لنهجه .

وهذا هو حال التأليف بعد ابن مجاهد، فقد انقسم إلى قسمين:

التأليف في غير السبعة: بأن زادوا على العدد سبعة أو أنقصوا، وكان الهدف الرئيسي لهذا الفريق رد شبهة أن القراءات السبعة هي الأحرف السبعة، والتي علقت لدى عامة الناس وتعصب لها بعض الخاصة، كما أن من القراءات الصحيحة ما توفرت فيها الأركان الثلاثة ولا تقل درجة عن القراءات السبعة، ومن الظلم ردها بسبب الاقتصار على العدد سبعة، وفي ذلك يقول ابن الجزري: "بل ترك – أي ابن مجاهد – كثيرا مما كان عليه الناس في هذه الأمصار في زمانه كان الخلق إذ ذاك يقرءون بقراءة أبي جعفر وشيبة وابن محيصن والأعرج والأعمش والحسن وأبي الرجاء وعطاء ومسلم بن جندب ويعقوب وعاصم الجحدري وغيرهم من الأئمة[2]" .

وعليه فقد انبرى هذا الفريق من المصنفين للتأليف في القراءات فأفردوا، وثمنوا وعشروا القراءات ومن أشهر هذه المصنفات:

فَرَاجَعْتُهُ، فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَزِيدُهُ وَيَزِيدُنِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ " . صحيح البخاري: كتاب فضائل القرءان، باب أنزل القرءان على سبعة أحرف، رقم 4991، 184/6 .

[1] – من قصيدته نهج الدِّماثة، ويقول الجعبري في شرح كلامه: أي أتى ابن مجاهد بأمر مشكل حيث لم يصرح بقصده فغلط أكثر الناس فنسبوا إلى الجهل ". ينظر: خلاصة الأبحاث في شرح نهج القراءات الثلاثة: أبو إسحاق إبراهيم الجعبري: ت: أبو عاصم المراغي إبراهيم بن نجم الدين: 44 –45، ط 1، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 1427هـ / 2006 م .

[2] – منجد المقرئين: 216 .

– الغاية في القراءات العشر: لأبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران: وجمع فيه القراءات العشر المتواترة وهو أول من عشر القراءات.

– التذكرة في القراءات الثمان: لأبي الحسن طاهر بن غلبون، وقد خالف فيه ابن مجاهد في تسبيعه وزاد قراءة يعقوب الحضرمي.

– التلخيص في القراءات الثمان: لأبي معشر الطبري، وزاد قراءة يعقوب الحضرمي.

التأليف في السبعة: وهو الأكثر والفئة الغالبة في التدوين، واختار هذا الفريق السير على نهج ابن مجاهد وتأصيل القراءات السبعة، وخدمتها رواية ودراية، بالتأليف والبحث في أشهر طرقها وأصحها وأثبتها عند الأئمة القراء، ومن أشهر المصنفات في القراءات السبع: التبصرة في القراءات السبع لمكي بن أبي طالب القيسي، وكتاب التيسير للداني، والذي يعد أول من اقتصر على الرواة الأربعة عشر عن القراء السبعة، ونظم حرز الأماني ووجه التهاني والمعروف بنظم الشاطبية للإمام الشاطبي، والذي اختصر فيه كتاب التيسير للداني ونظمه وزاد عليه فاكتسب شهرته من شهرة أصله وزاد عليه .

وعلى الرغم من تنوع المصنفات فإن الغلبة كانت للقراءات السبعة فقد حظيت بالنصيب الأوفر من التأليف، وما ذلك إلا للدلالة على إجماع العلماء والمصنفين مسبعين وغير مسبعين على تواتر هذه القراءات السبعة واشتهارها.

مرحلة ما بعد التدوين: وتبتدئ مع مجيء مجدد علم القراءات ومحيي هذا العلم بعد ركود ألم به، وهو الإمام ابن الجزري، فقد ظهر ابن الجزري عقب مرحلة امتازت بسيطرة التسبيع على حركتي القراءة والإقراء وكذا التأليف في علم القراءات، فاشتهرت بين الناس والمصنفين القراءات السبعة وانحسرت ما بعدها من القراءات كالقراءات الثلاثة، كما سيطر نظم الشاطبية على حركة التدوين في علم القراءات، فصار أغلب الذي دوِّن بعدها هو إما شارح لها، أو مكمل لها أو مستدرك عليها.

كما امتاز التدوين في علم القراءات في هذه المرحلة بكونه قد اكتمل في مادته، وانتظم في نهجه، وتنوعت مصنفاته، كما أن المصنفات صارت في أغلبها تعتمد على

تكرار القراءات والروايات والطرق، فلا يوجد مصنف أتى بقراءة جديدة، أو طريق جديد أغفل السابقون ذكره، وعليه فقد اخترت تسمية هذه المرحلة بمرحلة ما بعد التدوين، أي مرحلة ما بعد اكتمال تدوين القراءات.

وقد كان لظهور ابن الجزري أثر كبير في انعاش التأليف في هذه المرحلة وهذا من خلال ما أضافته مصنفات ابن الجزري لحركة التدوين في علم القراءات، والدارس لجهود ابن الجزري في علم القراءات، يخلص إلى أن تسميته بشمس القراءات ومحي علم القراءات لم تكن من قبيل المدح أو الثناء المبالغ فيه، إذ استحق الرجل هذه الصفة عن جدارة[1]، فقد أضاف الكثير لعلم القراءات من خلال كتابه النشر ونظمه طيبة النشر وكذا نظم الدرة في القراءات الثلاثة، وقد اتسمت جهود ابن الجزري من خلال مصنفاته بما يلي:

1. **جمع القراءات الصحيحة المقروء بها:** من طرقها المشرقية والمغربية، ومن نظمها ومؤلفاتها التي جمعت القراءة ، فقد اعتمد ابن الجزري في جمعه للقراءات على الطريقين:

– طريق الرواية: وهي مروياته عن شيوخه الذين تلقى عنهم القراءات.

– وطريق المظان والكتب: وهي التي تعرف بأصول كتابه النشر، فجمع ابن الجزري في كتابه 58 مؤلفا في القراءات، وهي أصح وأهم كتب الرواية، ثم إنه قد تلقاها كذلك بالقراءة المسندة عن مؤلفيها[2].

---

[1] – وسم ابن الجزري نفسه بمحيي علم القراءات فقال: "وأنت ترى كتابنا هذا حوى ثمانين طريقا تحقيقا، غير ما فيه من فوائد لا تحصى ولا تحصر، وفرائد دخرت له فلم تكن في غيره تذكر فهو في الحقيقة نشر العشر، ومن زعم أن هذا العلم مات قيل له حيي بالنشر". ينظر: النشر: 1/ 57.

[2] – يقول ابن الجزري في مقدمة كتابه: "باب ذكر إسناد هذه القراءات من هذه الطرق والروايات، وها أنا أقدم أولا كيف روايتي للكتب التي رويت منها هذه القراءات نصا، ثم أتبع ذلك الأداء المتصل بشرطه" . ينظر النشر: 1/ 58 .

ويكون بذلك ابن الجزري قد جمع القراءات العشرة من طريقيها، طريق الرواية والسماع، وطريق الدراية والنص، وهذا من أعلى طرق تحمل القراءات، ومما يزيد في علو أسانيده ووثاقة مروياته، فحصل بذلك أن جمع القراءات من ألف طريق، وهي كل ما يقرأ به اليوم من قراءات، ولا يقرأ بغيرها، قال ابن الجزري: "وجملة ما تحرر عنهم من الطرق بالتقريب نحو ألف طريق ، وهي أصح ما يوجد اليوم في الدنيا وأعلاه[1]".

قال صاحب كشف الظنون عن عمل ابن الجزري في النشر: "وهو الجامع لجميع طرق العشرة لم يسبق إلى مثله[2]" .

2. **اعتماد المنهج التحقيقي للطرق والروايات:** أو منهج التدقيق والتحرير للطرق والروايات، وهو المنهج الذي اعتمده ابن الجزري في كتابه النشر وفي غيرها من المصنفات، وهو ما جعله رائد منهج المحققين في علم القراءات، ويبدوا هذا الاتجاه التحقيقي واضحا وجليا من خلال تثبته في حال الرواة واختيار أشهرهم وأعدلهم وأثبتهم، يقول ابن الجزري: "ومن نظر في أسانيد كتب القراءات، وأحاط بتراجم الرواة علما عرف قدر ما سبرنا ونقحنا واعتبرنا وصححنا، وهذا علم أهمل، وباب أغلق، وهو السبب الأعظم في ترك كثير من القراءات والله تعالى يحفظ ما بقي[3]".

كما اشترط ابن الجزري شروطا في قبول الرواية، وامتازت بكونها من أضبط الشروط، من ذلك اشتراطه "العدالة" و"اللُّقي " و"المعاصرة"، وهي شروط لم تقع لغيره من المصنفين، قال ابن الجزري عن أسانيده: "لم نذكر فيها إلا من ثبت عندنا، أو عند

---

[1] – النشر: 1/ 192.

[2] – كشف الظنون: 2/ 1952.

[3] – النشر: 1/ 193 .

من تقدمنا من أئمتنا عدالته، وتحقق لقيه لمن أخذ عنه، وصحت معاصرته، ثم قال: وهذا التزام لم يقع لغيرنا ممن ألف في هذا العلم"[1].

3. **التدقيق بين الأوجه والروايات ورد الضعيف منها:** وهو ما يعرف بمنهج المحررين، ويقوم على التدقيق والتحرير للأوجه والمرويات عن الأئمة القراء، والمقابلة بين المسموع والمنصوص من الكتب، وقد نتج عنه بروز كثير من المعارضات، والقراءة ببعض الأوجه الضعيفة، وهو ما اجتهد في تبيان ضعفها وردها، وكذا رد القائلين بهذا الوجه من الأئمة والمصنفين.

4. **رد الاعتبار للقراءات الثلاثة المتمة للعشر:** أو رد الاعتبار للقراءة بالعشر وللتأليف فيها، رغم أن القراءة بالعشر والتدوين فيها كان موجودا قبل ابن الجزري، فلم يكن ابن الجزري أول من ألف في القراءات الثلاثة المتمة للعشر، إلا أن العشرة انتشرت واشتهرت مع نشر ابن الجزري وطيبته، فصار لا يقرأ بالعشر إلى اليوم إلا من طريق ابن الجزري[2] .

والأمر عينه بالنسبة للتأليف، فكل الذي سيؤلف في علم القراءات بعد ابن الجزري هو عالة على ابن الجزري ومصنفاته .

وعليه فقد انتقل ابن الجزري بالتأليف في علم القراءات من مرحلة الجمع فقط، إلى مرحلة الجمع والتدقيق والتحرير للطرق والروايات والأوجه المقروء بها، وهي مرحلة أكثر تثبتا للرواية مقارنة بسابقاتها، كما أنها تعتمد على منهج المقارنة والمعارضة بين

---

[1] – المصدر نفسه: 1/ 192 –193.

[2] – يقول الدكتور عبد الرزاق بن علي بن إبراهيم موسى: الذي يقرأ به اليوم من هذه الكتب ثلاثة فقط: **الأول:** نظم الحرز المعروف بالشاطبية.

ثانيا: نظم الدرة في القراءات الثلاث المتممة للقراءات العشر بمضمن تحبير التيسير للحافظ ابن الجزري.

الثالث: نظم الطيبة بمضمن النشر للإمام ابن الجزري. ينظر: تأملات حول تحريرات العلماء للقراءات: 35 .

المروي والمنصوص في طيات الكتب، وهذا الذي يميز التأليف في علم القراءات بعد ابن الجزري، وهو ما تبقى للمؤلفين في علم القراءات في عصرنا .

المبحث الثاني: أسباب اختلاف المصنفين في جمع وتحديد القراءات الصحيحة:

ذكر ابن الجزري في كتابه النشر سببين رئيسين لاختلاف المصنفين في تحديد عدد القراءات الصحيحة في مؤلفاتهم فقال: "وانتدب الناس لتأليف الكتب في القراءات بحسب ما وصل إليهم وصح لديهم"[1]، غير أنه وبعد دراستي لحركة التصنيف في علم القراءات وللاختلاف الواضح والمميز لمراحل التدوين وللمصنفات في علم القراءات من حيث مادتها ومنهج المصنفين فيها، فإنه يمكن حصر أسباب اختلاف المصنفين في تحديد عدد القراءات الصحيحة إلى ثلاثة أسباب رئيسية، وهي اختلاف مروياتهم عن شيوخهم، واختلاف شروط الاختيار عندهم واختلاف مناهجهم في التأليف.

المطلب الأول: السبب الأول: اختلاف مروياتهم عن شيوخهم: فالرواية هي أهم سبب في اختلاف المصنفين في جمع القراءات الصحيحة عندهم، ولا يعقل رواية المصنف لقراءات لم تثبت عنده من طريق الرواية، بل إن أول ما يذكره المصنفون في مقدمات كتبهم هي أسانيدهم التي تلقوا بها القراءات المدونة عن شيوخهم، وهو المقصود بقول ابن الجزري : " وانتدب الناس لتأليف الكتب في القراءات بحسب ما وصل إليهم"[2] .

وينقسم المصنفون تبعا لمروياتهم إلى قسمين:

أ – مصنفون مكثرون للرواية : وهم الذين تلقوا القراءات القرءانية من طرق شتى، فاجتمع لهم الكثير من الشيوخ، إما بسبب الرحلة في طلب القراءات، أو لتوفر هذه الكثرة من طريق شيوخهم الذين تلقوا عنهم القراءة ومن هؤلاء العلماء:

---

[1] – النشر: 1/ 34 .

[2] – النشر: 1/ 34 .

– **الإمام الأهوازي:** والذي قال عنه ابن الجزري: شيخ القراءات وأعلى القراء إسنادا في عصره، أكثر من الشيوخ والروايات[1]" .

وقد ألف الإمام الأهوازي كتابيه الوجيز والإيجاز والإيضاح والاتضاح، و ذكر ابن الجزري عنه أنه جمع القراءات الشاذة والمشهورة و لم يلحقه أحد في هذا الشأن[2].

– **الإمام ابن مهران:** صاحب كتاب الشامل في القراءات، ذكره ابن الجزري في أسماء من اشتهروا بالإكثار في جمع القرءان[3].

– **الإمام الهذلي:** الإمام الرحالة، ذكره ابن الجزري في أسماء من اشتهروا بالإكثار في جمع القرءان، وقال عنه: "وفى هذه الحدود رحل من المغرب ابن جبارة الهذلي إلى المشرق، وطاف البلاد حتى انتهى إلى ما وراء النهر، وألف كتابه" الكامل" جمع فيه خمسين قراءة وألفا وأربعمائة وتسعا وخمسين رواية وطريقا، قال فيه: "فجملة من لقيت فيز هذا العلم ثلاثمائة وخمسة وستون شيخا، من آخر المغرب إلى باب فرغانة يمينا وشمالا وجبلا وبحرا [4]".

وقال عن رحلته في طلب القراءات والأخذ عن الشيوخ: "فلا أعلم أحدا في هذه الأمة رحل في القراءات رحلته، ولا لقي من لقي من الشيوخ... وكذا ترى همم السادات في الطلب[5] " .

ألف الهذلي كتابه الكامل وقال عنه: "وألفت هذا الكتاب فجعلته جامعا للطرق المتلوة والقراءات المعروفة، ونسخت به مصنفاتي كالوجيز والهادي[6]"، وذكر ابن الجزري أنه أخذ فيه عن 122 شيخا[1].

---

[1] – غاية النهاية: 1/ 200 – 202 .

[2] – النشر: 1/ 35 .

[3] – المصدر نفسه: 1/ 34 .

[4] – المصدر نفسه : 1/ 35 .

[5] – غاية النهاية: 2/ 345 .

[6] – المصدر نفسه : 2/ 345 .

– **أبو معشر الطبري:** وقد ذكره ابن الجزري كذلك فيمن اشتهروا بالإكثار في جمع القرءان، من مؤلفاته كتابه "سوق العروس"، قال عنه ابن الجزري: "فيه نحو ألف وخمسمائة وخمسون رواية وطريق[2]"، وذكر أنه أكثر الأخذ عن شيخه الإمام الأهوازي حتى قال فيه ابن الجزري": "أخذ عنه الرِّم والطِّم[3] "[4].

وقال عنه وعن الإمام الهذلي: "وهذان الرجلان أكثر من علمنا جميعا في القراءات لا نعلم أحدا بعدهما جمع أكثر منهما إلا أبا القاسم عيسى بن عبد العزيز الإسكندري، فإنه ألف كتابا سماه الجامع الأكبر والبحر الأزخر يحتوي على سبعة آلاف رواية وطريق[5]".

– **أبو القاسم عيسى بن عبد العزيز الإسكندري:** ذكر ابن الجزري: "أنه ألف كتابا سماه الجامع الأكبر والبحر الأزخر، يحتوي على سبعة آلاف رواية وطريق"[6].

ب– مصنفون مقلون للرواية: وهم الذين لم يتلقوا عن شيوخ كثر، ولم تكن لهم طرق وروايات كثيرة في القراءة، إما بسبب عدم الرحلة في طلب القراءات، أو لقلة مرويات شيوخهم، وممن وصفوا بذلك، الإمام ابن مجاهد، فقد عده ابن الجزري من المقلين في الرواية، بل عد ذلك السبب الرئيس في اقتصار ابن مجاهد على القراء السبعة، فقال في معرض رده على الإمام الجعبري الذي خطأ فعل ابن مجاهد في التسبيع بقوله:

---

[1] – المصدر السابق : 2/ 346 .

[2] – النشر: 1/ 35 .

[3] – جاء في لسان العرب: من كلامهم السائر: "**جاء فلان بالطم والرم** "، معناه جاء بكل شيء مما يكون في البر والبحر، أرادوا بالطم البحر، والأصل الطم، بفتح الطاء، فكسرت الطاء لمعاقبته الرم، والرم ما في البر من النبات وغيره . ينظر: مادة (رمم): 232/6 .

[4] – ينظر كلام ابن الجزري: النشر: 1/ 35 .

[5] – النشر: 1/ 35 .

[6] – المصدر نفسه : 1/ 35 .

"والحق أنه لا ينبغي هذا القول، وابن مجاهد اجتهد في جمعه، فذكر ما وصله على قدر روايته، فإنه – رحمه الله – لم تكن له رحلة واسعة كغيره ممن كان في عصره [1].

ورد قول ابن مجاهد في كتابه السبعة: "ومخبر عن القراءة التي عليها الناس بالحجاز والعراق والشام [2]، بأنه "ادعى ما ليس عنده فأخطأ بسبب ذلك الناس[3]"، وقال: "وليس كذلك بل ترك كثيرا مما كان عليه الناس في هذه الأمصار في زمانه كان الخلق إذ ذاك يقرءون بقراءة أبي جعفر وشيبة وابن محيصن والأعرج والأعمش والحسن وأبي الرجاء وعطاء ومسلم بن جندب ويعقوب وعاصم الجحدري وغيرهم من الأئمة، وقد تقدم ذكر الذين كانوا يقرءون زمن مشيخته بقراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف نحو خمسين شيخا، فكيف يقول: إنه مخبر عن القراءات التي عليها الناس بهذه الأمصار[4] ".

المطلب الثاني: السبب الثاني: اختلاف شروط اختيارهم: ويقصد به اختلاف شروط المصنفين في اختيارهم للقراءات والأئمة القراء، وليس شروط الاختيار بمعناه الاصطلاحي، والذي يطلق على اختيارات الأئمة القراء[5].

---

[1] – منجد المقرئين: 215 .

[2] – السبعة: 45 .

[3] – منجد المقرئين: 215 .

[4] – المصدر نفسه : 215–216 .

[5] – **معنى الاختيار: لغة:** من خير: وتدل على العطف والميل، والاختيار: افتعال، وهو اسم للشيء المختار وتدور معانيه على الاصطفاء والانتقاء والميل والتفضيل. ينظر: تاج العروس: للزبيدي: 11/ 238 .

الاختيار اصطلاحا: هو أن يعمد من كان أهلا له إلى القراءات المروية، فيختار ما هو الراجح عنده، ويجرد من ذلك طريقا في القراءة على حدة، وقد وقع ذلك من الكسائي، وممن اختار من القراءات كما اختار الكسائي، أبو عبيد أبو حاتم والمفضل، وأبو جعفر الطبري " . ينظر: التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرءان على طريق الاتقان: طاهر الجزائري: ت: عبد الفتاح غدة: 121–122، ط3، مطبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1412هـ .

وهذا السبب الثاني متضمن لشرط الصحة الذي ذكره ابن الجزري بقوله: "وانتدب الناس لتأليف الكتب في القراءات بحسب ما وصل إليهم وصح لديهم"[1]، ذلك أن شروط الاختيار لدى المصنفين تختلف وتتعدد، بين من يشترط صحة القراءة، وشهرتها، وثبوتها، وغير ذلك، ولا تخلوا مقدمات المصنفين من ذكر مثل هذه الشروط، من ذلك مثلا قول الإمام الداني في مقدمة كتابه التيسير: "ويتضمن من الطرق والروايات ما اشتهر وانتشر عند التالين، وصح وثبت عند المتصدرين من الأئمة المتقدمين[2] ".

ويمكن تقسيم شروط المصنفين في اختيارهم للأئمة القراء، إلى نوعين من الشروط، وهي:

- شروط في القراءة .

و- شروط في القارئ .

يقول الإمام مكي في وصف شروط المصنفين: " فنظروا إلى إمام مشهور بالثقة والأمانة وحسن الدين، وكمال العلم، قد طال عمره واشتهر أمره، وأجمع أهل مصره على عدالته فيما نقل، وثقته فيما قرأ وروى، وعلمه بما يقرأ، فلم تخرج قراءته عن خط مصحفهم المنسوب إليهم، فأفردوا من كل مصر وجه إليه عثمان مصحفا إماما هذه صفته وقراءته على مصحف ذلك المصر[3] ".

والمتتبع لهذه الشروط التي ذكرها الإمام مكي يرى أنها على ضربين:

أولا: شروط في القراءة: وهي عنده:

1. القراءة بما يوافق خط المصحف، قال مكي: "فلم تخرج قراءته عن خط مصحفهم المنسوب إليهم".

2. الضبط في النقل: أو صحة القراءة، في قول مكي: "وأجمع أهل مصره على عدالته فيما نقل، وثقته فيما قرأ وروى".

---

[1] - النشر: 1/ 34 .

[2] - التيسير: 2 .

[3] - الإبانة: 86 .

3. واشتهار قراءته في ذلك المصر، قال مكي: "واشتهر أمره ..." أي قراءته.

ثانيا: شروط في القارئ: وهي:

العدالة والثقة والأمانة وحسن الدين، وكمال العلم، وعلمه بما يقرأ، وطول العمر والشهرة .

وقد اختلف تعامل المصنفين مع هذه الشروط بين متساهل ومغال، وهذا الذي أحدث الفرق بين المصنفين في اختياراتهم للأئمة القراء والطرق والرواة عنهم، وخاصة ما تعلق منه بشرط الشهرة والاستفاضة في القراءة، وكذا الضرب الثاني من الشروط، أو الشروط المتعلقة بالقارئ، إذ هنا يكمن مربط الفرس والنقطة الفاصلة بين مصنف وآخر، وتفصيل ذلك كما يلي:

أولا: تعامل المصنفين مع شروط القراءة: بالنسبة لتعامل المصنفين مع شروط القراءة الصحيحة، فيكاد يكون هناك إجماع على هذه الشروط بين المصنفين، خاصة ما تعلق بضوابط قبول القراءة، والتي هي: "التواتر وموافقتها لرسم المصحف احتمالا، وموافقتها لوجه من وجوه العربية"، وهذه الضوابط، وإن تأخر ظهورها كضوابط في قبول القراءات لكن العمل بها كان سائرا منذ بداية التدوين[1]، فنجد مثل هذه الشروط عند الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام [2]، وعند ابن مجاهد[1] وعند من تلوهم وإن لم يصرحوا بها كضوابط.

---

[1] – من الباحثين من يرجع العمل بالأركان الثلاثة إلى زمن نزول الوحي نزول الوحي، فصحة التلقي كان معتبرا منذ نزول القرءان والقراءات، والرسم منذ إجماع الصحابة على المصحف، وموافقة اللغة العربية، وإن كان شرطا تكميليا لكنه موجود منذ نزول القرءان بلسان عربي مبين. ينظر: المنهاج في الحكم على القراءات: إبراهيم الدوسري: 5 – 6.

[2] – يرى الدكتور إبراهيم الدوسري أن أبا عبيد القاسم بن سلام هو أول من صرح بهذه الأركان[2]، واعتمد في ذلك على نص نقله ابن الأنباري[2] عن أبي عبيد في الوقف على كلمة+ يَتَسَنَّهْ _ بالبقرة [259]، وجاء فيه: "وقال أبو عبيد القاسم بن سلام الأسدي: الاختيار عندي في هذا الباب كله الوقف عليها بالهاء بالتعمد لذلك، لأنها إن أدمجت في القراءة مع إثبات الهاء كان خروجا من كلام العرب، وإن حذفت في الوصل كان خلاف الكتاب، فإذا صار قارئها إلى السكت عندها على ثبوت

أما بالنسبة لاشتراط الشهرة في القراءة، فهذا الشرط، جاز لنا القول، بأنه شرط يختلف حدوثه ما بين مصر وآخر ويلزم منه أن المشهور عند مُصَنِّف ليس المشهور عند آخر، فما هو مشهور في مصر، ليس هو المشهور في مصر آخر، وهذا هو سبب اختلاف المصنفين في اختيارات الأئمة القراء السبعة خاصة، إذ يطلق عليهم لفظ السبعة المشهورين، كما سماهم الإمام مكي[2].

ويعد الإمام ابن مجاهد أول من اشترط الشهرة في اختياره للأئمة السبعة واكتفى بهم على الرغم من وجود من هو أولى منهم، ثم إن العلماء من بعده اعترضوا على هذا الضابط ليس من جهة القبول ولكن من جهة التحقيق، فيرى غير واحد منهم أن هذا الضابط كان متحققا في غيرهم، يقول مكي بعد أن بين تحقق الشهرة في السبعة: "كلهم ممن اشتهرت إمامته وطال عمره في الإقراء، وارتحال الناس إليه من البلدان... وأول من اقتصر على هؤلاء أبو بكر بن مجاهد، ... ولم تترك القراءة بقراءة غيرهم، واختيار من أتى بعدهم إلى الآن، فهذه قراءة يعقوب الحضرمي غير متروكة، وكذلك قراءة عاصم الجحدري، وقراءة أبي جعفر ، وشيبة إمامي نافع، وكذلك اختيار أبي حاتم، وأبي عبيد، واختيار المفضل، واختيارات لغير هؤلاء الناس، على القراء بذلك في كل الأمصار من الشرق[3]".

ويقول ابن الجزري: ""غير أنه رحمه الله ادعى ما ليس عنده فأخطأ بسبب ذلك الناس لأنه قال في ديباجة كتابه: "و مخبر عن القراءات التي عليها الناس بالحجاز والعراق

الهاءات اجتمعت له المعاني الثلاثة، من أن يكون مصيبا في العربية وموافقا للخط وغير خارج من قراءة القراء [2] " . ينظر: إيضاح الوقف والابتداء: أبو بكر محمد بن الأنباري: ت محي الدين محمد رمضان: 1/ 311، د ط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1391 هـ / 1971 م .

وينظر: بحث: المنهاج في الحكم على القراءات: إبراهيم بن سعيد الدوسري: ص: 6، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

[1] – ينظر مقدمة تحقيق السبعة: شوقي ضيف: 17.

[2] – الإبانة: 115 .

[3] – المصدر نفسه : 87–89 .

والشام"، وليس كذلك، بل ترك كثيرا مما كان عليه الناس في هذه الأمصار في زمانه كان الخلق إذ ذاك يقرءون بقراءة أبي جعفر وشيبة وابن محيصن والأعرج والأعمش والحسن وأبي الرجاء وعطاء ومسلم بن جندب ويعقوب وعاصم الجحدري وغيرهم من الأئمة[1] " .

ثم إن العلماء قد اختلفوا كذلك في معنى الشهرة ، وعند من تشتهر القراءة، ويفسر ذلك اختلاف هذا المعنى لدى مكي فنجده يبين هذا الاختلاف عندما يشرح معنى الاختيار، فيقول: " وقد اختار الناس بعد ذلك، وأكثر اختياراتهم إنما هو في الحرف إذا اجتمع فيه ثلاثة أشياء: قوة وجهه في العربية، وموافقته للمصحف، واجتماع العامة عليه، والمراد باجتماع العامة عليه عندهم: اتفاق أهل المدينة وأهل الكوفة ، فإن ذلك عندهم حجة قوية توجب الاختيار، وربما جعلوا العامة ما اجتمع عليه أهل الحرمين[2]"

وعليه فإن الاختلاف في مفهوم ضابط الشهرة وفي تحقيقه، يعد من بين الأسباب الرئيسية في اختلاف المصنفين في تحديد القراءات الصحيحة .

ثانيا: تعامل المصنفين مع شروط القارئ: وقد اختلفوا في الشروط التي يتوجب توفرها في القارئ أو الراوي، فذكر مكي: العدالة والثقة والأمانة وحسن الدين، وكمال العلم، وعلمه بما يقرأ، وطول العمر والشهرة.

وزاد ابن الجزري "العدالة" و"اللُّقي" و"المعاصرة"، يقول ابن الجزري عما تحقق من شروط في أسانيده: "م نذكر فيها إلا من ثبت عندنا، أو عند من تقدمنا من أئمتنا عدالته، وتحقق لقيه لمن أخذ عنه ، وصحت معاصرته ثم قال: "و هذا التزام لم يقع لغيرنا ممن ألف في هذا العلم[3]".

ومن خلال دراستي لهذه الشروط يتبين لي أنها على نوعين:

1. شروط متعلقة بعدالة القارئ أو الراوي ومنها الثقة والأمانة وحسن الدين .

---

[1] – منجد المقرئين: 216.

[2] – الإبانة: 88 –89 .

[3] – النشر: 1/ 192 –193 .

و**2.** شروط متعلقة بالضبط: ومنها كمال العلم والعلم بما يقرأ واللُّقِي والمعاصرة.

أما فيما يتعلق بشرطي طول العمر، والشهرة، فهما ضابطان زائدان عن العدالة والضبط، كما أنه يلزم من طول العمر في الإقراء تحقق الشهرة، وليس العكس، والذي يظهر لي والله أعلم، أنهما السببان الرئيسيان في اختلاف المصنفين في اختيارهم للقراء والرواة عنهم، ذلك أنه من خلال ملاحظتي لهذه الشروط، نجد أنها قد تحققت جميعها في الأئمة القراء العشرة، ولكن رغم ذلك اختلف المصنفون في اختيارهم لهم، بل إن ابن الجزري الذي تعد شروطه من أضبط الشروط وأثبتها، قد تحققت عنده هذه الشروط في القراء العشرة، ومن ألف طريق، وعليه فإن الاختلاف بين المصنفين في تحديد القراءات الصحيحة، يرجع في الأساس لتحقيق شرطي الشهرة وطول العمر في الإقراء، وهما شرطان لم يتحققا إلا للأئمة القراء السبعة بحسب ابن مجاهد، فنجد مثلا أنه يذكر في مقدمة كتابه السبعة ترجمة الإمام أبي جعفر المدني ويثني عليه، ثم يذكر ترجمة الإمام نافع، ويبرر اختياره للتلميذ على الشيخ بقوله: "و على قراءة نافع اجتمع الناس بالمدينة العامة منهم والخاصة[1] "، والأمر عينه بالنسبة لاختياره قراءة ابن كثير فذكر معه ابن محيصن من قراء مكة وأثنى عليه، ثم بين أنه اختار ابن كثير لشهرته فقال: "والذي أجمع أهل مكة على قراءته اليوم إلى اليوم ابن كثير[2]".

مما سبق يتبين أن المصنفين اختلفوا في اختيارهم لأئمة القراءة ورواتهم، بسبب اختلافهم في تحقيق الشروط التي وضعوها، فالقراء السبعة مشهورون باتفاق، وممن طال عمرهم في القراءة والإقراء بالإضافة إلى العدالة والضبط، أما القراء الثلاث فمشهورون على الخلاف، مع العدالة والضبط والله أعلم .

هذا حال المصنفين مع الأئمة القراء السبعة أو العشرة، وقد زادت حدة الأمر مع كثرة الروايات والطرق عنهم، مما زاد الأمر تعقيدا، وكثرت معه أوجه الاختلاف بـــين

---

[1] – السبعة: 63 .

[2] – المصدر السابق: 66.

الطرق، ونتج عنه أن المقبول من هذا الطريق لدى هذا المصنف غير مقبول عند الآخـــر، وفي ذلك يقول أبو شامة: "فإن القراءات السبع المراد بها ما روي عن الأئمة السبعة القراء المشهورين، وذلك المروي عنهم منقسم إلى ما أجمع عليه عنهم لم يختلف فيه الطـــرق، وإلى ما اختلفت فيه بمعنى أنه نفيت نسبته إليهم في بعض الطرق، فالمصـــنفون لكتـــب القراءات يختلفون في ذلك اختلافا كثيرا، ومن تصفح كتبهم في ذلـــك ووقـــف علـــى كلامهم فيه عرف صحة ما ذكرناه[1] ".

هذا الأمر جعل أبا شامة يستبعد تحقق التواتر في كل أحرف الخلاف من القراءات السبعة، فقال: "والكتب في ذلك كما ذكرنا مختلفة، ولاسيما كتب المغاربة والمشارقة، فبين كتب الفريقين تباين في مواضع كثيرة، فكم في كتابه من قراءة قد أنكرت، وكم فات كتابه من قراءة صحيحة فيه ما سطرت، على أنه لو عرف شروط التواتر لم يجسر على إطلاق هذه العبارة في كل حرف من حروف القراءة[2].

المطلب الثالث: السبب الثالث: اختلاف مناهجهم في التأليف: ويقصد به اختلاف المنهج الذي سلكه المصنف في مؤلفه، فمنهم من ألف كتابا جمع فيه كل مروياته عن شيوخه من القراءات دون التقيد بشرط، أو قيد، ومنهم من قيد تأليفه فاختار أن يذكر الأصح والأثبت عنده، فانتقى واختار من بين من قرأ لهم ما توفرت فيه هذه الشروط.

وعلى هذا الأساس فقد قسمت المصنفات إلى قسمين:

مصنفات مرسلة: وهو التدوين الذي يعتمد في منهجه ومادته على جمع القراءات من الطرق والروايات المقروء بها دون التقيد بقيد أو شرط، وقد اكتفى أصحابها بمجـــرد النقل لما وصل إليهم وسلكوا في ذلك سبيل الرواية المجردة، حيث يكتفي المصنف بإيراد ما وقع في روايته من القراءات دون اشتراط الصحة والشهرة أو أي قيد آخر مخـــالف أو

[1] – المرشد الوجيز: 136.

[2] – المصدر نفسه: 136.

مشابه، ومما تجدر ملاحظته أن هذه الكتب اشتملت على جملة من القراءات الصـــحيحة أيضا مع اشتمالها على جملة من القراءات الشاذة والباطلة أحيانا[1] .

مصنفات محررة: وهي الكتب التي يعتمد أصحابها على الأشهر المتلقى بالقبول عند الناس، وأول كتاب في هذا الصدد هو كتاب السبعة لابن مجاهد[2].

الخاتمـــة:

إن من أهم النتائج التي خلصت لها في ختام بحثي هذا:

1. أن التدوين في علم القراءات لعب دورا كبيرا وهاما في الحفاظ على القراءات القرءانية، وفي عملية ضبط الاختلاف، من خلال الانتقال بالقراءات من مجرد الاعتماد على السماع والمشافهة إلى الاعتماد على المظان والكتب، مما زاد في وثاقة النقل والتثبت في الرواية .

2. تعددت جهود المصنفين في جمع وتحديد القراءات، وتنوعت مؤلفاتهم واختلفت عن بعضها البعض في مادتها ومنهجها، فتباينت مراحل التدوين في نتاجها العلمي وخصائصها ومميزاتها .

3. لعب التسبيع دورا هاما وبارزا في الدفع بحركة التأليف في علم القراءات، ويعد السبب الرئيسي في انتعاش التأليف لدى العلماء وبروز ظاهرة اختيار المصنفين للأئمة القراء، مما أفرز بدوره اختلافا في عدد القراءات ما بين السبعة والثمانية والعشرة ، وأحدث انتقالا لحركة التدوين من التصنيف المرسل للقراءات، إلى التصنيف المحرر .

4. اختلفت مرويات المصنفين للقراءات عن شيوخهم ما بين المكثر للرواية والمقل، وكان لعامل الرحلة في طلب القراءات السبب الرئيسي في هذا الاختلاف والذي أثر بدوره على اختيارات المصنفين في مؤلفاتهم .

5. يعد ضابط الشهرة السبب الرئيسي في اختلاف المصنفين في اختيارهم للقراءات الصحيحة، حيث تتفق شروط المصنفين في اختيار القراءات الصحيحة من

---

[1] – ينظر: القراءات وأثرها في التفسير: 1/ 215 –221 – بتصرف.

[2] – ينظر: القراءات وأثرها في التفسير: 1/ 231 – 233 .

حيث اعتمادها على أركان القراءة الصحيحة والعدالة والضبط للرواة لكنها تختلف في تحقق شرط الشهرة في القارئ مما نتج عنه تقديم التلميذ على الشيخ واختيار قارئ وإسقاط آخر .

قائمة المصادر والمراجع:

1. صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري: ت: محمد بن زهير ناصر: ط1، دار طوق النجاة، 1422 هـ.

2. صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج: ت: محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث، بيروت.

3. الإبانة عن معاني القراءات: مكي بن أبي طالب القيسي: ت: عبد الفتاح إسماعيل شلبي: دط، دار نهضة مصر للطباعة، القاهرة، مصر.

4. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: ت: ناصر عبد الكريم العقل: ج 1، دط، مكتبة الرشد، الرياض.

5. إيضاح الوقف والابتداء: أبو بكر محمد بن الأنباري: ت: محي الدين محمد رمضان: ج 1، د ط ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق، 1391 هـ/ 1971م .

6. تاج العروس من جوهر القاموس: محمد مرتضى الحسني الزبيدي: ج 11، ط 2، مطبعة الكويت .

7. تاريخ التراث العربي: فؤاد سزكين: ج 1، ط1، دار الثقافة والنشر، السعودية، 1411 هـ/ 1991 م .

8. تأملات حول تحريرات العلماء للقراءات المتواترة: عبد الرزاق بن علي بن إبراهيم موسى: ط1، مطبوعات وزارة الإعلام، السعودية، 1413 هـ.

9. التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرءان على طريق الاتقان: طاهر الجزائري: ت: عبد الفتاح غدة: 121-122، ط3، مطبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1412 هـ.

10.التيسير في القراءات السبع: أبو عمرو الداني: ت: أوتو برتزل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ/ 1984 م.

11.جزء فيه قراءة النبين: أبو حفص عمرو الدوري: ت: حكمت بشير ياسين: ط1، مكتبة الدار بالمدينة المنورة ، 1408هـ/ 1988م .

12.خلاصة الأبحاث في شرح نهج القراءات الثلاثة: أبو إسحاق إبراهيم الجعبري: ت: أبو عاصم المراغي إبراهيم بن نجم الدين: 44 –45 ، ط 1، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 1427 هـ / 2006 م .

13.السبعة في القراءات: ابن مجاهد: ت: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر .

14.علم القراءات: نشأته، أطواره: نبيل بن محمد إبراهيم: ط 1، مكتبة التوبة، الرياض، السعودية، 1421هـ/ 2000م .

15.غاية النهاية في طبقات القراء: محمد ابن الجزري: ج 2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427هـ/ 2006 م . الفهرست: ابن النديم: مطبعة الاستقامة، القاهرة.

16.في علوم القراءات: سيد رزق الطويل: ط 1، مكتبة الفيصلية، مكة، 1405هـ/ 1985 م.

17. القراءات وأثرها في التفسير والأحكام: محمد بن عمر بازمول: ج 1، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة، 1412 /1413هـ.

18. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: شمس الدين الذهبي: ت: شعيب الأرناؤوط، بشار عواد معروف، صالح مهدي: ج 2، ط2، مؤسسة الرسالة، 1408هـ/1988م.

19. منجد المقرئين ومرشد الطالبين: محمد بن الجزري: ط 1، دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م.

20. المنهاج في الحكم على القراءات: إبراهيم بن سعيد الدوسري: كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. السعودية.

21. كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون: حاجي خليفة: ج 2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

22. لسان العرب: جمال الدين ابن منظور: ج 6، دار صادر، بيروت.

23. النشر في القراءات العشر: محمد ابن الجزري: ت: علي الضباع: دار الكتب العلمية، بيروت.

بحوث ومقالات:

24. بحث: جهود الأمة في قراءات القرءان الكريم: أحمد خالد شكري: ص: 136، المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرءان الكريم وعلومه، أيام 10-11-12- جمادى الأول 1432هـ الموافق لـ: 14-15-16 أفريل 2011م، فاس، المغرب

تنزيل الآيات على الواقع عند الإمام ابن باديس من خلال تفسيره "مجالس التذكير"

د. هشام شوقي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية -قسنطينة

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على جانب من جوانب تفسير العلامة ابن باديس، باعتباره تفسيرا أيقظ ضمير المجتمع الجزائري وأخرجه من سباته إبان فترة الاستعمار، وذلك أن ابن باديس كانت له طريقة بديعة وعبقرية فذّة في تفسيره، حيث خرج عما كان شائعا في زمانه من جعل القرآن الكريم مجرّد كتاب يتلى في المآتم وحلقات الذّكر في المساجد وإذا فُسِّرَ للنّاس فُسِّرَت بعض ألفاظه ومعانيه العامة، وذهب إلى أن هذا الكتاب العزيز كتاب حيٌّ يعالج كلّ زمان مهما كانت أمراضه ومشاكله، بشرط حسن تدبّره وفهمه لاستخراج العلاج منه، فانطلق من هذا المبدأ وراح يشخّص أمراض مجتمعه في زمانه ثم يبحث لها عن علاج مناسب في آيات القرآن الكريم ويعطي هذا العلاج أثناء تفسيره للآية، فخرج تفسيره غنيًّا بالمواضع التي نزّل فيها آيات من القرآن الكريم على واقعه المعاش فوصف الداء والدواء من خلالها، وهذا ما أثار إعجابي بهذا التفسير فأردت أن أجمع هذه المواضع، وأبيّن كيف عالج واقعه بتنزيل الآيات عليها، فجاء المقال لتحقيق هذا الغرض

Summary:

This article aims to shed light on one aspect of interpreting the Quran by the scholar Ibn Badis, , Ibn Badis considered this divine book to solve all sorts of problems, at all times, regardless of their nature, a scholar must come to deeply understand the meaning from the verses of the Quran as well as pondering upon them to extract solutions to problems as they arise. Ibn Badis diagnosed the spiritual diseases that were spread in his community in his time,.

Ibn Badis diagnosed the the spiritual diseases of his time and found the cures from the Quran. gather and collect examples of this types of interpretation. Thus, this article came to serve the purpose

مقدمة:

يعدّ الإمام ابن باديس من أبرز علماء الجزائر الذين كُتب لهم القبول في قطرها عبر التاريخ، وذلك أنه عاش في أصعب مرحلة مرت بهذا البلد وهي: مرحلة الاستعمار الفرنسي، فكان ابن باديس كالجدار الحديدي لهذا الاستعمار، حيث اشتغل بتعليم الشعب الجزائري وربطه بدينه ولغته ووطنه حتى لا تذهب هويّته التي سعى الاستعمار الفرنسي لطمسها، كما حارب ابن باديس الطرق الصوفية وما فيها من بدعيّات وشركيّات شاعت في عصره، وقد رأى –رحمه الله – أن السبيل لإصلاح الواقع الأليم الذي يمرّ به بلده هو التفرّغ لتعليم الناس الدّين الصّحيح من منبعه الصّافي وهو القرآن والسنة، فتفرّغ للتّدريس في العلوم المتعلّقة بهذين المصدرين وأبدع في ذلك .

ومن الدروس التي كان يلقيها؛ درس تفسير القرآن الكريم، هذا الدّرس الذي كانت له ميزة لم تكن لغيره من دروس ابن باديس، سواء من ناحية إقبال الناس عليه أو من ناحية تأثّرهم به، وهذا كلّه يعود لطريقته البديعة في التفسير، حيث وجد ابن باديس في القرآن الكريم الدّواء المناسب لعلاج واقع أمته، فراح يغوص في معانيه ويعالج المجتمع بهذا الدواء الشافي، فظهرت عبقريته في التفسير، والتي تمثلت في تنزيل آيات القرآن الكريم على الواقع المعاش ومن ثم محاولة إيجاد العلاج المناسب للأمراض التي يئن منها المجتمع، فأخرج لنا ابن باديس تفسيرا عصريا وكتابا حيّا يخاطب ضمائر الناس وقلوبهم، فأيقظ النائم ونبّه الغافل .

فمن هو الإمام ابن باديس؟ وكيف كانت طريقته في التفسير؟ وما هي أهم قضايا المجتمع التي عالجها من خلال آي الذكر الحكيم؟ كل هذه الأسئلة سنحاول الإجابة عليها من خلال المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: تعريف بالإمام ابن باديس وتفسيره، مع مقدمة حول مسألة "تنزيل الآيات الواقع" .

يعتبر الإمام عبد الحميد بن باديس المعلّم والمربّي الأول للشعب الجزائري إبان فترة الاستعمار الفرنسي، كما أن تفسيره يعدّ من التفاسير المعاصرة القيّمة التي كانت كالمصباح الذي يضيء للناس طريقهم المظلم في ذلك الوقت، وهذا من خلال براعته في التفسير، وفيما يلي ترجمة مختصرة لهذا الإمام وتعريف بتفسيره ثم مقدمة مختصرة حول مسألة ""تنزيل الآيات على الواقع"، وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: ترجمة للإمام ابن باديس:

أولا: مولده ونسبه:

ولد الشيخ عبد الحميد بن باديس بمدينة قسنطينة، سنة: 1307هـ، الموافق لليلة الجمعة 4 ديسمبر عام 1889م، **والداه:** هو السيد محمد المصطفى بن مكي، **وأمّه:** هي زهيرة بنت علي ابن جلول.

وأسرة ابن باديس مشهورة في شمال إفريقيا، نبغ فيها عظماء الرجال، وكانت تجمع بين العلم والجاه، حيث تنحدر هذه الأسرة من العائلة الصنهاجيّة، والتي كان منها الأمير زيري بن منّاد ابن منقوش أمير صنهاجة التليّة، ثم ابنه يوسف بن زيري الملقب بـ (بولغين)، الذي استخلفه المعز لدين الله الفاطمي على كامل المغرب بعد ارتحاله إلى مصر. ومن رجال هذه الأسرة المشهورين: المعز لدين الله بن باديس، الذي قاوم البدعة ودحرها، ونصر السنة وأظهرها، فأزال مذهب الشيعة الباطنية، وأعلن مذهب أهل السنة والجماعة مذهبًا للدولة، وانفصل عن الدولة الفاطمية بمصر[1].

ثانيا: نشأته:

نشأ الإمام ابن باديس في أحضان تلك الأسرة العريقة في العلم والجاه، وكان والده حريصا على تربيته تربية إسلامية، فلم يُدخلْه المدارس الفرنسية كبقية أبناء

[1]- آثار ابن باديس، جمع: عمار طالبي، ج1، ص: 72- 73 ، والإمام المجدد ابن باديس والتصوف، للدكتور: أحمد محمود الجزار، ص: 16 .

العائلات المشهورة، بل أرسل به إلى الشيخ المقرئ محمد بن المدّاسي، فحفظ عليه القرآن وتجويده، وعمره لم يتجاوز الثالثة عشر سنة، ثم وجّهه إلى الشيخ حمدان الونيسي، فتلقى منه العلوم ومكارم الأخلاق، يقول ابن باديس في بيان فضل أسرته ومشايخه عليه: " إن الفضل يرجع أولاً إلى والدي الذي ربَّاني تربية صالحة ووجهني وجهة صالحة، ورضي لي العلم طريقة اتّبعها ومشربا أرده وقاتني وأعاشني وبراني كالسهم وراشني ... ثم لمشائخي الذي علموني العلم وخطّوا لي مناهج العمل في الحياة و لم يبخسوا استعدادي حقّه" [1] .

ثالثا: رحلاته في طلب العلم:

بعد أن استوعب الشيخ ابن باديس غالب العلوم التي وجدها تُلقَى في بلده، عزم على مواصلة الطلب والتّحصيل، وبتشجيع من والده؛ ارتحل إلى تونس متتبعًا ينابيع العلم والمعرفة، فقصد جامع الزيتونة وتلقّى العلم على المبرّزين من علمائها، أمثال الشيخ: محمد النخلي، والشيخ: محمد الطاهر بن عاشور، وغيرهم طيلة أربع سنوات إلى أن أجازوه للتدريس، فمكث بعد تخرّجه سنة أخرى للتدريس فيها، ثم عاد سنة: 1912م إلى الجزائر لنشر علمه وتنوير شعبه، فجلس يدرّس في الجامع الكبير بقسنطينة ثم تحول بعد ذلك إلى الجامع الأخضر . وفي موسم الحج لعام 1913م قصد مكة لأداء فريضة الحج، فالتقى هناك بعدة علماء؛ كشيخه: حمدان الونيسي والبشير الإبراهيمي وغيرهم، كما ألقى عدة دروس في المسجد النبوي، وأثناء عودته إلى الجزائر طاف بعدّة بلدان عربية، فزار سوريا ومصر، التي التقى فيها بالشيخ محمد بخيت المطيعي، والشيخ أبي الفضل الجيزاوي وغيرهم [2] .

رابعا: شيوخه: هم كثيرون منهم:

1- الشيخ حمدان الونيسي: الذي يعتبر أول مشايخه حيث علّمه اللغة العربية وغيرها من العلوم داخل الوطن .

---

[1]- آثار ابن باديس، ج 2، ص: 138، وابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، ص: 35 .

[2]- الإمام عبد الحميد ابن باديس ومنهجه في الدعوة، تأليف: عامر على العرابي، ص:31-35، وعبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، لمصطفى حميداتو، ص: 47- 49 .

يقول عنه ابن باديس: "وإني لأذكر ... وصية أوصاني بها، وعهداً عهد به إليَّ ... فقد أوصاني وشدّد عليَّ أن لا أقرب الوظيفة ولا أرضاها ما حييت، ولا أتخذ علمي مطية لها، كما كان يفعله أمثالي في ذلك الوقت" [1] .

2- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: الذي لازمه قرابة الثلاث سنوات، يقول ابن باديس في ذكر فضله عليه: "وإن أنسى فلا أنسى دروسًا قرأتها من ديوان الحماسة على الأستاذ ابن عاشور، وكانت من أول ما قرأت عليه فقد حبّبتني في الأدب والتفقّه في كلام العرب وبثّت فيّ روحًا جديداً في فهم المنظوم والمنثور وأحيت مني الشّعور بعزّ العروبة والاعتزاز بها كما أعتزّ بالإسلام" [2] .

3- الشيخ محمد النخلي القيرواني: وهو أستاذ التفسير في جامع الزيتونة، تأثر ابن باديس به في كلمة نصحه بها تتعلق بالتفسير، فقال عنه ابن باديس: "وذلك أنني كنت متبرّماً بأساليب المفسّرين وإدخالهم لتأويلاتهم الجدليّة واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، ... فذاكرت يوما الشيخ النخلي فيما أجده في نفسي من التبرّم والقلق فقال لي: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقّدة وهذه الأقوال المختلفة وهذه الآراء المضطربة يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح، فو الله لقد فتح بهذه الكلمة القليلة عن ذهني آفاقاً واسعة لا عهد له بها" [3] .

4- الشيخ البشير صفر: وكان من أبرز علماء تونس، يقول عنه ابن باديس: "وأنا شخصيًا أصرّح بأن كراريس البشير صفر، الصغيرة الحجم، الغزيرة العلم، هي التي كان لها الفضل في اطّلاعي على تاريخ أمتي وقومي، والتي زرعت في صدري هذه الروح التي انتهت بي اليوم لأن أكون جنديًّا من جنود الجزائر" [4] .

---

[1]- آثار ابن باديس، ج1، ص: 78 .

[2]- آثار ابن باديس، ج:3، ص: 75 .

[3]- المرجع نفسه، ج2، ص: 140 .

[4]- المرجع نفسه ، ج:4، ص: 327 .

خامسا: آثاره العلمية:

آثار ابن باديس كثيرة، منها ما ألّفه ككتاب مستقل، ومنها ما جمع له بعد أن كان مفرقا، ونذكر من ذلك ما يلي:

1 – تفسيره: الذي نشره الأستاذان: محمد الصالح وتوفيق محمد، نقلاً عن (مجالس التذكير)، طبع سنة 1948م .

2– مجالس التذكير من حديث البشير النذير: وقد طبعته وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، سنة 1983م.

3– العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية: وهي عبارة عن دروس كان يمليها على تلاميذه، في أصول العقائد الإسلامية وأدلتها من القرآن والسنة النبوية، جمعها وعلق عليها تلميذه الأستاذ محمد الصالح رمضان .

4– رجال السلف ونساؤه: وهي مجموعة من المقالات ترجم فيها ابن باديس لبعض الصحابة رضوان الله عليهم، وبيّن بعض صفاتهم وأعمالهم، ونشر تلك التراجم في مجلة (الشهاب) .

5– حقق كتاب: العواصم من القواصم: للإمام ابن العربي، وقدّم له وطبعه سنة 1928م، في جزأين بمطابع الشهاب.

وقد قامت وزارة الشؤون الدينية في الجزائر بجمع كثير ممّا حوته صحافة الجمعية من نشاطات الإمام عبد الحميد بن باديس في المجالات المختلفة وطبعته تحت عنوان: (آثار الإمام عبد الحميد بن باديس)[1].

سادسا: وفاته:

انتقل للرفيق الأعلى مساء الثلاثاء 8 ربيع الأول 1359هـ الموافق لـ: 16 أفريل 1940م فتحركت قسنطينة بأكملها لتشييع جنازته، ودفن في روضة أسرته بحي الشهداء قرب مقبرة قسنطينة .

---

[1]- آثار ابن باديس، ج: 1، ص: 98، والخطاب الدعوي عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تأليف: شهرة شفري ص: 110-111 .

قيل: في وفاته إنه مات مسموما، وقيل: مات إثر سرطان الأمعاء الذي أصيب به – فرحمه الله رحمة واسعة – [1] .

المطلب الثاني: تعريف بتفسير الإمام ابن باديس :

أولا: اسمه: اسم هذا التفسير الجليل هو: "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير".

ثانيا: تعريف عام بهذا التفسير: هذا التفسير هو عبارة عن دروس كان يلقيها الشيخ ابن باديس، في مسجد الجامع الأخضر بقسنطينة، و لم يكتبه الشيخ بخط يده بل كان يلقيه ارتجالا لأنه رأى ذلك أكثر تأثيرا في النفوس، لذلك ضاع أكثره لأن تلاميذه لم يدوّنوه و لم يبق منه إلاّ تفسير لبعض الآيات من سور متفرقات، بالإضافة إلى تفسير المعوّذتين الذي كتبه الشيخ بنفسه كتصدير لمجلة الشهاب، وفي ذلك يقول الشيخ البشير الإبراهيمي: "لم يكتب الأخ الصديق أماليه في التفسير و لم يكتب تلامذته الكثيرون شيئًا منها، وضاع على الأمة كنز علم لا يُقَوَّمُ بمال، ولا يعوض بحال، ومات فمات علم التفسير وماتت طريقة ابن باديس في التفسير، ولكن الله تعالى أبى إلّا أن يذيع فضله وعلمه، فألهمه كتابة مجالس معدودة من تلك الدروس وكان ينشرها فواتح لأعداد مجلة الشهاب ويسمّيها مجالس التذكير"[2] .

ثالثا: مدة إلقائه وحفل اختتامه:

كان الجامع الأخضر بمدينة قسنطينة بمثابة جامعة معاصرة، مدرّسها الإمام عبد الحميد بن باديس، حيث كان يلقي أكثر من عشرة دروس في اليوم، من بعد صلاة الصبح إلى ما بعد صلاة العشاء، كلّ يوم ماعدا الخميس والجمعة، واختار ابن باديس أن يكون درس التفسير بعد صلاة العشاء، ليحضره أكبر عدد ممكن من المستمعين لأن غالبهم يكون متفرّغا في هذا الوقت، فكان يحضر درسه هذا جمّ غفير يعجّ بهم المسجد، وكان يستغرق حوالي ساعة في الدرس الواحد، واستمر على ذلك مدة خمس وعشرين

[1]- آثار ابن باديس، ج: 1، ص:95، والإمام عبد الحميد ابن باديس ومنهجه في الدعوة، ص: 40 .

[2]- آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع: الدكتور: أحمد طالب الإبراهيمي ج: 2، ص: 253 .

سنة إلى أن اختتم فيها القرآن كلّه . هذا الحدث الذي هزّ الجزائر كلّها فتوافد على مدينة قسنطينة العلماء وطلاب العلم وعوام الناس من كلّ أنحاء الوطن، وأقيم لذلك احتفال كبير دام مدة ثلاثة أيام [1]، يصف لنا الشيخ البشير الإبراهيمي ذلك فيقول: " أتم الله نعمته على القطر الجزائري بختم الأستاذ عبد الحميد بن باديس لتفسير الكتاب الكريم درسًا على الطريقة السلفية، وكان إكماله إيّاه على هذه الطريقة في خمس وعشرين سنة متواليات مفخرة مدخرة لهذا القطر. وبشرى عامة لدعاة الإصلاح الديني في العالم الإسلامي كلّه، تمسح عن نفوسهم الأسى والحزن لما عاق إمام المصلحين محمد عبده عن إتمامه درسًا، ولما عاق حواريه الإمام رشيد رضا عن إتمامه كتابه . إن إكمال تفسير القرآن على تلك الطريقة في مدة تساوي- بعد حذف الفترات- المدة التي كمل الله نزوله فيها، يعد في نظر المتوسمين إيذانًا من الله برجوع دولة القرآن إلى الوجود، وتمكين سلطانه في الأرض، وطلوع شمسه من جديد، وظهور المعجزة المحمدية كرّة أخرى في هذا الكون. ثم كان الاحتفال بختمه بمدينة قسنطينة في الثالث عشر من ربيع الثاني عام 1357هـ دليلًا على انسياق الأمّة الجزائرية المسلمة إلى القرآن واستجابتها لداعي القرآن واجتماع قلوبها على القرآن وشعورها بلزوم الرجوع إلى هداية القرآن"[2] .

خامسا: أهداف ابن باديس من تفسيره:

سعى الإمام ابن باديس من وراء تفسيره إلى تحقيق أهداف معينة أملتها عليه ظروف المجتمع الذي يخاطبه والأزمة التي يمر بها بلده، وقد تمثلت هذه الأهداف فيما يلي:

1- العمل على إشعار المجتمع بأن القرآن هو المخرج الذي يوصل الأمة إلى برّ الأمان، وأن الرجوع إليه وترك هجره هو الدواء لعلاج الأمراض الواقعة في الأمة، يقول ابن باديس: "فإذا أردت أن ترقى في درجات الكمال، وتظفر بأنواع الإنعام وتزكي

[1]- آثار ابن باديس، ص:89 .

[2]- آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج: 1، ص: 318 .

نفسك الزّكاء التّام، فعليك بهدى هذا الفرقان، فهو بساط القدس، ومعراج الكمال، ومائدة الإكرام" [1] .

2- الطريق إلى فهم القرآن لا يكون إلا بفهمه كما فهمه السلف وتطبيقه كتطبيقهم له، وفي ذلك يقول:" فهوم أئمة السلف الصالح أصدق الفهوم لحقائق الإسلام ونصوص الكتاب والسنة" [2] .

3- تفسير القرآن تفسيرا جديدا على طريقة السلف، وذلك بمعالجة واقع الناس وتربية الشعب الجزائري على العمل به، وهذا لتظهر نماذج من الرجال كما ظهرت في الصدر الأول من الإسلام وفي ذلك يقول: "وإن القرآن الذي كوَّن رجال السلف لا يكثر عليه أن يكوِّن رجالاً في الخلف لو أحسن فهمه وتدبره وحملت الأنفس على منهاجه" [3] .

المطلب الثالث: مقدمة عامة حول مسألة "تنزيل الآيات الواقع":

أولا: بيان معنى "تنزيل الآيات على الواقع": هو محاولة المفسر ربط معنى الآية القرآنية بما يقابلها من الأحداث الواقعة في المجتمع زمن تفسيره لكتاب الله، وذلك للسير وفق التوجيهات الربّانيّة في القضية محلّ الدراسة .

ثانيا: أنواعه: ينقسم تنزيل المفسرين للآيات على واقعهم إلى نوعين:

الأول: **التصريح:** وهو أن يصرح المفسر بأن معنى الآية حاصل في زمانه، فيربط واقعه بمعنى الآية صراحة كأن يقول " كما هو حاصل في زماننا" أو غير ذلك من العبارات المصرحة بهذا المعنى .

الثاني: **التلميح:** وهو أن يشير المفسر إلى أن معنى الآية حاصل في زمنه دون أن يصرح بذلك، بل يورده على سبيل التعريض أو التلميح، والسبب هو الحالة السياسية التي تسود زمن المفسر فلا يتمكن من التصريح خشية الفتنة والأذى.

---

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تأليف: عبد الحميد بن باديس، ص: 154 .

[2]- آثار ابن باديس، ج: 3، ص: 132 .

[3]- المرجع نفسه، ج: 2، ص: 142 .

ثالثا: فوائد تنزيل الآيات على الواقع:

تعتبر قضية "تنزيل الآيات على الواقع" بالنسبة للمفسر من الأهمية بمكان، وذلك يتجلى من خلال ما يلي:

1 ــ توثيق أبرز الأحداث التاريخية في عصر المفسر .

2 ــ معرفة موقف المفسر من الأحداث التي كانت تدور في زمانه .

3 ــ تقريب معنى الآية من أذهان الناس حتى يفهموها فهما سليما لأنها مرتبطة بواقعهم .

4 ــ ربط المسلم بكتاب الله تعالى، والسير وفق التوجيهات الربانيّة في القضايا التي تدور في حياته للوصول إلى بر الأمان في الدنيا والآخرة .

5 ــ التعرف على طرف من سيرة المفسر، وذلك من خلال نثره لشيء من مذكراته الشخصية، وبعض المواقف التي حدثت له، محاولا ربطها بمعاني كتاب الله تعالى[1] .

رابعا: أهم الضوابط التي يجب مراعاتها في تنزيل الآيات على الواقع ليكون التنزيل صحيحا:

هناك عدة ضوابط ينبغي للمفسر أن يراعيها إذا أراد ربط معنى الآية بواقعه ربطا صحيحا، وإلا فسر الآية بغير معناها، ومن هذه الضوابط:

1 ــ سلامة المقصد في تنزيل الآية: وذلك بالتجرّد عن العصبية المذهبية عقدية كانت أو فقهية أو سياسية، فإذا لم يتّصف المفسر بذلك وحاول ربط الآية بواقعه لنصرة مذهبه المنتمي إليه، فإنه يقع في التخبّط ويحاول أن يتكلّف معاني بعيدة عن مقصود الآيات لينصر بها مذهبه فيقع حينئذ في الخطأ والزّلل .

2 ــ مراعاة معنى سبب نزول الآية: لأن سبب النزول هو المعين على فهم معنى الآية ومن ثَمَّ يقدر المفسر على تصوّر معناها واستحضار الأحداث والمواقف المشابهة لها مما يدور في زمانه، فإن لم يراع المفسر سبب النزول فإنه يقع في الخطأ .

---

[1]- تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين –دراسة وتطبيق–، عبد العزيز الضامر، ص: 71-82 .

3 ــ معرفة السياق الذي وردت فيه الآية: لأن مراعاة السياق الذي وردت فيه الآية وسباقها ولحاقها، مما يعين المفسر على فهم المعنى الصحيح للآية ومن ثم القدرة على ربطها بالواقع، فمثلا إذا كانت الآية في سياق الحديث عن مشاهد يوم القيامة وأهواله، فإنه لا يصح أن تنزل على أحوال الدنيا لما بينهما من الفوارق .

4 ــ أن يكون المفسر متبصّرا بأحوال الواقع المعاصر له: وذلك ليتمكّن من ربط الآية بواقعه وتصوير القضية تصويرا صحيحا ثم معالجتها في ضوء التوجيهات الربانية، أما إذا لم يكن متصوّرا لما يدور حوله من قضايا وأحداث أو يكون تصوره لها قاصرا، فإن تنزيله للآية يكون قاصرا كفهمه .

5 ــ أن يكون التنزيل مندرجا تحت أصل الآية: فلا يجنح المفسّر إلى تفسير الآية تفسيرا معاصرا مستقلا بذاته دون الرجوع إلى معنى الآية الذي بيّنه النبي ﷺ والصحابة والتابعون، ويدّعي أن ما حدث في الواقع المعاصر هو الذي ينبغي أن تنزل عليه الآية دون غيره، وقد يذمّ تفاسير السلف وينعتها بالقِصَر، كما يحتاج المفسر لتحقيق هذا الضابط إلى معرفة اللسان العربي الذي نزل به القرآن معرفة واسعة صحيحة[1] .

المبحث الثاني: تنزيل الآيات على الواقع في تفسير ابن باديس .

إن الظروف التي كانت تمرّ بها الجزائر في عهد ابن باديس من استعمار فرنسي وسيطرة الطرقية ومشايخ الصوفية على المجتمع وغيرها من الظروف، أرّقت الإمام ابن باديس وجعلته يحاول معالجة هذه القضايا مستغلا بذلك درسه الذي كان يلقيه في تفسير القرآن الكريم، حيث كان لا يمرّ بآية لها علاقة بواقعه وظروف مجتمعه إلاّ وبحث عن وجه الربط بين الآية وواقعه لاستخراج العلاج منها، وكان قبل أن يتزّل الآية على الواقع يصدّرها بقوله: "تنزيل" أو "تطبيق" أو "تحذير وإرشاد" أو غيرها من العبارات التي توحي بأنّه يعالج مجتمعه من خلال القرآن الكريم[2]، وليشدّ انتباه السامع لدرسه، يقول ابن

---

[1]- تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين، ص89-98 .

[2]- ينظر كتاب: تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين، لمعرفة منهجه في ذلك بالتفصيل، ص: 169-177 .

باديس منبّها على هذه القضية: "أن نقرأ القرآن ونتفهّمه، حتى تكون آياته على طرف ألسنتنا، ومعانيه نصب أعيننا، لنطبّق آياته على أحوالنا، ونتزّلها عليها كما كانت تنزل على الأحوال والوقائع، فإذا حدث مرض قلبيّ أو اجتماعي طلبنا دواءه في القرآن وطبّقناه عليه. وإذا عرضت شبهة أو ورد اعتراض، طلبنا فيه الرد والإبطال. وإذا نزلت نازلة طلبنا فيه حكمها، وهكذا نذهب في تطبيقه وتنزيله على الشؤون والأحوال إلى أقصى حدّ يمكننا "[1]. لذلك فقد جاء تفسير "مجالس التذكير" حافلا بالمواضع التي علاج فيها ابن باديس أمراض مجتمعه من خلال العلاج الذي يصفه القرآن الكريم . وبعد تتبّعي لتلك المواضع في تفسيره أمكنني تقسيمها إلى مطلبين هما:

المطلب الأول: تنزيل الآيات على العقائد والسّلوكات المنحرفة:

والمقصود من هذا المطلب هو جمع المواضع التي نزّل فيها ابن باديس الآيات القرآنية على بعض العقائد المنحرفة والسلوكات المخالفة للشّرع ممّا شاع في مجتمعه أثناء تفسيره للقرآن، وتفصيل ذلك كما يلي:

أولا: تحدّثه عن حال الجزائريين وغيرهم في زمانه، من لجوئهم لأضرحة الموتى ودعائهم وعبادتهم إيّاهم .

فالمجتمع الجزائري في عهد الإمام ابن باديس شاعت فيه الخرافات والبدع بكلّ أنواعها؛ من عبادة القبور ودعاء الصالحين واللّجوء إليهم عند الكربات وغير ذلك، وهذا كلّه بسبب الاستعمار الفرنسي، فما كان من ابن باديس المصلح إلا أن حاول إصلاح عقيدة إخوانه الجزائريين وغيرهم، وذلك بإيجاد العلاج المناسب من خلال القرآن الكريم، لأن للقرآن عظمة في القلوب، فلما أن جاء إلى تفسير قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمۡلِكُونَ كَشۡفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمۡ وَلَا تَحۡوِيلًا ﴿٥٦﴾ ﴾ الإسراء: ٥٦. وجد فيها العلاج والدواء، فقال: "إذا علمت هذه الأحكام، فانظر إلى حالتنا معشر المسلمين الجزائريين وغير الجزائريين، تجد السواد الأعظم من عامّتنا غارقاً في هذا

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، ص: 181 .

الضلال، فتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات، يسألونهم حوائجهم من دفع الضر، وجلب النفع، وتيسير الرزق، وإعطاء النّسل، وإنزال الغيث، وغير ذلك ممّا يسألون. ويذهبون إلى الأضرحة التي شيّدت عليها القباب، أو ظلمت بها المساجد فيدعون من فيها، ويدقّون قبورهم، وينذرون لهم، ويستثيرون حميّتهم، بأنّهم خدّامهم وأتباعهم، فكيف يتركونهم؟؟ وقد يهددونهم بقطع الزيارة، وحبس النذور. وتراهم هنالك في ذلّ وخشوع وتوجه، قد لا يكون في صلاة من يصلي منهم!! فأعمالهم هذه من دعائهم وتوجّههم كلّها عبادة لأولئك المدعوّين، وإن لم يعتقدوها عبادة؛ إذ العبرة باعتبار الشّرع، لا باعتبارهم. فيا حسرتنا على أنفسنا كيف لبسنا الدين لباساً مقلوباً، حتى أصبحنا في هذه الحالة السيّئة من الضلال"[1] . وقد أوذي ابن باديس في ذلك أشدّ الإيذاء، فقوبل بالرفض والطعن من قبل متعصّبة عباد القبور ولكنه صبر واحتسب فنصره الله تعالى وكانت العاقبة للمتقين .

ثانيا: دفاعه عن الموتى من الصالحين الذين عبدهم أهل زمانهم، وأنهم برآء من ذلك ولا يرضون ما فُعِلَ لهم .

بعد بيان الإمام ابن باديس لبطلان عبادة الموتى ومنع اللّجوء إلى قبورهم لم يكتف بذلك، بل ذهب إلى الدفاع عن هؤلاء الموتى من الصالحين، وذلك لمّا فسر قوله تعالى: ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾ ﴾ الإسراء: ٥٧ . فبيّن أنّهم لا يرضون ما يفعل عند قبورهم وهم برآء ممّن يفعل لهم ذلك، بل الإثم على الفاعل لا على المفعول به لأنه لم يدع و لم يرض بذلك، يقول – رحمه الله تعالى – : " نعرف كثيراً من الصالحين– رحمهم الله تعالى– قد شيّدت عليهم القباب، ونذرت لهم النذور، وقُصِدُوا لقضاء الحاجات، ودُعُوا في المهمات. وكان ذلك كلّه ممّا أحدثه المحدثون بعدهم، وبالغ فيه المستغلون له، ممّن ينتمون إليهم؛ فهم– إن شاء الله تعالى– برآء من إثم

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، ص: 119 .

ذلك كله، وإنّما إثمه على فاعليه"[1] ، وهذا البيان كلّه من ابن باديس لئلا يبقى لعبّاد القبور حجة ولا شبهة فيما يفعلونه .

ثالثا: قضية الإسراف والتبذير في الولائم والمآتم، التي شاعت في المجتمع الجزائري في عهد ابن باديس .

من القضايا التي استغل ابن باديس تفسيره للقرآن للنهي عنها وتحذير المجتمع منها، قضية الإسراف والتبذير أثناء الولائم والمآتم وغيرها من المناسبات التي تجمع الناس، وألحق بذلك ما شاع في بعض المجتمعات الجبليّة من تقديسهم لشيوخهم من أصحاب الطرق بإقامة الولائم لهم ولو بالاستدانة، واستغلال الشيوخ لهذه المكانة في أكل أموال الناس بالباطل وأخذ ما عندهم وما ليس عندهم، فحذّر من هذا كلّه ونهى الناس عنه، واستغلّ تفسيره لآية من القرآن تتعلّق بهذا الموضوع بالخصوص، وهي قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا ﴿٦٧﴾ ﴾ الفرقان: ٦٧ فقال: "**تطبيق:** حالة وطننا في الأعم الأغلب في الولائم والمآتم لا تخلو من السّرف فيها، الذي يؤدّي إلى التّقتير من بعدها فيكون الإثم قد أصاب صاحبها بنوعيه، وأحاط به من ناحيتيه، والشرّ يجر إلى الشر، والإثم يهدي إلى مثله، وعلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين علّق كثير ممّن سمعناهم يشكون هذه الحالة آمالهم في معالجتها، خصوصاً في المآتم. حقّق الله الأمال .

وثم نوع آخر موجود في غالب القطر، وبكثرة في بعض الجبال . وهو أنّ بعض المأمورين من شيوخ الطوائف، يأتون بثلّة من أتباعهم، فيترلون على المنتمين إليهم من ضعفاء الناس، فيذبح لهم العناق إن كانت، ويستدين لشرائها إن لم تكن، ويفرغ المزاود، ويكنس لهم ما في البيت، ويصبح معدماً فقيراً مديناً، ويصبح من يومه صبيته يتضاغون، ويمسي أهل ذلك البيت المسكين يطحنهم البؤس، ويميتهم الشقاء ميتات متعدّدة في اليوم. وشرّ ما في هذا الشر أنه يُرتكب باسم الدّين، ويحسبه الجهّال أنه قربة لرب العالمين: فأما

[1]- المرجع نفسه ، ص: 121 .

إذا جاء وقت شد الرّحال إلى الأحياء والأموات، وتقديم النذور والزيارات، فحدّث هنالك عن أنواع السّرف والكلفات، والتضييع للحقوق والواجبات" [1] .

رابعا: التحذير من البدع المحدثة في زمانه، خاصة من المنتسبين للإمام مالك لقبا لا عقيدة وعملا .

الإمام ابن باديس كان يعيش في الجزائر، ومن المعلوم أن المذهب الغالب في هذا البلد هو المذهب المالكي، وإمام هذا المذهب هو الإمام مالك بن أنس والذي يعتبر من أشد الناس تحذيرا من البدع، ومع ذلك فإن كثيرا من البدع شاعت بين أوساط المجتمع الجزائري في عهد ابن باديس، ولذلك فإنه لما فسّر قول الله تعالى:

﴿ لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ ﴾ النور: ٦٣ . استغل مضمون الآية وراح يحذّر أهل مجتمعه من البدع ويحثهم على الاقتداء بإمامهم وهو الإمام مالك، فيقول رحمه الله: " **تطبيق وتحذير**: من أبين المخالفة عن أمره وأقبحها الزيادة في العبادة التي تعبد لله بها على ما مضى من سنته فيها، وإحداث محدثات على وجه العبادة في مواطن مرت عليه و لم يتعبد بمثل ذلك المحدث فيها. وكلا هذين زيادة وإحداث وابتداع مذموم، يكون مرتكبه كمن يرى أنه اهتدى إلى طاعة لم يهتد إليها رسول الله ﷺ وسبق إلى فضيلة قصر رسول الله ﷺ عنها. وكفى بهذا وحده فتنة وبلاء، دع ما يجرّ إليه من بلايا أخرى. وقد طبق الإمام مالك ﷺ هذه الآية الكريمة على هؤلاء المتزيدين، أحسن تطبيق وأبلغه وأردعه، لمن كان له فهم وإيمان. روى الإمام ابن العربي- رحمه الله- بسنده المتصل إلى سفيان بن عيينة – رحمه الله –، "قال: سمعت مالك بن أنس- وأتاه رجل- فقال: يا أبا عبد الله من أين أحرم؟ قال: من ذي الحليفة، من حيث أحرم رسول الله ﷺ فقال: إني أريد أن أحرم

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، ص: 218 .

من المسجد. فقال: لا تفعل. قال: إني أريد أن أحرم من المسجد من عند القبر. قال: لا تفعل، فإني أخشى عليك الفتنة .

قال: وأي فتنة في هذا؛ إنما هي أميال أزيدها ؟ .

قال: وأي فتنة أعظم من أن ترى أنك سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسول الله ﷺ ؟! إني سمعت الله تعالى يقول: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ ﴾ النور: ٦٣.

فليتأمل المسلمون – وخصوصاً المنتسبين إلى مذهب مالك– في فقه هذا الإمام العظيم، ووقوفه عند حدود الله، وليحذروا من عاقبة المتزيّدين المتغالين " [1] .

خامسا: تحذيره من بعض الألفاظ المخالفة للعقيدة الصحيحة التي شاعت على ألسنة الناس في عصره .

كان ابن باديس يسعى من خلال تفسيره لإصلاح مجتمعه وتطهيره من كلّ ما يخالف الشريعة الإسلامية، لذلك فقد تحدّث عن كلّ ما يخالفها ويقدح فيها، ومن ذلك أنه لمّا سمع بعض الألفاظ التي تعوّدت عليها ألسنة الناس وصاروا يتكلّمون بها مع أنّها مخالفة للشريعة كلفظ "يا ربي والشيخ" وغيره، نهى مجتمعه عن التّلفّظ بمثل هذه الكلمات وبيّن أنها شرك بالله تعالى، وذلك لما فسر قوله تعالى:﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ ﴾ الفرقان: ٦٨، فقال: "**تحذير وإرشاد:** ما أكثر ما تسمع في دعاء الناس "يا ربي والشيخ"، "يا ربي وناس ربي"، "يا ربي والناس الملاح". وهذا من دعاء غير الله، فإيّاك أيها المسلم وإيّاه، وادع الله ربّك وخالقك وحده وحده وحده، وأنفُ الشرك راغم " [2] .

---

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص: 338– 339 .

[2]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، ص: 222 .

سادسا: ظاهرة الانحناء المقارب للركوع لذوي السلطان التي شاعت في زمانه، والتي كثيرا ما تنشرها الصحف .

ممّا شاع في زمان الإمام ابن باديس ظاهرة الانحناء للسلاطين والمسؤولين، وكانت الصحف التي تنشر في زمانه كثيرا ما تنقل صورا من هذا النوع، الأمر الذي لم يفوّته ابن باديس بل حذّر منه ونهى عنه، فعنون له بقوله: تحذير ، وذلك لمّا فسر قوله تعالى: ﴿ أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾ ﴾ النمل: ٢٥، فقال: " **تحذير**: كثيراً ما رأينا في الرّسوم التي تنشرها الصحف أناساً من المسلمين راكعين، أو مقاربين للسجود لذي سلطان. فعلى المسلم أن يحذر من ذلك فلا يفعله، ولا ينحني لأحد من الخلق، وأن ينكره إذا رآه "[1].

سابعا: تحذير القرّاء من دعاء غير الله، وحثهم على خدمة الإسلام وتعليم الناس ولو تدريجيا .

وذلك أنه انتشر في زمن ابن باديس كثير من القرّاء الذين ليس لهم حظّ من القرآن إلاّ تلاوته دون فقه ولا معرفة بالأحكام الشرعية، لذلك كانوا يفعلون أفعالا تخالف الشرع، كدعاء غير الله وغيرها، فحذّر ابن باديس هؤلاء القرّاء من ذلك، وحثّهم على أداء الأمانة على وجهها وخدمة الإسلام والمسلمين وذلك بتعليم الناس العقيدة الصحيحة ولو سلكوا في ذلك أسلوب التدرّج، وهذا كلّه لما فسر قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴿٤﴾ ﴾ الفلق: ٤ فقال: "**تحذير وإرشاد:** فليحذر قرّاؤنا من أن يتوجهوا بشيء من دعائهم لغير الله، وليحذّروا غيرهم منه. ولينشروا هذه الحقائق بين إخوانهم المسلمين، بما استطاعوا، عسى أن يتنبه الغافل، ويتعلّم الجاهل، ويقلع الضالّون عن ضلالهم، ولو بطريق التدريج؛ وبذلك يكون قراؤنا قد أدوا أمانة العلم، وقاموا بفريضة النصح، وخدموا الإسلام والمسلمين[2].

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 276 .

[2]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، ص: 119 .

المطلب الثاني: تنزيله الآيات على الواقع في قضايا مختلفة:

والمقصود بهذا المطلب هو بيان بعض القضايا المختلفة التي نزّل عليها ابن باديس الآيات القرآنية أثناء تفسيره، وهي قضايا لا تتعلّق بباب واحد بل تتفرّع على عدة أبواب، هي كما يلي:

أولا: تحسّره من هجر الأمة الإسلامية للقرآن الكريم وبيان أنواع ومظاهر هجرها له.

فالإمام ابن باديس لاحظ بأن الأمّة الإسلاميّة قد هجرت القرآن الكريم تلاوة وتدبّرا وعملا، واتّخذت هذا الكتاب العظيم وراءها ظهريا، فتحسّر من ذلك أشدّ التّحسّر وحاول إصلاح هذه الظّاهرة السيّئة وهذا الداء العضال الذي أصاب الأمّة، فلمّا أن جاء إلى تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴿٣٠﴾ ﴾ الفرقان: ٣٠، بيّن الأمور الكليّة التي جاء بها القرآن وكيفية إعراض المسلمين عنه ولجوئهم إلى غيره، فقال: " ونحن – معشر المسلمين– قد كان منا للقرآن العظيم هجر كثير في الزمان الطويل، وإن كنّا به مؤمنين:

1 – بسط القرآن عقائد الإيمان كلّها بأدلتها العقليّة القريبة القاطعة فهجرناها، وقلنا: تلك أدلة سمعيّة لا تحصّل اليقين، وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقّدة، وإشكالاتها المتعددة، واصطلاحاتها المحدثة، ممّا يصعب أمره على الطلبة فضلاً عن العامة .

2 – وبيّن القرآن أصول الأحكام، وأمهات مسائل الحلال والحرام، ووجوه النظر والاعتبار، مع بيان حكم الأحكام وفوائدها في الصالح الخاص والعام، فهجرنا، واقتصرنا على قراءة الفروع الفقهية مجرّدة بلا نظر، جافّة بلا حكمة، محجبة وراء أسوار من الألفاظ المختصرة، تفنى الأعمار قبل الوصول إليها .

3 – وبين القرآن مكارم الأخلاق ومنافعها ومساوئ الأخلاق ومضارها، وبيّن السبيل للتخلّي عن هذه والتحلّي بتلك، مما يحصل به الفلاح بتزكية النفس والسلامة من الخيبة بتدسيتها فهجرنا ذلك كله، ووضعنا أوضاعا من عند أنفسنا، واصطلاحات من اختراعاتنا، خرجنا في أكثرها عن الحنيفية السمحة إلى الغلو والتنطُّع، وعن السنّة البيضاء

إلى الأحداث والبدع، وأدخلنا فيها من النسك الأعجمي، والتخيل الفلسفي ما أبعدها غاية البعد عن روح الإسلام، وألقى بين أهلها بذور الشقاق والخصام، وآل الحال بهم إلى الخروج من أثقال أغلالها، والاقتصار على بقية رسومها للانتفاع منها، ومعارضة هداية القرآن بها .

4 – وعرض القرآن علينا هذا الكون وعجائبه ونبّهنا على ما فيه من عجائب الحكمة ومصادر النعمة، لننظر ونستفيد ونعمل. فهجرنا ذلك كلّه إلى خريدة العجائب، وبدائع الزهور، والحوت والصخرة، وقرن الثور!... وعلّمنا القرآن أن النبي ﷺ هو المبيّن للناس ما نزّل إليهم من ربهم، وأنّ عليهم أن يأخذوا ما آتاهم، وينتهوا عما نهاهم عنه، فكانت سنته العملية والقولية تالية للقرآن. فهجرناها كما هجرناه، وعاملناها بما عاملناه، حتى إنّه ليقلّ في المتصدرين للتدريس – من كبار العلماء في أكبر المعاهد– من يكون قد ختم كتب الحديث المشهورة كالموطأ والبخاري ومسلم ونحوها، مطالعة، فضلاً عن غيرهم من أهل العلم، وفضلاً عن غيرها من كتب السنة وكم وكم وكم بيّن القرآن!!! وكم وكم وكم قابلناه بالصد والهجران!!!"[1] .

كما بين رحمه الله حال طلبة العلم المشتغلين بتفسير القرآن، وأنّهم هجروا تدبّر القرآن وتفهّمه بسبب انشغالهم، بعلوم الآلة التي أفنوا فيها أعمارهم دون مطالعة ولو تفسير صغير للقرآن الكريم، ثم أعطى مثالا عن حال جامع الزيتونة في زمانه فقال – رحمه الله –: "... ودعانا القرآن إلى تدبّره وتفهّمه والتفكّر في آياته ولا يتمّ ذلك إلاّ بتفسيره وتبيينه، فأعرضنا عن ذلك وهجرنا تفسيره وتبيينه. فترى الطالب يفني حصة كبيرة من عمره في العلوم الآلية، دون أن يكون طالع ختمة واحدة في أصغر تفسير كتفسير الجلالين مثلاً، بل يصير مدرساً متصدراً و لم يفعل ذلك!

وفي جامع الزيتونة– عمّره الله تعالى– إذا حضر الطالب بعد تحصيل التطويع في درس تفسير، فإنه –ويا للمصيبة– يقع في خصومات لفظية، بين الشيخ عبد الحكيم وأصحابه، في القواعد التي كان يحسب أنه فرغ منها من قبل، فيقضي في خصومة من

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص: 173– 174 .

الخصومات أياماً أو شهوراً؛ فتنتهي السنة وهو لا يزال حيث ابتدأ أو ما تجاوزه إلاّ قليلاً دون أن يحصل على شيء من حقيقة التفسير. وإنما قضى سنته في المماحكات بدعوى أنها تطبيقات للقواعد على الآيات. كأن التفسير إنّما يقرأ لأجل تطبيق القواعد الآلية، لا لأجل فهم الشرائع والأحكام الإلهية .

فهذا هجر آخر للقرآن، مع أن أصحابه يحسبون أنفسهم أنهم في خدمة القرآن!"[1].

ثانيا: قضية انقسام المسلمين إلى طائفتين متنازعتين كلّ منهما تدّعي أنّ الهداية في اتّباعها والالتزام بمنهجها .

إن قضية انقسام المسلمين وتفرّقهم إلى طوائف شتّى وأحزاب متفرّقة، من أكبر القضايا التي بذل فيها الدعاة المصلحون جهودهم، حيث اجتهدوا في بيان صفات الطائفة التي ينبغي للمسلم أن يكون منها، كما اجتهدوا في الرّدّ على الطوائف المنحرفة وبيان صفاتهم ليحذر المسلمون منهم، والإمام ابن باديس واحد من هؤلاء الدعاة المصلحين الذين سعوا في إرشاد الأمّة إلى برّ الأمان وطريق الصواب، فكان لزاما وحتما أن يتطرّق لهذه المسألة الكبيرة، فتطرّق لها بأسلوبه الخاص البديع، حيث قسّم الطوائف في العالم الإسلامي إلى طائفتين كبيرتين، وبيّن بعض صفات كلّ واحدة منهما واستدلّ على ذلك بآيات من القرآن الكريم، ثم ترك الحكم للمسلم البصير ليحكم أيّ الطائفتين أهدى من أختها، وقدم لذلك بقوله " تطبيق وتحاكم"، وذلك لّما فسّر قوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾ ﴾ الفرقان: ١ – ٢، حيث قال – رحمه الله –: " **تطبيق وتحاكم:** في العالم الإسلامي كلّه اليوم طائفتان من المؤمنين، يتنازعان خطة الهداية والنذارة والتذكير . ولكل منهما– في سلوكها للقيام بتلك الخطة– سبيل. وكلّ منهما تدّعي أنّها على الصواب، وأنّها الأحقّ

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، ص: 173 .

والأولى بنفع العباد. فرأينا أن نطبّق فصل الفرقان عليهما، وننظر: كيف يفرق ما بينهما ومن هي المصيبة أو المخطئة. وفي ضمن ذلك تحاكمهما إليه وفصل النزاع بينهما بحكمه . وإنّما اخترناهما للتطبيق والتمثيل، لخطر الخطة التي تنازعا عليها، وعظيم النفع والضرر الذي يحصل من خطأ المخطئ، وصواب المصيب بها؛ ولأن الهداية والنذارة والتذكير أمور لها أنزل القرآن، فتنازعهما عليها تنازع عليه. فأحق فصل أن نمثل به لنعلم فصله هو بين المتنازعين فيه. وها نحن نعرض بعض حال كلّ طائفة في قيامها بالخطة، ثم نسوق آيات القرآن، وننظر من أسعد الطائفتين بها:

الطائفة الأولى: يُذَكّرون من يدعونهم بغير القرآن بأحزاب وأوراد من وضعهم، لا مما ثبت عن النبي ﷺ إلاّ قليلاً. ولهم عليهم في أموالهم حق في أوقات من السنة معلومة.

والطائفة الثانية: يُذَكّرون الناس بالقرآن فيأمرونهم بقراءته وتدبّره، ويبيّنون لهم معانيه، ويحثّونهم على التمسك به والرجوع إليه. ويدعونهم إلى الأذكار النبوية الثابتة في الكتب الصحاح، لرجوعها إلى القرآن لحكم قوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ الحشر: ٧ . ولا يطلبون عليهم في ذلك أجراً. والله تعالى يقول في الحال الأول: ﴿ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ ﴾ ق: ٤٥. وغيرها من الآيات المتقدمة في هذا المجلس. ويقول تعالى في الحال الثاني لنبيه ﷺ ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَآءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٥٧﴾ ﴾ الفرقان: ٥٧. ﴿ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ ۗ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُۥ فِيهَا حُسْنًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ الشورى: ٢٣. ويقول في آية صريحة صراحة تامة في بيان من يجب أن يُتَّبَع من الدعاة: ﴿ ٱتَّبِعُوا۟ مَن لَّا يَسْـَٔلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ يس: ٢١. ومن هم المهتدون؛ هم المتبعون للنبي ﷺ لقوله تعالى: ﴿ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ ﴾ الأعراف: ١٥٨. واتباعه

بالنسبة لموضوعنا هو اتباعه في طريق دعوته الخلق إلى الله. وقد ثبت بالقرآن أنه كان يدعو بالقرآن، ويذكر به، وأنه لا يسأل على ذلك أجراً . بان- والحمد لله- بما ذكرنا حكم القرآن بين الطائفتين، واتّضح طريق الحق في الدعوة والإرشاد لمن يريد سلوكه منهما. والله نسأل لنا ولهم قبول الحق والتعاون عليه والقوة والإخلاص في الصدع به والثبات عليه ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴿٢٧﴾ ﴾ إبراهيم: ٢٧"[1] .

ثالثا: فتنة الأمة الإسلامية بالغربيّة في التطور الدنيوي، وفتنة الأمة الغربية بالإسلامية في عدم دخول الإسلام .

من القضايا التي تطرق إليها الإمام ابن باديس ونزّل عليها آيات القرآن الكريم؛ قضية: تأثر المسلمين بالمجتمع الغربي وافتتانهم به في التطور العلمي الذي توصلوا إليه، مع تخلف المسلمين في هذا الجانب، الأمر الذي كان فتنة للفريقين، حيث يرى ابن باديس بأن المسلمين في عصره افتتنوا بالمجتمع الغربي الكافر لما رأوا ما حقّقه من تطوّر علمي، فذهبوا إلى تقليده في كلّ شيء ولو كان قبيحا، وترك ما عليه المجتمع الإسلامي ولو كان جيّدا، فكان المجتمع الغربي فتنة لهم، وفي نفس الوقت صار المجتمع الإسلامي بدوره فتنة للمجتمع الغربي حيث وبسبب تخلّف المسلمين وضعفهم جعلوا المجتمع الغربي ينفر من الإسلام، بل ويعيبه لأنّ أهله متخلّفين ضعفاء ولو كان الإسلام دينا صحيحا لكان أهله أقوياء متبوعين لا تابعين فكانوا فتنة لهم من هذه الناحية . هذه المعاني كلّها بيّنها ابن باديس لما فسر قوله تعالى: "﴿ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ۗ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ﴿٢٠﴾ ﴾ الفرقان: ٢٠. فقال:" **تطبيق:** كما يفتن الفرد بالفرد، كذلك تفتن الأمة بالأمة: من ذلك أننا- معشر الأمة الإسلامية- قد فتنّا بغيرنا من أمم الغرب، وفتنوا هم أيضاً بنا:

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص: 155- 157 .

فنحن ندين بالإسلام وهو دين السعادة الدّنيوية والأخروية ولكن حيثما كنا- إلاّ قليلاً- لسنا سعداء لا في مظاهر تديّننا، ولا في أحوال دنيانا .

ففي الأولى: نأتي بما يبرأ منه الإسلام، ونصرح بأنه من صميمه.

وفي الثانية: ترانا في حالة من الجهل والفقر والذلّ والاستعباد يرثي لها الجماد.

قلّما يرانا الغربيّون على هذه الحالة ينفرون من الإسلام، ويسخرون منه، إلاّ من نظر منهم بعين العلم والإنصاف، فإنه يعرف أن ما نحن عليه هو ضد الإسلام. فكنا فتنة عظيمة عليهم، وحجاباً كثيفاً لهم عن الإسلام. فكنا- ويا للأسف- فتنة للقوم الظالمين .

وهم من ناحيتهم نراهم في عز وسيادة، وتقدّم علميّ وعمرانيّ، فننظر إلى تلك الناحية منهم فنندفع في تقليدهم في كلّ شيء، حتى معائبهم ومفاسدهم، ونزدري كلّ شيء عندنا حتى أعزّ عزيز. إلاّ من نظر بعين العلم فعرف أنّ كلّ ما عندهم من خير، هو عندنا في ديننا وتاريخنا، وأن ذلك هو الذي تقدّموا وسادوا به. وأنّ ما عندهم من شرّ هو شرّ على حقيقته، وأن ضرره فيهم هو ضرره، وأنّه لا يجوز أن يتابعوا عليه، فكانوا فتنة لنا حتى ينظر من ينظر بعين الحق للحقائق ممن تبهره الظواهر فتسلبه إدراكه فيغدو لا يفرق بين اللب والقشور[1] .

رابعا: رجوع الناس إلى الاهتداء بنور القرآن والسنة في عهد ابن باديس بعد الغفلة التي عرفها آباؤهم، وذلك بفضل الله ثم بفضل جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين .

يعتبر الإمام بن باديس من أوّل المؤسّسين لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين والتي كان من أكبر أهدافها: دعوة الناس إلى الرجوع لنور القرآن والسنة الصحيحة والاهتداء بهما، وبعد ظهور هذه الجمعية وبذل أصحابها لمجهودات جبّارة، بدأت ثمار هذه الدعوة تظهر على أرض الواقع، فبعد أن كان الناس لا يعرفون أبدا معنى الهداية بالقرآن والسنة، صار المجتمع المعاصر للجمعية لا يبحث عن الهداية إلاّ في القرآن والسنة، وزامن هذا التغيّر تفسير ابن باديس للقرآن الكريم فلم يفوّت الكلام عنه في تفسيره، بل تحدّث عن

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، ص: 167- 168 .

ذلك مُبَارِكًا له وذلك لما فسر قوله تعالى:﴿ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ﴿٢﴾ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٣﴾ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤﴾ تَنزِيلَ ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٥﴾ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمْ فَهُمْ غَٰفِلُونَ ﴿٦﴾ ﴾ يس: ٢ – ٦. فقال: " **تطبيق**: كان الناس منذ زمن قريب لا يسمعون ولا يسمع منهم لفظ الاهتداء بهداية القرآن العظيم، والاقتداء بهدي الرسول الكريم ﷺ والسير بسيرة السلف الصالح، في النهوض بأعباء الدنيا والدين، وهم– إلاّ قليلاً– عن هذا غافلون .

أما اليوم بعد أن نهض العلماء المصلحون بواجبهم، ونشروا دعوة الحق في قومهم، فقد أصبح ذلك معروفاً عند أكثر الناس، وفي متناول الناس بجميع طبقاتهم. وإنّا لنرجو من فضل الله المزيد، ونشاهد ذلك والحمد لله كلّ يوم يزيد، فالحمد لله على ما علّم وألهم وبصر ويسّر، ونسأله دوام التوفيق والتسديد يا رب العالمين"[1].

خامسا: قضية خطباء الجمعة في زمانه، وما آل إليه حالهم من تنطّع في إلقاء الخطب، وعدم معالجة مواضيعها لواقع المسلمين وآفات المجتمع .

حيث ذمّ الإمام بن باديس حال خطباء الجمعة في زمانه، بسبب تنطّعهم في الخطب لأنّهم يلقونها بأساليب صعبة الفهم لاشتمالها على ألفاظ غامضة، بالإضافة إلى أن مواضيعها بعيدة عن واقع الناس لا تتحدّث عن أمراضهم ومشكلاتهم لتجد لها الحلول، زد على هذا كلّه أنها خطب تشتمل على أحاديث منكرة أو موضوعة؛ فحذر ابن باديس الخطباء من هذه الحال المزرية وحثّهم على استغلال خطبة الجمعة في المقصد الشرعي الذي وضعت له وهو: وعظ الناس وحثهم على العمل الصالح وإيجاد الحلول لمشكلاتهم بأسلوب يفهمه الجميع، وذلك لما فسر قوله تعالى:﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ ﴾ النحل: ١٢٥ فقال:" **تحذير**: أكثر

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص: 298 .

الخطباء في الجمعات اليوم في قطرنا يخطبون الناس بخطب معقدّة، مسجعة طويلة، من مخلّفات الماضي، لا يراعى فيها شيء من أحوال الحاضر وأمراض السامعين، تلقى بترنّم وتلحين، أو غمغمة وتمطيط، ثم كثيراً ما تختم بالأحاديث المنكرات، أو الموضوعات .

هذه حالة بدعية في شعيرة من أعظم الشعائر الإسلامية، سدّ بها أهلها باباً عظيماً من الخير فتحه الإسلام، وعطّلوا بها الوعظ والإرشاد وهو ركن عظيم من أركان الإسلام. فحذار أيها المؤمن من أن تكون مثلهم إذا وقفت خطيباً في الناس. وحذار من أن تترك طريقة القرآن والمواعظ النبوية إلى ما أحدثه المحدثون . ورحم الله أبا الحسن- كرم الله وجهه- فقد قال: "الفقيه كلّ الفقيه، من لم يقنّط الناس من رحمة الله، و لم يؤمّنهم من مكره، و لم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه" [1] .

سادسا: تحذيره من بعض التفسيرات المحرِّفة لمعاني ألفاظ القرآن الكريم .

كما هو حال كلّ عصر من العصور فإنه يظهر بعض المدّعين للتفسير ممّن هم ليسوا أهلا لذلك، لأنّهم لا يمتلكون الأدوات التي تأهّلهم لتفسير كتاب الله تعالى، فيفسّرون بعض ألفاظ أو معاني القرآن الكريم بتفسيرات خاطئة بعيدة كلّ البعد عن الصواب، وهذا ما حدث في عصر ابن باديس، حيث ادّعى بعض المتأثّرين بالحضارة الغربية أن الكفّار هم من قصدوا في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ الأنبياء: ١٠٥، لأن المقصود بهذه الآية الصالحون لتعمير الأرض، فلمّا عمّرها الغربيون وانتصروا في جميع ميادين الحياة الدنيا دلّ ذلك على أنّهم هم من قصدوا في الآية، لما سمع ابن باديس هذا التفسير الباطل المحرّف لمعاني القرآن لم يفوّته، بل ردّ عليه وبيّن بطلانه، والمعنى الصحيح للآية لمّا فسرها فقال: **تحذير من تحريف:**

رأى بعض الناس المدنيّة الغربيّة المسيطرة اليوم على الأرض- وهي مدنيّة ماديّة في نهجها وغايتها ونتائجها، فالقوة عندها فوق الحق والعدل والرحمة والإحسان- فقالوا:

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، ص: 324 .

إنّ رجال هذه المدينة هم الصالحون الذين وعدهم الله بإرث الأرض، وزعموا أن المراد بـــ {الصالحون} في الآية: الصالحون لعمارة الأرض .

فيالله للقرآن، وللإنسان، من هذا التحريف السخيف!! كأنّ عمارة الأرض هي كل شيء؛ ولو ضلّت العقائد، وفسدت الأخلاق، واعوجّت الأعمال وساءت الأحوال، وعذّبت الإنسانية بالأزمات الخانقة، وروّعت بالفتن والحروب المخربة الجارفة، وهدّدت بأعظم حرب تأتي على الإنسانية من أصلها والمدنية من أساسها.

هذه هي بلايا الإنسانية التي يشكو منها أبناء هذه المدنية المادية التي عمرت الأرض وأفسدت الإنسان، ثم يريد هذا المحرّف أن يطبّق عليها آية القرآن: كتاب الحق والعدل والرحمة والإحسان، وإصلاح الإنسان ليصلح العمران.

فأمّا الصالحون، فهو لفظ قرآني كما قدمناه، وقد شرف أهله بإضافتهم إلى الله في قوله {عبادي} فحمله على الصالحين لعمارة الأرض تحريف للكلم عن مواضعه أبشع التحريف وأبطله، فليحذر المؤمن منه ومن مثله من تحريفات المبطلين والمفتونين"[1].

الخاتمـــة:

بعد هذه الرحلة المتواضعة مع عصر الإمام ابن باديس وتفسيره، نخلص إلى النتائج الآتية:

❶- الإمام ابن باديس يعتبر الأب الرّوحي والمعلّم الأول للشعب الجزائري في زمانه .

❷-أن ابن باديس يعتبر مجدّد علم التفسير في الجزائر، وذلك نظرا لأسلوبه البديع وعبقريته الفذّة في استخراج معاني القرآن وتنزيلها على الواقع .

❸- تفسير ابن باديس يعتبر من التفاسير المعاصرة النادرة، التي جعلت القرآن الكريم كتابا حيّا يعالج أمراض المجتمع الذي نزّلت عليه آياته .

❹-مسألة تنزيل الآيات على الواقع كانت من أهم مقاصد ابن باديس في تفسيره، لذلك جاء حافلا بها .

---

[1]- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص: 350- 349 .

❺-من أهم القضايا التي نزّل عليها ابن باديس آيات القرآن الكريم بكثرة، القضايا العقدية، حيث بيّن العقائد المنحرفة وصحّحها من خلال الآيات القرآنية .

❻-استطاع ابن باديس أن يصل إلى هدفه من تفسير القرآن، وإيجاد العلاج لكلّ آفات المجتمع .

قائمة المراجع:

1 – القرآن الكريم – مصحف المدينة المنورة – .

2 – آثار ابن باديس، المؤلف: عبد الحميد محمد بن باديس، المحقق: عمار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، الطبعة: الأولى، سنة: 1388 هـ – 1968 م .

3 – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، المؤلف: محمّد بن بشير بن عمر الإبراهيمي، جمع وتقديم: نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة:1997م .

4 – الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة : الخامسة عشرة، سنة: 2002 م .

5 – الإمام المجدد ابن باديس والتصوف، د: أحمد محمود الجزار، منشاة المعارف -الإسكندرية-، الطبعة الأولى، سنة: 1999م .

6 – الإمام عبد الحميد ابن باديس ومنهجه في الدعوة من خلال آثاره في التفسير والحديث، المؤلف: د: عامر علي العرابي، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، سنة: 1408هـ-1409هـ .

7 – تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين –دراسة وتطبيق–، عبد العزيز الضامر، ط:1، سنة: 1428هـ/2007م، بيروت .

8 – الخطاب الدعوي عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين –دراسة مقارنة بين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي–، تأليف: شهرة شفري، وهي مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير، بجامعة الحاج لخضر –باتنة- كلية: العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم: أصول الدين، سنة: 2008 م-2009م .

9 – عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، المؤلف: مصطفى محمد حميداتو، نشر الكتاب ضمن سلسلة بعنوان: "كتاب الأمة" يصدرها مركز البحوث والدراسات بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، رقم: 57 .

10 – العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية رواية محمد الصالح رمضان، المؤلف: عبد الحميد بن باديس، دار الفتح، الشارقة، الطبعة الأولى، سنة: 1995م .

11 – في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، المؤلف: عبد الحميد محمد بن باديس، حققه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: 1416هـ/ 1995م .

12– مجلة البيان، العدد الأول، سنة: 1406 هـ/ 1986م.

التشاكل الصوتي في القرآن الكريم

أ. سهام صياد
جامعة منتوري ـقسنطينة

الملخص:

يبدأ تشكل التشاكل الصوتي في القرآن الكريم بداية من دقة اختيار الصوامت بما تحمله من خصائص وصفات، وما فيها من جرس وظلال، ومراعاة توزيعها وتأليفها في التركيب، بما يتشاكل والمعاني والأغراض التي تدور حولها الآيات القرآنية ، فالأصوات تتجاوب، و تتلون تبعا للسياق؛ فتهمس وترق في سياق الهمس؛ ويكون ذلك خاصة مع مشاهد النعيم والجنة. وتشتد وتحتد في سياق الشدة و الغضب مع مشاهد العذاب. وبذلك فهي بما تحمله من قيمة تعبيرية أدلة على المعاني، ثم يظهر التشاكل الصوتي أيضا في العلاقة الوثقى بين الصوت والدلالة لتتجلى أكثر في تأليف الأصوات في اللفظة الواحدة؛ حيث تتمتع الأصوات بطاقة تصويرية إلى جانب ما فيها من طاقة تعبيرية في محاكاة المعاني تجسيدا أو تشخيصا، بل إن التشاكل ليتبدى أكثر في ترتيب أصوات الكلمة بما يشاكل الحدث المعبر عنه، وبما يعطي المعنى هيئته وصورته. وكل ذلك يصنع المعجزة الصوتية القرآنية الخالدة فسبحان الله العزيز الحكيم.

Abstract:

The vocal isotopy in the holy Qur'an

The vocal isotopy in the holy Qur'an starts by the accurate refining of the silent letters with its specificities and characteristics including the phoneme ; regarding its use and place in the syntax with what fits the meanings and purposes of the Qur'an verses, as the tone responds and differs according to the context. It is low and thin especially when describing bliss and paradise and is stressed and sharped in the description of anger and distress, so it is defined by what it owns as an expressive value that reflects the meanings.

The vocal isotopy manifests more in the strong relationship between the phoneme and meaning where it

appears more in the composition of phonemes in one word, as it is characterised by an energetic description of meanings and more reflected in the order of the word's phonemes according to the described event and what serves as image to the meaning.

All that make the eternal Quranic voical miracle.

Glory be to Allah, the exalted in might, the wise.

جاء في لسان العرب أن المشاكلة: «من الشكل؛ والشكل: الشبه والمثل... تقول: هذا على شكل هذا أي على مثاله، وفلان شكل فلان أي مثله في حالاته... والمشاكلة الموافقة، والتشاكل مثله، والشاكلة: الناحية والطريقة والجديلة، وشاكلة الإنسان شكله وناحيته وطريقه... والشكل بالكسر: الدّل، وبالفتح: المثل والمذهب، وهذا طريق ذو شواكل أي تتشعب منه طرق جماعة، وشكل الشيء صورته المحسوسة والمتوهمة....»[1].

وعند ابن فارس (ت 392 هـ) أن: «الشين والكاف واللام معظم بابه المماثلة. تقول: هذا شكل هذا، أي مثله، ومن ذلك يقال: أمر مشكل، كما يقال أمر مشتبه، هذا شابه هذا، وهذا دخل في شكل هذا ،ثم يحمل على ذلك، فيقال: شكلت الدابة بشكاله، وذلك أنه يجمع بين إحدى قوائمه، وشكل لها، وكذلك دابة بها شكال، إذا كان إحدى يديه وإحدى رجليه محجلا، وهو ذاك القياس، لأن البياض أخذ واحدة وشكلها»[2].فالتشاكل هو التماثل والمشابهة والمقاربة والتناسب وغير ذلك مما يحيل على نوع من المناسبة والصلة بين شيئين أو أشياء . وهذا ما سنقتفي أثره في كلام العزيز الحكيم من خلال استنطاق المعجزة الصوتية للقرآن الكريم .

---

[1] – ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن محمد: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 2004 م، ج 7–8، ص 119، مادة (شكل).

[2] – ابن فارس، أبو الحسن أحمد: مقاييس اللغة، وضح حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، (1420 هـ–1999 م)، ج 1، ص 621، مادة (شكل).

يعرف التشاكل الصوتي بأنّه إركام لعناصر صوتية تشيد انسجام النص، واتّساقه، وهذه العناصر أو التناسقات الصوتية تبدأ من أصغر إلى أقصى وحدة صوتية تـــدخل في التشكيل اللّغوي للنص. ونعني بها –العناصر–التشاكل الذّي تحقّقه الحروف (صـــوامت وصوائت)، والتشاكل اللّفظي (الجناس، الترديد، الترصيع ، المشاكلة... إلخ) ثمّ التشاكل الجملي (التوازي)... وهذا ما يجعل النص يسبح في إيقاعية داخلية، يتمظهر من خلالهـــا وبوساطتها المعنى المراد. فتوارد حروف بعينها وهيمنة أصوات على أخـــرى، واختيـــار ألفاظ دون غيرها، وتكرارها وتنضيدها في تركيب خاص وضمن سياق ما. وكـــذلك توظيف جمل بعينها والإلحاح عليها. كلّ ذلك لا يمكن أن يكون محض صدفة، أو كيفما اتّفق، وإنّما هي دلالة وهي مقصدية، يتحرّك في إطارها صاحب الـــنص ويطمـــح في إيصالها إلى المتلقي.

فالتشاكل الصوتي موكل بالكشف عمّا يحقّقه المظهر الصوتي الذي يقوم أساســـا على التكرار الذي يعتبر مرتكز التشاكل والتراكم الكمي للأنماط التعبيرية مـــن شـــعرية وجمالية، باعتبار «التكرار الوسيلة الوحيدة التي لا خلاف حولها لاكتشاف واقعة لغوية وتحديدها»[1].

ولأنّ ثمّة ما يبرّر للتكرار وجوده،[2] وهو تقرير المعنى وإثباته، وصرف العناية إليه[3]. فقد وقفنا عند أشكال التكرار التي تتمظهر من خلالها ظاهرة التشاكل الصوتي في القرآن الكريم مركزين على الصوامت فقط.

---

[1] – موليينيه، جورج: الأسلوبية، ترجمة: بسام بركة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، (1420هـــ–1999م)، ص 183.

[2] – ينظر: عياشي، منذر: الأسلوبية وتحليل الخطاب، مركز الإنماء الحضاري، ط 1، 2002 م، ص 79.

[3] – ينظر: ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، (1419هـــ–1998م)، مج 2، ص 143.

1/أهمية المقوّم الصوتي في القرآن الكريم:

نبّه القرآن الكريم إلى خطورة المكوّن الصوتي في استمالة القلوب، من ذلك ما تحكيه الآيات القرآنية عن ردّة فعل كفّار قريش إزاء هذه المعجزة الصوتية، فكانوا يتواصون بعدم الاستماع إلى محمّد -صلّى الله عليه وسلّم-، يقول تعالى: ﴿ **وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ** ﴾ [فصّلت/26]، أي تشاغلوا عنه بالمكاء والتصدية والتصفير حتى تخلطوا على القارئ وتشوّشوا عليه[1].

وقوله تعالى: ﴿ **أَلَآ إِنَّهُمۡ يَثۡنُونَ صُدُورَهُمۡ لِيَسۡتَخۡفُواْ مِنۡهُۚ أَلَا حِينَ يَسۡتَغۡشُونَ ثِيَابَهُمۡ يَعۡلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعۡلِنُونَۚ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ** ﴾ [هود/05]. «قيل كان الرجل من الكفار يدخل بيته ويرخي ستره ويحني ظهره ويتغشى بثوبه، ويقول: هل يعلم الله ما في قلبي»[2].

بالإضافة إلى أمر الله عزّ وجلّ للمؤمنين بالاستماع للقرآن في قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ** ﴾ [الأعراف/204].

وأمر الله عزّ وجلّ للرسول -صلّى الله عليه وسلّم-بترتيله في قوله تعالى: ﴿ **وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا** ﴾ [المزمّل/04] أي « لا تعجل بقراءة القرآن، بل اقرأه في مهل وبيان مع تدبر

---

[1] - ينظر: الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر: تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، علق عليه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط 2، (1426هـ - 2005 م)، ج 24، ص 968.

[2] - البغوي، أبو محمد حسين بن مسعود: تفسير البغوي "معالم التنزيل"، حقّقه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة خيمرية وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، د ط، 1411هـ، مج 4، ج 12، ص 161.

المعاني»[1]. ويقول الزمخشري (ت 538هـ): «وترتيل القرآن قراءته على ترسل وتؤدة بتبيين الحروف وإشباع الحركات حتى يجيء المتلو منه شبيها بالثغر المرتل، وهو المفلج المشبه بنور الأقحوان وألّا يهذّه هذا ولا يسرده سردا»[2].

فهذه الآيات وغيرها تدعم أهميّة المقوّم الصوتي في القرآن الكريم، وتؤكد تأثيره في النفوس، وقد جاءت الأحاديث النبوية الشريفة لتعلي من شأن الجانب الصوتي، منها قول الرسول -صلّى الله عليه وسلّم-، عن أبي هريرة -رضي الله عنه-أنه كان يقول: «قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: لم يأذن الله لشيء ما أذن لنبي أن يتغنى بالقرآن، وقال صاحب له: يريد يجهر به»[3]، وقد اختلفوا في معنى (يتغنى) «على أربعة أقوال: أحدها تحسين الصوت، والثاني الاستغناء، والثالث التحزن قاله الشافعي، والرابع التشاغل به»[4]. قال البيهقي: «إنما أراد -والله أعلم-الاستماع له، وقول النبي -صلى الله عليه وسلم-يتغنى يريد به تحسين الصوت به غير أنه يميل به نحو التحزين وليس التطريب»[5].

---

[1] - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن، ، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط 1، (1427 هـ-2006 م)،ج 21، ص 323.

[2] - الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر: الكشاف، ج 29، ص 1150.

[3] - العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المكتبة السلفية، د ط، دت، كتاب فضائل القرآن، الحديث رقم (5033)، ج 9، ص 68. وأيضا: البيهقي، أحمد بن الحسين: شعب الإيمان باب تعظيم القرآن، فصل في تحسين الصوت بالقراءة والقرآن، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، ط1، (1421 هـ-2000م)، الحديث (2142)، ج 2، ص 387.

[4] - المصدر نفسه، كتاب فضائل القرآن، الحديث رقم (5033)، ج 9، ص 70.

[5] - البيهقي: شعب الإيمان باب تعظيم القرآن، فصل في تحسين الصوت بالقراءة والقرآن، ج 2، ص 387.

وعن البراء بن عازب قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: «زيّنوا القرآن بأصواتكم»[1]. والمقصود هو حسن الإلقاء الذي يكون بالتزام حسن الآداء والنطق الصحيح ومراعاة قواعد التلاوة من مد،و غن، وإظهار، وإخفاء، ووصل، ووقف[2].

وعن عبد الرحمن بن السائب قال: قدم علينا سعد بن أبي وقاص وقد كفّ بصره فأتيته مسلما عليه فقال: من أنت؟ فأخبرته فقال يا ابن أخي بلغني أنك حسن الصوت بالقرآن، سمعت رسول الله –صلى الله عليه وسلم–يقول: «إنّ هذا القرآن نزل بحزن، فإذا قرأتموه فابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا، وتغنوا به فمن لم يتغن به فليس منّا»[3].

وعن فضالة بن عبيد الأنصاري قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: «لَلّه أشدّ إذْنًا للرجل حسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة قينته»[4]، فالأمر بتحسين الصوت بالقرآن وتحبيره، يؤكّد أهميّة الأداء الصوتي في عملية التأثير والاستمالة. ذلك «أنّ قارئه لا يملّه، وسامعه لا يمجّه، بل الإكباب على تلاوته يزيده حلاوة، وترديده يوجب له محبّة، وغيره من الكلام يعادى إذا أعيد، ويملّ مع الترديد...»[5].

والحديث عن المقوّم الصوتي هو حديث عن الموسيقى والإيقاع والجرس والنغم، وغير ذلك من المصطلحات التي هي مادة التشكيل الصوتي. واللافت أننا لا نجد أثرا لهذه المصطلحات في كلام القدامى الذين تورعوا عن استخدامها «لأنّهم كانوا يشعرون بالحرج من نعت أيّ شيء من كتاب الله بأنّه ذو جرس وإيقاع أو موسيقى، أو بأنّه مشتمل على صفة من صفات الشعر والغناء وفضّلوا أن يستعملوا مصطلحات أخرى

---

[1] – المصدر نفسه، الحديث رقم (2140)، ج 2، ص 386.

[2]– ينظر: محمد إبراهيم شادي، البلاغة الصوتية في القرآن الكريم، الشركة الإسلامية للإنتاج والتوزيع الرسالة–مصر، ط 1، (1409هـ–1988م)، ص 11.

[3]– البيهقي: شعب الإيمان باب تعظيم القرآن، فصل في تحسين الصوت بالقراءة والقرآن الحديث رقم (2147)، ج 2، ص 388.

[4] – المصدر نفسه، الحديث رقم (2144)، ج 2، ص 387.

[5]– السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: عبد الرحمن فهمي الزواوي، دار الغد الجديد، القاهرة–مصر، ط 1، (1427 هـ –2006 م)، ج 4، ص 14.

كالفصاحة والجزالة أو الفخامة والعذوبة والسلاسة وصفاء الديباجة وحسن الرصف. وآثروها على أيّ كلمة تشتم منها رائحة الترنّم والنغم»[1]، في الوقت الذّي لم يجد فيه الدّارسون المحدثون بأسا من استخدام مصطلحات الغناء والموسيقى فيما يرونه من حسن تأليف حروف القرآن واتّساق ألفاظه، كما في قول الرافعي «... وكأنّ السامع له: إنّما يسمع ضربا خالصا من الموسيقى اللّغوية في انسجامه، واطّراد نسقه واتّزانه على أجزاء النفس مقطعا مقطعا، ونبرة نبرة كأنّها توقعه توقيعا ولا تتلوه تلاوة»[2].

ويذهب أيضا عبد العظيم الزرقاني إلى أنّ الظاهرة الصوتية الموجودة في القرآن الكريم هي أوّل ما لفت انتباه العرب يقول: «هذا الجمال الصوتي أو النظام التوقيعي هو أوّل شيء أحسته الآذان العربية أيّام نزول القرآن، و لم تكن عهدت مثله فيما عرفت من منثور الكلام، سواء ما كان مرسلا، أو مسجوعا، حتّى خيّل إلى هؤلاء العرب أنّ القرآن شعر؟ لأنّهم أدركوا في إيقاعه وترجيعه لذّة، وأخذهم من لذّة هذا الإيقاع والترجيع هزّة، لم يعرفوا شيئا قريبا منها إلاّ في الشعر»[3]، ومكمن هذا الجمال الصوتي الذي استمال إليه القلوب هو: «أنّك إذا استمعت إلى حروف القرآن خارجة من مخارجها الصحيحة تشعر بلذّة جديدة في رصف هذه الحروف بعضها بجانب بعض في الكلمات والآيات، فهذا ينقر وذاك يصفّر، وهذا يخفى وذاك يظهر، وهذا يهمس وذاك يجهر، إلى غير ذلك ممّا هو مقرّر في باب مخارج الحروف وصفاتها في علم التجويد. ومن هنا يتجلى لك جمال لغة القرآن حين خرج إلى الناس في هذه المجموعة المختلفة المؤتلفة، الجامعة بين اللّين والشدّة والخشونة والرّقة، والجهر والخفية على وجه دقيق محكم...

---

[1] – أحمد أبو زيد: التناسب البياني في القرآن، دراسة في النظم المعنوي والصوتي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، د ط، 1992 م، 242.

[2] – الرّافعي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، د ط، (1423 هـ –2003م)، ص 147.

[3] – الزرقاني، عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت–لبنان، ط 2، (1429 هـ –2001 م)، ج 2، ص 191.

ولقد وصل هذا الجمال اللّغوي إلى قمّة الإعجاز، بحيث لو دخل في القرآن شيء من كلام الناس لاعتلّ مذاقه في أفواه قارئيه، واختل نظامه في آذان سامعيه»[1].

ومن الذين ولعوا برصد ظاهرة التناسق الصوتي في القرآن الكريم، وإبراز أثره في صناعة جمالية الظاهرة القرآنية، نجد سيّد قطب، وذلك عبر آلية التصوير الفنّي التي تلتقط المسموع وترسم المتخيّل وتقرّب البعيد وتستحضر الغائب عن طريق اللّون والحركة والنغمة... فمن ألوان التناسق عنده: «ذلك الإيقاع الموسيقي الناشئ من تخيّر الألفاظ، ونظمها في نسق خاص...»[2]، وهو يتنوّع بتنوّع الأجواء التي تطلق فيها تلك الألفاظ[3].

هذا إلى جانب أسماء كثيرة، كعائشة عبد الرحمن، وعبد الكريم الخطيب، ومحمّد الطيّب المجذوب، وإبراهيم أنيس، ومحمّد علي الصغير... وسنحاول نحن بدورنا أن نقتفي أثر التشاكل الصوتي في القرآن الكريم مركّزين على تشاكل الصوامت الذي ينتجه التكرار والمعاودة لصوامت بعينها يكون لتشكيلها الصوتي توزيعا على جسد الآية أو الآيات أو تأليفا في اللفظة الواحدة، دوره الفاعل في إنتاج المعنى المراد.

2-تشاكل الصوامت في التركيب:

يؤكّد الدرس اللّغوي حقيقة أنّ الأصوات المفردة ليس لها دلالة جوهرية في ذاتها وإنّما التجاور والتراكم والسياق هو الذّي يمنحها معنى يكون متغيّرا ومتحرّكا بحسب الاستخدام والتصرّف، إذ قد يعبّر بالأصوات ذاتها عن أجواء الحزن والفرح، فمثلا: تكرار "النون" و"الثاء" و"الراء" في بيت يوسف غصبوب:

نَثرَ الخَريفُ عَلى الثَّرَى أوْراقَهُ * فَتَناثَرَت ْكَتَنَاثُرِ العَبَراتِ**

يضفي جوّا من الحزن الهادئ الناعم... بينما تكرار هذه الأصوات عينها في قصيدة أوراق الخريف لميخائيل نعيمة:

---

[1] - المرجع السابق، ج 2، ص 194.

[2] - قطب، سيّد: التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة-مصر، ط 19، (1988-2007 م)، ص 87.

[3] - ينظر: المرجع نفسه، ص 110.

تَنَاثَرِي تَنَاثَرِي *** يَا بَهْجَةَ النَّظَرِ

يوحي لنا بجوّ من الخفّة والرشاقة والانفلات والفرح[1].

وممّا نجده من ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [الجاثية/23]، فالآية تقدّم «نموذجا عجيبا للنفس البشرية، حين تترك الأصل الثابت، وتتبع الهوى المتقلّب، وحين تتعبّد هواها وتحركاتها، وتقيمه إلاها قاهرا مستوليا عليها»[2]، هو نموذج إذن للانتكاس و الارتكاس بعد العلم والبصر، ترسمه الهاء التي وردت في (12 موقعا) واللاّم في (11 موقعا) والواو والعين في (7 مواقع). وجميعها تشترك في صفة الاستفال*، والانخفاض لتحاكي بذلك انحدار هذا اللاّهي الذي أتبع نفسه هواها، وتقلّبه في هاوية الضلال والضياع، ولأنّ حرف الهاء هو ألين الحروف وأهشّها لأنّها «نفس لا اعتياص فيها»[3]، و«لأنّها للاضطرابات»[4]، فقد هيمنت لتبرز هشاشة هذا الكافر، وتشعرنا ونحن نردّدها بهويه نحو القاع. والعجيب أنّ اجتماع هذه الصوامت (اللاّم والهاء والواو) يسمح لنا باستنباط الكلمة المحور. و«هي ما يبنى عليها

---

[1] – ينظر: ميشال شريم، جوزيف: دليل الدراسات الأسلوبية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط 2، 1987 م، ص ص 110، 111.

[2] – قطب، سيّد: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت – لبنان، ط 15، (1408هـ–1988م)، مج 5، ج 25، ص 3230.

* – الاستفال: هو وضع اللسان أسفل في قاع الفم عند النطق بالحرف، وحروفه كل الحروف عدا حروف الاستعلاء. ينظر: داود، محمد محمد: العربية وعلم اللغة الحديث، دار غريب –القاهرة، د ط، 2001 م، ص 126.

[3] – الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، (1424هـ–2003م)، ج 1، ص 39.

[4] – عباس، حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها –دراسة–، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، د ط، 1998 م، ص 192.

النص، سواء أكانت مذكورة أم مضمرة»[1]، والكلمة المحور التي انبنت عليها الآية هي (الهاوية) وكذلك (اللّهو) وبين الكلمتين ارتباط وثيق كارتباط النتيجة بالسبب لأنّ اللهو يقود إلى الهاوية.

كما أنّ صوامت الآية تمنحنا معنى ثان، يصنعه اقتران واقتراب حرفي (العين واللاّم) كما هو بيّن في الآية:

﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ
ع ل ع ل ع ل ع ل ع ل
بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾
ع ل

أي أنّ هذا اللاّهي واقع تحت أغشية من الضلال والغفلة يستحيل إزاحتها عنه.

وفي قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ﴾ [غافر / 07]، تهيمن في هذه الآيات حروف اللّين والاستفال بما فيها من خفض وهي (ح، م، ل، ن، ر، ش، س، و، ب) وذلك لتشاكل مشهد وقوف حملة العرش بين يدي الله عزّ وجلّ. وهو مشهد يحفّه الجلال والرّهبة من كلّ مكان، ويغشاه الخشوع والخضوع، حيث ترتفع أصوات حملة العرش ومن حوله بالتسبيح والتحميد والتهليل تنزيها وتعظيما لخالق السموات والأرض، ولا

[1]- مفتاح، محمّد: دينامية النص (تنظير وإنجاز)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 3، 2006 م، ص 94.

أنسب لهذا الموقف إلاّ حروف مثل (النون، الميم، واللام، والباء، الرّاء، الغين، والعين..وهي كلها تشترك في صفة الجهر*.

ثمّ ترقّ وتهمس أصوات حملة العرش بالدعاء والضراعة سائلة الرحمة والمغفرة لمن في الأرض من المؤمنين، حيث يسود جوّ من المناجاة والضراعة لمن وسعت رحمته وعلمه كلّ شيء، ولأنّ دعاء الخالق مطلقا يقتضي أن يكون المخلوق بين يديه كالخِلّس البالي، فما بالك بالملائكة المكرمين، بل وبخاصة الملائكة وهم حملة العرش، أعرف الخلق بالله سبحانه وتعالى، وأوجلهم منه، فلا عجب إذن من أن يلين الخطاب ويرق وتكون مناجاتهم بهذه الرّقة التي لا يسعنا ونحن نردّدها إلاّ أن نهمس بها، ونستشعر حنوّ الملائكة، وحبّهم الفياض وهذا ما يوحي به تكرار "الحاء والسين والشين والفاء..." وهي حروف مهموسة**. ثمّ نجد الإلحاح في الطلب، رجاء الاستجابة في تكرار حرف الرّاء، وكذلك في المدّ المتكرّر بالواو والياء. ومن ثمّة نلاحظ أنّ أصوات هذه الآية قد تآخى فيها الجهر بالهمس، وامتزجت فيها الشدّة والرخاوة مشاكلة بذلك مقام التسبيح وما يتوافق وعزّ الألوهية، ومقام الدعاء وما يقتضيه حنو الربوبية، وهذا من الإعجاز الصوتي للنظم القرآني الذي: «يراعي في توزيع الأصوات وتأليفها ما يناسب المعاني والأغراض، ونوع التأثير الذي يريد إثارته في نفوس المخاطبين...»[1]، ولذلك لا عجب من أن تغيب حروف الاستعلاء***، ما عدا حرفي (غ، ق) في «يستغفرون، وقهم».

---

* – الأصوات المجهورة هي «تلك التي تهتز معها الأوتار الصوتية وتتذبذب». عبد التواب، رمضان: المدخل إلى علم اللغة العربية ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، (1417ه – 1997م)، ص 36.

** – الأصوات المهموسة هي تلك «التي لا تهتز معها الأوتار الصوتية». عبد التواب، رمضان: المدخل إلى علم اللغة العربية ومناهج البحث اللغوي، ص 36.

[1] – أبو زيد، أحمد: التناسب البياني في القرآن دراسة في النظم المعنوي والصوتي، ص307.

*** – الاستعلاء: وهو أن يرتفع اللسان بجزئه الخلفي نحو اللهاة ليخرج الصوت غليظا مفخما وحروفه: (خص، ضغط، قظ). ينظر: داود، محمد محمّد: العربية وعلم اللغة الحديث، ص 126.

وتكشف المعاينة الصوتية لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ، قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ، يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُوا۟ دَاعِىَ ٱللَّهِ وَءَامِنُوا۟ بِهِۦ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ، وَمَن لَّا يُجِبْ دَاعِىَ ٱللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُۥ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [الأحقاف / 29-32] انقياد الأصوات للمعاني وتأثرّها بها، فالجوّ الذي تقدمه هذه الآيات هو جوّ الاستعلاء والفخامة، والذي يتشاكل وحدث إسلام الجنّ وتصديقهم نبوّة محمّد -صلّى الله عليه وسلّم-تحقيقا لشمولية الإسلام وعالميته. ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء/ 107] ففي الوقت الذي توصد الطائف أبوابها في وجهه -صلّى الله عليه وسلّم-، وتتعنّت ثقيف أكثر فتغري به صبيانها ومجانينها يستهزؤون به ويرمونه بالحجارة، وفي ذروة هذا الضيق والألم النفسي والجسدي تنفتح أمام الرسول -صلى الله عليه وسلم-عوالم غيبية، ما ورائية، هي عوالم الجنّ بما فيها من غموض وسحر بالقبول والاستجابة، فيتنزل عليه التأييد والنصرة من ربّه عزّ وجلّ بإعلان نفر من الجنّ إيمانهم به، وتبليغهم عنه إلى بني جنسهم.

هو حدث إذن ضارب في القوّة والصلابة التي تجتث معها أيّة شائبة من ضعف أو فتور همّة. ولذلك كان لزاما أن تتآخى الأصوات بالمعاني، وتتشاكل لتصوير قوة هذا الحدث. ولأنّه متى قويت المعاني قويت الأصوات، كان لتردّد أصوات الاستعلاء والتفخيم، وهي: الصاد في (3) مواضع، والقاف في (11) موضعا والضاد في (4) مواضع، كل ذلك كان له وقعه في إيقاع مشاعر القوّة والتمكين والثقة بنصر الله، التي يشيعها في النفس بداية ضمير العظمة في "صرفنا" بما فيه من عزّ الألوهية وجلال وعظمة الربوبية. ثمّ نلاحظ أنّ تردّد الضاد خاصة بما فيه من استطالة يوحي بتمدّد الإسلام

وارتفاعه وفي ذلك استشراف لما سيؤول إليه أمر الإسلام من الانتشار، ومن المنعة والقوّة، في الوقت الذي تضيق مكّة وشعابها ذرعا بالإسلام والمسلمين.

ولأنّ أصوات الحروف كما يقول الرّافعي: «إنّما تنزل منزلة النبرات الموسيقية المرسلة في جملتها كيف اتّفقت فلابدّ لها مع ذلك من نوع في التركيب وجهة من التأليف حتى يمازج بعضها بعضا، ويتألف منها شيء مع شيء، فتتداخل خواصها، وتجتمع صفاتها، ويكون منها اللحن الموسيقي، ولا يكون إلاّ من الترتيب الصوتي الذي يثير بعضه بعضا على نسب معلومة ترجع إلى درجات الصوت ومخارجه وأبعاده»[1]، كان التلاؤم إذن في الجمع والتأليف بين الحروف في الكلمة، وفي التركيب هو أحد أوجه الإعجاز الصوتي القرآني، وأحد أسباب علوّ كعب النظم القرآني، وتفوّقه على سائر الكلام، وجعله في الطبقة العليا في تأليف الكلام كما ذهب إلى ذلك الرماني (ت 384هـ): «... والمتلائم في الطبقة العليا القرآن كلّه، وذلك بيّن لمن تأمله، والفرق بينه وبين غيره من الكلام في تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والمتلائم في الطبقة الوسطى»[2].

ولذلك كان «التلاؤم مبدأ جماليا ضروريا لنجاح النص»[3]، الذي تتآلف عناصره وتتلاحم مشكّلة لحمة واحدة. حتى يكون أقدر ليس على الإبلاغ فقط وإنّما أيضا على التأثير بإثارة مشاعر الجمال، أي أن تكون له وظيفة تأثيرية جمالية[4].

فالتشاكل الصوتي القرآني يظهر في انتقاء أصوات الحروف، مخارج وصفات وتأليفها في الألفاظ وفي التركيب، وهذه الأصوات ما هي إلاّ استجابة للموضوع وللسياق الذي تستنبت فيه، ويتمّ تكييفها، ولذلك يحدث التلوين الصوتي الذي يتميّز به النظم القرآني، الذي لا يجري فيه الإيقاع «على نمط واحد، بل هو يتنوّع بتنوّع

---

[1] – الرافعي، مصطفى صادق: تاريخ آداب العرب، ج 2، ص 171.

[2] – الرّماني، أبو الحسن علي بن عيسى: النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، ص95.

[3] – محمد تحريشي: النقد والإعجاز، ص 60.

[4] – ينظر: عبد السلام المسدي: الأسلوب والأسلوبية، ص 33.

الموضوع فحينا يكون إيقاعه هادئا، وحينا يكون هادرا»[1]، وذلك لأنّ الإيقاع القرآني – كما قلنا–«... لا يعمل بصورة منفردة وبمعزل عن السياقات المتنوّعة في النص القرآني، وذلك لأنّ النص القرآني منظومة متكاملة الأطراف يفضي بعضها إلى بعض في سياق تنظيمي فريد، فالإيقاع القرآني يتبع في نطاق عمله الموضوع الذي تتكلّم عنه الآيات القرآنية»[2]، فيهمس ويرقّ في مواضع الهمس، ويجهر ويشتدّ في مواضع الجهر والشدّة، ومن أمثلة ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿ يَٰعِبَادِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡكُمُ ٱلۡيَوۡمَ وَلَآ أَنتُمۡ تَحۡزَنُونَ ، ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ مُسۡلِمِينَ ، ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ أَنتُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ تُحۡبَرُونَ ، يُطَافُ عَلَيۡهِم بِصِحَافٖ مِّن ذَهَبٖ وَأَكۡوَابٖۖ وَفِيهَا مَا تَشۡتَهِيهِ ٱلۡأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلۡأَعۡيُنُۖ وَأَنتُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ، وَتِلۡكَ ٱلۡجَنَّةُ ٱلَّتِيٓ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ، لَكُمۡ فِيهَا فَٰكِهَةٞ كَثِيرَةٞ مِّنۡهَا تَأۡكُلُونَ ﴾ [الزخرف / 68–73]، توزيع وترتيب معجز لأصوات هذه الآيات بما يتشاكل ومعانيها، التي تصف ما هيّأه الله عزّ وجلّ لعباده المؤمنين من ألوان النعيم النفسي والمادي، ما تطيب معه وبه النّفس، وينشرح له القلب، من الأمن الذي لا يخالطه أدنى خوف، إلى ما تشتهيه الأنفس، وتلذّ الأعين، وغيرها من الكرامات، التي فصّلت فيها الآيات. وقد ساهمت أصوات حروف هذه الآيات في تقديم هذا المشهد الحالم الناعم، الذي يشيع من جنباته الحبور، والسرور. وهذه الحروف هي النون التي تكرّرت في (19 موضعا) واللاّم في (16 موضعا)، والميم في (17 موضعا)، والتاء في (15 موضعا)، بالإضافة إلى الحاء في (03 مواضع) والسين في (موضعين)، وهي

[1] – ويس، أحمد محمد: ثنائية الشعر والنثر في الفكر النقدي "بحث في المشاكلة والاختلاف"، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق، د ط، 2002 م، ، ص 364.

[2] – جاب الله، أسامة عبد العزيز: جماليات التلوين الصوتي في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، ط 1، 2013 م، ص 35.

كلّها تشترك في صفة الاستفال والانفتاح*، ولكنّها تفترق في صفة الجهـــر (ل، م، ن)، والهمس (ت، ح، هـــ، ك، ف، س)، والإذلاق** (ل، م، ن) ما أضفى على الخطـــاب جوّا من اللّيونة والحسن والانشراح، وهكذا فإنّ «الآيات التي ترد في مقامات الترغيـــب والتسلية والتلطّف فإنّ الرضى والمحبّة اللّذان يغمران المقام تنعكس آثارهما على الألفـــاظ والعبارات فتجعلها رقيقة رخية الإيقاع»[1].

ومن ذلك قولـــه تعـــالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ ، فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ، يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَٰبِلِينَ ، كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ ، يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَٰكِهَةٍ ءَامِنِينَ ، لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَوَقَىٰهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ، فَضْلًا مِّن رَّبِّكَ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [الدخان / 51-57]، هو ذاته مشهد النعيم الذي رسمته سورة الزخرف، حيث ترسم أصوات الحروف وجرسها جوّا من الخفّة والرشاقة الذي يضفيه تراكم خاصة حرف السين والنون والفاء، بما فيها من همس ورخاوة وغير ذلك من صفاتها التي تحفّز الخيال للقبض علـــى صـــورة الجنات، وما تطويه هذه اللّفظة من ألوان وظلال تزيدها صورة الثياب وقد لان ونعـــم خفيفها وغليظها، وحور العين والفاكهة جمالا أخاذًا، كلّ ذلك فضل من الله ومنّة.

ومن ثمّة ندرك أنّ للمكوّن الصوتي في النظم القرآني أثره البالغ الدّقة في أداء المعنى أو تقريبه، حيث يعمل التشاكل بين الإيقاع الصوتي والمعاني على رسم صورة المعاني في الخيال وإثارة الإحساس بها في نفوس المخاطبين[2]، وحتى وإن وردت أصـــوات القـــوّة

---

* – الانفتاح: هو وضع اللسان عند نطق بعض الأصوات، حيث ينفتح ما بين اللسان والحنك الأعلى، ويخرج الهواء من بينهما. داود، محمد محمّد: العربية وعلم اللغة الحديث، ص125.

** – الإذلاق: وهو خروج الصوت من ذلق أو أسلة اللسان وهي: (ر، ل، ن، ف، ب.م) ينظر: الفراهيدي، خليل بن أحمد: كتاب العين، ج 1، ص 37.

[1] – أبو زيد، أحمد: التناسب البياني في القرآن، دراسة في النظم المعنوي والصوتي، ص 308.

[2] – ينظر: المرجع السابق، ص 307.

والشدّة كالضاد والظاء والقاف، إلاّ أنّها تتماهى خصائصها في خصائص أصوات اللّين، ويخفت وقعها بسبب هيمنة هذه الأخيرة.

وصورة أخرى من صور التشاكل الصوتي، الذي تلعب فيه أصوات الحروف وخصائصها دورا بارزا في الدلالة على المعنى، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ ، نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ ۖ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ، نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ ، وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ، وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ، وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [فصّلت / 30-35]، فقد جاءت الحروف أدلة على المعاني والأحداث المعبّر عنها بتعبير ابن جنّي[1]، فقد هيمنت حروف الاستفال والإذلاق وهي الميم التي تكرّرت (22 مرّة)، والنون (27 مرّة)، واللاّم (33 مرة) بالإضافة إلى الهمس الذي توشوش به كلّ من الحاء (10 مواضع) والفاء في (09 مواضع) والسين والكاف في (08 مواضع) وغيرها، فجميع هذه الأصوات تضافرت لإشاعة حالة الطمأنينة والرحمات التي تغشى المؤمنين بنزول الملائكة عليهم، حاملة لهم بشرى الجنّة الموعودة تثبيتا وتأنيسا لهم. ويزداد الخطاب انسيابية بتتابع السينات في الألفاظ التالية (أحسن، مسلمين، الحسنة...) وما فيها من جرس وظلّ يجعل المسلم يترقّى في مدارج الإحسان بمقابلة السيّئة الحسنة. ولأنّ الأمر عسير على النفس ويتطلّب مزيد قوة، توالت حروف القوّة، وهي (الصاد، الظاء والقاف) بما فيها من جهر واستعلاء مشاكلة لصعوبة حمل النفس على الصبر على الإساءة ، بل وأشدّ من ذلك الإحسان إلى

[1] – ينظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق: علي النجار، المكتبة العلمية، ج 2، ص 155.

من أساء، وهكذا نلاحظ كيف تتساند الأصوات وتتعاضد فيما بينها لأداء الدلالة المقصودة التي تتوافق والسياق، وكما يقول الرّافعي: «إذا اشتدّت فأمواج البحار الزاخرة، وإذا هي لانت فأنفاس الحياة الآخرة»[1].

أما في سياق الشدّة والقوّة، فنجد قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ، إِذْ جَآءَتْهُمُ ٱلرُّسُلُ مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ قَالُوا۟ لَوْ شَآءَ رَبُّنَا لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً فَإِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ، فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ۖ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ ، فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِىٓ أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَعَذَابُ ٱلْءَاخِرَةِ أَخْزَىٰ ۖ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ ، وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ، وَنَجَّيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴾ [فصّلت / 13-18]، تمدر هذه الآيات بأصوات مجلجلة يسابق معناها جرسها في السمع فتتبعثر بها النفس رعبا وفزعا، وهي الهمزة في (24 موضعا) بما فيها من جهر وشدّة وإصمات* وإطباق، والقاف التي تكرّرت في (11 موضعا) والدّال في (10 مواضع) والباء في (16 موضعا)، وما فيها من الجهر والشدّة والقلقلة** واستعلاء، كلّ ذلك يخبر بكمّ الغضب الهادر والسخط الذي تختزنه ألفاظ هذه المحاورة التي تجاذب طرفاها الإنذار بالعذاب الشديد، والهلاك الوبيل الذي تحدثه الصاعقة والرّيح الصرصر، والذّي –الهلاك–كان وراء استئصال عاد وثمود. والتحدّي

---

[1]– مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 23.

* – الإصمات: هو المنع وفي الاصطلاح ثقل نسبي في النطق بحروف العربية عدا حروف الذلاقة. ينظر: داود، محمد محمّد: العربية وعلم اللغة الحديث، ص 127.

** – القلقلة: هي إضافة صوت لين قصير يشبه الكسرة إلى الصوت، وحروفها (قطب، جد). إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، مطبعة النهضة، مصر، د ط، د ت، ص47.

المتلفّع بالصلف والغرور. ولاشكّ أنّ استجابة هذه الأصوات المجتمعة مع المعنى المـــراد؛ وهو التخويف والوعيد يحقّق غايته في استثارة مشاعر الخوف والإشفاق مـــن المصـــير المشؤوم الذّي حاق بعاد وثمود، ما جعل "عتبة بن ربيعة" يناشد الرسول –صلّى الله عليه وسلّم– بأن يصمت حينما تلا عليه هذه الآيات[1].

ولأن «المعنى دائما يعظم شأنه ويرقى إذا ما صاحبته المؤثرات الصوتية التوقيعيـــة الخالصة»[2]، فقد جاء تكرار لفظة صاعقة ثلاث مرّات بما في أصواتها من وقع الانفجـــار في السمع، ليوحي أكثر بشدّة الموقف وصعوبته.

3–تشاكل الصوامت في اللفظة:

إذن وبالإضافة إلى توزيع الصوامت في التركيب والتي تعمل –كما رأينا–أصواتها مجتمعة على استيحاء معنى الآية مساندة السياق. نجد أنّ هذا الأمر متحقّق على مستوى اللّفظة الواحدة أيضا، حيث تسهم أصواتها في الدلالة على دلالتـــها، فتكـــون حكايـــة لمعناها: «فقد استعمل القرآن طائفة من الألفاظ، تمّ اختيار أصواتها بمـــا يتماشـــى مـــع أصدائها، واستوحى دلالتها من جنس صياغتها فكانت دالة على ذاتها بذاتها»[3]

وقد أثارت قضيّة العلاقة بين اللّفظ ومعناه اهتمام الباحثين في مختلف فروع المعرفة والذين انقسموا حولها بين رافض ومؤيّد لوجود تلك العلاقة وحقيقتها[4]. أما المؤيـــدين لوجود الرمزية الصوتية فقد قسموها كما أشار صلاح فضل إلى قسمين:

---

[1] – ينظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ج 18، ص 390.

[2] – أولمان، ستيفن: دور الكلمة، تحقيق وترجمة: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، د ط، د ت، ص 77.

[3] – الصغير، محمد علي: الصوت اللغوي، دار المؤرخ العربي، بيروت –لبنان، ط 1، (1420هـــ–2000م)، ص 164.

[4] – ينظر: الفاخري، صالح سليم عبد القادر: الدلالة الصوتية في اللغة العربية، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، د ط، د ت، ص 09. محمّد، مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، ص 33. جون كوهن: النظرية الشعرية بناء لغة الشعر اللغة العليا، ترجمة: أحمد درويش، دار غريب،

أ–«مباشرة: وهي التي تختلط بعناصر المحاكاة الطبيعية في الأصوات وتستقى الإيحاءات منها مثل" زئير الريح وإيقاع المطر الرتيب.

ب–غير مباشرة: وهي التي تتمثل في الاشتراك المفاجئ للعنصر الصوتي في الدلالة»[1].

وعلى الرّغم من أنّ النقاد العرب القدامى قد بذلوا جهدهم في توضيح آلة البيان، ومدار الفصاحة التي تكمن في ملافظ الحروف وأصواتها، وأثر ذلك في استحسان اللّفظ أو استهجانه، إلاّ أنّ ذلك لم يهدهم إلى الكشف عمّا تختزنه الأصوات من طاقات تعبيرية كامنة، وما تلعبه من دور مدعومة بالمقوّم التركيبي والدلالي في بناء المعنى، ما عدا بعض الإشارات العميقة التي ربطت بين صورة الكلمة ودلالتها، من ذلك ما قاله ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ) من أن الحروف سميت بذلك لأنها: «جهات للكلام ونواح، كحروف الشيء وجهاته»[2]، وما أشار إليه الخليل بن أحمد (ت 175هـ)[3]، وما قدّمه ابن جني (ت 392هـ) أيضا من وعي وحساسية مفرطة في تحسّس صفات الأصوات ووقعها في باب «تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني، وإمساس الألفاظ أشباه المعاني»[4]– كما سنرى بعد قليل–فقد وجدنا شبه إجماع من قبل النقاد على رفض بعض الظواهر الصوتية التي ظهرت في شعر بعض الشعراء، واستبشاعها من ذلك لفظة (مستشزرات) في قول امرئ القيس:

غَدَائِرُهُ مُسْتَشْزَرَاتٍ إلى العُلاَ * تَضِلُّ العَذَارَى في مَثْنَى ومُرْسَلِ**

القاهرة، ط 4، 2000 م، ص 265. فضل صلاح: نظرية البنائية في النقد الأدبي، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، د ط، 2003 م، ص 313.

[1] – فضل، صلاح: نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص ص 313–314.

[2] – ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبد الله: سرّ الفصاحة، ص 23.

[3] – الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، ج 1، ص ص 39–40.

[4] – ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 152.

فقد ردّها ابن الأثير (ت 637هـ) وغيره من النقاد لأنّها أخلّت بشرط من شروط الفصاحة، وهو تقارب حروفها (س، ت، ش) ممّا يثقل على اللسان[1].

هذا دون الالتفات إلى ما تحمله اللّفظة من قيمة تصويرية تعبيرية قصدها الشاعر ليحاكي بها تنافر شعر الموصوفة، الذي ارتفع بعضه إلى الأعلى ليغدو التنافر -سمة جمالية-لازما لزوما فنيا مؤكدا، لأنه ينطبق على الصورة التي يريد الشاعر أن يرسمها[2].

وكذلك شأشأة الأعشى في قوله:

وَقَدْ غَدَوْتُ إلى الحَانُوتِ يَتْبَعُنِي * شَاوٍ مِشلٌ شَلُولُ شُلْشُلُ شَوِلُ**

فتراكم حرفي الشين واللاّم بهذه الكثافة، إنّما هو حكاية لترنح السكارى حينما تأخذهم نشوة السكر، فتتلعثم ألسنتهم وتتبعثر كلماتهم[3]. وأيضا قلقلة أبي الطيّب المتنبّي التي جعلت الصاحب بن عبّاد يقول: «ما له قلقل الله أحشاءه وهذه القافات الباردة»[4]:

فَقَلْقَلْتُ بِالهَمْ بِالَّذِي قَلْقَلَ الْحَشَا * قَلاقِلُ عِيسٍ كُلُّهُنَّ قَلاقِلُ** [5]

وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي استعصت على الفهم.

فالتوسّل بالمادة الصوتية بما تحمله من خصائص وظلال لأداء المعنى عرف درج عليه الشعراء القدامى، الذين استعملوا «... في الإبانة عن فكرهم وانفعالهم حكاية ألفاظهم بجرسها الصوتي للصوت الطبيعي، أو العمل، أو الحركة، أو الانفعال الذي ينقلونه، وقصر عن إدراكها النقاد»[6].

ومن الذّين تنبّهوا إلى هذه السمة الأسلوبية الجمالية في القرآن الكريم في العصر الحديث: سيّد قطب في كتابه "**التصوير الفني**"الذي كشف فيه أنّ «هناك المواضع التي

---

[1] – ينظر: ابن الأثير ضياء الدين نصر الله: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 186.

[2] – ينظر: النويهي، محمد: الشعر الجاهلي، منهج في دراسته وتقويمه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ج 1، ص ص 44-45.

[3] – ينظر: المرجع السابق، ج 1، ص 68.

[4] – إبراهيم، أنيس: موسيقى الشعر، مطبعة الأنجلو المصرية، ط 2، 1952 م، ص 36.

[5] – المرجع نفسه، ص 36.

[6] – النويهي، محمد: الشعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه، ص 69.

يتناسق فيها التعبير مع الحالة المراد تصويرها، فيساعد على إكمال الصورة الحسية أو المعنوية. وهذه خطوة مشتركة بين التعبير للتعبير، والتعبير للتصوير»[1]، إذ من الألفاظ ما يكون صورة شاخصة للمعنى، من ذلك لفظة (إثّاقلتم) و(ليبطئن) (عتل) (كبكبوا)... وغيرها من الألفاظ التي تصور المعنى بجرسها[2]، بل هناك نوع من الألفاظ ما يرسم الموضوع ليس بجرسه وإنما بظله بما يقذفه في الخيال[3].

وكذلك فعل الرافعي الذي بدوره وقف عند كلمة ضيزى في سورة النجم في قوله تعالى: ﴿ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ۝ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴾ [النجم / 21، 22]، مستوحيا من أصواتها دلالتها المعنوية، جامعة غرابتها بغرابة القسمة التي أنكرها[4].

وعود إلى ابن جني (ت 392هـ) الذي عقد في كتابه« **الخصائص**» أربعة فصول حاول فيها الكشف عن الصلة الخفية بين الألفاظ ودلالتها[5]. فتحت عنوان «**في إمساس الألفاظ أشباه المعاني**»، أشار إلى أنّ أصوات الحروف تأتي على صورة الأحداث المعبّر عنها. يقول: «فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب واسع، ونهج متلئب عند عارفيه مأموم. وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبّر عنها»[6]. وقد مثّل لذلك بقولهم: خضم وقضم، فلأنّ الخاء أضعف من القاف فقد استعمل الخضم لأكل الرطب، والقضم لأكل اليابس، ومنه سدّ وصدّ، فالسدّ دون الصد، لأنّ السين أضعف من الصاد، ولذلك استعملت للباب ونحوه، بينما

---

[1] – قطب، سيّد: التصوير الفني، ص 90.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 91 –94.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 95.

[4] – الرافعي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص ص 158–159.

[5] – ينظر: إبراهيم، أنيس: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 5، 1984 م، ص 64.

[6] – ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 157.

الصاد لقوّتها استعملت لما هو أقوى؛ وهو جانب الجبل والوادي والشعب[1]... إلى غير ذلك من الأمثلة التي استشهد بها، والتي يكون فيها المبنى حذو المعنى.

وقد عثرنا في القرآن الكريم على الكثير من هذه الظاهرة من ذلك لفظة: **"أف"**:

يقول تعالى: ﴿ وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ أَتَعِدَانِنِىٓ أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ ٱلْقُرُونُ مِن قَبْلِى وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ ٱللَّهَ وَيْلَكَ ءَامِنْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [الأحقاف/17].

يقول الفرّاء (ت 207 ه): «أف... صوت لا يعرف معناه إلاّ بالنطق به... كما قالت العرب: سمعت طاق طاق، لصوت الضرب. ويقولون: سمعت تغ تغ لصوت الضحك»[2].

وجاء في اللسان أن أف في اللغة تطلق على «الوسخ الذي حول الظفر... وقيل الأف وسخ الأذن»[3]، و«يقال لكل ما يضجر ويستثقل: أف له»[4].

وفي تفسير الآية يقول ابن عاشور: «أف اسم فعل بمعنى: أتضجر... وهو هنا مستعمل كناية عن أقلّ الأذى، فيكون الذين يؤذون والديهم بأكثر من هذا أوغل في العقوق الشنيع وأحرى بالحكم بدلالة فحوى الخطاب»[5]، فعلى الرغم من وجازة لفظة

---

[1]- ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 157.

[2] – الفراء، أبو زكرياء يحي بن زياد: معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، د ط، د ت، ، ج 2، ص 121.

[3] – ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 1، ص 121–152، مادة (أف).

[4] – القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن المبين للسنة وآي الفرقان، ج 13، ص 58.

[5] – ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984م، ج 26، ص 38.

(أف) فهي تختزل الكمّ الهائل من المشاعر التي كلّها تحيل على الغيظ والضجر والغضب، المختزن في الصدر. فالكلمة عبارة عن صوت أو نفس يطلقه الإنسان تعبيرا عما بداخله من الضيق والاستثقال لموقف أو شخص؛ وهما في الآية الوالدان-رضي الله عنهما-، فقد نهت الآية عن إيذائهما ولو بقول (أف). وسنحاول أن نكشف الصلة بين الصوتين المشكلين للفظة (أف) وهما الهمزة والفاء، والمعاني التي ذكرناها.

حينما نعود إلى خصائص صوتي حرفيها (الهمزة والفاء) وما ينبعث منهما من جرس نلاحظ أنّ كلمة (أف) جاءت بالفعل محاكاة للصوت الذي يزفر به المتأفف، فهي «حكاية الاستكراه والتضجّر وصوتا الحكاية الهمزة والفاء»[1].

فالهمزة: صوت حلقي انفجاري شديد، لا هو بالمجهور، ولا هو بالمهموس، وذلك لأن فتحة المزمار مع الهمزة تكون مغلقة إغلاقا تاما، فلا يسمح بمرور الهواء إلا حين تنفرج فتحة المزمار[2]، وعدّ رمضان عبد التواب الهمزة صوتا شديدا مهموسا مرقّقا، وذلك لانغلاق الأوتار الصوتية غلقا تاما، يمنع الاهتزاز الملازم لصفة الجهر[3]. وذكر الخليل (ت 175هـ) أن الهمزة مهتوتة[4]؛ أي ضعيفة. وسواء أكانت مهموسة أم مجهورة فإنّ المهمّ فيه هو حبس الهواء وانفجاره فجأة، تعبيرا عمّا يضيق به الصدر من الضجر والاستثقال، وهذا الهواء المندفع مع الهمزة يجد مدى أرحب للخروج مع حرف الفاء، وهو صوت رخو مهموس، وعلى الرغم من أنّه صوت رقيق يضفي على الألفاظ التي يدخلها معنى الضعف والوهن[5]، إلاّ أنّه يكتسب في بعض الحالات بعضا من الشدّة وخاصة إذا كان في نهاية الكلمة حيث يحيل معناه على الانفراج والتباعد[6]، المطابق تماما

---

[1] – الفاخري، صالح سليم عبد القادر: الدلالة الصوتية في اللغة، ص 78.

[2] – ينظر: إبراهيم، أنيس: الأصوات اللغوية، ص77.

[3] – ينظر: رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص 56.

[4] – الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، ج 1، ص 37.

[5] – ينظر: حسن عباس: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 132.

[6] – المرجع نفسه، ص 133.

للكمّ الهائل من الغضب المفرج عنه عند النطق به. وعليه، نلاحظ كيف يتشاكل الصدى الصوتي المنبعث من هذه الكلمة مع ما ترمز إليه من الاستقذار والاستثقال.

ولأنّ التأفّف في ذاته هو غاية العقوق فما بالك إذا كان ملابسا للكفر، وكما قال البقاعي (ت 885هـ) عن الحرالي: «إنّ التأفّف أنهى الأذى وأشدّه، فإنّ معناه أنّ المؤفّف به لا خطر له، ولا وزن أصلا، ولا يصلح لشيء بل هو عدم بل العدم خير منه مع أنهى القذر»[1]، ولذلك استحق صاحبه الهلاك والخسار. ومن ثمة فقد تبين لنا أنه ليس هناك أشكل ولا أنسب من كلمة أف للنهي عنها، إذ أنه على الرغم من أنها صوتان فقط إلا أنها حوت جماع الوسخ والاستقذار (المعنى اللغوي) الذي ينبغي أن يتره عنهما الوالدان سواء أكانا مسلمين أم كافرين.

"داحضة":

وتقدّم لنا كلمة "داحضة" في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ٱسۡتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ وَلَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدٞ ﴾ [الشورى / 16]، حكاية أخرى من الإعجاز الصوتي للقرآن، والذي يبيّن عناية القرآن بالصوت من حيث خصائصه وصفاته وموقعه في الكلمة وفي الجملة، ومن ثمّة التنبيه إلى خطورته في إبراز المعنى وتحقيق المطلوب.

فداحضة من (دحض): «الدّال والحاء والضاد أصل يدلّ على زوال وزلق، يقال: دحضت رجله زلقت، ومنه دحضت الشمس: زالت، ودحضت حجّة فلان إذا لم تثبت...»[2].

وجاء في اللسان: «دحض: زلق، والدّحض الماء الذي يكون فيه الزلق... والدّحض جمع داحض؛ وهم الذين لا ثبات لهم ولا عزيمة في الأمور...»[1].

---

[1] – البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1415ه-1995م)، ج 7، ص 130.

[2] – ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 434، مادة (دحض).

ودحضت حجّة فلان، أي بطلت، وهي المجاز، ووصف الحجّة بالدحوض لأنّها غير ثابتة فهي كالباطل إلى زوال، يقول ابن عاشور: «الداحضة التي دحضت بفتح الحاء، يقال: دحضت رجله تدحض بفتح الحاء دحوضا، أي زلّت واستعير الدحض للبطلان بجامع عدم الثبوت كما لا تثبت القدم في المكان الدحض»[2]، وعدم الثبات هو ما يؤدّيه بالفعل التشكيل الصوتي لكلمة داحضة، فالدّال شديد مجهور يحمل معنى التحرّك السريع[3]، وتوحي قلقلته بالترنّح وفقدان التوازن. كذلك الحاء بما فيه من حفيف وصحل[4]، فإن النطق به مكسورا هو تمثيل لحدث الزلق.

ثمّ حرف الضاد بجهره وانفجاره وشدّته[5] «يدلّ على أصوات ضجيجية. يعطي إيحاء بالضخامة والشدّة والامتلاء[6]، وهو يذكرنا بصوت الخوض في الماء. ممّا يعني تطابق الصورة الصوتية لهذه الكلمة مع معناها، وهذه الضخامة والامتلاء المنبعث من الضاد والذّي غطّى على الحرفين (الدّال والحاء) ما هو إلاّ تأكيد على بطلان وزوال هذه الحجة.

"أرداكم":

ومن حذو مسموع الأصوات على محسوس الأحداث أيضا، كما يقول ابن جني (ت 362هـ)، نجد كلمة "أرداكم" في قوله تعالى: ﴿ وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [فصّلت/23]، أي أنّ ظنّهم بأنّ الله لا

---

[1] – ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 5، ص 224، مادة (دحض).

[2] – ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 66.

[3] – ينظر: عباس، حسن: خصائص حرف العربية ومعانيها، ص 68.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص 181.

[5] – ينظر: البهنساوي، حسام: الدراسات الصوتية عند العلماء العرب والدرس الصوتي الحديث،، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط 1، 2005 م ص 87.

[6] – ينظر: عباس، حسن: خصائص حرف العربية ومعانيها، ص 157.

يعلم كثيرا ممّا يعملون أهلكهم، والشاهد في الآية الكريمة كلمة "أرداكم". أورد ابن فارس (ت 395هـ) أنّ: «الرّاء والدّال والياء أصل واحد يدل على الرمي أو ترام وما أشبه ذلك»[1].

وأرداكم «من الرديّ والتردّي، وهو التهوّر في المهواة»[2]؛ أي السقوط والإلقاء. يقول أبو موسى: «ونحن نقول أرداكم بمعنى أهلككم، وهذا تفسير فيه تسامح لأنّ الردى وإن كان الهلاك ففيه معنى زائد عن هلك، لأنّ الردى فيه معنى السقوط، يقولون تردى في البئر، وتردى من الجبل، وفي حديث ابن مسعود "من نصر قومه على غير الحق، فهو كالبعير الذي ردى فهو يترع بذنبه"، قال صاحب اللسان: أراد أنّه وقع في الإثم وهلك كالبعير الذي تردّى فيالبئر، والمتردية التي تقع من الجبل»[3]. وذلك ما تؤدّيه أصوات هذه اللفظة، فالبداءة بحرف الهمزة –وقد مرّت بنا خصائصه–يأخذ في أول اللفظة: «...صورة البروز كمن يقف فوق مكان مرتفع»[4]، ثمّ الرّاء وهو: «صوت تكراري مجهور[5]، مفخّمة لأنّها جاءت ساكنة بعد فتح»[6] ما يعني تكرار حركة الهوي. وخاصية التكرار في الراء تتشاكل وتكرار حركة الهوي والتهوّر؛ أي التكور الذي يوحي به السكون. ثمّ صوت الدّال وهو «صوت انفجاري مجهور مرقّق»[7]، من معانيه الدحرجة والتحرك السريع[8]، وهذه الخاصية تتشاكل والتقلّب المتكرّر والممتد الموافق

---

[1] – ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 520، مادة (ردي)

[2] – ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 6، ص 140، مادة (ردي).

[3] – أبو موسى، محمد، محمد: آل حم–غافر–فصّلت، دراسة في أسرار البيان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 2009، ص 388.

[4] – حسن عباس: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص95.

[5] – رمضان، عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص 48.

[6] – البهنساوي، حسام: الدراسات الصوتية عند العلماء العرب والدرس الصوتي الحديث، ص 71.

[7] – المرجع نفسه، ص 76.

[8] – عباس، حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 68.

للمد. وصوت الكاف بما فيه من احتكاك .وأخيرا الميم وهو صوت أنفي مجهور من معانيه الضمّ والجمع[1]. والذي يجسّد صورة التكور وقد اختزل كمّ الغضب الذي ساعدت على إظهاره الغنة كما يدلّ على التوكيد والتشديد والقطع إذا كان في آخر الكلمة[2].

والنطق بالكاف والميم في نهاية الكلمة يحاكي صوت ارتطام الشيء وشدّة اصطدامه. فنلاحظ كيف أنّ أصوات الكلمة –أرداكم–جاءت موافقة لمعناها، مجسّدة له، ما جعل مشهد التقلّب أو الهوي وكأنّه ماثل أمامنا، نتابع حركته أوّل بأوّل، وكما قال صلاح فضل إنّ بعض الأصوات تمتاز بطاقة إيحائية تتداعى لا شعوريا في معظم الأحيان، وفي هذا الصدد فإنّ تراسل الحواس يلعب دورا كبيرا في الإيحاء بالانطباع الذي وصل من خلال السمع إلى البصر واللمس وجعله مدركا ملموسا[3]. وملاحظة أخرى تتمثّل في دقّة ترتيب أصوات هذه الكلمة بما يتشاكل مع حدث السقوط من بدايته إلى نهايته، وقد التفت إلى ذلك ابن جني (ت 392هـ) في قوله: «وذلك أنهم قد يضيفون إلى اختيار الحروف وتشبيه أصواتها بالأحداثالمعبر عنها بترتيبها وتقديم ما يضاهي أوّل الحدث، وتأخير ما يضاهي آخره، وتوسيط ما يضاهي أوسطه سوقا للحروف على سمت المعنى المقصود والغرض المطلوب»[4].

ومن الألفاظ التي تنهض فيها الأصوات إلى جانب معناها بدور في تقديم الدلالة لفظة "كاظمين"، في قوله تعالى: ﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْآزِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ ۚ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر/18].

---

[1] – ينظر: المرجع نفسه، ص 72.

[2] – العقاد، عباس محمود: أشتات مجتمعات، ص 46.

[3] – ينظر: فضل، صلاح: نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص 314.

[4] – ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 162.

جاء في مقاييس اللغة: «الكاف والظاء والميم أصل صحيح يدلّ على معنى واحد وهو الإمساك والجمع للشيء من ذلك الكظم: اجتراع الغيظ، والإمساك عن إبدائه، وكأنّه يجمعه الكاظم في جوفه»[1].

وفي اللّسان: « الأصل في الكظم الإمساك على غيظ وغم »[2]، هذا المعنى – الإمساك–يعزّز مناخ الثقل والإطباق الذي تشيعه في النفس لفظة (كاظمين)، وهو ما توحي به فعلا أصواتها منفردة ومجتمعة، بحيث أنّ الكاف انفجاري رخو، من معانيه إذا كان في أول الكلمة: «الضخامة والامتلاء والتجميع، ويدلّ على التمكّن في الشيء»[3]، فلأنّه يصدر من أقصى الحنك واللهاة[4]، فإن هذا يجعله مانعا لخروج النفس، وكان ترتيبه في أول الكلمة مطابقا لحدث الحبس والمنع الذي يسبّبه صعود القلوب إلى الحلوق.

والظاء بما فيه من إطباق واستعلاء وتفخيم كل ذلك يجعله مشاكلا لمعنى الامتلاء فمن معانيه: «الامتلاء بما يتوافق مع ظاهرة التفخيم»[5].

ويوحي انطباق الشفتين في الميم بمعاني الضم والجمع والسد والانغلاق[6]، ثمّ الياء بما فيه من إصمات ومنع ومدّ، ما يضاعف الإحساس بالثقل وامتداده، والوقوف على صوت النون في الأخير يتوافق وإحكام الإغلاق والكظم الذي يتمدّد مع الفتحة أكثر فأكثر فالنون «أصلح الأصوات قاطبة للتعبير عن مشاعر الألم والخشوع»[7]، كلّ هذه الأصوات جاءت مطابقة للمعنى الطبيعي لكلمة كاظمين، مشاكلة بذلك حالة الكفار عند مشاهدة أهوال يوم الآزفة.

---

[1] – ابن فارس، أبو الحسن أحمد: مقاييس اللغة، ج 2، ص 447، مادة (كظم).

[2] – ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 13، ص 75، مادة (كظم).

[3] – حسن عباس: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 70 و151.

[4] – عبد التواب، رمضان: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص 221.

[5] – حسن عباس: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 124.

[6] – المرجع نفسه، ص 72.

[7] – المرجع نفسه، ص 160.

فصعود القلوب إلى الحلوق حقيقة أو مجازا -كما سنرى-لاشكّ أنّه يؤدّي إلى الضيق الذي يتولد عن الامتلاء، ومن ثمّة انحباس الهواء، ولذلك كان «الكظيم هو المكروب الذي أخذ الغمّ بكظمه»[1]. وقد اختار القرآن لتجسيد هذه الحالة كلمة "كاظمين" بدلا من (مكروبين) أو (محزونين) مثلا لدلالة أصواتها على معناها، وكذلك لم يقل كاتمين على الرّغم من أنّ «الكتمان من الكتم شبيه بالكظم والقطم في الحركة الحسية التي نتصوّرها عند الإكراه على كتمان النفس، ولكن الكتمان يوحي إلى الذهن بالمعنى اللطيف حين نريد به الخفاء والسكوت»[2]، بينما يوحي الكظم بالإكراه والضغط، فآثر اللفظ القوي للمعنى القوي مشاكلة، ذلك أنّ «للصوت في اللغة العربية قيمة دلالية مستمدة من طبيعة الصوت نفسه، فالأحداث الشديدة تناسبها أصوات شدّيدة، وعلى العكس منها الأحداث السهلة، حيث تناسبها أصوات غير شديدة»[3].

"نـــزغ":

يقول تعالى: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٞ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ ﴾ [فصّلت/ 36]، (نزغ): كنغز ونخس ونغس ونخز[4]، وهي كلّها مستعملة في غرز شيء في جسم، و«النزغ: شبه الوخز والطعن، ونزغه بكلمة نزغا: نخسه وطعن فيه مثل نسغه»[5].

يقول الزمخشري (ت 538هـ): «نزغ، مثل نسغه إذا طعنه ونخسه، ومن المجاز نزغه الشيطان، كأنّه ينخسه ليحثّه على المعاصي، ونزغ بين الناس أفسد بينهم بالحثّ

---

[1] - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 13، ص 75، مادة (كظم).

[2] - العقاد، محمود عباس: أشتات مجتمعات في اللغة والأدب، دار المعارف، ط 6، د ت، ص 47.

[3] - الفاخري، صالح سليم عبد القادر: الدلالة الصوتية في اللغة العربية، ص 152.

[4] - ينظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص ص 546، 549، 555، مادة (نزغ).

[5] - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 14، ص 235، مادة (نزغ).

على الشرّ»[1]، فالترغ مستعار لما يحدثه الشيطان داخل الإنسان من وسوسة تحمله على المعصية والإفساد.

ويقول ابن عاشور : «والترغ: النخس، وحقيقته: مس شديد للجلد بطرف عود أو إصبع، فهو مصدر، وهو هنا مستعار لاتصال القوة الشيطانية بخواطر الإنسان تأمره بالشر وتصرفه عن الخير»[2]، فالترغ إذن حركة خفيّة من جسم خفيّ تحدث داخل الإنسان تحرّك فيه دواعي الشرّ، وتحمله على اقترافه، فإذا وجد الإنسان ذلك من نفسه، فليلذ بالله السميع العليم، الذي يسمع كلّ شيء ويعلم أدنى شيء، وليستعذ به من كيد الشيطان، ولنتأمل كيف تسهم أصوات الكلمة في تصوير هذا المعنى وتجسيده، فالنون حرف أنفي مجهور[3]، ومن معانيه إذا كان في أول الكلمة «الاهتزاز والاضطراب، وتكرار الحركة بما يحاكي الاهتزاز في صوت النون»[4]، وكذلك حرف الزّاي« لثوي احتكاكي مجهور»[5]، فهو «يقوم أصلا على الاهتزاز الصوتي»[6].

أمّا حرف الغين فهو احتكاكي مجهور[7]، لغؤور يوحي بالخفاء والغموض، ومن معانيه أيضا الاهتزاز[8]، فهذه الحروف تُفعِّل معنى الاهتزاز والخفاء، وهو ما يقوم عليه الترغ أو النخس، وبذلك يتشاكل مبنى كلمة (نزغ) ومعناها لتقديم صورة الوسوسة الشيطانية الخفية والخبيثة، والتي تحدث داخل الإنسان للإيقاع به، فالآية تحذّر الإنسان وتنبّهه حتى لا يكون كالدابة لا تسير إلاّ إذا نغزها أو نخسها راكبها.

---

[1] – الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: أساس البلاغة، دار الفكر للطباعة، بيروت، د ط، (1424 ه-2004م)، ص 628، مادة (نزع).

[2] – ابن عاشور محمد الطاهر: تحرير التنوير، ج 24، ص 297.

[3] – رمضان، عبد التواب: مدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص 49.

[4] – عباس، حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 161.

[5] – بشر كمال محمد: علم الأصوات، ص 301.

[6] – عباس، حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 139.

[7] – ينظر: بشر كمال محمد: علم الأصوات، ص 303.

[8] – ينظر: عباس، حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 126.

نستخلص ممّا سبق دقة اختيار القرآن الكريم للألفاظ التي تتشاكل أصواتها والمعاني المعبّر عنها، فقد حمّل أصوات الكلمات القيم التعبيرية والدلالات الإيحائية المناسبة للمعنى الذي مثّلته خير تمثيل، فكانت الأصوات بصفاتها وخصائصها، وبما تضفيه من أصداء مصاحبة لمعنى الكلمة، أدلّة على المعاني؛ فكان حدث الكظم بما فيه من ضيق وصعوبة، وحدث التأفف بهديره وأزيزه، والتردي بتقلبه وتهوره، والترغ بوسوسته وتخفّيه، والدحض بما فيه من اللاتوازن واللاثبات، كل ذلك كان أصواتا وأصداء جسدت المعاني التي صارت كأنما هي مشاهد تؤدى على ركح، نراها ونسمعها ونتابع حركتها.

وفي سياق الرمزية الصوتية أيضا استخدم القرآن الكريم لأداء المعنى وتصويره ألفاظا تعبر بأصواتها عن معناها أي أن «اللفظ يدل على نفس الصوت، والصوت يتجلى فيه ذات اللفظ، بحيث يستخرج الصوت من الكلمة، وتؤخذ الكلمة منه»[1]، وهو ما يعرف بـ Onomatopoeia[2]، وهي الألفاظ التي تعدّ بمثابة الصدى لأصوات الطبيعة[3]. الطبيعة[3]. وقد عالج ابن جني (ت 392 ه)هذه الظاهرة في باب أسماه تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني[4].

ويظهر هذا في الألفاظ التي تتمتّع بتعبيرية داخلية وطبيعية، يوقعها التجانس الصوتي داخل الكلمة الواحدة، والتي يقوم بناؤها على "هندسة صوتية"[5]، خاصة قوامها التواتر المنتظم لأصواتها ما يؤدّي إلى تواشج العلاقة أكثر فأكثر بين هذه الأخيرة، –الأصوات–ومدلول اللفظة. وفي هذا النوع من الألفاظ يبلغ التشاكل والتناسب بين الدلالة الصوتية والدلالة المعنوية للفظة ذروته في تحقيق المعنى الذي تحتكره اللفظة دون

---

[1] – الصغير، محمد علي: الصوت اللغوي، ص 185.

[2] – ينظر: ستيفن أولمان: دور الكلمة، ص 78.

[3] – إبراهيم، أنيس: دلالة الألفاظ، ص ص 68–69.

[4] – ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 162.

[5] – ميشال شريم، جوزيف: دليل الدراسات الأسلوبية، ص 89.

منازع، من ذلك لفظة "صرصر" و"سلاسل" فكلتاهما محاكاة للطبيعة أو للحدث الطبيعي المعبّر عنه.

يقول تعالى: ﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ ﴾ [فصّلت/16].

ذكر الخليل (ت 175هـ) في مادة صرر : «صرّ الجندب صريرا، وصرصر الأخطب صرصرة، وصرّ الباب يصرّ، وكلّ صوت شبه ذلك فهو صرير إذا امتد، فإذا كان فيه تخفيف وترجيع في إعادة ضوعف كقولك: صرصر الأخطب صرصرة، وريح صرصر: ذات صرّ، ويقال: ذات صوت، والصرصر لها من البرد. والصرّ: البرد الذي يضرب كلّ شيء ويحسّه، ومنه قوله

تعالى: ﴿ فِيهَا صِرٌّ ﴾ [آل عمران/117]، وصرّ الباب وصرّت الآذان إذا سمعت لها صوتا ودويّا، والصّرة: شدّة الصياح...»[1].

فقد نبّه الخليل إلى ما تختزنه مادة صرصر من معاني الشدّة والتكرار، وذلك حكاية لصوت الجندب، لأنّ فيه تقطيعا وترجيعا.

يقول الزمخشري (ت 538هـ): «الصرصرة العاصفة التي تصرصر أي تصوّت في هبوبها وقيل الباردة التي تحرق بشدّة بردها تكرير لبناء الصر، وهو البرد الذي يصرّ أي يجمع ويقبض»[2].

ويقول ابن كثير (ت 774هـ): «... ﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا ﴾، قال بعضهم: وهي شديدة الهبوب، وقيل الباردة، وقيل: هي التي لها صوت والحقّ أنها متّصفة بجميع ذلك فإنّها كانت ريحا شديدة قويّة لتكون عقوبتهم من جنس ما اغتروا به من قواهم، وكانت باردة شديدة البرد جدّا»[3].

---

[1] – الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، ج 2، ص 390.

[2] – الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 24، ص 967.

[3] – ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 137.

فالصرصرة إذن شدّة سواء أكانت للبرد الشديد الذي يحرق ، أو الصوت المدوّي، إذا ما صاحبها تكرار وترديد كما في صرصرة البازي[1]، وذلك أيضا ما تحيل عليه البنية الصرفية للفظة صرصر، وهي على وزن فعلل و«المصادر الرباعية تأتي للتكرير نحو الزعزعة والقلقلة والصلصلة فجعلوا المثال المكرّر للمعنى المكرّر»[2]، محاولة لإسقاط حس الحركة على ما يتوهمونه في جرس الصوت[3]، كما ذهب إلى ذلك الخليل (ت 175هـ) ونلاحظ أنّ البنية الصوتية للفظة صرصرة جاءت متضامنة مع البنية الصرفية والدلالة المعنوية، مساوقة لمعنى الشدّة التي يجسّدها حرف الصاد، وهو حرف صفيري يضفي عليه استعلاؤه وإطباقه الشدّة والصلابة[4]، ثمّ الرّاء وهو حرف تكراري، وفي تكراره ما يعني مزيدا من القوّة والحركة. لذلك استثمر القرآن الكريم هذه اللفظة في العديد من المواضع لما توحي به من طاقة تعبيرية تصوّر نازلة العذاب الشديد التي حلّت بقوم (عاد)، ذلك أننا نلمس: «فيها اصطكاك الأسنان، وترديد اللسان، فالصاد في وقعها الصارخ، والرّاء المضعفة، والتكرار للمادة في صرصر، قد أضفى صبغة الشدّة وجسّد صورة الرهبة، فلا دفء بمستزل، ولا الوقاية متيسّرة، وذلك ما يهدّد كيان الإنسان عند التماسه الملجأ فلا يجده، أو النجاة فلا يصل شاطئها، أو الوقاية من البرد القارس فلا يهتبلها»[5].

ومن الألفاظ التي تحاكي أصواتها أصوات الأشياء[6]، فجاءت على هيئة المعنى كذلك كلمة (سلاسل) في قوله تعالى: ﴿ **إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ** ﴾ [غافر /71].

---

[1] – ينظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 152.

[2] – المصدر نفسه، ج 2، ص 153.

[3] – ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، ج 1، ص 39.

[4] – ينظر: حسن عباس: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 149.

[5] – الصغير، محمد علي: الصوت اللغوي في القرآن، ص 187.

[6] – بيير جيرو: الأسلوبية، ترجمة: منذر عياشي، ص 53.

تصوّر الآية مشهدا مروعا من مشاهد العذاب يوم القيامة، وقد غُلّت أيدي المكذبين إلى أعناقهم بالأغلال والسلاسل تجرهم الملائكة على وجوههم في الحميم ثم إلى الجحيم، «والأغلال جمع غل بضم الغين، وهو حلقة من قد أو حديد تحيط بالعنق تناط بها سلسلة من حديد أو سير من قَدٍّ يمسك بها المجرم والأسير»[1]. و«السلاسل جمع سلسلة بكسر السين، وهي مجموع حلق غليظة من حديد متصل بعضها ببعض»[2]، وقال الراغب (ت 502هـ) في مفرداته: «تسلسل الشيء اضطرب كأنه تصور منه تسلسل مترددا فردد لفظه تنبيها على تردد معناه، وماء سلسل متردد في مقره حتى صفا»[3]، ومنه:«تسلسل البرق، استطال في خفقانه»[4]. فمادة سلسل إذن تفيد معنى الاضطراب والتردد والاستطالة، وهو المعنى الذي تعمقه الصورة الصوتية لهذه اللفظة المؤلفة من حرفين هما السين واللام مكررين. فالسين صوت أسناني لثوي رخو مهموس منفتح من معانيه التحرك والمسير بما يتوافق مع خاصية الانزلاق في صوته[5]، و«اللام صوت لثوي (جانبي) مجهور مرقق يعطي إيحاء التماسك والالتصاق»[6]، فتوافق هذه الصفات مع هيئة المعنى يزيد من تشاكل اللفظة مع المعنى، فتنويع العذاب وتكراره وتتابعه وامتداده مشاكل تماما لتتابع حلقات السلسلة وتكرارها واستطالتها. وكل ذلك جعل صورة العذاب المفزعة محسوسة مرئية، وحتى صوت سحب السلاسل على الأرض نجد له صدى في صفير السين، ومن ثمة كان المعنى مجرد صدى للصوت أو يجب أن يكون ذلك[7].فمثل

---

[1] – ابن عاشور محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 202.

[2] – المرجع السابق، ج 24، ص 202.

[3] – الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، د ط، د ت ص 313.

[4] – الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: أساس البلاغة، ص 306، مادة (سلل).

[5] – ينظر: عباس حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 111.

[6] – المرجع نفسه، ص 79.

[7] – ينظر : ستيفن أولمان: دور الكلمة، ص ص 79–80.

كلمة صرصر أو سلاسل أو أغلال أو سلسبيل... وغيرها مما توصف بأن معانيها طبيعية إنما هي حكاية صوتية خالصة يتشاكل فيها المبنى و المعنى.

وممّا سبق فقد كشفت لنا المعجزة الصوتية القرآنية عما يمتلكه الصوت القرآني مفردا، موزعا في التركيب كان أو متضامنا مع غيره في الكلمة من القيم التعبيرية والإمكانات الإيحائية والجمالية التي تكثف المعنى وتجسده بما يستحوذ على الوجدان. وكما قال الرافعي: «فالحرف الواحد من القرآن معجز في موضعه، لأنه يمسك الكلمة التي هو فيها ليمسك بها الآية والآيات الكثيرة»[1].

[1] – الرافعي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، د ط، (1423هـ –2003م)، ص146.

الصُناع من الصحابة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم

د. قاسم محمد غنيمات
جامعة البلقاء التطبيقية – الأردن

الملخص:

لم تتركز حياة الصحابة الكرام على عهد النبي صلى الله عليه وسلم على العبادة فقط بل شملت ايضا متطلبات الحياة اليومية اللازمة للمعيشة وتلبية حجات المجتمع آنذاك. واحتلت حرفة الصناعة المرتبة الأولى في حياتهم ، فاحترف العديد منهم رضي الله عنهم مهن عدة، فكان منهم من يعمل بالنسيج والخياطة ونحت الاقداح والحدادة ودباغة الجلود وصناعة القفاف وغيره.

ولهذا جاءت الدراسة لابراز الجهود الكبيرة التي بذلها الصحابة الكرام في هذا المجال وكيف انهم كانوا يواضبون على ذلك في حياتهم اليومية.

وسيكون الحديث أولا عن مفهوم الصناعة وأهميتها، والصناعة عند العرب في العصر الجاهلي، وكذلك أهم الصناعات والصناع من الصحابة رضي الله عنهم ومدى استفادة المجتمع الاسلامي من الصناعات والصناع في العهد النبوي، ويتبع ذلك خاتمة وقائمة مصادر ومراجع الدراسة.

Abstract:

Craftsmen of sahabat (companions) at the era of the prophet peace be upon him.

The life of sahabat at the era of the prophet peace be upon him did not only concentrate on worshipping .it also included the daily life needs of the society at the time .

The industry of the craft had the first class in the life of the prophets companions worked in different craft such as texture, sewing, cups carving, ironsmith, leather tinning and scuttles craft .

This study aims at highlighting the great efforts paid by sahabat in this field, It will discuss the concept of hand craft, its

importance crafts at the pre-Islamic era and extent to which Muslims benefit from it .

The study will be followed by a conclusion and a list of references.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق وخاتم المرسلين محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين.

مخطئ من يعتقد بأن الإسلام جاء ليدعو إلى الصلاة والزكاة والصوم والحج وإلى غيرهما من العبادات الدينية الأخرى فقط على حساب الأعمال الدنيوية، فالإسلام جاء لإعمار الأرض وذلك إيماناً بأن الإنسان هو خليفة الله على الأرض، ومن متطلبات هذه الخلافة إعمار الأرض لقوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً}[1].

ومن هذا المنطلق تبنى المسلمون على عهد النبي (ص) هذا المبدأ وراحوا يعملون على كل ما من شأنه اعمار الأرض.

إضافة إلى ما سبق، فقد اقتضت ضروريات الحياة أن يكون هناك بعض الأعمال التي من شأنها أن تلبي بعض حاجات الناس على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وكان من ضمن هذه الأعمال (الصناعة). فكان هناك العديد من الصحابة رضي الله عنهم من احترف الصناعة. فكان منهم من يعمل في صناعة النسيج والخياطة ونحت الأقداح والحدادة ودباغة الجلود وصنع القفاف والمكاتل من خواص النخيل، وغيرها من الصناعات التي كانت تلبي حاجات الناس، وكان اهتمام الصحابة رضي الله عنهم بهذه الصناعات بمثابة البداية الحقيقية للنهضة الصناعية الكبرى التي شهدتها الحضارة الإسلامية فيما بعد.

وفي هذه الدراسة سيكون الحديث عن تعريف الصناعة وأهميتها والصناعات عند العرب قبل الإسلام، والصناعات والصناع على عهد النبي

[1] – البقرة (30).

صلى الله عليه وسلم ومدى استفادة المسلمين منها، ثم خاتمة وقائمة مصادر ومراجع.

1- مفهوم الصناعة وأهميتها:

الصناعة هي حرفة الصانع، وعمله الصنعة. والصانع هو أهم عنصر منتج في الحياة الاقتصادية، فهو محور الإنتاج، وعلى قدر إنتاج أمة يقاس غناها ومقدار تقدمها في الحياة. وتكون مترلتها بين الشعوب.

فبالصناعة يتم تحويل المواد الخام الزائدة عن الحاجة إلى مواد منها تستهلك في الأسواق المحلية أو تباع في الأسواق الخارجية[1]. وقد اهتم الإسلام بالصناعة أيما اهتمام، فقد ذكر لفظ المصنع والمصانع في القرآن الكريم وهو المكان المخصص بعمل الصناع، لقوله تعالى: {وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ}[2] وقول الرسول صلى الله عليه وسلم "استعينوا في الصناعات بأربابها[3] أي أن التخصص في العمل كان سمة من سمات المجتمع الإسلامي على عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد تمثلت الصناعة في الجزيرة العربية في المناطق بدرجات متفاوتة فالمراكز الحضارية هي الأكثر استحواذاً على التصنيع والإنتاج لتوفر الموارد الطبيعية اللازمة للصناعة فيها من جهة ولقدرة أهلها وإمكاناتهم المادية على الإنتاج والعمل الصناعي من جهة أخرى، وأما المناطق الأخرى في الأطراف وخاصة التجميعات البدوية، فإنها كانت بدرجة أقل، أي أن صناعاتها كانت

---

[1] – جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ط 4. دار الساقي (2001). ج14، ص 193. وسيشار إليه فيما بعد بالمفصل.

[2] – الشعراء (129).

[3] – الثعالبي، عبد الملك بن محمد، خاص الخاص، تصحيح: محمود السمكري. ط1، دار السعادة، القاهرة، 1909، ص 48.

(بدائية) لتوفير الحاجات اللازمة للسكان فقط وتتناسب على حالة تلك البداوة[1].

وتكمن أهمية الصناعة في حياة الشعوب في الحاجة الضرورية المستمرة لاستخدامها في الأمور الحربية والزراعية والبيئية وخاصة الحدادة والصياغة وأمثالها. فالصناعات الحديدية يستفاد منها في توفير منتوجات ذات فائدة عظيمة للمجتمع كالسيف والرمح والترس والسهم والمنجنيق وغيرهما، إضافة إلى توفير أدوات العمل الزراعية المهم كالمحراث والمنجل والفأس والمسحاة، وكذلك الصناعات الجلدية الهامة (الدباغة) التي اشتهرت بها أماكن متعددة من الجزيرة العربية في إصلاح الجلد الحيواني والاستفادة منه في أغراض نافعة للحياة، ثم صناعة الألبسة من الوبر والصوف للشتاء والصيف وصناعة الفرش.

ولا يفوتنا الحديث كذلك عن أهمية صناعات الصياغة من الذهب والفضة والأحجار الكريمة ذات القيمة العالية والمهمة للسكان في كل الأزمان، للزينة والمناسبات أو للتجارة والربح. وعليه فإنه يمكن القول بأن الصناعة هي شريان الحياة للشعوب والمجتمعات أينما تواجدت، وبالخصوص سكان الجزيرة العربية موضوع الدراسة.

ومن هنا فقد جاءت هذه الدراسة لتوضيح دور الصحابة الكرام في العمل الصناعي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وكيف اعتمد المجتمع المسلم آنذاك بتشجيع ودعم الرسول صلى الله عليه وسلم للاعتماد على ذاته في تلبية حاجاته وتحقيق الكسب الشريف وتوفير الأرزاق اليومية والشهرية للأسر والتي كانت بأمس الحاجة إليها.

2- الصناعة عند العرب في العصر الجاهلي:

تنوعت وتعددت المعادن في الجزيرة العربية في مناطق عدة كالحجاز واليمن والساحل الشرقي المطل على الخليج العربي والمحيط الهندي.

[1] - جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 195.

وشكلت حافزاً مهماً للسكان في تلك المناطق لتعلم الصناعات والحرف وإتقانها لتغطية حاجاتهم ومستلزماتهم والمتاجرة بها في الداخل والخارج[1].

وقد أشار كتّاب العصر الإسلامي إلى أسماء تلك المعادن التي استخدمها الصناع في مختلف الأوقات، ومن هذه المعادن الذهب بأسمائه وحالاته كالتبر والعسجد والسحالة والإبريز والعقيان[2] والفضة بأسمائها "اللجين والصريف والرضراض والوذيلة[3]، والرصاص[4]. والملح[5]، والعقيق والزمرد وغيرهما.

إضافة إلى هذه المعادن، فقد وجد كذلك معادن أخرى لا تقل أهمية كالحديد والنحاس والبرونز والقصدير وغيرهما، مع الاستعانة كذلك بمحاصيل الأرض، ومنتوجاتها الحيوانات لتكملة مستلزمات الصناعة والصناع، وتمثل في الجزيرة العربية قبل الإسلام مجموعة من الصناعات والحر في جميع المناطق الحضرية بشكل أساسي والبدوية بشكل فردي وأهمها:

أ- **الصناعات الحديدية والمعدنية**: القين هو الحداد والجمع قيّون ويقال للحداد قيناً[6]، ووجد الحديد في الحجاز واليمن والساحل الشرقي المطل على

---

[1] – لطفي عبد الوهاب، العرب في العصور القديمة، مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط1، دار المعرفة الجامعية، 1996م، ص 335.

[2] – الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، جواهر العروس من جواهر القاموس، ط1، مطبعة حكومة الكويت، 2004، ج2، ص 449 – 455. زيدان، جرجي، العرب قبل الإسلام مؤسسة مطابع دار الهلال، 1978، ص161.

[3] – جواد علي، المفصل، ج3، ص 308. دلو برهان الدين، جزيرة العرب قبل الإسلام ط2، دار الفارابي، لبنان، 2004، ص105.

[4] – جواد علي، المصدر نفسه، ج 15، ص 24.

[5] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 210.

[6] – التلمساني، أبي الحسن علي بن محمد، تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم من الحرف والصنائع والعمالات البشرية، تح: أحمد أبو سلامة، ط 1، القاهرة 1995 ص 728.

الخليج العربي والمحيط الهندي[1])، وقد أشار القرآن الكريم للحديد بقوله تعالى: {وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ}[2]، وقوله تعالى أيضاً: {وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ}[3]، واشتهرت اليمن كذلك بصناعة الحديد، فذكر الرحالة ينبور أنه كان في صعده منجم يستخرج منه الحديد[4]، ولهذا فقد كانت السيوف الجيدة المشهورة هي المصنوعة من الفولاذ والحديد في اليمن[5]، والسيوف اليمانية هي التي اكتسبت الشهرة في العصر الجاهلي[6]، ووجد للحديد معدن في (رغافة) باليمن على مرحلة من صعده[7].

وكان الحديد كذلك متوافر في مضارب قبيلة بني سليم وفي مناطق أخرى من الحجاز[8].

وأنتج من الحديد مصنوعات هامة كالسيف والرمح والترس ومصنوعات زراعية كالفأس والمحراث، المنجل وغيرهما[9]، ويبدو أن هذه الحرفة كانت التي مرغوبة عند المجتمع الجاهلي، ويظهر ذلك من هجاء أمية بن خلف لحسان بن ثابت بقوله:

أليس أبوك فينا كان قيناً لدى القينات فسلاً في الحفاظ

---

[1] – لطفي عبدالوهاب، المرجع نفسه، ص 334، الصمد، واضح، الصناعات والحرف عند العرب في العصر الجاهلي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص 106.

[2] – الرعد (17).

[3] – الحديد (25).

[4] – جواد علي، المفصل، ج1، ص 196.

[5] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 204. دلو، جزيرة العرب قبل الإسلام، ص108.

[6] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 205. دلو، المرجع نفسه، ص108–109.

[7] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 205.

[8] – جواد علي، المفصل، ج1، ص 194، الصمد، الصناعات والحرف عند العرب، ص 110.

[9] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 54.

يمانياً يظل يشد كبـــراً وينفخ دائباً لهب الشـــواظ[1]

وعلى النقيض من ذلك فقد تغـــنى العـــرب بأشـــعارهم بصـــناعاتهم وجمالهـــا وافتخارهم بها، ويدلل ذلك قول عنترة:

فشككت بالرمح الطويل ثيابه ليس الكريم على القنا بمحرم[2]

والنحاس كذلك تم الاســـتفادة منـــه في الجزيـــرة العربيـــة، وورد ذكـــره في القرآن الكريم بقوله تعـــالى: {يُرْسَـــلُ عَلَيْكُمَـــا شُـــوَاظٌ مِّـــن نَّـــارٍ وَنُحَـــاسٌ فَلَـــا تَنتَصِرَانِ}[3].

والنحاس كما ذكر علماء اللغة أنه ضـــرب مـــن الصـــفر والآنيـــة شـــديدة الحمرة، وذكروا أن الصفر هو النحاس الجيد[4].

ومما يؤكد استخدامه في الصناعة في العصر الجاهلي من قبـــل المجتمـــع ذكـــره في شعر أبي ذؤيب بقوله:

وسود من الصيدان فيها مذائب نُضّار إذ لم نستفدها نعارها[5].

وهناك معادن أخـــرى تم الإفـــادة منـــها كـــالبرونز والرصـــاص والكبريـــت والملح بصورة ودرجة أقـــل مـــن الحديـــد والنحـــاس[6]. وقـــد تمثلـــت الصـــناعات الحديدية والمعدنية في مناطق عدة مـــن الجزيـــرة العربيـــة، فمكـــة عاصـــمة العـــرب التجارية اشتهرت بصـــناعة الرمـــاح والســـكاكين والســـيوف والـــدروع والنبـــال

---

[1] – حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، شرح وتقديم: عبداً مهنا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ص 147.

[2] – عنترة بن شداد، ديوان عنترة، تح محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، ص162.

[3] – الرحمن (35).

[4] – جواد علي، المصدر نفسه، ج1، ص 4533.

[5] – ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، دار صادر بيروت، لبنان، ج1، ص 389، الزبيدي، تاج العروس، ج1، ص 464، الصمد، الصناعات والحرف عند العرب في العصر الجاهلي، ص 179.

[6] – انظر الصمد، المرجع نفسه، ص 180– 186.

وأعمال الحدادة[1]، فكان العاص بن هشام المخزومي قيناً، (حداداً)[2]، وكذلك نوفل بن الحارث بن عبد المطلب بن هاشم كان صانع رماح، حيث أنه قد قدم للرسول صلى الله عليه وسلم يوم معركة بدر ثلاثة الآلف رمح[3]. وخباب بن الأرث كان بارعاً بصناعة السيوف في الجاهلية[4]. ولم تقل مدينة يثرب شأناً عن عن مكة، فكانت ذات نشاط صناعي متعدد بالاعتماد على الإنتاج الزراعي الوفير فيها، وبرزت فيها صناعة الحدادة المرتبطة بالأعمال الزراعية كون الزراعة تحتاج إلى أدوات حديدية كالمحراث والمساح، والمنجل، وكانت هذه الأدوات تصنع في المدينة ويقوم بذلك بعض الأفراد من العرب واليهود والموالي[5]، وصناعة وصناعة الأسلحة والدروع احترفها اليهود وروجّوا لها كثيراً، وكانت السيوف والنبال تصنع بالمدينة (يثرب)، ونبال يثرب مشهورة آنذاك بجودتها، وكان من الصناع من يتخصص في جلاء الأسلحة وصقل السيوف وكذلك أدوات الصيد كانوا يصنعونها من فخاخ وشباك وإشراك من جديد[6]. وقد غنم المسلمون كثيراً كثيراً من السيوف والدروع والأقواس عند إجلائهم يهود بني قينقاع عن

[1] – سالم، السيد عبد العزيز، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ص 365، دلو، جزيرة العرب قبل الإسلام، ص109.

[2] – جواد علي ، المصدر نفسه ،ج2 ، ص 125.

[3] – جواد علي، المفصل، ج19، ص 223.

[4] – جواد علي، المصدر نفسه، ج10، ص 96.

[5] – الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول صلى الله عليه وسلم، دار الفكر العربي، ص 308، وسيرت فيما بعد الشريف، مكة والمدينة.

[6] – الشريف، المرجع نفسه، ص 309.

المدينة[1]، ومن بني قريظة غنم المسلمون كذلك ألفاً وخمسمائة سيف وألفي رمح وثلاثمائة درع وألف وخمسمائة ترس وحجفة[2].

واشتهرت الطائف بالبناء وأعمال الحدادة، وأمتلك سكانها مهارة في الأمور العسكرية وصناعة العرادات والمجانيق والدبابات وأوتاد الحديد[3].

ب- الصناعات النسيجية والجلدية:

وقد ذكر ابن خلدون ذلك بقوله: هاتان الصناعتان ضروريتان في العمران النسيج الغزل من الصوف والكتان والقطن إسداءً في الطول والحاماً في العرض وإحكاماً لذلك النسيج بالالتحمام الشديد فيتم منها قطع مقدرة، فمنها الأكسية من الصوف ومنها الثياب من القطن والكتان للباس[4].

وفي العصر الجاهلي اشتهرت اليمن بالغزل والنسيج والثياب وكانت أكبر مصدر للبرد (البرد اليمانية) غالية الثمن التي لا يشتريها إلا الأغنياء، وعرفت بصناعة (الحلل الغالية)، واشتهرت كذلك بجميع أنواع الغزل والنسيج غزل القطن والصوف والحرير وبانسجة الصوف والقطن والحرير وكان من عادة أهل اليمن لبس الملابس الثمينة والحلل الغالية الثمن المصنوعة في بلادهم[5].

بلادهم[5].

---

[1] – الواقدي، محمد بن عمر، مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ط1، مطبعة السعادة، مصر 1948م، ص 140. سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، ص 405، دلو، جزيرة العرب قبل الإسلام، ص 109.

[2] – ابن سعد، محمد، الطبقات الكبير، تحقيق د. محمد علي عمر، ط 1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001، ج2، ص 71، سالم، المرجع نفسه، ص 405.

[3] – جواد علي ، المصدر نفسه ،ج7 ، ص 151– 152.

[4] – ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله الدرويش، ط1، دار البلخي، دمشق، 2004م، ج2، ص 109.

[5] – جواد علي، المفصل، ج14، ص 285، دلو، جزيرة العرب قبل الإسلام ص110.

وعرفت دور النسيج عندهم باللهجات العربية الجنوبية بتعمت، وقد ورد في كتب اللغة عمت الصوف والوبر، وورد يعمت الغزل[1]، وبرزت صناعة غزل القطن ونسجه حتى أصبحت من أهم الموارد التي يتعيش عليها عدد كبير من السكان مع الفائدة للدولة بشكل عام[2]. وكان للملوك مغازل ودور نسيج تعمل لحسابهم ولهم وعرفت باسم دور النسيج الملكية (النسيج الملكي) [3].

واشتهرت منسوجات اليمن في كل مكان في الجزيرة العربية، بجودتها وأناقتها وكان أغنياء والحجاز وغيرهم يفتخرون بلبسها في الأعياد والمواسم، وخاصة بردة (الحبر)، وبردة (عصبا) و(القطرية)[4]. وكذلك الأنسجة المصنوعة من الكتان وكانت لباس الأغنياء والوجهاء وخاصة أنها تعطي برودة في الصيف[5].

وإضافة إلى ذلك فقد اشتهرت بصناعة الجلود، وذلك بإصلاح الجلد وإبعاد الصوف والشعر عنه واستخدامه في أغراض نافعة لصناعة الدروع وواقية الرأس وتغليف الدبابات والتروس والقرب، والدلاء وأدوات السقي والسروج والأحذية والحلي الجلدية[6].

ومدينة الطائف حظيت كذلك بصناعة الجلود وكان فيها مدابغ كثيرة، حتى أن مياهها التي كانت تنساب إلى الوادي تبعث روائح كريهة[7]. ووصفها ووصفها الهمداني بأنها بلد الدباغ[1].

---

[1] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 286.

[2] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 286.

[3] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 286.

[4] – جواد علي، المفصل، ج14، ص 287–289، دلو، جزيرة العرب قبل الإسلام، ص110.

[5] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 289، دلو، المرجع نفسه، ص111.

[6] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 275. دلو، المرجع نفسه، ص112.

[7] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 275.

وعرف في مكة صناعة الثياب، حيث أن أهلها قد استغلوا صوف الضأن ونسجوا منه ثياب الخز الموشاة بالحرير الفاخر، وكان أثرياء مكة ويثرب والقرى والقبائل يلبسون الملابس الفاخرة من الحرير ودقيق والكتان والخز وغيرها من الثياب الغالية الثمن[2].

ج- الصناعات الزراعية:

وقد اشتهرت يثرب في هذه الصناعات لأنها تتطلب منتوج زراعي وفير يغطي الحاجة اللازمة للصانع، ولهذا فقد ظهرت فيها صناعة المكاتل لحمل التمر والقفف بالاعتماد على النخيل[3]، وصناعة الخوص (صنع القفاف من ورق النخيل)[4]. وكان سلمان الفارسي يجيد هذه الصناعة عندما تعلمها من مواليه في يثرب وقد استمر بها بعد الإسلام[5]. وظهرت هذه الصناعات في المدن الأخرى التي تشتهر بالزراعة، كاليمن والطائف.

د- صناعة الصياغة والمعادن الثمينة:

فالحلي هي ما يزين به من مصنوع المعدنيات أو الحجارة، وهم من أهم أعمال الصائغ عند الجاهليين، ويقوم بصنعها من الذهب أو الفضة ويزينها ببعض الحجارة بعض الأحيان، فمنها ما يعلق على الصدر أو يوضع الأيدي أو الأصابع أو حول الساق ومواع الجسم الأخرى كالأذنين والأنف أو الجبين[6].

---

[1]- الهمداني، الحسن بن أحمد، صفة جزيرة العرب، ط3، تح محمد الأكوع، دار الآداب، بيروت 1983، ص 233.

[2]- جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 48.

[3] - الشريف، مكة والمدينة، ص 358، سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، ص 405.

[4] - التلمساني، تخريج الدلالات السمعية، ص 737.

[5] - التلمساني، المصدر نفسه، ص 737.

[6] - جواد علي، المفصل، ج14، ص 250.

ومن الحلي المشهورة عند الجاهليين، القلادة التي تصنع من الذهب أو الفضة وقد تكون من ربط حجارة أو عظام أو خرز، والأسورة هي كذلك من أدوات الزينة عندهم وتوضع في اليد للمرأة[1].

وقد اشتهر بنو قينقاع في يثرب بهذه الحرفة وأتقنوها[2]. ولهذا فقد كانت الحلي والذهب متنوعة كالأساور والدمالج والخلاخيل والأقرطة، والخواتم والفتخ وعقود الذهب والجوهر والزمرد والأحجار الكريمة وغيره[3]. وقد وجد المسلمون في يثرب عندما أجلو يهود بني قينقاع عن حصنهم آلة للصياغة كانوا يستخدمونها لمنتوجاتهم[4].

وهذه الصناعات اشتهرت بها كذلك بقية المدن الرئيسية، في الجزيرة العربية آنذاك كمكة والطائف واليمن وغيرهما، نظراً للأهمية البالغة للحلي والمجوهرات عند المجتمع والحاجة الملحة لهما في مختلف الأوقات.

3- أهم الصناعات والصُناع من الصحابة رضي الله عنهم:

تعددت الصناعات والصناع من الصحابة رضي الله عنهم على عهد النبي صلي الله عليه وسلم، وعلى الرغم من أن الكثير من هذه الصناعات كانت موجودة عند قبل ظهور الإسلام، فإن الإسلام قد ابقي عليها، نظرا لأن هذه الصناعات ومنتجاتها تعمل على الرقي بمستوي حياة الإنسان، والإسلام دين حياه ، ومن أهم الصناعات والصناع من الصحابة رضي الله عنهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ما يأتي:

1 – الحدادة:

[1] – جواد علي، المصدر نفسه، ج14، ص 250.

[2] – الشريف، مكة والمدينة، ص 308، سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، ص 405.

[3] – الشريف، المصدر نفسه، ص 308.

[4] – الواقدي ، مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ص140.

كانت الحدادة قديمة بين الناس نظرا لأنها تسد حاجات كثيرة لا غني للإنسان عنها[1]. ومن أشهر الحدادين من الصحابة رضي الله عنهم ، أبو سيف القين – الحداد – وهو البراء بن أوس بن خالد بن الجعد بن عوف بن النجار، وهو أخو إبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم من الرضاعة ، لأن أمه أم بردة أرضعته بلبنها.[2]

قال أنس بن مالك رضي الله عنه: "دخلنا مع رسول الله صلي الله عليه وسلم على أبي سيف القين، وكان ينفخ في كيره ، وقد امتلأ البيت دخانا"[3].

والكير هو كير الحداد، عبارة عن زقُ أو جلد غليظ ذو حافات ، فأما المبني من الطين، فهو الكور[4] وهو يساعد على رفع درجة حرارة النار التي يحمي عليها الحديد ، فتساعد علي تليين الحديد[5].

ومن الصحابة الحدادين، الأزرق بن عقبة الثقفي مولي الحارث بن كلدة – الطبيب المشهور – وقد أسلم الأزرق لما حاصر عليه السلام الطائف، وكان الأزرق حدادا[6] ومنهم أيضا مرزوق الصيَقل، كانت له صحبة، وصقل سيف رسول الله صلي الله عليه وسلم (ذا الفقار)

---

[1]– العمري، عبد العزيز: الحرف والصناعات في الحجاز في عصر الرسول صلي الله عليه وسلم . طبع على نفقة المؤلف – السعودية 1405هـ – 1985م . ص 313 .

[2] – التلمساني، تخريج الدلالات السمعية، ص 729.

[3] – التلمساني، تخريج الدلالات السمعية : ص 728.

[4]– التلمساني، المصدر نفسه: ص 729.

[5] – العمري، المرجع نفسه، ص 314 – 316 .

[6]– الكتاني، محمد ابن عبد الحي، نظام الحكومة النبوية المسمي التراتيب الإدارية. تحقيق / عبد الله الخالدي– دار الأرقم – بيروت – الطبعة الثانية – لم تذكر سنة الطبع . جـ 2 ص 52.

وكانت له قبيعة من فضة، وحلق في قيده، وبكرة في وسطه من فضة[1] ومعني صقل السيف أي جلاه[2].

ومن أشهر الصحابة الحدادين أيضا ، الصحابي الجليل خباب بن الأرتَ رضي الله عنه، وقد سبي في الجاهلية، فبيع بمكة، فكان مولي أم أنمار الخزاعية، وكان من السابقين الأولين، وشهد المشاهد كلها مع رسول الله صلي الله عليه وسلم، مات بالكوفة سنة 37 هجرية، وكان يعمل السيوف في الجاهلية[3].

كان خباب بن الأرتَ يعمل للناس الكثير من الحاجات من السلاح والأواني، وقد عمل للعاص بن وائل بعض الأشياء، فقال له العاص: لا أعطيك حقك حتى تكفر بمحمد؟ فقال له خباب: لا اكفر حتى يميتك الله ثم تبعث . فقال العاص: دعني حتى أموت وابعث فسأوتي مالا وولدا، فأقضيك فو الله لن تكون آثر عند الله مني"[4] فترل قوله تعالي (أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لآوتينا مالا وولدا) مريم: آية 77. وقد صاغ خباب بن الأرتَ للعاص شيئا من الحلي[5].

هذا وقد كان النبي صلي الله عليه وسلم يعمل على نشر صناعة الحدادة بين المسلمين، ويحث المسلمين على تعلمها عمليا وليس نظرا، وذلك نظرا لحاجة الناس الضرورية لها، لما فتح الرسول صلي الله عليه وسلم خيبر سبي فيما سبي ثلاثين قينا، وكانوا صناعا وسماسر وحدادين، فقال النبي صلي الله عليه وسلم: اتركوهم بين المسلمين ينتفعون بصناعتهم، فتركوا لذلك، فمن

---

[1]– العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في التمييز بين الصحابة . تحقيق / عبد الله بن عبد المحسن التركي – مركز هجر للبحوث – القاهرة – الطبعة الأولى 2008 م . جـ 10 ص 177– 118.

[2] – التلمساني، المصدر نفسه. ص 434 .

[3] – العسقلاني، المصدر نفسه، جـ 3 ص 181 – 182، جواد علي، المفصل، ج 10، ص96.

[4]– العمري: المرجع نفسه. ص 315 – 317 .

[5] – الكتاني: التراتيب الإدارية . جـ 2 ص 51 .

تعلم عليهم الصناعة سمي صانعا أو معلما[1]. إذ يلتحق الشخص الذي يريد أن يتعلم صنعة ليمارسها بأستاذ لكي يتدرب على يديه من أجل إتقان الصنعة وتعلمها، ويطلق عليهم في هذه المرحلة اسم (الصانع)[2].

ومن الصناعات التي تعتبر من ملحقات الحدادة، أو داخلة فيها صناعة الرماح، والرمح من السلاح وهو معروف، وجمعه أرماح، ورجل رمَاح: صانع الرماح ومتخذها، وحرفته الرَماحة[3].

من أشهر الصحابة رضي الله عنهم ممن عرف بصناعة الرماح، نوفل بن الحارث بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، ابن عم رسول الله صلي الله عليه وسلم، له صحبة، مات في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالمدينة. لما أُسر نوفل يوم بدر قال له النبي صلي الله عليه وسلم: افد نفسك برماحك التي بجدة، فقال: والله ما علم أحد أن لي بجدة رماحا بعد الله غيري، أشهد أنك رسول الله، ففدي نفسه بها، وكانت ألف رمح[4]. ويدل هذا العدد الكبير من الرماح – ألف رمح– على أن نوفل بن الحارث ، كان حاذقا في صناعة الرماح، لأن هذه الصناعة كغيرها من الصناعات في ذلك الوقت كانت تتم بطريقة يدوية، و لم تكن الآلات قد عرفت بعد في الصناعة عموما، فأن يقوم بصناعة ألف رمح ولو في مدة طويلة من الزمن، فهذا يعد في حد ذاته انجازا له رضي الله عنه.

2 – النجارة:

---

[1]– الكتاني، المرجع السابق: جـ 2 ص 52 .

[2]– ابن الأخوة: معالم القربة في أحكام الحسبة. تصحيح / روبين ليوي . دار المثني – بغداد – لم تذكر سنة الطبع. ص 139 .

[3] – التلمساني: المصدر نفسه . ص 710 .

[4] – العسقلاني: الإصابة في التمييز بين الصحابة . جـ 11 ص 138 – 139 .

النجارة من النجر: وهو نحت الخشبة، نجرها ينجرها نجرا، والنجار: صاحب النجر، وحرفته النجارة[1]. ومما يدل على أن هذه الصناعة كانت منتشرة في الزمن النبوي[2]، أن هناك خلاف في اسم من صنع المنبر لرسول الله صلي الله عليه وسلم، فقيل: صنعه غلام امرأة من الأنصار اسمه مينا، ويقال صنعه (باقول) مولي العاص بن أمية، ويقال: صنعه ميمون النجار، وقيل: صنعة صباح غلام العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، وقيل: غلام قبيصة المخزومي، وقيل: غلام لسعد بن عبادة، وقيل: لعلهم كلهم اجتمعوا على عمله[3] فهناك ما يدل على استظهار أن سبعة من المحترفين بهذه الصنعة اجتمعوا على صنعه[4].

ونستدل من هذه الرواية الأنفة الذكر أن المحترفين لصناعة النجارة كانوا سبعة في المدينة المنورة وحدها، أي أنه كان هناك عددا مماثلا لهم في مكة والطائف على أقل تقدير، كما أنه كان غيرهم من النجارين غير المحترفين، وهذا في حد ذاته يدل أيضا على عظم هذه الصناعة وانتشارها بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن أشهر النجارين من الصحابة رضي الله عنهم، عروة بن مسعود، وغيلان بن سلمه، فلم يحضرا حصار النبي صلي الله عليه وسلم للطائف، فقد كانا (بجرش) يتعلمان صنعة العرادات والمنجنيق والدبابات، فقدما وقد انصرف رسول الله صلي الله عليه وسلم عن الطائف[5]. وهذا يؤكد بأن الصحابة رضي الله عنهم، كانوا لا يألون جهدا في تعلم كل ما هو جديد، من أجل رفعة الإسلام وأهله، سواء كان هذا الأمر من أمور الدين أو الدنيا.

---

[1] – التلمساني: المصدر نفسه. ص 724.

[2] – الكتاني: التراتيب الإدارية. جـ 2 ص 44 .

[3] – التلمساني: المصدر نفسه، ص 724 .

[4] – الكتاني: المرجع نفسه، جـ 2 ص 43 .

[5] – الكتاني، المرجع نفسه: جـ 1 ص 299 .

ومن الحرف الملحقة بالنجارة أيضا، حرفة بري النبال، خاصة المصنوعة من الأخشاب، فقد كان سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه يبري النبال[1].

3 – الدَباغة:

هي حرفة تقوم أساسا على إصلاح جلود الحيوانات وإبعاد الصوف والشعر منها وتليينها وتنظيفها وتبديل رائحتها لكي تكون صالحة للاستفادة منها ، والمكان الذي يتم إصلاح الجلود فيه ودبغها يسمي المدبغة[2].

ومن أشهر الدباغين من صحابة النبي صلي الله عليه وسلم ، أبى وداعة الحارث بن صبيرة بن سعيد بن سعد بن تهم، أسلم يوم الفتح هو وابنه[3]. ومنهم أيضا، سعد بن عائذ المؤذن، مولي عمار بن ياسر، وقيل: مولي الأنصار، ويقال: اسم أبيه عبد الرحمن[4] ويعرف أيضا بسعد القرظي، والقرظ: شجر يدبغ به، وقيل: صمغ السُمر، وقيل: القشر الذي يدبغ به، وبه سمي سعد القرظ[5] وهو شجر ينبت في الصحاري والقيعان من بلاد العرب، وكان يباع في الأسواق في مدن الحجاز[6]. أي أن المادة الخام التي كانت تستخدم في عملية الدباغة كانت متوفرة في جزيرة العرب، مما أدي إلي رواج هذه الصناعة بين صحابة النبي صلي الله عليه وسلم .

وهناك صناعة أخري كانت مبنية وتابعة لصناعة دبغ الجلود، وهي صناعة الخرازه، أي تشكيل بعض المتعلقات من الجلود بعد دبغها، وذلك بخرزها، فقد كانت سوده بنت زمعة رضي الله عنها، إحدى أمهات المؤمنين

---

[1] – الكتاني ، المرجع نفسه، جـ 2 ص 106 .

[2] – العمري، الحرف والصناعات في الحجاز . ص 326 .

[3] – الكتاني، التراتيب الإدارية . جـ 2 ص 62 .

[4] – العسقلاني، الإصابة في التمييز بين الصحابة . جـ 4 ص 273 .

[5] – التلمساني، تخريج الدلالات السمعية . ص 117 .

[6] – العمري، المرجع نفسه . ص 326 .

تعمل الأديم الطائفي[1]. وكانت أم المؤمنين زينب بنت جحش رضي الله عنها تدبغ الجلود وتخرزها، وتتصدق بثمنها على الفقراء والمساكين[2].

4 – الخياطة والنسيج:

الخيط: السلك، والجمع أخياط وخيوط ، ورجل خائط، وخياط، والخياطة: صناعة الخائط[3] عن سعد بن سهل رفعه: "عمل الأبرار من الرجال الخياطة وعمل الأبرار من النساء المغزل، وعن عائشة رضي الله عنها قالت:" كان صلي الله عليه وسلم يعمل عمل البيت، وكثيرا ما يعمل الخياطة[4].

أما النسيج، فمن نسج الثوب ينسجه نسجا، والمنسج بكسر الميم، الأداة التي يمد عليها الثوب لينسج، وأصل النسج ضم الشيء إلي الشيء، والحائك هو النسَاج وحرفته النَساجة[5]. والنسيج والخياطة حرفتان متكاملتان تدعم إحداهما الأخرى، فالخياطة لا بد لها من نسيج مسبق، والنسيج لا تتم الفائدة منه إلا بالخياطة في الغالب[6].

كان الصوف متوفرا بكثرة نظرا لوفرة الثروة الحيوانية في المنطقة، وبالتالي كان لا بد من الاستفادة من هذا الصوف، فقام الناس بغزله والاستفادة منه، حسب إمكاناتهم المتوفرة، وحسب خبراتهم البسيطة[7]. وكانت تجارة الثياب من التجارات الهامة عند العرب، وكان يطلق على من يحترفها لقب البزاز، ومن أشهر الصحابة رضي الله عنهم في هذا المضمار، طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب القرشي التيمي، أحد العشرة المبشرين بالجنة،

---

[1] – الكتاني: المرجع نفسه. جـ 2 ص 41.

[2] – الكتاني، المرجع نفسه: جـ 2 ص 38 .

[3] – التلمساني: المصدر نفسه . ص 722 .

[4] – الكتاني: المرجع نفسه. جـ 2 ص 43 .

[5] – التلمساني: المصدر نفسه، ص 720 .

[6] – العمري، المرجع نفسه. ص 331 .

[7] – العمري، المرجع نفسه، ص 332– 334 .

واحد الثمانية الذين سبقوا إلي الإسلام، واحد الخمسة الذين اسلموا على يد أبي بكر، واحد الستة أصحاب الشورى[1].

أما عن أشهر من عرف من أصحاب النبي صلي الله عليه وسلم بصناعة الخياطة والنسيج، فكان سويد بن قيس العبدي، أبو مرحب، وروي أن النبي صلي الله عليه وسلم اشتري منه رجلي سراويل[2]، وكان الزبير بن العوام، وعمرو بن العاص، وعامر بن كريز خزَارين، أي يعملون الخز ، وهو نساجة تنسج من الصوف وإبريسم أي من الحرير[3].

وممن كان خياطا أيضا، عثمان بن طلحة بن أبي طلحة بن عبد العزي العبدري، صاحب البيت، اسلم عثمان بن طلحة في هدنة الحديبية، وهاجر مع خالد بن الوليد، وشهد الفتح مع النبي صلي الله عليه وسلم فأعطاه مفتاح الكعبة، مات سنة 42 من الهجرة[4].

ولم تتوقف صناعة النسيج والخياطة عند من ذكرت أسمائهم من الصحابة آنفي الذكر، بل ذكرت المصادر التاريخية العديد من هؤلاء الخياطين والنساجين دون أن تذكر أسمائهم، مما يدل على كثرتهم في العهد النبوي، روي البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن خياطا دعا رسول الله صلي الله عليه وسلم لطعام صنعه. قال أنس: فذهبت مع رسول الله صلي الله عليه وسلم إلي ذلك الطعام[5].

ومن الأسماء المجهولة للخياطين والنساجين أيضا ، أن امرأة جاءت ببردة فقالت: يا رسول الله نسجت هذه بيدي أكسوكها؟ فأخذها النبي صلي الله

---

[1] – العسقلاني، الإصابة في التمييز بين الصحابة، جـ 5 ص 417 .

[2] – العسقلاني، المصدر نفسه، جـ 4 ص 544 .

[3] – الكتاني، التراتيب الإدارية . جـ 2 ص 43 .

[4] – العسقلاني، المصدر نفسه. جـ 7 ص 94 -95 .

[5] – التلمساني، تخريج الدلالات السمعية. ص 722 .

عليه وسلم فقال رجل من القوم: يا رسول الله أكسينيها. فقال: نعم . فطواها صلي الله عليه وسلم ثم أرسل بها إليه[1] وكانت هذه الجُبة أو البردة من صوف[2] وهو كساء مربع أسود فيه صفر، وقيل: الشملة منسوج في حاشيتها[3]. وأمر النبي صلي الله عليه وسلم أن يصنع له غيرها – بعد أن أعطاها للرجل الذي طلبها منه – فمات صلي الله عليه وسلم قبل أن تفرغ[4] أي تفرغ المرأة من نسجها، فعن سعد بن سهل رضي الله عنه قال: توفي النبي صلي الله عليه وسلم وله جُبة صوف في الحياكة[5].

[1] – التلمساني، المصدر نفسه: ص 720 .

[2] – الكتاني، المرجع نفسه. جـ 2 ص 42 .

[3] – التلمساني: المصدر نفسه . ص 721 .

[4] – الكتاني، التراتيب الإدارية . جـ 2 ص 42 .

[5] – الكتاني، المرجع نفسه، جـ 2 ص 42 – 43 .

5 – صناعة الخواصة:

الخواصة هي صنع القفاف ونحوها من الخوص ، وهو ورق النخيل[1] وعلى الرغم من أهمية هذه الصناعة وانتشارها، نظرا لأنها تلبي حاجات كثيرة للناس في العهد النبوي بل وربما إلي عصرنا هذا في بعض المجتمعات الريفية، إلا أن المصادر التاريخية قد بخلت علينا في مادتها العلمية في هذا الشأن، فتكاد تكون قد اقتصرت على واحد فقط من أصحاب النبي صلي الله عليه وسلم .

هذا الصحابي الجليل هو سلمان الفارسي رضي الله عنه، ويقال له: سلمان بن الإسلام، وسلمان الخير، أصله من رامهرمز، وقيل: من أصبهان، وكان عالما زاهدا، مات سنة 36 من الهجرة، كان سلمان ينسج الخوص، ويأكل من كسب يده[2] وكانت الخواصة حرفة سلمان الفارسي حتى وهو أمير في المدائن[3].

6 – الجزارة:

الجزار هو اللحام والقصَاب أيضا[4] ومن الصحابة رضوان الله عليهم القصَابين أو اللحامين، أبي شعيب اللحام، وكان من الأنصار، قال لغلام له لحَام: اصنع لي طعاما يكفي خمسة ، فدعا النبي صلي الله عليه وسلم إليه[5]. وكان خالد بن أسيد بن أبي العيص الأموي جزارا[6].

7 – الطبَاخ والشواء: الطباخ معروف، أما الشواء فهو من شويت اللحم شيًا، والاسم الشوَاء والقطعة منه شواية، واشويت القوم: أطعمتهم

---

[1] – الكتاني، المرجع نفسه، جـ 2 ص 62 .

[2] – العسقلاني، الإصابة في التمييز بين الصحابة . جـ 4 ص 403 – 405 .

[3] – التلمساني، المصدر نفسه، 737 الكتاني، المرجع نفسه. جـ 2 ص 62 .

[4] – التلمساني، المصدر نفسه، ص 758 .

[5] – العسقلاني، المصدر نفسه، جـ 12ص 346 .

[6] – الكتاني، المرجع نفسه. جـ 2 ص 70 .

شواء[1]. كان أبو عبيد مولي رسول الله صلي الله عليه وسلم يطبخ لرسول الله صلي الله عليه وسلم[2] قال أبو عبيد: طبخت للنبي صلي الله عليه وسلم قدرا، وكان يعجبه الذراع، وهو من صحابة النبي صلي الله عليه وسلم[3].

إلي جانب الطبَاخ من الصحابة رضوان الله عليهم، كان منهم أيضا الشواء، فعن أبي رافع رضي الله عنه قال: كنت أشوي لرسول الله صلي الله عليه وسلم بطن الشاه وقد توضأ للصلاة، فيأكل منه، ثم يخرج إلي الصلاة ولا يتوضأ[4] .

8 – البنَاء:

على الرغم من أن صنعة البناء من الصنائع القديمة، فأنها كانت من الصنائع التي ذاع صيتها بين الصحابة رضوان الله عليهم على عهد النبي صلي الله عليه وسلم، وذلك نظرا للمباني الجديدة التي ظهرت بظهور الإسلام في جزيرة العرب، وفي مقدمتها المساجد، خاصة المسجد النبوي. وكان أول بناء في الإسلام ، عمار بن ياسر رضي الله عنه[5]. وبما أن البناء في ذلك الوقت يتم بطريقة بدائية نحوا ما، فقد كان باستطاعت أي فرد من أفراد الصحابة رضي الله عنهم أن يمارس أو علي الأقل يشارك في أي عملية بناء فيها خدمة للإسلام أو نبي الإسلام صلي الله عليه وسلم. فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان صلي الله عليه وسلم يجلس بين ظهراني أصحابه ، فيجيء الغريب فلا يدري أيهم هو حتى يسأل ، فطلبنا منه أن نجعل له مجلسا يعرفه الغريب إذ أتاه، فبنينا له دكانا من طين يجلس عليه ونجلس بجانبه[6].

---

[1] – التلمساني، المصدر نفسه. ص 762 .

[2] – التلمساني، تخريج الدلالات السمعية. ص 760 .

[3] – العسقلاني، الإصابة في التمييز بين الصحابة. جـ 12 ص 438 .

[4] – التلمساني، المصدر نفسه، ص 762 .

[5] – التلمساني، المصدر نفسه، ص 734.

[6] – الكتاني، التراتيب الإدارية. جـ 2 ص 54 .

هذا وكان النبي صلي الله عليه وسلم يعتمد على من له خبرة كبيرة من أصحابه رضي الله عنهم في عملية البناء مواد البناء، وذلك لرغبته صلي الله عليه وسلم في الوصول إلي ما هو أفضل في عملية البناء، من ذلك أنه وفد على رسول الله صلي الله عليه وسلم قيس بن طلق الحنفي وهو – أي رسول الله صلي الله عليه وسلم – يبني مسجده، فشهده – أي قيس بن طلق – فوكَله النبي صلي الله عليه وسلم بعمل الطين، لأنه رآه محسنا فيه[1].

9 – الماشطة:

الماشطة من امتشطت المرأة ومشطتها الماشطة تمشطها مشطا، والمشط بالضم واحد الأمشاط[2] وهي تعني في العصر الحديث (الكوافير) وهي المرأة المهتمة بتزيين النساء وتجميلهن خاصة في ليالي العرس.

وبما أن هذه الصنعة خاصة بعالم النساء، فكان من الطبيعي أن تمتهنها في العهد النبوي بعض الصحابيات رضوان الله عليهن، فمن هؤلاء الصحابيات، أم رعلة القشيرية، فقد كانت امرأة ذات لسان وفصاحة وماشطة، وقدمت علي الرسول صلي الله عليه وسلم[3].

ومنهن أيضا أم زفر ماشطة خديجة، وهي المرأة التي قال النبي صلي الله عليه وسلم فيها: إنها كانت تغشانا في زمن خديجة، وكان اسمها جثَامة المزنية، فغيرها النبي صلي الله عليه وسلم فقال: بل أنت حضَانة، وفي رواية حسَانة[4].

ولما أعرس رسول الله صلي الله عليه وسلم بصفية بنت حيي بن أخطب بخيبر أو ببعض الطريق، كانت التي جمَلتها لرسول الله صلي الله عليه وسلم ومشطتها وأصلحت من أمرها، أم سليم بنت ملحان أم أنس بن مالك، فيأت

---

[1] – التلمساني، المصدر نفسه، ص 735 .

[2] – التلمساني، المصدر نفسه، ص 764 .

[3] – الكتاني، المرجع نفسه . جـ 2 ص 73 .

[4] – العسقلاني، الإصابة في التمييز بين الصحابة . جـ 14 ص 14 .

بها رسول الله صلي الله عليه وسلم في قُبة له[1]. وأم سليم هي بنت ملحان بن خالد بن زيد بن حرام الأنصارية، واسمها سهلة، أسلمت مع السابقين إلي الإسلام من الأنصار[2].

10 – صانع الأقداح:

ومن الحرف الأخرى والهامة والتي لم تغفل المصادر التاريخية الحديث عنها، صناعة الأقداح، والتي كانت تستخدم في عملية الشراب في المقام الأول. فوجد من أصحاب النبي صلي الله عليه وسلم من اهتم بها وأجاد صنعها، وقد ورد في المصادر التاريخية اسم الصحابي الجليل أبو رافع مولي رسول الله صلي الله عليه وسلم والذي يقول عن ذلك: كنت رجلا ضعيفا، أعمل القداح أنحتها في حجرة زمزم، وكنت أجلس فيها أنحت أقداحي[3].

هذا وعلى الرغم من تعدد الصناعات والصناع من الصحابة علي عهد النبي صلي الله عليه وسلم، إلا أن المصادر التاريخية لم تحدثنا عن طبيعة الأماكن التي كانت تمارس فيها هذه الصناعات، وكذلك أغفلت المصادر التاريخية الكثير عن المادة الخام التي كان يستخدمها الصناع في صناعتهم، ولكن على الرغم من هذا القصور في المصادر التاريخية، إلا أن ما ورد آنفا عن الصناعة والصناع من الصحابة علي عهد النبي صلي الله عليه وسلم ، ليشهد بأن الإسلام قد أحدث ثورة حضارية كبري في جزيرة العرب ما كان لها أن تراها لولا ظهور نور الإسلام .

4– استفادة المجتمع الإسلامي من الصناعة والصُناع في العهد النبوي

كان هؤلاء الصناع يلبون حاجات المزارعين من الآلات التي تفيدهم في الزراعة كالمسحاة والفأس وغيرها مما يستفاد منه في البناء والحفر أيضا، كما

---

[1] – التلمساني، تخريج الدلالات السمعية . ص 763 .

[2] – العسقلاني، المصدر نفسه . جـ 14 ص 394 .

[3] – التلمساني، المصدر نفسه. ص 725 .

كانوا يقومون بصناعة وصيانة الأسلحة المختلفة كالسيوف والسكاكين والخناجر، وكذلك صناعة الدروع والمغافر – الخوذات في الوقت الحاضر – والسهام وما يتعلق بها من أسلحة الدفاع عن النفس، وكذلك صناعة الكثير من الحاجيات والأواني مما يحتاج إليه المنازل كالقدور وغيرها[1].

لقد استفاد المجتمع الإسلامي من هذه الصناعات في مجال التسليح على وجه الخصوص، فقد كانت مدينة الرسول صلي الله عليه وسلم في صدر الإسلام، لا يضع الرجل فيها سلاحه لقلة الأمن، لأن جميع أهل الأرض أعداء لهم[2] وأعان نوفل بن الحارث، رسول الله صلي الله عليه وسلم يوم حنين بثلاثة آلاف رمح، فقال له رسول الله صلي الله عليه وسلم: كأني أنظر إلي رماحك يا أبا الحارث تعصف أصلاب المشركين[3].

و لم تكن الاستفادة من الحدادين قائمة على صنع السلاح فقط للدفاع عن النفس، بل كان الحدادون يقومون بصناعة بعض الأثاثات المنزلية بالتعاون مع النجارين، فمن ذلك، أنه كان رسول الله صلي الله عليه وسلم يجلس على كرسي قوائمه من حديد[4]. ويبدو أن أرباب النجارة قد لجئوا إلي صناعة قوائم كرسي النبي صلي الله عليه وسلم من الحديد بعد أن أصبحت قوائمه الخشبية غير عملية.

وتمت الاستفادة أيضا من صناعة النجارة في العمليات القتالية أيضا ، فإن أول دبابة صنعت في الإسلام دبابة صنعت على الطائف حين حاصرها رسول الله صلي الله عليه وسلم، والدبابة بيت صغير يعمل من جلود الإبل والبقر تعمل للحصون – تمشي على عجلات من خشب – يدخلها الرجال فينقبون السور

---

[1] – العمري، الحرف والصناعات في الحجاز . ص 315 – 317 .

[2] – الكتاني، التراتيب الإدارية . جـ 1 ص 282 .

[3] – التلمساني، تخريج الدلالات السمعية . ص 709 .

[4] – التلمساني المصدر نفسه، ص 137 .

من داخلها، ويكون سقفها حرزا لهم من الرمي[1] وقد ثبت أن النبي صلي الله عليه وسلم رمي أهل الطائف بالمنجنيق، وأن نفرا من أصحابه عليه السلام زحفوا إلي جدار الطائف ليحرقوه تحت دبابة[2].

أما الدباغة فإن جميع منتجات الجلود كان لابد من مرورها على الخرازين، لكي تتم صناعة الأشياء منها، من أثاث وأحذية وأحزمة أو غيرها[3] فقد كانت وسادة النبي صلي الله عليه وسلم من الجلد حشوها ليف، وكان أبو الدرداء صاحب وسادة رسول الله صلي الله عليه وسلم، وهي ما يتوسد أي يوضع تحت الرأس[4] وكان نعله صلي الله عليه وسلم من الجلد المدبوغ، وكان العرب – عموما – في الجاهلية يلبسون النعال غير مدبوغة، إلا أهل السعة منهم[5]. كانت الكثير من الحاجيات تنتج عن خرازة الجلود، وهي تلبي متطلبات ذلك الزمان، ومن أهم ما كان يصنع من ذلك (القرب) وهي التي ينقل فيها الماء من مكان إلي آخر، كما كان يحفظ فيها السمن وغيره[6].

وكانت الحبال تصنع من الصوف والجلود، كما كانوا يستخدمون بعض الأشجار والنباتات لصناعة الحبال وهو ما يسمي (بالمسد) كما ورد في القرآن الكريم في سورة المسد، وصناعة الحبال كانت من الصناعات الموجودة بكثرة في البادية أو الحاضرة، كما كان ينتج من الصوف الخيام والبُسط[7]، وكان سراج فرسه صلي الله عليه وسلم من لبد، وقيل من ليف[8].

---

[1] – التلمساني المصدر نفسه، ص 493 .

[2] – التلمساني المصدر نفسه، ص 724 .

[3] – العمري، المرجع نفسه. ص 328 .

[4] – الكتاني، التراتيب الإدارية . جـ 1 ص 97 .

[5] – الكتاني، المرجع نفسه، جـ 1 ص 99 .

[6] – العمري، الحرف والصناعات في الحجاز . ص 329 – 330 .

[7] – المرجع نفسه، ص 334 – 335 .

[8] – الكتاني، المرجع نفسه، . جـ 1 ص 273 .

أما عن صناعة الخوص ، فقد كانوا يصنعون (القفاف) من الخوص، والتي كان يوضع فيها الأمتعة والمحاصيل، كما تمت الاستفادة من ليف النخيل في صنع بعض أنواع الحبال[1]. وكانت تتم صناعة الخُمرة من سعف النخيل، وهي كالحصير الصغير، وتضفر بالسيور ونحوها بقدر الوجه والكفين، وهي أصغر من المصلي، وكان النبي صلي الله عليه وسلم يصلي علي الخُمرة[2].

وبخصوص الاستفادة من صنعة البناء، فقد بني النبي صلي الله عليه وسلم مسجد قباء، ومسجده بالمدينة المنورة، ومساكنه بدار بني النجار[3] وغيرها من المساجد التي يضيق المقام عن ذكرها.

وبالنسبة لصناعة الأقداح ،فقد كتان للنبي صلي الله عليه وسلم قدحا يسمي (الريان) من الحجارة، يكون فيه الحناء والكتم، يوضع منه على رأسه صلي الله عليه وسلم إذا وجد حرا[4]، وكانت هناك بالطبع أقداحا للشراب، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: لقد سقيت رسول الله صلي الله عليه وسلم بقدحي هذا الشراب كتله[5].

هذا وإذا كانت أغلب النماذج السالفة الذكر لمنتجات الصناع من الصحابة رضي الله عنهم، خاصة بالنبي صلي الله عليه وسلم، فإن هذا لا يعني أن النبي صلي الله عليه وسلم كان هو المستفيد الأوحد من منتجات الصناع من صحابته رضي الله عنهم، لأن هذا الأمر مخالفا للواقع والمنطق، لأن صانع الأحذية الوسائد والنعال والقفاف والحبال والرماح والسيوف وغيرها ولم يقم

---

[1] – العمري، المرجع نفسه، ص 337 .

[2] – الكتاني، المرجع نفسه، جـ 1 ص 128 .

[3] – التلمساني، تخريج الدلالات السمعية . ص 730 – 731 .

[4] – الكتاني، المرجع نفسه، جـ 1 ص 142 .

[5] – التلمساني، المصدر نفسه. ص 142 .

بصناعة عينة واحدة ثم امسك عن صنعته، بل كانت منتجات هؤلاء الصناع لكل فئات المجتمع في العهد النبوي، سواء من الرجال أو النساء، وسواء من المسلمين أم غير المسلمين.

الخاتمة:

بعد التوكل على الله ،خلصت الدراسة الى النتائج التالية:

1- كانت الجزيرة العربية في اغلب مناطقها غنية بالمعادن الثمينة كالذهب والفضة والاحجار الكريمة والحديد وغيرهما من نعم الله سبحانه على البشرية.

2- حظيت مكة والمدينة (يثرب) والطائف واليمن بالنصيب الاكبر من النشاط الصناعي وموارده.

3- اشتهرت اليمن ومكة ويثرب وصنعاء والطائف بصناعات منوعة ومتطورة كصناعة الحديد والنحاس والفضة والذهب والنجارة والزراعة والنسيج والخياطة والدباغة وغيرهما ،مما يدلل على ان هذه المناطق دون غيرها كانت تتميز في العصر الجاهلي بنشاط صناعي متقدم مشهور بالجودة على النطاق الخارجي.

4- كانت بعض الحرف كالحدادة مثلا غير مرغوب بها عند البعض، لان المجتمع آنذاك كان يتعامل على مبدا الفوارق الطبقية التي الغاها الاسلام فيما بعد .

5- تميزت مدينة يثرب عن البقية بوفرة انتاجها الزراعي، وخاصة النخيل وبنشاط صناعاتها الزراعية بشكل اكبر عن بقية المناطق.

6- لم تختلف الصناعات لدى الصحابة الكرام زمن الرسول صلى الله عليه وسلم عن صناعات العصر الجاهلي ، بل كانت هي نفسها منقولة ومتوارثة ،وهي امتداد للفترة السابقة.

7- اشتهر عدد كبير من الصحابة الصناع في الصناعات الحرفية وأبدعوا فيها كخباب بن الارت وسلمان الفارسي وغيرهم الذين اصبحوا اساتذة لغيرهم فيما بعد.

8- كان الرسول صلى الله عليه وسلم يشجع الصحابة رضوان الله عليهم ويزورهم في اماكنهم ويثني عليهم لتحفيز الاخرين على العمل والكسب الشريف واعالة أسرهم، حتى أنه صلى الله عليه وسلم كان يشاركهم جميع مناسباتهم ودعواتهم.

9- أبدع الصحابة الصناع على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم في خدمة المجتمع بتقديمهم منتوجات صناعية وحرفية غاية في الروعة والجمال والفائدة سواء كان للمزارعين كالمحراث والمنجل والفأس والقفف أو للمحاربين كالسيوف والدروع والخناجر وكذلك الأدوات المترلية والأثاث والنجارة والدباغة والنسيج والبناء والجزارة وغيرهما مما ذكر في الدراسة.

10- الأهم في الدراسة هو ان الصحابة الكرام رضي الله عنهم بأعمالهم الحرفية وابداعاتهم الصناعية قدموا درسا ورسالة للجيل العربي المسلم بعبادة الله سبحانه وتعالى حق العبادة واتمام ذلك بالعمل والواجب، كل في اختصاصه مع التعلم وخدمة المجتمع والكسب الشريف.

وعلى امل انه من خلال الدراسة قد تم ابراز جهود الصحابة الصناع رضي الله عنهم في خدمة الاسلام والمسلمين لتبقى الاجيال الحالية على صلة بالصدر الاول من حملة ديننا الحنيف ولنوفيهم حقهم بأمانه.

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم.
- ابن الأخوة، محمد بن محمد القرشي: معالم القربة في أحكام الحسبة . تصحيح / روبين ليوي . دار المثني – بغداد – د.ت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة بن خلدون، تحقيق: عبد الله الدرويش. ط1، دار البلخي، دمشق، 2004م.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الكبير، تحقيق، د. محمد علي عمر، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ت.

– التلمساني، أبي الحسن علي بن محمد، تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم من الحرف والصناعات والعمالات البشرية، تحقيق: أحمد أبو سلامة، ط 1، القاهرة. 1995م.

– الثعالبي، عبد الملك بن محمد، خاص الخاص، تصحيح، محمود السمكري، ط1، دار السعادة، القاهرة، 1909م.

– جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط4، دار الساقي، بيروت، 2001م.

– حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، شرح وتقديم: عبدا مهنا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.

– دلو، برهان الدين، جزيرة العرب قبل الإسلام، ط2، دار الفارابي، لبنان، 2004م.

– الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، جواهر العروس من جواهر القاموس، ط1، مطبعة حكومة الكويت، 2004م.

– زيدان، جرجي، العرب قبل الإسلام، ط1، مؤسسة مطابع دار الهلال، 1978.

– سالم، السيد عبد العزيز، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان. د. ت.

– الشريف، أحمد إبراهيم. مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ط1، دار الفكر العربي. د. ت.

– الصمد، واضح، الصناعات والحرف عند العرب في العصر الجاهلي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1981م.

– الكتاني، محمد بن عبد الحي، نظام الحكومة النبوية المسمي التراتيب الإدارية . تحقيق / عبد الله الخالدي، ط2 – دار الأرقم – بيروت –، د.ت.

– العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في التمييز بين الصحابة . تحقيق / عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 – مركز هجر للبحوث – القاهرة –2008 م.

– العمري عبد العزيز، الحرف والصناعات في الحجاز في عصر الرسول صلي الله عليه وسلم . طبع على نفقة المؤلف – السعودية، 1985 م.

– عنترة بن شداد، ديوان عنترة، تحقيق: محمد سعيد مولوي. المكتب الإسلامي، د. ت.

– لطفي عبد الوهاب، العرب في العصور القديمة، مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط1، دار المعرفة الجامعية، 1996م.

– الهمداني، الحسن بن أحمد، صفة جزيرة العرب، ط3، تح محمد الأكوع، دار الآداب، بيروت، 1983.

– الواقدي، محمد بن عمر، مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم. ط1، مطبعة السعادة، مصر. 1948م.

دراسة تطبيقية لدلالة الحديث النبوي من الدين الفرار من الفتن

د. عبد الغني بن شعبان
الإخوة منتوري -قسنطينة

الملخّص:

أحاول في هذه الدراسة تتبع دلالة الحديث النبوي الشريف بقوله صلى الله عليه وسلم: (**يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ**). من حيث المصطلحات والألفاظ المكوّنة له، وتتبعها معجميا وسياقيا مع التركيز كذلك على أسباب التقديم والتأخير بين ألفاظ الحديث ودلالة هذا التركيب.

Abstract:

I am trying in this study to follow meaning and signification of this Hadith, in term of terminology and its constituent terms, focussing on the reasons for the anastrophe between words of this Hadith, and there signification.

تمهيد:

بين القراءة اللّغوية الظاهرة والقراءة البينية الباطنة زيادات وإضافات فالأولى تعتمد على ما هو ملاحظ اختيارا وتركيبا من حيث البنية. بينما الثانية على التأويل والنظرة فوق لغوية أو الماورائية، أو ما يعرف بالمعنى الضمني، الذي يتعدّى حدود العبارة لفظا وبناء، ليعتمد على الإشارة وسياقات أخرى مضافة لها. وهذا ما هو ملاحظ على قراءة

حديث الرسول صلّى الله عليه وسلّم في قوله "يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الجِبَالِ وَمَوَاقِعَ القَطْرِ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الفِتَنِ".[1]

الحديث يصنّف في باب مِنَ الدِّينِ الفِرَارُ مِنَ الفِتَن وفي تصنيف آخر في باب مَا يُرَخَّصُ فِيهِ مِنَ الْبَدَاوَةِ فِي الْفِتْنَةِ أورده أبو داود. كما يصنّفه شرّاح الحديث في باب الاعتزال فبين الفرار والبداوة والاعتزال فروق كبيرة.

ومن خلال الملاحظة الأولى من حيث ألفاظه وتراكيبها، الحديث لا يشير لا إلى الاعتزال ولا إلى البداوة فكيف صنّف على هذين البابين؟

وما يهمّ في الحديث، هو معرفة غرضه الإبلاغي والعملي الذي ينشده الرسول عليه الصلاة والسلام، من خلال ما جاء في لفظه، خدمة للأمة وتعديلا لسلوكها. ومن ثمة جاء التفكير في دراسة الحديث من باب معرفة السبب في اختيار هذه الألفاظ بالذّات ومفاضلتها على مثيلاتها القريبة منها دلاليا، ومن باب التقديم والتأخير في تركيب الحديث على هذا الوجه مع تحديد الأساليب البلاغية المتبعة. والأهم هو الناحية العملية الاجتماعية المنشودة، أي ما يقدّمه الحديث من توجيه ونصح لأبناء هذه الأمّة في بابها الأخلاقي التربوي.

---

[1]- الحديث مخرّج في عديد كتب الحديث منها الجامع الصحيح حسب ترقيم فتح الباري حمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله دار الشعب القاهرة الطبعة الأولى 1407 – 1987 ج1 ص11. سنن أبي داود أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني دار الكتاب العربي بيروت ج4 ص166. مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير مختصر فيض القدير شرح الجامع الصغير للإمام عبد الرؤوف المناوي. محمد بن ناصر الدين الألباني إعداد وترتيب أبو أحمد معتز أحمد عبد الفتاح ج2 ص202. مسند الإمام أحمد بن حنبل. أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني. مؤسسة قرطبة القاهرة ج3 ص6. سنن ابن ماجه. محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني. دار الفكر بيروت تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ج5 ص121. سنن النسائي الكبرى. أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي. تحقيق د.عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1411 – 1991 ج8 ص123. الْمُوَطَّأ الإمام مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ الأَصْبَحِيِّ رواية يَحيى بن يَحيى اللَّيْثِيِّ الأَنْدَلُسِيّ طبعة دار الغرب ج2 ص970.

ومن حيث تركيب المفردات الحديث متكوّن من سبعة عشرة كلمة عشر منها أسماء وأربع أفعال وخمسة أحرف.

ومعناه العام يمكن تلخيصه بشكل آخر كالآتي: يوشك الوضع العام أن يصبح خير مال المسلم اتباع الغنم في شعف الجبال والبحث عن مواقع القطر ليفرّ بدينه من الفتن.

1. **الاقتراب دلالته الاحتمال:**

وبداية الحديث جاءت بلفظ يوشك ومعجميا يدلّ اللّفظ على السّرعة والعجلة.[1] أما تصنيفه النّحوي فمن أفعال المقاربة[2] مثل كاد وكرب، وذلك لدلالتها على دنو الخبر رجاء أو حصولا أو أخذا فيه وفيها دلالة واضحة على القرب. والفعل أوشك أبعد في الاستقبال لأنّه موضوع للإسراع المفضي إلى القرب بخلاف كاد وكرب فيغيب عنهما مفهوم الإسراع فللقرب فقط.

ومن ثمّة يدل الفعل أوشك على القرب بسرعة وفي سياق هذا الحديث هو إشارة إلى المسببات والاحتمالات. وليس الحدوث بحدّ ذاته فالأمر لم يحدث بعد بل له احتمالية

---

[1]- ينظر معجم مقاييس اللغة أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الفكر 1399هـ/ 1979م ج6 ص113. لسان العرب محمد بن مكرم بن منظور دار صادر بيروت الطبعة الاولى ج10 ص513. المحكم والمحيط الأعظم أبو الحسن علي بن اسماعيل بن سيدة تحقيق عبد الحميد هنداوي دار الكتب العلمية بيروت 2000م ج7 ص121.

[2]- ينظر معاني النحو الدكتور فاضل صالح السامرّائي شركة العاتك القاهرة ج1 ص257. وينظر كتاب الكليات أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري مؤسسة الرسالة بيروت 1419ه/1998م ص1006. وينظر همع الهوامع في شرح جمع الجوامع جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ـــ سنة الوفاة 911هـ تحقيق: عبد الحميد هنداوي المكتبة التوفيقية مصر ج1 ص468. وينظر البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها عبد الرحمن حسن حبنكه الميداني ص357. وينظر دستور العلماء أو جامع العلوم من اصطلاحات الفنون القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري تعريب حسن هاني فحص دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى1421ه/2000م ج1 ص100.

الحدوث. وإن توفّرت المعطيات المؤدّية إلى الحدوث فسيكون بسرعة دون إنذار ولا انتظار وبحضور عنصر المباغتة. ومن ثمّة غياب القدرة على التحكّم في الأمر إن حدث لتجاوز الأحداث القدرة.

2. المفاضلة دلالتها الترغيب:

جاء في الحديث لفظ (خير) ويحتمل مفهوم المفاضلة حيث قد تكون له الأفضلية في حالات ووضعيات وظروف معينة وبتوافر شروط محدّدة. الأفضلية في أمور جيدة ومعجميا وبحسب ما جاء في معجم العين فاللفظ يحمل في معانيه الفضل والصلاح والجمال والميسم.[1] ليقدّم صاحب مقاييس اللغة دلالات أخرى حيث إنّ تركيب الخاء والياء والراء أصله العَطْف والمَيْل ليحمل عليه خِلافُ الشّرّ؛ لأنَّ كلَّ أحدٍ يَمِيلُ إليه ويَعطِف على صاحبه. واللفظ يحتمل مفهوم الخروج والتنقّل والخلاص وذلك من استِخارة الضّبُع، حيث تَجْعلَ خشبةً في ثُقْبَةِ بيتها حتى تَخرُج من مكانٍ إلى آخَر.[2]

والمفاضلة هنا جاءت في المال وهو كلّ ما يملكه المرء من أشياء ثمينة. وأموال العرب أنعامهم مثلما جاء في معاجم اللغة.[3] وفي هذه الأفضلية إشارة وتوجيه إلى أحسن الطرق والسبل التي يحافظ بها الإنسان على صلاحه وفضله وجماله ووسامته ومكانته ظاهرا وباطنا. فمفهوم المفاضلة وضع للتوجيه والتعليم والتنبيه.

3. الغنم دلالتها التوجيه:

الغنم بمفهومها اللّغوي الظاهر هي تلك الحيوانات الأليفة المعروفة وهو كما قال صاحب معجم العين لفظ للجماعة مفرده شاة وفي دلالته الفوز بالشيء في غير مشقّة.[4] ويضيف صاحب مقاييس اللغة دلالة أخرى إلى ذلك حيث إنّ تركيب الأصوات الثلاثة

---

[1]- العين. أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي دار ومكتبة الهلال مادة (خير) ج4 ص301.

[2]- ينظر معجم مقاييس اللغة أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الفكر الطبعة 1399هـ -1979م مادة خير ج2 ص232

[3]- ينظر العين ج8 ص344.

[4]- ينظر معجم العين مادة غنم ج4 ص426.

الغين والنون والميم أصل صحيح يدلّ على إفادة شيء لا يملك من قبل. وهو كذلك المال الذي يأخذ بالغلبة والقهر للمشركين وله دلالة الغاية من غُناماك أن تفعل كذا أي غاياتك. ويحتمل أن يكون لفظ غنم مشتق منه. [1] وانطلاقا من هذه الدلالات اللغوية يحتمل أن يكون المقصود الإشاري لكلمة غنم المال المتحصّل بالجهد والمشقّة ومغالبة النفس بالاستثمار في الروح. ويمكن كذلك المرور من خصوصية اللّفظ إلى تعميمه على باقي الحيوانات التي فيها ربح بمجهود. وقد رأى أحد شرّاح الحديث بأنّ التمثيل بالغنم راجع لكونها أسهل من غيرها في صعود ورقي الجبال، ولكن المعنى ليس خاصاً فيها؛ لأن من كان صاحب إبل فإنه يحصل في اشتغاله بها ورعيه لها وشربه من لبنها أو درها مثلما حصل للغنم، وقد مر الحديث في هذا.[2]

وفي مآلات الدّلالة تعليم للصبر مع التحكّم في النفس والخلو ومحادثة الذات ومناجاتها والوقوف مع النفس على سلبياتها ومغالبتها. وهو منهج تكوين الأنبياء وكما هو معلوم فغالبيتهم اشتغلوا برعي الغنم وهو ما جاء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلّم (مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلاَّ رَعَى الْغَنَمَ فَقَالَ أَصْحَابُهُ وَأَنْتَ فَقَالَ نَعَمْ كُنْتُ أَرْعَاهَا عَلَى قَرَارِيطَ لأَهْلِ مَكَّةَ).[3] وقد ذكر اللّفظ في القرآن الكريم في قصّة سيّدنا موسى عند سؤاله عن عصاه {قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى}.[4] فالآية دلالة واضحة على ممارسة موسى عليه السلام لرعي الغنم. وقد وصف الرسول صلى الله عليه وسلّم أهل الغنم بالسكينة والوقار.[5]

---

[1]- ينظر معجم مقاييس اللغة مادة غنم ج4 ص397.

[2]- شرح سنن أبي داود. عبد المحسن العباد ج24 ص31.

[3]- صحيح البخاري ج3 ص115.

[4]- سورة طه18

[5]- ينظر صحيح مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي بيروت تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ج1 ص71.

4. الاتباع دلالته الحركية:

جاء في الحديث لفظ "اتباع" والتتبع معجميا يدلّ على التُلُوُّ والقفو واللحاق.[1] وعمليا يكون بتوفّر معالم وآثار تقتفى يشقّ من خلالها المتتبع طريقه. وفيه دلالة على السعي والبحث والتعب والمشقّة بالتنقل من مكان إلى آخر. كما يدلّ اللفظ على الحرص والمداومة وعدم الغفلة. وهذا كلّه يعدّ أسلوبا من أساليب التوجيه.

5. المكان والعلو دلالته الندرة:

في الحديث ذكر لمكانين شعف الجبال ومواقع القطر. وقد أشير إلى العلو بمصطلح الشّعف وهو دال بالدرجة الأولى على أقاصي الأشياء من حيث العلو أي رؤوس الأمور وقد أشار إليه الفراهيدي في كتاب العين بمفهوم الرؤوس كرؤوس الأثافي المستديرة في أعاليها وشَعَفُة القلب رأسه عند معلق نياطه.[2] لتضيف المعاجم التي جاءت بعده معاني جديدة للمصطلح بالإضافة إلى العلو كاستعماله في مجال الحب ومن ذلك قولهم فلانٌ مَشْعُوفٌ بمعنى ذهب به حبُّه كلَّ مذهب وسبب له الحرقة ليأتي بعدها في مجال الخوف ليحتمل معنى الذُّعْر والخوف والقلق. ليُنتقل بعدها إلى معنى آخر بعيد عن المفاهيم السابقة وهو المطرة الخفيفة تبل وجه الأرض.[3]

وكحوصلة لذلك فمن مفاهيم الشّعف العلو إلى أقصى حدّ والمشقّة والذعر كما يحتمل معنى الشعف التعب.

أمّا الندرة فقد عبّر عنها بمصطلح مواقع القطر بمعنى الماء أي البحث عنه حيثما كان ولو قطرة واحدة المهم ضمانه.

---

[1]- ينظر العين مادة (تبع) ج2 ص78 ومعجم مقاييس اللغة ج1 ص362.

[2]-كتاب العين أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي دار ومكتبة الهلال تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي ج1 ص260.

[3]-الزاهر في معاني كلمات الناس أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري تحقيق د. حاتم صالح الضامن مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى بيروت 1412 هـ -1992 ج1 ص438. المعجم الوسيط إبراهيم مصطفى ــ أحمد الزيات ــ حامد عبد القادر ــ محمد النجار دار الدعوة تحقيق مجمع اللغة العربية ج1 ص458.

وفي العلو والندرة مقاصد تعليمية دالة على تشغيل الإنسان نفسه بأمور تتعبه طوال يومه وتبعده عن الفراغ الذي يقود إلى رفقة السوء التي تدفع إلى الأخذ في أعراض الناس ومن ثمّة إثارة الفتن فالفراغ قاتل هادم للجسد والروح. وبعدها الانتقال من المستوى اللفظ إلى الفعل الجسدي في الفساد. شعف الجبال التعب والجهد الذي ينهك الجسد ويريح الروح.

6. الفرار دلالته الوجهة:

يكاد يقرّ غالبية شراح الحديث على أنّ الفرار دال مباشرة على الاعتزال وهو ما أدخلهم في متاهة المفاضلة بين الاعتزال والمخالطة أيهما أحسن. وجاء الحديث عن من له القدرة على المخالطة ومن ليس له ذلك وفتح باب مفهوم التأثير والتأثّر.[1] ومن شراح الحديث من ذهب إلى أن الفرار هو الاعتزال والانفراد ويعدّ راحة من خلطاء السوء وهو مباح خوفا من العقوبة التي من المحتمل أن تحلّ بالمجتمعات عند ظهور الفتن طلبًا لإحراز السلامة وهذا كله من كمال الدين.[2]

وتقريبا من خلال الحركية التركيبية للحديث جاء هذا الفعل متأخرا في التركيب إلاّ أنّه يعتبر اللّفظ الرئيس المحيط بكلّ ما يحمله الحدث من دلالات وهو الأساس المعبّر

---

[1]- ينظر فتح الباري شرح صحيح البخاري. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي تحقيق أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي دار المعرفة بيروت 1379هـ ج13 ص43. وينظر فتح الباري لابن رجب زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد. دار ابن الجوزي الدمام السعودية الطبعة الثانية 1422هـ ج1 ص97.

[2]- ينظر شرح صحيح البخارى لابن بطال. أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي. تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم مكتبة الرشد السعودية الرياض الطبعة الثانية 1423هـ 2003م. ج1 ص71. وينظر شرح صحيح البخاري لشمس الدين السفيري ج23 ص10. وينظر شرح كتاب العلم لأبي خيثمة الشيخ عبد الكريم الخضير ج1 ص25. وينظر شرح كتاب الفتن من صحيح البخاري. الشيخ الدكتور عبد الكريم الخضير ج1 ص58.

عن الحدث. والفرار معجميا يشير إلى الهروب. كما يحتمل في دلالته الانكشاف وما يقاربُهُ من الكَشْف عن الشَّيء. والخِفّة والطَيْش.[1]

ولا يحتمل اللّفظ الاعتزال في هذا السياق. وقد ذكر اللّفظ في القرآن الكريم في قوله تعالى {كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَة * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ}.[2] وفيه إشارة إلى الهروب من شدّة الخوف.

7. الفتن دلالتها التحذير:

الفتن في الحديث جاءت بلفظ الجمع وفي دلالتها اللغوية معنى الحرق مثلما جاء في معجم العين.[3] وأضاف معجم مقاييس اللغة دلالات أخرى بمعنى الابتلاء والاختبار والامتحان.[4]

وقد ناقش شراح الحديث المقصود بمصطلح الفتن هل هو الشهوات والشبهات والقتل، أو القتل فقط. وناقشوا كذلك كثرة وقوعها بين البادية والمدينة، وأبدى كلّ واحد رأيه فيما رأى.[5]

والمقصود بالفتن الفراغ المؤدّي إلى الإفساد بالقيل والقال الزائد عن محلّه وإثارة النعرات وتجاوز حدود الأناقة في القول والفعل.

8. العلاقة بين الدين والفتنة:

وعن استعمال كلمة الدين معرّفة بـــ"الـــ" فقد جاءت في القرآن الكريم معرّفة في قوله تعالى:{إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ}.[6] وبحسب ما جاء في القرآن الكريم في مقارنة بين الدين والفتنة نلاحظ بأنّ توجّه دلالة اللفظين هي

---

[1]- ينظر معجم العين مادة (فر) ج8 ص255. وينظر معجم مقاييس اللغة ج4 ص438.

[2]- سورة المدثر50/51.

[3]- ينظر معجم العين مادة (فتن) ج8 ص127.

[4]- ينظر معجم مقاييس اللغة ج4 ص472.

[5]- شرح كتاب العلم لأبي خيثمة عبد الكريم الخضير - (1 / 24)

[6]- سورة آل عمران19.

عكسية متناقضة فالدّين يدعوا إلى لمّ الشمل وعدم التفرقة والفتنة عكس ذلك {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ} [الشورى : 13] والفتنة تؤدّي إلى الاختلاف: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [آل عمران : 7]

فمن خلال قراءتنا لهذا الحديث لغويا ودلاليا نلاحظ بأنّه لا يدعو لا للاعتزال ولا إلى البداوة بل هو حديث يدعو إلى العمل والعمل عبادة والكسب والرزق الحلال والصبر على الرزق والسعي ورائه والتعب لأجله، لينفع نفسه وغيره بما سيقدّمه من خدمة لهم وهذا أبعد عن الاعتزال. وعدم الاشتغال بأمور تافهة والجلوس على الطريق والكلام في أعراض الناس. وهذا هو المقصود بمصطلح (الدين) أي الاعتدال على المستويين الجسدي والنفسي. وقد تعدّدت الأساليب البلاغية في هذا الحديث لتجمع بين التحذير من عواقب الأمور والتوجيه والإعلام وإعطاء الحلول.

المصادر والمراجع:

❖القرآن الكريم برواية ورش.

1. البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها عبد الرحمن حسن حبنكه الميداني دار القلم دمشق.

2. الجامع الصحيح حسب ترقيم فتح الباري حمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله دار الشعب القاهرة الطبعة الأولى 1407 – 1987.

3. دستور العلماء أو جامع العلوم من اصطلاحات الفنون القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري تعريب حسن هاني فحص دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى1421هـ/2000م.

4. الزاهر في معانى كلمات الناس أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري تحقيق د. حاتم صالح الضامن مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى بيروت 1412 هـ -1992.

5. سنن ابن ماجه. محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر بيروت.

6. سنن أبي داود أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني دار الكتاب العربي بيروت.

7. سنن النسائي الكبرى. أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي. تحقيق د.عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1411 – 1991.

8. شرح صحيح البخارى لابن بطال. أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي. تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم مكتبة الرشد السعودية الرياض الطبعة الثانية 1423هـ 2003م.

9. شرح صحيح البخاري لشمس الدين محمد بن عمر السفيري تحقيق أحمد فتحي عبد الرحمن دار الكتب العلمية بيروت 1430هـ.

10. شرح كتاب العلم لأبي خيثمة زهير بن حرب النسائي تحقيق محمد ناصر الدين الألباني مكتبة المعارف الطبعة الأولى 1421هـ 2001م .

11. شرح كتاب الفتن من صحيح البخاري. الشيخ الدكتور عبد الكريم الخضير ./http://shkhudheir.com

12. صحيح مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي بيروت.

13. العين. أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي دار ومكتبة الهلال.

14. فتح الباري شرح صحيح البخاري. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي تحقيق أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي دار المعرفة بيروت 1379هـ.

15. فتح الباري لابن رجب زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد. دار ابن الجوزي الدمام السعودية الطبعة الثانية 1422هـ.

16. كتاب الكليات أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري مؤسسة الرسالة بيروت 1419هـ/1998م.

17. لسان العرب محمد بن مكرم بن منظور دار صادر بيروت الطبعة الأولى.

18. المحكم والمحيط الأعظم أبو الحسن علي بن اسماعيل بن سيدة تحقيق عبد الحميد هنداوي دار الكتب العلمية بيروت 2000م.

19. مسند الإمام أحمد بن حنبل. أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني. مؤسسة قرطبة القاهرة.

20. مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير مختصر فيض القدير شرح الجامع الصغير للإمامِ عبد الرؤوف المناوي. محمد بن ناصر الدين الألباني إعداد وترتيب أبو أحمد معتز أحمد عبد الفتاح.

21. معاني النحو الدكتور فاضل صالح السامرّائي شركة العاتك القاهرة.

22. المعجم الوسيط إبراهيم مصطفى ـــ أحمد الزيات ـــ حامد عبد القادر ـــ محمد النجار دار الدعوة تحقيق مجمع اللغة العربية.

23. معجم مقاييس اللغة أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الفكر الطبعة 1399هـ -1979م.

24. الْمُوَطَّأ الإمام مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ الأَصْبَحِيِّ رواية يَحيى بن يَحيى اللَّيثيِّ الأَنْدَلُسِيّ طبعة دار الغرب.

25. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي تحقيق عبد الحميد هنداوي المكتبة التوفيقية مصر.

تعدد المعاني اللغوية لألفاظ القرآن الكريم وأثرها في اختلاف تفسيره

د. محمد مشري
جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة1

الملخص:

أعلى درجات التفسير تلك التي تعتمد القرآن نفسه؛ أي تفسير القرآن بالقرآن وتليها في المرتبة تفسيره بالسنة النبوية الشريفة وتأتي بعدهما جهود الصحابة والتابعين لهم ثم يستثمر أجيال العلماء كل ذلك في العصور اللاحقة لاستحداث تفسير جديد ناهيك عن تفاسير الطوائف غير السنية التي تصطنع تفاسير تنسجم مع توجهاتها ومذاهبها، غير أنّ الملاحظ هو تعدد التفاسير السنيّة نفسها؛ حيث يطالعنا كلّ قرن بجملة من التفاسير التي تتخذ من المأثور والمنقول أصلا لاجتهادها، فلماذا اختلفت تلك التفاسير وتكاثر عددها وتنوع مضمونها بطبيعة الأفكار المجدّدة لمنهج أصحابها في التجاوب مع النوازل ومقتضيات العصر؟.

إن قراءة قوله تعالى: (مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ) ــ الأنعام 38 ــ تجعل من العقل متحفزا لإعادة استقراء النص الشريف قصد استنباط بعض أحكامه واستخراج مكنوناته بأدوات لا تشذّ عن المجمع عليه في عرف المجتهدين الأثبات، لكن كيف يمكن تجاوز التقليد في تفسير القرآن وأكثر ما فيه توقيفي؟ هذه الظاهرة هي التي أكدت إعجازه مرة أخرى فهو النص الذي تنفتح مغالقه لكل من امتلك ذهنا وقّادا وفكرا ثاقبا لا يستسلم معهما لكل ما قاله العلماء قبله وأهم شيء يساعد على ذلك بعد توافر شروط المفسر المعروفة مطاوعية اللغة العربية لأساليب المجتهد في التفسير؛ أي أنّ اللغة تنقاد له فيحسن التعبير بألفاظها عمّا ينشده من التوضيح والتبيان، أو أنّ المعاني تتكشف له عن سترها فيدرك ما تعذر عن غيره إدراكه من مستويات الدلالة المستبطنة، وهنا تتفاوت العقول بقدراتها ومواهبها الربانيّة.

فتتبع مظاهر الإعجاز في المتشابه اللفظي وحده يحيل على ثراء ما بعده ثراء ميزته في كل ذلك حصيلة اللغة العربية بتنوع أساليبها وغزارة معاني ألفاظها، التي وجدت لها مساقطا في شعر العرب ونثرها بوصفهما مجمع الدّيوان الذي أوصى الصحابة الكرام بالرجوع إليه واتخاذه ملجأً كلّما استعصت الأفهام عن استقصاء مدلول لفظ غائر في الغموض؛ لأن لغة العرب "لا يحيط بها إلا نبي"، فكلّ العقول كليلة عن بلوغ منتهى الغاية في فهم معاني القرآن، ويعنينا في هذا الموضع إدراك سر إعجاز القرآن في تعدد معاني ألفاظه وأشكال بُنَى متشابه مفرداته من حيث المشترك والمترادف وأثر المعجم العربي بقوائم ألفاظه ومعانيه في الكشف عن فحوى الدلالات المتباينة للّفظ الواحد.

الكلمات المفتاحية: المتشابه اللفظي – المشكل في القرآن – المعنى المعجمي – المعنى القرآني – تعدد المعنى.

نص الإشكالية:

إذا كان المعجم العربي مستوحى من ديوان العرب الشعري، فهل يمكن أن يسهم في تجديد تفسير القرآن الكريم

وكيف نستثمر تعدد المعاني اللّغوية لألفاظ القرآن في الكشف عن معاني جديدة في نصوصه؟ وهل فعلا أدّى التعدد اللغوي لمعاني ألفاظ القرآن لاختلاف تفسيره قديما وحديثا؟ ما هي الإمكانات التي تتيحها اللّغة للتجديد في التفسير بوصفها الأداة المتطورة والمتغيرة؟.

أهداف الدراسة:

إعادة قراءة ما أُلف حول مشكل القرآن ومتشابه لفظه قصد تحديد مظاهر الاجتهاد فيها والاستفادة منها للتجديد في البحث عن معاني مغايرة تزيل الإبهام عن ما تمّ الاختلاف حوله؟

إعداد معجم لمعاني ألفاظ القرآن مستخرجة من المعجم العربي أي تتبع مساقط معاني ألفاظ القرآن في الشعر العربي القديم ولا شك أن أوجه القراءات القرآنية لها كبير الدور في اتساع هذه الدائرة.

حصر المعاني اللّغوية التي أدّت إلى اختلاف المفسرين؛ أي كيف اتخذ المفسرون اللغة مطية للتجديد في التفسير. تحديد مظاهر تعالق النص الشريف بلغة العرب حيث حواها واتضح بمعناها الذي تشربت ألفاظه مغزاها.

عناصر المقال:

مقدمة إجرائية

أولا: التباين بين المعاني المعجمية للغة العرب ومعاني ألفاظ لغة القرآن

ثانيا : معجم ألفاظ القرآن في الشعر الجاهلي

ثالثا: المعاني اللغوية المختلف فيها عند المفسرين

Abstract:

The highest levels of interpretation are those relying on Quran itself; namely the interpretation of the Holy Quran by Quran, followed by interpretation by the Sunna of the Prophet Muhammad then come the efforts of Sahaba and their followers. After that, the Generations of scholars in later ages invest it all to develop a new interpretation, not to mention the interpretations of non-Sunni sects that synthesize a new interpretation consistent with their orientations and doctrines, but what is obvious is the multiplicity of Sunni interpretations. As each century brings us a number of interpretations that make the maxim and the transferred as an origin to jurisprudence, so why are there different and multiple interpretations with various content according to the nature of their holders methodology renewable to cope with calamity and the requirements of the era.

Reading the verse '' We have not neglected anything in the Book'' Al Anaam 38, makes the mind motivated to re-extrapolate This Holly text in order to develop some of its provisions and extract its mastery by means of tools that do not deviate from what is known mujtahids. However, how to overcome the imitation in Quran interpretation when most of its content is “Tawkifi”? This phenomenon is what confirms its

Miracle “E’jaz” one more time; it is a text that is more comprehensible to those who have an active mind and an insightful thinking with which they do not just give-up to what the scholars before them said. What helps in this the most, after the known interpreter qualities is the compatibility and the flexibility of Arabic language with the “Mujtahid” methods in interpretation; in other expression, the language is totally under his control so he can use its words well enough to express what he wants to clarify and indicate. Alternatively, the meanings reveal themselves to him allowing him to reach other levels of derived signification never realized by those who preceded him, At this point; brains vary in their abilities and talents given by god.

Tracking the miracle ”E’jaz” phenomena of similar words alone can lead to a great richness with the advantage of Arabic language outcome with its various styles and copious words meanings that found their places in Arabs poetry and prose, as they are the Diwan recommended by Sahaba to which we reach out whenever the meanings are too ambiguous because the language of Arabs “is well known only by a prophet” since all minds are unable to perfectly understand the Quoran’s meanings. At this level, we are concerned by realizing the secret of the Quran miracle “E’jaz” in the multiplicity of its words meanings and the structures of its similar ones In terms of common words and synonyms and the effect of the Arabic dictionary with its list of words and meanings in revealing the tenor of differentiated connotations of one term.

مقدّمة:

أثار المستشرقون إشكالية الإبهام الذي يوشّح نصوص القرآن الكريم، فلو كان منزّلا لهداية النّاس إلى الصراط المستقيم لما استعصى عليهم فهمه وإدراك مراميه، فهم إذا أرادوا فهمه عند قراءته للأخذ بما ورد فيه من تعاليم احتاجوا في ذلك إلى وسائط كثيرا ما تتباين وقلّما تتفق في تجلية معنى تتعلق به أحكام عبادات هي من أصول الدّين، فالعرب مثلا في فجر الإسلام وهم أهل بلاغة وأرباب بيان تعذر عليهم فهم معاني القرآن إلا النزر اليسير منها، فالصرفة مرتبطة بمحاكاة نظمه لا حجب المقاصد من المعاني والدّلالات المعينة على إدراك فحوى الخطاب، ولا يمكن للعقول أن تختلف في قراءته واستقرائه لكونه لم يوجه لفئة منهم بعينها كأن تكون فئة العلماء في كل عصر.

فهذا الزعم وإن رُميت به جميع الرّسالات السماوية ناهيك عن القرآن الكريم فهو سبيل للطعن في أصول الديانة في كل شريعة سماوية، لأنه ما من رسالة إلا واحتاجت لمن يوضح مغزاها إما بوساطة النبي صاحب الدّيانة أو عن طريق أتباعه الأوائل الذين عاصروه ورووا عنه مشافهة ونقلوا عنه سننا بالمعاينة، ثم يأتي بعدهم العلماء الذين يجتهدون في صحة إثبات ما تعلّق بعلمي الرّواية الدّراية في أي رسالة سماوية، فعقول عامة الناس عاجزة بديهة عن تتبع كل ذلك لاختلاف مدارك التفكير لديها من جهة وكذا تباين غاياتها في الحياة؛ لهذا كان الناس في أي زمن وأي أمة طبقات ومستويات في كل شيء، وتفسير ذلك عدم تماثلهم جملة في الجهل بحقيقة الأشياء أو العلم بها مهما كان جنس الشيء ونوعه.

فتفاوت آي الذكر الحكيم في الإبهام والغموض مرجعه أساسا لكونها لم تخاطب فئة بعينها في زمن مخصوص بل إن القرآن منزل على الثقلين كليهما في كل عصر يأخذ منه كل جيل ما يتناسب مع زمنه، فلا يخاطب القدماء بما هو حادث مستقبلا فتنكره عقولُهم وتستهجنه نفوسُهم كمن يعيش في زمن غير زمانه، حتى إنّ المعاصرين لا يمكنهم فهم كل حيثيات الماضي الذي لم يتسن لهم معاينة ملابساته، ولعل مسائل الفقه خير دليل على ذلك بوصفها واقعا ملموسا في حياة الناس يلاحظون أوجه الاختلاف فيها من

عصر إلى آخر، فمغالق الآيات تنفتح تدريجيا بحسب قوة استيعاب العقول عند كل جيل ويستفيد اللاحق من جهود السابق في الفهم فيضيف عليها ويستنبط ما تعذر استنباطه قديما، وما استطاع القدماء فهمه وبقي صالحا تنهل من فائدته أجيال هذا العصر، فهو إمّا أصل ثابت لا اختلاف فيه بين القديم والحديث أو هو من قبيل الاجتهاد السابق لأوانه والمتقدم عن زمانه.

اختلاف التفاسير في المذهب الواحد وتنوّع مناهجها ليس مطعنا في ماهية القرآن في حد ذاته، وإنما هي سمة من سمات إعجازه؛ حيث لم ينغلق دون المجتهدين في كل عصر إذا امتلكوا أدوات السبر والاستنطاق التي تؤهل العقل لفهم المعاني الغائرة والتي كانت بعيدة المنال في زمن ما؛ لأنه يستحيل الحَجْر على العقل إذا أراد أن يستقرئ غوامض النصوص ويسبر أغوار مغالقها؛ لأن الظاهر أو المنطوق عادة ما لا يشبعان نهمه ولا يحفزانه على إعمال مداركه وقدراته، لهذا لاذ العقل بالتأويل ليتسلل من خلاله إلى مكامن الألفاظ ويستشف ظلال معانيها المستترة ويستنبط أحكام المقاصد التي حوتها النصوص بالتأويل لذي يحيل إلى ما من شأنه أن يوسع دائرة التفكير ويفتح أبواب الاجتهاد إذا توافرت شروطه المتعاقد عليها بين العلماء المبرَّزِين لأن التأويل بحر لا ساحل له نظرا لتميّعه عند من يريد الإيغال في الاستعانة به.

تباين المفسرين مرجعه أساسا إلى أسباب متعددة ومختلفة يأتي في مقدمتها التباين في إدراك دلالة الألفاظ وما تحيل عليه من فحوى خطاب متجلبب بالمتشابه منها خاصة، ففي مثل هذه المواضع وهي ليست بالقليلة في آي الذكر الحكيم تتراجع العقول كليلة وترتدّ الرؤى حسيرة منتهى غايتها منفذٌ على شاطئ المعاني اللغوية يلجؤها إلى بَر مفهوم يكون له وقع قبول حسن عند من يترصدون عثرات عقول المجتهدين، فالمفسر لا يمكنه أن يبلغ شأوا في علمه هذا ويعد من العلماء المجتهدين إذا اجترّ أفكار غيره واقتات على شوائب الآراء، فلا اجتهاد في محلّ النّص المنقول بتفسير القرآن نفسه أو السنّة النبوية أو ما أجمع عليه الصحابة الأثبات، أمّا ما عدا ذلك فهو متروك لعلماء الأمة يجتهدون في فهمه دون شذوذ.

مدار التجديد في التفسير لا يمكنه أن يحيد عن مجالات اللّغة بمختلف مستوياتها لا سيما الدلالية منها بداية بالمعنى المعجمي الذي يتعدد في لغة العرب ولا ينضبط إلا بسياق يوجه مساره ويقيد شوارده، وهذا النوع من المعاني له عدة أنماط يتوزع بها لتحديد ما يعرف بالعلاقات الدلالية كالمشترك والمترادف والتضاد، فلئن كانت هذه الظواهر الدلالية تنشأ منعزلة عن السياق إلا أنها تسهم بشكل كبير في حصر المعنى ومعاينة مساقطه في النّص وتتبع امتداداته التي تتسع كلما تزايدت نسبة إيحاءاته المحتملة لعدة أوجه يمكن التباين في تفسيرها لعدم وجود خيط رفيع للترجيح، مما يفضي إلى التفاوت في الاجتهاد من جهة وغياب التوافق في تقارب الفهم من جهة أخرى فالمعجم اللّغوي يمد المفسر بعدد لا متناهي من المعاني التي من شأنها أن تشرح مستغلقا من الآيات وتجعل مدلولها واضحا يستسيغها الذهن.

وما يؤكد حاجة المفسرين إلى اللغة لجوءهم لفكرة الأشباه والنظائر التي وجدوا فيها المتنفس لابتداع معاني جديدة يضيفها كل مؤلّف في هذا الفن زيادة على ما أقرّه السابقون الأوّلون في كل قرن، فنظرية الوجوه والنظائر أو صنوها في المصطلح أي الأشباه قد حازت جلّ اهتمام المفسرين؛ حيث تباينوا في توضيح الدّلالة الاصطلاحية ثم اختلفوا في تحديد المعنى المعجمي للمفردة القرآنية، مما أدّى إلى تعدد التفسير الدلالي لتلك المفردة إذا ما تتبعوا نظائرها في السياق ضمن آيات الذكر الحكيم، فهناك من اتسع في الوجوه وضيّق في النظائر وهناك من سلك عكس هذا السبيل في استخراج الألفاظ ومكامن معانيها، فاللغة بمختلف مباحثها وسّعت من دائرة الاجتهاد في التفسير؛ حيث ظهرت مؤلفات في معاني القرآن وأخرى في إعجازه كما ألّف القدماء معاجم في غريب القرآن وكتبا في الأشباه والنظائر ومشكل القرآن، وكلها تعتمد المادّة اللغوية في الشرح والتفسير والتأويل.

لقد تم تخصيص موضوع هذا المقال للإجابة عن إشكال واحد هو كيف يمكن استثمار تعدد المعاني المعجمية للمفردة القرآنية في تجديد التفسير لاسيما اللغوي منه، وهل يمكن للشعر الجاهلي بوصفه ديوان العرب ولسان منطقهم أن يسهم في تخريج

الدلالات المستغلقة في المعجم القرآني الذي حوى كمًّا ليس باليسير من ألفاظ تلك المدونة الشعرية؟

أولا: التباين بين المعاني المعجمية للغة العرب ومعاني ألفاظ لغة القرآن

عربية القرآن حقيقة لا مرية فيها لكونه اشتمل على ما لم تستهجنه العرب في أوج فصاحتها من ألفاظ متينة ومعاني رصينة وأساليب رفيعة جعلت أكثر من شاهِدٍ ينطق بلسانهم يؤكد تنزّه القرآن عن المطاعن في سماقة بلاغته وتميّزه المفرط في نظمه الذي سحر ألباب أقحاحهم و لم يتوانوا في تحديه والمعاضلة في الإتيان بمثله، لأن لا يستيقنوا بأنه ليس من جنس لغتهم لكنهم عبثا حاولوا، وما تطاولهم ذلك عن جهل بمهية القرآن اللّغوية بل هو العناد وعدم الرضوخ والاستسلام الذي يعني تقهقر لغتهم التي تبجحوا بفصاحتها أمدا طويلا إلى المنزلة الثانية في أوّل المعتقد، لأن لغة الحديث قد أخذت مكانتها بينهما فيما بعد، فهذا السجال والمماراة قد استمرت ردحا من الزمن إلى أن ظهر من ينافح عن القرآن ويذب عنه بتبيان أوجه إعجازه اللغوي والبلاغي بمؤلفات تعدّدت كمّا وتنوعت مضمونا لكل حجته التي تبز حجة غيره ممن سبقوه في مضمار المدافعين عن حياض القرآن فاليراعُ عندهم أبقى أثرا في التأثير من اللّسان، وما حواه القرآن نفسه من وسائل توضح بجلاء علو كعبه في الفصاحة والبلاغة.

لكن ما الذي استنفر العقل العربي وأثار حميتهم التي استنهضوا بها هِمَم أربابهم في البيان لمناهضة القرآن ومناشزته؟ هل هي البراعة في اصطفاء ألفاظه المرصوفة والملتحمة بعناية؟ أو هو سحر النظم في الأساليب، أو هي المعاني التي استوعبوا مراميها ومقاصدها؟ وفي أطراف أسنة هذا الإشكال تستوقفنا مسألة مهمّة تناثرت شظايا مضمونها في كتب المتقدمين والمتأخرين لا لاستعصائها عن الحلّ والفهم وإنما لتنازع الجدال في حقيقة تجسيدها المتمثل في مدى قدرة العرب الأوائل الذين زامنوا نزول الوحي على فهم معاني آي الذكر الحكيم وهي تترى تبين لهم أحكام الشريعة الجديدة، هذه القدرة على الفهم هل طالت كلّما ورد في القرآن الكريم أم أنها اقتصرت على معاني محدودة ومخصوصة؟ وأيّ دلالة جرحت كبرياء عتاة العرب لكي ينصرفوا عن النطق بالشهادتين ويقرّوا

بالتوحيد في عبارة "لا إله إلا الله "إذا لم يكونوا فعلا قد أدركوا منتهى الغاية في استيعاب مدلول هذا التركيب.

إن نزول القرآن بلسان عربي مبين يقتضي عدم الجهل بمقصوده لاسيما عند أولئك الذين تماثل لسانهم بلسانه في الملفوظ من المفردات والعبارات، لكونهم أنكروا في مطلع البعثة معان من بعض الآيات اختلفت عن ما يعتقدونه كما أنهم ـــ أي العرب الفصحاء الأوائل ـــ قد انفعلوا مع آيات أخرى ووقفوا مشدوهين لّما سمعوا جرسها واستوعبوا دلالة تنبئ عن الوعد والوعيد، فلو لم يكن الذكر الحكيم موافقا لسمت لغتهم لما انسجموا معه وعارضوه فيما لا يوائم شريعتهم التي نافحوا عنها وتجاسروا على رمي القرآن بما ليس فيه لأجلها يقول (محمد بن جرير الطبري): (...وكان غير مبين منا عن نفسه، من خاطب غيره بما لا يفهمه عن المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه، لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل إليه فحاله قبل الخطاب وقبل مجيئ الرسالة إليه وبعده سواء، إذ لم يفده الخطاب شيئا، كان به قبل ذلك جاهلا).[1]

فأي معنى فهمه صناديد قريش وأندادهم من بلغاء العرب وشعرائهم هل هو المعنى القرآني الذي اكتنفته ألفاظه ودلت عليه سياقات لم تنجل دلالاتها إلا بتفسير وشرح النبي صلى الله عليه وسلم؟ أم أنّ في القرآن معاني متباينة منها ما هو شرعي محض ومنها ما هو لغوي تطورت دلالته بمجيئ الإسلام؟ أم أنّ معاني القرآن أصلها لغوي لا يشذ عما ألفته العرب في فصيح كلامها والعوالي من نظم أساليبها، ثم ما تلبث أن تتشرب دلالة سياقية يقتضيها مقام الخطاب وتستدعيها أسس التشريع، لهذا كان لابد من الإبانة عن المقصود بالمعنى القرآني، وهل يتفق مع المعنى المعجمي في لغة العرب لأن الألفاظ يمكن أن

[1] – جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري تحقيق محمود شاكر دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان الطبعة الأولى1421هـ/2001م ينظر خطبة المؤلف 11/1

تكون هي نفسها عدا الترر اليسير منها، أما المعاني فضرورة اختلافها حتمية اقتضتها نوعية النصوص ذاتها.

الحديث عن المعنى القرآني يفضي دوما إلى الإشكال الذي تمت الإشارة إليه في مطلع هذا العنصر وهو هل فهم العرب الأوائل الذين عاصروا البعثة النبوية للقرآن الكريم واستوعبوا فعلا حقيقة معانيه، هناك من العلماء الأثبات المشهود لهم ببلوغ مترلة الاجتهاد من أقروا بهذه الحقيقة وأثبتوها حيث رأوا أن العرب في فجر الإسلام قبل أن يختلطوا بالعجم قد كانوا على جانب كبير من الدراية بفحوى الخطاب القرآني الذي وجدوه صنوا في لغته بمعجم ألفاظها متجانسا مع معجم لغتهم التي لم تَشُبها شائبة من العجمة في مقتبل عمر الدعوة، فأنّى لهم أن تنغلق دونهم المعاني وتستتر عنهم الدّلالات حتى وإن لم يستطيعوا مجاراة نظم القرآن نظرا لإعجازه.

ويأتي في مقدمة الذين قالوا بموافقة لغة القرآن للغة العرب ـــ مما يعني فهمهم لفحوى خطابه ـــ محمد بن جرير الطبري الذي يقول : (فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المترل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائما، وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان)[1] يوحي نص الطبري في مبتدأ قراءته أنه يقصد أن العرب لا يمكنهم أن يجهلوا ما في القرآن من معاني لأنه تضمّن مثيل ألفاظهم وجنس أساليبهم، فما دام أنه لم يخالف طبيعة سليقتهم فهم أحق الناس بفهمه، غير أن ذلك موقوف عنده على الظاهر وليس مكنون الألفاظ الذي تصدر النبي صلى الله عليه وسلم لشرحه وتفسيره وليس المقصود في هذا الموضع الغريب الذي لم يظهر إلاّ مع من تناءوا عن مصادر الفصيح وينابيعه الصافية، وإنما المقصود هو عامة لغة القرآن وما دلّت عليه من معاني ظاهرة وأخرى خفية تدرج الصحابة الكرام في السؤال عنها فالشائع من الألفاظ في الاستعمال لا ضرورة لشرحه وهو ما قصد إليه الطبري بالظاهر الذي فهمه الأقحاح في مستهل نزول القرآن، لأن الظاهر عند الأوائل من فصحاء العرب صار من المبهم عند من جاء بعدهم من أبناء

[1] – المصدر السابق: ينظر خطبة المؤلف 12/1

جلدتهم الذين خالطوا العجم وجاوروهم؛ حيث استلزم الراهن الجديد أن يتفاوت العرب في مستويات الفصاحة ويكون هذا التفاوت فارقا بين لغة العرب التي ضاهى لسانها لسان القرآن في معجم الألفاظ؛ فالرعيل الأول من العرب توقف فهمه عند حدود الظاهر المتميز بالشيوع والاطّراد في الاستعمال المتداول في بيئتهم البكر قبل أن تُعكر وإلا كيف يتم تعليل جهود النبي صلى الله عليه وسلّم في تفسير عدد كبير من الألفاظ لمن هم أعراب بالسليقة.

أما (عبد الرحمن بن خلدون) فيصرح دون أدنى ريب في كون العرب لهم كامل القدرة على فهم ما ورد في القرآن حيث يقول: "إن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"[1]

مثل هذا الرأي يمكن أن يلغي جميع مظاهر التفسير في عهد النبي صلى الله عليه وسلم إذ يستحيل على من يفهم الخطاب الموجه إليه أن يسأل غيره عن فحواه ومؤدّى دلالة ألفاظه، فممّا لا شكّ فيه أن لغة القرآن لم يكن لها لتباين لغة العرب في ظاهر كل مستوى من مستوياتها، فلو تماثل النصّان في الألفاظ والمعاني إذا كانت مستقلة عن السياق لم ينشأ الداعي إلى تبيان المقاصد التي حوتها الآيات بنصوصها المحتكمة لسياقات تخصص الدّلالة الشرعية من غيرها.

وهناك من رأى خلاف ذلك من المتقدمين الأثبات المشهود لهم بالتمكن في علوم العربية قاطبة وهو (ابن قتيبة) الذي منح لكل لغة مكانتها التي تنضبط بخصوصياتها ومقتضى خطاباتها، فلغة العرب على أسبقيتها في جريها على اللسان هي أقل شأنا في الدلالة على مراد الخالق الذي وإن أنزل كتابه بها لا يمكن لعباده إن هم عرفوا جميع ما فيها وأحسنوا التمنطق بها وبلغوا شأوا لا يضاهى في البيان ليس لمثل هؤلاء أن يستوعبوا معاني لغتهم التي نطق بها لسان القرآن على نحو لم يألفوا نظمه ولا بلاغة كبلاغته التي أكسبت ألفاظهم معان تختزل كمًّا كبيرا من العبارات والنصوص، ألم يقل النبي صلى الله

[1]- ينظر؛ مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر القاهرة، مصر، الطبعة السادسة، 2012م، 934/3

عليه وسلم (أوتيت جوامع الكلم)[1] يوضح (ابن قتيبة) في كتابه "المسائل": الفارق بين اللغتين في المدونتين وقصور العقل العربي عن إدراك المعنى القرآني حيث يقول: (ويدلّ عليه قول بعضهم: يا رسول الله: إنك لتأتينا بالكلام من كلام العرب ما نعرفه، ونحن العرب حقا ؟ فقال: "إن ربي علمني فتعلمت"[2]

الذين أشار إليهم (ابن قتيبة) بالبعضية في نصه[3] هو (عمر بن الخطاب) حيث ينقل (الزركشي) الجزء المبتور من هذه المحاورة التي كان أحد المستفهمين فيها قطب من أقطاب الجاهلية قبل أن يمنّ عليه الله بالإسلام؛ فعمر يقول للنبي صلى الله عليه وسلم (يا رسول الله إنك تأتينا بكلام من كلام العرب وما نعرفه ولنحن العرب حقا)[4] وقد أكد هذا الرأي (ابن تيمية) الذي أقر ذلك في كتابه مقدمة في أصول التفسير حيث يقول: "ويجب أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن لأصحابه معاني القرآن كما بيّن لهم ألفاظه، فقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل/44) يتناول هذا وهذا"[5].

---

[1] ـ الفائق في غريب الحديث: محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر بيروت لبنان "د.ط" 1414هـ/1993م، 11/1

[2] – لفظ الحديث فيه اختلاف كبير ورواية ابن قتيبة نادرة فالشائع لفظ "أدبني ربي فتأدبت" ينظر؛ النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعدات بن الأثير، تحقيق: محمود الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، المكتبة العلمية بيروت لبنان "د.ط"، 1399هـ/1979م، مقدّمة المولّف، 2/1، والمقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق؛ محمد عثمان الخشت دار الكتاب العربي بيروت لبنان، "د.ط"، 1405هـ، ص73–74

[3] – المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة تحقيق مروان عطية ومحسن خرابة دار بن كثير دمشق سوريا الطبعة الأولى 1410هـ/1990م ص48

[4] ـ البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية بيروت لبنان الطبعة الأولى 1425ه ـ/2004م 99/1

[5] – مقدمة في أصول التفسير ابن تيمية مكتبة دار الحياة بيروت لبنان "د.ط" 1490هـ/1980م ص5

تبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم للمعاني ضرورة لا بد منها؛ لأنّ القصديّة في القرآن متوقف فهم حقيقتها بالوحي دون غيره، أمّا بقية المعاني التي لم يتطرّق النبي صلى الله عليه وسلم لشرحها فهي متروكة للاجتهاد، أو هي أوضح من أن تُفسّر وهناك ضرب من المعاني التي لا يعلم تأويلها إلا الباري عزّ وجلّ؛ لهذاقَالَ (ابْنُ عَبَّاسٍ): (تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ عَلَى أَرْبَعَةِ وُجُوهٍ : تَفْسِيرٌ تَعْلَمُهُ الْعُلَمَاءُ، وَتَفْسِيرٌ تَعْرِفُهُ الْعَرَبُ، وَتَفْسِيرٌ لاَ يُعْذَرُ أَحَدٌ بِجَهَالَتِهِ يَقُولُ مِنَ الْحَلاَلِ وَالْحَرَامِ، وَتَفْسِيرٌ لاَ يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ، مَنِ ادَّعَى عِلْمَهُ فَهُوَ كَاذِبٌ)[1] جعل عبد الله بن عبّاس التفسير أربعة أقسام منها قسم لا تعرفه إلا العرب بحكم صلتها الوثيقة بالمعين الفصيح من العربيّة والعلماء متفاوتون في الإلمام بمعجم العرب وما تكلّمت به، بل إنّ (لغة العرب لا يحيط بها إلا نبي)[2]، فهذه السعة غير المحدودة في كلام العرب هي التي صيّرت العلماء طبقات في مستويات تحصيلها، فالمعاني التي أدركوها في الجملة ليست هي التي تلقّاها النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بالوحي، أمّا عن القسم الذي لا تعرفه إلاّ العربُ فمرهونة معرفته بفترة زمنيّة انتهت بزوال عصور الاحتجاج بل تضايقت وانزوت قبل ذلك حينما خالط العربُ العجم.

لقد أشار ابن تيمية في قوله المتقدّم إلى أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان يُبيّن لأصحابه المعاني والألفاظ معا؛ فإذا كانت المعاني مستغلقة بطبيعتها عن الأفهام لعارض ما فما بال الألفاظ التي تُماثل ما نطقت به العرب من مفردات في طبيعة أحرفها وبنية هيئتها؛ فهو صلّى الله عليه وسلّم تولّى شرح الألفاظ أي أنّه بيّن كيفية قراءتها أو أنّه تناول كلّ لفظ غريب ليس من المُستعمل في عموم لغة القوم في زمانه، وهذا ما حذا بابن حيّان الأندلسي إلى تقسيم لغة القرآن قسمين بحسب طبيعة اللّفظ وتباين النّاس في فهمه حيث يقول: (لغات القرآن العزيز على قسمين قسم يكاد يشترك في فهم معناه عامة المستعربة وخاصتهم كمدلول السماء والأرض وفوق وتحت، وقسم اختص بمعرفته

---

1 _ تفسير عبد الرّزّاق: عبد الرّزّاق بن همام الصّنعاني، المكتبة العلمية بيروت لبنان، الطّبعة الأولى، "د.ت"، 24/1

2 _ الرّسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية 2005م، ص42

من له اطلاّع وتبحر في اللغة العربية وهو الذي صنف أكثر الناس فيه وسموه غريب القرآن)[1]. فالغريب لم ينشأ إلاّ مع متأخري المُستعربين والذين خالطوا العجم عند دخولهم الإسلام، لأنّ اللّغة العربيّة مرّت بمراحل متعدّدة في نشأتها وتطوّرها، وأهمّ مرحلة تجاهلها العلماء هي تلك المُرتبطة بحقبة العرب العاربة الذين تفتّقت ألسنتهم بالعربية الأولى ثمّ اندثرت رويدا رويدا بحكم تغايُر الأزمنة والأمصار، فما عدّه المتأخرون غريبا ومُستجلبا من لغات أخرى لعلّه يرجع في أُصوله إلى لغة العرب العاربة التي ذكر الله سبحانه وتعالى قصص بعض قبائلها في القرآن الكريم، فلا غرو أن ترد ألفاظ لغاتهم في القرآن وهي المقدّمة من حيث الفصاحة عن غيرها من اللّغات الأعجمية التي أشاع العلماء ذكرها في آي الذكر الحكيم.

إنّ التطوّر الدّلالي للألفاظ في اللّغة العربية هو الذي جعل منها متغيّرة بحسب طبيعة البيئة والزّمان، لهذا حدثت فروق جوهرية بين لغة العرب العاربة والعربة المستعربة ولغة القرآن ولغة من شافهوا النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وسمعوا منه أحاديثه وآيات القرآن نفسها على غير المألوف من فصاحتهم وبلاغتهم، فالمعجم اللّغوي في ظاهره هو نفسه إلاّ أنّه غير محدود في كمّ ألفاظه التي لم يستطع معجم من المعاجم العربية أن يأتي بأقلّ قليلها، ولو اجتمعت هذه المعاجم على كثرتها لما أحاطت بالمدوّنة اللّغوية على الوجه الذي يقرّبها زلفى من معجم لغة العرب المنضوية بجميع أصولها في مفردات معجم القرآن الكريم وأحاديث النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم.

وهنا تبرز إشكالية الفرق بين معجمي لغة العرب ولغة القرآن، أي أنّهما يمكن أن يتّحدا في الألفاظ ويفترقا في معانيها، لكنّ هذا الفارق طبيعي بين كلّ النّصوص في كلّ اللّغات، ممّا يقود إلى مكمن الإشكال الحقيقي وهو: هل تباينت لغة القرآن عن لغة العرب باللّفظ والمعنى معا، أم أنّهما اختلفا في طرف من طرفي الثنائية واتّفقا في طرفها

---

[1]- ترتيب تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب: أثير الدين أبي حيان الأندلسي تحقيق: داود سلوم ونوري حمودي القيسي، مكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1409هـ/1989م، ص9 .

الأخير، وهذا ما يُفضي إلى ضرورة تبيان الفرق بين المعنى المعجمي والمعنى القرآني دون استثناء عامّه وخاصّه، والألفاظ في كلّ ذلك دائرة في فلكها تُسايرها وتتجاوب مع سياقاتها، فليس نصّ القرآن الكريم كمثل بقيّة النّصوص يمكن إجراء شكل من أشكال المُقاربة اللّغويّة لكي يحدث توافق ما يمكن أن يُحيل لغة القرآن على مستوى دون مستواها الحقيقي ويسمو بغيرها من لغات النّصوص إلى منزلة ليست هي أحقّ بها، ولا يتبدّى ذلك إلاّ بعناصر الفصل التي تميّز بين خصائص كلّ لغة، لاسيما لغة العرب ولغة القرآن الكريم بحكم كونهما متشاكلتين في نوعية الألفاظ؛ أي أنّ ظاهر البنية هو نفسه، ميزة لغة القرآن، أنّ لفظها يعبّر عن تمام معناها، الذي يتشبّع به ويدلّ عليه فلا مجال لمفارقة أحدهما للآخر؛ فاللّفظ خير سفير عن المعنى الذي وُضع له حيث يتعذّر إيجاد بديل عن اللّفظ القرآني بلفظ يحلّ محلّه وينوب عنه؛ لهذا فإنّ دوران المعنى في القرآن مرتبط ببنية اللّفظ ونوعيّته وطبيعتها أما عن بنيته فيتعلّق المعنى بالتّغيّر الاشتقاقي الذي يزيد في عدد صوّر اللّفظ الواحد وكل وجه له دلالة معينة لا يحيد عنها، وأما عن طبيعة اللّفظ فمرتبطة بالأصل الاشتقاقي الذي يرجع بالكلمة إلى أساس وضعها الأوّل وهو ما تعارفت عليه العرب في سليقة كلامها، وأما نوعية اللّفظ فتنحصر في الدلالة الشرعية التي يمكن أن تكون مشاركة لمعنى قديم في لغة العرب وهذا منحى من مناحي التّطوّر الدلالي، وهناك المصطلح القرآني الذي لا يدلّ إلا على معنى مخصوص ورد في الذكر الحكيم دون غيره، كما يوجد نوع آخر من الألفاظ العامّة التي توجد في اللغتين لغة العرب ولغة القرآن غير أنها تنضبط بالسياق القرآني وتتقيّد بقرائنه فيكون المعنى متميز لا يواشجه معنى آخر من كلام العرب ويمكن التّمثيل لكلّ نوع من هذه الأنواع على النّحو الآتي:

أـــ الأصل الاشتقاقي للفظ

مبدأ المواضعة في اللغة العربية يستحيل تحديد منشئه الأوّل، لأنّ كثرة الاستعمال أدّت إلى ضياع الأصل الذي تجذّرت منه مختلف الألفاظ ذات العلاقة المشتركة في البنية الحرفيّة، غير أنّ بقاء أنموذج يحتذى ضرورة لابدّ منها لعدم انفصال التّواتر اللّفظي المتعاقب دون انقطاع، وتفاسير القرآن تعجّ بشواهد العودة إلى الأصل قصد معرفة المعنى

الحقيقي للمفردة قبل أن تندرج في السّياق القرآني، وتقتصر هذه الظّاهرة على إعادة ألفاظ بعينها لا تؤثّر في دلالة السياق عموما، كأسماء الأعلام مثلا التي يرجعون أصل مسمياتها إلى لغة قديمة انحدرت منها أو لفظ انسلّت منه، وشواهد ذلك كثيرة كقولهم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة/31) قال عبد الله بن عباس (بعث رب العزة ملك الموت فأخذ من أديم الأرض؛ من عذبِها ومالحها، فخلق منه آدم، ومن ثَمَّ سُمِّي آدم؛ لأنه خلق من أديم الأرض).[1]

وقد ذكر المفسّرون أصولا اشتقاقية أخرى لأسماء الأنبياء كنوح ويعقوب فنوح مثلا لم يسم بهذا الاسم إلاّ لكونه ناح على قومه[2] لطول ما عهده منهم من الجفاء والعزوف والنّكران، فلما أيقن بهلاكهم بكى عليهم وناح لما علمه من المصير الذي سيؤولون إليه ونظير هذا تفسيرهم لحواء على أنها سميت كذلك؛ لكونها خلقت من حي وهو ضلع آدم عليه السلام[3]

ما يلاحظ على هذا النّوع من التّفسيرات أنها احتمالية لا ترجح بدليل قاطع، لاسيما إذا ما وردت هذه الأسماء في مواضع مختلفة من الذّكر الحكيم، أما إذا تم تفسير معاني هذه الألفاظ مستقلّة عن السّياق القرآني فإمكانية شرحها بهذا الشكل واردة، علما أنّ معظم أسماء الاعلام خاصة الأنبياء منهم لها ما يوضح معناها في الدّيانات السّماوية السّابقة .

ب ــ الصّيغ الصّرفية للّفظ:

إنّ المعجم الاشتقاقي لألفاظ القرآن الكريم زاخر بالموادّ اللّغوية الّتي تصرّفت على أوجه كثيرة شملت أصل الفعل وأزمنته وصيغة الفاعل واسمه وكذا اسم المصدر والمفعول بأنواعه، وكلّ صيغة لها دلالتها الخاصة بها قبل أن تندرج في السياق، ناهيك عنها حينما

---

[1] – تفسير الطبري: 245/1

[2] – تفسير مقاتل بن سليمان: أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي، تحقيق أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م، 349/2

[3] – المصدر نفسه 143/1

تتواشج بغيرها ضمن السياق العام؛ حيث تتلبّس بمعاني إضافيّة تمنحها دلالة مغايرة، لا تفصلها عن جذرها وإنّما تزيد المادّة اللّغويّة اتساعا في عدد بناها الاشتقاقية المتّحدة في نوعية الأحرف والمختلفة في الوزن، كفعل وفاعل وفعّال ومفعال وفعول وغيرها من الأوزان التي تتميّز بها اللّغة العربية، فإذا تمّ تتبّع هذه الظّاهرة في القرآن ألفينا أصولا غير قليلة قد تنوّعت مادّتها اللّغويّة وانتشرت فروعها لتشمل مجموع الصيّغ كلّها في المادّة اللّغوية الواحدة وتتموقع في جلّ مواضع الوظيفة النّحويّة داخل التّركيب، ويمكن انتخاب مثال يوضّح اطّراد هذه الظاهرة يبيّنه الجذر "شكر"وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كفرَ فَإِنَّ رَبِي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ (النمل/40) وقوله تعالى: ﴿ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ (لقمان/14). وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة/158) وقوله تعالى: ﴿ فَأُوْلَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ (الإسراء/19) وقوله تعالى ﴿ اعْمَلُواْ ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴾ (سبأ/13).

لقد عوّدنا القرآن الكريم حين يأمر الله تعالى عباده أن يشكروه على نعمه عليهم –وهي مما لا يعدّ ولا يُحصى– أن يستعمل الأسلوب الآتي:

في البقرة [52] وكثير من السور قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ وقد تكررت في القرآن الكريم كثيراً أي كي تشكروا.

وفي الواقعة [70] ﴿فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ ولولا إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت التحضيض بمعنى «هلّا».

وفي يس [35و 73] ﴿أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ وهي كسابقتها تفيد طلب الشكر لله على نعمائه.

وفي البقرة [152] ﴿وَاشْكُرُواْ لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ﴾ وهذه تأمر بالشكر، وتنهى عن جحود النعمة لأنها كفر.

وفي الأنبياء [80] ﴿فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ﴾ استفهام يُراد منه الطلب والترغيب بالشكر.

وفي الزمر [7]﴿وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ فالله تعالى يرضى عن الذين يشكرونه.

وفي إبراهيم [7] ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾ قَسَمٌ بأن الله تعالى يزيد وسيزيد له من فضله.

وفي الزمر [66] ﴿وَكُن مِّنْ الشَّاكِرِينَ﴾ أمرٌ بالتزام ودوام الشكر من العبد لربّه. فكل صيغة من الصيّغ السابقة.

لمادة "ش ك ر" توجيهها الدلالي المرتبط بسياق ما رغم التعدّد في البنية المشتركة، إلا أنّ نمط الصيغة المتغيّر يمنح المعنى تحديدا ما يصرف عن الظاهر من اللّفظ؛ حيث تنشأ بؤرة إشعاعية في الصّيغة المنفردة بسيمة دلالية متميزة في التّركيب النّحوي من جهة والسّياق العام من جهة أخرى، والشاهد في هذا الموضع قوله تعالى: ﴿ اعْمَلُواْ ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الْشَّكُورُ ﴾ (سبأ/13) يشرح الزمخشري هذه الآية بقوله:

(اعْمَلُوا آلَ داوُدَ حكاية ما قيل لآل داود. وانتصب شُكْراً على أنه مفعول له، أي : اعملوا للّه واعبدوه على وجه الشكر لنعمائه. وفيه دليل على أن العبادة يجب أن تؤدّى على طريق الشكر. أو على الحال، أي: شاكرين. أو على تقدير اشكروا شكرا، لأن اعملوا فيه معنى اشكروا، من حيث إنّ العمل للمنعم شكر له. ويجوز أن ينتصب باعملوا مفعولا به. ومعناه : إنّا سخرنا لكم الجنّ يعملون لكم ما شئتم، فاعملوا أنتم شكرا على طريق المشاكلة، الشَّكُورُ المتوفر على أداء الشكر، الباذل وسعه فيه : قد شغل به قلبه ولسانه وجوارحه، اعتقادا واعترافا وكدحا، وأكثر أوقاته. وعن ابن عباس رضى اللّه عنهما من يشكر على أحواله كلها. وعن السدي: من يشكر على الشكر. وقيل: من يرى عجزه عن الشكر. وعن داود أنه جزّأ ساعات الليل والنهار على أهله، فلم تكن تأتى ساعة من الساعات إلاّ وإنسان من آل داود قائم يصلّي. وعن عمر رضى اللّه عنه أنه سمع رجلا يقول: اللهم اجعلني من القليل، فقال عمر: ما هذا الدعاء؟ فقال الرجل: إني سمعت اللّه يقول: وَقَلِيلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُورُ فأنا أدعوه أن يجعلني من ذلك القليل، فقال عمر: كل الناس أعلم من عمر)"[1].

[1] – الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي بيروت لبنان "د.ط" 1407هـ، 512/3.

كان من الممكن أن يتيسّر تفسير هذه الآية لعدم وجود ما يوشّحها بالغموض، إلا أنّ لفظ "شكرا" بصيغته الصرفية ووظيفته النحوية على أنه أخذ حكم المفعولية التي تشتقّ في العادة من الفعل نفسه، فحلول هذه الصيغة في هذا الموضع بالذات مع تركيب لا تُوائم فعله ولا ينسجم معنى الشكر مع سياق دلالة الآية، فمثل هذا الإشكال يحفز العقل على استنفار جميع قدراته لإيجاد العلاقة المنطقية بين العمل والشكر؛ فالأول مادّي محسوس في العادة، أما الثاني فمعنوي مرتبط بذكر اللّسان تبعا لإقرار القلب بالفضل، ولعلّ نظير هذه الصيغة كثير في الآيات السابقة، كلها تفضي إلى اتّساع في المعنى، فصيغة "مشكورا" في آية الإسراء تحيل إلى مجاز ينحرف بالدّلالة السّياقيّة نحو تفسير مغاير يجتهد فيه العقل ليدرك تمام المقصد من الساعي نفسه الذي يحقّق منتهى السّعي المحمود، كما تحوّل الباري عزّ وجلّ من الشَكَور في أسمائه الحسنى إلى الشاكر في آية البقرة ليكون ذلك من تمام منّه على عباده الذين استحقّوا الثّناء لمّا عرفوا سبيل الإحسان في موقفهم مع عيّال الله.

ج ــ اللّفظ اللّغوي وانضباطه بالسّياق القرآني:

كثيرة هي الألفاظ التي يشترك فيها المعجم العربي مع المعجم القرآني، بحكم أنّ اللّسان واحد، حيث يرد اللّفظ في القرآن على جنس ما ألفته العرب في كلامها، لكنّه سرعان ما ينضبط بالسياق القرآني وينكفئ عن معناه اللّغوي ليكتسب دلالة جديدة تحفّها مختلف القرائن الحالية والمقالية؛ أي أنّ مقتضى الخطاب هو الّذي يحمّل اللّفظ المعنى المستحدث الّذي يمكن أن يتغيّر بسياق آخر، يقول ابن القيم: (السّياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق وتنوع الدلالة .وهذا من أعظم القرائن الدّالة على مراد المتكلّم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته)[1]، وتتنوّع الشواهد على ذلك بحسب الأساليب المعتمدة في نصوص الآيات فإن هي وردت على سبيل المجاز مثلا يدلّ عليها قوله تعالى: ﴿وَامْتَازُوا اليَومَ أَيُّهَا

[1]– بدائع الفوائد: ابن قيم الجوزية، ضبط وتخريج: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـــ/1994م، 2/9-10.

الْمُجْرِمُونَ﴾ (يس/59) وكذا قوله في الدخان: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الكَرِيمُ﴾ (الدخان/49)، فأيّ امتياز أو عزّة للكافرين والمجرمين في موقفهم هذا؟ فالسّياق هو الذي قصر معنى لفظتي "امتازوا والعزيز" على ما هما عليه في الآيتين، أما شاهد دور السّياق في تقييد دلالة اللفظ ضمن التّعابير الحقيقية قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ (البقرة/255)، قال أبو جعفر الطبري: وأصل "الكرسي" العلم[1]. ومنه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوب "كراسة" ومنه قول الراجز في صفة قانص:

حتى إذا ما احتازها تكرسا[2]

يعني علم. ومنه يقال للعلماء "الكراسي"؛ لأنهم المعتمد عليهم، كما يقال : "أوتاد الأرض". يعني بذلك أنهم العلماء الذين تصلح بهم الأرض، ومنه قول الشاعر:

يحف بهم بيض الوجوه وعصبة كراسي بالأحداث حين تنوب[3]

يعني بذلك : علماء بحوادث الأمور ونوازلها . والعرب تسمي أصل كل شيء "الكرس" يقال منه: "فلان كريم الكرس" أي كريم الأصل، فمعنى اللّفظ على هذا النحو يحتمل أن يكون ظاهرا في أصل وضعه على ما أقرّه علماء اللّغة[4] ثمّ تبعهم في ذلك من فسّر لفظ (الكرسي) على الحقيقة اللّغوية في آية البقرة، غير أنّ سياق الآية عند الأثبات من المفسرين الذين يأتي في مقدّمتهم حبر الأمة عبد اللّه بن عبّاس الذي رأى رأيه الطبري كما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفا من أنّ لفظ (الكرسي) في الآية دلالته مقتصرة على العلم والدّليل على ذلك ما سيق من شواهد الشّعر التي تؤكّد مثل هذا التوجّه، فلئن تمّ الأخذ بهذا الرأي الرّاجح يمكن أن يكون السّياق قد أعمل أثره في لفظ (الكرسي) حيث أحاله من الماديّ المحسوس إلى المعنوي المدرك بالعقل.

---

[1]- تفسير الطبري 17/3.

[2]- ديوان العجاج، رواية وشرح: عبد الملك بن قريب، تحقيق: عبد الحفيظ السطلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، 185/1.

[3]- البيت مجهول قائله وقد أوردته كتب التفسير نقلا عن الطبري.

[4]- تهذيب اللغة: أبو منصور الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، دط، دت، 55/10 .

د ــ اللّفظ الشرعي في القرآن:

إنّ حتمية ارتباط لغة القرآن بالمعجم العربي ضرورة اقتضتها نوعية الألفاظ الواردة في النّص الشّريف؛ حيث إنّه لم ينفصل عن تلك الألفاظ ومعانيها حتّى في خصوصية بعض ألفاظه التي منحها دلالة جديدة ومغايرة لم تعرف لها العرب مثيلا في كلامها، فحينما وُظّفت هذه الألفاظ بمقتضى مفهومها المُستحدث في القرآن بقيت على صلة ولو كانت ضئيلة بالمعنى اللّغوي لأنّ اللّفظ هو نفسه، والأمثلة على ذلك كثيرة لاسيما في حقل العبادات كالصّلاة والزكاة والصيام والحجّ، فالعرب قد عرفت نظائر هذه الألفاظ في لغتها على نحو مقارب في المعنى إلاّ أنّ القرآن منحها بعدا دلاليا آخر أو معنى مخصوص، فلم تعُد الصّلاة هي الدّعاء فحسب، بل تعدّته لتشمل أركانا وطقوسا أخرى من بينها الدّعاء لأنّه روحها في الحقيقة، وهذا لا يعني أنّهم لم يعرفوا عبادة الصّلاة التي كانت تؤدّى بشكل مختلف عمّا جاء به الإسلام قال تعالى: (وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِنْدَ البَيْتِ إلاَّ مُكَاءً وَتَصْدِيَةً) (الأنفال/35)، هذا عند عرب الجاهلية، أمّا عن الأقوام الذين سبقوهم فيبيّنه قوله تعالى: (فَنَادَتْهُ الْمَلاَئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي المِحْرَابِ) (آل عمران/39) فالذي خصّص دلالة لفظ الصّلاة وغيرها من ألفاظ العبادات هو الأحكام الفقهية الضابطة لكيفية الأداء وتعاليم الامتثال للمباح والمحظور فيها.

قال تعالى: (وَأَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ) (هود/114)، فهذا الوقت المحدّد يبيّن أنّ شريعة الصّلاة لها أحكام ترتبط بزمن عند أدائها تكفّل الحديث النبوي بشرحها وتوضيح خصوصياتها، وهناك أكثر من آية ذكر فيها لفظ الصّلاة على جهة التخصيص المميّز لجنسها وهيئتها بعيدا عن المعنى اللّغوي الذي ارتبطت به في كلام العرب الذي تنوّعت فيه دلالات اللّفظ كذلك بين الدّعاء والرّحمة، قال الأعشى في المعنى الأوّل: وقابلها الرّيحُ في دنّها وصلّى على دنّها وارتسمْ[1]

قال الراعي النميري في المعنى الثاني:

---

[1] – ديوان الأعشى (ميمون بن قيس)، تحقيق: محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط7، 1983، ص169

صلّى علَى عزّةَ الرّحمنُ وابنتها ليلى وصلّى على جاراتها الأُخَرُ[1]

فهذه المعاني لها ما يشاكلها في القرآن الكريم الذي ذكر للفظ (الصّلاة) معاني تماثل ما تمّت الإشارة إليه في هذين البيتين إلاّ أنّه أفرد لكلّ عبادة من العبادات معنى يميّزها لم تعهد العرب مثيله في معانيها، وهذا ما عرفه العلماء بالتطوّر الدّلالي الذي منح للّغة تجديدا في دلالات سياقات نصوصها ومعاني ألفاظها، وأكثر ما يندرج في هذا الباب الدّلالة الشرعية[2].

ثانيا: معجم ألفاظ القرآن في الشعر الجاهلي

إن شغف الصحابة والمفسرين للقرآن ومن بعدهم بالشّعر فله ما يبرّرره لكونهم لجؤوا إليه لجوء المضطر إلى الماء في الرمضاء، حيث وجدوا فيه المعاني اللّغوية التي تعينهم على التفسير الأوّلي لألفاظ القرآن قبل أن تقيّدها قرائن ما وهذا النّوع من التفسير عند الاستعانة بالشّعر أقرّه من هو معدود من فصحاء العرب ناهيك عن الصحابة رضوان الله عليهم وهو عمر بن الخطاب حينما قال: (يا أيّها النّاس تمسّكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإنّ فيه تفسير كتابكم)[3]، فأساس التفسير اللّغوي منشؤه ألفاظ الشعر ومعانيه لكونها أقرب ما تكون إلى لغة القرآن دون الموازنة بينهما في نوعية المعاني وعدد الألفاظ، فالألفاظ محصورة في القرآن بعدد معيّن أمّا عن معانيه فلا يمكن استقصاؤها عكس الشعر الذي يمكن إدراك معانيه قبل حصر ألفاظه، لكن أيّ طريقة أمثل في تفسير ألفاظ القرآن بالمعاني التي وردت نظيراتها في الشّعر العربي وإن لم توافقها تمام الموافقة والمطابقة، فإذا تمّ إعداد معجم لألفاظ القرآن في الشعر العربي فإمكانية الورود حتمية لا

---

[1] – ديوان الرّاعي النميري، تحقيق: راينهرت قاييرت، نشر: شتايز بقيسبادن، دار الآفاق، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص122.

[2] – ينظر الدّراسة المفصّلة في التطور الدّلالي بين معاني لغة العرب والمعاني الشرعية في القرآن؛ التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن: عودة خليل أبو عودة، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط1، 1985.

[3] – الموافقات: أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيّم، الرياض، السعودية، الطبعة الرابعة، 2013، 58/1.

بدّ منها، حيث تناهز النسبة زهاء تسع وتسعين بالمائة أو دونها بقليل، ويكفي أن نستشهد على ذلك ببعض الأمثلة

اللفظة في القرآن	الآية	رقمها	السورة	البيت الشعري
اسم	البسملة		بداية القرآن	إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر[1]
الحمد	الحَمْدُ لِلَّهِ	1	الفاتحة	إليك أبيت اللّعن كان كلالها إلى الماجد القرم الجواد المحمّد[2]
ربّ	**رَبِّ الْعَالَمِينَ**	1	الفاتحة	وهو الربُّ والشهيدُ على يو مِ الحِيَارَيْنِ والبلاءُ بلاءُ[3]
ملك	**مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ**	4	الفاتحة	وأيّام لنا غرّ طوالٍ عصينا المَلْكَ فيها أن ندينَا[4]
اهدنا	إهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ	6	الفاتحة	فَأَلْحَقَنَا بالهَادِيَاتِ وَدُونَهُ جَوَاحِرُهَا في صَرَّةٍ لَمْ تَزَيَّلِ[5]

[1]– ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق: عمر فروق الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1417هـ/1997م، ص214

[2]– ديوان الأعشى، شرح وتعليق: محمد محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، (دط)، 1950، ص59.

[3]– البيت للحارث بن حلّزة في ديوانه، تحقيق: عمر فاروق الطبّاع، دار القلم، بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، ت)، ص55.

[4]– ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1991، ص51.

[5] – ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د، ط)، 1958، ص120.

الصراط	//	//	//	شحّنا أرضهم بالخيل حتّى تركناهم أذلّ من الصراط[1]
الضالين	//	7	//	ألم تسأل فتخبرك الدّيار عن الحيّ المضلّل أين ساروا؟[2]
آمين			الفاتحة	يا ربّ لا تسلبني حبّها أبدا ويرحم اللّه عبدا قال: آمينا[3]
الكفر	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ	6	البقرة	يعلو طريقة متنها متواتر فِي لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومَ غَمَامُهَا[4]
سواء	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ	6	البقرة	سَوَاءٌ عَلَيْهِ أَيَّ حِينٍ أَتَيْتَهُ أَسَاعَةَ نَحْسٍ تُتَّقَى أَمْ بِأَسْعَدِ[5]
يخادعون	يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا	9	البقرة	أَبْيَضُ اللَّوْنِ لَذِيذٌ طَعْمُهُ طَيِّبُ الرِّيقِ إِذَا الرِّيقُ خَدَعْ[1]

[1]- ينسب البيت إلى أبي ذؤيب الهذلي و لم نعثر عليه في ديوانه.

[2]- البيت بلا نسبة في الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، تقديم وإشراف ومراجعة: محمد عبد الرحمن المرعشلي، إعداد: محمد عبد الرحمن المرعشلي وآخرون، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ـــ لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 105/1.

[3]- ديوان مجنون ليلى، تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص219.

[4]- ديوان لبيد ص309.

[5]- ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق: عمر فروق الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص26.

	وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ			
صيّب	أو كصيِّبٍ مِنَ السَّماءِ	19	البقرة	فَلاَ تَعْدِلِي بَيْنِي وَبَيْنَ مُغَمِّرٍ سَقَتْكِ رَوَايَا المُزْنِ حَيْثُ تَصُوبُ[2]
بشّر	وَبَشِّرِ الّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنّ لَهُمْ جَنَّاتٍ	25	البقرة	يُبَشِّرُنِي الغُرَابُ بِبَيْنِ أَهْلِي فَقُلْتُ لَهُ : ثَكِلَتُكَ مِنْ بَشِيرِ[3]
يستحي	إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا	26	البقرة	ألا تَسْتَحِي مِنَّا المُلُوكُ وَتَتَّقِي مَحَارِمَنا لاَ يَبُؤِ الدَّمُ بِالدَّمِ[4]
استوى	ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى	29	البقرة	فأَوْرَدْتُهُمْ مَاءً بِفَيْفَاءَ قَفْرَةٍ وَقَدْ حَلّقَ النَّجْمُ اليَمَانِيُّ فَاسْتَوَى[5]

[1]– البيت لسويد بن كاهل وهو في المفضليات: المفضل الضبي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة ـــ مصر، الطبعة التاسعة، 2006، ص191.

[2]– ديوان علقمة بشرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: لطفي الصقال ودريّة الخطيب، دار الكتاب العربي، حلب، سوريا، الطبعة الأولى، 1969، ص34.

[3]– البيت بلا نسبة في البحر المحيط في التفسير: أبو حيان الأندلسي، دار الفكر، بيروت ـــ لبنان، (د، ط)، 1412هـــ/1992م، 253/1.

[4]– البيت لجابر بن حني التغلبي في المفضليات، ص951.

[5]– البيت بلا نسبة في الجامع لأحكام القرآن254/1

	السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سماوات			
سبحان	قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْم لَنَا إلّا مَا عَلّمْتنَا	33	البقرة	سبحانه ثمّ يبحانا نعوذ به وقبلنا سبّح الجودي والجُمُدُ[1]
سجد	وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ	34	البقرة	بَخِيْلٍ تَضِلُّ الْبُلْقُ فِي حَجَرَاتِهِ تَرَى الأُكْمَ فِيهِ سُجَّداً لِلْحَوَافِرِ[2]
رغد	وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً	35	البقرة	بَيْنَمَا المَرْءُ تَرَاهُ نَاعِمَاً يَأْمَنُ الأَحْدَاثُ فِي عِيْشٍ رَغْدٍ[3]
أزلّ	فَأَزَلّهُمَا الشَّيْطَانِ عَنْهَا	36	البقرة	يزلُّ الغلامُ الخِفُّ عن صهواته ويلوي بأثواب العنيف المثقّلِ[4]
كدأب	كَدَأبِ آلِ فِرعَوْنَ	11	آل عمران	كَدَأبكَ مِنْ أمِّ الْحُوَيْرِثِ قَبْلَهَا وَجَارَتِهَا أمِّ الرَّبَابِ بِمَأْسَلِ[5]

ما تمّ انتخابه من ألفاظ في الجدول السابق لا يعني أننا استوفينا أكبر عدد من المفردات التي لها مقابل في الشعر الجاهلي لأنّ إعداد معجم مفصّل يورد جميع الألفاظ القرآنية مفهرسة هجائيا يقتضي إيجاد ما يقابلها في الشعر الجاهلي دون مراعاة المعنى في

[1]- ديوان أميّة بن أبي الصّلت، تحقيق: عبد الحفيظ السطلي، المطبعة التعاونية بدمشق، سوريا، الطبعة الثالثة، (د، ت)، ص30.

[2]- ديوان حميد بن ثور الهلالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، (د، ط)، 1951، ص96.

[3]- البيت لامرئ القيس وهو في البحر المحيط في التفسير: أبو حيان305/1

[4]- ديوان امرئ القيس ص445.

[5]- المصدر نفسه ص83

البداية لرصد وجه التشابه بين المعجمين، ويعقب هذه المرحلة تتبّع المعاني الموضّحة للّفظ القرآني قصد شرحه، وقد حفلت كتب التفسير بعدد كبير من الشواهد الشعرية[1] يَستنجدُ بها المفسّر لتبيان المستغلق من المعاني في آي الذكر وهذا هو دأب كل من يريد تأصيل المعنى مقترنا بلفظه، الذي وإن تطوّر في اللّغة العربية فهو لم يتغيّر في السياق القرآني الذي يمنحه تجديدا دون أن يفقده أصله.

ثالثا: المعاني اللغوية المختلف فيها عند المفسرين

لّما كانت اللّغة بألفاظها حمّالة أوجه وفق المعاني التي يتشبّع بها اللّفظ في المعجم تبعا لما استقصاه العرب في كلامهم؛ كان لا بدّ من أن يتعدّد تفسير اللّفظ الواحد بحسب الأوجه المحتملة من جهة والرّاجحة من جهة أخرى، أمّا المحتملة فترتبط في العادة بين ما يُعرف بالعلاقات الدّلالية عند المحدثين كالمشترك اللّفظي والترادف والتضاد[2]، فكلّ ظاهرة من هذه الظواهر لها أكثر من شاهد في القرآن الكريم حيث اتخذها المفسّرون مطيّة للاختلاف على جهة التنوّع في الشرح والتأويل، ولا خلاف بينهم في كون القرآن مجانسا للغة العرب في ظاهر الألفاظ؛ يقول الشاطبي: (فإن قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما

---

[1]- الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم (أهميته وأثره ومناهج المفسرين في الاستشهاد به): عبد الرحمن بن معاضة الشهري، دار المنهاج، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1431هـ، ص454.

[2]- ينظر تفصيل ذلك: التفسير اللّغوي للقرآن الكريم: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية، الطبعة الثانية، 1427هـ، 230 وما يليها.

يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها)[1].

فالعموم والخصوص والظاهر والمضمر لا يحدّدهما إلاّ سياق تشكيلته ألفاظ هي نفسها قابلة للتعدّد والتنوّع قبل أن تقترن، فقبل أن تتباين آراء العلماء في العلاقات الدّلالية السابقة فإنّها سلكت منحى مغاير في ما عُرف عندهم (بالوجوه والنظائر) أو (بالأشباه والنظائر) وهي صنو المُشترك اللّفظي مع اختلاف في كمّ المعاني التي تزيد وتنقص.

أ ــ الوجوه والنظائر:

ما جرى لمصطلح الأشباه والنظائر هو نفسه ما وقع لجميع المصطلحات في التراث العربي؛ حيث تباين العلماء في توضيح مفهومه بين طرفي المصطلح الأشباه من جهة والنظائر من جهة أخرى، ثمّ تتّسع الدائرة لتشمل مصطلح (الوجوه) الذي يرادف تارة مصطلح الأشباه وتارة مصطلح النظائر[2]، وأشهر ما تواضع عليه العلماء في تعريف الأشباه والنظائر النّص الذي ذكرته حاتم صالح الضامن في مقدّمة تحقيقه لكتاب (الوجوه والنظائر في القرآن العظيم) لمقاتل بن سليمان البلخي: (معنى الوجوه والنظائر أن تكون الكلمة واحدة ذُكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة، وأريد بكلّ مكان معنى غير الآخر، فلفظ كلّ كلمة ذُكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر هو النظائر وتفسير كلّ كلمة بمعنى غير المعنى الأخرى هو الوجوه، فالنظائر اسم للألفاظ والوجوه اسم للمعاني)[3]، والأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن كما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفا فمنها لفظ (الإتيان) مثلا:

---

[1]– الموافقات: الشاطبي103/2

[2]– التصاريف لتفسير القرآن مما اشتبهت أسمائه وتصرفت معانيه: يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة التيمي، تحقيق: هند شلبي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، (د، ط)، 1979، ص8.

[3]– الوجوه والنظائر في القرآن العظيم: مقاتل بن سليمان، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط2، 2010، ص8.

يقول الدامغاني: ((تفسير الإتيان على ستة عشر وجهًا: الدنو، والإصابة، والقلع، والعذاب، والسوق، والجماع، والعمل، والإقرار والطاعة، والخلق، والمجيء، والظهور، والدخول، والمضي، والإرسال، والمفاجأة، والنزول.

فوجه منها، الإتيان: الدنو، قوله تعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللّهِ﴾ (النحل/1) أي: قرب أمر الله ودنا، وهي الساعة.

والوجه الثاني، الإتيان: الإصابة، قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُكُم إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللّهِ﴾ (الأنعام/40) يعني: أصابكم.

والوجه الثالث، الإتيان: القلع، قوله عز وجل في سورة النحل: ﴿فَأَتَى اللّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (النحل/26) يعني: قلع بنيان ديارهم.

والوجه الرابع، الإتيان: العذاب، قوله عز وجل في سورة الحشر: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ (الحشر/2) أي: عذبهم الله تعالى.

الوجه الخامس، الإتيان: السوق، قوله تعالى في سورة النحل: ﴿يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ﴾ (النحل/112) أي: يسوق إليها رزقها من كل مكان.

السادس، الإتيان: الجماع، قوله عز وجل: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء/165) وكقوله تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ﴾ (العنكبوت/29).

والوجه السابع، الإتيان: العمل، قوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ﴾ (العنكبوت/28) أي: تعملون في ناديكم المنكر.

والوجه الثامن، الإتيان: الإقرار والطاعة، قوله وتعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِلا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (مريم/93)، أي: مقر له بالعبودية.

والوجه التاسع، الإتيان: الخلق، قوله تعالى في سورة الملائكة: ﴿ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا﴾ (النساء/133) يعني: إن يشأ يهلككم ويميتكم، ويخلق خلقًا جديدًا.

والوجه العاشر، الإتيان: المجيء بعينه، قوله تعالى في سورة مريم: ﴿ فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ﴾(مريم/27) يعني: فجاءت إلى قومها بولدها.

الوجه الحادي عشر، الإتيان: الظهور، قوله تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ (الصف/6) يعني: يظهر ويخرج .

الوجه الثاني عشر، الإتيان: الدخول، قوله عز وجل في سورة البقرة: ﴿وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (البقرة/189) أي: ادخلوها من أبوابها.

الوجه الثالث عشر، الإتيان: المضي قوله عز وجل في سورة الفرقان: ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ﴾ (الفرقان/4) يعني: ولقد مضوا على القرية .

الوجه الرابع عشر، الإتيان: الإرسال، قوله تعالى: ﴿بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (المؤمنون/90) يعني: أرسلنا جبريل بالقرآن.

الوجه الخامس عشر، الإتيان: المفاجأة، قوله تعالى في سورة يونس: ﴿أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا﴾ (يونس/24).

الوجه السادس عشر، الإتيان: النزول: قوله عز وجل: ﴿أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا﴾ (إبراهيم/17)[1].

يبدو للوهلة الأولى أنّ هذا التفسير لمعاني لفظ (أتى) وتنوّعها مقبولا إلى حدّ بعيد لكن دون الدّخول في تحكيم نظريو السياق فأصحاب الوجوه والنظائر أنفسهم تباينوا في معاني هذا اللّفظ وذلك بالعودة إلى كتب اللّغة من جهة وما يقتضيه مدلول الآية من جهة أخرى، فردّ بعضهم على بعض ونقض المتأخر منهم قول المتقدّم بما لا يدع أيّ شكّ في كون ألفاظ القرآن حمّالة أوجه يحترز منها عند التفسير[2]، وقد أقام الفيروز آبادي

---

[1]– الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب اللّه العزيز: أبو عبد اللّه الحسين بن محمّد الدّامغاني، تحقيق: محمد حسن أبو العزم الزّفيتي، منشورات وزارة الأوقاف، القاهرة، مصر، (د، ط)، 2010، 20/1.

[2]– طرائق اختلاق الوجوه في كتب الوجوه: عبد الجبار فتحي زيدان، مطبعة الأخوة، الموصل، العراق، الطبعة الأولى، 2014، ص22 وما يليها.

تفسيره على نحو من هذا المذهب حيث عقد بابا واسعا في الأشباه والنظائر عدّد فيها معاني أضراب هذا اللّفظ (أتى) وغيره [1].

ب ــ المشترك اللّفظي:

يرتبط هذا المصطلح عادة بالمفردة التي لها معنيين أو ثلاث على الأكثر فإذا تجاوزت هذا العدد عُدّت من الوجوه وإن كان في هذا القول خلاف، وشواهد المشترك في القرآن تتواشج في الغالب مع الأشباه والنظائر ويمكن قصر المثال الذي اختلفوا فيه على لفظ (النجم) الذي فسّر بمعنيين، فجذر الكلمة في اللّغة يدلّ على الطلوع والظهور، يقول ابن فارس: (النون والجيم والميم أصل صحيح يدلّ على طلوع وظهور، ونجم النّجم: طلع)[2]، فالوجه الأوّل: وهو الكوكب، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلاَمَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل/16)، وقد سميّ الكوكب بالنّجم لظهوره وطلوعه، يقول الرّاغب (أصل النجم الكوكب الطالع)[3]، والوجه الثاني: النبت الذي لا ساق له: كما في قوله تعالى: ﴿والنَّجْمُ والشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (الرحمن/5)، وهو الآخر على صلة بتلك الدّلالة، وتسمية النبات بالنجم تسمية مجازية لصفة الظهور فيه، يقول الزمخشري: (ومن المجاز: نجم النبات)[4]، ولعلّ تخصيص النبات الذي لا ساق له بالنجم من دون الشجر لأنّه يشقّ الأرض ويظهر بينما الشجر ظاهر على سوقه أصلا[5].

---

[1]– بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: الفيروز آبادي، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت ــ لبنان، (د، ط)، (د، ت)، 244/2–246.

[2]– معجم المقاييس في اللّغة: ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، ت)، 396/5.

[3]– المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، ضبط: هيثم طعمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ــ لبنان، الطبعة الأولى، 1423هـــ/2002م، ص505.

[4]– أساس البلاغة: الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـــ/1998م، 253/2.

[5]– الاشتراك اللّفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق: مسعود بوبو، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص222.

ج ــ الترادف:

لقد كاد أن ينعقد الإجماع في مصطلح الترادف على أنّه المعنى الواحد للفظين مختلفين؛ أي أنّه اتّحاد اللّفظين في دلالة معجمية واحدة قد يتمكّن السياق من الفصل بينهما وهذا ما أوجب الخلاف بين المفسرين في مثل هذه الظاهرة اللّغوية وشواهد ذلك من القرآن كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ﴾ (البقرة/2)، فاحتمال أن يحلّ لفظ (الشك) مكان لفظ (الريب) وارد لا على جهة التأكيد وإنّما على سبيل التفسير والشرح فالمفسرون دأبوا على تعريف أحدهما بالآخر، والحقيقة أن بينهما تقاربا في المعنى يسوّغ ذلك، ويسوغ له أن ألفاظ العربية ــ حسب المنكرين للترادف ــ لا يمكن أن يحل أحدها مكان الآخر، فالريب والشك بينهما فروق في المعنى، وأكثر ما يؤكد الفرق بينهما أن الريب جاء وصفا للشك في عدة مواقع من القرآن الكريم، كقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾ (هود/110) وقوله تعالى في سبأ: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُرِيبٍ﴾ (سبأ/54).

فالمعنى عند المفسّرين يمكن أن يفضي إلى الشكّ أو إلى الريب على حدّ سواء على جهة الخلاف في ترجيح أحدهما على الآخر بما يقتضيه السياق، إذ لا يوجد ما يفسرون به جنس لفظ منهما دون الآخر إلاّ بالعودة إلى أحدهما، وممّا لا شكّ فيه أن لا ترادف مطلق في القرآن لأنّ ذلك يحدّ من سعة العربية ويقوّض صرح معجمها[1].

د ــ التضاد:

لقد وردت ظاهرة الأضداد في القرآن بألفاظها المحتملة للوجهين الشيء وعكسه وهنا يبدأ الترجيح والتأويل بالموازنة السياقية بين المعنيين وذلك باستحضار الشاهد ومن أمثلته:

[1]– الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق: محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2001، ص109 وما يليها.

الظنّ : يعد الظنّ من الألفاظ المتضادة، فهو يحمل معنيين متناقضين، هما: الشك واليقين، وهو ما أثبته طائفةٌ من اللّغويين[1]، إلا أن هناك من أنكر ضدّية هذه اللفظة من المحدثين، بحجة أن معنى اللفظة يتغير بتغير السياق ؛ لذلك عدّوه من المشترك اللفظي، وأنه مأخوذ من افتراض عقيدي[2] والظنّ اسم ((لما يحصل عن أمارةٍ، ومتى قويت أدّت إلى العلمِ، ومتى ضعفت جداً لم يتجاوز حدّ التوهّم[3] والضعف والقوة يحددهما مطابقته للواقع أو عدم مطابقته، فإن كان مطابقاً للواقع وتحقق ذلك كان الظن يقيناً وعلماً، وإن كان غير مطابقٍ للواقع أصبح شكاً وتوهماً، وهذا ما تحدده القرائن الدلالية –السياقية والحالية والعقلية – في النص، وإذن فإن الذي يحدد معناها هو السياق نفسه، وإذا رجعنا إلى الذين ألّفوا في الأضداد نلاحظ أنهم يحددون قرائن السياق هي السبيل إلى تحديد معاني الكلمات المتضادة، وممّا اختلفوا فيه في هذا الباب قوله تعالى:

(كَلاَّ إِذَا بَلَغَتِ التَرَاقِي وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ وَظَنَّ أَنَّهُ الفِرَاقُ) (القيامة/26–28)، يرى أبو حاتم أنّ الظنّ هنا يقين[4] ويراه أبو حيان على بابه من الترجيح[5].

فالترجيح في مثل هذا الموضع لا يمكنه أن يعتمد على قرائن سياقية إلاّ إذا ورد نصّ مأثور عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في تفسير مثل هذه الآية، لأنّ من ظنّ الفراق يحتمل ذلك أوّلا على سبيل الشكّ فلا سبيل إلى معرفة موعد قبض روحه، وإن رجح له بالتأكيد إذا ما كان مرضه مؤذن بهلاكه لا محالة[6].

---

[1]– معجم العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: إبراهيم السامرائي ومهدي المخزومي، دار الهجرة، طهران، إيران، (د، ط)، (د، ت)، (151/8)، مادّة (ظ ن ن)

[2]– ينظر؛ التطور اللغوي التأريخي: إبراهيم السمرائي، معهد البحوث والدراسات العربية القاهرة مصر "د.ط"، 1966 ص93

[3]– مفردات الراغب، مادة " ظ ن ن"، ص539

[4]– ثلاثة كتب في الأضداد: الأصمعي والسجستاني ويليها في الأضداد غير، نشرها: أوغست هفنر، دار الكتب العلمية، بيروت ـــ لبنان، (د، ط)، (د، ت)، ص77.

[5] – البحر المحيط في التفسير: أبو حيان390/8

[6]– التضاد في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق: محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص173.

نتائج الدّراسة

اتّساع معاني القرآن لا يستوعبه إلاّ كثرة المعاني في اللّغة العربيّة بكمّ ألفاظها الكثيرة وإن لم تحط بها فعين العقل كليلة عن إدراك مراد الباري عزّ وجلّ، غير أنّ عدم الإحجام عن بذل الجهد في التّفسير والشّرح مكّن من التّجديد في علوم القرآن قاطبة بما فيها التّفسير، وتظهر بوادر التّجديد حينما لا يتجاهل المفسّرون كلام العرب قبل مجيء الإسلام وما يقال على نصّ القرآن يمكن أن ينسحب على نصّ الحديث الشّريف نفسه لكونه حوى الغريب وما لم تألفه العرب الّتي زامنت نزول الوحي وفصاحة النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم .

تفسير القرآن إذا كان في كنف اللغة العربية وينهل من حياظها فهي حتما ستكفل له ثراء ما بعده ثراء بتنوع ألفاظها وزخم معانيها التي تمنح للمفسر بصيص أمل في التجديد ولو في جزئية محددة يختلف بها عن غيره فيضيف جهدا لم يسبق إليه بحكم اكتشاف معنى في المعجم اللغوي الذي اتّسع مداه في قديم تاريخ اللغة وكلما تمّ تحقيق كتاب من التّراث العربي تبيّنت حقيقة جديدة في كلّ علم من علوم اللغة والتّفسير وغيرهما فسوف يكشف مستقبل الأيام حتما عن مخطوط في التفسير اللغوي عني صاحبه بالمعاني المستخرجة من الشعر العربي يزيد بهذا العمل توضيحا لقيمة اللّغة في التّفسير ودور الشّعر في تجلية المعاني القرآنية

لا مجال للتجديد في التفسير إذا أوصدت اللغة أبوابها ودثرت ألفاظها بوشاح معاني مستغلقة يتعذّر على العقل إدراكها فاللّغة العربية بمعجم ألفاظها غير المحصور بعدد أو كم قادرة على أن تتطور من حصيلة المفردات التي تتغير معانيها وتتطور فتمكّن المفسّر من اكتشاف ما انطمست حقيقته على من سبقوه كما أن اللّغة ليست توقيفية في مستويات الاستخدام أو سياقات المخاطبة؛ لهذا فهي متحررة من قيود عادة ما ينضبط بها غيرها ولا يعني هذا أنها تميّع معاني النص الذي تبحث في معانيه كالقرآن مثلا بل إنها تجعل المفسّر في حلّ مما هو توقيفي فأصل الوضع الشرعي الذي تتجاوب معه ألفاظ اللّغة ويمكن أن تتزاح عنه في نوعية المعاني دون أن تتجاوزه فالمجتهد في تيسير التفسير وتجديده

لا محيد له عن المتغير اللّغوي بوصفه قابل لإعادة القراءة إذا ما توافرت شواهد جديدة من التراث العربي شعرا ونثرا وهذا ما لا ينضب معينه

مؤدى المعنى في القرآن ينضبط بقرائن كثيرة يأتي في مقدّمتها القرائن المنصوص عليها في لغة العرب ما لمتخالف فيه معنى شرعي معلوم بالضرورة فالمفسر يلجأ في مستهلّ تفسيره لأي لفظ قرآني إلى ما عنته العرب في أصل تواضعها حينما وظّفت هذا اللّفظ في كلامها لأوّل مرّة ثم يدلف إلى بقية القرائن الأخرى المقيدة لمقتضى الإحالة الدلالية في النص القرآني.

التفسير اللغوي للقرآن يمكن أن يكون مرحلة أوّليّة وأولويّة إذ ما تمّ توجيه معاني ألفاظ اللّغة بما يتوافق والدّلالة السياقية لمفردات القرآن وذلك بالتنائي عن التأويل المستهجن في عرف المجتهدين المشهود لهم بالرسوخ في العلم لأن مغاور التأويل لا يمكن أن تؤمن غوائله ومن هذا المنفذ ظهرت التّفاسير الشاذّة والتي اتخذت من اللغة مطيّة لتلبيس الحقّ بالباطل فاللغة إذا احتواها التّأويل وانساقت في مفاوزه يقودهما عقل متشرّب بالأهواء يمكن للّغة أن تقلب ظهر المجنّ للحقيقة المنشودة وتتحول إلى معول هدم وتضليل

الشعر العربي المعتدّ بفصاحته وسمو أساليبه ليس سلطانا على المعاني القرآنية وإن وافقته في أصل الوضع والتنوّع البنية الاشتقاقية لأن لغة القرآن تختلف عنه في القصدية وليس موضوعهما واحد وإن تلبسا بثوب معجم ألفاظ لغة واحدة فما وافق فيها القرآن شعر العرب في جاهليتهم من ألفاظ متجانسة هو من قبيل الممثالة التعجيزية التي تحاكي ولا تطابق بل تساوق وتخالف في الآن نفسه وهذا هو مكمن الخصوصية والتفرّد في لغة القرآن الكريم لكونه نسج خيوط لغة نصوصه من ألفاظ العرب ثم أخرج للعقول المتدبرة نمطا مغايرا من التعبير ومعاني مستحدثة ملأت جوف اللفظ وجعلته أكثر إيحاء في موضعه الذي انتظم فيه.

ما يطعن في الشّعر العربي الّذي يستنجد به لتفسير آي الذكر الحكيم هو عدم تحقيق معظم نصوصه تحقيقا يعوّل عليه في مثل هذه الاستعانة الّتي تكتنفها خصوصيّة لا

يمكنها من جهة أن تفارق لغة العرب ولا أن تجافيها من جهة أخرى، فلكي يتحقّق هذا التّقارب النّسبي لابدّ من السّعي حثيثا لإعادة تحقيق دواوين الشّعر العربي والتأكد من روايته حتّى وإن تمّ اقتفاء أثر المحدّثين في ضبط رواية الشّعر سندا ودراية.

تعقّبات عبد الحليم النّجّار على جولدتسيهر في كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي"

د. حدة سابق
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية -قسنطينة

الملخص:

يعالج هذا البحث تعقّبات الدكتور عبد الجليل النّجّار على إجنتس جولدتسيهر في كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي"، وذلك في المرحلة الأولى المتعلقة بتدوين القرآن الكريم، واختلاف القراءات وأسبابها، حيث حللنا تلك التعقّبات، بما يبرز جهد الدكتور عبد الحليم النّجّار في الدفاع عن القرآن الكريم، فقد بيّن جملة من الأخطاء التي وقع فيها المؤلف، منها المنهجية، والتاريخية، وتحليل النصوص، وكذا التناقض الذي وقع فيه في مواضع مختلفة في كتابه.

Abstract:

This research deals Dr Abdul Jalil Al-Najjar'srevisingon Iguenits Goldziher in his book "Doctrines of Islamic interpretation", in the first phase concerning the codification or writingof the Koran, and the different readings(quiraat) and their causes, as we analyze this Revisions, wish clarify Dr. Abdel Halim al-Najjar's effort to defend from the sacred book (Koran Karim), he displayeda number of mistakes of the author, including the methodology, historical, textual analysis, as well as the contradiction in which Goldziher occurred in different places in his book.

مقدمـــة:

يعدُّ كتاب "مذاهب التفسير الإسلامي" لمؤلفه الدكتور إجنتس جولدتسيهر[1]، من المؤلفات التي لقيت عناية متميزة عند العلماء والباحثين، بداية بترجمته إلى عدد من اللغات العالمية، في مقدمتها اللغة العربية[2]، وأنجزت حول هذا المؤلف كثير من الدراسات التحليلية والنقدية، مبرزة قيمة الكتاب، ومنهج مؤلفه.

وقد تباينت أراء الباحثين في كتابه، فمنهم المعجب بآرائه، المثني على جهده، الداعي للاقتداء بمسلكه.

ومنهم الناقد لمنهجه، الرافض لآرائه، المنتقد لمصادره، وأدلته في الاستشهاد، وطريقته في التحليل والنقد.

1- ولد إجنتس جولدتسيهر في الثاني والعشرين من شهر يونيو سنة 1850 بمدينة اشتولقيسنبرج بالمجر، من أسرة يهودية، كان أستاذه في الدراسات الشرقية فليشر، ظفر بالدكتوراه سنة 1870، ارتحل إلى عدة مدن أوربية وعربية، منها: برلين، وفينا، والقاهرة، وسوريا، وفلسطين، وغيرها. بدأ في التأليف مبكرا، إذ كتب بحثا عن الصلاة وتقسيمها وأوقاتها وعمره لم يتجاوز الثانية عشرة، وفي السن السادسة عشرة ترجم قصتين من التركية إلى اللغة المجرية.و في سنة 1884 ألف كتابه: "الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم". وبعدها بخمس سنوات ألف كتابه : "دراسات إسلامية" في جزئين. وله أيضا " محاضرات في الإسلام" طبع سنة 1910، و"اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين" طبع سنة 1920، وله غير هذا من المؤلفات والمقالات. ينظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمان بدوي، ص197 – 203.

2- كانت أول طبعة لهذا الكتاب سنة 1920 بعنوان: "اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين، ينظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمان بدوي، ص201.

وترجمه إلى اللغة العربية الدكتور علي حسن عبد القادر سنة 1944 بعنوان :"المذاهب الإسلامية في التفسير الإسلامي"، طبع بمطبعة العلوم بمصر، و لم يستوعب جميع الكتاب، فلم يتجاوز نصفه، ثم ترجمه الدكتور عبد الحليم النّجّار، بعنوان: "مذاهب التفسير الإسلامي" وطبع بمطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة 1955، واعتمد في جزئه الأول على ترجمة علي حسن عبد القادر.

وذكره الدكتور محمد عبد الرحيم الزيني بعنوان: "مناهج التفسير الإسلامي"، ولا ندري مرجعه في هذه التسمية، ولعله من الأخطاء المطبعية. ينظر: الاستشراق اليهودي رؤية موضوعية، ص46.

وفريق ثالث، أثنى على جهده، وأكبر من إبداعه المنهجي والعرفي، وفي المقابل عاب عليه وانتقده في أخطائه العلمية والمنهجية، وردّ تهجمه على الإسلام ومصادره وفي مقدمتها القرآن الكريم، والسنة النبوية.

ويعد الدكتور عبد الحليم النّجّار من الفريق الثالث، الذين جمع بين الأمرين، حيث كشف عن موقفه من هذا الكتاب الذي أخذ على عاتقه مواصلة ترجمته تتمة لعمل صديقه الدكتور علي حسن عبد القادر، فذكر في مقدمة الترجمة قيمة عمل جولدتسهير في كتابه، ومكانته بين الباحثين، ثم ثنى ببعض الملاحظات التي سجلها من خلال ترجمته للكتاب.

فذكر أن "كتاب "مذاهب التفسير الإسلامي" عمل مبتكر من حيث المنهج والأسلوب، طريف في عرض مناحي الدراسات القرآنية، وتأريخ الثقافات الإسلامية، في جانب من أهم جوانبها، فهو يفتح من هذه الوجهة ميادين جديدة للنظر العلمي، ويرسم نماذج ومثلا من مذاهب التفسير لا يستغني الباحث العربي عن ترجمتها واحتذائها في بحوثه ودراساته، سواء القرآنية وغير القرآنية"[1].

ثم ساق في نقاط عدة ما لاحظه على عمل جولدتسيهر:

1. اشتماله على قليل من النزعات الدينية، وهي نزعات لا يكاد يخلو منها كتاب من كتب المستشرقين؛ لا سيما فيما يتصل من الدين بسبب أو نسب، يمليها عليهم إلف ملازم، أو هوى متبع، أو قصد جائر. ولو اعتمدنا ذلك سببا في اطراح هذه الكتب وإهمالها لفاتنا خير كثير.

2. أن المؤلف لم يستقص بيان مذاهب التفسير كلها، من تشريعية فقهية؛ ومن لغوية نحوي؛ ومن غير ذلك من وجهات النظر إلى الإعجاز البلاغي، والبحث الكوني، والطبي، فحسبه أنه طريقة ومنهج، ونموذج ومثل.

---

[1]- مذاهب التفسير الإسلامي، مقدمة الترجمة، ص3 – 4.

3. بعض أخطاء علمية لفتنا النظر أحينا إلى أهمها، وتركنا للدارس المختص كثيرا ما لا يخفى عليه بيان وجه الصواب فيه...مثل أن ينسب المؤلف نصوصا إلى الشيخ محمد عبده، مع أنها من كلام تلميذه السيد محمد رشيد رضا.

4. على أن هناك أخطاء يتورط فيها المستشرقون لغرابة المادة العربية والإسلامية على تفكيرهم، أو لقلة بصرهم بالذوق العربي..."[1].

والظاهر أن الدكتور النّجّار ما أراد حصر ملاحظاته هنا في المقدمة؛ لأن تعقّباته تحتوي على كثير من الملاحظات الجوهرية التي ينتقده فيها منهجيا ومعرفيا. وسنذكر عددا منها في المطالب الآتية بإذن الله تعالى.

وقد ذكر الدكتور محمد الزيني أن عبد الحليم النّجّار تعقب آراء جولدتسيهر، "ورد عليها رد خبير، وناقشها مناقشة عميقة بالدليل النقلي والدليل العقلي، وتجلى في مناقشاته سماحة الإسلام، وهدوء العالم، وضبط النفس، والبعد عن التجريح، والرغبة في الوصول إلى الحقيقة، وهذا بين لم يطالع الكتاب والتعقيبات عليه"[2].

المطلب الأول – التعقّبات المتضمنة الدفاع عن القراءات:

لقد وردت أكثر تعقّبات الدكتور عبد الحليم النّجّار في الفصل الأول من كتاب جولدتسيهر متضمنة الدفاع عن القراءات والقراء، حيث كشف حقيقة الأخطاء والأوهام، والتناقضات العلمية التي وقع فيها جولدتسيهر، وناقشها بأسلوب علمي موجز، وفيما يلي أبرز تلك التعقيبات:

أولا: لقد أطلق جولدتسيهر العنان لقلمه لإصدار حكم شديد على القرآن الكريم، حيث وصفه بالاضطراب، انطلاقا من الاختلاف الوارد في القراءات، فقال: "فلا يوجد كتاب تشريعي، اعترفت به طائفة دينية اعترافا عقديا على أنه نص مترل أو موحى به، يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات،

1– مذاهب التفسير الإسلامي، مقدمة الترجمة، ص4 – 5. ومهّد لكل نقطة من تلك النقاط تقريبا، بقوله:"لا يحط من قيمته"، "لا يغض من مكانته"، "لن يضيرنا".

2– الاستشراق اليهودي رؤية موضوعية، بتصرف، ص48.

كما نجد في نص القرآن"[1]. وهذا الحكم، يوحي بأن جولدتسيهر يهدف إلى إبراز صورة مشوهة للقرآن الكريم، ويبتعد به عن صورته الحقيقية المشرقة، التي أكدتها الحقائق العلمية والتاريخية.

وتعقبه الدكتور النّجّار بغرض نفي الاضطراب والاختلاف عن النص القرآني، فالاضطراب لا يكون إلا عند التضارب والاختلاف وهذا منفي عن القرآن الكريم، فيقول عبد الحليم النّجّار: "معنى الاضطراب وعدم الثبات في النص: هو وروده على صور مختلفة أو متضاربة لا يعرف الصحيح الثابت منها. أما ورود النص على صور كلها صحيح النسبة إلى مصدره متواتر الرواية عنه فليس في ذلك شيء من الاضطراب، وعدم الثبات، وقراءات القرآن المعتمدة مهما اختلفت في النص الواحد متواترة كلها، مقطوع بصحة نسبتها إلى المصدر الأصلي"[2].

فالنّجّار ركز في تعقيبه على أن الاضطراب وعدم الثبات يرجع إلى عدم تمييز الصحيح من عدمه، وهذا منفي عن القرآن الكريم؛ لأن علماء الأمة ميزوا القراءات الثابتة المتواترة من غيرها. فما ورد بالرواية الصحيحة الثابتة بأدلته العلمية، فلا يمكن أن يكون فيه اضطراب.

ثانيا: أجهد جولدتسيهر نفسه في تحليل واقع تعامل المسلمين مع النص القرآني، عله يجد ما يوافق رغبته العدائية للقرآن الكريم، لهذا تناول الموضوع من نافذة عناية المسلمين بتوحيد النص القرآني، حيث لاحظ عدم جدية في الموقف، وذلك في قوله: "نستطيع أن نلاحظ من نعوت غير تافهة، بل أساسية في حقيقة الدين، أن الميل إلى توحيد النص الأصلي غريب على الإسلام في بادئ الأمر، أو هو على الأقل أمر غير ذي بال"[3].

1- مذاهب التفسير الإسلامي، ص4.

2- المصدر نفسه، الهامش، ص04.

3- مذاهب التفسير الإسلامي، ص05، 06.

وتعقبه الدكتور النّجّار بقوله: "لا يستطيع أحد أن يثبت أنه كان هناك ميل إلى توحيد نص القرآن، بله انتصار ذلك الميل. وفي ذلك يناقض جولدتسيهر نفسه بما سيذكره فيما بعد من أن المسلمين تلقوا القراءات المختلفة بالتسامح والقبول، وكثير غير ذلك مما ذكره. وأنى لأحد أن يقضي بتوحيد النص، والمسلمون متفقون على صحة حديث الرسول من إنزال القرآن على سبعة أحرف"[1].

ومن المواضع المشار إليها في قول النّجّار السابق، قول جولدتسيهر: "هذا النص يعرض منذ أقدم عهود الإسلام، في مواضع كثيرة، قراءات معتمدة على الروايات الموثوق بها"[2]، وقوله: "وتجاه هذه القراءات يسود الميل إلى التسامح في اختلافها"[3].

والذي نلمسه عند قراءة نصوص جولدتسيهر هنا – بل ونوصوص أخرى في كتابه – أن هذا المستشرق يريد فرض فكرة أن هنا ثمة حرية سادت المجتمع الإسلامي في اختيار القراءة قبل عهد عثمان، وأن عثمان أراد الوقوف في وجه ذلك التسامح فدعا إلى توحيد النص.

وهذا فيه مغالطة تاريخية سواء كان الأمر يتعلق بموضوع الحرية في حد ذاتها ومراده منها، والتي من بين الأغراض التي يهدف من خلالها إلى تشبيه القراءات القرآنية، بتعدد النسخ في التوراة.

أو كان الأمر يتعلق باتهام عثمان بقبول قراءة دون أخرى، فوقع في التحيز لطائفة دون أخرى. وهذا منفي تاريخيا عن عثمان رضي الله عنه، إذ جمع القرآن في مصحف واحد لا يعني به طرح القراءات، وإثبات وجه واحد للقرآن الكريم.

ثالثا: يقول جولدتسيهر: "ليس هناك نص موحد للقرآن، ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير، والنص المتلقى بالقبول (القراءة

1– المصدر نفسه، الهامش، ص05.

2– المصدر نفسه، ص06.

3– المصدر نفسه، ص07.

المشهورة)، الذي هو لذاته غير موحد في جزئياته، يرجع إلى الكتابة التي بعناية الخليفة الثالث: عثمان دفعا للخطر الماثل من رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صورة متغايرة، وتداوله في صور العبادة على نسق غير متفق، فيه إذا رغبة في التوحيد ذات حظ من القبول، بيد أن هذه الرغبة لم يصادفها التوفيق على طول الخط"[1].

وهذا كلام خطير من جولدتسيهر، يحتاج مناقشة علمية طويلة، إلا أن الدكتور عبد الحليم النّجّار اكتفى بالتعليق في جانب واحد فقط، وذلك في كون الرغبة المذكورة لم يكن لها وجود أصلا سواء عند الخليفة عثمان، أو غيره؛ لأن القصد كان متجها إلى إثبات القراءات الصحيحة، دون حجر في اختيار إحداها. وكشف الدكتور النّجّار أن غرض جولدتسيهر هنا هو إبراز ثمة قراءات أحرقت و لم تر النور بسبب هذا الحجر، منها قراءة ابن مسعود"[2].

رابعا: وعندما أشار جولدتسيهر أن اختلاف القراءات لا يخلو من أهمية، في قوله: " تختلف اختلافا ليس دائما من نوع عادم الأهمية"[3]، يعني بتلك الأهمية الاختلاف المفضي للتناقض، وهذا ما نفاه الدكتور النّجّار بقوله: "مهما كان للقراءات المختلفة من أهمية فلم يبلغ ذلك بحال مبلغ التضاد أو التناقض، حاشا لله"[4].

وهنا نقل النّجّار حصر العلماء الاختلاف في ثلاثة أنواع:

- اختلاف اللفظ والمعنى واحد.
- اختلافهما جميعا مع جواز اجتماعهما في شيء واحد.

1- مذاهب التفسير الإسلامي، ص06.

2- ينظر: المصدر نفسه، الهامش، ص06.

3- المصدر نفسه، ص07.

4- ينظر: المصدر نفسه، الهامش، ص07.

– اختلافهما جميعا مع امتناع اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد"[1].

وقد فصّل هذه الوجوه الشيخ عبد الفتاح القاضي في رده على جولدتسيهر، فقال: "وإننا لو سبرنا القراءات متواترها ومشهورها وصحيحها لوجدنا أن الاختلاف بينها لا يعدو نوعين :

1. أن تختلف القراءتان في اللفظ وتتفقا في المعنى، وهذا النوع ما يرجع إلى اختلاف اللغات. كقراءتي في: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[2]... والحكمة في إنزال هذا النوع في القرآن تيسير تلاوته على ذوي اللغات المختلفة...

2. أن تختلف القراءتان في اللفظ والمعنى معاً مع صحة المعنيين كليهما فلا يكونان متناقضين ولا متعارضين. نحو قوله تعالى: ﴿وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثم نَكْسُوهَا لحماً﴾[3]، قرئ ﴿نُنشِزُهَا﴾ بالزاي، والمعنى: نضم بعضها إلى بعض حتى تلتئم وتجتمع، وقرئ بالراء، والمعنى: نحييها بعد الموت للحساب. والمعنيان مختلفان، ولكنهما لا يتناقضان ولا يتنافيان بل يلتقيان، لأن الله إذا أراد بعث الخلائق ضم عظامهم بعضها إلى بعض حتى تتجمع ثم يحييها للجزاء"[4]

خامسا: ولما أسقط جولدتسيهر الاختلاف في الأفكار والآراء على اختلاف القراءات، فوصف قبول المسلمين لها من باب التسامح، فقال: "وتجاه هذه القراءات يسود الميل إلى التسامح في اختلافها"[5].

1– مذاهب التفسير الإسلامي، الهامش، ص07، نقلا عن النشر لابن الجوزي 49/1.

2– سورة الفاتحة، 06.

3– سورة البقرة، 259.

4– القراءات في نظر المستشرقين والملحدين، دار السلام للنشر والطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص11–14.

5– مذاهب التفسير الإسلامي، ص07.

ناقشه الدكتور النّجّار، وأشار إلى أن القضية بعيدة كل البعد عن التسامح المبني على الاجتهاد الشخصي، المفضي إلى التسليم للآخرين في آرائهم المطروحة؛ لأن الفيصل في القراءات هو صحة الرواية، فذكر النّجّار أن القراءة متى ثبتت روايتها واعتمدت صحتها، يكفر من أنكر ذلك[1].

سادسا: ومن غريب صنيع جولدتسيهر: أنه يقع في إسقاط مفاهيمه وتصوراته، على القرآن الكريم، ليجعل منه نسخة محرفة على منوال نسخ التوراة والإنجيل، فيبدي تصوره فيما كان منتظرا من نسخة القرآن الموحدة كيف تكون. فقال:"كان منتظرا من نص إلهي إنما يمكن أن ينسب إلى نفسه حق الصدور عن الله إذا جاء في قالب موحد متلقى من الجميع بالقبول"[2]، وتعقبه الدكتور النّجّار بقوله: "لا وجه لهذا التحكم، وقد أثبت الله سبحانه إعجاز القرآن لكل من تحداه، أفلا يعلم جولدتسيهر أن من أساليب البلاغة تنويع العرض مع عدم تغير القصد في هذا التنويع"[3].

المطلب الثاني – التعقّبات المتضمنة نقد أسباب نشأة القراءات:

في محاولة من جولدتسيهر للطعن في تواتر القراءات، وثبوت وقفها، راح يربط بين نشأة اختلاف القراءات والخط العربي حيث اعتبر الخط سببا في إحداث الخلاف في القراءة، وذلك في قوله: "وترجع نشأة قسم كبير من هذه الاختلافات إلى خصوصية الخط العربي الذي يقدم هيكلة المرسوم مقادير صوتية مختلفة، تبعا لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته، وعدد تلك النقاط. بل كذلك في حال تساوي المقادير الصوتية، يدعو اختلاف الحركات الذي لا يوجد في الكتابة العربية الأصلية ما يحدده، إلى اختلاف مواقع الإعراب للكلمة، وبهذا إلى اختلاف دلالتها. وإذا فاختلاف تحلية هيكل الرسم بالنقط، واختلاف الحركات في المحصول الموحد القالب من الحروف

1- ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي، الهامش، ص07.

2- المصدر نفسه، ، ص07.

3- المصدر نفسه، الهامش، ص07.

الصامتة، كانا هما السبب الأول في نشأة حركة اختلاف القراءات في نص لم يكن منقولا أصلا، أو لم تتحر الدقة في نقطه أو تحريكه"[1]، وهذا تقرير خطير منه، يكشف عن هدف خفي، يريد منه الوصول إلى أن القراءات ليست وقفية، وهي وليدة لبيئة لغوية محددة[2].

فجولدتسيهر أرجع سبب نشأة القراءات إلى ما يلي:

- اختلاف تحلية هيكل الرسم بالنقط.
- اختلاف الحركات في المحصول الموحد القالب من الحروف الصامتة.

وقد تعقبه الدكتور النّجّار فيما ذكر سالفا باختصار شديد، مركزا على ناحيتين:

1- أن الخط لم يكن سببا في وجود اختلاف القراءات، بل في استيعاب القراءات الصحيحة بحالته التي كان عليها عند كتابة المصاحف العثمانية.

2- أن العبرة ليست بالخط، وإلا لاعتمدت قراءات يسمح الخط بقراءتها، كقراءة حماد، وقراءة ابن شنبوذ وغيره[3].

أولا – القسم الذي لا أثر له في المعنى:

يقول جولدتسيهر: "ولبيان هاتين الحقيقتين قد تكفي بعض أمثلة فحسب، أولا للاختلاف في تحلية الهيكل المرسوم بالنقط"، وذكر عدة نماذج، ثم قال: "وعلى كل حال لا تسبب هذه الاختلافات وما شابهها فرقا من جهة المعنى العام ولا من جهة الاستعمال

1- مذاهب التفسير الإسلامي، ص07.

2- كلامه هذا يحتاج إلى رد مفصّل، وقد ألف الشيخ عبد الفتاح عبد الغني القاضي كتابه "القراءات في نظر المستشرقين والملحدين"، للرد عليه، وهو بحث قيمّ جمع فيه كما هائلا من الأدلة المختلفة رد بها مقولة جولدتسيهر. ينظر: القراءات في نظر المستشرقين والملحدين، دار السلام للنشر والطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص18-78.

3- ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي، الهامش، ص08.

الفقهي[1]. وتعقبه الدكتور النّجّار في جميع الأمثلة التي ساقها، لكن باختصار شديد على طريقته:

المثال الأول: الآية 48 من سورة الأعراف: ﴿وَنادى أَصحابُ الأَعرافِ رِجالًا يَعرِفونَهُم بِسيماهُم قالوا ما أَغنى عَنكُم جَمعُكُم وَما كُنتُم تَستَكبِرونَ﴾، قال جولدتسيهر: "قرأ بعضهم بدلا من : تستكبرون بالباء الموحدة، تستكثرون بالثاء المثلثة"[2].

وتعقبه الدكتور النّجّار بقوله: "لم تعتد هذه القراءة في القراءات السبع ولا الأربع عشرة. بل هي منكرة ولا يعرف على وجه التحديد من قرأ بذلك. وحسبك هذا دليلا على أن الخط لم يكن هو العمدة في صحة القراءة"[3].

المثال الثاني: الآية 57 من السورة ذاتها: ﴿ وَهُوَ الَّذي يُرسِلُ الرِّياحَ بُشرًا بَينَ يَدَي رَحمَتِهِ ﴾، ثم قال: "قرئ أيضا : نشرا بالنون بدل الباء"[4].

تعقبه الدكتور النّجّار بقوله: "ثبتت هذه القراءة، بضم النون وسكون الشين عن طريق ابن عامر من السبعة؛ وبضم النون والشين عن طريق نافع وابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر ويعقوب...وقرأ حمزة والكسائي وخلف بالنون المفتوحة وسكون الشين ... فتبين لك أن مبنى ذلك هو تواتر الرواية لا هيئة الرسم"[5].

1- المصدر نفسه، ص10.

2- ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص09.

3- المصدر نفسه، الهامش، ص09.

4- ينظر: المصدر نفسه ، ص09.

5- ينظر: المصدر نفسه، الهامش، ص09.

المثال الثالث: الآية 114 من سورة التوبة: ﴿وَما كانَ استِغفارُ إبراهيمَ لِأَبيهِ إلّا عَن مَوعِدَةٍ وَعَدَها إيّاهُ﴾، ثم قال: "وفي قراءة – من الغريب أنها قراءة حماد الرواية – : (أباه) بالباء الموحدة"[1]

تعقبه الدكتور النّجّار بقوله: "هذه قراءة منكرة بالاتفاق، فليست من السبعة، ولا الأربع عشرة. ولو كان مجرد الخط كافيا لاعتمدت"[2].

المثال الرابع: الآية 94 من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ ، ثم قال: "قرأ جماعة من ثقات القراء: (فتثبتوا). والهيكل المرسوم (دون تنقيط) يتحمل الوجهين"[3].

وتعقبه الدكتور النّجّار بقوله: "يعترف جولدتسيهر بأن من قرأ بذلك هم ثقات القراء، وثقات القراء هم أصحاب القراءات المتواترة، فهل بعد ذلك مجال لتوهم أن الخط يعتد به في ذلك؟..."[4].

فالدكتور عبد الحليم النّجّار في تعقيباته السابقة دحض توهم جولدتسيهر بخصوص تأثير الخط العربي في القراءات القرآنية.

ثانيا – القسم الذي له أثر في المعنى:

وهنا لم يأل جولدتسيهر جهدا لإبراز المعاني المتولدة من خلال اختلاف القراءات، في حالات عدة نودها فيها يلي وفق تعليق الدكتور عبد الحليم النّجّار عليها:

الموضع الأول: آية 45 من سورة البقرة: ﴿ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾، قال: "أي فليقتل بعضكم بعضا، (أو بالمعنى الحرفي

1- ينظر: المصدر نفسه ، ص09.

2- ينظر: المصدر نفسه، الهامش، ص09.

3- ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص09.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص09.

للنص: فاقتلوا أنفسكم بأنفسكم)، وهذا ينطبق في الواقع على ما جاء في سفر الخروج فصل 32 فصلة27، الذي هو مصدر الكلمات القرآنية، وربما كان مفسرون قدماء معتد بهم (ذكر قتادة البصرة المتوفي 117هـ 735م حجة في ذلك) قد وجدوا هذا الأمر بقتل أنفسهم، أو بقتل الآثمين منهم، أمرا شديد القسوة، وغير متناسب مع الخطيئة، فآثروا تحلية الحرف الرابع من هيكل الحروف الصامتة: "فاقتلوا" بنقطتين من أسفل، بدل التاء المثناة من أعلى، فقرؤا :(فأقيلوا أنفسكم) بمعنى حققوا الرجوع عما فعلتم، أي بالندم على الخطيئة المقترفة. وهذا مثال يدل فعلا على أن الملاحظات موضوعية قد شاركت في سبب اختلاف القراءة، خلافا للأمثلة السابقة التي نشأ الاختلاف فيها من مجرد ملابسات فنية ترجع إلى الرسم"[1].

وفي هذا المثال، اكتفى النّجّار بثلاثة تعقيبات:

1 – تعقبه حين قال: "وهذا ينطبق في الواقع على ما جاء في سفر الخروج ...الذي هو مصدر الكلمات القرآنية"، فبين أن "هذا تقول باطل على القرآن، بل المصدر هو اللوح المحفوظ للتوراة والقرآن وغيرهما من الكتب السماوية"[2].

وهذا ردّ موجز، وكأني أشعر بتسمح من الدكتور النّجّار في عبارته هذه؛ لأن جولدتسيهر بذكره المصدرية التوراتية للقرآن الكريم، يهدف إلى استقاء القرآن الكريم مادته من التوراة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم استفاد ذلك من احتكاكه باليهود، الأمر الذي يفهم منه نفيه كون القرآن الكريم وحيا إلهيا. وإلا فما سبب إقحام المقارنة بين القرآن الكريم والتوراة. بينما موضوعه هنا هو الحديث عن المقارنة بين قراءة قرآنية وأخرى. والمتتبع لهذا المبحث وغيره يجده كثيرا ما يستعمل عبارات يلحظ فيها القارئ الغرض الفاسد لجولدتسيهر الذي سبق ذكره.

1– مذاهب التفسير الإسلامي، ص10 – 11.

2– مذاهب التفسير الإسلامي، الهامش، ص10.

2- وتعقبه أيضا في ذكره لقراءة وردت عن قتادة، وذلك في قوله: "وربما كان مفسرون قدماء معتد بهم (ذكر قتادة حجة في ذلك) قد وجدوا هذا الأمر بقتل أنفسهم، أو بقتل الآثمين منهم، أمرا شديد القسوة، وغير متناسب مع الخطيئة، فآثروا تحلية الحرف الرابع من هيكل الحروف الصامتة: "فاقتلوا" بنقطتين من أسفل، بدل التاء المثناة من أعلى، فقرؤا:(فاقيلوا أنفسكم) بمعنى حققوا الرجوع عما فعلتم، أي بالندم على الخطيئة المقترفة".

فقال الدكتور النّجّار: "لا معنى للافتراض في هذا المجال، وعلى فرض أن قتادة قرأ بذلك، فربما صحت عنده هذه القراءة عن طريق الآحاد لا التواتر..."[1].

وأرى أن هذا التعقيب ليس في محله؛ لأن استعمال جولدتسيهر للفظ "ربما" لا يفهم منه أنه بمعنى الافتراض؛ لأن "ربما" تتكون من شقين اثنين: "ربّ" وما الكافة، وربَّ: كلمة تستعمل في الكلام لتقليل الشيء على ما ذكره ابن فارس[2].

وقال ابن هشام: "وليس معناها التقليل دائما خلافا للأكثرين، ولا التكثير دائما خلافا لابن درستويه وجماعة، بل ترد للتكثير كثيرا وللتقليل قليلا"[3].

وعلى هذا فقول جولدتسيهر: "وربما كان مفسرون قدماء معتد بهم"، يفهم منه إثبات وجود من يقول بهذا القول، مع قلته، وليس مجرد افتراض، وذكره للإمام قتادة[4] ليس اعتباطا.

1- مذاهب التفسير الإسلامي، الهامش، ص10 -11.

2- مقاييس اللغة، ابن فارس، 384/2.

3- المغني اللبيب، ابن هشام، ص180.

4- قراءة قتادة أوردها الثعلبي في تفسيره "الكشف والبيان عن تفسير القرآن" (1/ 198)، حيث قال: "وقرأ قتادة: (فأقيلوا أنفسكم) من الإقالة أي استقيلوا العثرة بالتوبة". فقول عبد الحليم النّجّار: "ومن قال أن قتادة كان من القراء" لا يتنزل على كلام جولدتسيهر، كنقد، لأنه ناقل عن مصدر من مصادر التفسير، مصرح فيه بنسبة القراءة إلى قتادة، حتى وإن كان الثعلبي لم يسند قوله؛ وإنما الدسّ من جولدتسيهر كان في تعليل اختيار قراءة "أقيلوا" كما سبق أن فصلنا.

هذا بالإضافة إلى أن النّجّار لم يتعقب جولدتسيهر في الشق المتعلق بالتوجيه الفاسد لسبب القراءة الواردة عن قتادة، وذلك في قوله: "قد وجدوا هذا الأمر بقتل أنفسهم، أو بقتل الآثمين منهم، أمرا شديد القسوة، وغير متناسب مع الخطيئة، فآثروا تحلية الحرف الرابع من هيكل الحروف الصامتة: "فاقتلوا" بنقطتين من أسفل، بدل التاء المثناة من أعلى، فقرؤا: (فاقيلوا أنفسكم)". وهذا تعليل باطل، جاء به ليبرز أن اختلاف القراءات مبناه على المصلحة التي يراها القارئ، فيتخيّر الشكل المناسب لما يراه صالحا أو أصلح، وهذا كله لينفي وقفية القراءات، ويربط وجودها بمتطلبات واقع يحدد مصالحه القراء. فيبرز ذلك في شكل اختيار قراءة ما.

3- أبرز الدكتور النّجّار أمرا مهما يتمثل في تدليس وقع فيه جولدتسيهر يتمثل في نسبه قول لقتادة، والأمر خلاف ذلك، فقال: "ولقد روي استعظام هذا الجزاء عن القاضي عبد الجبار المعتزلي لا عن قتادة، ورد عليه العلماء (انظر الألوسي في الآية)، فليس من الأمانة نسبة الأقوال إلى غير أصحابها".

وهو كما قال، فقد قال الألوسي في تفسيره قوله: "وأنكر القاضي عبد الجبار أن يكون الله تعالى أمر بني إسرائيل- بقتل أنفسهم- وقال: لا يجوز ذلك عقلا- إذ الأمر لمصلحة المكلف- وليس بعد القتل حال تكليف ليكون فيه مصلحة، ولم يدر هذا القاضي بأن لنفوسنا خالقا- بأمره نستبقيها، وبأمره نفنيها- وأن لها بعد هذه الحياة التي هي لعب ولهو، حياة سرمدية وبهجة أبدية[1].

فالاستعظام ورد عن قاضي عبد الجبار، فنسبه جولدتسيهر لقتادة، وجعله تعليلا لاختيار قراءة، غير صحيحة ولا معتمدة عند القراء.

ثم هو فوق كل هذا اعتبر المثال الذي ذكره دليل ملاحظة موضوعية، فقال: "وهذا المثال يدل فعلا أن ملاحظات موضوعية قد شاركت في سبب اختلاف القراءة،

---

[1]- روح المعاني، الألوسي، 161/1.

خلافا للأمثلة السابقة التي نشأ الاختلاف فيها من مجرد ملابسات فنية ترجع إلى الرسم"[1].

وهذه الطريقة في البحث عند جولدتسيهر تكشف عن الفساد المنهجي عند المستشرقين، الذي يعتمد التدليس، ونسبة الأقوال إلى غير قائليها، وتحريف النصوص مسلكا للوصول إلى مغرضة مرسومة مسبقا تهدف إلى الطعن والتشكيك في صحة القرآن الكريم.

الموضع الثاني: قال جولدتسيهر: "وبهذا ندخل في دائرة اختلاف الحركات في المحصول الواحد للحروف الصامتة، حيث ينشأ من ذلك أيضا اختلاف نحوي فحسب"، ثم ذكر المثال الآتي:

آية 8 من سورة الحجر : ﴿ما نُنَزِّلُ المَلائِكَةَ إِلّا بِالحَقِّ وَما كانوا إِذًا مُنظَرينَ﴾ ، فتبعا لاختلاف القراءة في قراءة اللفظ الدال على نزول الملائكة، هل هو: نُنَزِّل، أو تَنْزل، أو تُنْزَل (كل هذه القراءات ممثلة في الأقانيم)، تفيد المعنى كل كلمة بما يناسبها: نحن نترل الملائمة أو الملائكة تترل"[2].

وهنا تعقبه النّجّار بأن الاختلاف في القراءات الذي ذكره، يؤول إلى معنى واحد. ثم قال النّجّار: "على أنه أخطأ في تعيين القراءات الواردة ، فليس ما ذكره في السبع ولا الأربع عشرة، بل ورد فيها زيادة على القراءاة المشهورة: تترل بتشديد الزاي المفتوحة مع ضم التاء وفتحها"[3]، وهذا راجع لعدم الدقة في استقراء كيفية أداء هذا اللفظ عند القراءـــ وقلة درايته بوجوه الأداء المختلفة للقراءات.

وما أشار إليه النّجّار، ذكره أبو حفص السرّاج في قوله: "قرأ شعبة بضم التاء مع فتح الزاي ورفع الملائكة، وحفص وحمزة والكسائي بنونين: الأولى مضمومة والثانية

1- مذاهب التفسير الإسلامي، ص11.

2- المصدر نفسه، ص13.

3- مذاهب التفسير الإسلامي، الهامش، ص13.

مفتوحة وكسر الزاي ونصب الملائكة، والباقون بالتاء مفتوحة وكسر الزاي ونصب الملائكة، والباقون بالتاء مفتوحة مع فتح الزاي ورفع الملائكة، وشدد التاء البزي في الوصل وخففها الباقون. وأما الزاي فهي مشددة للجميع من يفتح ومن يكسر"[1].

المطلب الثالث – الكشف عن التضارب بين النصوص الواردة في المسألة الواحدة:

إن مما توقف عنده عبد الحليم النّجّار في تعقّباته على جولد تسيهر في كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي"، هو التناقض الذي وقع فيه في أكثر من موضع نفيا وإثباتا، فمن ذلك:

أولا: وصف جولد تسيهر القرآن الكريم بالاضطراب بسبب اختلاف القراءات، وذلك خلال مقارنة القرآن الكريم بمصادر التشريع القديمة كالتوراة، فقال: "فلا يوجد كتاب تشريعي، اعترفت به طائفة دينية اعترافا عقديا على أنه نص منزل أو موحى به، يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات، كما نجد في نص القرآن"[2].

ثم يناقض نفسه في سياق كلامه عن حديث نزول القرآن على سبعة أحرف، حيث يقول: "ومقتضى هذا الحديث أن الله [سبحانه] أنزل القرآن على سبعة أحرف، ينبغي عد كل منها صادرا عن المصدر الإلهي. وهو حديث، وإن كان يبدي شبها كبيرا برأي التلمود في نزول التوراة بلغات كثيرة في وقت واحد"[3].

1- المكرر في ما تواتر من القراءات السبع وتحرر، (ص: 204). وينظر: غيث النفع في القراءات السبع، الصفاقسي، (ص: 346).

2- مذاهب التفسير الإسلامي، ص4.

3- المصدر نفسه، ص53.

يعقب الدكتور النّجّار بقوله: "أليس هذا شبيها بنزول القرآن على أحرف؟ أما النصوص الباقية من الكتب السابقة فهي مختلفة اختلافا كبيرا بل متضاربة أيضا"[1].

ثم ساق موضعا ثانيا يؤكد هذا التعارض، وذلك في قول جولدتسيهر: "وكثيرا ما ذكر أنه – يريد ابن عباس – كتابه في تفسير معاني الألفاظ إلى من يدعى أبا الجلد...ولا يتضح من الخبر الغامض، الذي زادته مغالاة ابنته غموضا، أي نسخة من التوراة كان يستخدمها في دراسته"[2].

ثانيا: قال جولدتسيهر: "وطائفة أخرى من القراءات الظاهرة في هذه الدائرة تنشأ من إضافة زيادات تفسيرية، حيث يستعان أحيانا على إزالة غموض في النص بإضافة تمييز أدق يحدد المعنى المبهم ودفعا لاضطراب التأويل"[3].

وهنا ذهب الدكتور النّجّار في تعليقه إلى إبراز التضارب بين مقولات جولدتسيهر في مواضع مختلفة، ثم رجّح كون هذا التعارض الظاهري يفهم منه التطور في جولدتسيهر تجاه هذه المسألة، فقال: "العجب أشد العجب من تسرع جولدتسيهر إلى الحكم بأن الزيادات تؤثر في نشأة قراءات، مع أنه سيذكر بعد قليل أنه "ليس بواضح حقا ما قصد من هذه الزيادات، هل قصد أصحابها إلى تصحيح حقيقي للنص أو إضافة تعليقات موضحة فقط لا تغير النص في شيء"، ثم يرجح هذا الرأي الثاني، أليس معنى ذلك أنه كان أولا في شك من الأمر، ثم اهتدى إلى أن هذه الزيادات من قبيل التفسير فحسب، و لم يقل أحد أنها من القرآن، فما هذا التناقض"[4]

1- المصدر نفسه، الهامش، ص4.

2- المصدر نفسه، ص85، 86.

3- مذاهب التفسير الإسلامي، ص15 – 16.

4- المصدر نفسه ، الهامش، ص15.

الخاتمة: وفي الأخير نخلص إلى نتائج هذه الدراسة، ونلخّصها فيما يلي:

1. إن تعقبات الدكتور عبد الحليم النجار لم تشمل جميع القضايا المطروحة، بل بعضا منها، وتركزت على المرحلة الأولى والثانية من الكتاب.

2. تميزت تعقباته بالاختصار الشديد، ففي أكثر الأحيان يكتفي بإشارات دون تحليل.

3. تميز الدكتور النجار في تعقيبه بالأدب الجم، فلم يصدر منه ما يتعارض مع أداب تحليل ونقد مقولات المخالفين.

4. استعمل الدكتور النجار في تعقباته الأدلة النقلية والعقلية، ومقابلة نصوص جولدتسيهر بعضها ببعض لكشف التناقض فيها.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم: المصحف الإلكتروني

1. الاستشراق اليهودي رؤية موضوعية: محمد عبد الرحيم الـــزيني، دار الـــيقين للنشر، الطبعة الأولى، سنة 2011.

2. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: 1270هـــ). المحقق: علي عبد الباري عطية. دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة: الأولى، 1415 هـــ

3. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـــ)، المكتب الإسلامي: دمشق، بيروت .الطبعة: الثالثة، 1402 هـــــ - 1982 م (بيروت).

4. غيث النفع في القراءات السبع : علي بن محمد بن سالم، أبو الحسن النوري الصفاقسي المقرئ المالكي (المتوفى: 1118هـــ). المحقق: أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.الطبعة: الأولى، 1425 هـــ - 2004 م.

5. القراءات في نظر المستشرقين والملحدين، دار السلام للنشر والطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005.نقلا عن النشر لابن الجوزي معجم

6. الكشف والبيان عن تفسير القرآن: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: 427هـ). تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور. مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي. دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان. الطبعة: الأولى 1422، هـ - 2002 م.

7. مذاهب التفسير الإسلامي: اجنتس جولدتسيهر، ترجمة عبد الحليم النّجّار، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة، 1955م.

8. مذاهب التفسير الإسلامي: اجنتس جولدتسيهر، ترجمة علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، مصر، 1944م.

9. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: 761هـ). المحقق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله. الناشر: دار الفكر – دمشق. الطبعة: السادسة، 1985.

10. مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ). المحقق: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. 1399هـ - 1979م.

11. المكرر في ما تواتر من القراءات السبع: عمر بن قاسم بن محمد بن علي الأنصاري أبو حفص، سراج الدين النشَّار الشافعي (المتوفى: 938هـ). المحقق: أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان. دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م

12. موسوعة المستشرقين، عبد الرحمان بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993.

الأبعاد الأدبية والسلوكية في التجربة الدينية الصوفية

د. أحسن برامة
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية -قسنطينة

الملخص:

التجربة الصوفية واحدة من التجارب الدينية المتعددة لها خصوصياتها وأبعادها السلوكية الأخلاقية والأدبية المعرفية، إسهاماتها إيجابية على المستوى الفكري –المعرفي– وعلى المستوى الإنساني –الوجداني و السلوكي، وهذه التجربة بإمكانها في نهاية الأمر أن تكون نموذجا في إنقاذ الإنسان من براثن الضياع الإيديولوجي والأخلاقي للإنسان المعاصر.

Abstract:

The mysticism experience is one of many religious experiences that has had their own characteristics and its dimensions of behavioral ethics and knowledge. In addition, their positive contributions based on two levels: intellectual cognitive and emotional-behavioral which can save the human being from the ideological moral waste of the modernist human.

مقدمة:

التجربة الصوفية تجربة لها خصوصياتها ومميزاتها وأسسها...وهي تجربة تستحق تسليط الضوء نظرا لما تختزنه من مضامين وأبعاد أدبية، جمالية، أخلاقية ومعرفية. من شانها إنضاج وتنوير الفكر الإسلامي المعاصر كحاضن للتجربة الصوفية...الأمر الذي يؤهله ليلعب دوره الاجتماعي والحضاري المنشود في إطار خلافة الإنسان في الأرض.

إن دراسة التجربة الصوفية يضعنا أمام تجربة دينية متميزة من مختلف الجوانب الدينية، الأخلاقية والمعرفية الفلسفية، التي عملت على صياغة وبلورة مفردات خاصة بهذه التجربة علما وذوقا وحالا.

وقد ظهر ذلك الإسهام والتميز في الجانبين الأدبي والسلوكي فضلا عن المعرفي الذي دار حوله جدل كبير قديما وحديثا، حيث ظهر ذلك جليا من خلال كلماتهم وعباراتهم مما يمكن أن نصطلح عليه بالأدب الصوفي. فما هي أهم شواهد هذا الأدب؟ وما هي أبرز معالمه ومضامينه؟

فإذا جئنا إلى ميدان الأخلاق، تساءلنا ما شأن الصوفية بالتربية والأخلاق؟

وكيف يصح أن يبتعد الصوفي عن الدنيا ليضع منهجا للحياة فيها؟ وما الجديد الذي أضافوه في مجال السلوك؟

وهذا البحث محاولة لبيان كيف أن التجربة الصوفية اختزنت بعدا أدبيا أخلاقيا ومعرفيا لا يمكن تجاهله لتكون التجربة الصوفية في نهاية المطاف نموذجا لتجربة دينية يمكنها أن تساهم في إنقاذ الإنسان والإنسانية.

1– مفهوم التجربة الدينية – الصوفية

التجربة الدينية مصطلح يستخدم في حقل فلسفة الدين وعلم النفس الديني...وهي تعبير عن نوع من المعرفة الدينية بما يتفرع عن هذه المعرفة من عاطفة وممارسة سلوكية بين فردية أو جماعية...وقد تأخذ شكل ظاهرة دينية تهدف إلى صياغة المفاهيم الدينية وفق تصورات تخضع لقراءة معينة.

ومصطلح التجربة الدينية religions expérience من المفاهيم التي كان لها دور مهم جدا في الإلهيات المسيحية منذ زمن أشلايرماخر 1768 – 1834 وما يزال هذا المفهوم يحتل أهمية كبيرة في أعمال متألهين كجون هيك، ووليام ألستون، والوين بلانتينجا بسبب أهمية مفهوم التجربة الدينية في الإلهيات المسيحية.

وهذا يكشف عن الجانب التاريخي لمفهوم الظاهرة الدينية.

وقد اكتسب مفهوم التجربة موقعا خطيرا في الفلسفة الغربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث استخدم مصطلح التجربة مقابل العقل...

وحينما تطرق مفكرون مثل: أشلايرماخر ووليام جيمز لمفهوم التجربة الدينية، جعلوا مفهوم التجربة واسعا ليشمل كل أنواع الوعي وخصوصا المشاعر الشهودية والعاطفية ذات الدور الوافر في الحياة الدينية.

وكتب إدغار شفيلد برايتمن في كتابه فلسفة الدين، أن التجربة الدينية هي كل تجربة يمكن أن تكون لأي إنسان مع الله، وهذه التجربة الدينية ليست نوعا أو كيفية واحدة وإنما هي منهج لدرك التجربة.

ويرى أن التجربة العرفانية نوع من التجربة الدينية، وأنها الوعي بالله...ويذهب إلى أن هذا الوعي لا يتأتى عن طريق العقل[1].

إن فهم حقيقة التجربة الدينية فهما شموليا يقوم على معرفة مجموعة من الأجوبة لتساؤلات أساسية من شأنها إلقاء مزيد من الضوء في فهم التجربة الدينية واستمراريتها.

ومن أهم هذه التساؤلات تحليل طبيعة العلاقة بين الحياة الدينية والتجربة الدينية.

ولا شك أن الإجابة عن هذا السؤال هي من اختصاص علماء نفس الدين رغم أن واقع علم نفس الدين هو الآخر لم يستطع لحد الآن تحديد عوامل وقوع أو عدم وقوع النوع الأول من التجربة الدينية التي لا تقتصر على التجربة العرفانية فقط بل قد تكون عادية لإنسان عادي يكفي لحصولها أن يتأمل الإنسان في الله وفي الأشياء العادية...

إضافة إلى أن علماء نفس الدين يعترفون أن التجربة الدينية من النوع الأول ما تزال غير خاضعة للمطالعات والاختبارات العلمية والتجريبية، ورغم هذا ربما أمكن القول: إن طائفة الكلام النفسي والسلوكي والشخصي له قابلية أكثر لتحقيق التجربة الدينية مثلا المنتمون للصنف النفسي " انفعالي – انطوائي" لهم قابلية أكبر على التجارب

[1] – عبد الجبار الرفاعي. علم الكلام الجديد وفلسفة الدين. ط 1. دار الهادي، لبنان، 2002. ص ص: 261-262.

الدينية من الصنوف النفسية الثلاثة الأخرى "انفعالي – انفتاحي" و"فاعلي– انطوائي"...[1]

إضافة إلى التساؤل عن الخصوصيات العقدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة الدينية تأثيراتها في أصل التجربة الدينية وفي تفسيرها وتأويلها؟

ولا شك أن جميع البشر يجدون في أنفسهم هذه الظواهر بنسب متفاوتة، أما تفاسير هذه الظواهر فإنها بلا ريب متأثرة بالخصائص الشخصية للمفسر.

فالصوفي الفيلسوف عند إقبال يؤمن بإيجابية التصوف كصورة أو كتجربة من تجارب المعرفة الدينية العلمية الصادقة على أساس من العقل المميز، وهو ما يؤكد أن المذاهب الصوفية الصحيحة في الإسلام قدمت عملا طيبا في تكييف الرياضة الدينية في الإسلام [2].

ويمكننا القول أن التجربة الدينية لا تنحصر في شكل ونمط واحد بل تتعدد إلى أشكال وأنماط إضافة إلى كونها تحمل جانبا من جوانب صياغة بعض المفاهيم الدينية على الأقل القائم على تفسير التجربة لا على أصل التجربة الدينية...مما يطرح تساؤلا آخر عن القيمة والحجية المعرفية التي تنطوي عليها هذه التجربة...

هذه الخطوط المنهجية الكبرى من شأنها أن تشكل أرضية ثقافية ومعرفية لفهم التجربة الصوفية كتجربة دينية تختزن أبعادا أدبية وسلوكية ومعرفية تنوعت بين المكاشفات والشطحات... وهو ما يمكن ملاحظته في ذلك الجدل العنيف بين المتصوفة وباقي المدارس والاتجاهات الإسلامية.

2– تعريف التصوف:

التصوف بمعناه العام نزعة إنسانية تكشف عن ذلك الجانب الديني في جميع الحضارات القديمة.كما يمثل الجانب الروحي – الإسلامي – القائم على فقه تزكية

---

[1] – المرجع نفسه. ص 269.

[2] – عبد القادر محمود. الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة. ط 1. مطبعة المعرفة، القاهرة، 1967. ص: 655.

النفس واكتساب الكمال الأخلاقي الذي يشكل هدف وجوهر الحياة الأخلاقية في الإسلام.

وبداية لقد اختلفت مناهج البحث في التصوف الإسلامي كما يقول عبد القادر محمود إلى ثلاث مدارس غريبة عن بيئتنا، المدرسة الأولى: المدرسة الإنجليزية التي يتزعمها نيكلسون والتي حاولت فهم التصوف في تاريخ الفكر الإسلامي وحصر ما دخل فيه من مؤثرات بسبب اتصال العرب بوثنيات الهند وفارس، ثم باليهود والنصارى. أما المدرسة الألمانية ويتزعمها جولد زيهر وفلهوزن، وهي تحاول الكشف عن مصدر التصوف في تاريخ الفكر الإسلامي وحصر ما دخل فيه من مؤثرات بسبب اتصال العرب بوثنيات الهند وفارس ثم باليهود والنصارى.

أما المدرسة الثالثة: هي المدرسة الفرنسية التي يتزعمها ماسنيون وهي من أوسع المدارس وتخلص إلى نتيجة هامة هي أن التصوف الإسلامي كالتصوف المسيحي...[1]

وهذا الاختلاف في مناهج دراسة التصوف تكشف عن تعدد وتنوع المدارس والنظريات الغربية ذات الخلفية الفلسفية والتاريخية في قراءة وفهم التصوف الإسلامي.

أما بالنسبة لكلمة "التصوف" فقد اختلف الباحثون حول اشتقاق كلمة التصوف في مدلولها الحقيقي؟

"وهي تحتمل أربعة فروض: الأول أن يكون الصوفي منسوبة إلى صوفة، والثاني أن يكون منسوبا إلى الصوف، والثالث أن يكون مشتقا من الصفاء، والرابع أن يكون منسوبا إلى كلمة "سوفيا" اليونانية.

فالصوفي الذي نسب إليه هو اسم رجل انفرد بخدمة الله سبحانه وتعالى عند البيت الحرام واسمه الغوث بن مر...حيث كان التنسك معروفا في الجاهلية...ثم كانت له رجعة في الإسلام.

والفرض الثاني أن يكون الصوفي منسوبا إلى الصوف وقد حدث اليافعي أن لباس الصوف كان غالبا على المتقدمين من سلف الصوفية لأنه أقرب إلى الخمول والتواضع

[1] - المرجع نفسه. ص –جـ–.

والزهد...والصوف قديما كان مظهر التخشن والتقشف...كما أن الصوف كان شارة الزهد...

والفرض الثالث نسبتها إلى الصفاء...وقد استبعد ذلك القشيري وهو من أقطاب الصوفية.

والفرض الرابع وهو نسبتها إلى سوفيا اليونانية...غير أن الفلسفة يونانية...عقلية...والتصوف روحاني ومن البعيد أن يكون مصدرها اليونان لأنهم كانوا عبدة أوثان [1].

وهذه التفسيرات في شرح مصطلح التصوف وبيان أصوله المعرفية والتاريخية، تكشف عن ذلك التراع المفاهيمي لكسب الشرعية داخل منظومة العلوم الإسلامية.

إن التصوف كحياة روحية شهدت تطورا ملحوظا في تاريخ الفكر الإسلامي، لقد كان القرن الأول الهجري مشبعا بتوجيهات وكلمات الرسول صلى الله عليه وسلم فسادت الدعوة إلى هجرة الحياة الدنيوية والدعوة للحياة الأخروية حيث غلب على هذه المرحلة طابع الزهد بصفة عامة وقد انتظم الخط الإيماني في طائفتين: طائفة القراء ومعظم هؤلاء كانوا من الأنصار وكانوا يدعون بالقراء يحتطبون بالنهار ويصلون بالليل يلازمون الأعمدة ليلا يتهجدون، وقد أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم سبعين رجلا منهم لبعض القبائل للدعوة فقتلوا في بئر "معونة" وهؤلاء كانوا الطبقة الأولى من النساك والعارفين والعباد، وقد عاش هؤلاء حياة زهد في عهد الخلفاء الثلاثة وحين قامت الفتنة بين علي ومعاوية وقفوا إلى جانب علي ثم انشقوا عنه ومنهم خرجت أكبر فرقة سياسية زاهدة وهي فرقة الخوارج.

أما الطائفة الثانية فتمثلت في أهل الصفة الذين كانوا يقضون أوقاتهم في قراءة القرآن وتدبره وفي الذكر والتفكر وقد اعتبروا المثال الأول للمتجردين من الفقراء، وكانوا لا يأوون إلى أهل ولا إلى مال ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا مال ولا يحزنهم

[1] – زكي مبارك. التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. ج 1. المكتبة العصرية، بيروت، دت. ص ص: 43 – 59.

ما فاتهم من نعم الدنيا وقد نزل الوحي يتحدث عنهم فقال تعالى: ﴿**وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا**﴾ [1].

ومن هؤلاء البراء بن مالك الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: ربَّ أشعثَ مدفوعٍ بالأبوابِ لو أقسمَ على اللَّهِ لأبرَّهُ [2]. وقد جعل الصوفية من هذا الحديث إشارة إلى الصوفي الكامل [3].

وإلى جانب هاتين الطائفتين نجد التوابين والبكائين الذين رغم كونهم لم ينتظموا كما انتظم القراء وأهل الصفة إلا أن التوبة والبكاء كانت منهجا وطريقا لبعض الصحابة رضوان الله عليهم...وقد اتجه أصحاب هذا الاتجاه إلى أساليب الندم والتوبة والبكاء والزهد ثم كانت مدرسة الحسن البصري – مدرسة الخوف والبكاء التي احتل صاحبها مكانة متميزة في تاريخ الحياة الروحية في الإسلام حيث تكلم عن الجنة والنار وسيطر على اتجاهه الحزن والخوف ولذلك حرم على نفسه الضحك وذهب في خطه العبادي أقصى مدى أراده صاحبه.

ثم برزت مدارس أخرى كمدرسة البكاء ومدرسة الجوع ومدرسة الحب الإلهي...الخ، وقد ساهمت هذه المدارس جميعا في إثراء التجربة الدينية الصوفية في بعدها الأدبي وفي بعدها السلوكي وبعدها الذوقي المعرفي.

3– تطور حركة التصوف

لا شك أن مجموعة العوامل الداخلية والخارجية التي دعت إلى نشأة التصوف تتدخل قوة وضعفا، اتساعا وانكماشا في رسم البصمة الوراثية للتجربة الصوفية.

---

[1] – سورة الكهف الآية 28

[2] – حديث رواه مسلم. رقم: 2854.

[3] – علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ط 9. دار المعارف. ص، ص: 82 – 83.

فقد وجد الصوفية في القرآن والسنة مئات الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي لم تكتف بالدعوة إلى حياة روحية متميزة بل رسمت الطرق والسبل إلى التحقق بها.

كما وجد هؤلاء الصوفية في سيرته عليه الصلاة والسلام نموذجا فريدا في اليقين والتقوى والتواضع والزهد...وكذلك في سيرة الخلفاء الراشدين التي كانت امتدادا لخطه ونهجه عليه السلام، حيث التقى المثال بالواقع.

غير أن هذا الخط في الابتعاد عن الدنيا والانصراف إلى تنقية النفس من رذائلها...تراجع في العهدين الأموي والعباسي وظهر الترف وحياة القصور... فضلا عن الصراع السياسي كما حكت ذلك كتب التاريخ.

كما أسهمت جملة من العوامل الخارجية: كالأثر المسيحي من الفقر والامتناع عن الزواج...الخ، والأثر اليوناني الذي يمكن ملاحظته بسهولة من خلال اصطلاحات الصوفية في الفكر والوجود...إضافة إلى الأثر الهندي والفارسي من خلال مفاهيم الخلاص والفناء "النيرفانا"...

هذه العوامل مجتمعة في تشابكها وأدائها أدت إلى تطور التجربة الروحية الصوفية من قرن إلى قرن... وهو ما يمكن ملاحظته من خلال مختلف النظريات والشخصيات التي لعبت دورا مهما وأساسيا في إثراء وتعديل مسار التجربة الصوفية إيجابا أو سلبا في النهاية.

وعلى هذا الأساس يتضح أن الحياة الروحية في الإسلام في تطورها من الزهد البسيط إلى تصوف نظري يجمع بين الصيغة العملية والعلمية حتى صار علما له قواعده ونظرياته ومدارسه.. ففي القرنين الأول والثاني كان الزهد والتقشف، وأهمّ الشخصيات التي مثلت هذه الفترة الحسن البصري ورابعة العدوية.

أما القرنين الثالث والرابع فقد بدأ الكلام في أحوال النفس والسلوك والمقامات والأحوال، كما أن الزهد أخذ يتحول إلى طريقة في تربية المريدين وتكلموا في المعرفة والفناء.. حيث برز في هذه الفترة ذو النون المصري والحارث المحاسبي.. كما كان له

اتجاهان متميزان أحدهما سني والآخر شبه فلسفي يترع أصحابه إلى إعلان الإتحاد والحلول..

وفي القرن الخامس اتجه اتجاها إصلاحيا برز فيه القشيري والهروي...ويعتبر الغزالي أحسن من مثل هذا القرن.

أما في القرنين السادس والسابع فقد ميّزته نظريات ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين..[1]

أما في القرن الثامن فنجد تقي الدين السبكي وعبد الرزاق الكاشاني .. وفي القرن التاسع نجد أحمد زروق.. وفي القرن العاشر نجد عبد الوهاب الشعراني وفي القرن الحادي عشر أصبح التصوف أشكالا ورسوما. وفي القرن الثاني عشر الهجري نجد ابن عجيبة وعبد الغني النابلسي.. وقد تواصلت التجارب الصوفية من قرن إلى قرن من محمد بن علي السنوسي..إلى يومنا هذا.

إن هذا المسار التاريخي والمعرفي الموجز يرسم منحى بياني لتطور حركة التصوف بحيث لا تقتصر قيمتها على إجلاء الجانب العاطفي من الإسلام وإنما تمتد إلى دراسة التجربة الصوفية كتجربة حيوية، إنسانية، أخلاقية ومعرفية، بعيدا عن دراسة هذه التجربة الصوفية كمؤسسة في إطار تنظيمات الطرق الصوفية.

وقد ذهب أبو عبد الرحمان السلمى إلى تقسيم طبقات الصوفية إلى:

الطبقة الأولى: الفضيل بن عياض، ذو النون المصري، ابراهيم بن الأدهم، الحارث المحاسبي..

الطبقة الثانية: أبو القاسم الجنيد، سهل بن عبد الله التستري، أبو بكر الوراق..

الطبقة الثالثة: أبو العباس بن عطاء الأدمي، طاهر المقدسي، أبو بكر الواسطي..

الطبقة الرابعة: أبو بكر الشبلي، أبو محمد المرتعش، أبو بكر الكتاني..

الطبقة الخامسة: أبو العباس القاسم السياري، أبو سعيد بن الأعرابي..[1]

---

[1] – عبد الفتاح محمد سيد أحمد. التصوف بين الغزالي وابن تيمية. ط1. دار الوفاء، المنصورة، 2000. ص ص: 35–36.

4- الأبعاد الجمالية في الأدب الصوفي:

التصوف بمعناه العام تعبير عن كل عاطفة إنسانية صادقة وحرقة في النفس وحرارة في الروح ونكران للذات إلى غير ذلك من العواطف الإنسانية الرقيقة وقد كان للمتصوفة أدب متميز وروائع تستحق الالتفات والإعجاب.

ولا ينظر في أدبهم رجل له ذوق كما قال زكي مبارك إلا عجب عن غفلة الناس عن هذا الأدب الرفيع.

"ولعل السر في إغفال مؤرخي الأدب لهذه الفنون أنهم لم يضعوا البلاغة الصوفية في الميزان، لأن الصوفية انحازوا جانبا عن صحبة الأدباء ولأن الأدباء أنفسهم كانوا أقبلوا على الصور الحسية إقبالا شغلهم عن الأدب الذي يصور أحوال الأرواح والقلوب، فظنوا أدب الصوفية بعيدا عن المجال الذي تسابقوا فيه: مجال التشبيب والحماسة والعتاب"[2].

لقد ارتبط الصوفية بالأدب منذ زمن مبكر، فقد كان الصوفية الذين كانوا يعرفون أول الأمر بالقراء والزهاد والنساك أقطابا في الأدب والبيان.

"ومن المؤكد أن الجاحظ حين اهتم بهم لحظ فيهم شيئين: جودة الأدب وقوة الأخلاق وهو ما دفع أحد شيوخ أهل المدينة ليقول: ما كنت أجلس إلى قوم إلا وفيهم من يحدث للحسن وينشد للفرزدق...

والحق أن النساك والزهاد كانت لهم كلمات تشرق القلب والوجدان...وهو كثير جدا اهتم به الجاحظ وابن قتيبة وغيرهما من المؤلفين...وكان أكثر الصوفية معروفين بسعة الإطلاع وكثرة الحفظ...فلا مفر من الاعتراف بأن الصوفية كان لهم وجود أدبي ملحوظ [3].

---

[1]- أبو عبد الرحمان السلمي. طبقات الصوفية. تحقيق نور الدين شريحة. ط1. دار الكتاب العربي، القاهرة، 1953. ص ص: 1-6.

[2] - زكي مبارك. المرجع السابق . ص: 94.

[3] - المرجع نفسه. ص ص: 56-57.

وقد جرت أغلب ألفاظهم حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية فكانت ألصق بالحياة الأدبية، جمعت في هذا الأدب الرفيع بين جمال العبارة وقوة الفكر والروح، حيث يتأكد لدينا أول الأمر ذلك الحضور الأدبي القوي والمتميز في ألفاظه وأغراضه للمتصوفة بغض النظر عن تلك الرموز والإشارات التي ميزت كلماتهم وذلك الغموض الذي قصدوه في مناسبات عديدة والذي قد يراه البعض من جوانب النقد التي يمكن توجيهها إلى هذا الأدب وإن كنا قد نختلف مع أصحاب هذا النقد قليلا فغموض بعض عبارات الصوفية مسألة لا يمكن استهجانها مطلقا فليس كل غموض بمستهجن ولا مذموم وإنما كان تعبيرا عن نوع من أنواع الأرستقراطية المعرفية التي قصدوها إخفاء لبعض معاني كلماتهم...

لقد استطاع المتصوفة بناء أدب خاص قام على حب الله والزهد...الخ من خلال حشد من الأدعية وفن المناجاة وألوان الوصايا والنصائح إضافة إلى ما ابتدعوه من فن المدائح النبوية.

إن جمع تلك الجهود التي يطول المجال في تفصيلها لا تدل فقط على مجرد الحضور الأدبي الشكلي، بل تدل على ذلك الحضور الفعال الذي منح للأدب أغراضا أخلاقية وروحية سامية، تميزت بالصدق والقوة والدقة والبراعة في اختيار العبارات وتصوير المعاني والحقائق.

لقد خبر الصوفي أسرار النفس الإنسانية وعرف خباياها...امتزجت روحه بآيات الكون وقيم الخير والحق والجمال فجاء أدبه معبرا عنها ينبع من القلب ليستقر في القلب...

لقد تغنى الناس بأدب البحتري وابن الرومي والمتنبي... ولو عادوا إلى أدب الصوفية لوجدوه لا يقل قوة وبراعة وصدقا عن وصف الشعراء للأطلال وللمعارك...الخ، وقد زخر بالمعاني الوجدانية الرقيقة وبالعواطف النبيلة وبالإحساسات العلوية المشرقة.. التي جمعت بين العاطفة والخيال، وبين جمال العبارة وقوة الفكرة.

وإذا أردنا في اعتقادي بناء خط معرفي لهذا الأدب، فإن أولى تلك القطع الأدبية كانت في وصف الدنيا والترغيب في الآخرة والدعوة إلى الزهد. فأكثر الأخيلة الصوفية الأدبية كانت في وصف الدنيا والتحذير منها.

وهذا الاتجاه في حقيقته إنما هو امتداد للقرآن الكريم وحديث النبي صلى الله عليه وسلم، ففي القرآن الكريم: ﴿**اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ**﴾ [1].

وقوله تعالى أيضا: ﴿ **وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا**﴾ [2]. ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ [3].

وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما عند الناس يحبك الناس" [4].

وقال أيضا "لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء" [5].

وقد جاءت كلمات الأنبياء والصالحين تدعم هذا الخط وهذا المضمون، فعن عيسى عليه السلام أنه قال: "يا معشر الحوارين أيكم يستطيع أن يبني على موج البحر دارا؟ قالوا يا روح الله ومن يقدر على ذلك؟ قال: إياكم والدنيا فلا تتخذوها قرارا، الدنيا قنطرة فاعبروها ولا تعمروها".

---

[1] – سورة الحديد، الآية 20.

[2] – سورة الكهف، الآية 45.

[3] – سورة الأنعام. الآية 32.

[4] – رواه البيهقي. رقم: 10043

[5] – رواه الترمذي. رقم الحديث: 2320.

وفي الأثر عن ابن عباس "يؤتى بالدنيا يوم القيامة في صورة عجوز شمطاء زرقاء أنيابها بادية مشوه خلقها فتشرف على الخلائق فيقال: أتعرفون هذه؟ فيقولون: نعوذ بالله من معرفة هذه فيقال هذه الدنيا التي تشاجرتم عليها...ثم يقذف بها في جهنم"[1].

وهذه الأخيلة الأدبية في وصف الدنيا كثيرة جدا مليئة بالتشبيهات تحمل الكثير من المعاني الروحية والنفسية، جمعت بين قوة الخيال وجمال الحقيقة.

وإذا كان القرآن قد شبه الدنيا بالنبات، فالصوفية يشبهونها بالمرأة، ومرد ذلك كما يرى زكي مبارك أن الأول مرده إلى طبيعة شبه الجزيرة العربية أين يستحب النبات البهيج أما الثاني فمرده إلى عيسى عليه السلام من أنه رأى الدنيا في صورة عجوز فسألها كم تزوجت من الرجال فقالت: لا أحصيهم، قال: كلهم طلقك أو مات عنك، قالت: كلهم قتله.

وهذه القطع الأدبية الرائعة وأمثالها كثيرة جدا، تعد في اعتقادنا بداية التأسيس الأول لهذا اللون من الأدب قبل أن يتطور فيما بعد فيتناول أغراضا روحية ومعرفية وفلسفية أثرت التجربة الصوفية من حيث الموضوعات والمضامين.

والحقيقة أنه من الصعب على الباحث الفصل بين ما هو أخلاقي وأدبي في كلمات وعبارات الصوفية، فكل ما هو أخلاق هو أدب عند الصوفية وكل ما كان أدب كان أخلاقا.

وقد كانت الحكم العطائية سفرا من أسفار الأدب العالي وسفرا من أسفار الأخلاق الإسلامية، لا تزال تبعث إيحاءات ذوقية ومعرفية قوية لا يزال الشراح قديما وحديثا يتعقبونها بالشرح لما انطوت عليه من الإشارات.

وقد رأى البعض أن حكم ابن عطاء الله السكندري (658 هـ - 709 هـ) من أفضل ما صنف في علم التوحيد وأجل ما اعتمده بالتفهم والتحفظ كل سالك ومريد لكونه صغير الجرم عظيم العلم ذا عبارات رائعة ومعان حسنة فائقة [2].

---

[1] - زكي مبارك. المرجع السابق. ص: 107- 109.

[2] - عبد المجيد الشرنوبي. شرح الحكم العطائية. ط 1. دار الهدى، عين مليلة، 1991. ص: 9.

وإضافة إلى ما تتصف به من الإيحاءات والإشارات فهي تتصف بجانب كبير من الرمزية...ولذلك تهيبها الشراح وصرحوا أن كلامهم ليس إلا طواف حول السر المكنون وأن كلام الأولياء ينطوي على أسرار مصونة وجواهر مكنونة لا يكشفها إلا هم ولا تتبين حقائقها إلا بالتلقي عنهم.

والحقيقة أن الحكم العطائية على جانب كبير من الوضوح وأن وصفها بالأسرار ليس إلا من باب التأدب مع كلام القوم، وأن جانب الغموض فيها مرده إلى البيان البلاغي العالي الذي كتبت به مما يجعل فهمها يختلف لاختلاف الأفهام والإدراكات مما يجعل الشخص يطالع في كل مرة معنى وجمالا أدبيا ومعرفيا جديدا، ذلك أن العاملين لله تتفاوت درجاتهم ومنازلهم بتفاوت همهم في العمل لله سبحانه وتعالى...فقد أخذوا يجتازون مدارج السالكين ومنازل السائرين ومعارج القدس لقد ساروا في المقامات مبتدئين بالتوبة الخالصة متدرجة بهم من مقام إلى مقام ومن مترلة سامة إلى مترلة أسمى ومن مقام شريف إلى مقام أشرف[1].

وحكم ابن عطاء الله معالم تهدي السائرين إلى الله. فإذا صفيت من ناحية الأسلوب والصياغة كانت مثلا عاليا للأدب الرفيع يضع ابن عطاء الله في مصاف أعلام الأدب الفصيح البليغ. وإذا صفيت من ناحية الفكرة كانت مثلا عاليا للفكر الصوفي[2]. أما جانب السلوك والأخلاق فهي دعوة لنموذج أخلاقي متميز.

وإذا حاولنا تفكيك جانب الرمزية والغموض الوارد في بعض عبارات ابن عطاء الله السكندري تبين لدينا أن ذلك الغموض والإغراب في المعاني كان مقصودا لنشر بعض معاني ألفاظه يتوجه به إلى الخواص.

---

[1] – زكي مبارك. المرجع السابق. ص: 119

[2] – أحمد زروق. شرح الحكم العطائية. تحقيق عبد الحليم محمود. ط 2. بيت الحكمة، سطيف، 2014. ص ص: 7 – 12.

لقد جاءت هذه الحكم في مئتين وأربع وستين حكمة روعي فيها أن تكون إشارات إلى أحوال النفوس وما يعتريها من الكدورة والصفاء وتوجيهات أخلاقية عالية وإشارات معرفية صوفية، في فقرات قصيرة مختلفة الأغراض...كأن يقول:

- من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل.

وقوله:

- تنوعت أجناس الأعمال لتنوع واردات الأحوال.
- ادفن وجودك في أرض الخمول فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه.
- الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها.
- إن لم تحسن ظنك به لأجل وصفه حسن ظنك به لأجل معاملته معك فهل عودك إلا حسنا وهل أسدي إليك إلا مننا؟
- إذا رأيت عبدا أقامه الله تعالى بوجود الأوراد وأدامه عليها مع طول الإمداد فلا تستحقرن ما منحه مولاه لأنك لم تر عليه سيما العارفين ولا بهجة المحبين فلولا وارد ما كان ورد.

وقد كان في بعض حكمه معاني فلسفية دفعت بالبعض باتهامه بالقول بوحدة الوجود، كقوله:

- أنت مع الأكوان ما لم تشهد المكون فإذا شهدته كانت الأكوان معك.

والحقيقة أن هذا الاتهام لا يقوم على براهين وأدلة متينة...إضافة إلى الفرق الواضح بين وحدة الوجود ووحدة الشهود...وكما أن الحديث عن التصوف الفلسفي حديث لا يمكن حسمه بالأحكام والفتاوى الجاهزة من أقطاب المذهبية الحرفية التي ترفض التأويل وترفض الرمزية...إلخ وإنما بالدراسة والبحث الموضوعي المستند إلى فهم سليم للقرآن الكريم والسنة الشريفة.

وما أجمل قول ابن عطاء الله السكندري:

- كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي أظهر كل شيء.
- كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر بكل شيء.

- كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر في كل شيء.
- كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الظاهر قبل وجود كل شيء.
- كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو أظهر من كل شيء.
- كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الواحد الذي ليس معه شيء.
- كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو أقرب إليك من كل شيء.
- كيف يتصور أن يحجبه شيء ولولاه ما كان وجود شيء.

وقوله:

- إلهي أنا الفقير في غناي فكيف لا أكون فقيرا في فقري.

والشواهد كثيرة جدا وتكفينا الإشارة إلى هذا اللون الأدبي والأخلاقي والمعرفي الرفيع الذي يأخذ بعالم القلوب لا بعالم الحواس.

فإذا جئنا إلى رابعة العدوية (100 هـ) رأينا كيف أخرجت الحياة الروحية عن طابع الخوف إلى أساس محبة الله وطاعته، وفي ذلك أبياتها المشهورة:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيـــس

وقولها:

أحبك حبين حب الهـوى وحب لأنـــك أهـل لـذاك
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمـن سـواك
وأما الذي أنت أهل لـه فكشفك لي الحجب حـتى أراك
فلا الحمد في ذا وذاك لي ولكـن لك الحمـد في ذا وذاك

وقد أثمر هذا الاتجاه الروحي على الأخلاق والأدب بأجمل الأشعار والمعاني ونقلت عن المحبين أبيات على جانب كبير من السمو والجمال من ذلك هذه الأبيات:

لمـا علمت بـأن قلبـي فـارغ مـمن سـواك ملأتـه بهـواك
وملأت كلي منـك حتى لم أدع مكـانا خاليـا لسـواكا
فالقلب فيك هيامـه وغرامـه والنطـق لا ينفـك عن ذكراكـا

والطرف حيث أجيله متلفتـــــا في كـــل شيء يـــجتلي معناكـــــا
والسمـــع لا يصغي إلى متكلم إلا إذا مـــــا حـــدثوا بجلاكـــــــا

وهذه النزعة الروحية القائمة على حب الله جاءت استجابة وامتدادا لدعوة القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

وقد أثمر الهيام في حب الله ألوانا أدبية جمعت بين جمال العبارة وحرارة العاطفة وإشراقة الفكرة التي سمت على الأدب الحسي.

وعلى نفس الطريق سار الحسين بن منصور الحلاج (244 هـــ) الذي مضى بأشواقه إلى منتهاها وكشف أسرار حبه ليدفع ثمن ذلك بنهايته المأساوية، لتصفه المستشرقة "أنه ماري" بكونه شهيد الحب الإلهي.

وبالرغم من أن الكثير من أشعاره تحمل نظريات فلسفية وأقوالا لا تضاف إلا إلى شطحاته، لكننا سنركز على الجانب الأدبي والأخلاقي في أشعاره بعيدا عن تصوفه الفلسفي.

من ذلك قوله:

إلى كم أنت في بحر الخطايا تبـــارز من يـــراك ولا تـــراه
فيا من بات يخلو بالمعـــاصي وعيـــن الله شاهـــدة تـــــراه
أتطمع أن تنال العفو ممـــن عصيت وأنت لم تطلب رضاه؟
أتفرح بالذنوب وبالخطايـــا وتنســـــــاه ولا أحد سواه؟
فتب قبل الممات وقبل يـــوم يلاقي العبد ما كسبت يـــداه [1]

وقوله:

للعلـــم أهـــل وللإيمان ترتيب وللعلـــم وأهليهـــا تـــجاريب
والعلم علمان: مطبوع ومكتسب والبحر بحران: مركوب ومرهوب
فاسمع بقلبك ما يأتيك عن ثقـــة وأنظر بفهمك فالتمييز موهـــوب
إني ارتقيت إلى طود بلا قـــــدم له مراق على غيـــري مصاعيب

[1] – أبو طريق الشيبي. ديوان الحلاج. ط 2. بغداد، 1984. ص 25.

وخضت بحرا و لم ترسب به قدمي خاضته روحي وقلبي منه مرعوب
حصباؤه جوهر لم تدن منه يـــد لكنه بيد الأفـــهـــام منهـــوب
شربت من مائـــه بغيـــر فـــــم والماء مذ كان بالأفـــواه مشروب
لأن روحي قديما فيه قد عطشت والجسم ما مسه من قبل تركيب[1]

وقوله:

لو كشفت أسراري بأســـراري وبحث بالوجد في سري وإضماري
لكن أغار على مولاي يعرفـــه من ليس يعرفـــــــــه إلا بإنكار
ما لاح نورك يوما لأثبتـــــــه إلا تنـــكرت منه أي إنكـــــــار
ولا ذكرتك إلا تهت من طرب حتى أمزق أحشائي وأطمـــــاري[2]

ومن الشواهد الدالة على ثراء الحياة الأدبية والأخلاقية وتطورها بفعل المعاني الروحية والذوقية الرفيعة هذه الأبيات:

مكانك من قلبي هو القلب كلـــه فليـــس لشيء فيه غيرك موضـــع
وخطتك روحي بين جلدي وأعظمي فكيف تراني إن فقـــدت أصنع؟
إذا ذكرتك كاد الشوق يتلفـــــني وغفلتي عنـــك أحزان وأوجـــاع
وصار كلي قلوبـــــا فيك واعيـــة للسقـــم فيهـــــا وللآلام إسراع
فإن نطقت فكلي فيك ألسنـــــة وإن سمعت فكلي فيك اسمـــاع [3]

لقد شكلت أشعار الحلاج وكلماته نقاط اختلاف عنيفة بين الباحثين في مجال التصوف بين من رأى فيه زنديقا كافرا يقول بوحدة الوجود...وبين من يرى فيه شهيدا من شهداء الحب الإلهي، ثم النهاية المأساوية للحلاج جعلت في قصته وأشعاره، ساحة بحث عن الحقيقة..، حتى إنّ لويس ماسينيون الذي اهتمّ بحياته وتراثه وأشعاره كان يرى فيه شهيد الحب الإلهي، حيث ينقل في كتابه "ديوان الحلاج" في مراحل الطريق قوله:

---

[1] – المرجع نفسه. ص 32.
[2] – المرجع نفسه. ص، ص: 39 – 57.
[3] – المرجع نفسه. ص 58.

سكوت ثم صمت ثم خـــرس وعلم ثم وجد ثم رمـــس
وطـــــين ثم نـــار ثم نـــور وبرد ثم ظل ثم شمـــــس
وحزن ثم سهل ثم قفـــر وبحر ثم بحر ثم يبـــس
وقبض ثم بسط ثم محـــو وفرق ثم جمع ثم طمـــس
عبارات الأقوام تســـاوت لديهم هذه الدنيا وفلـــس[1]

فإذا جئنا إلى محي الدين ابن العربي (558هـــ- 638هـــ)ـــ وجدناه شخصية معقدة وليس من السهل بيان خصائص هذا العقل المحيط...وقد كانت آرائه في مجال التصوف الفلسفي محل جدل عنيف بين الباحثين قديما وحديثا.

إن لغة التعقيد التي انتهجها ابن عربي في بيان آرائه زادت في صعوبة معرفة وتحديد أرائه في العديد من القضايا العقدية والمعرفية الجوهرية. وحول هذه المسألة يكتب محمد إبراهيم الفيومي: "لا شك أن ابن عربي شخصية قلقة في التاريخ والسبب في ذلك أنه ليس له حدود فكرية يقف عندها، ولا تستطيع أن تفرق بين خواطره العابرة وفكره العقلي أو فكره الديني فهو يقدمه خليطا ممزوجا بثقافات متعددة وألوانا من المعارف والعلوم منها ما هو عذب زلال ومنها ما هو ملح أجاج..

لقد عاش ابن عربي تجربة روحية فريدة بالغة السمو حيث أفادته تجربته الروحية في معالجة قضايا جوهرية في التصوف مثل التجليات، وحدة الوجود، الحقيقة المحمدية..."[2]

ويقول زكي مبارك "إن كتاب الفتوحات المكية صدى لكتاب إحياء علوم الدين والفرق بين الرجلين أن الغزالي يحترم الأحكام الفقهية ويدرسها درس الفقيه ثم ينتقل إلى المعاني الصوفية فيدرسها في حرارة وشوق أما ابن عربي فيظهر بشخصية جارفة في البابين فيقتحم في الفقه ويقتحم في التصوف ولا يكاد مع عنفوانه ينير العقل أو يشرح

[1] – لويس ماسينيون. ديوان الحلاج. د.م.، د.ت. ص: 5.

[2] – محمد ابراهيم الفيومي. الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات. الدار المصرية، د.ت. ص ص: 10-15.

الصدر...فإن كانت صفحة من صفحات الإحياء ترسل إلى القلب أشعة من الأنوار الروحانية فكل صفحة من كتاب الفتوحات تثير مشكلة أمام العقل..

إن الغزالي يملأ كتابه بالنقول كأنه يستمد معانيه من كرام الأسلاف أما ابن عربي فيتكلم لوحده ولا يستأنس بكلام من سلف إلا في قليل من الأحايين...

وينبغي النص على أن كتب ابن عربي أضيفت زيادات جائرة بدلت أغراضه...وهي زيادات لم تقع من أهل السنة وإنما وقعت من الصوفية من طائفة منهم عجزوا عن الجهر بآرائهم فأضافوا أعباءها إلى رجل يحمل الجبال" [1].

وتماشيا مع طبعه يكتب ابن عربي في الفص الداودي قائلا:

فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا وإن لم يكن فهم فيأخذه عنا

فما تمّ إلاّ ما ذكرناه فاعتـــمد عليه وكن بالحال فيه كما كنّا

فمنه إلينا ما تلونا عليـــــكم ومنّا إليكم وما وهبناكم منـــّا[2]

إن مؤلفاته الكثيرة في التصوف كالفتوحات المكية وفصوص الحكم وترجمان الأشواق...وغيرها جعلت الناس يختلفون في أمره اختلافا كبيرا من ذلك قوله:

إن تكن روحا وريحانـــــا كنت بين الناس إنسانـــــا

إنمـــا أعطـــاك صورتـــه لتكن في الخلق رحمـــانـــــا

فالذي قد حاز صـــــورته حاز ما يأتي وما كانـــــا[3]

لم يكن لعلماء المسلمين كما يقول عبد المتعال الصعيدي في هذا القرن وما بعده حديث إلا في محي الدين بن عربي، وقد انقسموا فيه إلى أربعة أقسام:

أولها: المكفرون له كالسخاوي والسعد التفتازاني وابن حجر العسقلاني وكثير غيرهم...

---

[1] – زكي مبارك. المرجع السابق. ص ص: 143 – 144.

[2] – محي الدين بن عربي. فصوص الحكم. تحقيق نواف الجراح. ط5. دار صادر، بيروت، 2005. ص: 108.

[3] – محي الدين بن عربي. الوصايا. دار الإيمان، سورية، 1988. ص: 284.

وثانيها: من يعتقد فيه الولاية كعبد الرؤوف المناوي وعبد الوهاب الشعراني وإبراهيم بن حسن الكوراني المدني وكثير غيرهم.

وثالثها: من يعتقد في ولايته ويحرم النظر في كتبه كجلال الدين السيوطي...

ورابعها: من يرى أن محي الدين بن عربي وأمثاله كانوا يتعاطون الحشيش فأثر فيهم هذا التأثير وأوقعهم في الخيالات والشطحات كعلاء الدين محمد بن محمد البخاري[1].

لقد شغل محي الدين بن عربي الناس في أمره وجعلهم يحتارون في حقيقة عقيدته فقد قال في شعر له:

يا من يراني و لا أراه كم ذا أراه و لايراني

فقيل له: كيف تقول أنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك ؟

فقال مرتجلا:

يا من يراني مجرمـــا ولا آراه آخـــذا

كم ذا أراه منعمـــا ولا يـــــراني لائذا

وقد قبل أنصاره منه تأويله هذا لبيته الأول وجعلوه أساسا لما ذهبوا إليه من صرف كل ما شابهه من كلامه عن ظاهره بمثل هذا التأويل[2].

إن عرض جميع أشعاره التي اهتم من خلالها بالقول بوحدة الوجود مما يطيل صفحات هذا البحث عرضا وتحليلا ومناقشة ولكن ينبغي الإشارة إلى أن الحب هو الأساس الذي أدار على أساسه أشعاره وفي ذلك يقول:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبـــان

وبيت لأوثان وكعبة طائـــف وألواح توراة ومصحف قـــرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينـــي وإيمـــاني

---

[1] – عبد المتعال الصعيدي. المجددون في الإسلام. د ط. مكتبة الآداب، الحماميز، د ت. ص ص: 278 – 280.

[2] – المرجع نفسه. ص 279.

وقد ظهرت قوة شخصية ابن عربي في شعره الصوفي وله ديوان ضخم، وهو في ديوانه رجل مزعج لا تكاد تستروح الأنس به حتى تعود فتنكره لأنك لا تعرف أين يتوجه...[1].

لقد كانت النزعة الأدبية والمعرفية الذوقية أشد وضوحا في شعر ابن عربي مما يجعله من أقطاب الفكر والبيان بكل جدارة وبراعة بغض النظر عن ذلك الاختلاف الحاصل بشأنه.

فإذا جئنا إلى ابن الفارض (576هـ-632هـ) وجدناه شخصية فريدة بين شعراء مصر فقد أسهم إسهاما كبيرا في دفع الحياة الروحية على أساس نظرية الحب الإلهي فقد شغف بصور الجمال التي ترجمت في أشعاره التي فاضت بالمعاني الرقيقة التي جمعت بين الحقيقة والخيال...

يقول زكي مبارك "لقد شغل ابن الفارض نحو أربعين وذلك أمد طويل فلا ينظر مع هذا أن يصبغ شعره صبغة واحدة، وإنما توجب طبيعة الأشياء أن يكون لشعر الصبا لون ولشعر الكهولة لون..." [2]

لقد هام ابن الفارض بالجمال الإلهي أيما هيام فانعكس ذلك في قوة المعاني ورقتها حيث طاف يعبر عن حب إلهي وروح صافية...

ومن نماذج أشعاره قوله:

قلبـــي يحدثنـــي بأنـــك متلفـــي روحي فداك عرفت أم لم تعرف
لم أقض حق هواك إن كنت الذي لم أقض فيه أسى ومثلي من يفي
مالي سوى روحي، وباذل نفسه في حب من يهواه ليس بمسرف
فلئـــن رضيـــت فقد أسعفتـــي يا خيبة المسعى إذا لم تســـعف

وقوله:

يقولون لي صفها فأنت بوصفهـــا خبير، أجل عندي بوصفها علم

---

[1] - زكي مبارك. المرجع السابق. ص 148.

[2] - المرجع نفسه. ص 248.

صفـــاء ولا ماء ولطف ولا هـــوا ونور ولا نار وروح و لا جسم
تقدم كل الكائنـــات حديثهـــــا قديما ولا شكل هناك ولا رسم[1]

والحديث عن النحول والمرض كثير في قصائد الشعراء، والمتنبي يزعم أن جسمه لم يبق من آثاره غير الصوت حيث يقول:

كفى بجسمي نحولا أنني رجـــل لولا مخاطبتـــي إياك لم ترنـــي

وابن الفارض في ذلك يجمع بين العاطفة والذكاء حين يتكلم عن النحول، حيث يقول:

ما بين معتـــرك الأحداق والمهـــج أن القتيـــل بـــلا إثم ولا حـــرج
ودعت قبل الهوى روحي لما نظرت عيناي من حسن ذلك المنظر البهج
لله أجفـــان عيـــن فيك ساهـــرة شوقا إليك وقلب بالغـــرام شجي
عذب بما شئت غير البعد عنك تجد أوفى مـــحب بما يرضيك مبتهـــج
وخذ بقية ما أبقيت من رمـــق لا خير في الحب أن أبقى على المهج

وقوله وهو يتحدث عن الذات الإلهية:

وأستار لبس الحس لما كشفتها وكانت لها أسرار حكمي أرخـــت
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي لنقاب فكانت عن سؤالي مجيبتـــي
وكنت جـــلا مرآة ذاتي من صـــدا صفـــاتي ومنـــي أحدقت بأشعـــة
وأشهدتني إيـــاي إذ لا ســـواي في شهود موجود فيقضي بزحمـــة [2]

وقوله:

أروح بقلب بالصبابـــة هائـــم وأغدو بطـــرف الكآبـــة هـــام
فقلبـــي وطـــرفي ذا بمعنى جمالهـــا معنـــى وذا مغزى بلين قـــــوام [3]

ويقول حول الحقيقة المحمدية:

---

[1] – المرجع نفسه. ص 262.

[2] – محمد مصطفى حلمي. ابن الفارض والحب الإلهي. دار المعارف، القاهرة، د ت. ص 314.

[3] – المرجع نفسه. ص 262.

وروحي للأرواح روح وكـــل ما ترى حسنا في الكون من فيض طينتي
وفي عالم التركيب في كل صورة ظهرت معنـــى عنه بالحسن زينتي
وفي كل معنـــى لم تبنه مظاهري تصورت لا في صـــورة هيكليـــة
وفيما تراه الروح كشف فراســـة خفيت عن المعنى المُعنـــى بدقـــة[1]

وقد اهتم الكثيرون بشرح أشعاره وبيان معانيها الأخلاقية والعرفانية والفلسفية...والأدب مدين لهؤلاء الصوفية الذين حولوا الصبوات الحسية إلى عوالم روحية...

لقد نظمت العديد من المنظومات والأشعار الصوفية الرقيقة عملت على شرح الأحوال والمقامات إضافة إلى ما كان فيها من الرمزية والإشارة والتلميح...إلخ، مثل منظومات اليافعي (698هـــ- 768 هـــ) ومنظومات الشيخ حسن رضوان (1239 – 1310 هـــ)، وهذه القطع الأدبية من شعر ونثر لم تعبر فقط عن هذا الحضور الصوفي في الحقل الأدبي بل إنها أعطت لهذا الحقل نقلة نوعية سواء على مستوى المعاني والأغراض أو على مستوى جمالية الأسلوب والعبارة.

ومن نماذج تلك المنظمات منظومة أبي الحسن الصباغ وقد مر وقت الضحى ببساتين فسمع حمامة على شجرة تغرد بصوت شجي فاستمع ثم تواجد، واستغرق وأنشد:

حمام الاراك ألا خبرينـــــــا بمن تهتفين ومن تنادينـــــا
فقد شق نوحك منا القلـــوب فأزريت ويحك ماء معينـــا
تعالي نـــقم مأتـــما للعـــراق ونندب أحبابنا الطاعنينـــا
وأسعد بالنوح كي تسعـــدي فإن الحزين يواسي الحزينا

ثم بكى طويلا و أنشد:

أيبكي حمـــام الأيك من إلفـــه وأصبر عنه كيف ذاك يكون
ومالي لا أبكي وأندب ما مضى وداء الهوى بين الضلوع دفين

[1] – المرجع نفسه. ص ص: 364 – 365.

وقد كان قلبي قبل حبك قاسيـــا وإن دامت البلوى به سيليـــن
غنيني في الفراق صوتا حزينـــا إن بين الضلوع داء دفينـــا
فسأبكي الدماء فضلا عن الدمع ويوم الفراق أبكي العيونـــا [1]

وانظر إلى القائل أيضا:

تركت الخلق طرآ في رضاك وأيتمت العيال لكي أراكا
فلـــو قطعتني إربـــا فإربـــا لما حن الفؤاد إلى سواكـــا

وحيث أننا لا نريد استقصاء كل ما قاله الصوفية فالشواهد من شواهد الأدب والأخلاق من الكثرة بمكان...وإنما نريد إقامة الدليل على اختزان التجربة الصوفية لهذه الأبعاد الأدبية والأخلاقية والمعرفية الفلسفية.

ومن نماذج ذلك الأدب الصوفي المدائح النبوية والتي هي فن قائم بذاته ابتدعه الصوفية وجادوا فيه وذهبوا فيه أنه لولا محمد صلى الله عليه وسلم لما كان شجر ولا قمر ولا نجوم ولا أنهار ولا بحار...لولاه ما وجد شيء...فهو محور كل شيء...والتي هي من الغلو الصوفي كما يراه زكي مبارك [2].

فابن نباته يقول:

لولاه ما كـــان أرض ولا أفـــق ولا زمان ولا خلق ولا جبل
ولا مناسك فيها للهدى شهب ولا ديار بها للوحي تتزيـــل

فالحقيقة المحمدية عماد الحياة الصوفية أو هي كما قال ابن عربي: "قبة الوجود" يشرح ذلك بقوله " اعلم أن الله لما خلق الخلق جعلهم أصناف وجعل في كل صنف خيارا واختار من الخيار خواص وهم المؤمنون واختار من المؤمنين الخواص وهم الأولياء واختار من هؤلاء الخواص خلاصة وهم الأنبياء واختار من هؤلاء الأنبياء...أنبياء الشرائع...وهم الرسل أجمعهم واصطفى واحدا من خلقه هو منهم جعله محمدا أقام عليه قبة الوجود...وهو محمد صلى الله عليه وسلم الذي فتح أمام الصوفية عوالم لا حد لها

[1] – زكي مبارك. المرجع السابق. ص 194.
[2] – زكي مبارك. المرجع السابق. ص 229.

من الجمال والأخيلة البديعة والأجواء الشعرية فقد دفعهم حبه إلى إنشاء فن خاص هو المدائح...

يقول ابن العريف:

شدوا المطايا وقد نالوا المنى بمنى وكلهم بأليم الشوق قد باحـــا

سارت ركائبهم تندى روائحها طيبا بما طاب ذاك الوفد أشباحا

يا سائرين إلى المختار من مضر سرتم جسوما وسرنا نحن أرواحا

ومن أشهر نماذج تلك المدائح النبوية البردة للإمام البوصيري رحمه الله تعالى التي هذه بعض أبياتها:

أمن تذكر جيـــران بذى سلم مزجت دمعا جرى من مقلة بـــدم

أم هبت الريح من تلقاء كاظمة وأومض البرق في الظلماء من إضم

ظلمت سنة من أحيا الظلام إلى إن اشتكت قدمـــاه الضر من ورم

وراودته الجبال الشـــم من ذهب فأراها عن نفســـه أيما شـــمـــم

وكيف تدعو إلى الدنيا ضرورة من لولاه لم تخرج الدنيـــا من العـــدم

هو الحبيب الذي ترجى شفاعته لكل هـــول من الأهـــوال مقتحم

ويوم القيامـــة تحميـــنا شفاعته كما حمتنا من الأعداء شجـــاعته

كأنـــه وهو فرد من جلالتـــــه في عسكر حين تلقاه وفي حشـــم

جاءت لدعوته الأشجار ساجدة تمشي إليه على ســـاق بلا قـــدم

وأنت تخترق السبع الطبـــاق بهم في موكب كنت فيه صاحب العلم

فحزت كل فخـــــار غير مشترك وحزت كل مقـــــام غير مزدحـــم

ومنذ ألزمت أفكاري مدائحـــــه وجدته لخلاصـــــي خير ملتـــــزم[1]

والصوفية لا يمدحون محمدا صلى الله عليه وسلم وحده بل يتفق لهم في أحيان كثيرة أن يثنوا على سائر الأنبياء وأشهر من صنع ذلك من الصوفية ابن عربي: فله قصائد في مدح إدريس وموسى وهارون عليهم السلام والشاهد: "الروح الأحمر الهاروني".

[1] – بدر الدين الغزي. الزبدة في شرح البردة. الجزائر. ص ص: 43 – 146.

هذا الخليفة هذا السيد العلم هذا المقام وهذا الركن والحرم [1]

و لم تكن المدائح النبوية هي الفن الأدبي الوحيد الذي ابتدعه المتصوفة فقد كانت الأدعية والأوراد من أهم الفنون الأدبية والروحية والأخلاقية التي هام بها المتصوفة، اقتداء بالقرآن الكريم وبسيرة الأنبياء والرسل الكرام عليهم صلوات الله أجمعين والشواهد كثيرة جدا منها دعاء أيوب عليه السلام: ﴿**وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ**﴾[2] ودعاء يونس عليه السلام: ﴿**وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾[3]

إلى غير ذلك من صور الدعاء التي فاضت بها كتب الأخلاق وكتب الفقه التي حرصت على التزام المسلم بمجموعة من الأدعية كالوضوء...والاستسقاء...وغيرها.

ومن شواهد الاستغاثات منظومة السهيلي 581 هـ، التي يقول فيها:

يا من يرى ما في الضمير ويسمع أنت المعد لكل ما يتوقع
يا من يرجى للشدائد كلها يا من إليه المشتكى والمفزع
يا من خزائن رزقه في قول كن امنن فإن الخير عندك أجمع
مالي سوى فقري إليك وسيلة وبالافتقار إليك فقري أدفع
مالي سوى فزعي لبابك حيلة فلئن رددت فأي باب أقرع
حاشا لجودك ان يقنط عاصيا الفضل أجزل والمواهب أوسع
ثم الصلاة على النبي وآله خير الأنام ومن به يتشفع [4]

وقد كان لبلاد المغرب الإسلامي إسهاما في إثراء وتطوير الحياة الروحية بشكل عام، من ذلك قول الشيخ الحراق (1188-1261هـ) الذي كان يقول عن نفسه أنه ابن الفارض الصغير، حيث يقول:

---

[1] - زكي مبارك. المرجع السابق. ص 237.

[2] - سورة الأنبياء. الآية: 83.

[3] - سورة الأنبياء. الآية: 87.

[4] - زكي مبارك. المرجع السابق. ص ص: 66 – 67.

أغالطهم في فتنـــة الفرق إن فتنة الجمع ليست في الصبابة فرقتي
بدا غيهم من عينهم فتواترت عليهم سهام البين من عين نقطة
ولوجردوا من نقطة الغين عينهم لفازوا بتغريد به الذات جلت[1]

فإذا جئنا إلى الأمير عبد القادر (1808-1883م) وجدنا له تراثا أدبيا يحمل أسمى معاني النبل والطهارة، نقتطع منه هذه الأبيات التي يقول فيها:

أمولاي إني عبد بابك واقـــف لفيضك محتاجٌ لجـــودك مضطـــر
فمرني كما يكون للعبد مـــولى أنا العبد ذاك العبد لا الخـــادم الحرّ
هنيئاً لنا يا معشر الصحب إننا لنا حصنُ أمن ليس يطـــرقه ذعـــر
فنحن بضوء الشمس والغيـــر في دجى عينهم عميٌ وفي آذانهم وقر
ولا غرو في هذا وقد قال ربّنا تراهـــم عيون ينظرون ولا بصـــر[2]

وقوله:

فلست أنـــا ذاك الذي تعرفـــونه ألا فاطلبوا من ذا يكلمكم قصـــد
ولستـــم أنتـــم الذين عرفتهـــم فما عمروكم عمرو ولا زيدكم زيد
لقد ضاق صدري بالذي أنا واجد وتعبيري ما يفي فيبدو ولا يبـــدو
ألا فاعذروا من ذاق إن ضاق صدره كما أن من ذاق عاذركم يغـــدو
لقد حرت في أمري وحرت في حيرتي فأي الأمـــور ثابت هو لي أمـــي
فهل أنا موجـــود وهل أنا معـــدوم وهل أنا ثابت وهل أنا منفـــتي
وهل أنا في قيـــد وهل أنا مطلـــق ولست سماويـــا ولا أنا أرضي[3]

---

[1]- عبد المجيد الصغير. إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 19/18 م: أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق. دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1994. ص: 264.

[2] - الأمير عبد القادر. المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد. ج3. دار اليقظة العربية، سوريا، 1967. ص: 1398.

[3]- الأمير عبد القادر. المواقف الروحية والفيوضات السبوحية. تحقيق: عاصم ابراهيم الكيلاني. ج1. ط1. دار الكتب، بيروت، 2004. ص: 24.

وهذه الأبيات التي حملت من المعاني الفلسفية والنفسية تشير أنه كان يمر بتجربة كتجربة الغزالي وديكارت سابقا.. المهم في نهاية المطاف صدق وحرارة التجربة.

وحين رحل إلى الديار المقدسة، المدينة المنورة بعد انتهائه من أداء مناسك الحج، كان يكثر الزيارة لجبل أحد وقبور الصحابة يستذكر أيام جهاده ضد المستعمر الفرنسي، فيقول:

تذكرت وشك البين قبل حلوله فجادت عيوني بالدموع على الخد
وفي القلب نيران تأجج حرّهـــا سرت في عظامي ثم صارت إلى جلدي
وما لي نفس تستطيع فراقهـــم فيا ليت قبل البين سارت إلى الأحد
إلى الله أشكو ما ألاقي من النوى وحملي ثقيل لا تقوم به الأيدي

ثم يناجي الرسول صلى الله عليه وسلم:

يا سيدي يا رسول الله يا سندي ويا رجائي ويا حصني ويا مددي
ويا ذخيرة فقري، يا عياذي، يـــا غوثي، ويا عدتي للخطب والنكد
يا كهف ذلي، وحامي الذمار، ويا شفيعنا في غد، أرجوك يا سندي
أبغي رضاك، ولا شـــيء أقدمـــه سوى افتقاري وذلي واصفرار يدي[1]

إن جميع تلك الشواهد تدل على عمق وصدق وحرارة تلك التجربة التي عبرت عن نفسها وحالها من خلال أدب ينقل إلى الناس جيلا بعد جيل.

ولئن اختلف الباحثون في تقييم هذه التجربة إلاّ أنهم لا يملكون إلا الإقرار والاعتراف بصدق وحرارة تلك المعاناة الإنسانية التي تطلعت إلى عالم الروح.

5- الأبعاد الأخلاقية والسلوكية في التجربة الصوفية:

إن موضوع الأخلاق هو سلوك الإنسان وأفعاله الصادرة عنه بإرادة مباشرة أو بالواسطة، في حين أن علم الأخلاق علم يقوم على وضع مبادئ معيارية من شأنها ضبط السلوك الإنساني.

[1]- زكريا صيام. ديوان الأمير عبد القادر. ديوان المطبوعات الجامعية، 1988. ص ص: 141-143.

إن كل عمل إرادي يسمى سلوكا كقول الصدق والبخل وحواس الإنسان لا تقع على هذه الأسس وإنما على آثارها ونحن مثلا لا نحس بالغريزة وإنما بما يصدر عنها.

إن معالجة وتوجيه السلوك الإنساني لا يقوم على مجرد نصائح وتوجيهات أخلاقية جافة إذ لا يمكن تصور أنه من الممكن معالجة سلوكا سيئا كالكذب مثلا بأن تقول للكاذب: لا تكذب وكررت عليه ذلك مرارا[1].

إن بناء أخلاق إنسانية متينة وإيجابية ينبني على قواعد علمية صحيحة قائمة على الدراسة والتأمل وقد قدم الصوفية إسهاما كبيرا في هذا المجال.

وقد يطرح سؤال من الأهمية بمكان كيف يبتعد الصوفي عن الدنيا ثم يعود فيضع منهاجا للحياة فيها؟ وما شأنهم بالأخلاق والسلوك والحقيقة أن المتأمل في تراث الصوفية يقف على شواهد كثيرة تدل على تصور ومنهجية عميقة في تحليل وبيان حقيقة الأبعاد السلوكية والأخلاقية في التجربة الصوفية.

إن التصوف كاتجاه روحي يقوم على مجابهة الاتجاه المادي في الإنسان من خلال قمع شهوات النفس وترك الدنيا وعدم الاغترار بها لكونها إلى زوال والإقبال على مختلف الأعمال التي من شأنها تقوية جانب الروح وعنصر الإيمان في نفس الإنسان.

ولتجلية هذا الجانب يقول ابن عجيبة: "نظروا إلى باطن الدنيا حين نظر الناس إلى ظاهرها واهتموا بآجال الدنيا حين اهتم الناس بعاجلها، فأماتوا منها ما خشوا أن يميتهم، وتركوا منها ما علموا أن سيتركهم فما عارضهم من نائلها عارض إلاّ رفضوه، ولا خادعهم من رقعتها خادع إلا وضعوه، خلقت الدنيا في قلوبهم فلم يجددوها، وماتت في صدورهم فما يحيونها..." [2].

---

[1] – أحمد أمين. الأخلاق. ط 9. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1967. ص: 09.

[2] – أحمد محمد بن عجيبة. إيقاظ الهمم في شرح الحكم. مراجعة أحمد حسب الله. دار المعارف، القاهرة، 1983. ص: 217.

وهكذا يرسم ابن عجيبة طريق الصوفي في بناء حياته الأخلاقية من خلال تقوية عنصر الإيمان ومحاربة جميع العقبات التي من شأنها عرقلة ارتقاء الحياة الروحية إلى غاياتها السامية.

وهذا التوجه الروحي في قيادة الإنسان من منظور التصوف يرتكز على التعلق بأخلاق جديدة على المستوى النظري وعلى المستوى العملي التطبيقي.

وهذه الأخلاق الجديدة من الوجهة الصوفية تمنح للإنسان مساحة كبيرة في هذا التأسيس الأخلاقي الإنساني الجديد من خلال التركيز على مطالب الروح.

يقول محمود أبو الفيض المنوفي "إن التصوف هو الهدف الأول للقرآن وهو حياة السنة وتمام النعمة الواردة في قوله عز وجل: ﴿**وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾[1].

وهو درجة الإحسان التي تأتي بعد الإسلام والإيمان، كما ورد في حديث جبريل: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، أما من حيث أن التصوف الإسلامي أول أهداف القرآن فمن وجهين:

الأول: إن أكثر ثلث آيات القرآن تقريبا حث على عبادة الله مع حبه والإخلاص وحسن التوجه في العمل لعبادته والتصوف ليس أكثر من ذلك، ويؤيد ذلك ما جاء في سائر الآيات التي تذكر المحسنين والصادقين والمخبتين والموقنين والصابرين والراضين وعباد الرحمان الذين يقول الله فيهم للشيطان: ﴿**إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ**﴾[2].. وكذلك قوله تعالى: ﴿ **يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ** ﴾ [3] وقوله: ﴿ **أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ**﴾[4]، وفي ذكر المتقين قوله: ﴿ **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** ﴾ [5]...

---

[1] – سورة المائدة. الآية: 3.

[2] – سورة الحجر. الآية: 42.

[3] – سورة المائدة. الآية: 54.

[4] – سورة المجادلة. الآية: 22.

[5] – سورة الحجرات. الآية: 13.

أما من حيث أن التصوف روح السنة وهي طريقة الاستقامة وبعبارة أخرى سلوك الطريق المستقيم وله أحوال مع الله هي سبيل الحقيقة...

والتصوف الحق يرتكز على ثلاث آيات:

الأولى: قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾[1].

الثانية: قوله تعالى: ﴿ **أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آَمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ**﴾ [2].

الثالثة: قوله تعالى: ﴿**وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾[3].

.. وبعبارة أخرى إن التصوف الإسلامي الخالص يسع جميع قواعد الحق عقيدة وسلوكا [4].

إن بناء حياة أخلاقية متينة يقوم أساسا على بناء منهج سليم قادر على تشخيص وعلاج مختلف المشكلات الأخلاقية كأرضية أساسية لتشييد هذا البناء الأخلاقي.

وقد جرى المفكرون من المسلمين في كتاباتهم عن الأخلاق، إما على سرد بعض النصائح العملية التي تهدف إلى تقويم الأخلاق وإما على وصف طبيعة النفس الإنسانية وقواها والخلوص من ذلك إلى تعريف الفضيلة وتقسيم الفضائل إلى أنواعها الهامة ومن أشهر المؤلفات التي تنتهج هذا النهج كتاب "تهذيب الأخلاق" لابن مسكويه، وكتاب "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي، وقد حاول الغزالي في كتابه "جواهر القرآن" أن يجعل للأخلاق قسمين كبيرين: إحداهما يتصل بالمعرفة (الناحية النظرية) والآخر يتصل بالسلوك (الناحية العملية) [5].

---

[1] – سورة العنكبوت. الآية: 69.

[2] – سورة الحديد. الآية: 16.

[3] – سورة الكهف. الآية: 28.

[4] – محمود أبو الفيض. معالم الطريق إلى الله. دار النهضة، القاهرة، دت. .ص ص: 88-91

[5] – محمد بدوي. الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع. دار المعارف، دم، 1980. ص 66.

وإذا كان الإلزام الخلقي هو المحور الأساسي الذي تدور حوله المشكلة الأخلاقية والذي إذا انعدم معه عنصر المسئولية وبعيدا عن التعرض لمختلف الاتجاهات الأخلاقية التي تناولت موضوع الأخلاق سنحاول الاقتصار التركيز على إسهام الصوفية في هذا المجال.

الضمير هو أقوى قاعدة لبناء حياة أخلاقية. وهذا الضمير صوت ينبعث من الأعماق آمرا بالواجب والخير محذرا من الشر والمخالفة.

ويذهب محمد بدوي إلى القول أنه إذا كنا نقرر أن الحقائق الفلسفية لا يمكن أن يكون لها وجود إلا بوجود العقل الواعي L'esprit conscient التي يتلقى المعرفة ويشعها فإن ذلك يصدق على الأخلاق وكل ما يتعلق بها.

فكل ما نصفه بكلمة " أخلاقي " لا يكون له هذه الصفة إلا بالقياس إلى عقل يزن الأمور تحت مسؤوليته ولكي يكون لنا ضمير يجب أن يسبق ذلك شعور...وهذا الشعور (النفسي، الجمالي، الديني، الأخلاقي) هو ما يدفع نحو الازدهار وتحقيق الكمال الإنساني.

إن بناء حياة أخلاقية متينة يقوم أساسا على بناء ضمير حي يكون القاعدة الأساسية المتينة لهذه الحياة الأخلاقية...

لقد انحصرت دراسة الأخلاق عند الفلاسفة في تعريف الفضائل والرذائل وفي البحث عن مبدأ عام تؤسس عليه الأخلاق، الذي رآه بعضهم في العقل وآخرون في العاطفة وقال غيرهم أنه اللذة أو المنفعة [1].

وهذا يطرح تساؤلا مهما آخر عن طبيعة الأخلاق الصوفية هل هي نسبية أم مطلقة؟

لقد اتجه الصوفية إلى بناء سلوك إنساني يستمد مبادئه الرئيسية من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وفق منهج ذوقي من طاعة الله والتفاني في عبادته وحبه...مما يطفي

[1] – المرجع نفسه. ص 151.

طابعا عرفانيا على هذا الاتجاه في الوصول إلى الحقيقة والمعرفة الخالصة بكشف أو نحوه...

كما يقوم هذا الاتجاه على دراسة أحوال النفس من القوة والضعف وتشريح بواطن النفس الإنسانية... وفي ذلك يقول أحمد أمين: الوجدان ككل ملكات الإنسان وقواه يمكن أن ينمي بالتربية ويضعف بالإهمال[1].

وقد جاهد الصوفية نفوسهم كما يقول السهروردي بالمكابدات والمجاهدات حتى أجابت إلى تحسين الأخلاق.. فنفوس العباد أجابت إلى الأعمال وجمحت عن الأخلاق، ونفوس الزهاد أجابت إلى بعض الأخلاق دون بعض ونفوس الصوفية أجابت إلى الأخلاق الكريمة كلها[2].

لقد أدرك الصوفية منذ القرن الثاني الهجري أن الخواطر هي أساس الفعل الأخلاقي ولذلك اتجهوا إلى وضع منهج تربوي من شأنه محاربة الخواطر السيئة لأن المعاصي تبدأ خواطر ولذلك كان تسليط الضوء على علاقة الخواطر بالسلوك الأخلاقي من أهم ملاحظات الصوفية الذين أكدوا على أن القلب إنما خصّ بالخواطر لأن حكمها فيه أقوى وهو محادثة الكون. والعقل طريق للخواطر تجوز به وتعبره والنفس والطبع فريسة للخواطر. وتتفرع الخواطر إلى: ملكوتية ومُلكية ومَلكية.

فأما الملكوتية فتدعو إلى حمل حق الحق من أجل الحق ومن أجل العبد. وأما المـــُلكية فتدعو إلى حمل كلّ شيء من أجل العبد من حسن وقبح ونجاة ورشد وغي. وأما المـــَلكية فتدعو إلى فقد الوجد لشيء، والفقد لشيء كان للحق أو للعبد.

---

[1] – أحمد أمين. المرجع السابق. ص 59.

[2] – عبد القاهر السهروردي. عوارف المعارف. ط2. دار الكتاب العربي، بيروت، 1983. ص: 235.

ومنها الخواطر الإبليسية وهي الشكية والشركية والبدعية والجحدية.. والخواطر ثلاث: علم وتأويل وتبديل. فالعلم يتخصص بعضه على بعض وهو لغة الخواطر الملكوتية و المـــُلكية والملكية والتأويل لغة الشك والتبديل لغة البدعة والجحد[1].

ومن شأن هذا المنهج أن يعمل على تصحيح النية وتصفية شوائب النفس بإحياء جانب العبادة في النفس من صلاة وصوم وذكر...إلخ لما للعبادة من قوة ونورانية في بناء حياة أخلاقية صحيحة وقوية وهذا التركيز على الجانب العملي في بناء سلوك أخلاقي إيجابي في منظور الصوفية لا يقوم على نوع من التطبيق الحرفي الجاف الذي لا يتفاعل مع روح عقيدة التوحيد وإنما يتدرج ذلك التطبيق ليصل إلى الفناء في تجربة الصوفية...الأمر الذي جعل الصوفي لا يخطو كل خطوة إلا بوحي من الفكرة الأخلاقية.

إن تقوية جانب الروح في الإنسان على جانب مادية الجسد هو الطريق لبناء حياة أخلاقية تتصف بالاستقامة والشجاعة والإعراض عن الدنيا...إلخ.

إن الصوفي الموصول القلب بعالم المعاني يتحرك في عالم الروحيات بعيدا عن الإرتكاس في عالم الرذائل...

يقول زكي مبارك " إن درس المقامات والأحوال يصور فهم الصوفية للحياة الخلقية وهم يرون الإنسان بين حالين: "الأول: حال المجاهدة والثاني تلقي الفيض. والشخصية الخلقية لا تنفك تجاهد الأهواء والشهوات، ولا تزال توجّه القلب إلى النفحات الروحانية فهي في شغل موصوف بمواجهة أسباب الصفاء. وأثر التصوف من هذه الناحية عظيم جدا في الأخلاق فالرجل المتصوف يحاسب نفسه في كل لحظة ويتلمس مواقع الفيض في كل لحظة..." [2].

والمتأمل في حقيقة المقامات والأحوال التي عبر عنها الصوفية بقولهم أن الأحوال من عين الجود والمقامات ببذل المجهود.

---

[1] – بولس نويا اليسوعي. نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي، ابن عطاء الأدمي، النفّري. دار المشرق، بيروت ، 1986. ص ص: 315–316.

[2] – زكي مبارك. المرجع السابق. ص 118.

إنّ هذه المقامات والأحوال تبين الطريق الأخلاقي للصوفي الذي يتدرج من حال المريد إلى السالك إلى الواصل. كما يكشف عن حالات النفس الإنسانة في التدرج من مرتبة خلقية ومن حال إلى حال ومرتبة خلقية جديدة.

وفي هذا الإطار قام الصوفية بوضع منظومة تربوية من الأدعية والأوراد والاستغاثات والأحزاب والآداب...إلخ التي من شأن الالتزام والتحقق بها الوصول إلى الكمال الإنساني وفي هذا الإطار يقول جلال الدين الرومي:

أتزعم أنـــك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمـــر[1]

وهو في ذلك يعتبر الإنسان هو العالم الكبير، العالم الكامل. هذا الإنسان الذي جمع المعرفة والأخلاق.

ولا شك أن هذه المنظومة التربوية التي رسمها الصوفية من شأنها تنقية النفس الإنسانية لتشع أنوار الروح فتكون شفافية الروح ورقة النفس سلما إلى ارتقاء المعارف.

ولا شك أن هذه الجوانب الأخلاقية والأدبية والمعرفية في نهايتها ترسم صورة لهذه التجربة الصوفية كنموذج لتجربة دينية متميزة استندت إلى الذوق... ورغم اختلاف جوهر تلك التجربة بين أفرادها إلا أنها استطاعت أن تقيم منظومة قيمية برزت معالمها في الجانب الأخلاقي والأدبي والمعرفي ...

خاتمـــــة:

إنّ اختلاف جوهر التجربة الصوفية بين أفرادها لا يلغي التجربة من أصولها بقدر ما يكشف عن عمق وحرارة التفاعل معها، وهو ما تجلى في منظومتها القيمية التي برزت في مختلف جوانبها المعرفية والأخلاقية والأدبية.

ونكرر القول أنه قد يختلف الباحثون في تقييمهم لهذه التجربة الدينية – الصوفية – التي حاولت صياغة مفاهيم معينة إن على مستوى العقيدة أو الأخلاق أو الفكر..

[1] – جلال الدين الرومي. مثنوي. شرح ابراهيم الدسوقي شتا. الهيئة العامة للمطابع الأميرية، 1996. ص: 5.

ولكنهم لا يملكون إلا الإقرار والاعتراف بصدق وحرارة هذه التجربة على المستوى الأخلاقي والأدبي والإنساني في نهاية الأمر.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- الحديث الشريف

1- أبو طريق الشيبي. ديوان الحلاج. ط 2. بغداد. 1984.

2- أبو عبد الرحمان السلمي. طبقات الصوفية. تحقيق نور الدين شريحة. ط1. دار الكتاب العربي، القاهرة، 1953.

3- أحمد أمين. الأخلاق. ط 9. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1967.

4- أحمد زروق. شرح الحكم العطائية. تحقيق عبد الحليم محمود. ط 2. بيت الحكمة. سطيف، 2014.

5- أحمد محمد بن عجيبة. إيقاظ الهمم في شرح الحكم. مراجعة أحمد حسب الله. دار المعارف. القاهرة، 1983.

6- الأمير عبد القادر. المواقف الروحية والفيوضات السبوحية. تحقيق: عاصم ابراهيم الكيلاني. ج1. ط1. دار الكتب، بيروت، 2004

7- الأمير عبد القادر. المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد. ج3. دار اليقظة العربية، سوريا، 1967.

8- بدر الدين الغزي. الزبدة في شرح البردة. الجزائر.

9 - بولس نويا اليسوعي. نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي، ابن عطاء الأدمي، النفّري. دار المشرق، بيروت، 1986.

10- جلال الدين الرومي. مثنوي. شرح ابراهيم الدسوقي شتا. الهيئة العامة للمطابع الأميرية، 1996

11-زكريا صيام. ديوان الأمير عبد القادر. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.

12- زكي مبارك. التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. د ط. ج 1. المكتبة العصرية، بيروت، دت.

13- عبد الجبار الرفاعي. علم الكلام الجديد وفلسفة الدين. ط 1. دار الهادي، لبنان، 2002.

14- عبد الفتاح محمد سيد أحمد. التصوف بين الغزالي وابن تيمية. ط1. دار الوفاء، المنصورة، 2000

15- عبد القادر محمود.الفلسفة الصوفية في الإسلام: مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة.ط 1. مطبعة المعرفة، القاهرة، 1967.

16-عبد القاهر السهروردي. عوارف المعارف. ط2. دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.

17- عبد المتعال الصعيدي. المجددون في الإسلام. د ط. مكتبة الآداب، الحماميز، د ت.

18- عبد المجيد الشرنوبي. شرح الحكم العطائية. ط 1. دار الهدي، عين مليلة، 1991.

19- عبد المجيد الصغير. إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 19/18 م: أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق. دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1994.

20- علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ط 9. دار المعارف.

21- لويس ماسينيون. ديوان الحلاج. [د.م.]، [د.ت].

22- محمد ابراهيم الفيومي. الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات. الدار المصرية، د.ت.

23- محمد بدوي: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع. دار المعارف، دم، 1980.

24- محمد مصطفى حلمي. ابن الفارض والحب الإلهي. دار المعارف، القاهرة، دت.

25- محمود أبو الفيض. معالم الطريق إلى الله. دار النهضة، القاهرة، دت.

26- محي الدين بن عربي. فصوص الحكم. تحقيق نواف الجراح. ط5. دار صادر، بيروت، 2005.

[27]- محي الدين بن عربي. الوصايا. دار الإيمان، سورية، 1988.

النزعة النقدية عند ابن خلدون

د. زبيدة الطيب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية -قسنطينة

الملخص

إن القارئ لتراث ابن خلدون يلحظ نزوعا منقطعا نحو إعادة النظر في الكثير من المعارف والعلوم التي توارثها المسلمون ونقدها وتمحيصها. وهي النزعة التي يكون قد استقاها من عناصر شكلت مصادر نزعته النقدية وهي: **أولا القرآن الكريم، ثانيا الفلسفة، ثالثا ظروف عصره الفكرية والسياسية.**

وتتجلى نزعة ابن خلدون النقدية في: **أوَّلا نقد العقل، ثانيا نقد الفلسفة، ثالثا نقد التاريخ، رابعا نقد طريقة التربية والتعليم، خامسا نقده لعلم الكلام، سادسا نقد التصوف.**

إن النزعة النقدية الخلدونية هي وليدة المرجعية والرؤية الإسلامية، و لم تكن نزعة انقلابية عليها جميعا لأنها شهدت العديد من محطات الموافقة؛ فالنقد الخلدوني لا يعني المخالفة دائما، وهي بالنسبة للمسلمين اليوم، بمثابة النبراس الذي يمكن أن نستعين بضوئه من أجل المساهمة في خلق حالة نقدية تعنى برسم ثقافة النقد وتوسيع مفهومه بعيدا عن التوجس الذي جعل منه مظهرا للعداوة والخصومة

Abstact: Ibn khaldun's critical propensity

The reader of Ibn khaldun's heritage certainly notice his tendency to reconsider a lot of sciences and knowledge which has been inherited by Muslims then creticised and viwed.

Ibn khaldun built his critical propensity on many elements: First: the holy Quran. Second: philosophy. Third: his time's catastrophical conditions especially from the ideological point of view.

Also, his propensity appears clearly in: 1 : mind's criticism, 2: philosophy criticism, 3: history criticism, 4: theology criticism, 5: mysticism (sufism) criticism.

Thus, we conclude that: The khaldunian critical propensity

is a result of an Islamic background that elevates the minds status and includs the majority of Ibn khaldun s time knowledge and sciences.

This propensity can be used by Muslims nowadays to creat a critical status that draws a cultural criticism and extends its concept away from the apprehention that makes it manifests hostility, antagonism and isolation.

مقدمة:

لقد بات البحث عن دعائم التقدم والانتقال بالمجتمعات الإسلامية من حالات التخلف والجهل والكسل والوصاية على العقل إلى لحظة الحرية والإبداع مطلبا ضروريا ظلت النخب العلمية والفكرية تسخر له جهودها منذ بدء النهضة التي لاحت بوادرها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي لا تزال إلى اليوم تجتهد في البحث عن الآليات الممكنة لصناعة تلك اللحظة. وربما كان من أهم تلك الآليات «الروح النقدية» التي تعد أبرز العناوين التي كان لها دور فعال في تنوير العقل الأوروبي والانتقال به من وضع التخلف والكسل إلى الحرية التي تمثل لحظة انعتاق العقل نحو استرداد حقه في المراجعة والنقد والفحص.

والناظر في الفكر الإسلامي القديم يلحظ ذلك التزوع نحو إعطاء العقل دوره في المراجعة والنقد والفحص متجليا في بعض المحطات الفكرية التاريخية التي أسهمت في إرساء دعائم وأسس الفكر النقدي في الكثير من المعارف والأحداث في الفكر الإسلامي، ونعني بها اللحظة الخلدونية؛ ذلك أن العودة إلى التاريخ الفكري للمسلمين من أجل البحث عن لحظات التنوير هو ضرورة. وهو، بنظري، لا يشكل نوعا من الاستيلاب الفكري لمصلحة القدامى، كما يعتقد البعض، بقدر ما هو محاولة للاستفادة منها من أجل الخروج من القصور والعجز الذي يشكله تكلس العقل داخل ثقافة ظلت تتغذى من رفض النقد وتعمل على اغتيال العقل النقدي الحر، ولذلك جاء هذا المقال لتحيين فكر ابن خلدون ونزعته النقدية حتى نقرأ بها سياقنا ووضعنا ومن ثمة محاولة الإسهام في رسم حالة نقدية في الواقع الإسلامي.

إن النقد، كنزعة شملت الميادين السياسية والاجتماعية والفكرية، نجدها قد ارتبطت، على وجه الخصوص، بمدرسة فرانكفورت الألمانية وروادها الذين ثاروا على الكثير من الأوضاع، ومنها تلك التي أفرزتها حركة الأنوار بخصوص العقل. وأسس لها إيمانوال كانط من خلال منجزاته الثلاث: نقد العقل الخالص (1781م) ونقد العقل العملي (1788م) ونقد ملكة الحكم (1790م) وهذه النزعة النقدية غير التي خص بها الميدان الأدبي؛ إذ إن هذه الأخيرة ليست خاصة بمدرسة فرانكفورت فقط[1].

ومع أن النقد ارتبط بمدرسة فرانكفورت، إلا أن ذلك لم يمنع من اعتباره أحد لوازم الحداثة وأبرز خصائص حركة التنوير التي عنيت بنقد المعارف السابقة وتخليصها من الخرافة المرتبطة بالميتافيزيقا ومن ثمة تمييز المعرفة العلمية عن المعرفة الميتافيزيقية وتحريرها من الارتباط بها؛ ذلك«... أن الحداثة ليست مسارا بلا عقبات أو بلا نواقص، الحداثة تُولِّد دائما مضادات لها وهذا هو سر قوتها ونجاحها. العقل في الحداثة يصطدم دائما بعقبات مضادة وكثيرا ما يدمر مساره السابق أو جزءا منه في عودة نقدية على ذاته بعد أن اكتشف أنه كان مسارا خاطئا»[2].

وقد تبدت تلك الروح النقدية في أول الأمر في النصوص المقدسة وفي التراث الديني المسيحي عموما؛ حيث تدخل العقل بقوة من أجل ما اعتبرته الحداثة الأوروبية عقلنة الدين و«...إصلاحه والابتعاد به عن طريق الغطرسة والتسلط»[3] الذي ميز المسيرة الدينية للكنيسة خاصة في العصور الوسطى.

وبحسب هذا الربط بين النقد والتنوير أو بين النقد والحداثة فإنه لا يكون المرء تنويريا حداثيا ما لم يمتلك عقلا نقديا؛ لأن الحداثة في الأصل هي حالة تساؤلية تقوم

---

[1]- محمد الخوني، التنوير والنقد: منزلة كانط في فرانكفورت، ط1، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2006، ص122.

[2]- هاشم صالح، هامش: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقي، 1995، ص65

[3]- فتحي ورشيدة التريكي،فلسفة الحداثة، دط، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992، ص 31.

على النقد وعلى امتلاك الروح النقدية. ومعنى ذلك أن الروح النقدية قد لازمت العقل الأوروبي طوال مسيرته الفكرية منذ عصر النهضة. وارتباطه بمدرسة فرانكفورت لا ينفيه عن باقي مراحل ومحطات الفكر الأوروبي إلى يوم الناس هذا.

وإذا كان ذلك هو المراد بالروح النقدية في السياق الأوروبي فكيف يمكن أن نفهمها عند ابن خلدون؟

إن القارئ لتراث ابن خلدون، والمتمثل خاصة في المقدمة، يلحظ نزوعا منقطعا نحو إعادة النظر في الكثير من المعارف والعلوم التي توارثها المسلمون ونقدها وتمحيصها. وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن المصادر التي استقى منها تلك الروح النقدية في عصر اتسم بالفوضى والتخلف والجمود والرتابة في كل الميادين السياسية والاجتماعية والفكرية وطبع الحياة الإسلامية برمتها شرقا وغربا؟

إن ابن خلدون هو ابن بيئة وثقافة إسلامية مصدرها الأول هو القرآن الكريم، وهي بيئة وثقافة انتهلت من ثقافات وأمم أخرى بفعل الاحتكاك والتعايش والترجمة عقب حركة الفتوحات التي شملت الكثير من الأقطار والأمصار وما تلاها في أزمنة لاحقة.

ومن جهة أخرى هو ابن بيئة عاشت الفوضى السياسية والجمود الفكري الذي بلغ أوجه في الغرب الإسلامي والأندلس. وقد تمكن من معايشة تلك اللحظة عن قرب بفعل تنقلاته ورحلاته الكثيرة بين الشرق والغرب والحضر والقفر وبفعل تقلده مناصب كثيرة وحساسة في عدة دول مشرقا ومغربا من التدريس إلى القضاء والحجابة وما إلى ذلك... وهو ما جعلنا نقول بأن النزعة النقدية عند ابن خلدون قد اشتركت في تشكلها عدة مصادر.

مصادر النزعة النقدية عند ابن خلدون:

مما لا شك فيه أن **القرآن الكريم** يشكل بالنسبة لابن خلدون المصدر الرئيسي للنزوع نحو النقد وعدم الاستكانة والركون للموروث وكذا رفض ما فسد من ثقافة الآباء والأجداد تحت عناوين الوفاء لهم والتمسك بميراثهم؛ فالقرآن الكريم أسس لمنهج

نقدي متكامل يظهر من خلال:

1/ الدعوة إلى التفكير والتأمل في آيات الله تعالى المسطور منها والمنظور منها: فقال تعالى في ذلك: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 24] وقال ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء:82] وأمر بالتدبر في الآفاق والأنفس فقال ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53]. ومعنى ذلك أنه ربط الإيمان بالتفكير بحيث تصير قوة الإيمان ومقدار رسوخه بمقدار درجة التفكر والتأمل؛ فكلما كان التفكير أعمق كان الإيمان والتعلق بالله أقوى وأرسخ.

2/ **الدعوة إلى إعمال العقل:** أي تحكيم العقل وتوظيفه وتحريره من الخرافة والجهل وترك التقليد والنأي عن اتباع القدامى من غير تمحيص أو مراجعة لما تركوه. ولذلك ذم الله تعالى ذلك السلوك في العديد من الآيات منها قوله تعالى: ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [المائدة: 104]. وقوله: ﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: 74]. وقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ﴾[الزخرف/ 23].

3/ **التحذير من الظن كمنهج للمعرفة:** فقال تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس:36]ونفى العلم عن الذين يتبعون الشيء بطريق الظن فقال: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النساء: 157]. ودعا إلى ضرورة التمحيص والمراجعة وعدم الاستكانة إلا للمعرفة اليقينية الصحيحة التي يرتاح إليها العقل والمنطق السليم.

4/ **التحذير من اتباع الهوى المفضي إلى التلاعب بالمعرفة وتمييع دور العقل:** فقال ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص:26] ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [النجم:23].

5/ **تحدي المشركين وغيرهم أن يأتوا بآية منه أو سورة مثله:** فقال: ﴿وَإِنْ

كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [البقرة/23].

وهو ما يكشف للقارئ أن النص القرآني هو في حقيقته نص مفعم بالدعوة إلى النقد والمراجعة، وهو يضع المتلقي في ذلك الجو على نحو مستمر. ومن ثمة أمكننا القول بأن النقد هو اتجاه عام خط له القرآن الكريم من أجل ترسيخ مبدأ وثقافة النقد. يقول الباحث المغربي يوسف كلام:«... إن القرآن لا يخاف من النقد بل هو نفسه نص نقدي بامتياز أقام أسسه وقدم بدائله العقائدية والتشريعية والأخلاقية من خلال نقده للعقائد والتشريعات السابقة وإبراز ما تعرضت له من تغييرات نتيجة الفعل الإنساني والزمني[...] وفي نفس الوقت بقي القرآن كتابا مفتوحا يدعو قارئيه لتدبره بل ويتحداهم بصفته الإلهية الخالدة التي لا تقبل التغيير ولا تخضع له والتي تعتبر صفة إلهية تجعله بما تضمنه من الآيات الكونية والإنسانية والواقعية الخالدة فوق كل شبهة»[1] .

لا شك أن تلك الأجواء النقدية التي تصنعها الآيات القرآنية الداعية إلى التأمل والآيات التي تنكر الإتباع من غير تدقيق والتي تحث على التيقن وعدم السير وراء الظن والتي تتحدى المناوئين والمعارضين وغيرها...لم تكن لتغيب عن عقل ابن خلدون. وقد شكلت المنهل الأول والمنبع الرئيسي لتروعه نحو النقد لا لأنها تشكل فكر وثقافة المحيط الوحيدة أو لأنها ثقافة العصر التي لا مجال للهروب منها، كما يذهب إلى ذلك الجابري، بل لأنها، بالدرجة الأولى، معطيات ومبادئ وقوانين أقنعت العقل الخلدوني وأشبعت فضوله المعرفي الذي تجاوز ظروف وثقافة عصره.

إن تأثير القرآن الكريم في توجيه ابن خلدون نحو القراءة النقدية ليس محل تسليم من قبل العديد من المفكرين في العالم العربي والإسلامي بل والعالم كله؛ فمنهم من يرد ذلك إلى الفلسفة اليونانية ومن ذلك ما يقوله المستشرق دي بوير: «... إن الدين لم يؤثر

[1]– القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس–دراسة تحليلية– مجلة المعيار، ع 28، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ديسمبر، 2011، ج1، ص292

في آراء ابن خلدون العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطاليسية الأفلاطونية»[1]. ويضيف الدكتور ناتانيل شميت الأستاذ بجامعة كورنل بأمريكا أن ابن خلدون عندما: «... يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن»[2]. وبحسب تلك القراءة فإن النزعة النقدية عند ابن خلدون تكون نابعة من فراغ كما عبر عن ذلك المفكر العراقي عماد الدين خليل وهو يتحدث عن المنهج العلمي عند ابن خلدون؛ إذ يقول: «... وبهذا سيكون المنهج العلمي لابن خلدون متشكلا في الفراغ وستكون روحه العلمية في حالة انشقاق عن مطالب الرؤية العقيدية للإسلام الذي ينتمي إليه»[3]. وهي النظرة التي خط لها الاستشراق وتحاول المركزية الأوروبية والغربية عموما ترسيخها في العقل الإسلامي، ألا وهي تجريد الإسلام من أي نظرة عقلانية واحتكارها لمصلحة الغرب والعنصر الغربي فقط.

ومع الإقرار بالدور الفعال للقرآن الكريم في توجيه العقل الخلدوني نحو النقد، إلا أنه لا يمكننا بأي حال من الأحوال إغفال، دور **الفلسفة** في ذلك. وهو ما يظهر من خلال حديث ابن خلدون عن تعلقه بالفلسفة وبشيخ الفلسفة في عصره والذي تتلمذ على يديه وأخذ منه وهو في مقتبل العمر. والمقصود هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي الذي يصفه بأنه:«... الإمام الكبير العالم العلامة فخر الدين والدنيا حجة الإسلام والمسلمين غياث النفوس شيخ الجلالة وإمامها ومبدأ المعارف وختمها؛ ألقت العلوم زمامها بيده وملكته ما ضاهى به كثيرا ممن قبله وقل أن يكون لأحد من بعده

---

[1]- محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965، ص177

[2]- المرجع نفسه، ص 190.

[3]- عماد الدين خليل، المنهج العلمي والروح العلمية لدى ابن خلدون وصلتها بالإسلامية، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، قسنطينة، الجزائر، 9-12 سبتمبر 1989، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ص4.

فهي جارية على وفق مراده سائغة له حالتَيْ إصداره وإيراده»[1]. وفي موضع آخر يصفه بأنه " شيخ العلوم العقلية"؛ حيث يقول وهو يصف شيوخه: «...ومنهم شيخ العلوم العقلية، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي»[2].

وقد أفصح ابن خلدون عن تأثره به وأخذه العلوم العقلية عنه فقال: «... ولما قدم على تونس في جملة السلطان أبي الحسن لزمته، وأخذت عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحكمية والتعليمية وكان، رحمه الله، يشهد لي بالتبريز في ذلك [..] وهو في خلال ذلك يُعلِّم العلوم العقلية، ويبثها بين أهل المغرب، حتى حذق فيها الكثير منهم من سائر أمصارها، وألحق الأصاغر بالأكابر في تعليمه»[3]. «...مما يدل على أن تفكيره الفلسفي قد بدأ يتفتح وأن معارفه الفلسفية قد أخذت تتسع وتتركز»[4]. منذ مراحل تعلمه الأولى، وهو ما يدل أيضا على أنه كان للفلسفة دورا لا يستهان به في تشكل العقلية النقدية لابن خلدون.

وربما ظهر في ذلك ما يثبت التناقض في موقف ابن خلدون من العلوم العقلية والفلسفة بين ما يبديه من إعجاب وتعلق بالآبلي وبالفلسفة وبالعلوم العقلية من جهة، وبين موقفه الذي يبديه في المقدمة حول الفلسفة ودور العقل.

غير أن ما يبدو أنه تناقض هو زائل، بنظري، لأن تأثر ابن خلدون في بداية حياته وهو شاب بالآبلي وبالفلسفة لم يصنع منه فيلسوفا بقدر ما كان لذلك الإعجاب أثرا كبيرا وبصمة واضحة في نزوعه العقلاني وإسهاما بيّنا في تكوين عقله النقدي. وهذا كائن في دنيا الناس فليس كل من كان متأثرا أو متعلقا بالفلسفة ومهتما بموضوعاتها هو

---

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق وتعليق: عباس محمد حسن سليمان، راجعه: محمد علي أبو ريان، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996،ص60

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا،ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، ص40

[3]– المصدر نفسه،ص 41.

[4]–محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة– معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي،ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص43

بالضرورة فيلسوفا، بل إن ذلك التأثر قد يكسب الإنسان قدرة على التحليل والتركيب والفهم المتميز والفحص والنقد والمراجعة ولا يجعل منه بالضرورة فيلسوفا. ونعتقد أن هذا ما حدث مع ابن خلدون. وآية ذلك نظرته العميقة إلى الفلسفة وحدود المعرفة العقلية التي يميز فيها بين مصادر المعرفة ومجالاتها كما سيأتي بيانه.

وهنا نعثر على تفسير آخر للمفكر المغربي محمد عابد الجابري يوضح فيه سبب انصراف ابن خلدون عن الفلسفة والعلوم العقلية عموما والذي بدأ مع تواجده بفاس، وهو أن طموحه السياسي ورغبته الكبيرة في تولي المناصب العليا في الدولة هو ما جعله ينصرف عنها؛ ذلك أن الجو العام الذي كان يسودها كان جوا معاديا للفلسفة والفلاسفة منذ حملة الغزالي في "تهافت الفلاسفة" وهو ما جعلهم مقصد الحاقدين والحساد خاصة إذا كانوا من أصحاب المراكز المرموقة في الدولة والمجتمع، وهي الحال التي كان عليها ابن خلدون؛ «... فتهمة الاشتغال بالفلسفة وبالتالي "الكفر والإلحاد" كانت سيفا مصلتا يهدد الرقاب باستمرار خصوصا رقاب أولئك الذين كانوا يتمتعون بمراكز سياسية تجعلهم دوما هدفا لسعايات المنافسين ولطعن الطاعنين. ولما كان ابن خلدون من أصحاب الوظائف والنفوذ فقد كان عليه –إذا ما أراد الاحتفاظ بمركزه السياسي وتجنب تلك التهم الخطيرة– أن يساير الركب فينقطع عن العقليات جملة والفلسفة خاصة وينصرف إلى العلوم الدينية وفي مقدمتها الفقه».[1]

لقد جعل الجابري من ابن خلدون ميكيافيليا خالصا يحمل شعار "الغاية تبرر الوسيلة" تحركه الأطماع السياسية وتوجهه سطوة المناصب والألقاب فيختار أن يضحي بالفلسفة وبالعقل في سبيل الظفر بواحد من تلك المناصب ومن ثمة إرضاء طموحه السياسي العارم.

ومع الإقرار بأن ابن خلدون يعتريه من أعراض النقص ما يعتري جميع البشر ولن يكون استثناء في ذلك، إلا أن تفسيرا كهذا يدحضه تصريح ابن خلدون وقوله بأنه جاهد وقبِل بمنصب عرَضه عليه حاكم تونس ابن تافراكين، بالرغم من كراهته ذلك،

[1]– المرجع نفسه، ص50

أملا في الخروج إلى فاس من أجل العلم بعد أن عم الطاعون وهجر العلماء وعلى رأسهم الآبلي تونس؛ حيث يقول: «...فلما دعيت إلى هذه الوظيفة سارعت بالإجابة لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب لما أصابني من الاستيحاش لذهاب أشياخي وعطلتي عن طلب العلم»[1] ؛ أي أنه رفض المنصب من أجل اللحاق بالعلماء وخاصة منهم الآبلي. وهكذا يجتمع في عقل ابن خلدون مصدران أسهما بقوة في تشكيل نزعته النقدية وتوجيهه نحو التمحيص وإعادة النظر في الكثير من الأوضاع والمعارف.

ومع قوة ذنكين المصدرين ودورهما الجلي في توجيه العقل الخلدوني إلا أنه بإمكاننا أن نعثر على عوامل أخرى تكون قد ساعدته أيضا. ومن ذلك **الظروف الخانقة**، خاصة في جانبها الفكري، والتي كانت تعج بالخرافة والتفسير الأسطوري في الكتابات التاريخية وتُمَيِّزها الرتابة والتكرار والتجريد والبعد عن الواقع في باقي العلوم، ومن جهة أخرى انغراسه العملي الواضح في مسائل ومشاكل محيطه وأمته.

لقد شكل ذلك الواقع الفكري الكارثي، بالنسبة للعقل الخلدوني المهيأ للنظر والنقد كما سبقت الإشارة إليه، عامل استفزاز على أساس أن البيئة الحبلى بالمشاكل هي في أغلب الأوقات بالنسبة للحاذقين وذوي المواهب بيئة حبلى بالتفكير والنظر. ومن ثمة كانت تلك المشاكل والأوضاع رافدا ومصدرا مُهِما لنزعة ابن خلدون النقدية.

وقد نقل لنا ابن خلدون جوانب من تلك الأوضاع بخصوص حال المعارف والعلوم وهو ما يدل على درجة القلق الفكري وحجم المعاناة التي كان يعيشها فيقول: «... فالعلوم النقلية الشرعية التي نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها [...] وكسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم»[2].ففي علوم القرآن اقتصر

---

[1] – ابن خلدون، التعريف بابن خلدون...، مصدر سابق، ص 65.

[2] – عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ط3، بيروت، دار الكتاب اللبناني،1967، المجلد الأول،ص781–782

الناس على أرجوزة الخراز التي«... اشتهرت بالمغرب واقتصر الناس على حفظها»[1]. وفي التفسير لخص ابن عطية التفاسير السابقة «... ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس»[2] وفي الحديث «... انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين»[3]. وفي الفقه «... وقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة [يقصد الأئمة الأربعة] ودرس المقلدون لمن سواهم وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم. ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه فصرحوا بالعجز والاعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء»[4]. وأما علم الفرائض «... فلم يعد متداولا بين الناس» [5]. وأما الجدل والمناظرات فهي «... لهذا العهد مهجورة لنقص العلم والتعليم في الأمصار الإسلامية»[6].كما هجر علم الكلام لعدم الحاجة إليه «... إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأفهم فيما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا»[7]. وأما العلوم العقلية كالفلسفة والمنطق فإنها لم تستطع النهوض بعد الضربة الموجعة التي وجهها إليها الغزالي وبعد نكبة ابن رشد وتوالي إحراق كتب الفلاسفة وفتاوى تحريمها وتبديع أهلها[8]. ولم يكن حال المشرق آنذاك بأحسن من نظيره في المغرب «... وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر

---

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص785

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص787

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول،ص793

[4] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 802–803

[5] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 811

[6] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 821

[7] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 837

[8] – توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط2، القاهرة، مكتبة مصر، ص117

بالإجابة»[1].

وهكذا يمكننا القول بأنه كان الفضل **للقرآن الكريم** في تهيئة العقل الخلدوني لكسب النظرة النقدية، **وللفلسفة** فضل دعمه **وللواقع المتردي** فضل استفزازه فتضافرت، برأيي، لتصنع من ابن خلدون عقلا نقديا بامتياز.

لكن بأي معنى هو عقل نقدي؟ هل هو نقدي بالمعنى الذي أشرنا إليه في السياق الأوروبي؛ أي تلك النزعة التي يقودها العقل ويميزها التمرد على الدين وإنكار المعرفة الميتافيزيقية في عصر النهضة والتنوير والحداثة ثم على عقل الأنوار فيما بعد- الحداثة ومدرسة فرانكفورت؟

لا شك أن نزعة ابن خلدون تختلف عن ذلك كليا سواء من حيث مصادر تشكلها التي يمثل الدين عمودها الفقري، كما رأينا، أو من حيث تجلياتها التي يظهر فيها النص القرآني موجها للعملية النقدية بشكل رئيسي كما سنعرض له في النقطة التالية.

تجليات النزعة النقدية عند ابن خلدون:

أولا: نقد العقل: العقل كما يراه ابن خلدون هو أعظم نعمة وهبها الله تعالى للإنسان. ومن ثمة أولاه عناية واهتماما كبيرين. ويظهر ذلك خاصة من خلال تمييزه بين ثلاث مراتب للعقل: « **العقل التمييزي**[...] وهو قدرة عقلية تمكننا من التمييز بين الأشياء وتصور كل منها على حدة [...] وهي معرفة حسية تستند أساسا على ما تنقله إلينا الحواس. ولذلك كانت في معظمها مجرد تصورات. [...] **العقل التجريبي** أو المعرفة التي يكتسبها الإنسان بالتجربة. والمقصود هنا التجربة الاجتماعية بالخصوص [...] وفوق العقل التجريبي هناك **العقل النظري**. وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما خاصا على شروط خاصة»[2]. فالعقل التمييزي، كما يراه ابن خلدون، يظهر من خلال خلق الله تعالى الإنسان من جنس الحيوانات وتمييزه له عنها بالفكر الذي يوقع به أفعاله على انتظام. ولذلك كانت «... الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم

[1] – عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، المجلد الأول، ص53

[2] – محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص67

الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل [...] ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة. وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة" فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز البشر عن غيره من الحيوان»[1].

وأما العقل التجريبي فيشرحه بأنه كان«... للبشر بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر، كما تقدم، جعل منتظما فيهم ويسرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكمية ينكبون فيها عن المفاسد إلى المصالح وعن الحسن إلى القبح بعد أن يميزوا القبائح والمفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة بينهم فيفارقون الهمل من الحيوان وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال وبعدها عن المفاسد. هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد ولا يتعمق فيها الناظر بل تدرك بالتجربة [...] ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له مقتنصا له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلا وتركا»[2]؛ أي يكتسب من العلم بمقدار ما له من التجربة في الحياة «... وهو يحصل بعد العقل التمييزي» [3].

وأما العقل النظري فهو «... ما يحصل في تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هي عليه»[4]. وقد نال العقل النظري نصيبا وافرا من النقد باعتباره العقل الذي أقحم نفسه فيما لا قبل له به وفوق طاقته وحدوده. ونقصد مسائل الغيب وما ارتبط بالموجودات الماورائية، وهو «... ميدان ما وراء الحس [الذي] لا ترقى إليه المعرفة

---

[1] – المقدمة، مصدر سابق، المجلد الأول، ص839– 840

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 841

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص842.

[4] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 847

البشرية»[1].

ولذلك نجده يميز بين العلوم النقلية والعلوم الشرعية أو كما يسميها الوضعية والعلوم العقلية؛ فيقول: «اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر على صنفين: صنف طبيعي للإنسان أن يهتدي إليه بفكره وصنف نقلي يأخذه عن واضعه. الأول: وهي العلوم الحكمية والفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر... والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول بوجه قياسي». أي أن العقل في الأمور النقلية له دور يتحدد في قبولها أولا ثم تخريج طرقها وتأويل جوهرها.

إننا نستنتج من ذلك عدة أمور من ذلك:

1/ إن العقل بنظر ابن خلدون مهما أوتي من القوة فإنه يظل عاجزا عن مقاربة المسائل الغيبية.

2/ إن المسائل الإلهية وسائر الموجودات الماورائية مصدرها ومنهجها الوحي الصحيح.

3/ إن الاعتماد على العقل في مقاربة تلك المسائل هو تضييع للجهود وتضليل للعقول.

4/ إن حدود ومجال الممارسة العقلية هو التمييز والتجريب.

5/ إنه لا علم يرجى من خوض العقل فيما لا قدرة له عليه، ولذلك نجده ينتقد الخلط بين المنهج العقلي والنقلي لأنه لا يمكن أن يحصِّل منه طالبه علما مفيدا طالما أنه يخوض في غير مجاله وهو بذلك يتعدى حدوده الطبيعية.

إن ذلك لا يعني تهوين ابن خلدون للعقل أو تأخير دوره بقدر ما يعني إطلاقا له لممارسة دوره فيما هو متاح وفيما هو داخل قدرته وطاقته. يقول في ذلك«... وليس

[1] – محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 71

ذلك بقادح في العقل ومداركه فهو ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها»[1]. غير أن قدرته تقف عند حدود المشاهد وليس في طاقته أن يتعرف على ما هو غيب؛ لأن حاله، حينئذ، سيكون كحال من طمع أن يزن جبلا بميزان الذهب. يقول في ذلك: «... العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنه لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال»[2].

ثانيا: نقد الفلسفة:

واستكمالا لنقده للعقل وحدوده المعرفية نجده ينتقد الفلسفة باعتبارها عملا يتجلى فيه النظر والتعقل؛ حيث يعرف ابن خلدون الفلسفة والفيلسوف أولا بالقول بأنها اعتقاد «...قوم من عقلاء النوع الإنساني أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل وهؤلاء يسمون فلاسفة»[3]. والفلسفة، كما يذكر، هي كلمة يونانية تعني حب الحكمة، و«... لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة [...] وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا»[4]. وقد لاحظ ابن خلدون، وهو ينتقد الفلسفة، أنها في جهة أخرى من العالم كانت تنشط وروادها وتلامذتها يتكاثرون فيقول:«... وكذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة وحملتها متوفرون وطلبتها

---

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 825

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص825

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 939

[4] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 995.

متكثرون»[1].

ومع ذلك فقد حمل عليها في فصل بعنوان "**في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها**" من حيث أنها تعطي العقل الحق في أن يبحث في العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة وهذه «...ذواتها مجهولة رأسا ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها»[2]. ومن ثمة «...لا يوصل فيها إلى يقين يعني الظن، كما يقول كبيرهم أفلاطون، وإذا كنا نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولا»[3]؛ أي «... أن العقل البشري والأدوات الحسية التي يعتمدها الفيلسوف غير قادرتين على سبر أغوار هذا العالم الذي يتحتم، بناء على ذلك، أن يبقى في دائرة اختصاص الشرائع الفوقية الموحى بها من الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء والذي أحاط –سبحانه– بكل شيء علما»[4].

والناظر في موقف ابن خلدون من الفلسفة يظهر له للوهلة الأولى رفضه المطلق لها، غير أن الأمر ليس على تلك الصورة؛ إذ «...إن الرجل لا يقول بإبطال عموم الفلسفة وإنما نوع واحد منها فقط هو المسمى بفلسفة الإلهيات أو ما وراء الطبيعة»[5]. وهو ما نفهم منه أن نقد ابن خلدون للفلسفة إنما هو من جهة إعطائها العقل الحق في البحث في غير مجاله الطبيعي، ومن ثمة تحديد نشاطه المعرفي ومجاله المتمثل في الطبيعة والإنسان وحظر استعماله في المجال الميتافيزيقي أو الماورائي. وهو لا يعني نفيه العقلانية أو التفسير العقلاني بقدر ما يعني إعطاء العقل حدوده والمجال الذي يثمر فيه وينتج من دون أن يغرق ويغرق معه الإنسانية في التيه والضلال. بدليل أنه «... لم يستطع التحرر كليا

---

[1]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص894.

[2]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص997.

[3] –المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 997.

[4]– عماد الدين خليل، المنهج العلمي والروح العلمية لدى ابن خلدون وصلتها بالإسلامية، مرجع سابق، ص7

[5]– المرجع نفسه، ص7.

من الفلسفة والتفكير الفلسفي حتى عندما جند ذكاءه وسخر معلوماته لبيان» إبطال الفلسفة وفساد منتحلها« فهو لم يتخذ موقف الفقهاء من أمثال ابن الصلاح والذهبي الذين أفتوا بتحريم الفلسفة وبكفر المشتغلين بها وضرورة إحراق كتبها وإعدامها من الوجود دون أن يلموا بها ولا بقضاياها [...] ولم يهاجم الفلسفة على العموم ولم يكن نقده لها يستهدف تكفير أصحابها وصرف الناس عنها وإنما هاجم الميتافيزيقا لكونها لا توصل إلى يقين»[1]. وقد ذكر لها من الفوائد أنها تعين على «... شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»[2].

ثالثا: نقد كتابة التاريخ:

وقد كان التاريخ أكثر الحقول المعرفية التي نالها نقد ابن خلدون؛ ذلك أن التاريخ عنده هو«... فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ؛ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا»[3] ولما كانت تلك قيمته وأهميته «... فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق» [4].

إن ابن خلدون يقدم لنا قيمة وأهمية التاريخ. غير أنه يرى أنه لا يمكنه آداء ذلك الدور ما لم يتزود المؤرخ بجملة من المعارف تجعله لا يقتصر على سرد الأحداث والوقائع بقدر ما تمكنه من أن يبحث في عللها وأسبابها ومن ثمة الوقوف على النتائج والاستفادة

---

[1] – محمد عابد الجابري، العصبية والدولة...، مرجع سابق، ص67.

[2] – عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، المجلد الأول، ص1001.

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 12.

[4] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 12.

مستقبلا في بناء المجتمعات والدول على أسس صحيحة وصلبة. وقبل ذلك نجده يذكر الكثير مما قد يوقع في المغالط والمزلات وبالتالي يحول دون بلوغ غاية المؤرخ ومن ذلك:

1/ عدم التمحيص والمبالغة في نقل الخبر: «... وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة على المتعقب والمنتقد حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش» [1].

2/ ذهول المؤرخ عن تبدل الأحوال «... ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل أعصاره ومرور الأيام وهو داء دوي شديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص يكون في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول» [2].

3/ التحيز المذهبي والطائفي: وهو من بين الأسباب التي يرى ابن خلدون أنها حرفت مسار الكتابة التاريخية؛ ذلك أن «... النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه. وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص» [3].

4/ الاكتفاء بالنقل عن الرواة من دون تمحيص أو تدقيق: وهو ما من شأنه أن يجعل المؤرخ حاطب ليل يكتفي بجمع ما يسمع أو ما ينقل إليه ويجعل، بالتالي، من التاريخ مجرد مادة مجموعة لا نعرف صوابها من خطئها. ومرده «... توهم الصدق [...]

---

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص16.

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص46.

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص57.

وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها»[1].

5/ عدم العناية ببيان المقاصد والعبر: لأنه الهدف الرئيسي من الكتابة التاريخية ومن دونها يفقد التاريخ معناه عند ابن خلدون؛ إذ يقول: «... ومنها الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع »[2].

وأما المعارف التي بها يتزود المؤرخ لحصول الفائدة فيفصح عنها بقوله: «... يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينها من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث واقفا على أصول كل خبر وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلا زيفه واستغنى عنه»[3].

إنه بتجاوز تلك المغاليط وحصول المعارف تتحقق غاية المؤرخ؛ حيث يكون التاريخ «... نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[4]. على عكس ما كان عند المؤرخين الذين سبقوه مثل ابن اسحاق والطبري وابن الكلبي والواقدي والمسعودي وهم من أصحاب التواريخ العامة فـ «... في كتب الواقدي والمسعودي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات ومشهور بين الحفظة

---

[1]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 58.

[2]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص58.

[3]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص45-46.

[4]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 2-3.

والثقات.[...] والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم »[1].

وهكذا كان التاريخ عند ابن خلدون طبقتان: ظاهر التاريخ الذي لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال. وباطنه بما هو نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. وبذلك «... يتجاوز الأمر عنده مرتبة النقل ليرتقي إلى مرتبة الاعتبار والاستنطاق»[2].عن طريق البحث عن تفسير عقلاني لما يحدث من وقائع وأحداث من خلال قراءة التاريخ.

رابعا نقد طريقة التعليم والتربية:

ينتقد ابن خلدون طريقة التعليم التي كانت تسود عصره؛ حيث يقول:«...وقد شاهدنا كثيرا من المعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق التعليم وإفاداته» [3]. وذلك من جهات منها:

– إنها لا تراعي التدرج ومن ثمة قدرة طالب العلم. يقول في ذلك: «إعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيدا إذا كان على التدريج شيئا فشيئا وقليلا قليلا يلقى عليه أولا مسائل من كل باب في الفن هي أصول ذلك الباب ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال [...] ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها ويستوفي الشرح والبيان ويخرج من الإجمال ويذكر ما هنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن[...] ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصا ولا مبهما ولا منغلقا إلا وضحه وفتح له مقفله فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته. هذا وجه التعليم المفيد وهو كما رأيت إنما يحصل على ثلاث تكرارات»[4].

– إنها لا تراعي سن المتعلم واستعداده فيقول:«...ويراعى في ذلك قوة عقله

---

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص3– 4 .

[2] – محجوب بن ميلاد، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، 1980، ص 251

[3] – عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، المجلد الأول، ص1030.

[4] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 1030.

واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم إلا أنها جزئية وضعيفة وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسائله»[1]. لأن «... قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجيا»[2].

– إنها تعتمد العنف وسيلة للتعليم؛ فيقول ابن خلدون واصفا تلك الطريقة ومنبها إلى أخطار العنف في التدريس وتبعاتها الكارثية على الفرد والمجتمع: «... ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعا إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك صارت له هذه عادة وخلقا وفسدت وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن»[3].

خامسا: نقد علم الكلام:

يعرف ابن خلدون علم الكلام بقوله: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[4]. ومن خلال التعريف يتضح للقارئ دور هذا العلم في نظر ابن خلدون. وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد من يسميهم المبتدعة والمنحرفين عن عقيدة السلف من السلف خاصة. وقد «...قام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين»[5]. وأعطي هذا الاسم «... إما لما فيه من المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليست براجعة إلى عمل، وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي»[6].

---

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص1030.

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 1031.

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 1042– 1043.

[4] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص821.

[5] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص833

[6] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 843.

وقد انتقده ابن خلدون من جهتين:

أولهما: الإيغال في خلط الكلام بالفلسفة حتى ذهب ذلك بالاصطلاح القديم والذي ظهر في ما يسميه بطريقة المتأخرين؛ حيث «... التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر ولا يحصل عليه طالبه»[1].وقد بدا أن هذا النقد قد اقتصر على المتأخرين الذين بالغوا، بحسبه، في الخلط بين الفلسفة والكلام من غير أن يشمل بعض أئمة الأشاعرة كالغزالي مثلا لأنهم لم يوغلوا في البحث الفلسفي وتمييع العقائد الإيمانية كما فعل المتأخرون؛ حيث يقول: «... ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب فإنها، وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة المتأخرين من بعدهم».[2]

ثانيهما: عدم الحاجة إليه لانعدام حاجة العصر إليه: وهو أنه ما دام أصل قيام هذا العلم هو الرد على المبتدعة والمنحرفين فإن الحاجة إليه تنتفي بخلو العالم منهم؛ إذ«... ينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا» [3].

سادسا: نقد التصوف:

والتصوف عند ابن خلدون هو «... من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال

---

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 837

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص837

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص837

وجاه»[1]. فالأصل أن التصوف، كما يراه ابن خلدون، هو الزهد في الإقبال على الدنيا وملذاتها وتركها زيادة في التقرب إلى الله تعالى، وقد كان هو الأساس الذي بنى عليه النبي صلى الله عليه وسلم تربية الصحابة وأفراد المجتمع الإسلامي الأول. وهم الذين حرصوا على فهمها وتطبيقها من بعده؛ إذ كانت الدنيا وزخرفها آخر اهتمامهم.

غير أن الذي حدث، كما يقول ابن خلدون، أن ما دخل على حياة المسلمين من مظاهر الترف وكثرة المال وبعد الزمن عن مرحلة الوحي وزمن النبوة كل ذلك أحدث انقلابا في سلوك الناس فبدا الزهد في الدين في مقابل الزهد في الدنيا فلم يعد ذلك سلوكا عاما لجميع أو أغلب المسلمين، بل سلكه البعض ممن لم تتمكن الدنيا وملذاتها من نفوسهم. وهؤلاء هم من أطلق عليهم تسمية المتصوفة. يقول ابن خلدون:«...فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[2].

ثم إن هؤلاء المتصوفة رسموا لأنفسهم طرقا خاصة لبلوغ السعادة في الدنيا والآخرة؛ فجعلوا المجاهدة في العبادة هي الأساس الذي ينبني عليه حدوث الحال، وكلما رسخت العبادة رسخ الحال إلى أن يصير مقاما. ثم أن الترقي في المقامات معناه الوصول إلى التوحيد والعرفان وتلك هي السعادة المرجوة[3].«..ولهم في كل ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم»[4]. «... وصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط»[5].

وقد اشتمل التصوف، كما مارسه وكتب فيه كبار الصوفية، على:

المجاهدات: وهي «.. ما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على

---

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص863.

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 863.

[3] – أنظر: المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 864– 865.

[4] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 865.

[5] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 866.

الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما ويترقى منه إلى غيره»[1].

الكشف: والمراد به «... الحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكوان في صدورها عن موجدها»[2].

التصرفات في العوالم: ويقصد بها الكرامات

الشطحات: وهي «...ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم»[3].

وقد أعمل ابن خلدون النقد فيما وجد عليه القوم فقبل بعضها ورد الآخر «...فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد»[4]..بمعنى أن هذا النوع من السلوك غير معترض عليه لأنه يوافق ما يدعو إليه الكتاب والسنة. «... وأما الكلام في كرامات القوم [...] فأمر صحيح غير منكر»[5]. ويكفي التحقق منه التفريق بينها وبين المعجزة التي تقع للأنبياء من أجل إزالة الالتباس الذي احتج به أبو إسحاق الإسفرايني وغيره من أئمة الأشعرية. «... وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك»[6]. «... وأما الكلام في الكشف [...] فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه»[7]. ولذلك ينبغي التمييز فيه بين صاحب الفضل والاقتداء الذي قد يوجد له عذر الغيبة عن الحس التي تجعله ينطق بما لا يقصد كما وقع لأبي يزيد البسطامي «وبين من لم يعلم له فضل أو اقتداء، ومن تكلم وهو يقصد لأنه حاضر في حسه و لم يملكه الحال كما وقع للحلاج

---

[1]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 879.

[2]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 879.

[3]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 879– 880.

[4]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 880.

[5]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 880.

[6]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 880.

[7]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 880 .

ولذلك أفتى الفقهاء بقتله»[1].

ويبقى أن المتصوفة الذين يسميهم ابن خلدون أهل الرسالة أعلام الملة لم يكونوا يحرصون على كشف الحجاب، بل كانوا «... يفرون منه ويرون أنه من العوائق والمحن وأنه إدراك من إدراكات النفس وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان وعلم الله أوسع وخلقه أكبر وشريعته بالهداية أملك فلم ينطقوا بشيء مما يدركون بل حظروا الخوض في ذلك»[2].

لقد تبين لنا مما سبق بخصوص موقف ابن خلدون من التصوف أنه لم يكن مخالفا في كثير مما صدر عن القوم، وأن موقفه هذا لم يكن محض اتباع وتقليد بقدر ما كان نقد وتدقيق في ما عثر عليه. والأمر نفسه ينسحب على موقفه من العلوم والمعارف التي ذكرنا؛ أي أنه في كل الأحوال هو صادر عن نزعة نقدية تميز مسلك الرجل سواء كان موافقا لها أو مخالفا.

إن ما يمكن أن نستنتجه هو أن النزعة النقدية التي خطها ابن خلدون في عصر تميز بكل أنواع الاضطرابات والتخلف والفوضى في جميع الأصعدة هو صناعة عقلية ترفض الاستكانة للجاهز وتتخذ من السؤال والمساءلة منهجا والإبداع غاية وهدفا. وهو عمل يتوق العقل الإسلامي إلى استعادته اليوم من أجل تعميق الوعي بالذات وإخراجها من الوضع النرجسي الذي يحول دون ذلك الهدف (أقصد الإبداع).

وهو من ثمة ضرورة تكاد تكون محل إجماع بين أغلب المفكرين اليوم على اختلاف مشاربهم ومنطلقاتهم الفكرية. يقول المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز: «... لم يعد مثل هذا النقد فعلا مشروعا بمعايير المعرفة والأخلاق فحسب، بل بات يرقى إلى مستوى الفريضة العلمية التي تترتب على المثقفين العرب على مقتضى العين لا الكفاية وهو اليوم –النقد نعني– شرط صحي لازم لإعادة بناء عمران ثقافي اهترأت أساسه بالتقادم»[3].

---

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 881.

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 881.

[3] – عبد الإله بلقزيز، ص 84–85.

ومع ثراء التراث النقدي، كما يظهر عند ابن خلدون، إلا أن ارتباطه بالغرب في هذا العصر جعل منه خاصية أوروبية وغربية بحتة لا يشاركه فيها غيره، وجعل الكثير من المثقفين في العالم العربي والإسلامي لا ينظرون إلى الرصيد النقدي الإسلامي ويزهدون فيما وصل إلينا. وهو أمر أسهم في تأخير إنتاج وممارسة فكر نقدي في العالم العربي والإسلامي بل العكس من ذلك كرس ثقافة التكرار وقضى على السؤال والنقد والتمحيص فيه. يقول الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز: «... ومع اليقين بأن النزعة النقدية في الغرب والتي هي إحدى سمات الحداثة الأوروبية لها في التاريخ الثقافي العربي أشباه ونظائر غير أنه لم يذهب إلى الحد الذي يثمر فيه رصيدا نظريا وثقافيا قابلا لتحقيق إشباع حقيقي للحاجات المعرفية والثقافية. وآي ذلك أن جمهور الثقافة العربية يجد نفسه مضطرا دائما إلى البحث عن إجابات عن أسئلة الثقافة والاجتماع في الفكر والثقافة الغربيين هذا دون أن ننسى أنه يجد نفسه —وللإنصاف يجد البعض منه نفسه– مغمورا بالشعور الطاغي أن المثقفين العرب لا يفعلون إزاء هذه الأسئلة في أفضل الأحوال سوى إعادة إنتاج المقولات الغربية بعد تعريبها: كلا أو جزء بما معناه أنهم يجهرون بالعجز عن ممارسة أي نوع من أنواع المبادرة والإبداع خارج سياق التكرار والترداد أو تسول الأجوبة واستعارتها دون تمحيص»[1].

الخاتمـــة:

بعد هذا العرض نخلص إلى أن نزعة ابن خلدون النقدية هي وليدة المرجعية والرؤية الإسلامية، وهي نزعة تعلي من شأن العقل من دون أن تؤلهه. وقد شملت معظم علوم ومعارف عصره، ولم تكن نزعة انقلابية عليها جميعا لأنها شهدت العديد من محطات الموافقة؛ فالنقد الخلدوني لا يعني المخالفة دائما.

إن النزعة النقدية الخلدونية هي، بالنسبة للمسلمين اليوم، بمثابة النبراس الذي يمكن أن نستعين بضوئه من أجل خلق حالة نقدية تعنى برسم ثقافة النقد وتوسيع مفهومه بعيدا عن التوجس الذي جعل منه مظهرا للعداوة والخصومة وأُغلق به باب الحوار

[1]– المرجع نفسه، ص 58.

الفكري وحُصر به التفكير في العقل الواحد والشخص الواحد والمذهب الواحد.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

أولاً: الكتب

1. بلقزيز عبد الإله، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.

2. التريكي فتحي ورشيدة، فلسفة الحداثة، دط، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992.

3. الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي،ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

4. ابن خلدون الباب المحصل في أصول الدين، تحقيق وتعليق: عباس محمد حسن سليمان، راجعه: محمد علي أبو ريان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996.

5. ////// المقدمة، ط3، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967، المجلد الأول.

6. ///// ، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا،ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004

7. الخوني محمد، التنوير والنقد: منزلة كانط في فرانكفورت، ط1، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2006.

8. صالح هاشم، هامش: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقي، 1995.

9. الطويل توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط2، القاهرة، مكتبة مصر.

10. عنان محمد عبد الله، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965.

11. ميلاد محجوب، في تاريخ الفكر الإسلامي، ابن خلدون والفكر العربي

المعاصر، الدار العربية للكتاب، 1980

ثانيا: المجلات:

12. كلام يوسف، القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس-دراسة تحليلية- مجلة المعيار، ع28، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ديسمبر،2011، ج1

ثالثا: الندوات:

13. خليل عماد الدين، المنهج العلمي والروح العلمية لدى ابن خلدون وصلتها بالإسلامية، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، قسنطينة، الجزائر، 9-12 سبتمبر 1989، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

علاقة الإسلام بالأديان الأخرى

د. فاتح حليمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية -قسنطينة

الملخص:

تأتي هذه الدراسة والموسومة بـــ (علاقة الإسلام بالأديان الأخرى) في وقت تعاني فيه البشرية من كثرة الصراعات والحروب التي خلفت العديد من الضحايا الأبرياء، وتهدف الدراسة إلى تقديم إجابات وافية وحلول مقنعة من خلال العودة إلى أصول الإسلام والكشف عن طبيعة العلاقة التي تحكم الإسلام بالأديان والثقافات الأخرى ومدى إمكانية نشر ثقافة الاعتراف بالأخر وإقرار العيش المشترك واحترام حرية المعتقد.

Summary:

This study comes and tagged (relationship between Islam and other religions) at a time when human suffering from frequent conflicts and wars that left many innocent victims, the study aims to provide adequate answers and convincing solutions through a return to the origins of Islam and the disclosure of the nature of the relationship that Islam religions and other cultures and the possibility of spreading the culture of recognition of the other and the adoption of co-existence and respect for freedom of thought control.

تعيش البشرية في الآونة الأخيرة على وقع الصدامات والصراعات، تحت مسميات شتى، ثقافية، سياسية، اقتصادية، عسكرية، خلفت العديد من الضحايا الأبرياء العزل في أصقاع المعمورة، والمؤسف هو أن ثقافة الإقصاء والإلغاء هي التي صارت سائدة بين جل الأديان والثقافات والأيديولوجيات، ذلك أن كل جهة قوية صارت تحاول إلغاء الآخر وتعمل على عدم الاعتراف بالآخر وتلغي جميع حقوقه وهو ما يجعل البشرية في مواجهة هذا التحدي الوجودي الكبير، والذي بات يشغل حيزا كبيرا من المساحات الإعلامية، ذلك أنه صار أحد أهم القضايا الكبرى التي تشغل بال الخيرين من المفكرين قصد تقديم

إجابات وحلول مقبولة ومعقولة، ومن جهتنا سنعود للبحث في نصوص الإسلام الأساسية لنرى كيف عالج الموضوع، ومن هنا نطرح السؤال: ما هي طبيعة العلاقة التي تربط الإسلام بالأديان الأخرى؟، وما هي نظرة الإسلام لبقية الأديان؟ هل هي نظرة اقصائية صدامية؟ أم أنه يدعو إلى التعايش واحترام الآخر.

إن الإجابة على هذا السؤال الجوهري تحتم علينا العودة إلى النصوص التأسيسية لهذا الدين، وأعني بذلك القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، غير أني في هذا المقال سأكتفي بالتركيز على القرآن الكريم باعتباره الوحي الإلهي الخالد والخاتم، كما أنه المصدر الأساسي للتشريع عند كل المسلمين على اختلاف اعتقاداتهم ومذاهبهم، وإن الدارس له يستشف كيف حدد الإسلام تلك العلاقة مع بقية الأديان والثقافات، ويتأكد من نظرة الإسلام إلى الآخر، وذلك من خلال جملة من المحددات، التي أشارت إليها الآيات الكريمة التي طرقت الموضوع والتي تدور حول القضايا والمحددات التالية:

1- الدين عند الله هو الإسلام:

وردت آيات عديدة في كتاب الله تعالى تبين بشكل جلي وواضح أن الدين عند الله سبحانه وتعالى واحد هو الإسلام، ولم يتبدل سابقا ولن يتغير لاحقا، وقد كلف الأنبياء والرسل بتبليغه للبشر بداية بآدم وانتهاء بمحمد صلى الله عليه وسلم، وإلى يوم الدين ، وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذه الخاصية تشترك فيها جميع الأديان، أرضية وسماوية، فكل دين يعتقد أتباعه والمؤمنين به أنه هو الدين الصحيح وما عداه باطل، غير أن الإسلام تميز بطريقة عرضه للفكرة، ومن ذلك فإن الله تعالى يقول في كتابه الكريم: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإسلام وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ)[1]، وقد قال الإمام ابن كثير في تفسيره للآية الكريمة: " {إن الدين عند اللّه الإسلام} إخبار منه تعالى بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام، وهو إتباع الرسل فيما بعثهم اللّه به في كل حين، حتى ختموا بمحمد صلى اللّه عليه وسلم الذي سد جميع الطرق إليه إلا من جهة محمد صلى

[1]- آل عمران، 19 .

اللّه عليه وسلم، فمن لقي اللّه بعد بعثة محمد صلى اللّه عليه وسلم بدين على غير شريعته فليس بمتقبل كما قال تعالى: {ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه} الآية، وقال في هذه الآية مخبراً بانحصار الدين المتقبل منه عنده في الإسلام"[1]، ومعنى ذلك أن الدين الذي يكون سببا لنجاة صاحبه يوم القيامة هو الإسلام، وقال صاحب تفسير الجلالين: "(إن الدين) المرضي (عند الله) هو (الإسلام) أي الشرع المبعوث به الرسل المبني على التوحيد"[2]، وبذلك فان جل أقوال المفسرين تتفق على أن الدين الذي ارتضاه لعباده هو الإسلام وهو الدين المتقبل عنده يوم الحساب، على أن تكون الحياة الدنيا دار امتحان وبلاء، هذا وقد أكد القرآن الكريم على ذات المعنى في آية أخرى حيث قال: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)[3]، وفسرها ابن كثير في تفسيره، فقال: "أي من سلك طريقاً سوى ما شرعه اللّه فلن يقبل منه" [4]، أما الإمام الطبري فيقول: "ومن يطلب دينا غير دين الإسلام لـــيدين به، فلن يقبل الله منه"[5]، وأيد ذلك الإمام الرازي في تفسيره للآية، حينما قال: "اعلم أنه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة {وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (آل عمران: 84) أتبعه بأن بيّن في هذه الآية أن الدين ليس إلا الإسلام، وأن كل دين سوى الإسلام فإنه غير مقبول عند الله، لأن القبول للعمل هو أن يرضى الله ذلك العمل، ويرضى عن فاعله ويثيبه عليه"[6]، وعليه فان القرآن الكريم يؤكد بشكل صريح على أن الإسلام هو الدين الذي يقبله الله من صاحبه غدا يوم القيامة، تاركا للإنسان حرية اتخاذ القرارات التي سيسأل عنها غدا يوم القيامة، كما يترتب عن ذلك تكليف المسلمين بتبليغ رسالته للبشرية جمعاء إقامة للحجة عليهم .

---

[1] – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 24

[2] – تفسير الجلالين ، ج1، ص 319 .

[3] – آل عمران، 85 .

[4] – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 69 .

[5] – الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج 3، ص 80.

[6] – الرازي، مفاتيح الغيب، ج 3 ، ص 454 .

2 ــ رسالة الأنبياء واحدة:

يؤكد القرآن الكريم على أن رسالة الأنبياء على مر التاريخ هي رسالة واحدة وخاصة في جانبها العقدي، لأنها صادرة من ذات المنبع، قال الله تعالى: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ) [1]، قال ابن كثير في تفسيره للآية: "يقول تعالى لهذه الأمة: {شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك}، فذكر أول الرسل بعد آدم وهو (نوح) عليه السلام، وآخرهم وهو محمد (صلى اللّه عليه وسلم)، ثم ذكر ما بين ذلك من أولي العزم، وهو: إبراهيم وموسى وعيسى بن مريم، وهذه الآية انتظمت ذكر الخمسة، كما اشتملت آية الأحزاب عليهم في قوله تبارك وتعالى: {وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى بن مريم} الآية. والدين الذي جاءت به الرسل كلهم، هو عبادة اللّه وحده لا شريك له، كما قال عزَّ وجلَّ: {وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون}، وفي الحديث: "نحن معشر الأنبياء أولاد علاّت، ديننا واحد" أي القدر المشترك بينهم هو عبادة اللّه وحده لا شريك له، وإن اختلفت شرائعهم ومناهجهم " [2]، و هو ما أكده الثعالبي في تفسيره للآية حيث قال " شرع لكم من المعتقدات والتوحيد ما وصى به نوحا من قبل " [3]، وهو ما يبين بأن رسالات الأنبياء إلى البشر على مر الزمان كانت في جوهرها واحدة، وخاصة في جانبها العقدي، والتي كانت جميعها تركز على وحدانية الله تعالى وتنفي الشرك وتنزهه عنه .

---

[1] – الشورى، 13 .

2 – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 7، ص 194.

3 – الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج 3، ص 376.

3 ــ الاعتراف بتعدد الأديان:

أكد القرآن بشكل صريح على أن الإسلام هو الدين الصحيح، حيث قال: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإسلام وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ)[1]، كما أنه الدين الذي سيكون سببا في النجاة غدا يوم القيامة، ولكنه في جانب آخر لم يغفل عن الواقع الذي يعيشه الناس بإتباعهم لديانات كثيرة ومتعددة، ومن ثم اعترف بوجودها الواقعي وإن لم يقر بشرعيتها، ولذلك تعرض القرآن إلى ذكر هذه الديانات بشكل عام كعباد الأوثان والأصنام وقوى ومظاهر الطبيعة، كما ذكر ديانات أخرى بأسمائها كالمجوسية والصابئة والنصرانية واليهودية، وفي حديثه مع مشركي قريش خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم فقال كما حكى القرآن الكريم في سورة الكافرون: لكم دينكم ولي دين، في حين أن الأديان الأخرى لا تعترف بالآخر فضلا عن الحديث عن شرعيته .

4 ــ ضمان حرية المعتقد :

إن مما ميز الإسلام كدين، أنه جاء ليحرر الإنسان من الظلم الذي يحيا فيه، إضافة إلى دعوته الصريحة للحرية وتقديسه لها، وتأكيده على أن الإنسان حر وسيد في اختياراته، ومن ثم تأتي مسؤوليته عنها، وهو ما يعني وجود مسألة الحساب والعقاب يوم القيامة، والتي هي من صلاحيات الله عز وجل دون غيره، كما أن القرآن الكريم في آياته حرّم الظلم، وخاصة ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، لبشاعته وشناعته ، إلى درجة أن الله تعالى حرمه على ذاته المقدسة ، ومن ثم فإن أي إنسان هو إما أخ للمسلم في الدين أو نظير لـــه في الإنسانية والخلق، وحتى في أسوأ الظروف، حين يقع الظلم على المسلم، فيضطر المسلمون للدفاع عن أوطانهم و أنفسهم وحقوقهم، حثهم الإسلام على أن لا يتجاوزوا الحد، بدليل قوله تعالى في سورة البقرة: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)[2]، وهو ما يفضي إلى حقيقة أخرى ترتبت عن ذلك، وهي أن الإسلام

---

[1] – آل عمران، 19 .

[2] – البقرة: 194

أقر وضمن للناس الذين يعيشون تحت كنفه حرية المعتقد، ولذلك فلا إكراه ولا غصب في العقيدة، لأن "أمر الإيمان هو أصل الدين، وجوهره عبارة عن إذعان النفس، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه، وإنما يكون بالبيان والبرهان"[1]، كما أن ذلك غير مستساغ، فضلا على أنه لا يليق، بل ويؤكد الرازي أنه " لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان "[2]، ومن ثم فإن التدين الصحيح الذي يدعو إليه الإسلام، لا يقسر فيه الإنسان ويجبر على الإيمان، وإنما يكون عن اختيار حر واقتناع تام، ولذلك فإن تعاليم الإسلام لا تسمح بإكراه الناس وغصبهم على تغيير معتقداتهم، لأنه ليس بحاجة إلى جيل منافق يبطن الكفر لأنه اختاره في سره، ويظهر الإيمان خوفا من البشر، ويؤكد هذه الحقيقة القرآن الكريم، في قوله تعالى: (لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) [3]، فالآية الكريمة تنهى المسلمين، وتمنعهم من أن يكرهوا أي أحد على الدخول فيه، لأن الإسلام كما ذكر ابن كثير " بيِّن واضح، جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونوَّر بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى اللّه قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرها مقسورا "[4]، ذلك أن مسألة اعتناق دين، ثم الالتزام بعد ذلك بأحكامه وتعاليمه، تقتضي الحرية والاختيار، وعليه فإن المراد من الآية حسب ما أكد الرازي، أن الله تعالى "ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر، وإنما بناه على التمكن والاختيار"[5] .

---

[1] – محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 3، ص 37 .

[2] – الرازي، مفاتيح الغيب، ج 3 ، ص 454 .

[3] – البقرة، 256 .

[4] – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1 ، ص 682 .

[5] – الرازي، مفاتيح الغيب، ج 3، ص 454 .

والآية مدنية، نزلت – على قول الإمام البخاري – قبل غزوة أحد، والتي لا خلاف في أنها كانت في شوال سنة ثلاث للهجرة، أي بعد ستة عشر سنة كاملة من البعثة النبوية، حيث لا زال المشركون من قريش يقصدون المسلمين بالحرب ، كما نقض يهود بني النضير عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وهموا باغتياله مرتين وهم بجواره في ضواحي المدينة، ومع ذلك لم يأت الإكراه، وبذلك فإن قول الله تعالى لا إكراه في الدين، يمثل "قاعدة كبرى من قواعد الدين وركن عظيم من أركان سياسته فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه ولا يسمح لأحد أن يكره أحدا من أهله على الخروج منه، وإنما نكون متمكنين من إقامة هذا الركن وحفظ هذه القاعدة، إذا كنا أصحاب قوة ومنعة نحمي بها ديننا وأنفسنا ممن يحاول فتنتنا في ديننا اعتداء علينا ... إذ أمرنا أن ندعو إلى سبيل ربنا بالحكمة والموعظة الحسنة وأن نجادل المخالفين بالتي هي أحسن معتمدين على أن نبين الرشد من الغي بالبرهان وهو الصراط المستقيم إلى الإيمان ، مع حرية الدعوة وأمن الفتنة فالجهاد من الدين بهذا الاعتبار، أي أنه ليس من جوهره ومقاصده وإنما هو سياج له وجنة، فهو أمر سياسي لازم له للضرورة"[1]، ومما يؤكد هذا الرأي قول الرازي: "أن الله تعالى قال بعد هذه الآية (قد تبين الرشد من الغي)[2]، يعني ظهرت الدلائل، ووضحت البينات"[3]، وعليه فلا يجوز حمل الآخرين من غير المسلمين، على تغيير معتقداتهم واعتناق الإسلام، ونظير هذا الرأي في القرآن، قوله تعالى: (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)[4]، وقوله في سورة أخرى (وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي ٱلأرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ)[5]، وهذا الرأي يؤدي إلى تنوع واختلاف البشر، وانطلاقا من زاوية النظرة القرآنية ، فإن البشر خلقوا

---

[1] – محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ط2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج 3، ص 36 –39 .

[2] – البقرة: 256

[3] – الرازي، مفاتيح الغيب، ج 3، ص 454 .

[4] – الكهف: 29

[5] – الشعراء: 3، 4 .

بهذه الخصائص الغنية والمختلفة، وإن من الخطأ اتخاذ هذا الاختلاف سببا للصراع وللخصام، ذلك أن مثل هذا الخطأ سيؤدي إلى الإخلال بالأمن وبالسلام، ويلحق ضرراً كبيراً بالإنسانية، وينسف جميع جسور التفاهم[1]، بينما الصواب هو عدّ كل اختلاف بين البشر، مسألة طبيعية وعادية، ذلك أن مشيئة الله وحكمته، اقتضت وجود الاختلاف في كل مظاهر الكون والحياة، منها الإنسان، ومظاهر الاختلاف فيه بادية في العقائد و الطبائع والسلوك...، وهو ما عبر عنه القرآن الكريم في قوله تعالى (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) [2]، وفي قوله تعالى أيضا (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون)[3].

ومما سبق ذكره من المحددات الأساسية لعلاقة الإسلام بالأديان الأخرى، يتبين بشكل جلي أن الإسلام يعترف بالآخر ويدعو إلى التعايش في كنف الإخاء مع ضمان حرية المعتقد لجميع البشر وهو ما يؤهله حقيقة إلى قيادة البشرية إلى بر الأمان .

---

[1] – على بولاج، وثيقة المدينة المنورة – وثيقة السلام في مجتمع متعدد الثقافات والأديان، www.science-islam.net

[2] – هود : 118–119

[3] – المائدة : 48

فهم النصوص بين البنية الصغرى والبنية الكبرى

د. فريدة بوساحة
جامعة الإخوة منتوري –قسنطينة1

الملخص:

يعالج المقال موضوع فهم النصوص بين البنية الصغرى والبنية الكبرى داخل إطار نظري مرجعي لساني_نفسي سمي من طرف الذهنيين با "**الذاكرة النصية**"، وهي الدراسات التي تحاول أن تربط علاقات ما بين البنية النصية والتنظيم الذهني معالجة إشكالية "**وحدة الفهم**"، أي وحدة التقطيع القرائية .

- لقد فقدت الجملة بعض قيمتها اللسانية – التحليلية وحتى التواصلية كي تحلّ محلّها مفاهيم أخرى تؤسس وحدة للتحليل ووحدة للفهم كذلك، مثل: **العبارة**، ذات الحمولة الدلالية، **السلسلة والمتتالية** لأجل التأكيد على **السلسلاتية النصية**. لكن بقي المصطلحان الآخران غامضين ومبهمين واحتفظت معظم الدراسات **بالعبارة** وحدة للفهم وللتحليل.

- إنّ المفاهيم السابقة الذكر تمثل **الوحدة الصغرى**، أي الوحدة الدنيا للفهم والقراءة النصيّة، هذه البنيات الصغرى يدمجها القارئ دلاليا كي ينتهي إلى تأسيس **بنيته الكبرى** موظفا **لحدسه التناسقي**، مفترضا لحلقات مفقودة ولقصدية قد يخفيها الكاتب، **مستنتجا، مفترضا، مشتقا** لمعاني ليست حاضرة على المستوى السطحي للنص، غير أنّ مفهوم البنية الكبرى بقي ملتبسا وغامضا خاصة لما يعطى أحيانا مرادفا لعنوان النص . فمن أين يبدأ القارئ قراءة نصّه .

- إنّ أهم الإجراءات الذهنية – اللسانية التي يوظفها القارئ لأجل استنتاج البنية الكبرى إجراءات **حذفية، اختزالية** كي يبقي على ما يراه **قطبا** أو **بؤرة** النص المقروء، والعناصر الأكثر عرضة للحذف هي المعلومات التي لا يسترجعها القارئ عند تأسيسه للبنية الكبرى .

- إنّ كلّ من **الحذفية** و**التقليصية** و**الاختزالية** هي بمثابة التوّجه اللساني الجديد . تلك القوانين الحذفية التي يمكن اعتبارها قوانين إعادة كتابة لأنّها تؤسس بنية ذهنية – لسانية مكافئة للنص .لذا يمكن القول أننا مازلنا نستعير الكثير عن الجهاز المفهومي لدراسة الجملة مع أننا نزعم أننا قد تخلينا عنها وحدة للتحليل وللفهم كذلك .

- إنّ القارئ لأجل فهم نصه يدمج البنيات الصغرى أو العبارات الحاملة للقضايا الصغرى، الأكثر لسانية، ذات الاستقلالية المحليّة الغير المستقلة عن الكليّة، موظفا للذاكرة القصيرة المدى، مؤسسا لبنية كبرى عند نهاية القراءة، حاملة للقضية الكبرى، الأكثر ذهنية، الأكثر تعقيدا، ليست تجميعا للبنيات الصغرى موظفا للذاكرة البعيدة المدى .

Abstract :

The Article addresses the issue of appreciating the texts through their minor and major structures within a conceptual psycho-lingual frame of reference, which the mentalists define as a “textual memory”. The mentalists’ studies try to associate the textual structure with the mental coordination in a bid to resolve the dilemma of “unity of comprehension”.

- The sentence has lost some of its analytical-lingual, and even communicative, values that were replaced by other values, which create a unity of analysis and a unity of comprehension-like the **phrase** of indicative mood, which is usually **serial and sequential** to accentuate the **textual concatenation**. The other two idioms are still vague and ambiguous. Most studies maintained the **phrase** as the unit of comprehension and analysis.
- The former concepts represent the **minor unit**, we mean the lesser unit of comprehension and text reading. The readers usually consolidate those minor structures indicatively so as to set up his own **major structure** utilizing his **harmonizing conjecture** – forming a supposition of missing loops and the writer’s unseen intent. The readers will then deduce, suppose, and derive the meanings that do not float on the surface of the

text. The concept of the major structure is still indistinct and unclear; especially when used in the title of a text. The question is: where should a reader start reading a text?!

- The most significant mental-lingual measures employed by the reader to deduce the major structure of a text are by **reduction and deletion** in order to highlight what he sees as a **focal** point or **polar** orientation of the text. The parts most susceptible to deletion are the information the reader cannot recall when he sets up the major structure of the text.
- Reduction, deletion, and curtailment are the novel lingual orientation. Those deleting rules that could be considered rewriting rules as they set up a mental-lingual structure that is fully tantamount to the text. We can now opine and emphasize that we are still borrowing and deriving a lot from the means of comprehension to study the sentence, though we may claim that we discarded the means of comprehension to gain unity of analysis and comprehension.
- The reader, in a bid to comprehend the text, merges the minor structures or the phrase bearing the minor issues, the extra lingual, which are universally bound and locally independent. The reader here employs the short term memory to set up a major structure by the end of his reading the text, so conveying the major issue, the extra mental, that is more complicated. In this case it is not a get-together of the minor structures that employ the long term memory.

فهم النصوص بين البنية الصغرى والبنية الكبرى .

الذاكرة النصيّة مدخل ومقدمة .

إنّ المقاربات القرائية التي يأتي بها الباحثون الذين يهتمون بتحليل وفهم النصوص غالبا ما تعتمد نظريات لسانية يأتي بها اللسانيون لأجل معالجة **النصية** وتحليل كيفية تكوينها وانسجامها . وبما أنّ اللسانيات قد اتجهت اتجاها نصيّا فكذلك البحوث اللسانية – النفسية الخاصة بكيفية تفسير استراتجيات الفهم تأخذ المسالك نفسها لأجل تحليل عملية استيعاب النصوص، لذا ربطت علاقات وطيدة بين التنظيم النصي وتنظيم الذاكرة

وأصبح اللسانيون – الذهنيون يتحدثون مؤخرا عما يسمي **بالذاكرة النصية** ويعالج هذا الموضوع داخل إطار معرفي خاص بكيفية فهم النصوص وتخزينها وكيفية استرجاعها .

يعتبر هذا المبحث ضمن المباحث اللسانية – الذهنية الجديدة التي لم تتجه إليها البحوث إلا بعد السبعينات، خاصة بعد الأعمال التي قدمت من طرف الثنائي "فان ديك" و"كينش" وذلك بعد سيطرة لسانيات الجملة مدة طويلة من الزمن وهي ما تزال كذلك لحدّ الآن عند "شومسكي" . بعدها أخذت العوامل غير اللسانية بعين الاعتبار، قيل حينها أنّنا لا نتواصل بالجمل بل نتواصل بالنصوص، أو بالأحرى بالخطابات .

لقد أجريت اختبارات ذهنية كثيرة حول التخزين والمعالجة اللغوية الجملية واتجهت البحوث فيما بعد إلى تفسير عملية الفهم والتخزين النصي بصفة عامة وأصبح يعالج هذا الموضوع داخل إطار **الذاكرة النصية** «mémoire textuelle» التي عرّفت على أنّها مفهوم يسمح بالقول بأنّ التمثلات الخطابية لما تسنن تصبح الوحدة اللسانية ركيزة تكرارية أو ترادادية – أي تسمح باسترجاع المعلومة –، ثمّ فرّق بعد ذلك كلّ من "جون ميشال آدم" J . m . Adam"و "بوشجون" «Petitjean» بين الذاكرة النصية والذاكرة الخطابية، ذلك أنّ هذه الأخيرة تتغذي بالاستمرار بواسطة الأحداث المصاحبة للنص « co- textes»[1] لقد تناولت هذه البحوث بصفة خاصة كيفية الحصول على المعلومات من النص، حيث يعالج النص داخل هذا الإطار **نصا – معلومة**، وتضمنت الدراسة بحوث كلّ من "ف كولبين" «F. Colbin» وكذلك "ف. ناف" F .Nef»، أما الذاكرة الخصوصية فتتضمنها أبحاث "أ بروندون" « A . Berrendonne».

تعتبر المكتبة العربية جدّ فقيرة إلى الدراسات الخاصة **بالذاكرة النصية**، حيث لا نعثر على دراسات من هذا النوع وإن قدمت بحوث حول قراءة وتخزين النصوص الأدبية

[1]– لمزيد من التوّسع فيما يخص: النص، مصاحب النص، داخل النص، خارج النص، ... يمكن الرجوع إلى:

G . Kleiber Dans « quand le contexte va ; tout va et ..... Inversement IN. Claude guimier: co-texte et calcul du sens . actes de la table ronde tenue à Caen les 1-3 février 1996."

وكيفية إعادة تشكّلها من طرف القارئ ضمن ما يسمى بنظرية جمالية التلقي[1]، لكن فيما يخص فهم النصوص عامة وكيفية معالجتها ذهنيا وبحوثها المدرجة ضمن العلوم اللسانية – الذهنية نادر العثور عليها.

إنّ كيفية تخزين السلسلة النصية بصفة عامة وكيفية استرجاعها ما تزال محلّ بحث وأخذ وردّ داخل اللسانيات النفسية – الذهنية حتى عند الغربيين وتعتبر من المباحث المتداخلة والمتعددة الاختصاصات، منها اللسانية –الذهنية – المنطقية – الحاسوبية، لذا تعتبر معالجتها صعبة ومتشعبة . كأن تأخذ مثلا كيفية تخزين التسلسلات العباراتية النصية أهمية كبيرة داخل المباحث الخاصة بالذاكرة، سواء منها القصيرة أو الطويلة المدى (الذاكرة الدلالية) .

إنّ تخزين النصوص واسترجاعها لا يتمّ حرفيا إلا نادرا، حيث أنّ القارئ لا يبذل جهدا كبيرا عند محاولة استرجاع المعنى العام للنص، أو تذكّر النص دلاليا والمحافظة على محتواه، كما لا يبذل جهدا كذلك فيما يخص إدراك الشكل النصي العام كأن يكون قصيرا أو طويلا، مقالة أو إعلانا أو لوحة مأكولات أو قائمة أسماء . كما يمكن للقارئ كذلك أن يحتفظ بالحدث الأهم أو الحدث الأكثر تواترا داخل النص، كأن يتحدث صحفي مثلا عن حادث مرور وقع في طريق ما، فالقارئ يسترجعه أكثر من غيره من الأحداث الأخرى الفرعية والتفاصيل المتفرعة عن الحادث كحضور رجال المطافئ والإسعاف وكيفية إنقاذ الجرحى، كما يجد القارئ صعوبة في محاولة تذكر واسترجاع تفاصيل البنية أو البنيات الصغرى المحتواة داخل النص إلا إذا كانت تمايزية، أو ذات أهمية بالغة داخل سير أحداث الحادث، أي إلا إذا كانت بنية لغوية دنيا ولكنها حاملة لأهم حدث.

---

[1]– أنظر د/ ميلود حبيبي: بيداغوجية التلقي واستراتجية التعلّم، تلقي النصوص الأدبية بين تأثير البنية النصية الموسوعية المعرفية للقارئ. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس. المملكة المغربية.

فالقارئ عند قراءة نصه لا يستعيد البنية الصغرى إلا إذا كانت ذات أهمية بالغة داخل تطوّرية النص، كأن تكون عبارة منعرجا في تطوير أو تغيير سير الأحداث فيه. فمن الصعوبة الانتباه إلى كلّ البنيات الصغرى وفهمها كلّها تفصيليّا، أو محاولة استرجاعها بدقة إلا إذا كان النص قصيرا . فنحن أثناء عملية القراءة ومحاولة الفهم لا نهتم في غالب الأحيان بالمعلومات الفونولوجية، أو الصرفية، أو النحوية – التركيبية إلا إذا كانت تمايزية، مثل الأحداث التفصيلية تماما . لذا غالبا ما تعتبر البنية الصغرى داخل النص ثانوية أو ليست ذات قيمة وهي مفصولة عن باقي أجزاء أو عبارات النص الأخرى، فتلك التفاصيل تعتبر غير أساسية لأنّها تدمج داخل وحدات كبرى خاصة إن كان النص المقروء طويلا. تتم عملية الدمج حسب الأفكار التفصيلية، الجزئية، الفقرات، الأحداث، حسب كيفية التحليل التي نتبعها، حسب أهداف القراءة... إذ أنّ تلك العبارات غالبا ما تدمج كي تكتسب مضمونا دلاليا إجماليا أو كلّيا[1]. فما هي هذه الوحدات، أو البنيات الدنيا التي يصعب استرجاعها، أو بالأحرى ما هي **وحدة الفهم** الصغرى؟ التي يمكن أن تكون جملة أو عبارة، أو سلسلة... وهي التي يطلق عليها اللسانيون الذهنيون **البنية الصغرى** .

1–البنية الصغرى وحدة للفهم .

لقد اعتبرت الجملة وحدة نصية لمدة طويلة من الزمن واعتبر النص مجموعة، أو حتى منظومة من الجمل، لكن مع تطوّر الأشكال النصية والتغييرات التي حدثت على الكتابة عامة، حتى فما يخص الكتابة غير الأدبية، طوّرت النصية أشكالا جديدة للكتابة، لذا فالمفاهيم القديمة لم تعّد صالحة لمعالجة نصوص جديدة تجاوزت نصيّتها الجملية المتعارف عليها كلاسيكيا. كأن تكون هذه النصوص عبارات متقطعة، أو جمل نواة مستقلة بنفسها، جمل نقاط، والتي نعثر عليها حتى خارج الكتابة الأدبية، وهو ما جعل

[1]– فيما يخص الذاكرة الدلالية يمكن الرجوع إلى:

Rui . Da . Silva Névès: psychologie cognitive . Armand Colin . Paris . 1999.

الكثير من اللسانيين يقترحون بدائل أخرى للجملة يمكن أن تكون وحدة للتحليل النصي وللفهم كذلك، منها:

العبارة.

لقد فقدت الجملة قيمتها وحدة نصيّة، بل حتى وحدة تواصلية، جاء بعدها الباحثون **بالعبارة** «la proposition» ولم تعّد الجملة وحدة تحليلية رئيسية

لقد جاء "تيلفينق" « Tulving» بما يسمى بتنظيم المجموعات الدلالية خلال سنوات السبعينات، وارتبطت بحوثه بالدراسات التي قدمت حول الذاكرة الدلالية الطويلة المدى وكذلك بالدراسات التي قدمها "دونالدسن" «Donaldson» 1972، حيث اتجهت البحوث إلى إنجاز مقاربات أكثر دلالية، حتى عند محاولة دراسة البنية التركيبية، بعد أن ارتكزت فيما قبل على البنية التركيبية بنية – نحوية شكلية وانفتحت تلك الدراسات الجديدة على نماذج أكثر دلالية ـــــــ خاصة أنّ الذهنية دلالية بالدرجة الأولى ـــــــ وتذكر في هذا المجال دراسات "فلمور" 1968، قدمت حين ذاك مقاربتان رئيسيتان: الأولى مقاربة حاسوبية ومن أقطابها " كلارك "«EV .Clark» 1973 . إنّ معنى الكلمة داخل هذه المقاربة هو عبارة عن مجموعة من السمات أو المميّزات والاختلافات بين هذه السمات هي التي تجعلنا نصنّف كلمة معينة داخل ذلك الصنف دون غيره وتضمنتها خاصة دراسات " ميلر" «A. Miller»، بينما يأتي "كينش" بما يسمى بالمقاربة العباراتية الدلالية «Approche propositionnelle»، وتندرج هذه المقاربة ضمن الدراسات التي قدمت من طرف كلّ من "أندرسون"، و"بوار" «Bower» و"نورمان" «Norman» و"روملهارت" «Rumelhart»، حيث أصبحت ((الوحدة الدلالية هي العبارة بدلا من السمة))[1] . لقد أصبحت **العبارة وحدة قاعدية** لأجل وصف ومعالجة المحتوى فبالنسبة لكل من "كينش" و"لوني" 1979 **العبارة** هي الوحدة الدلالية ذات المرجعية الداخلية المحلية.

لقد عرّف "باختين" العبارة على الشكل التالي: ((العبارة عنصر دال للخطاب في كلّيته، ولا تحمل معناها النهائي إلا داخل هذه الكلّية))[2]، أي ليست لديها استقلالا ذاتيا حتى وإن أعطت بعض الفائدة ولكنها تبقى فائدة محدودة وتحتاج إلى تكملة. إنّ استقلالية العبارة محلّية ولا يمكن لدلالتها أن تستقل عن باقي عبارات النص، ذلك أنّ

---

[1] –ibid. .p .14 .

[2] –Jean-Michel Adam: pour une pragmatique linguistique et textuelle . IN ; L' interprétation des textes par Jean Molino et autres . Editions de Minuit . Paris . 1989 .p.195-196 .

عملية الفهم تمرر النص من النصية إلى الخطابية، أي تعطيه أبعاده التداولية، لقد بقيت العبارة عند أغلب المحللين والدارسين وحدة محلّية داخلية وكأنّه لا خارج لها بل لا وجود لدلالتها كاملة إلا داخل الوحدة النصية التي تعطى الدلالة الإجمالية للنص.

لأجل معالجة البنية الصغرى، أي **العبارة**، يمكن اعتماد الملفوظية إطارا معرفيا مرجعيا نظريا، وذلك لأجل التأكيد على المحلية والارتباط الداخلي والالتصاق أكثر بمحليّة هذه **العبارة** باعتبارها **وحدة التقطيع القرائية** التي تتموضع المعلومة داخلها دون الخروج عنها، ربما لم نعثر داخل لسانيات النص على مقاربة نصية أكثر علمية وأكثر دقة فيما يخص المعالجة الداخلية للنصوص بعد البنيوية أحسن من الملفوظية التي ترفض المراجع الخارجية للنصوص وتركز أكثر على المراجع الداخلية – اللغوية وذلك بالرّغم من أنّ ملفوظها لا يخلو من متكلم- مستمع ومن زمنية / فضائية . رغم ذلك تبقى من المقاربات الأكثر التصاقا بداخلية النصوص وخاصة إن أخذنا مفهوم قراءة النصوص وفهمها بمثابة نقل النص من النصية إلى الخطابية، أي إعطاء النص زمنيته وفضائيته.

إنّ مرجعية العبارات مرجعية داخلية – محليّة بالدرجة الأولى وتمفصل العبارات فيما بينها هو الذي يكوّن أو يؤسس النص ((فأن نتلفظ بالعبارة أو أن نقرأ العبارة معناه أن نبني تمثّلا خطابيا))[1]. وبالتالي اتخذت الملفوظية من العبارة كونا أو عالما مصغرا مشاركا في بناء فضاء دلالي مصغر. فالقارئ لأجل فهم النص يبني عالما أو فضاء من الفضاءات الدلالية المحتملة، أو الممكنة وتذكر في هذا المجال أبحاث "فكوني" «Fauconnier» فيما سماه بالفضاءات المنطقية للعوالم المحتملة، حيث تظل مرجعية العبارات مرجعية لغوية، حتى وإن ركزنا على محتواها الدلالي، مرجعية بمفهوم "كوليولي" كقراءة الضمائر العائدة، كيفية تطوّر النص، أو الأحداث النصية وكيفية استرجاع المعلومة الأهم . فالعبارات ذات أبعاد داخلية علائقية، حتى وإن تكلّم البعض عن القصدية المحلّية غير أنّها تبقى قصدية محلّية محدودة ومرتبطة أكثر بالجانب اللغوي .

[1] -ibid.p.196

تبقى **العبارة** عند "آدم" بنية ووحدة مستقلة إلى حدّ ما، ذات انتظام داخلي خاص بها يميّزها عن بقية العبارات الأخرى يمكن أن تكون تابعة أو مستقلة، غير أنّها غير مستقلة عن الكلّ الذي تنتمي إليه، كما يظل حجم **العبارة** غير محدد، إذ يتحدث "آدم" عن العبارات الكبرى والعبارات الصغرى التي تعولب داخل علب أخرى أكبر منها.

1-1- السلسلة .

إنّ المهمة الأساسية للعبارات هي حمل الدلالات الصغرى، غير أنّها ذات بعد تسلسلي، فهي بالرغم من كونها حجة أو مسكوكة، أو نتيجة ... هي ذات **تسلسلية محلّية**، وهذه السلسلاتية«la séquentialité» هي المكوّن الرئيسي للنصية، إذ العبارة لا تأخذ معناها إلا من خلال هذه التسلسلية حتى وإن كانت عبارة عامة، نمطية، ... ويعرفّ النص داخل هذه المقاربة على الشكل التالي: ((النص هو سلسلة مشكلّة، موجّهة من طرف الوحدات (العبارات) المترابطة تسلسليا والمتطوّرة باتجاه نهاية ما))[1]. فا((أن نفهم النص حسب "بول ريكور" هو أن تكون لدينا قدرة المرور من السلسلة ـــــ أن نقرأ ونفهم العبارات وهي تأتي الواحدة منها بعد الأخرى، حسب الضوابط الخطية للغة وحسب نمط السلسلة ـــــ إلى الصورة ـــــ يعنى أن نفهم النص ونعطيه معنى داخل كلّيته))[2]، بالتالي يعتبر "بول ريكور" العملية التسلسلية مهمة جدا في تأسيس نصية النصوص وبالتالي في قراءتها وفهمها، وتمثّل البعض من اللسانيين العملية التسلسلية على الشكل التالي: ≠ ن ≠ ≥ سلسلة (ات) عبارة (ات) كبرى ≥عبارة (ات) .

والفكرة يكون "آدم" قد استلهمها عن "هرالد وينرايش" « Harald Weinrich»[3].

---

[1] -ibid. . p . 203 .

[2] -ibid. .p .202-203 .

[3] -ibid. . p . 205 .

لقد اشتغل كلّ من "آدم" و"بوتشيجون" على ما سمياه بالمقاربة السلسلاتية النصية وتصورا أنّ للنص بعدان: بعد سلسلاتي (البنية السلسلاتية) والبعد الثاني بعد تشكّلي «dimension configurationnelle»[1].

إنّ أثر النص يكون ناتجا عن التداخل بين البعدين ويشتغل التشكلي- البراغماتي على التسلسل السلسلاتي، فالتجميع العباراتي بمثابة بنية تسلسلية – تتابعية خصوصية «structure séquentielle»، وتتكون السلسلة عند المؤلفين من هذا التجميع العباراتي، ويصفان النموذج السلسلاتي على الشكل التالي:

((عبارات صغرى . وصفية (عبارات كبرى . وصفية (سلسلة وصفية)))[2]. أي أنّ السلسلة الوصفية يمكن أن تتكون من عبارات صغرى، كما يمكنها أن تتكون من عبارات كبرى، وهذا النموذج هو الذي يسميه "فليب أمون" «Ph . Hamon» 1981 با "السلّميات الوصفية التجميعية" «des grilles descriptives additionnelles» وذلك لأجل وصف كيفية توزيع الوحدات. وهذه السلّميات هي التي تكوّن مخططات النصوص .

لقد أكد "سرفاتي" «Sérfati» بدوره على السمة التسلسلية للعبارات داخل النص وأخضع هو كذلك نصه للربط بين عاملين من عوامل التنظيم وهما البعدان السابقي الذكر، أي التشكّلي والتسلسلي، حيث يتضمن البعد التشكّلي عنده مقاييس تسيير النص التي تحدّد وظائفه التداولية، أما البعد التسلسلي فيتضمن المقاييس التي تضمن الو حدة ما بين العبارات أي الترابط الصرفي – النحوي للأشكال اللسانية، الاقتصاد العباراتي والتداخل والتلاؤم بين هذين البعدين هو الذي يحدد الأثر النصي الذي يعرفه "سرفاتي" على الشكل التالي: ((أثر النص يبدو نتيجة العبور ... من خطية الخطاب إلى الصورة، من السلسلة النصية وحدة خطية للوحدات اللسانية – الارتباط ـــــــ إلى

[1] – Jean –Michel Adam et André Petit-jean: le texte descriptif . Nathan Université . 1989 .p .80 .

[2] –ibid. .p .82 .

إعادة البناء الذهني لهذه السلسلة ككلّ دال منسجم – انسجام وتطور – ومتناسق – تناسقي وتمايزي))[1]. وهو مفهوم "بول ريكور" نفسه.

لذا يحلّ أحيانا مفهوم السلسلة محل مفهوم العبارة وذلك لأجل التأكيد على خطيّة النص وأهمية تسلسل العبارات داخله وعلى انسجامه، باعتبار التسلسلية أهم أسس النصية، اعتبرت السلسلاتية أهم القوانين المؤسسة للنص، فالنص بالنسبة لـــ "آدم" السابق الذكر هو: ((بنية تسلسلية معقدة متضمنة لعدد غير محدد (س) من السلسلات ناقصة أو تامة – موحدة النمط أو مختلفة الأنماط))[2] وبالتشكيل البياني نحصل على: ن . بنية تسلسلية... عدد س (ناقصة/ تامة[3]).

فإن كانت العبارة ذات بعد دلالي بما أنّها تعطي فائدة محلّية وذات بعد نحوي لأنّها مكوّن من مكونات الجملة فالسلسلة يمكن اعتبارها ذات بعد خطي. الميزة التي تؤكد أكثر على الخطية الكتابية، أو حتى على الصورة الكلامية، بحيث أنّ إدراكها وكيفية تحليلها تختلف عن كيفية إدراك وتحليل أو تفكيك الصورة مثلا التي تدرك مرة واحدة، بينما تدرك الكتابة النصية على مراحل أو بصفة تسلسلية تتابعية، أي أنّ عملية الفهم تتم بطريقة تقطيعية تسلسلية ولذلك يمكن اعتبار السلسلاتية مهمة فيما يخص كيفية قراءة النصوص وتحليلها وفهمها كذلك وتخزينها وكيفية استرجاعها . إنّ مثل هذه المسائل ما تزال في حاجة لتطوير بحوث تتناول الفروقات بين فهم الصورة وفهم النصوص وخاصة فيما يخص العملية الإدراكية وتوظيف الحواس وكيفية التنميط والتخزين والتذكر .

إنّ جميع هذه التحديدات قد جعلت من مفهوم البنية الصغرى أداة ووسيلة مهمة داخل علم النفس– اللغة وكوّنت بذلك وحدة قاعدية للفهم وللتحليل كذلك، لقد بقي "آدم" ينظر إلى السلسلة على أنّها وحدة مكوّنة (بالفتح) ووحدة مكوّنة (بالكسر) .

---

[1]– Georges –Elia Sarfati: éléments d'analyse du discours . Armand Colin .1erEdition .2007 . p . 79-80 .

[2] – ibid. . p . 80 .

[3]– ibid. .même page .

فهي مكوّنة من سلسلة داخلية (الرسم الحكائي مثلا)، وهي كذلك وحدة قاعدية من مكونات النص. يؤكد بذلك "آدم" على ميزة التسلسلية الاحتوائية، وتمثلها على الشكل التالي: [نص [سلسلة (ات) [عبارات كبري [عبارات صغرى]]]][1]. يضيف بعد ذلك "آدم" مفهوم السلسلة المهيمنة (بالكسر) والسلسلة المهيمنة (بالفتح)، أي التابعة للسلسلة السابقة وبالتالي فإنّ البنية النصية ليست تسلسلية خطية بسيطة وهو ما سمح بإعطاء أهمية كبيرة للظواهر التسلسلية الكلّية حيث يقترح " آدم " تحديد السلسلة ك ((تشكّل مضبوط بواسطة مقاييس مختلفة أو ما تحت الأنظمة))[2] فالتسلسلية، أو السلسلاتية إذن ميزة أساسية من مميّزات النصية تؤكد على أنّ عملية القراءة والفهم تتم بطريقة تقطيعية تتباعية داخل تسلسل فضائي- زمني، وهي التي تبرز التتابعية والاستمرارية النصية.

1-3- المتتالية.

لم يكتف اللسانيون بالعبارة أو **السلسلة**، بل جاءوا بمصطلحات أخرى بديلة، منها: **المتتالية** التي يمكن أن تكون ترجمة لـــ «chaine» أو ترجمة لـــ «séquence» السابقة الذكر، حيث يستعمل " الخطابي" على سبيل المثال "**المتتالية**" بدلا من الجملة . **المتتالية** يمكن أن تكون جملة أو عدد من الجمل المتتابعة، كما يمكن أن تكون النص كلّه. يبدو أنّ مصطلح المتتالية مصطلح يبرز أكثر المظاهر البصرية للنص، كي يجعله يختلف عن وسائل الاتصال الأخرى، فهو مصطلح يبرز التتالية باعتبارها ميزة لغوية تؤثر على الناحية الإدراكية وبالتالي تؤثر على عملية الفهم بالضرورة.

يحاول بعض اللسانيين إعطاء صبغة رياضية للمتتالية مقتبسين ذلك عن الفكر الرياضي. فمعناها الرياضي حسب "جورج مونين" يكتب على الشكل التالي اشتقاقا: متتالية من القواعد r 1 ،.....، r n هي عبارة عن متتالية من الرموز ≠s ≠، أو x ≠ ≠ ، .....≠ xm ≠، حيث يكون الرمز ≠عبارة عن رمز فاصل للتتالي الذي

[1] -Coirier et autres . p .44 .
[2]- ibid. .même page .

يمثل الاشتقاق ويرجع هذا المفهوم لـــ"شومسكي" خاصة[1]. يعرّف " دوبوا" وآخرون المتتالية على الشكل التالي: ((نسمي متتالية في اللسانيات متتابعة منتظمة من العناصر تنتمي إلى مجموعة غير فارغة))[2]. لذا نقول أنّ المتتالية ذات تمثيل بصري بالدرجة الأولى، أي تمثيل غرافي بالرغم من أنّها يمكن أن تكون صوتية، ميزتها الأساسية التتابع بالتالي تبدو المتتالية وحدة دلالية، نحوية، غرافية رياضية كذلك . لكنها لا تظهر إلا بواسطة التقطيع «la segmentation». ووحدة التقطيع دلالية بالضرورة، أي فور حصول القارئ على إفادة ما من مقطع كلامي ما، ربما موظفا لحدسه اللغوي، حيث تقطع المتتالية الكبرى إلى أخرى صغرى ثمّ إلي أخرى أصغر وهكذا دواليك. فميزتها الأساسية إذن هي التتالي والتتابع على محور سياقي حامل لعلامات توقف[3]. رغم دلالتها على الاستمرارية .

الهدف من **عملية التقطيع** هو التعرّف على الوحدات الخطابية، حيث أنّ أبعاده لا توافق بالضرورة التقطيع الجملي، أو الفقراتي . إنّ **المتتالية** مصطلح علمي يساعد على تقطيع الكلام[4]. فهي وحدة نصية نحصل عليها بواسطة التقطيع ونوظفها في الآن نفسه لأجل التقطيع، عملية ضرورية لأجل فهم النص وتجزئته إلى وحدات صغرى، وأخرى أصغر .

1-2- تأسيس البنية الصغرى:

1-2-1- تكرارية الحجج .

لقد اعتبر "كينش" **العبارة** بمثابة الوحدة الدلالية الصغرى، أما عملية الربط بين العبارات فتتم بواسطة **تكرارية الحجج** أو باشتراك عبارات متعددة في حجة واحدة التي

---

[1] -George Mounin: dictionnaire de la linguistique . P . U . F . Paris . 1974 .p. 298 .

[2] -Dubois et autres: dictionnaire de linguistique .Larousse . Paris . 1989 .p .437 .

[3] -Greimas et Courtes: dictionnaire raisonné de la théorie du langage . Hachette .Paris 1979 .p . 348 .

[4] -ibid. . même page .

تبقي تتكرر . فالبنية الصغرى إذن هي عبارة عن شبكة أو سلّمية تصاعدية ينمو النص من خلالها لأنّها هي التي تؤسس موضوع النص، ولأنّ العبارة التي تليها غالبا ما تسترجع أهم حججها[1]. وبالرغم من ذلك فإنّ العبارة الأولى لا يكتمل معناها دون العبارات التي تليها، التي توضحها وتعطيها قيمتها ضمن العبارات الأخرى . يفترض إذن في البنية الصغرى أن تكون حاملة للدلالة المحلّية للنص بواسطة التكرارية، وهي نفسها تتكون من شبكة من الحجج قد تحمل فيما بينها مرتكزا سببيا ما .

إنّ عملية الفهم والاستيعاب تستغرق وقتا أطول كلّما تكررت الحجج المتضمنة داخل النص، فتكرار الحجة يعتبر ركيزة لغوية –ذهنية أساسية لأجل استرجاع المعلومة السابقة وربطها بالمعلومة الجديدة لأجل استمرارية وتطوّرية أحداث النص حيث تكوّن النحوية وهي لغويتها، وتكوّن ذهنيتها في حالة ربط الدراسة بالتخزين والاسترجاع، وكيفية اشتغال الذاكرة تتشعب بعد ذلك الدراسات الخاصة بالحجة التي يمكن أن ترجع إلى أشخاص، أشياء، أفكار، أو حتى إلى عبارات أخرى، أي مسندات. وهي تعطي أوصافا أو مميّزات لتلك الحجج، أو تربط فيما بينها، مثل:

- التلميذ يقرأ .

هي عبارة عن حجة واحدة – التلميذ المسند إليه – والمسند الفعل – يقرأ–

كما يمكن أن تحدد صفة من صفات الحجة . أما عبارة:

–التلميذ يقرأ كتابا .

حيث يكون المسند – يقرأ– الرابط بين حجتين: التلميذ، الكتاب، أما في الحالة الثالثة: –التلميذ يقرأ كتابا داخل الصّف .

حيث تصبح أحد حججه بمثابة عبارة أخرى يمكن تسجيلها على الشكل التالي:

– ع [1]– يقرأ (التلميذ) .

– ع[2] –داخل (الصف، ع [1]) .

[1]– Coirier et autres . p . 16 .

لقد أجريت الكثير من الاختبارات لأجل ربط عملية القراءة والفهم بعدد الحجج، وبيّنت مثل هذه الاختبارات أنّ عملية الفهم والاستيعاب تستغرق وقتا أطول كلّما تكررت الحجج . وبالتالي تعتبر **تكرارية الحجج** سندا لغويا وذهنيا في آن واحد لأجل تأسيس تناسق نصي لدى القارئ . لقد قدمت بحوث كثيرة في هذا الموضوع من طرف كلّ من "كينش" و"كوزمانسكي" «Kozminsky» و"كون"«M . C.Koon» و"كينان"«Kenan» 1975، حيث لاحظ هؤلاء أنّ الوقت المخصص لقراءة وفهم النصوص سواء منها الطويلة أو القصيرة تتغيّر حسب عدد الحجج التي تتضمنها العبارات، إذ الوقت المستغرق لقراءة العبارة (2) يكون أطول من الوقت المستغرق لقراءة العبارة الأولى. أما التسلسل والترابط الموجود بين الحجج فهو الذي يسمح بتخزينها والمحافظة عليها داخل الذاكرة. إنّ الحجة المهمة هي التي تحتفظ بها الذاكرة أكثر ويهتم بها القارئ ويتوقف عندها، هي الحجة الحاملة للموضوع أو الحجة البؤرة، غير أنّ هذه البؤرة قد لا تظهر أحيانا إلا من خلال انسجام النص كلّه كأن نقول:

– كتب الكاتب قصة في المكتب.

فلسنا ندري إن كانت الحجة البؤرة هي القصة أم المكتب؟

1-2-2- المعالجة الذهنية للعبارة.

إنّ الكثير من النماذج السابقة المذكورة سواء فيما يخص العبارة حتى وإن كانت ذات سند نحوي/ دلالي، والسلسلة حتى وإن كانت ذات سند خطي، والمتتالية وإن كانت ذات سند رياضي والحجة وإن كانت ذات سند منطقي، يمكن لكل هذه المسائل أن تعالج ضمن المقاربة النفسية– الذهنية وكذلك المنطقية. لقد ربطت هذه المسائل بالفهم وبالتالي عولجت خاصة ضمن الذاكرة الدلالية، تلك البحوث النفسية التي أثرت كثيرا في النظرة إلى العبارة في حدّ ذاتها، واعتبرها المحللون ذوي الاتجاه النفسي خصوصا أنّها ذات محتوى دلالي أكثر من الجملة ذات الحمولة النحوية. فهي مقاربة حسب "صاش" «Sachs»1967 ترّكز الدلالة على المحتوى أكثر مما تركزه على الشكل. ذلك أنّ الشكل الحرفي للرسالة ينسى بسرعة، بينما يخزّن معناها في الذاكرة الطويلة المدى

باعتبارها وحدة دلالية، حيث ((أنّ الصنف العباراتي للرسالة يسمح بحلّ مشكلة المكفاءات الدلالية ذات الأشكال السطحية المختلفة))[1] مثل ما نرى ذلك في المبنى للمعلوم والمبني للمجهول، حيث أنّ اللغة تسمح باختيارات كثيرة لممارستها وللقارئ الاختيار لأجل بناء نصه البديل الخاص به.

أما فيما يخص الوقت المستغرق لأجل القراءة والفهم، فقد لاحظ الدارسون أنّ الوقت لا يكمن في طول النص بقدر ما يكمن في طول العبارات وعددها خاصة. إذ كلّما يكون عدد العبارات كبيرا كلّما استدعى النص وقتا أطول للقراءة والفهم. وهذا ما بيّنته اختبارات كلّ من "كينش" و"كينان" 1973، حيث سلّمت لمختبرين فقرات للقراءة يتراوح طولها ما بين 16–17 سطرا بينما العبارات تتراوح ما بين 4-9، حيث لوحظ أنّ عدد العبارات هو العامل الرئيسي في استغراق وقت أطول للقراءة . لذلك يمكن القول أنّه من الصعوبة زيادة عدد العبارات مع محاولة الاحتفاظ بنفس المفردات بدون تعقيد النظام التركيبي للفقرات، ذلك أنّ التعقيد التركيبي يشرح ويفسر زيادة الوقت المستغرق في القراءة ومحاولة الفهم[2]. لكن القراءة والمحافظة على التناسق والاحتفاظ بالموضوع الأهم داخل الذاكرة والتناسق التطوّري للموضوع المعالج يكمن خاصة في تكرارية الحجج، فهي العملية المهمة لأجل الفهم، أما السلّمية العباراتية فهي التي تساعد على الاحتفاظ بهذه العبارات داخل الذاكرة وتخزينها، وهنا يكمن مفهوم **الذاكرة النصية** .

لقد عالج "دوفاي" البنية الصغرى والبنية الكبرى داخل الإطار التقاطبي أو القطبية، فالقارئ في رأيه من اللحظات الأولى للقراءة وهو يحاول تطوير الأطر الذهنية العامة كي يموضع النص داخلها، يلزم نفسه من لحظة القراءة الأولى بإعطاء معنى لأجزاء النص أولا وذلك بإدماجها داخل مسكوكات يمكن تسميتها بالبنيات الدنيا .إنّ هذه العبارات حسب "دوفاي" هي جزئيات نصية يعطيها القارئ معاني ويدمجها بعد ذلك

---

[1] –ibid . p . 14 .

[2] –ibid . p . 16 .

داخل أطر سابق المعرفة بها. إنّ هذه الأطر يمكن اعتبارها أطر معرفية بالمفهوم الذهني، أطر ذهنية معرفية يشتغل وينشط داخلها ذهن القارئ لحظة فعل القراءة. فهي أقطاب عباراتية ذات طبيعتين: الأولى تسلسلية التي ترجع إلى الذاكرة الحلقية، إن افترضنا أنّ الذاكرة تشتغل على شكل حلقات وتحوّل الحلقة إلى حدث أو فعل "رسومات الأفعال" «les schémas d'actions»، وهي التي تسمح بإعطاء النص دلالة دينامكية – تركيبية . أما الطبيعة الثانية فهي ذات نمط تشكلي وهي معقدة بعض الشيء، عبارة عن مخططات من المفاهيم ترجع إلى الذاكرة الدلالية وتسمح بتأسيس علاقات استبدالية داخل النص، فالأولى سردية والثانية خطابية . أي أنّها تدخل بالضرورة العوامل خارج-نصية في فهم النص واستيعابه، حيث يمكن أن تعالج القطبية في هذه الحالة معالجة ذهنية – سيميائية كذلك .

إنّ معالجة **البنية – العبارة** أثناء ممارسة فعل القراءة غالبا ما تشغّل الذاكرة القريبة المدى أو الذاكرة العاملة لأنّها تستند على المحلّية وتركز على الحدث الأهم أو المعلومة الرئيسية، مثل:

-سافر محمد لزيارة أمه المريضة، عاد بعد يومين .

حيث أنّ الحدث الأهم الذي تحتفظ به الذاكرة العاملة وتستند إليه يكون محلّ اهتمام هو مرض الأم لأنّه يشكّل الحدث الرئيسي في النص، وهو المسبب لبقية الأحداث الأخرى إذ لو استمر الحديث سيستمر بالضرورة حول مرض الأم. غالبا ما تبقى الذاكرة العاملة تشتغل داخل العبارة الواحدة حاملة للقصدية وللأحداث المحلية الصغرى كي تكوّن فيما بعد الحدث الأكبر، فالعبارة الواحدة كلّما كثرت أحداثها كلّما كانت أصعب على الفهم بالنسبة للعبارة ذات الحدث الوحيد، كما يمكن القول أنّه كلّما كان ترتيب الأحداث مشوّشا كلّما كانت العبارة صعبة على الفهم والتنميط، بالتالي على الفهم والتخزين والاسترجاع. كما أنّه كلّما كانت العبارات غير مترابطة، كلّما صعب فهمها وتخزينها بالتالي يصعب إعادة إنتاجها . فالعبارات التي ليست لديها علاقة المسبب بالنتيجة غالبا ما تقلص وتختزل كي تخزن داخل الذاكرة الدلالية. كما أنّه كلّما كانت

العبارات ملتبسة كلّما سببت غموضا دلاليا وصعب فهمها وتفسيرها، ويذكر لنا "فان ديك" النموذج الجملي التالي:

–هوجم بيتر من قبل لصّ . لحسن الحظ لم يكن معه إلا بعض المال.

–هوجم بيتر من قبل لصّ . لحسن الحظ قبض عليه في اليوم ذاته[1].

ففهم العبارات المكوّنة للجملتين الثانيتين يستغرق وقتا أكثر، إذ قد يفسر الضمير العائد تفسيرا خاطئا، فالعبارات كلّما كانت ملتبسة كلّما صعبت فهمه .

كما يمكن القول أنّ العبارة الحاملة للمعلومة الجديدة تأخذ وقتا أطول في الفهم والاستيعاب من العبارات الحاملة للمعلومة القديمة، فالمألوف دائما أسهل على الفهم من الجديد والأصعب منه الغريب. لذا يمكن القول أنّ القارئ لا يبذل مجهودا كبيرا فيما يخص الإحالة وعودة الضمائر إن كانت العبارات قصيرة ومترابطة فيما بينها ترابطا منطقيا– سببيا نحويا وحاملة لمعلومة جديدة واحدة، ذلك أنّ النصوص غير الحاملة للمعلومات الجديدة تعتبر مملّة ولا يستحسنها القارئ لأنّها قد لا تعلّمه جديدا.

كما يلعب ترتيب الأحداث، أي ترتيب العبارات داخل النص دورا مهما، وأساسيا في سهولة استيعابها، مثل:

عاد عمر من السفر، أخذ حماما دافئا، غيّر ثيابه وأخذ فنجانا من القهوة.

فالقارئ للنص وحتى مستخدم اللغة عامة يرتب عباراته على الشكل التالي:

1– عاد عمر من السفر.

2– أخذ حماما دافئا.

3– غيّر ثيابه.

4–أخذ فنجانا من القهوة.

يخزّن القارئ إذن دلالة عباراته حسب ترتيب الأحداث في النص، حيث تنظم في الذاكرة على الترتيب: 1، 2، 3، 4.فعملية ترتيب الأحداث وتسلسلها لديها أهمية في

[1]– فان ديك: علم النص مدخل متداخل الاختصاصات ، ترجمة وتعليق "سعيد بحيري". دار القاهرة للكتاب. القاهرة مصر، 20001 ص. 288 .

عملية الفهم والاستيعاب، كما يمكن أن يكون لعامل السببية أثره البالغ في الربط والفهم.

أخيرا نقول وكأننا عندما نتيه في البحث عن **وحدة للفهم** أكثر ملاءمة من الجملة نقيس بها كيفية فهم القارئ نصه قد نأتي بمصطلحات تكون في غالب الأحيان أكثر تعقيدا وأكثر ضبابية من التي تخلينا عنها. إنّ ضبابية هذه المصطلحات مثل: **السلسلة والمتتالية** وحتى **العبارة** تكشف عن صعوبة معالجة هذا الحقل المعرفي، مع أنّه لا يمكن أن نطوّر مثل هذه البحوث بصفة علمية ودقيقة دون مفاهيم دقيقة ومضبوطة والبحث عن وحدة فهم **تقطيعية** نقيس بها فهم القارئ النص.

2–البنية الكبرى .

2–1–محاولة ضبط المفهوم .

لكي يؤسس القارئ بنيته النصية الكبرى لا بدّ أن يكون مستوعبا لأغلبية البنيات الصغرى --- هكذا تبدو لنا المسألة منطقيا--- وهذه **البنية الكبرى** يفترض أن تكون مكافئة للمعنى الإجمالي للنص أو هي نفسها المعنى الإجمالي، هي بنية صغرى لغويا "عبارة" كبرى **دلاليا**. كثيرا ما ترادف البنية الكبرى المعنى الإجمالي أو الكلي للنص، هذا المعنى الذي غالبا ما نقيس أو نقدر به مدى فهم القارئ نصه. فأن يفهم القارئ نصه معناه أن يبني تناسقا مميّزا من المحتويات الدلالية وهذا التناسق يكون نتيجة المعارف اللسانية التي يأتي بها النص وكذلك نتيجة الوضعية مثلما يتمثلها القارئ .

البنية الكبرى هي ذلك المحتوى الدلالي الذي يتحصل عليه القارئ بعد الانتهاء من قراءة نصه وفهمه، ذلك أنّ أي نظرية دلالية – ذهنية للنصوص يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الدلالة الكلّية للنص، وهذا المستوى هو الذي نسميه بالبنية الكبرى، أو **البنية الكلّية «la structure globale»**. هي كذلك **"موضوع الخطاب"** "يقول محمد الخطابي" على لسان "فان ديك" ((أي أنّ بنية كلّية ما لمتتالية من الجمل هي تمثيل دلالي من نوع ما ... بمعنى أنّ كلاّ من موضوع الخطاب والبنية الكبرى تمثيل دلالي إما لقضية

ما، أو لمجموعة من القضايا، أو لخطاب بأكمله))[1] لذا نرى أنّ مفهوم البنية الكبرى مثلما يفسره "الخطابي" فضفاض وغير مضبوط وتعتريه الكثير من العمومية وعدم الضبط. فالبنية الكبرى أو الكليّة إذن ذات تمثيل دلالي إما لقضية ما، لمجموعة من القضايا، أو لخطاب بأكمله. فإن كانت البنية الكبرى تمثيل دلالي لقضايا – خاصة إن افترضنا أنّ حجم النص غير محدد مسبقا- إضافة إلى مفهوم **المتتالية** غير المضبوط الذي يوظفه "الخطابي" ويشتغل بواسطته ننتهي بالضرورة إلى تعاريف مبهمة، وتصير المعالجة أكثر صعوبة لما تحدّد البنية لأهم بالنسبة للبنيات الأخرى الصغرى التي يتضمنها النص. الأكيد إذن أنّ البنية الكبرى ليست تلك البنيات الصغرى مجتمعة، أي ليست بالضرورة تجميعا لأجزائها مع أنّها لا تستقيم ولا تؤسس بدون هذه الأجزاء، حيث ((يحدد الهام بالنظر إلى الأجزاء التي يتكوّن منها الخطاب وليس باستقلال عنها))[2]. فهي "**موضوع الخطاب**" حسب "فان ديك" وتمثيلا له، ولكن هو نفسه يرى أنّ هذا المفهوم فضفاض[3].

البنية الكبرى إذن هي محاولة الإجابة عن أسئلة من نوع: عن ماذا يتحدث النص؟ عن ماذا يتحدث الكاتب؟ ماذا يريد أن يقول الكاتب من خلال النص؟ ما هو موضوع النص؟ ما هي الفكرة العامة للنص؟ وهو السؤال التعليمي الكلاسكي. نرى إذن كم يمكن لهذه الأسئلة أن تكون متعددة الإجابة، بحيث تصبح البنية الكبرى إجابة عن الفكرة التي يريد أن يوصلها الكاتب، عن الفكرة التي تحملها البنية اللغوية، عن قصدية الكاتب، عن المرجع الذي يتحدث عنه النص ... فهي إجابة عن أسئلة حول الكاتب، حول النص، حول مرجع النص (موضوع الخطاب)، وهي كذلك المعلومة التي يظن القارئ أنّها أهم معلومة يعالجها النص، وبالتالي يفترض إعادة بناءها. فإن أخذنا بموضوع "فان ديك" مثلا نكون بالضرورة قد حوّلنا النص إلى خطاب، أي أعطيناه وضعية زمنية-

---

[1]- محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب. 1988. ص . 44.

[2]- نفسه . ص . 45 .

[3]- نفسه .ص . 42 .

فضائية، كما أنّنا نتحدث بالضرورة عن مرجعية الخطاب، أي عن قاعدته الموضوعاتية، حيث تعطى في هذه الحالة الأهمية إلى الموضوع المتحدث عنه ويهمل بالضرورة شكل النص الذي كنا نظن أنّه يؤثر بدوره على قراءة النص . كما تهمل بالضرورة كيفية القول .و تعود المرجعية حسب "فان ديك" من جديد بعد أن أهملت مدة طويلة من طرف الدرس البنيوي الذي نظر إلى النص على أنّه ليس موضوعا، ليس قصدا وليس تواصلا، ولكنه نسيجا لغويا بالدرجة الأولى.

كما تبقى كذلك الفكرة العامة المستنتجة من طرف القارئ فكرة مبهمة غير واضحة، هي الفكرة الأساسية بالنسبة للأفكار الثانوية، أي غير الأساسية ومع ذلك تبقى المراجع الحينية المتواجدة داخل النص ضرورية لأجل التحكّم في أجزائه المعزولة، التي هي في حاجة أحيانا إلى اللاتداولية «**dépragmatisation**»[1]، فالمرجعية إلى العالم الخارجي هي التي تعطي تداوليته ويتحصل القارئ على المعنى الإجمالي عندما يترك قراءة لأجل قراءة أخرى يراها أكثر ملائمة، وهي أهم إستراتجية لأجل استيعاب المعنى الإجمالي للنص، وتضمنت الفكرة بحوث "فرانس روتن" «**Frons Rutten**». إنّ **البنية الكبرى** تبقى هشة وغير مكتملة أثناء فعل القراءة وغير مستقرة، تظل فكرة مؤقتة تخضع من حين لأخر لتأويلات متعددة وكثيرة.

تبقى نعوت **البنية الكبرى** متعددة، لقد سميت من طرف "إيكو" بعد "فان ديك" بالقطب «**topic**» المصطلح الذي يكون "إيكو" قد استقاه عن «**Isotopie**»، يطلق بعد ذلك "إيكو" على هذه القطبية تسمية "التناسق التفسيري" لأجل تبيين عدم كفاية التجميع الجملي ومعالجة تلك الجمل النصية معزولة عن بعضها البعض، وخاصة لأجل التأكيد على عدم كفايتها دلاليا. إنّ هذه "القطبية" هي التي توّجه فهم النص، أي توجّه القارئ نحو الفكرة "**القطب**" . تعالج البنية الكبرى في هذه الحالة معالجة قطبية بالمفهوم الفيزيائي – السيميائ، إذ غالبا ما يتحدث الباحثون الذين عالجوا المسألة من الزاوية

[1]– Jean- Louis Dufays: stéréotype et lecture . Mardaga Editeur . Liège .1994 .p .140 .

القطبية عن المرور من القطب التكويني إلى القطب الأكبر الذي يعرّفه "دوفاي" **«Dufays»** على الشكل التالي: ((القطب الأكبر هو الذي يجمع بطريقة متناسقة كلّ الافتراضات الدلالية الجزئية))[1]، ذلك أنّ فعل القراءة حسب "دوفاي" هو مجرد ترك افتراض لأجل افتراض أخر. إنّ النصوص متعددة الأبعاد بالضرورة لذلك فإنّ تطوير الفرضيات الدلالية يتمّ دائما على مستويات متعددة في آن واحد، بحيث يفترض أنّ **القطبية الكبرى «la macrotopie»** تكون جامعة بطريقة تناسقية لكل الافتراضات الدلالية الجزئية . يسلك إذن "دوفاي" نفس مسلك "إيكو" كي يطوّر تعريفا أو مصطلحا للبنية الكبرى بالمفهوم القطبي، ويرى أنّ الدافع لقراءة النص هو الذي يوّجه عملية الفهم نحو قطب معيّن دون غيره من الأقطاب الأخرى، ويسميها بالقطب الأكبر والقطب الأصغر وهي مفاهيم ذات أبعاد دلالية فيزيائية الأصل . المفهوم نفسه يأتي به "راستي" – فحتى وإن كانت مقاربات كلّ من "راستي" و"قريماس" و"إيكو" و"دوفاي" تهمّ النص السردي بالدرجة الأولى غير أنّه يمكن تطبيق الكثير من مبادئها على قراءة النصوص عامة – تفترض هذه المقاربة أنّ الكاتب نفسه ينطلق من قطب معيّن ويختار مميّزات أو سمات دلالية --- لكسيمات عند" راستي "---، أو وحدات دلالية دنيا كي يؤسس في النهاية تناسقا تفسيريا بمفهوم القطب . فالبنية الكبرى إذن ذات بعد تقاطبي دلالي بالمفهوم السيميائي، غير أنّه في هذه الحالة يمكن أن تطرح إشكالية التعددية القطبية والأهمية التي يعطيها القارئ للعبارات أو الكلمات المتضمنة في النص . إنّ البنية الكبرى بالمفهوم البراغماتي هي كذلك **"البنية – الفعل" «macro-acte»**، أي التي تتضمن بالضرورة الفعل الأكبر، هذه الأفعال التي تعطى بطريقة مباشرة كما يمكنها أن تعطى بطريقة غير مباشرة، أي يمكنها أن تشتق عن أفعال أخرى ثانوية .

لقد تحدث الباحثون كذلك عما يسمي بالبعد المحلي – النصية الصغرى- والبعد الثاني هو النصية – الكلّية أو الإجمالية، وفي هذه الحالة يمكن الرجوع إلى كثير من الاقتراحات التي جاء بها كلّ من "فان ديك" و"كينش"، وإن تحدثنا عن النصية –

[1]- ibid. . p . 144 .

اللسانية يمكن الرجوع إلى "هليداي" و"رقية حسن" وكذلك "لونق" **«E .Lang»**، أو حتى "ريكور"، حيث ((أنّ دلالة النص – المعلومة التي يأتي بها النص – هي الكلّ الذي يتجاوز مجموعة "- أو قائمة – دلالة الوحدات المكوّنة له))[1]. أما ن المنظور البنائي – الهيكلي فهي **المخطط البنائي الأكبر « plan macrostructurel»** .

2–2 – الجشطالتية وتأسيس الكلّية .

لقد ساعدت كثيرا المدرسة الألمانية الجشطالتية على تأسيس مثل تلك الوحدات الكبرى، أو النظرة الكلّية إلى الأشياء والعالم بشكل عام، فهي النظرية التي لا تؤمن إلا بالكل **«le tout»**، هي التي تبني الكلّية **«la globalité»** وتقول أنّ الذهن يكمل بطبيعته الناقص لأجل أنّ يدرك الكلّ المتكامل، الذهن يفترض الأشياء كاملة . لننظر إلى الشكل التالي: ß ß

ß ß

إنّ الذهن يربط تلقائيا الزوايا ويجعل منه شكلا مربعا، ذلك أنّ النظام الإدراكي يدرك أولا الأشكال **«les formes»** باعتبار **الشكل** هو المكوّن للفضاء، وهو أول ما يدرك قبل المحتوى أو المضمون. يكمل المشاهد إذن الشكل السابق علي أنّه مربع لأنّ بنيته الذهنية قد ألفت ذلك **الشكل – البنية**. إنّ النظرية الإدراكية الجشطالتية تؤكد خاصة على الشكل الجيّد وتعتمد وهم الصورة، أو وهم الشكل، ذلك أنّ الذهن لا يمكن أن يتصور أشياء العالم دون أشكال، والأشكال التي يصعب تكملتها هي الأشكال غير المألوفة التي تبدو غريبة لدى المشاهد . إنّ هذه النظرة ليست بسيطة في الواقع بل هي نظرة تؤثر على التفكير الإنساني بشكل عام . لقد اعتبرت "الجشطالتية" **الشكل** أحد وسائلها ومفاهيمها الأساسية في التحليل، وأحد وسائلها التصنيفية، فالإنسان يصنّف ويشكّل الأشياء كي يحسن التفكير . وبالتالي تكون البنيات الكبرى بنيات ذهنية وتمثلات نؤسسها عن العالم وعن النصوص التي نقرؤها كذلك .

[1] –Jean- Michel Adam: le texte descriptif . p . 87 .

لقد جاء "كوهلير" «**Köhler**» بنظرة يؤكد فيها أكثر على الحواس ويفضل معالجة الإجراءات الحسية ويراها أكثر ضمانا وأكثر تأكيدا من بديهيات النظرية الآلية، يؤمن "كوهلير" بما يسميه بالتجربة الساذجة وظيفة أساسية للحواس، ويحاول أن يربط ذلك مباشرة بالعلوم الطبيعية، كما يرفض الوقوع في الذرية «**l'atomisme**»[1] لأنّه لا يؤمن بالجزئية وإنّما يؤمن بالكلّية أو الإجمالية ويتحدث عما يسميه بالحقل الكلّي. كما يؤمن كذلك "كوهلير" بالحدس نوعا من التجربة، تلك المعرفة الضمنية التي لا تأتي بالصدفة والتي كثيرا ما يستعين بها القارئ لأجل تأسيس البنية الكبرى. إنّها معرفة ناتجة عن تجارب صريحة وغير صريحة، قديمة أو جديدة، نتيجة تجربة حياة غامضة.

إنّ حصول القارئ على البنية الكلية لا يخلو في الكثير من الأحيان من المعرفة الحدسية، فالحدس يلعب دورا كبيرا في اختيار بنية كبرى دون غيرها من بين الاختيارات المتعددة التي يمكن أن يعطيها النص الواحد، الحدس إذن عنصر مهم في تأسيس البنية الكبرى، يقول "كوهلير": ((كلّ شيء يصيّر- يجعل- الاقتناع الساذج عنصرا أساسيا داخل العلوم النفسية والعصبية والفلسفية المعاصرة))[2]، خاصة منها العصبية المرافقة للتجربة .

2-3- الأحكام الحدسية للتناسق النصي .

أن يتحصل القارئ على بنية كلّية معناه أن يؤسس **بنية دلالية متناسقة**، فللقارئ كفاءة تناسقية تسمح له بإنجاز خطابات متناسقة، كما تمكّنه من إصدار أحكام على خطابات الآخرين بالتناسق أو بعدم التناسق، إنّها أحكام تناسقية بإمكان أي قارئ أن يصدرها على أي نص هو بصدد قراءته، لقد صنّف كلّ من "إ. رابول" و"جاك موتشلير" "**A.Reboul**" "**Moeschler.**" في كتابهما المعنون ب «**pragmatique du discours**» الخطابات حسب تناسقيتها إلى أربعة أصناف وربطا ذلك بحضور أو غياب علامات الانسجام .

---

[1]-Köhler Wolfgang: psychologie de la forme . Gallimard Editions . 1964 .p . 322 .

[2] - ibid. p . 323 .

-هناك خطابات متناسقة مع وجود علامات الانسجام .

-هناك خطابات متناسقة بدون أي علامات انسجام .

-هناك خطابات غير متناسقة مع وجود علامات الانسجام .

هناك خطابات غير متناسقة مع عدم وجود علامات الانسجام[1].

فعلا إنّنا في غالب الأحيان ما نحكم على تناسقية النصوص بواسطة وجود أو عدم وجود علامات الانسجام، أهمها الروابط بين العبارات أو بين الفقرات . لكن باستطاعة القارئ أن يحكم على النصوص بالتناسق بدون علامات الانسجام، كما أنّه بإمكانه أن يحكم بعدم تناسقية النصوص رغم توفر علامات الانسجام . لذلك نقول أنّ هناك كفاءة نصية تناسقية ضمنية تسمح للقارئ بإصدار أحكام على النصوص، أي أنّها تسمح للقارئ بالتفريق بين النص وللانص حسب مفهوم "هليداي". ففي هذه الحالة القارئ يكون قد رجع إلى حدسه بالضرورة لأجل بناء بنية كبرى، أي أنّه لا توجد علاقات استلزامية بين وجود علامات التناسق ونصية النص أو تناسق الخطاب[2]. ومن هذا المنطلق يمكن معالجة المعرفة الحدسية معرفة أساسية في فهم النصوص وتأسيس البنية الكبرى لها، ذلك أنّ تأسيس تلك البنية يفترض استيعاب القارئ استيعابا جيّدا لنصه، أي على كلّيته وليس على أجزائه فقط . فهي معرفة ضمنية بالنصية، أو كفاءة ضمنية نصية[3] مثلها مثل الكفاءة اللسانية . يرى الكاتبان السابقي الذكر أنّها كفاءة تتوفر لدى أصحاب اللغة الأم على وجه الخصوص، لكن يمكن القول أنّه يكفي التحكّم في أي لغة كانت وممارستها بعفوية مثل ممارسة قراءة النصوص كي يكتسب القارئ تلك **الكفاءة التناسقية – النصية** مثلما سبق له وقد اكتسب الكفاءة اللغوية، كي تصير بعد ذلك معرفة ضمنية

---

[1] -Anne Reboul et Jacques Moeschler: pragmatique du discours . Armand Colin Paris . 1998 .p .

[2] -ibid. p . 63 .

[3]– فيما يخص الكفاءة النصية والكفاءة الخطابية يمكن الرجوع إلى " ميلود حبيبي " في: الاتصال التربوي وتدريس الأدب، دراسة وصفية – تصنيفية للنماذج والأنساق . الطبعة الأولى . المركز الثقافي بالدار البيضاء بالمغرب . 1993 .

حدسية. لقد أسس الحدس التناسقي مثلما سبق لـــ "شومسكي" وأسس الحدس النحوي وجاء بمفهوم النحوية الذي قد لا يستند على القواعد الصريحة وإنّما على معرفة تجريدية ضمنية، أي حدسية كذلك ((وبالتالي فإنّ الحكم الحدسي للمتكلمين هو الذي يسمح بتحديد مجموعة القواعد التي يجب على الجملة أن تحترمها كي تكون نحوية))[1] إنّ ما قيل عن النحوية يقال كذلك عن التناسق، إذ أنّ مجموع المتكلمين للغة وبدون ذكر للقواعد التركيبية بإمكانهم قبول أو رفض جمل على أنّها مقبولة أو غير مقبولة داخل لغة ما. فكذلك القارئ بدون أن يذكر القواعد الخطابية بدقة فإنّه بإمكانه قبول أو رفض خطابات على أنّها متناسقة أو غير متناسقة .غير أنّ هناك من يفرق بين الكفاءة النصية والكفاء؟ظة الخطابية بحيث أنّ الكفاءة الخطابية تفترض فهم ملابسات خارج البنية النصية اللغوية . إذ أنّ القارئ لما يحاول إعطاء البنية الكلّية فإنّه يتجاوز بالضرورة خطابه أو نصه، فالكفاءة الخطابية تعطي النصوص أبعادها التداولية، ومن الذين عالجوا التناسقية الخطابية "كلورس" «Charolles» 1978 وكذلك "بوبر" «Popper».

2–4– المفترض والمستنتج .

إنّ تأسيس البنية الكبرى للنص تتطلب من القارئ قراءة وفهم الصريح والضمني على السواء حتى في حالة قراءة النصوص غير الأدبية . فالبنية الكبرى لا يمكن الحصول عليها إلا باستيعاب المغيّب على السطح النصي . إنّ "أرو خيوني" لما تعالج الضمني تؤمن أنّنا لا نمارس الكلام المباشر أو الصريح إلا نادرا، فكلامنا اليومي أغلبه ضمني[2] ومتضمن بالضرورة في المسكوت عنه. إذ أنّ ((المعنى لا توجد له حقيقة أخرى غير الذهني))[3] فالمعنى ليس حقيقة خارجية بقدر ما هو تصورات وتمثلات ذهنية. الصريح ناتج عن مكونات الخطاب، أي أنّنا نربط المعني بوحدة لغوية معينة داخل النص، فالقارئ في هذه

[1] –Anne Reboul et Jacques Moeschler . p . 64 .

[2] – تنظر

Orrechionnie . C . Kerbrat: l' implicite . Armand Colin .Paris .1986 .

[3] –Christian Baylon et Xavier Mignot: sémantique du langage: Initiation ; sous la direction de H ; Mitterand ; éditions Nathan / Her . 2000 .P .151 .

الحالة قد يرجع إلى الذاكرة القاموسية التي تصورها كلّ من "ج كروا" و"أ كولين " على شكل شبكي. الصريح نوع من الدلالة المستقرة المتواضع عليها داخل المجموعة اللغوية أما الضمني فيقول عنه "كستين بيلو" ((يجب أن نتكلم عن المعنى الضمني عندما يكون معنى أو جزء من الخطاب لا يمكن أن يرجع إلى الكلمات أو العلامات الصوتية أو الغرافية المكوّنة للملفوظ))[1].

إنّ ما يمكن ملاحظته أنّ المعنى الإجمالي للنص هو أكثر من النصية، فالسؤال المهم إذن من أين يأتي القارئ بالإضافي؟ كيف يفهم القارئ شيئا أخر غير الذي يعطيه النص؟ الضمني يمكن أن يكون استنتاجا، نتيجة منطقية لكلام سابق، مفترض لم يعطه النص صراحة، كما يمكن أن تكون مقاصد الكاتب المخفية، أفعال كلامية غير مصرح بها، القصد الذي أنجز الكاتب لأجله النص.

لقد عالج "جون كروا" «**J. Caron**» **المفترض** «**le présupposé**» داخل إطار منطقي وأدرجه ضمن مسألة إعطاء قيمة حقيقية للخطاب، وربط علاقة اللغة بالمنطق وبدأها من الدراسات التي قدمت من طرف "فريج" 1892 وطوّرت فيما بعد من طرف "روسل" 1902 وكذلك "سطراوشن" 1950، حيث يتحدث مثلا "فريج" عن الفرق بين ما يعنيه الخطاب (معناه) والذي يفترضه. يقول "سطروشن" 1954: ((عبارة س تفترض عبارة س [1]، وبهذا المعنى فإنّ حقيقة س [1] شرطا مسبقا لحقيقة أو كذب س))[2]. إنّ المباحث التي تهتم بفلسفة اللغة مباحث قديمة ازدهرت خاصة عند الألمان وبالتالي ((تبدو الافتراضية على أنّها ليست مشكلّا منطقيا فقط وإنّما ظاهرة دلالية أصلية وأصيلة التي تتطلب تحليلا أكثر عمقا))[3]. جاءت بعد ذلك دراسات كلّ من "أوستين" و"فلمور" 1969 كي يصبح بعد ذلك المفترض شرطا أساسيا من شروط الفعل الكلامي لأجل فهم الكثير من الجمل بل أصبحت ضمن القوانين الكلّية، بحيث يصعب أحيانا

---

[1] –Christian Baylon: p 152 .

[2] – Jean Caron: les régulations du discours psycholinguistique et pragmatique du langage .P .U .F . 1er Edition .1983 . p .82 .

[3] –ibid. p . 82 .

تصوّر قراءة أي نص دون وضع مجموعة من الافتراضات. كما أدرجت أعمال "جيكرو" لسنة 1972 ضمن هذا الموضوع، حيث يؤكد من خلال أعماله تلك أنّ مسألة الافتراض هي ظاهرة تابعة للغة وليست تابعة للكلام، بالتالي تصبح **الافتراضية** مكوّنا لسانيا «un composant linguistique» يسمح بإعطاء الملفوظات أوصافها الدلالية خارج أي سياق كان. لقد بيّن "جوكرو" أنّ الدلالة لا يمكنها أن تستغني عن المفترض فهو ليس مكوّنا بلاغيا بقدر ما هو مكوّن لغوي. ((إنّ أهمية مفهوم الافتراض هي أن تدخل في اللغة ذاتها الضمني الذي كنا نظن لحدّ الآن أنّه خاص بالخطاب))[1] بحيث يصبح المفترض ليس مجرد معلومة ترافق الخطاب، بل أنّها فعل قضوي، فهو شرط حواري وضروري لأجل استمرار الحوار بين شخصين كما هو ضروري لأجل فهم النص واستيعابه. إنّ المفترض ليس معلومة يعطيها النص وإنّما يعطيها الخطاب الذي يقدمها بطريقة ضمنية.

المفترض نوع من المستنتج فا ((كلّ متكلم للغة لديه قدرات استنتاجية))[2]. إنّ متكلم اللغة وممارسها بشكل عام يقول شيئا لأجل قول شيء آخر يخفيه وذلك حتى خارج الكلام الاستعاري، كأن تقول العبارة النتيجة لأجل استخلاص المسبب، أو تقول المسبب لأجل استخلاص النتيجة. إنّ قارئ النص يقوم باستنتاجات بالضرورة، وهو في تلك الحالة يعتمد كفائتين أو نوعين من الكفاءات: الأولى يمكن اعتبارها كفاءة منطقية، أي القدرة على التفكير والكفاءة الأخرى موسوعية، أي المعارف المخزنة التي يكون قد اكتسبها منذ مدة. ففي حالة عدم الاستنتاج يمكن القول بعدم الفهم، ذلك أنّ القارئ لم يستوعب المقدمة كي يستخلص النتيجة. وبطبيعة الحال فإنّ هاتين الكفاءتين غير متساويتين لدى جميع القراء لذلك يفترض ألا يستنتج كلّ القراء الاستنتاجات نفسها، حيث أنّ بعض الاستنتاجات التي تفرض نفسها على بعض القراء قد لا يراها البعض الأخر. فبماذا ترتبط هذه الكفاءات إذن؟ هل ترتبط بالقدرة العقلية المنطقية أم ترتبط بالقدرة أو المعرفة اللغوية؟ وهل توجد لدينا مقاييس لأجل تقييم هذه القدرات

---

[1] –ibid . p . 84 .

[2] – Christian Baylon . p .155 .

الاستنتاجية؟ ذلك أنّه يمكن القول أنّنا نعثر على قراء يستنتجون أو يستخلصون نتائج غير منتظرة نهائيا، لذلك نقول إلى أي حدّ يدخل كلّ من المفترض والمستنتج ضمن المعنى الذي يحمله الخطاب؟ وإلى أي حدّ يمكن للقارئ أن يذهب في استنتاجاته؟ لقد سبق ل "ريفاتير" وأن عالج في كتابه "الأسلوبية البنيوية" ما سماه بالقارئ المتفوق، حيث أنّ القارئ في هذه الحالة يزّل ثقافته الواسعة على النص . فهل هذا النوع من القراء يتجاوز بالضرورة المعنى المفترض في النص؟

المستنتج يفترض بالضرورة كفاءة معرفية مسبقة لدى القارئ، كقولنا لأحد الأشخاص وهو يتأهب للسياقة: إنّ الطريق مبللة فهي جملة تعني: كن حذرا. هذه الجملة تفترض أنّ السائق عارف بأنّ الطريق المبللة تسبب انزلاق السيارات . ومثلها كذلك العبارات المسكوكة التي ترتبط بثقافة المجموعة اللغوية. بالتالي هل يمكن أن يدرج المفترض والمستنتج ضمن النظام اللغوي بدلا أن ندرجه ضمن الكلام؟ المستنتج مخزّن في الذاكرة بالدرجة الأولى، قد يأتي به القارئ من معرفته حول العالم الذي يعيش داخله . هو كذلك ضروري لأجل بناء التناسق النصي، بل يمكن اعتباره حتى ضروري لأجل تأسيس نصية النصوص. المستنتج والمفترض ضروري لأجل بناء **تمثّل ذهني – نصي متكامل** لدى قارئ النص، ومع ذلك يظل الأهم هو البحث عن تلك الأنشطة الذهنية التي تنتجه أثناء سير مرحلة القراءة[1]. على القارئ في هذه الحالة أن يبني معلومة لم تعط له بطريقة صريحة و لم يعثر لها على بنية لغوية، بل معناها متضمن في العبارة المسكوت عنها، ومع ذلك على القارئ الجيّد أن يستحضرها ضمن معنى النص المقروء. ربما يظل المعنى المستنتج أهم فيما يخص دلالة النصوص والحصول على البنية الكبرى من الصريح لأنّه في الواقع هو المقصود حتى وإن أخفاه الكاتب، لذلك يمكن أن تدرج **القصدية** ضمن أهم الأسس الإجرائية لأجل الحصول على البنية الكبرى للنصوص. فإن لم يتوصل القارئ إلى استنتاج الضمني، أو الذي يفترض استنتاجه يمكن اعتباره غير فاهم لنصه وغير مستوعب له. إنّ المستنتج غالبا ما يكون معرفة حول العالم أي حول المرجع. لذا يبقى الحديث عن

[1] –Jean Caron . p . 155 .

موضوع النص مهما لا يمكن إهماله أثناء معالجة عملية فهم النصوص، بما فيها الطريقة التي يتمثل بها القارئ ذلك العالم والنص والمقروء. ومع ذلك يظل كلّ من المفترض والمستنتج ضمن المحتمل غير المؤكد، فلماذا يستنج القارئ استنتاجا دون غيره؟ الأكيد أنّها معرفة تنتمي أكثر إلى عالم القارئ أكثر مما تنتمي إلى عالم النص حسب مفهوم "بول ريكور"، لذا يمكن اعتبار فعل القراءة بمثابة عقد، حيث يوضع القارئ داخل مشكلة ويقوم هو نفسه بحساب المييز أو التمييزي داخل النص، أي أنّ القارئ يعيد في الكثير من الأحيان بناء المفقود أو الحلقة المخفية في النص، وهو ما يطلق عليه " كلارك" « Clark» تسمية «bridging»، مثل:

لقد زار مطعم الرحمة أمس أكثر من 100 شخص في هذه القرية.

المستنتج إذن أنّ القرية يوجد بها الكثير من الفقراء . إنّ المفترض والمستنتج يمكن معالجته معرفة مشتركة بين المتكلمين. فهو المعرفة المحصلة سابقا توظف لأجل استنتاج معلومة جديدة، فالذي يتكلم عنه هو القديم والذي يقوله النص عن الموضوع هو الجديد. ومع ذلك فقد قدمت دراسات من طرف "فراتس" بيّنت أنّ فاعليهم يتعرفون على جمل ليست معروفة سابقا ولكن يمكن أن تشتق عن تلك المعطاة أو المقدمة، أي يمكن اعتبارها بمثابة معرفة جديدة مشتقة خلال لحظة القراءة . أخيرا يمكن الانتهاء إلى الثنائيات التالية:

المعطى / الجديد.

الموضوع / التعليق أو وجهة النظر.

الصريح / المفترض.

فهل يمكننا كتابة قوانين الاستنتاج على شكل رياضي؟ هذا ما يمكن أن تكشف عنه دراسات مستقبلية، ذلك أنّ دراسة كلّ من المفترض والمستنتج دراسة شيّقة وتستدعي الكثير من الاهتمام ومع ذلك لم تعط أهمية أثناء تأسيس القارئ للبنية الكبرى لنصه المقروء .

2-5- القصدية الإجمالية .

إنّ القارئ وهو يقرأ النص يحاول في الواقع الإجابة عن أسئلة كثيرة يطرحها على النص أو على الكاتب، أهمها ماذا يريد أن يقول الكاتب من خلال النص؟ سؤال يبحث عن قصدية أو نية الكاتب. ((الفهم إذن هو التعرّف على قصدية الكاتب))[1] إنّ للقارئ قصديته القرائية كذلك للكاتب قصديته الكتابية يجب البحث عنها لأجل الحصول على البنية الكبرى للنصوص. هذه القصدية يمكن للكاتب أن يظهرها على المستوى السطحي للنص كما يمكنه أن يخفيها كذلك، بالتالي تتم معالجها ضمن المسائل المعالجة سابقا من ضمنية واستنتاجية. فكلّ قارئ يحاول تأسيس البنية الكبرى إلا وهو باحث عن قصدية الكاتب . لذا يمكن معالجة البنية الكبرى داخل إطار القصدية سواء من الناحية الفلسفية عند "جون سورل"، أو من وجهة النظر الحوارية عند "قرايس".

تبدو معالجة القصدية متفرعة ومتعددة التوّجهات، فهناك من يتحدث عن القصدية الإعلامية، التواصلية، الطبيعية، غير الطبيعية، المحلية، الإجمالية أو الكبرى ..... فحسب مؤلفي كتاب «pragmatique du discours» أنّ القصدية الإعلامية قصدية محلية، فلكلّ عبارة مثلا قصديتها المحلية وهي قصدية إعلامية في غالب الأحيان، مثل:

-عمر غائب هذا الصباح عن عمله.

تحتوى العبارة على ثلاث معلومات تعطيها التسلسلية الكلامية داخل النص المقروء، إذ الكاتب يعطى ثلاثة أخبار، أي ثلاث مقاصد إخبارية محلية، وهي:

-غياب عمر.

-الزمنية، هذا الصباح.

-عن العمل.

ومع ذلك فإنّ للكاتب قصدية أخرى إجمالية كبرى يطمح إلى توصيلها من خلال كلّ نصه «une intention globale.» [2] يمكنها أن تكون قصدية إعلامية كبرى .إنّ

---

[1] - ibid. . p . 117 .

[2] -Anne Reboul et Jacques Moeschler . p . 158 .

هذه القصدية الكبرى ليست مجموع للقصديات المحلية مجملة، حيث أنّ القصدية الكبرى تكون أكثر تعقيدا بالنسبة للقصديات المحلية وأنّ نجاح فهم القارئ يكمن بالدرجة الأولى في الحصول على القصدية الكبرى. ولعل القصديتان الطبيعية وغير الطبيعية متضمنتان داخل القصدية التواصلية، ذلك أنّ الفعل التواصلي فعل تعريفي، إخباري، إشاري، استنتاجي كذلك. إنّ الحصول على هذه القصدية الإجمالية – الإشارية – الاستنتاجية ترجع بالدرجة الأولى إلى كفاءة قارئ النص – أي محاولة القارئ استرجاع القصدية الإعلامية للمتكلم – الكاتب[1].

إنّ قصدية الكاتب تكون في أغلب الأحيان افتراضية يؤسسها القارئ يمكن أن تثبت أو تدحض أثناء الاستمرارية القرائية وغالبا ما تكون فرضية القارئ فرضية إجمالية غير محلية وكأنها تبدأ قبل مباشرة فعل القراءة حسب حاجته من قراءة ذلك النص، وحسب المعطيات المسبقة التي يمتلكها عن النص، أو عن الكاتب، عن معرفة السياق العام الذي كتب فيه النص ... هي معطيات تبدو ثانوية بالنسبة للبنية النصية الداخلية ولكنها جدّ مؤثرة في البحث عن القصدية الإجمالية.

في الواقع نحن لا نمتلك كثيرا من المعلومات حول كيفية تأسيس القارئ لهذه الفرضيات المسبقة التي يقرأ بواسطتها النصوص، كما لا نملك كذلك معلومات كثيرة حول الأسئلة المفترضة المسبقة التي يضعها القارئ قبل مباشرة قراءة نصه[2]. إذ الكثير من التساؤلات حول **المسبق** ما تزال غامضة ومبهمة: كيف يتسآل القارئ؟ ما هي السوابق المعرفية التي تجعله يطرح ذلك التساؤل دون غيره؟ هل تتغيّر هذه التساؤلات حسب النصوص؟ حسب السياقات؟ حسب الأهداف القرائية؟. هل نحن نبالغ في البحث عن قضايا قد لا تخطر ببال القارئ إطلاقا؟

---

[1] –ibid. .p . 160 .

[2] – لقد أكدت الكثير من الدراسات التي تناولت نظرية القراءة الأدبية أنّ القارئ لا يباشر النص خاوي الذهن أبدا، بل ينطلق دائما من معروف مسبق، إشهار، دراسات نقدية .....

إنّ المقاصد المحلية عملية يصعب تصوّرها، فهل أنّ الكاتب يتوقف من حين لأخر كي يعطي قصدية محلية وما على القارئ إلا أن يفعل كذلك لأجل الحصول على القصدية الكبرى؟ لعل القارئ يتوقف ليؤكد على ما يراه مهما أكثر من غيره أي أن يبرز التمييزي في النص ويخرجه عن باقي السلسلة العباراتية. يشعر القارئ أنّ هناك كلاما مهما يجب التوّقف عنده تحتفظ به الذاكرة ويمكن للقارئ أن يصنع منه قصدية محلية أو صغرى ويحتوى النص على قصديات صغرى كثيرة أو محلية ميزتها الأساسية أنّها لا يمكن أن تستقل بنفسها، وأنّها تخدم القصدية الكبرى أو الإجمالية التي يمكن اعتبارها قصدية ضمنية يستقيها القارئ عن القصديات الجزئية ولكن لا تسترجع أثناء القصدية الكبرى إلا القصديات التمييزية فقط. جاء في مؤلف «pragmatique du discours » ((إنّ المتلقي الذي يبحث عن تأويل خطاب ما، يبحث في الواقع عن بناء قصدية إعلامية، إجمالية، وينتظر من الكاتب أن يسعفه في ذلك. فالمساعدة التي يمكن للكاتب أن يقدمها تسمح بتقليص كلفة تأويل الخطاب. ومن هذا المنظور، فإنّ الفرضية الأكثر تمييزية حول القصدية الإعلامية الإجمالية للمتكلم تكون هي الأسهل تحصيلا نظرا للمعلومات التي سبق للمتلقي أن تحصل عليها أثناء تأويل الملفوظات السابقة))[1] يشتغل ذهن القارئ إذن في غالب الأحيان بطريقة استنتاجية كي يتحصل على بنية خطابية منطقية متناسقة لغويا وكذلك قصديا، حيث لا يجب أن تناقض قصدية محلية القصدية الكبرى أو الإجمالية.

إنّ كلّ خطاب في الواقع يحمل قصديتين، الأولى إعلامية أما الثانية فهي مخفية في ذهن الكاتب قد لا يكشف عنها النص أو الخطاب بطريقة مباشرة بل ضمنيا، فمستويات المقاصد متعددة مثل مستويات الدلالات. القصدية الكبرى تمارس بعض الرقابة على القصديات الصغرى، أما التوّقفات القرائية التي يجريها القارئ من حين لأخر فهي بمثابة القصدية الواسطة ما بين الصغرى والكبرى، هي التي تمرّر المحلية إلى الكبرى. القصدية الصغرى لا يمكن أن تحدّد إلا من خلال الكبرى وأنّ الكبرى لا يمكن أن

[1] –Anne Reboul et Jacques Moeschler .p . 165 .

تستنتج إلا من خلال الصغرى وإن كانت ليست تجميعا لها، فكلاهما تخدم الأخرى بالضرورة.

2-6- القواعد الكبرى .

لما يحاول القارئ تأسيس بنيته الكبرى يكون قد افترض، استنتج، وظّف حدسه وكفاءته النصية -الخطابية - التناقسية، مطبّقا لإجراءات لغوية – ذهنية خاصة قصد الحصول على البنية الكبرى أي "**موضوع الخطاب**" حسب "فان ديك". ولعل أهم هذه القواعد: **الحذف**.

إنّ لكل قارئ ولكلّ نص بنيته الكبرى الخاصة به . يقول "الخطابي": ((وأنّ القارئ يصل إلى هذه البنية الكلية عبر عمليات متنوعة تشترك كلّها في سمة **الاختزال**. على أنّ البنية الكلية ليست شيئا معطى، حتى وإن كانت هناك بنيات متنوعة أو مؤشرات على وجود هذه البنية، وإنّما هي مفهوم مجرد (حدسي) تتجلي به كلية الخطاب ووحدته))[1]. فقانون الاختزال إذن هو أهم القوانين اللغوية- الذهنية التي يتحصل بواسطتها القارئ على بنيته الكلّية، أي على نصه مقلّصا إلى أقصى درجات التقليص.

لقد طوّرت مثل هذه المعالجات النصية على يد "فان ديك" و"كينش" وخاصة "ديك" 1980 الذي سمى تقنيات المعالجة النصية- الذهنية الممارسة أثناء عملية القراءة والفهم **بالقواعد الكبرى** «les macro- règles». واعتبر **الحذف** ضمن أهم هذه القواعد الكبرى، أي أنّ قارئ النص يحذف كلّ ما يراه غير تمييزي ويتمكن من الاستغناء عنه وهو يحاول تأسيس بنيته الكبرى. يطلق أحيانا على هذه القواعد – **القواعد الصارمة** – فالقواعد الحذفية تساعد على حذف العناصر التي قد تكون تمايزية على المستوى المحلي ولكنها ليست ضرورية لأجل التفسير الإجمالي للنص.

[1]- محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب. ص .46 .

الحذفية إذن تتضمن حذف معلومات دلالية من النص ويعطي "فان ديك" هذه القواعد الكبرى الاختزالية التي يأتي بها "محمد الخطابي" على الشكل التالي:

-العملية الأولى وتكتب على الشكل التالي: fx and gx►-- fx

وتتضمن العملية بالضرورة حذف المعلومات غير الأساسية، أو ما يسمى بالمعلومة العرضية غير أنّ هذا النوع من الحذف لا يؤثر في تأويل العبارات المتعاقبة في الخطاب، والمعلومات التي تحذف في هذه الحالة الأولى تكون غير قابلة للاسترجاع، ففي هذه الحالة تكون: gx هي المعلومة الثانوية أو الطارئة التي يمكن للقارئ الاستغناء عنها دون أن يكون لها تأثيرا على تأسيس دلالة الخطاب، وهي المعلومات التي لا تسترجع عند تأسيس القارئ للبنية الكبرى للخطاب .

-العملية الثانية: < fx and gx et hx >hx

في هذه الحالة تحذف معلومات أساسية، أي معلومات بنائية. وهذه المعلومات خاصة بإطار معيّن دون غيره، أي أنّ المعلومات المحذوفة تحدّد أسباب ونتائج الأحداث العادية والمتوّقعة، غير أنّ هذه العملية يجعل لها الشرط أو القانون الشرطي التالي:

gx □ ⟶ < fx et gx et hx >

ويدل هذا الشرط أنّ الأحداث أو الوقائع hx et fx تسترد مع gx البنية الكبرى في معظم الحالات، فالمعلومة المحذوفة قابلة الاسترجاع[1]. تأخذ هذه العملية إذن شكلا رياضيا مجردا مع أ نّها إجراءات عقلية- ذهنية- لغوية.

- العملية الثالثة تأخذ الشكل التالي: <fx et gx> ويسمى هذا النوع من العمليات بالتعميم البسيط، حيث تحذف هنا معلومات أساسية وهي حسب "فان ديك" انتقال من الخاص إلى العام، ويطلق عليها أحيانا **قواعد التعميم**، كأن تعوّض مجموعة عبارات بواسطة عبارة واحدة بحيث تكون العبارة الصغيرة متضمنة لعبارات متعددة، فعبارة:

-الأطفال يلعبون . يمكن أن تتضمن:

[1]- نفسه، ص. 283.

– جون يلعب بالكرة.

– ماري تنيم لعبتها.

– بيار يبني قصرا[1].

فالمحذوف هنا غير قابل للاسترجاع ذلك أنّ العبارة: الأطفال يلعبون – تعوّض بالضرورة العبارات السابقة الذكر دون أن يخلّ ذلك بالمعنى، فهي إذن معلومات غير قابلة للاسترجاع وتعمل تحت الشرط التالي:

$$(fx \Box \rightarrow hx) \quad et \quad (gx \Box \rightarrow hx)$$

إنّ الشرط العام الذي يؤكد عليه " فان ديك" لأجل إجراء العمليات الثلاثة التي ذكرها "الخطابي" هو ((عدم إمكان حذف قضية سابقة تقتضيها قضية لاحقة))[2] وذلك حفاظا على التطوّرية المنطقية الجيّدة للنص بحيث لا يفقد أحد حلقاته الأساسية، مع أنّ "فان ديك" يتدارك بعض الشيء ويأتي ببعض التحفظات لأجل تطبيق تلك **القوانين الاختزالية**، أهمها إثنان على وجه الخصوص:

–إنّ البنية الكبرى التي يأتي بها القارئ لا بدّ أن تكون **تمثليّة** لكلّ النص، أي أنّ القارئ يعيد كتابة النص مرة ثانية بشكل مختزل وكأنها قواعد إعادة الكتابة التي جاء بها "شومسكي" أثناء المعالجة الجملية .

– أما التحفظ الثاني هو أنّ ((البنية الكلّية يمكن أن تكون موضوع قيود وقواعد مختلفة حسب أنواع الخطاب))[3]. فإن أخذت أنواع الخطابات أو أنماط النصوص بعين الاعتبار عند تطبيق هذه العمليات التي سميت بالقوانين الحذفية الكبرى، تصبح العملية بالضرورة معقدة وتأخذ شكلها النسبي بدلا من شكلها الكلّي الذي سبق إعطاءه على شكل قوانين رياضية .

---

[1]– Coirier et autres . p . 19 .

[2]–محمد خطابي. ص. 144 .

[3]– نفسه، ص 284.

لقد عالج "فان ديك" و"كينش" مسألة تقليص النصوص وأكد على أنّ العناصر اللغوية الأكثر عرضة للحذف لأجل تأسيس البنية الكبرى هي النعوت والإضافات والمجرورات....، أي ما يقال عن الموضوع، أو ما يقابل وجهة النظر أو صفات الموضوع. ولقد أدرج النحو العربي تلك المسائل ضمن التوابع التي يمكن للكلام أن يستقيم بدونها ويمكن للمتكلم أن يستغني عنها. لذا تبقى تلك القوانين نسبية إنّ أخذت أنواع النصوص بعين الاعتبار، فهناك نعوت يمكن أن تصير تمييزية في بعض السياقات، بل تكون هي **البؤرة**، مثل:

- تبحث البنت الصغيرة عن كرتها الخضراء داخل العشب.

إنّ النعت "**خضراء**" في هذه العبارة يبدو تمييزا ومهّما، خاصة إن افترضنا أنّ العشب أخضر لأنّها عبارة دالة على صعوبة عثور البنت على كرتها الخضراء إذ لو كانت الكرة حمراء أو صفراء أو بيضاء لما سببت ذلك التعب للبنت. وبالتالي يصبح لون الكرة مهّما وأساسيا وحاملا **لبؤرة** العبارة، ولذلك لو يحذف تفقد العبارة بالضرورة دلالتها على صعوبة العثور على الكرة.

يبدو أنّ قاعدة **الحذف** هي نفسها قاعدة التعميم، حيث يمكن تجميع عبارات تكون بينها علاقة التتالي أو علاقة السببية على شكل عبارة واحدة، مثل:

-يسافر محمد بالقطار.

يمكنها أن تكافئ: ذهب محمد إلى المحطة، اشترى تذكرة، توّجه إلى الرصيف.

البحث عن البنية الكبرى من طرف القارئ هو بحث عن انسجام النص من الناحية اللغوية، الموضوعاتية، الذهنية، المنطقية – التطوّرية. يستخلص القارئ هذه البنية الانسجامية معتمدا على معرفته اللغوية، على حدسه، معرفته بالموضوع المعالج في النص ومعرفته المنطقية وكذلك معرفته بنوع النص المقروء معتمدا على تنشيط بنيات ذهنية معقدة ومتشابكة، وكذلك توظيفه لمخزون معرفي يأتي به من الذاكرة البعيدة المدى أي الدلالية، موّظفا في الآن نفسه للذاكرة العاملة أو القريبة المدى لأنّه يوّظف عمليات استرجاعية متعددة الأنشطة، موّظفا لمعرفته اللغوية – النصية، مسترجعا لنصوص أخرى

شبيهة، مناقضة، معالجة لنفس الموضوع، حاملة لنفس الشكل... تنشّط إذن بنيات ذهنية لأجل بناء تمثلات جديدة قبل أن تسجل على شكل بنيات لغوية . لقد طوّرت كثيرا هذه البحوث من طرف "كينش" و"قرين" لسنة 1978 ... فالعملية الإسنادية مثلا، أي عملية إنجاز الدلالات تفهم أولا ظاهرة وموضوعا لسانيا كلّيا ناتجة عن النشاط الذهني[1] فموضوع الخطاب إذن ليس شيئا معطى، وإنّما هو شيء يبنيه القارئ مسترشدا بالنص[2]. يقول كذلك "الخطابي" عن وظيفة البنية الكلّية أو البنية الكبرى: ((ورغم هذا فإنّ البنية الكلّية تبقى إجراءا منهجيا لإبراز انسجام النص – في اعتقادنا – وليس وسيلة لتلخيصه أو فرز المعلومات المهمة "أساسية" من المعلومات غير المهمة "العرضية "))[3].

أخيرا يمكن أن نخلص إلى ملاحظات أهمها:

يمكن أن يدرج البحث الخاص بتأسيس البنية الكبرى ضمن الاتجاه **التقليصي** أو **الحذفية** أو النظرية **التقليصية** بشكل عام التي تحاول أن تختزل القوانين وتقلّص النصوص كذلك، هذه **التقليصية** التي سعت إليها كثيرا نظرية "شومسكي"، أي محاولة الوصول إلى التمثيل اللغوي على شكل قوانين رياضية مختزلة إلى أقصى الحدود وإنجاز قوانين يمكن تطبيقها على كلّ اللغات.

إنّ هذه القوانين التقليصية يمكن اعتبارها كذلك قوانين **إعادة كتابة** بالمفهوم "الشومسكي"، أي أنّ القارئ لنصه يعيد كتابته مرة ثانية بشكل مختزل. فهذه العبارة الممثلة للبنية الكبرى يفترض أن تكون مكافئة للنص المقروء دلاليا.

يفترض إذن في هذه القوانين التقليصية أن تكون صالحة التطبيق على كلّ النصوص مهما كانت نماذجها أو أنواعها أو أنماطها . إنّ البحوث التطبيقية الكثيرة والمتنوعة هي وحدها الكفيلة بالكشف عن كلّية أو نسبية هذه القوانين ما دام لكلّ

---

[1] –Brigitte Marin et Denis Legros: psycholinguistique cognitive . lecture ; compréhension et production de textes . Editions de Boeck .1er édition . 2008 .p .15 .

[2]– محمد خطابي، ص .295 .

[3]– نفسه، ص. 296.

قارئ ولكلّ نص بنيته الكبرى الخاصة به. إذ أنّ ((طريق الوصول إلى البنية الكلّية تختلف من خطاب لأخر))[1]. فنحن بالضرورة لا نوظّف الإجراءات الذهنية نفسها مع كلّ أنماط النصوص، فكلّما يكون النمط النصي معروفا ومألوفا لدى القارئ، كلّما كان القارئ داريا بموضوع النص، كلّما سهلت عليه مهمة التقليص والحصول على البنية الكبرى .

يبدو أنّ الكثير من المفاهيم الخاصة بمعالجة الجملة قد نقلت إلى معالجة النصوص مع أنّه يفترض أنّ معالجة الجملة مختلفة كثيرا عن معالجة النص حتى وإن قيل أنّنا نتواصل بالنصوص بدلا من الجمل. إنّ المعالجة الجملية تبقى قائمة لعدم توفر الكثير من المعطيات التي تعطيها النصوص. فحتى وإن نقلت تلك المفاهيم اللسانية – الجملية: الحدس، المقبولية، النحوية، التقليصية، الحذفية... إلى المعالجة النصية غير أنّ معالجة النصوص يمكن تميّزها بميزة خاصة بالنصية دون الجملية وهي التناسق النصي الذي تقل معالجته في الدراسة الجملية. إنّ هذه النقلة المفهومية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار. إنّنا ننقل ونحوّل هذه المفهومية لأنّنا مازلنا نؤمن بطريقة أو بأخرى بأنّ النص مجموعة أو حتى منظومة من الجمل، هذا من جهة ومن جهة أخرى مازلنا لم نتحصل بعد على جهاز مفهومي واضح حول معالجة **الذاكرة النصية** مثل الجهاز المفهومي الذي طوّرته لسانيات الجملة منذ مدة.

إن كانت البنية الكبرى هي عنوان النص أو المكافئ لعنوان النص، من أين يبدأ القارئ قراءة نصه؟ من البنية الكبرى أم من البنية الصغرى؟ فإن سبق وأعطيت البنية الكبرى على شكل عنوان فما جدوى تأسيسها مرة أخرى من طرف القارئ؟

كيف يتصرف القارئ مع نصوص بدون عناوين؟ أي بدون أن يوضع القارئ داخل ذلك الإطار المرجعي – النصي؟

إنّها دراسات تبدو جدّ مهمة مازلنا في أشدّ الحاجة إليها .

إنّ **وحدة الفهم** التي تمّ الاحتفاظ بها هي **العبارة** لأنّها أكثر ملائمة لهذا النوع من المباحث، ومع ذلك فإنّنا مازلنا نطمئن أكثر إلى مفهوم **الجملة** لأنّنا نعرف حدودها، أي

[1]– نفسه، ص. 284.

أين تبدأ وأين تنتهي. هذا عكس العبارة التي ترتبط بالحصول على المعلومة أو الإفادة بالمفهوم النحوي القديم، ضف إلى ذلك أنّ إفادتها غير واضحة إلا وهي ترتبط بالعبارات السابقة واللاحقة كذلك.

أما مفهوم كلّ من **السلسلة والمتتالية** فهو أكثر غموضا وأكثر ضبابية لأنّ حدودها غير معروفة – حتى وإن وضع "شومسكي" تلك الرموز الدالة على حدود المتتالية –

إنّ الفروقات التي يمكن أن تكشف عنها البحوث الميدانية التجريبية بين إدراك الصورة مثلا أو بقية وسائل الاتصال الأخرى وبين إدراك وفهم العبارة اللغوية يمكنها أن تساعد على فهم أكثر للتسلسلية اللغوية ولكيفية معالجتها ذهنيا من طرف القارئ.

إنّ القارئ لأجل فهم نصه يدمج العبارات الصغرى، الحاملة للقضايا الصغرى، الأكثر لسانية، ذات الاستقلالية المحليّة غير المستقلة عن الكلّية، موظفا للذاكرة القصيرة المدى كي ينتهي أخيرا إلى بنية كبرى واحدة حاملة للقضية الكبرى، أكثر ذهنية، أكثر تعقيدا، ليست تجميعا للبنيات الصغرى، موظفا للذاكرة الدلالية أو البعيدة المدى .

قائمة المراجع باللغة العربية:

1- حبيبي ميلود: الاتصال التربوي وتدريس الأدب دراسة وصفية – تصنيفية للنماذج والأنساق. الطبعة الأولى. المركز الثقافي. الدار البيضاء. المغرب. 1993.

2- حبيبي ميلود: بيداغوجية التلقي واستراتيجية التعلّم، تلقي النصوص الأدبية بين تأثير البنية النصية والموسوعية المعرفية للقارئ، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة ندوات ومناظرات . جامعة محمد الخامس. المملكة المغربية. 1995.

3- فان ديك: علم النص مدخل متداخل الاختصاصات. ترجمة سعيد حسن بحيري. دار القاهرة للكتاب . مصر ،2001.

4- محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، المغرب. 1988.

قائمة المراجع باللغة الفرنسية:

1-Adam Jean- Michel et André Petit-jean: le texte descriptif .Nothan Université . Paris . 1989 .

2-Adam Jean-michel: pour une pragmatique linguistique et textuelle . IN: Jean Molino et autres ; sous la direction de Claude Reichler dans: l'interprétation des textes . les Editions de Minuit . Paris . 1989 .

3-Anne Reboul et Jacques Moeschler: pragmatique du discours ; de l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours . Armand Colin . Paris . 1998 .

4-Baylon Christian: sémantique du langage ; Initiation . chapitre 6 . le sens implicite .

5-Marin Brigitte et Legros Denis: psycholinguistique cognitive . lecture ; compréhension et production de textes . Editions de Boeck Université **.** 1er Edition .2008 .

6-Caron Jean: les régulations du discours ; psycholinguistique et pragmatique du langage . P . U . F . 1er Edition . 1983 .

7-Coirier Pierre et autres: psycholinguistique textuelle ; approche cognitive de la compréhension et de la production des textes . Armand Colin / Masson . Paris . 1996 .

8-Dufays . J ;Louis: stéréotype et lecture . Mardaga Editeur .Liège. 1994 .

9-Dubois Jean et autres: dictionnaire de linguistique. Larousse . Paris Cedex . 1989 .

10- Gallisson .R./ Coste .D.: dictionnaire de didactique des langues . Hachette . Paris . 1976 .

D'analyse du discours . Armand Colin . 1er Edition . 2007 .

11- Geoges-Elia Sarfati: éléments d'analyse du discours . Armand Colin . 1er Edition . 2007 .

12- Greimas et Courtés: dictionnaire raisonné de la théorie du langage . Hachette . Paris . 1997 .

13-Kleiber Georges: co-texte et calcul du sens . Actes de la table ronde tenue à Canne les 2 et 3 février . 1996 . publiés sous la direction de Claude Guimier . Cedex . France .

14- Köhler Wolfgang: psychologie de la forme . Gallimard . Editions . 1964 .

15- Mounin Georges: dictionnaire de la linguistique . P. U .F . Paris . 1974 .

16- Orrechionnie . C . Kerbrat: l' implicite . Armand Colin . Paris . 1986.

17-Rui Da.Silva Néves: psychologie cognitive . Armand Colin . Paris . 1999 .

صورة "الدعاة الجدد" في الدراما التليفزيونية
مسلسل "الداعية" نموذجا -دراسة تحليلية-

د. زكية منزل غرابة
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية -قسنطينة

الملخص:

استهدفت هذه الدراسة تحليل محتوى صورة "**الدعاة الجدد**" في الدراما التليفزيونية، باعتبارهم إحدى أهم الظواهر التي عرفتها الساحة الإسلامية، لاعتمادهم في مخاطبة الجمهور على أساليب خطابية دينية ارتكزت بالدرجة الأولى على شحذ المشاعر الوجدانية فيهم، وللتوصل إلى معرفة معطيات محتوى هذه الصورة، فقد تم الاعتماد على أسلوب تحليل المحتوى الذي تعرض لتحليل عينة من حلقات مسلسل "الداعية"، وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج التي رسخت في مجملها صورة نمطية سلبية عن "**الدعاة الجدد**" وأظهرتهم موصوفين بكثير من الملامح مثل البحث عن الشهرة وتقديم الاعتبارات المادية .

Abstract

This study aimed image "New DOAAH" in the TV drama content analysis, as one of the most important phenomena known to the Islamic arena, their dependence on the public address on the rhetorical methods of religious based primarily on honing feelings compassionate them. To come to know the data content of this image, it has been reliance on the content analysis technique, which has be

en analyzing a sample of the episodes of the series "El Daia", and may study found a set of results that cemented in its entirety negative stereotypical image of the " New DOAAH " and showed them much Mosofin of features such as searching for fame and providing material considerations .

مقدمة:

يؤكد الباحثون في مجال الإعلام والاتصال " أن وسائل الإعلام أصبحت تسود الأدوار الخاصة بنشر المعلومات أو توزيع المعرفة، وتعاظم دورها وسيادتها في مجال عرض الحقائق، لذا فإن الأفراد يعتمدون عليها في رسم الصور الذهنية لهذه الحقائق، ومع تأثير التراكم في النشر والإذاعة ومرور الوقت فإن هذه الحقائق التي تنشرها وسائل الإعلام تتحول إلى حقائق اجتماعية يجتمع حولها الأفراد في المجتمع ويتفقون على رموزها[1].

وتعد ظاهرة "**الدعاة الجدد**" التي ساعدت وسائل الاتصال المختلفة على انتشارها واحدة من الظواهر التي برزت على الساحة الدعوية الإسلامية، بفعل امتلاك أصحابها القدرة على استقطاب شرائح واسعة من الجماهير على اختلاف فئاتهم ومستوياتهم العمرية، والذي ارتبط بأسلوب الخطاب الذي يعتمده هذا الصنف من الدعاة .

وقد استقطبت هذه الظاهرة اهتمام الباحثين والإعلاميين، وواضح أن الدراما التليفزيونية لم تكن بعيدة عن هذه الظاهرة، فقد تبارى كتاب الدراما التليفزيونية على إبرازها والبحث في خباياها ومن ثم تكوين صور عن شخصيات "**الدعاة الجدد**".إن الخطورة في كل هذا تكمن في نوع المعلومات والصور التي تروج لها الدراما التليفزيونية عن "**الدعاة الجدد**"، والتي كثيرا ما تكون مغلوطة أو متحيزة نتيجة الفلسفة التي يؤمن بها صاحب العمل الدرامي في عرض المعلومات والصور سلبا أو إيجابا عن مثل هؤلاء خاصة وأنهم يمثلون قادة الرأي الدينيين في المجتمع بفعل المكانة التي يحظون بها في نفوس الناس .

أولا: إطار الدراسة:

– المشكلة البحثية:

تعتبر الدراما التليفزيونية واحدة من أهم الفنون الاتصالية التي لم تعد مجرد فن يعرض لملء أوقات الفراغ أو الترفيه والتسلية، وإنما غدت أحد الفنون الهامة التي تتطرق

[1] – عديل أحمد الشرمان، "وسائل الإعلام والصورة الذهنية لرجل الشرطة"، عن موقع: http: //www.policemc.gov.bh، تاريخ الدخول: 2016/3/23م.

لكبريات القضايا والظواهر التي تدخل في صميم اهتمامات الفرد داخل البيئة التي يعيش فيها، وقد تجاوز دورها إلى تكوين الانطباعات والصور عن الأشخاص والجماعات المختلفة بما تمتلكه من جاذبية الصورة والصوت، واعتمادها على المشاهد التي تجسد الشخصيات الدرامية وكأنها عين الواقع الفعلي لحياة الإنسان.

وتأتي ظاهرة "**الدعاة الجدد**" كواحدة من أبرز الظواهر الدينية الإسلامية التي عرفها العالم العربي الإسلامي خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي، وقد أسهمت العديد من الفضائيات والوسائط الاتصالية الأخرى على اختلاف توجهاتها في انتشار الظاهرة، إذ شكلت وسيطا هاما في صنع شريحة من ذلك الصنف من الدعاة .و قد استطاع هؤلاء "**الدعاة الجدد**" استقطاب شريحة واسعة من الجماهير على اختلاف مستوياتهم وأعمارهم.

وشأنها شأن القضايا المختلفة الأخرى فقد شكلت ظاهرة "**الدعاة الجدد**" مادة خام لكتاب الدراما التليفزيونية، ومما لا شك فإن الصورة المشكلة عن هؤلاء من خلال المعالجة الدرامية هي منطلقة بالأساس من المنظور الأيديولوجي لأصحابها. وبحسب أحد الباحثين فإنه بقدر ما يلتزم التناول الدرامي لهذه الفئة (الدعاة)بالحيادية والموضوعية تكون أداة بناء في النسيج المجتمعي، فإذا ما أبرز تناولها الموضوعي ما عليه العلماء والدعاة والملتزمون عموما مما يرجى لهم ويؤمل فيهم من السمت والحسن واتباع الشريعة وتطبيقها ... عمق ذلك التناول من التفاف الناس حول علمائهم ودعاتهم وعلى العكس من ذلك إذا تجنت الدراما العربية على الدعاة والعلماء وعمدت إلى تشويه صورتهم والسخرية منهم صنعت بذلك هوة سحيقة بين المجتمع وبين تلك الفئة وفقد الناس ثقتهم بأهل العلم والدعاة[1].

ويأتي مسلسل "**الداعية**" الذي عرض على قناة mbc كواحد من أبرز الأعمال الدرامية التي تعتبر نموذجا يستحق الدراسة من أجل دراسة طبيعة الصورة التي يرسمها عن

[1] – الجمعية العربية للمسؤولية الإعلامية، الدعاة والعلماء في الدراما العربية، د.م.ن، دط، 2014م، ص4-5.

"**الدعاة الجدد**"، وانطلاقا من هذه الخلفية جاءت هذه الدراسة لتكشف عن طبيعة صورة "**الدعاة الجدد**" في الدراما التليفزيونية من خلال هذا العمل الدرامي الذي تعرض بشكل مباشر لشخصيات "**الدعاة الجدد**"، وهو ما يطرحه السؤال المحوري لهذه المشكلة البحثية ومؤداه: **ماهي صورة "الدعاة الجدد" كما يعرضها مسلسل "الداعية"؟**.

ويتفرع عن هذا التساؤل الرئيس مجموعة من التساؤلات الفرعية شكلت الزوايا التي تدور حولها المشكلة البحثية وهي:

– ماهي نسبة تواجد الدعاة الجدد مقارنة مع غيرهم من الدعاة التقليديين في عينة الدراسة ؟.

– ماهي طبيعة الدور الذي يقوم به الدعاة الجدد في عينة الدراسة؟.

– ماهي الموضوعات التي يتناولها الدعاة الجدد في عينة الدراسة؟.

– ماهي المصادر التي يعتمد عليها "الدعاة الجدد" في تواصلهم مع الجمهور؟

– ماهي الأساليب الإقناعية التي يستخدمها "الدعاة الجدد"؟ .

– ماهي السمات التي يتميز بها الدعاة الجدد من حيث (الجنس –الحالة الاجتماعية –نوع المسكن –نوع اللباس الذي يظهرون به –الملامح الإيجابية والسلبية)؟.

– ماهي علاقة الدعاة الجدد بأمثالهم من الدعاة في عينة الدراسة؟.

– ماهي اللغة التي يستخدمها الدعاة الجدد في التواصل مع الجمهور عبر البرامج التي يقدمونها؟.

– ما هو القالب الذي يتواصل به الدعاة الجدد مع جمهورهم عبر البرامج التي يقدمونها؟.

– أهمية الدراسة: تعتبر دراسة صورة "**الدعاة الجدد**" في الدراما التليفزيونية ذات أهمية علمية كبيرة يمكن إبرازها من النواحي الآتية:

أولا: كونها تتعرض لموضوع الصورة، وهي التي يبني الجمهور على أساسها موقفه واتجاهاته نحو موضوع الصورة، وتتضح هذه الأهمية في إطار الدراسة التي بين أيدينا في سعي العمل الدرامي ممثلا في مسلسل "**الداعية**" لإبراز صورة "**الدعاة الجدد**"،

وتصديرها –وفق تصورات القائم على العمل الدرامي–، للجمهور المتلقي بحيث يجعل من هذه الصورة الخاصة "**بالدعاة الجدد**" هي الصورة السائدة لدى الرأي العام.

ثانيا: كونها تتناول قضية مهمة تتعلق بظاهرة "**الدعاة الجدد**"، وهي من الظواهر الإسلامية التي برزت خلال القرن الماضي وفرضت نفسها على الساحة الدعوية، ومما يتميز به هؤلاء أنهم يقدمون خطابا مغايرا تماما لخطاب الدعاة التقليديين، فهم يعرضون أفكارهم الدعوية بصورة جديدة وبأسلوب جديد وبلغة بسيطة تستهدف بالدرجة الأولى الجانب الوجداني للشباب مستفيدين في كل ذلك من التطورات الحاصلة على مستوى وسائل الاتصال مثل القنوات الفضائية وشبكة الانترنت وغيرها من وسائل الاتصال الحديثة.

ثالثا: كونها تتعرض للدراما التليفزيونية، وهي فن محاكاة الواقع، والتي تحظى بشكل عام بجماهيرية كبيرة من قبل المشاهدين كما تؤكده العديد من الدراسات[1]، خاصة وأنها تتناول قضايا الإنسان وهمومه وتبحث في مختلف المشكلات التي تعترضه بل وتطرح الحلول المناسبة لهذه المشكلات .و من المتوقع فإن المشاهد نتيجة تفاعله المتكرر مع ما تقدمه الدراما التليفزيونية فإنه يربط بين ما يشاهده من مواقف درامية مع واقعه الاجتماعي ويتصرف في كثير من الأحيان وفقا لما يشاهده .

–ضبط المفاهيم: وردت في هذه الدراسة جملة من المفاهيم التي تحتاج إلى ضبط وهي: **1–الصورة:**

***لغة:** جاء في لسان العرب: **تصورت الشيء: توهمت صورته، فتصور لي، قال ابن الأثير: الصورة ترد في كلام العرب على ظاهرها، وعلى معنى حقيقة الشيء**

---

[1] – أنظر مثلا: -Perse . Elizabeth M , "Soap Opera Viewing Patterns Of College Students and Cultivation ",in Journal of Broadcasting and Electronic Media, Vol 30, No2 , spring 1986, p179، وماريا إيليا زكى تادرس، صورة الأسرة الأمريكية في الأفلام الاجتماعية الأمريكية التي يقدمها التليفزيون المصري وتأثيرها على إدراك الواقع الاجتماعي لها لدى الجمهور المصري: دراسة تحليلية وميدانية–، ماجستير غير منشورة، قسم الإذاعة والتليفزيون، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، القاهرة، مصر، 2006م، ص5 .

وهيئته، وعلى معنى صفته .يقال صورة الفعل كذا وكذا أي هيئته، صورة الفعل كذا وكذا أي صفته[1] .

وعرفها معجم المصطلحات الإعلامية بأنها" فكرة ذهنية، أو صورة، أو انطباع، وقد تكون صورة لشيء، أو لشخص في ذهن إنسان، أي فكرته التي كونها عن ذلك الشخص، وصورته التي رسمها له في ذهنه، أو انطباعه عنه"[2] .

وبالنظر في هذه التعاريف فإن مفهوم الصورة لغويا يعني: الانطباع، الفكرة ، حقيقة الشيء، هيئته.

***التعريف الاصطلاحي:**

ظهر مفهوم الصورة لأول مرة في أوائل القرن العشرين في كتابات والترليبمان، ومن التعاريف الاصطلاحية التي وردت بخصوص هذا المصطلح أنها "مجموعة الأحكام والتصورات والانطباعات القديمة والجديدة الايجابية منها والسلبية التي يأخذها شخص (أو جماعة) عن آخر ويستخدمها منطلقا وأساسا لتقويمه لهذا الشخص ولتحديد موقفه وسلوكه إزاءه"[3].

كما عرفت على أنها "المخزون المتراكم من الأفكار والانطباعات والأحكام الموجودة في ذهن الإنسان والتي تكونت بفعل قدرات حسية مباشرة أو غير مباشرة تجاه فرد أو جماعة أو منظمة أو ظاهرة ويشكل هذا الخزين مصدرا من مصادر العملية العقلية (التفكير) والتي تقود إلى اتخاذ القرارات والأحكام تجاه الأشياء وعادة ما يكون ذلك الخزين المتراكم من الصور الذهنية مشحونا بالعاطفة بحيث تكون تلك الانطباعات والأحكام إما سلبية أو إيجابية"[4].

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1968م، مج4، ص473 .

[2]- كرم شلبي، معجم المصطلحات الإعلامية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1989م، ص285 .

[3]- أديب خضور، صورة العرب في الإعلام الغربي، المكتبة الإعلامية، دمشق، سوريا، 2002م، ص11 .

[4]- باقر موسى، الصورة الذهنية في العلاقات العامة، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014م، ص56-57 .

ويعرفها هولستي بأنها "مجموعة معارف الفرد ومعتقداته في الماضي والحاضر والمستقبل التي يحتفظ بها الفرد وفقا لنظام معين عن ذاته وعن العالم الذي يعيش فيه"[1].

ويعد تعريف علي عجوة الأكثر شمولا حول الصورة فهي بالنسبة له تتجاوز لتشمل تصور الإنسان إلى غيره من مكونات المجتمع ومؤسساته فهي" الناتج النهائي للانطباعات الذاتية التي تتكون عند الأفراد والجماعات إزاء شخص معين أو نظام ما أو شعب أو جنس بعينه، أو منشأة أو مؤسسة أو منظمة محلية أو دولية أو مهنية معينة يمكن أن يكون له تأثير على حياة الإنسان، وتتكون هذه الانطباعات في ضوء التجارب المباشرة وغير المباشرة وترتبط هذه التجارب بعواطف الأفراد واتجاهاتهم وعقائدهم، وبغض النظر عن صحة وعدم صحة المعلومات التي تتضمنها خلاصة هذه التجارب فهي تمثل لأصحابها واقعا صادقا ينظرون في ضوئه إلى ما حولهم ويفهمون ويقدرون على أساسها"[2] .

إن مجمل هذه التعاريف التي أوردناها وإن تنوعت في تفاصيلها في تعريف الصورة إلا أنها جميعا تتفق بأنها مجموعة المواقف المختلفة التي تختزن في ذاكرة وعقل الإنسان عن الأفراد والجماعات بحيث يشكل انطلاقا منها انطباعاته وأحكامه وقناعاته المختلفة .

التعريف الإجرائي للصورة: هي مجموعة الانطباعات والتصورات التي ترتسم في ذاكرة الشخص تجاه الأفراد والجماعات انطلاقا من تعرضه للمواقف المختلفة بشأن هؤلاء الأفراد أو الجماعات، بحيث تصبح مع مرور الوقت مصدرا مهما في اتخاذ أحكامه ومواقفه في الحكم على هؤلاء سلبا أو إيجابا .

---

[1]– أمال كمال طه محمد، صورة العراق في التغطية الصحفية العربية والغربية في التسعينيات – دراسة مقارنة–، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الصحافة، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، القاهرة، 2001م، ص45.

[2]– علي عجوة، العلاقات العامة والصورة الذهنية القاهرة، عالم الكتب، القاهرة، 1983م، ص10

2- الدعاة الجدد:

***لغة:** جمع داعية، جاء في لسان العرب أن الدعاة " قوم يدعون إلى بيعة هدى أو ضلالة وأحدهم داع، ورجل داعية إذا كان يدعو الناس إلى بدعة أو دين .أدخلت الهاء فيه للمبالغة "[1].

وورد في القاموس المحيط قوله "والنبي داعي الله، ويطلق على المؤذن، والداعية صريخ الخيل في الحروب، وداعية اللبن بقيته التي تدعو سائره"[2].

ومن هذه النماذج يتضح أن معنى الدعوة لغة تعني: الحث على أمر ما، النداء ..

***اصطلاحا:** أورد المهتمون بمجال الدعوة الإسلامية تعريفات عدة بشأن مفهوم الداعية، من ذلك تعريف عبد الكريم زيدان بأن "الداعي هو المكلف شرعا بالدعوة إلى الله"[3].

ويذكر أحمد غلوش بأن الداعية "هو وارث النبي صلى الله عليه وسلم، في مهمته الإرشادية، والقائم مقامه في إبلاغ دين الله"[4]

وأما أحمد عيساوي فيعرف الداعي بأنه هو الإنسان المؤهل روحيا، ووجدانيا وعقليا، وجسديا للاضطلاع بمهمة التبليغ والدعوة لرسالة الله تعالى إلى الأفراد والمجتمعات والأمم بقصد حملهم طواعية على اتباع تعاليمه، والعمل على ما جاءت به من: عقائد وتصورات وعبادات ومعاملات وأخلاق وآداب[5].

---

[1]- ابن منظور، مصدر سابق، مج14، ص259.

[2]- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، المطبعة الميرية، مصر، القاهرة، ط3، 1301هـ، ج3، ص321-322.

[3]- عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط9، 2002م، ص307.

[4]- أحمد غلوش، الدعوة الإسلامية: أصولها ووسائلها، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1987م، ص432.

[5]- أحمد عيساوي، منهجية البحث في الاتصال الدعوي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2012م، ص100.

وأما بخصوص مفهوم "**الدعاة الجدد**" باعتباره مصطلحا جديدا فقد جاء تعريفهم بناء على مجموعة من المواصفات التي ترتبط بالدرجة الأولى بأسلوب التخاطب مع الجمهور فهم "تلك الموجة المتزايدة من الدعاة الشباب الذين يجمعون حولهم جمهورا من الشباب بالأساس يخاطبونه بلغته ويفهمون عنه طريقته في الحياة ونوعية اهتماماته[1]".

وعرفه ذات الباحث بتعريف آخر ركز في تعريفه **للدعاة الجدد** على نوعية الخطاب الذي يتواصل به هؤلاء مع الجمهور وهو أنهم "دعاة يهتمون أساسا بالأخلاق والعبادات والنواحي السلوكية، وبعض قضايا العقيدة، ومحاسبة النفس، ويبتعدون ما وجدوا إلى ذلك سبيلا عن أمرين: أولاهما: المسائل الفقهية والشرعية العلمية حرجاً أن يقدموا أنفسهم كفقهاء في الوقت الذي ربما لا يملك معظمهم زادا علميّا راسخا من الناحية الأصولية أو الفقهية. ثانيهما: المسائل والقضايا السياسية حذراً من التضييقات الأمنية التي تتسم بها أغلب بلدان العالم العربي والإسلامي[2].

وهناك من عرف الدعاة الجدد بالقول: "لفظ يطلق على شباب مسلم صغير السن، يهتم بأمر الدعوة الجزئية إلى التأليف بين (الإسلام–الإخوان –العولمة–المذهب الحكومي)[3]. ويبدو أن تعريف هذا الباحث جاء متأثرا بالبيئة التي انتشر فيها هذا المصطلح والتي أنتجت هذا النوع من الدعاة.

بينما عرفهم آخر انطلاقا من التحولات الحاصلة في مجال الإعلام والاتصال وما أحدثته العولمة من تأثيرات سلبية ونظرة عدائية للإسلام فهم بذلك " طبقة من الشباب أو غيرهم من الفئات العمرية المتحمسة للدفاع عن الدين، خصوصا في العقود الأخيرة

---

[1]– عمرو عبد الكريم، "نقد ظاهرة الدعاة الجدد"، عن موقع:
http: //www.islammaghribi.com، تاريخ الدخول: 2016/5/12م.

[2]– المرجع نفسه.

[3]– أسد الدين "الدعاة الجدد: دراسة نقدية"، عن موقع: www.forsanhaq.com ، تاريخ الدخول: الدخول: 2016/2/12م

للصحوة الإسلامية، والتي شهدت: طفرة في وسائل الإعلام، وانتشار واسع للحملات ضد الإسلام بشكل موازي مع الطفرة الإعلامية والعولمة الثقافية"[1].

ويذهب آخرون إلى تعريفهم انطلاقا من المواصفات الشكلية لهم ونوعية الخطاب الذي يقدمونه فهم "يتميزون بمجموعة من الصفات تجعلهم مميزين عن باقي الدعاة فهم من حيث الشكل يتميزون بالشكل العصري، والملابس العصرية بالإضافة إلى الحداثة في سنهم، أما فيما يخص الخطاب فهو يمثل قيم التوبة والاستغفار والايجابية والتعاون على الخير مع الغير هو من أهم القيم التي يدعو إليها هؤلاء، كما يتجنبون الخوص في المسائل السياسة الشائكة والحديث في القضايا الخلافية ويسعون إلى التغيير من خلال التركيز على الفرد كوحدة للتغيير الحضاري الشامل"[2].

التعريف الإجرائي للدعاة الجدد: جيل من الدعاة يتبنى أسلوبا جديدا في التخاطب مع الجمهور ويتبنى همومه وانشغالاته ويهتم بشحذ أشواقه الإيمانية بالدرجة الأولى.

3-الدراما التليفزيونية:

***لغة:** كلمة الدراما مشتقة من الفعل اليوناني القديم (دراوء) بمعنى أعمل أو أفعل ثم تطورت في اللغة اليونانية لتعني الفعل أو الحركة[3].

***اصطلاحا:** من بين التعاريف الاصطلاحية التي وضعت بشأن كلمة "دراما" هذا التعريف الذي ينظر إليها على أنها تعني إجمالا مدلولين[1]:

---

[1]- أبو مصعب الأمازيغي، "معضلة الدعاة الجدد: تربية الانترنت"، عن موقع: http:///www.muslm.org، تاريخ الدخول: 2016/2/9م.

[2]- محمد مصباح، "الدعاة الجدد والشباب: دراسة ميدانية لدى الشباب الجامعي في المغرب"، مجلة إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، المملكة المغربية، ع8، خريف 2009م، ص 154-155.

[3]- ماجدة مراد، شخصياتنا المعاصرة بين الواقع والدراما التلفزيونية، عالم الكتب، مصر، د ط، 2004م، ص 95-94.

1- النص المستهدف عرضه فوق المسرح، أيا كان جنسه أو مدرسته أو نوعية لغته .ويتقلد أدوار شخصياته ممثلون يقومون بتأدية الفعل ونطق الكلام.

2- المسرحية الجادة ذات النهاية السعيدة أو الأسيفة والتي تعالج مشكلة مهمة علاجاً مفعماً بالعواطف على ألا يؤدي إلى خلق إحساس فجيعي مأساوي.

ويعتبر تعريف دويدار أكثر دقة من سابقه فالدراما عنده هي: "فن التعبير عن واقع الحياة اليومية للإنسان وللأسرة، الفن المنسوج من معصرة المشاكل والأحداث وهموم الإنسان اليومية وصراعه مع مناخه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، بهدف توسعة حياة هذا الإنسان، وتوسعة إدراكه وخبراته العملية والجمالية عند التعامل مع الحياة "[2].

ومما سبق فإن المقصود بالدراما في هذه الدراسة: أنها شكل من أشكال الفنون الإنسانية تقوم على أساس تصور الكاتب الدرامي لقصة ما، يستمد مادته فيها من واقع الحياة وهذه القصة تتمحور حول مجموعة من الشخصيات -ممثلين هنا في الدعاة الجدد- التي تدخل في أحداث مختلفة تتطور إلى حبكة لتكون لنا فيما بعد حدثا دراميا ينتهي بانتصار إحدى الشخصيات أو هزيمتها.

التعريف الإجرائي لصورة الدعاة الجدد في الدراما التليفزيونية أنها مجموعة الانطباعات والتصورات التي تتبناها الدراما التليفزيونية بشأن "**الدعاة الجدد**" سلبا أو إيجابا انطلاقا من توجهات القائم على العمل الدرامي ممثلا هنا في مسلسل "**الداعية**".

- الدراسات السابقة: تمثل الدراسات السابقة "مجمل الأعمال العلمية التي لها صلة بموضوع البحث المراد دراسته من طرف الباحث، وقد تكون علاقة هذه الدراسات

---

[1]- علي دويشي العرادة، مكانة المرأة وصورتها في المسلسلات الكويتية (مسلسل زوارة خميس نموذجا دراسة نوعية)، ماجستير غير منشورة، قسم الإعلام، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، 2013م، ص18.

[2]- دويدار الطاهر، "الدراما التليفزيونية: سمات وخصائص"، مجلة الفن الإذاعي، اتحاد الإذاعة والتليفزيون، القاهرة، ع185، يناير2007م، ص113.

بالعمل الذي نحن بصدد إنجازه علاقة مباشرة أو غير مباشرة"[1]، والغرض من كل ذلك هو وضع المبررات العلمية والموضوعية بشأن قابلية المشكلة البحثية للدراسة والبحث. وعليه فمن أهم الدراسات السابقة لهذه الدراسة ما يلي:

أولا: الدراسات التي تناولت ظاهرة "الدعاة الجدد":

الدراسة الأولى: اتجاهات الجمهور والنخب الدينية نحو ظاهرة الدعاة الجدد في الفضائيات العربية[2]:

استهدفت الدراسة التعرف على اتجاهات الجمهور المصري والنخبة الدينية نحو ظاهرة الدعاة الجدد، وقد اعتمدت الدراسة على منهج المسح الوصفي، وفي إطاره تم اعتماد استمارة الاستبيان التي طبقت على 300 مفردة من الجمهور و70 من النخب الإسلامية. و توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

– أشارت الدراسة إلى أن 58% من المصريين يتابعون الدعاة الجدد .

– يتقدم مصطفى حسنى قائمة الدعاة الجدد تفضيلاً لدى العامة بينما يتقدمهم الشيخ محمد حسان لدى النخب الدينية، ويأتي عمرو خالد في المرتبة الثانية لدى كل من العامة والنخب الدينية.

– أن نسبة النخب الدينية الحريصة على متابعة الدعاة الجدد تصل إلى 17% بينما لا تزيد نسبة العامة عن 10%.

– توصلت الدراسة إلى آثار إيجابية عديدة لمتابعة المصريين للدعاة الجدد، تأتى في مقدمتها شغل أوقات الفراغ بما يفيد، والإقبال على الأعمال الخيرية، وتحسين العلاقات الاجتماعية وخاصة مع الأرحام، والإقلاع عن بعض العادات السيئة، وكبح الغرائز والإقبال على الحجاب حتى لو كان حجاب الموضة.

---

[1]– جمال معتوق، منهجية العلوم الاجتماعية والبحث الاجتماعي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2012م، ص50 .

[2]– أسماء السيد حسين، "اتجاهات الجمهور والنخب الدينية نحو ظاهرة الدعاة الجدد في الفضائيات العربية "، عن موقع: http: //www.youm7.com/. تاريخ الدخول: 2016/3/10م .

– رصدت الدراسة انتقادات كثيرة لمعظم الدعاة الجدد، منها أنهم غير متخصصين في العلوم الشرعية، وتجاوزهم الصورة النمطية للداعية الإسلامي وارتداؤهم الزى الغربي بدلاً من الإسلامي المعروف.

– استشرفت الدراسة مستقبل الدعاة الجدد في ثلاثة سيناريوهات يركز أقواها على استمرار هؤلاء الدعاة بقوة حال إخلاصهم للدعوة، وانحسار الكثير منهم الذين يسعون للشهرة، وتزايد الإقبال عليهم والثقة فيهم .

الدراسة الثانية: الدعاة الجدد والشباب: دراسة ميدانية لدى الشباب الجامعي في المغرب[1]:

استهدفت هذه الدراسة التعرف على أثر الدعاة الجدد على شريحة الشباب في المغرب، من حيث مدى تعرف هؤلاء على أسماء الدعاة الجدد والقنوات الفضائية التي تستضيفهم، ومدى وجود اتصالات بين هؤلاء الشباب والدعاة الجدد .

واعتمد الدراسة على استمارة استبيان في إطار المنهج الوصفي واستهدفت 150 شابا جامعيا من طلبة جامعة الحسن الثاني بطريقة حصصية لكلا الجنسين .

وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

– أجاب 62% من المستجوبين معرفتهم بالدعاة الجدد، وكانت معرفتهم بهم عبر التلفاز بنسبة 55% وعبر الانترنت بنسبة 45%.

– تفوقت الإناث 65%على الذكور في نسبة معرفتهم بالدعاة الجدد .

– استطاع 54% من الطلبة ذكر أسماء الدعاة الجدد منهم على الترتيب: عمرو خالد، عائض القرني، طارق السويدان، مصطفى حسني، عمرو عبد الكافي .و هو ما ينسجم مع الحضور المشرقي للدعاة الجدد على حساب الدعاة المغاربة

– عبر 55% من الطلبة معرفتهم بالقنوات التي تستضيف الدعاة الجدد مثل قناة إقرأ، الناس، الرسالة .

[1]– محمد مصباح، "مرجع سابق، ص ص 145–158 .

– وفيما يخصص البرامج فقد ذكرت العينة برامج مثل "على خطى الحبيب"، "صناع الحياة" "فضفضة"، "خدعوك فقالوا".

ثانيا: الدراسات التي تناولت صورة الدعاة:

الدراسة الأولى: صورة رجل الدين في التليفزيون المصري –دراسة تحليلية وميدانية –[1]:

استهدفت إشكالية الدراسة التعرف على الصورة التي يقدمها التليفزيون عن رجل الدين ورصد رأي الشباب الجامعي المصري حول هذه الصورة التي يقدمها التليفزيون لرجل الدين ومدى رضاه عنها وشكل الصورة التي يأمل أن يرى عليها رجل الدين.

واعتمدت الباحثة منهج المسح الوصفي وفي إطاره قامت بدراسة تحليلية على 6 مسلسلات أذيعت على القناتين الأولى والثانية لسنة 1994م، ودورة رمضانية وصيفية قدمت على الإذاعة من نفس السنة .كما قامت بتطبيق دراسة ميدانية على 400 مفردة من طلبة وطالبات جامعة المنصورة.

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة النتائج أهمها:

– أساءت المسلسلات الاجتماعية موضع الدراسة لرجال الدين الحقيقيين في المجتمع بوصفهم أنهم مجرد موظفين أو أنهم بعيدون عن مشكلات المجتمع وقضاياه .

– جعلت المسلسلات الاجتماعية موضع الدراسة الحديث عن الدين الإسلامي من حق أي شخص في المجتمع لمجرد أنه مسلم فترددت مقولات يمكن أن تصبح عرفا عاما على ألسنة الناس خاصة حينما تجيئ على لسان بطل المسلسل.

– أخطأت بعض المسلسلات الاجتماعية موضع الدراسة في طرح بعض القضايا الدينية مثل قضية عذاب القبر التي طرحتها إحدى المسلسلات.

---

[1]– لبنى محمد الكناني، صورة رجل الدين في التليفزيون المصري –دراسة تحليلية وميدانية –ماجستير غير منشورة، قسم الإعلام، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، القاهرة، 1996م

– ظهرت الشخصيات البديلة لرجل الدين في هذه المسلسلات من رجال التربية والتعليم والصحافة وهم لا يصلحون لأداء هذه المهمة في التصدي لأفكار الجماعات المتطرفة.

– جاء الشيخ الشعراوي كأفضل المتحدثين الذين يفضلهم الشباب .

– يفضل الشباب أن يستخدم رجل الدين الفصحى والعامية معا في التواصل معا بنسبة 86,6 %.

الدراسة الثانية: صورة الداعية التي تعكسها القنوات الإسلامية المتخصصة وعلاقتها بصورته الذهنية لدى المراهقين دراسة تحليلية وميدانية[1]:

استهدفت هذه الدراسة التعرف على الصورة التي تسوقها القنوات الإسلامية، ومدى واقعية هذه الصورة لدى المراهقين .و اعتمدت الباحثة على منهج المسح الوصفي واستخدمت في إطاره أسلوب تحليل المحتوى في دراسة عينة من البرامج الدينية التي يظهر فيها الداعية الإسلامي خلال دوره جانفي إلى مارس من سنة 2007م، واستمارة الاستبيان في الدراسة الميدانية التي طبقت على عينة قوامها 400 من المراهقين ممن ينتمون إلى التعليم الحكومي والأزهري .

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

– جاءت الأحاديث النبوية والسيرة في الترتيب الأول لقائمة الموضوعات المقدمة من الداعية الإسلامي في برامج عينة الدراسة .

– تمثل قضايا الشباب أهم القضايا التي تناولها الدعاة الإسلاميين في كل من برنامج "باسمك نحيا"، "فضفضة" بنسبة 20%، 19% على الترتيب ومثلت قضايا المرأة أهم القضايا في برنامج "قلبي معك" بنسبة 30، 90% وقضية ربط العلم بالدين في برنامج "صفوة الصفوة" بنسبة 27,9 %.

---

[1]– منى علي السيد الحمامصي، صورة الداعية التي تعكسها القنوات الإسلامية المتخصصة وعلاقتها بصورته الذهنية لدى المراهقين دراسة تطبيقية، ماجستير غير منشورة، قسم الإعلام وثقافة الطفل، معهد الدراسات العليا للطفولة، جامعة عين شمس، القاهرة، 2007م.

– ظهر الداعية الإسلامي في كل من برنامج "صفوة الصفوة" –"باسمك نحيا" مرتديا زيا غير أزهري وظهر الدعاة الذين يرتدون الزي الأزهري في برنامج "فضفضة" بنسبة 66,7 % والذين يرتدون الزي غير الأزهري في نفس البرنامج بنسبة 33,3 % بينما برنامج "قلبي معك" فهي داعية إسلامية امرأة .

– جاءت القنوات الفضائية في الترتيب الأول من وسائل الإعلام التي يتعرض لها المراهقون يليها الانترنت ثم القنوات التليفزيونية الأرضية ثم الجرائد ثم الراديو .

– جاءت قناة الناس في الترتيب الأول من حيث درجة المشاهدة تلتها قناة إقرأ في الترتيب الثاني ثم قناة الرسالة في الترتيب الثالث ثم المجد .

الدراسة الثالثة: ملامح الصورة الذهنية للداعية الإسلامي في البرامج الدينية بالتليفزيون المصري لدى عينة من المراهقين[1]: سعت هذه الدراسة إلى التعرف على مدى إدراك المراهقين لملامح الصورة الذهنية للداعية الإسلامي وعلاقة ذلك بالمتغيرات المختلفة كالجنس والمستوى الاجتماعي والاقتصادي وكذا متغير السن للمبحوثين.

وقد اعتمدت الدراسة على منهج المسح الإعلامي، وفي إطاره تم الاعتماد على استمارة الاستبيان الذي طبق على عينة من طلاب وطالبات المعاهد الأزهرية بالقاهرة قوامها 400 مفردة .

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

– كشف الدراسة أن عامل الجنس (ذكر –أنثى) يعد أكثر العوامل تأثيرا في عملية التعرض لمشاهدة البرامج الدينية بالتليفزيون المصري لدى عينة الدراسة.

– أكدت الدراسة أن عامل الجنس (ذكر –أنثى) يعد أكثر العوامل بروزا في عملية التعرف على ملامح صورة الداعية الإسلامي لدى عينة الدراسة.

[1]– صفاء عطية عبد الدايم، ملامح الصورة الذهنية للداعية الإسلامي في البرامج الدينية بالتليفزيون المصري لدى عينة من المراهقين، دكتوراه غير منشورة، قسم، الإعلام وثقافة الطفل، معهد الدراسات العليا للطفولة وثقافة الطفل، جامعة عين شمس، القاهرة، 1997 م.

– كشفت الدراسة عن عدم تأثير متغيري العاملين الاجتماعي والاقتصادي في تحديد الخصائص الشكلية للداعية لدى عينة الدراسة.

التعليق على الدراسات السابقة: انطلاقا مما تم عرضه من دراسات سابقة، فقد تم ملاحظة ما يلي:

***نقاط الاتفاق بين الدراسات السابقة والدراسة الحالية:**

– اتفقت الدراسة الحالية مع بعض الدراسات السابقة في اعتمادها على استمارة تحليل المضمون وأسلوب تحليل المحتوى كأداة لتحليل المادة الإعلامية (صفاء عطية، لبنى الكناني) .

– اتفقت الدراسة الحالية مع غيرها من الدراسات السابقة في كونها اعتمدت على منهج المسح الوصفي.

***أوجه الاختلاف بين الدراسة الحالية والدراسات السابقة:**

اختلفت الدراسة الحالية عن بعض الدراسات في كونها تتناول الكشف عن صورة الدعاة الجدد على خلاف دراسات أخرى اتجهت للكشف عن صورة رجل الدين بصفة عامة (لبنى الكناني، منى علي، دراسة صفاء عطية).

– اختلفت الدراسة الحالية عن بعض الدراسات السابقة في الكشف عن صورة الدعاة الجدد في الدراما التليفزيونية بخلاف بعض الدراسات السابقة التي تناولت الكشف عن صورة رجل الدين في البرامج عموما دونما تحديد (لبنى محمد، منى علي، دراسة صفاء عطية).

– اختلفت الدراسة الحالية عن بعض الدراسات السابقة في كونها دراسة تحليلية لصورة الداعية في حين اقتصرت الدراسات السابقة على دراسات ميدانية (دراسة محمد مصباح، أسماء السيد).

وعليه تعد هذه الدراسة حول الصورة الذهنية للدعاة الجدد في الدراما التليفزيونية إضافة علمية لما سبقها من جهود سابقة .

ثانيا: الإجراءات المنهجية للدراسة:

– **نوع الدراسة والمنهج المستخدم:** تصنف الدراسة التي بين أيدينا ضمن نوع البحوث الوصفية التي عادة ما تهتم بوصف الظاهرة كما هي موجودة في الواقع وجمع البيانات بشأنها، وعلى الرغم من "أن البحث الوصفي بحث تقريري في جوهره ومهمة الباحث الرئيسة فيه هي وصف الوضع الذي توجد عليه الظاهرة"[1] إلا أنه يتعدى إلى فكرة "أنه يحلل ويفسر ويقارن ويقيم الأدلة، من أجل الوصول إلى تعليمات ذات معنى، تزيد من رصيد معارفنا عن الظاهرة"[2] .

وبما أن دراستنا تدخل ضمن إطار البحوث الوصفية، فقد اعتمدنا على منهج المسح الوصفي باعتباره المنهج الأمثل في مثل هذا النوع من الدراسات، وهو أحد المناهج التي تهدف إلى "تسجيل وتحليل وتفسير الظاهرة في وضعها الراهن بعد جمع البيانات اللازمة والكافية وعن عناصرها من خلال مجموعة من الإجراءات المنظمة"[3]، ويتجلى هذا الأمر في هذه الدراسة من خلال التعرف على صورة "**الدعاة الجدد**" في صورتهم الراهنة كما قدمها مسلسل "الداعية".

مجتمع البحث: يرتبط نجاح الإجابة على المشكلة البحثية المدروسة في أي بحث علمي بمدى قدرة الباحث على تحديد المجتمع الأصلي للدراسة، بشكل يمكن معه تعميم النتائج المتوصل إليها على ذلك المجتمع، ويطلق مجتمع الدراسة ليقصد به "مجموعة من الناس أو الأحداث أو الأشياء التي يقوم الباحث بدراستها"[4]، ويمثل مجتمع البحث في هذه الدراسة جميع حلقات مسلسل "**الداعية**" الذي يتناول شخصيات "**الدعاة الجدد**" التي

---

[1]– فايز جمعة النجار، أساليب البحث العلمي، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2008م، ص34 .

[2]– جمال معتوق، مرجع سابق، ص100.

[3]– محمد عبد الحميد، بحوث الصحافة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1999م، ص96.

[4]– أحمد إسماعيل المعاني، أساليب البحث العلمي والإحصاء، إثراء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012م، ص86.

عرضتها قناة mbc. وتم اختيار مسلسل "**الداعية**" دون غيره من الأعمال الدرامية لكونه يتعرض بطريقة مباشرة لشخصية "**الدعاة الجدد**"، ومن جهة أن العمل يعرض هذه الشخصيات كشخصيات رئيسية في الحبكة الدرامية على خلاف ما هو معهود، وهو أمر يسهل عملية التعرف على الجوانب المختلفة "**للدعاة الجدد**" .

– **عينة الدراسة:**

يلجأ الباحث إلى أسلوب المعاينة حينما يستحيل عليه إجراء الدراسة على جميع مفردات المجتمع الكلي، وقد تفرض قيود الوقت المحدد لإنجاز دراسة ما إلى الحاجة الملحة إلى اعتماد العينة، وعلى هذا الأساس تم استخدام **العينة العشوائية البسيطة** وهي "التي يتم اختيار مفرداتها من قائمة شاملة لكل المفردات وبحيث تتاح فرص متساوية لكل مفردة أن يتم اختيارها ضمن العينة بصرف النظر عن الاختلافات بين المفردات أي دون تصنيف هذه المفردات إلى طبقات أو مجموعات"[1]، وقد اتضح هذا الاعتماد على العينة العشوائية البسيطة من خلال اختيار 12 حلقة من مسلسل "**الداعية** "من أصل 30 حلقة، وهي الحلقات التي تم إخضاعها للتحليل، أمر يتيح لنا التعرف على صورة "**الدعاة الجدد** "في العمل الدرامي موضع الدراسة .

– **أداة التحليل:** اعتمدت هذه الدراسة على أسلوب تحليل المحتوى كأداة منهجية للتحليل الكمي والنوعي في التعرف على **صورة الدعاة الجدد** في العمل الدرامي، ويعتبر تحليل المحتوى (Content Analysis) من الأساليب المهمة في دراسة الرسالة الإعلامية، وتتجلى هذه الأهمية في أنه يعنى بوصف المحتوى الصريح للمادة الإعلامية على مستوى المضمون (ماذا قيل؟) والشكل (كيف قيل؟)، وقد عرفه بركات عبد العزيز بأنه "تصنيف المادة المكتوبة أو المسموعة أو المرئية تحت فئات معينة وفق معايير محددة بما يكشف خصائص هذه المادة من حيث الشكل والمحتوى.

[1] – عبد العزيز بركات، مناهج البحث الإعلامي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2011م ص143.

– **تصميم استمارة التحليل:** تم إعداد استمارة التحليل في صورتها الأولية، وبغية التأكد من صلاحية الاستمارة للتطبيق فقد تم عرضها على مجموعة من المحكمين[1]، وبعد الأخذ بالملاحظات المطلوبة تم القيام بصياغة الاستمارة في شكلها النهائي، وقد تضمنت المحاور الآتية: **المحور الأول** وشمل البيانات الأولية، **المحور الثاني** وقد تضمن فئات المضمون (ماذا قيل؟)، **المحور الثالث** فقد شمل فئات الشكل (كيف قيل؟).

– **تحديد فئات التحليل:** يقصد بفئات التحليل "العناصر الرئيسية أو الثانوية التي يتم وضع وحدات التحليل فيها (كلمة، موضوع، قيم...) والتي يمكن وضع كل صفة من صفات المحتوى فيها وتصنف على أساسها"[2]، وهي حسب المهتمين ببحوث تحليل المحتوى على قسمين:

أولا: فئات المضمون(ماذا قيل؟): ، وقد تم اعتماد الفئات الآتية .

1– فئة نسبة تواجد الدعاة الجدد في العمل الدرامي قياسا بغيرهم من الدعاة التقليديين: ويقصد بهذه الفئة مدى تواجد الدعاة الجدد في العمل الدرامي مقارنة بالدعاة التقليديين، واعتمدت هذه الفئة لمعرفة مدى اهتمام الدراما بهذه الفئة وقد تضمنت هذه الفئة الفئات الفرعية الآتية: عدد الدعاة الجدد، عدد الدعاة التقليديين.

2– فئة طبيعة الدور الذي يقوم به الدعاة الجدد: ونقصد بها هنا أن شخصية **الدعاة الجدد** في العمل الدرامي تقوم بدور معين وهي هنا ممثلة في الفئات الآتية: دور رئيسي، دور ثانوي، واعتمدت هذه الفئة لمعرفة إلى أي مدى تحظى شخصية الدعاة الجدد بالاهتمام في الظهور ضمن العمل الدرامي في القيام بدور البطولة.

3– فئة الموضوع: تعتبر فئة الموضوع من أكثر الفئات استخداما في بحوث تحليل المحتوى، وعادة ما تعتمد "بغرض الكشف عن مراكز الاهتمام في المحتوى بالموضوعات

---

[1]– تم عرض الاستمارة على كل من الدكتور: حسن عبد الله يحيى دجرة أستاذ الإعلام بجامعة الحديدة اليمن، والدكتورة سكينة العابد أستاذة الإعلام بجامعة قسنطينة 3، الجزائر.

[2]– رشدي طعيمة، تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية: مفهومه، أنواعه، استخدامه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1989م، ص62.

المختلفة"[1]. وتتضمن هذه الفئة الموضوعات الفرعية الآتية: الموضوعات الخاصة بالمرأة، موضوع الحب، موضوع الأخلاق، الإسلام والثورة، الموسيقى.

4- فئة المصادر التي يعتمدها الدعاة الجدد: وهي الفئة التي تبحث في تلك المنابع التي تغذي المضمون محل التحليل[2]، وقد تضمنت هذه الفئة مجموعة من الفئات الفرعية وهي: المصادر النقلية، علماء، مراجع وأبحاث.

5- فئة الأساليب الإقناعية التي يستخدمها الدعاة الجدد في خطابهم: وترتبط هذه الفئة بالطرق التي يستخدمها المرسل (الدعاة الجدد) لتحقيق أهدافهم، وتتضمن الفئات الفرعية الآتية: الأساليب العاطفية، الأساليب العقلية.

6- فئة السمات التي يتميز بها الدعاة الجدد: وهي تلك الفئة التي تبحث عن خصائص الأفراد والشخصيات المتضمنة في المضمون محل الدراسة[3]. وقد تضمنت مجموعة من الفئات الفرعية وهي:

1/6 -فئة جنس الشخصيات التي تقوم بدور الدعاة الجدد في العمل الدرامي: ونقصد بها هنا **الدعاة الجدد** من الذكور والإناث وتجسدت في الفئات الآتية: ذكور، إناث، واعتمدت هذه الفئة لمعرفة نسبة تواجد كلا الجنسين في العمل الدرامي.

2/6- فئة الحالة الاجتماعية للدعاة الجدد داخل العمل الدرامي: ويقصد بها نوعية **الدعاة الجدد** الذين يظهرون خلال العمل الدرامي من حيث كونهم متزوجين أم عزاب أم مطلقين، وشملت هذه الفئة الفئات الفرعية الآتية: أعزب، متزوج، مطلق، أرمل، واعتمدت هذه الفئة لمعرفة نوعية الدعاة الجدد الذين يهدف العمل الدرامي الترويج لهم .

---

[1]- محمد عبد الحميد، بحوث الصحافة، مرجع سابق، ص147.

[2]- يوسف تمار، مرجع سابق، ص74.

[3]- يوسف تمار، تحليل المحتوى للباحثين والطلبة الجامعيين، طاكسيج كوم للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007م، ص72-73.

3/6– فئة نوع المسكن الذي يعيش فيه الدعاة الجدد: تضمنتها الفئات الفرعية الآتية: فيلا فاخرة، شقة راقية، شقة بسيطة، واستخدمت هذه الفئة لمعرفة الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها "**الدعاة الجدد**".

4/6– فئة اللباس الذي ظهر به الدعاة الجدد: وتم استخدام هذه الفئة للتعرف على مدى تميز الدعاة الجدد في لباسهم عن غيرهم من الدعاة التقليديين وتضمنت الفئات الفرعية الآتية: لباس عصري، لباس أزهري.

5/6–فئة الملامح السلبية والإيجابية التي ظهر بها الدعاة الجدد: وتتضمن هذه الفئة الفئات الفرعية الآتية: **بالنسبة للملامح السلبية:** شخصية تسعى لكسب الشهرة والنجومية، تسعى لتحقيق الثروة والمكسب المادي، متناقضة في مواقفها، شخصية شديدة الغضب، شخصية عاقة لوالدها، التشهير بسمعة الآخرين من الدعاة، شخصية تجيز مبدأ التعارف على الجنس الآخر قبل الزواج.

أما بالنسبة للملامح الإيجابية: شخصية تحافظ على واجباتها الدينية، شخصية متسامحة، شخصية متذوقة للموسيقى، تعترف بالخطأ، تحرص على تماسك عائلتها، متحاورة.

7–فئة علاقة الدعاة الجدد بعضهم ببعض: وتتضمن هذه الفئة الفئات الفرعية الآتية وهي: علاقة تنافرية، علاقة تنافسية، علاقة تكاملية، واستخدمت هذه الفئة لمعرفة نوعية العلاقة القائمة بين الدعاة ببعضهم .

ثانيا: فئات الشكل (كيف قيل؟):

1– فئة اللغة التي يعتمدها الدعاة الجدد في التواصل مع الجمهور: ونقصد به المستوى اللغوي الذي يخاطب به الدعاة الجدد جمهورهم وتتضمن الفئات الفرعية الآتية: عربية فصحى، عامية، خليط بين الفصحى والعامية.

2– فئة القالب الذين يتواصل به الدعاة الجدد مع الجمهور: وهي التي تتعلق بالقوالب التليفزيونية التي يظهر من خلالها الدعاة الجدد: وتتضمن الفئات الآتية: حديث مباشر مع الجمهور، حوار تليفزيوني.

– **تحديد وحدات التحليل:** ويقصد بها في بحوث تحليل المحتوى "وحدات المحتوى التي يمكن إخضاعها للعد والقياس بسهولة، ويعطي وجودها أو غيابها أو تكرارها أو إبرازها دلالات تفيد الباحث في تفسير النتائج[1]، ولتحقيق هذا المقصد العلمي فقد تم اعتماد وحدات التحليل الآتية:

1– وحدة الفكرة: وقد تم تحديدها هنا بالمشهد وتم استخدامها للتعرف على الموضوعات التي تناولها الدعاة الجدد.

2– وحدة الشخصية: تم اعتماد هذه الفئة للتعرف على جنس الدعاة الجدد، طبيعة الأدوار التي يقومون بها الحالة الاجتماعية للدعاة الجدد، السمات التي يتميز بها الدعاة الجدد.

3– وحدة اللغة: وهي الفئة التي تم الاعتماد عليها لمعرفة المستوى اللغوي الذي يتواصل به الدعاة الجدد مع الجمهور.

– **وحدات العد والقياس:** حدد الباحثون أربعة طرق للعد والقياس في تحليل المحتوى[2] وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على طريقتين **في العد والقياس** وهما:

– اكتشاف ما إذا كانت الفئات أو الوحدات موجودة أو غير موجودة.

– التكرار الذي تظهر به الفئات أو الوحدات.

– **حدود الدراسة:**

الحدود الموضوعية: ينحصر موضوع الدراسة في البحث على صورة "**الدعاة الجدد**" في مسلسل الداعية فقط دون غيره من المسلسلات الدرامية .

الحدود الزمنية: وهي الفترة التي تم فيها إنجاز الدراسة ممثلا في شهر مارس2016م.

---

[1]– محمد عبد الحميد، تحليل المحتوى في بحوث الإعلام، دار الشروق، جدة، المملكة العربية السعودية، ط2، 1983م، ص136 .

[2]– أنظر هذه الطرق في المرجع نفسه، ص183 .

الحدود المكانية: تحدد الإطار المكاني للدراسة في التعرف على صورة الدعاة الجدد في مسلسل "**الداعية**" الذي قدم على **قناة mbc** .

ثالثا: عرض نتائج الدراسة التحليلية:

أولا: تحليل فئات (ماذا قيل؟):

1-فئة نسبة تواجد الدعاة الجدد في العمل الدرامي مقارنة بغيرهم من الدعاة:

جدول رقم (1) يوضح تمثيل الدعاة الجدد في العمل الدرامي مقارنة بغيرهم من الدعاة

نسبة تواجد الدعاة الجدد في العمل الدرامي	التكرار	النسبة المئوية
عدد الدعاة الجدد	3	% 33,33
عدد الدعاة التقليديين	6	% 66,67
المجموع	9	100

تشير نتائج الجدول رقم (1) أن نسبة تواجد الدعاة الجدد قدر بنسبة 33, 33%، في حين جاء عدد الدعاة التقليديين بنسبة 66,67 %، وقد يعود تفوق ظهور الدعاة التقليديين إلى تأثيرهم الفاعل على مستوى الساحة الدعوية الذي لا يزال يحتفظ بمكانته وتواجد مريديهم من المتأثرين بهم رغم ظهور فئة الدعاة الجدد.

2-فئة طبيعة الدور الذي يقوم به الدعاة الجدد في عينة الدراسة:

جدول رقم (2) طبيعة الدور الذي يقوم به الدعاة الجدد

طبيعة الدور الذي يقوم به الدعاة الجدد	التكرار	النسبة المئوية
رئيسي	2	% 66,67
ثانوي	1	% 33,33
المجموع	3	100

يوضح الجدول رقم (2) طبيعة الدور الذين يقوم به **الدعاة الجدد**، حيث برز هؤلاء في دور رئيسي بنسبة 66,67%، في حين كانت نسبة ظهورهم في الأدوار الثانوية

بنسبة 33,33%، وهو أمر من شأنه أن يقرب صورة هؤلاء من المشاهد ويتعرف عن قرب على حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية وكيفية دعوتهم إلى الله تعالى .

3-فئة الموضوعات التي يتناولها الدعاة الجدد:

جدول رقم (3) يوضح الموضوعات التي يتناولها الدعاة الجدد

الموضوعات التي يتناولها الدعاة الجدد	التكرار	النسبة المئوية
الموضوعات الخاصة بالمرأة	19	% 45,24
موضوع الحب	8	% 19,04
الموسيقى	2	% 4,76
الإسلام والثورة	2	% 4,76
الأخلاق	11	%27
المجموع	42	100

يوضح الجدول رقم (3) أن أبرز الموضوعات التي يتطرق لها الدعاة الجدد هي الموضوعات المتعلقة بالمرأة بشكل عام بنسبة 45,24%، فقد تصدر الدعاة الجدد للحديث عن حقوق المرأة، والعلاقات الزوجية، وحرية المرأة ومكانتها في الإسلام، وعن معاملة الرسول لنسائه، وسير الصحابيات. واختلفت هذه النتيجة مع النتيجة التي توصلت إليها دراسة منى علي الحمامصي[1]، حيث جاءت الأحاديث النبوية والسيرة في الترتيب الأول لقائمة الموضوعات المقدمة من الداعية الإسلامي في برامج عينة الدراسة.

وفي ترتيب تال جاء الحديث عن الأخلاق بنسبة 27% وهي من المرتكزات التي يقوم عليها الأسلوب الدعوي للدعاة الجدد كمراجعة النفس والحديث عن المسلم الحق، كما ظهر الحديث عن موضوع الحب بنسبة 19,04 % إشارة من عينة الدراسة أن مثل هذه الموضوعات تشكل واحدة من أبرز توجهات الدعاة الجدد حيث يميلون إلى الحديث عن القضايا التي تمس الشباب بشكل خاص إشارة إلى أنهم يعيشون معاناتهم ومشكلاتهم، كما أثارت قضية الموسيقى كطرح لا يتنافى مع الإسلام بنسبة 4,76%.

[1]- منى علي السيد الحمامصي، مرجع سابق، ص134.

4–فئة المصادر التي يعتمد عليها الدعاة الجدد:

جدول رقم (4) يوضح المصادر التي يعتمد عليها الدعاة الجدد

المصادر المعتمدة لدى الدعاة الجدد	التكرار	النسبة المئوية
المصادر النقلية (قرآن كريم – حديث نبوي)	6	%75
علماء	1	% 12,50
مراجع وأبحاث	1	% 12,50
المجموع	8	100%

يستعرض الجدول رقم (4) نتائج نسب نوع المصادر التي يعتمد عليها الدعاة الجدد، حيث تبين النتائج تفوق المصادر النقلية ممثلة في القرآن والحديث النبوي على المصادر الأخرى بنسبة 75% مقابل 12,50 % لكل من العلماء والمراجع والأبحاث.

5–فئة الأساليب الإقناعية:

جدول رقم (5) يوضح الأساليب الإقناعية التي يستخدمها الدعاة الجدد

الأساليب الإقناعية الدعاة الجدد	التكرار	النسبة المئوية
الأساليب العاطفية	16	% 72,73
الأساليب العقلية	6	% 27,27
المجموع	22	%100

يبين الجدول رقم (5) نوعية الأساليب التي يستخدمها الدعاة الجدد لإقناع الجمهور بالمضامين المقدمة إليهم، وبالنظر في النتائج يتضح غلبة الأساليب العاطفية بنسبة 72,73% على الأساليب العقلية بنسبة 27,27 %، وقد تمثلت الأساليب العاطفية في الاستشهاد بمعاملة الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته الكرام، والترغيب والترهيب وإيراد الحكم والأمثال الشعبية .

بينما ركزت الأساليب العقلية على التأكيد للموضوع بالأدلة والبراهين وإيراد أمثلة من الواقع وتقديم التقارير .

6- فئة السمات التي يتميز بها الدعاة الجدد:

1/6- فئة جنس الشخصيات التي تقوم بدور الدعاة الجدد في عينة الدراسة:

جدول رقم (6) يوضح جنس الشخصيات التي تقوم بدور الدعاة الجدد في عينة الدراسة

جنس الشخصيات التي تقوم بدور الدعاة الجدد	التكرار	النسبة
ذكور	2	% 66,67
إناث	1	%33,33
المجموع	3	%100

أظهرت نتائج الجدول رقم (6) الدعاة الجدد من جنس الذكور بنسبة 66,67%، في حين ظهر جنس الأنثى* بنسبة 33,33 %، وهو أمر يطرح إشكالية التحيز في إبراز الذكور على حساب الإناث في جميع غالبية الأعمال الدرامية التي تعرض على التليفزيون، وجاء مسلسل الداعية ليكرس هذا التوجه الذي يحصر عمل الدعوة إلى الله في دائرة الرجال دون النساء.

2/6-فئة الحالة الاجتماعية للدعاة الجدد:

جدول رقم (7) يبين الحالة الاجتماعية للدعاة الجدد في عينة الدراسة

الحالة الاجتماعية للدعاة الجدد	التكرار	النسبة المئوية
أعزب	2	% 66,67
متزوج	1	% 33,33
مطلق	0	0
المجموع	3	%100

* - اعتبرنا المرأة من الدعاة الجدد بناء على واحدة من المشاهد التي أبرزت قناعات المرأة الداعية في كيفية الدعوة إلى الله في نقاشها مع بطل المسلسل الحلقة 13.

أظهر الجدول رقم (7) غالبية الدعاة الجدد في حالة العزوبة بنسبة 66,67 %، في حين ظهر هؤلاء في حالة كونهم متزوجين بنسبة 33,33 %، ومثل هذا التوجه من شأنه أن يكرس حالة العزوبية لدى الشباب المتأثر بهؤلاء الدعاة الجدد.

3/6– فئة نوع المسكن الذي يعيش فيه الدعاة الجدد:

جدول رقم (8) فئة نوع المسكن الذي يعيش فيه الدعاة الجدد

نوع السكن الذي يعيش فيه الدعاة الجدد	التكرار	النسبة المئوية
فيلا فاخرة	2	% 66,67
شقة راقية	1	% 33,33
شقة بسيطة	0	0
المجموع	3	%100

يبين الجدول رقم (8) أن جميع الدعاة الجدد يسكنون في مساكن راقية، حيث ظهر معظمهم في فيلات فخمة بنسبة 66,67 %، أو في شقة راقية 33,33 %. وهو جانب نراه يؤثر سلبا وبشكل كبير على مستوى تأثير هؤلاء الدعاة على الجماهير التي هي في أغلبها تنتمي إلى الطبقة الوسطى .

4/6–فئة اللباس الذي يظهر به الدعاة الجدد:

جدول رقم (9) اللباس الذي يظهر به الدعاة الجدد

اللباس الذي يظهر به الدعاة الجدد	التكرار	النسبة
لباس عصري	3	%100
لباس أزهري	0	0
المجموع	3	100

بحسب الجدول رقم (9) فقد ظهر الدعاة الجدد بزي عصري أي بدلة وربطة عنق بالنسبة للرجال والحجاب المحتشم بالنسبة للنساء بنسبة 100%، وهي الصورة الغالبة التي تبرز الدعاة الجدد على مستوى تواصلهم مع الجمهور.

وتتفق هذه النتيجة مع دراسة منى علي الحمامصي[1]، حيث ظهر الداعية الإسلامي في كل من برنامج "صفوة الصفوة" –"باسمك نحيا" مرتديا زيا غير أزهري.

5/6–فئة الملامح السلبية والإيجابية التي ظهر بها الدعاة الجدد:

***الملامح السلبية التي ظهر بها الدعاة الجدد:**

جدول رقم (10) يبين الملامح التي ظهر بها الدعاة الجدد

الملامح السلبية التي ظهر بها الدعاة الجدد	التكرار	النسبة
شخصية تسعى لكسب الشهرة والنجومية	7	% 11,11
تسعى لتحقيق الثروة والمكسب المادي	5	% 7,94
متناقضة في مواقفها	6	% 9,52
شخصية شديدة الغضب	16	% 25,40
شخصية عاقة لوالدها	4	% 6,34
تعمل على التشهير بسمعة الآخرين من الدعاة	8	% 12,70
شخصية تقر بمبدأ التعارف على الجنس الآخر قبل الزواج	17	% 26,99
المجموع	63	100

قدمت عينة الدراسة مجموعة من السمات السلبية "للدعاة الجدد" بحسب العمل الدرامي ضمنته نتائج الجدول رقم (10)، وقد أظهرت النتائج أن الدعاة الجدد لا يجدون حرجا في إباحة التعارف على الطرف الآخر قبل الزواج بنسبة 26,99 % وقد حاولت المشاهد إبراز ذلك في سلوك الدعاة الجدد أنفسهم في ربط علاقة مع الجنس الآخر، وهو توجه في اعتقادنا يشير إلى تعمد مثل هذه الأعمال لتكريس مثل هذه الظواهر عبر هؤلاء

[1]– منى علي السيد الحمامصي، مرجع سابق، ص133 .

الدعاة ليقتدي بهم الشباب من المتأثرين بهم باعتبارهم يمثلون القدوة لهم، على أن مثل هذه السمات التي أشار إليها العمل الدرامي لا تعكس الحقيقة المعيشة لهؤلاء الدعاة الجدد إذ لم يثبت أنهم دعوا إلى مثل هذه العلاقات في مثل هذه المسائل الهامة .

وأظهرت عينة الدراسة الدعاة الجدد كونهم شخصيات شديدي الغضب بنسبة 25,40 %، وهو أيضا لا يعكس سلوك هذا الصنف من الدعاة الجدد إذا ما أخذنا بالمبدأ الذي تقوم عليه دعوتهم وهو الدعوة إلى كظم الغيظ والتفاؤل وغيرها من السلوكيات الراقية .

ومن الملامح السلبية التي ظهر بها الدعاة الجدد أنهم يعملون على التشهير بسمعة الآخرين من الدعاة بنسبة 12,70 %، وهذا أيضا لا يعكس الواقع الفعلي للدعاة كما لم تؤكده أيا من الدراسات الميدانية التي أجريت بشأنهم .

كما أبرزت عينة الدراسة الدعاة الجدد متناقضين في مواقفهم بنسبة 9,52 %، وقد بدا ذلك واضحا في ما يدعون إليه وما يعيشونه فعليا مثل إقرارهم بإقامة علاقة مع الطرف الآخر وعدم قبول ذلك على مستوى أسرهم، وغيرها من المشاهد التي لا تعبر فعلا عن حقيقة الدعاة الجدد في هذا المجال .

كما أظهرت عينة الدراسة الدعاة لجدد موصوفين بكونهم يتخذون العمل الدعوي مطية لنيل الشهرة والنجومية وكذا تقديم الاعتبارات المادية على حساب وظيفتهم الدعوية بنسبة 11,11 % ونسبة 7,94 % على التوالي، وتكريس مثل هذه السمات من شأنه أن يهدم الثقة بين المشاهد والدعاة خاصة وأنه يرى فيهم قدوته في الحياة والتي تقوم على غير هذه الاعتبارات .

وأظهرت النتائج أيضا الدعاة الجدد عاقين للوالد بسبب تخلي هذا الأخير عن واجبه الأسري تجاههم بنسبة 6,34 %، ومع وجاهة السبب إلا أن ذلك يتنافى والدين الحنيف الذي يدعو إلى الإحسان إلى الوالدين ويتنافى والواقع الفعلي الذي يؤكد عليه الدعاة الجدد في مثل هذه الأمور الخاصة بالعلاقات الأسرية.

***الملامح الإيجابية التي ظهر بها الدعاة الجدد:**

جدول رقم (11) يوضح الملامح الإيجابية التي ظهر بها الدعاة الجدد

الملامح الإيجابية التي ظهر بها الدعاة الجدد	التكرار	النسبة المئوية
شخصية تحافظ على الشعائر التعبدية	2	% 7,14
شخصية متسامحة	1	% 3,57
شخصية متذوقة للموسيقى	5	%17,85
تعترف بالخطأ	2	% 7,14
تحرص على تماسك عائلتها	10	% 35,71
متحاورة	8	% 28,57
المجموع	28	100

حسب النتائج المتوصل إليها في الجدول رقم (11)، فإن الملامح الإيجابية التي ظهر بها "الدعاة الجدد" في عينة الدراسة وصفهم بأنهم يحرصون على تماسك أسرهم 35,71 وهو أمر محمود يجعل من هؤلاء نموذجا يحتذى به، كما أظهرتهم كشخصيات متحاورة بنسبة 28,57 %.

وأظهرت الدراسة الدعاة الجدد بوصفهم يتذوقون الموسيقى 17,85 %، وهو توجه من القائم على العمل الدرامي لتكريس هذا الأمر في الوسط المجتمعي على أنه سمة الإسلام الوسطي وبالتالي لا حرج في الاستماع للموسيقى طالما أن القدوة ممثلة في الدعاة الجدد تتبناه.

ومن الملامح الإيجابية التي ظهر بها الدعاة الجدد كونهم شخصيات تحافظ على الشعائر التعبدية فقد برز هؤلاء وهم يؤدون الصلاة وهو أمر محمود يجعل المشاهد يقتدي بهم في الحرص على آداء شعائرهم الدينية. وظهر هؤلاء أيضا كشخصيات تعترف بالخطأ وشخصيات متسامحة .

7–فئة علاقة الدعاة الجدد بعضهم ببعض:

جدول رقم (12) تبين علاقة الدعاة الجدد بعضهم ببعض

علاقة الدعاة الجدد بعضهم ببعض	التكرار	النسبة المئوية
علاقة تنافسية	6	% 28,58
تنافرية	13	% 61,90
علاقة تكاملية	2	% 9,52
المجموع	21	100

أوضحت نتائج الجدول رقم (12) أن علاقة الدعاة الجدد بمن شاكلهم من الدعاة الجدد أو الدعاة التقليديين هي في أغلبها علاقة تنافرية وذلك بنسبة 61,90 %، وتنافسية بنسبة 28,58% وهي تلك التي تصورهم على أنهم يسعون إلى تحقيق النجومية والشهرة، في حين أظهرتهم في علاقة علاقة تكاملية بنسبة ضئيلة جدا قدرت 9,52 % وهي علاقة تقوم أساسا على النصح والتعاون.

ثانيا: تحليل فئات الشكل (كيف قيل؟):

1–المستوى اللغوي الذي يتواصل به الدعاة الجدد مع الجمهور:

جدول رقم (13) يوضح المستوى اللغوي الذي يتواصل به الدعاة الجدد مع الجمهور

المستوى اللغوي الذي يتواصل به الدعاة الجدد مع الجمهور حسب مقاطع البرامج التي يقدمها	التكرار	النسبة المئوية
فصحى	6	% 17,15
عامية	24	% 68,57
الجمع بين الفصحى والعامية	5	% 14,28
المجموع	35	100

أظهرت نتائج الجدول رقم (13) حسب البرامج التي قدمها الدعاة الجدد أنهم يتواصلون باللهجة العامية بالدرجة الأولى بنسبة 68,57 %، في حين جاءت الفصحى في الترتيب الثاني 17,15 %، في حين يجمع هؤلاء بين الفصحى والعامية بنسبة 14,25 %.

وتختلف هذه النتيجة مع دراسة لبنى محمد الكناني[1]، حيث توصلت إلى أن الشباب يفضل أن يستخدم رجل الدين الفصحى والعامية معا في التواصل معهم بنسبة 86,6 %.

2-القالب الذي يتحدث من خلاله الدعاة الجدد:

جدول رقم (14) يبين القالب الذي يتحدث من خلاله الدعاة الجدد

القالب التليفزيوني الذي يتحدث من خلاله الدعاة الجدد حسب ظهورهم في البرامج في عينة الدراسة	التكرار	النسبة المئوية
حديث مباشر مع الجمهور	10	%100
حوار تليفزيوني	0	%0
المجموع	10	100

أوضحت النتائج المتوصل إليها في الجدول رقم (14) أن القوالب التي يستخدمها الدعاة الجدد في ممارسة العمل الدعوي هو الحديث المباشر بنسبة 100%، وهي الصيغة التي أبرزها العمل الدرامي، على الرغم من تعدد القوالب التي يتواصل من خلالها هؤلاء بجمهورهم.

رابعا: الاستنتاجات العامة للدراسة:

1- ظهرت نسبة تواجد الدعاة الجدد في ترتيب تال للدعاة التقليديين وعلى الرغم من ذلك فإن وجودهم في حد ذاته مؤشر يدل على ظهور تيار جديد من القائمين على الدعوة إلى الله له أسلوب خطابي مختلف وطريقة جديدة في التأثير على الجمهور المتلقي.

[1]- لبنى محمد الكناني، مرجع سابق، ص341 .

2- أبرزت نتائج الدراسة الدعاة الجدد في أدوار رئيسية، وهو ما لم نعهده في الأعمال الدرامية، إذ عادة ما يظهر الدعاة عموما في أدوار ثانوية أو هامشية، وإظهارهم في دور البطولة يتيح للمتلقي التعرف عن قرب عن حياة ومسيرة دعوتهم إلى الله تعالى والأساليب التي يعتمدونها في تأثيرهم على الجمهور .

3- أبرزت نتائج الدراسة أن موضوعات الدعاة الجدد ترتكز في غالبيتها حول موضوعات المرأة ثم الموضوعات التي تهم الأخلاق وموضوع الحب. وتؤكد هذه النتائج ما أصلت له العديد من الأدبيات بشأن الدعاة الجدد من "أن هؤلاء اهتموا بالمرأة في خطابهم بشكل واضح سواء عبر طرح الموضوعات التي تهمها بشكل رئيسي أو عبر توجيه الخطاب لها بالمساواة مع الرجل أو عبر استدعاء قصص مشرقة لنساء ذكرن في الخطاب الديني"[1].

4- تنوعت المصادر التي اعتمدها الدعاة الجدد في تواصلهم مع الجمهور وتصدرت المصادر النقلية (القرآن والسنة) المصادر الأخرى، وهو أمر منطقي بالنظر في المضامين المقدمة التي تتطلب الاستناد إلى المرجعية الإسلامية ممثلة في الكتاب والسنة، وهو ما يعطي في ذات الوقت مصداقية لما يعرض على الجمهور.

5- تفوقت الأساليب العاطفية على الأساليب العقلية في إقناع الجمهور، وهو نابع فيما نعتقد من معرفة الدعاة الجدد بطبيعة الجمهور الذي يتواصل معه من منطلق ضرورة استثارة عواطفه الإيمانية وشحذها، و لم تخل في كل ذلك الأساليب العقلية التي تتطلبها بعض مواطن الإقناع والتي تستوجب إحداث صورة من التوازن في الخطاب لإدراكهم بأن الجوانب النفسية للفرد تتنوع مداخلها الإقناعية .

6- أظهرت الدراسة الدعاة الجدد من جنس الذكور بنسبة أعلى من الإناث وهو أمر يؤكد نظرة التحيز لإبراز الرجال على حساب النساء حتى في شأن الدعوة إلى الله تعالى كأنما هي شأن ذكوري لا دخل للمرأة فيه على الرغم من أن الدراسات العلمية تؤكد أن المرأة الداعية قد أوجدت لها مكانا ضمن الخريطة الدعوية شأنها شأن الرجل

[1]- وائل لطفي، ظاهرة الدعاة الجدد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2005م، ص26 .

سواء على مستوى الفضائيات الإسلامية أو شبكة الانترنت، مما يستدعي الالتفات إلى إبراز الجهود التي تقوم بها المرأة على مستوى الدعوة إلى الله كمتغير جديد يدخل ضمن ما يسمى الدعاة الجدد.

والواقع أن هذه النظرة المتحيزة للرجال تؤكده العديد من الدراسات التي أشارت إلى "تكريس الصورة النمطية للإناث والذكور، حيث نرى النساء على الشاشة في وضع أقل من الرجال بوجه عام وعادة يقمن بدوار غير رئيسية"[1] .

7- أبرزت عينة الدراسة الدعاة الجدد في حالة العزوبة، وهو ما من شأنه أن يكرس دعوة الشباب إلى عدم الإقدام على الزواج، وكان الأولى أن تكون السمة الغالبة على الدعاة الجدد إظهارهم في حالة كونهم متزوجين خاصة وأن الدعاة الجدد الذين أبرزتهم عينة الدراسة ميسورو الحال ما يجعل عائق الزواج بالنسبة لهم غير مطروح تماما، كما أن هذه الصورة التي ظهر عليها هؤلاء الدعاة الجدد يتناقض والمقصد النبوي في قوله صلى الله عليه وسلم "**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج**"، وهو أمر يدعو القائمين على العمل الدرامي إلى الاهتمام بعرض نسبة المتزوجين بشكل أكبر لكونه يتناسب وقيم المجتمع الإسلامي ناهيك عن الفطرة السوية.

8- أظهرت الدراسة الدعاة الجدد يسكنون في مساكن راقية، حيث أظهرتهم في فيلات فخمة وشقق راقية، أمر لا يعكس الحالة المعيشية المترفة لهؤلاء -إذا ما استثنينا الدعاة الجدد الخليجيين[*] -من جهة، ومن جهة أخرى أن تكريس هذه الصورة عن الدعاة الجدد من شأنه أن يؤثر سلبا على عملهم الدعوي خاصة وأنهم يتوجهون إلى غالبية من الجماهير التي تنتمي إلى مستوى اقتصادي متوسط لأنه سيكون في اعتقاد هذه الجماهير بعيدا عن مشاكلهم وتطلعاتهم.

---

[1]- منى حلمي رفاعي حسن، التعرض للدراما المصرية في التليفزيون وإدراك الشباب المصري للعلاقة بين الجنسين، ماجستير غير منشورة قسم الإذاعة، كلية الإعلام، القاهرة، 2003م، ص12.

[*]- على اعتبار أنهم في الأصل ميسورو الحال.

9- برز الدعاة الجدد بزي غير أزهري في إشارة إلى تميز هؤلاء الدعاة الجدد على مستوى هندامهم، ومع كل ذلك فهي صورة لا يمكن تعميمها حول هؤلاء على اعتبار أن الدعاة الجدد الخليجيين يظهرون بلباس الدعاة التقليديين مثل محمد العريفي وطارق السويدان ولا يجدون حرجا في ذلك .

10- قدمت عينة الدراسة الدعاة الجدد ضمن مجموعة من الملامح السلبية التي تسيء إليهم كعاملين في حقل الدعوة إلى الله وكنموذج يفترض الإقتداء به، فظهر هؤلاء في علاقات مع الطرف الآخر، ووصفتهم بأنهم شخصيات شديدة الغضب، وأن شغلهم الشاغل هو التشهير بسمعة الآخرين من الدعاة، وأظهرتهم موصوفين بكونهم يتخذون العمل الدعوي مطية لنيل الشهرة والنجومية وكذا تقديم الاعتبارات المادية على حساب وظيفتهم الدعوية أمر يسقط مقامهم لدى مريديهم والمتأثرين بهم، وبخاصة صنف الشباب الذين يعتبرون الشريحة الأكبر من جمهور الدعاة الجدد.

11- توارت الملامح الإيجابية للدعاة الجدد خلف الملامح السلبية لهم، حيث أظهرت الدراسة ملامحهم الإيجابية بنسب ضعيفة من حيث أنهم شخصيات تحرص على تماسك أسرها، وأنها تتذوق الموسيقى كسمة للإسلام الوسطي، وكونها شخصيات تحرص على أداء التزاماتها الدينية، وأنها متسامحة، وكان الأولى في كل ذلك أن تعكس هذه الملامح الحقيقية للدعاة الجدد وتجعل منها صورة للتوعية .

12- أبرزت نتائج الدراسة علاقة الدعاة الجدد بغيرهم من الدعاة في علاقة تنافرية كصورة غالبة في العمل الدرامي، وتنافسية كأقل تقدير. وهي صورة في اعتقادنا لا تعبر عن الواقع الفعلي الدعوي للدعاة الجدد الذي يؤكد عدم سيادة هذه الصورة السلبية بينهم، وأن الخلاف بينهم هو خلاف في الرؤى انطلاقا من اجتهاداتهم لنصوص الوحي التي تعطي مساحة لبذل الجهد في إبداء موقف معين تجاه قضية من القضايا، وليس من منطلق العداء أو البحث عن الشهرة والنجومية، وإن وجدت فهي حالات شاذة لا يمكن تعميمها .

13- أظهرت الدراسة أن الدعاة الجدد يتواصلون مع جمهورهم عبر قالب الحديث المباشر وهو توجه منطقي بالنظر إلى القيمة التأثيرية التي يحملها التوجه المباشر إلى الجمهور ومخاطبتهم وبخاصة إذا كان يقوم على البث المباشر الذي يضيف عامل التواصل بين الداعية والمتلقي.

14- أكدت نتائج الدراسة أن الدعاة الجدد يفضلون التواصل مع الجمهور باللهجة العامية لتحقيق أكبر قدر من التأثير المطلوب، ولئن كان هذا التوجه أمرا مقبولا إلا أن ذلك يتوجب الاهتمام بالتخاطب باللغة العربية باعتبارها لغة القرآن والدين الإسلامي .

خاتمـــة:

جاءت هذه الدراسة للتعرف على صورة "**الدعاة الجدد**" في الدراما التليفزيونية في مسلسل "الداعية" الذي أحدث جدلا كبيرا حول مدى تمثيله الواقعي لصورة "**الدعاة الجدد**"، وقد أفضت النتائج إلى خلاصة مؤداها تقديم صورة نمطية سلبية عن الدعاة الجدد على شاكلة الصورة النمطية التي تقدم عن الدعاة التقليديين، وإن اختلفت في معطياتها، وقد اجتهد القائم على العمل الدرامي في كل ذلك على تصديرها للمتلقي في محاولة لترسيخها في الذاكرة الجمعية، وهو ما يجعل الدعوة إلى ضرورة انخراط النزهاء من الكتاب في عالم الدراما لإبراز ملامح القدوة لمثل هؤلاء الدعاة أمرا في غاية الأهمية.

منهج أبي القاسم سعد الله في كتابة التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط في العصر الوسيط
(القسم الأول : مستوى التّاريخانية)

د . الطاهر بونابي
جامعة المسيلة

الملخص:

وظف أبو القاسم سعد الله في كتابته لتاريخ الجزائر الثقافي في العصر الوسيط، عديد المناهج عكس بها علموية التاريخ الثقافي الذي كان ينشده متخذا من منهج التاريخانية قاعدة متينة لكل الأبنية المناهجية التي صاغ بها نظريته في الأدب والتاريخ وفي اختيارات أسلوب خطابه التاريخي، فتمكن وفق هذا المنهج التاريخي المشاع تداوله من أن يحافظ على مسافة الآمان التي تفصل بين مكونات التاريخانية من تحقيق ونقد ومقارنة وموضوعية وبين نزاعاته الوطنية والعربية والإسلامية وميولاته الفكرية والإنسانية.

وليس ذلك وحسب بل اقترح على جيل الجزائر المعاصر، أن يقرأ هذا التراث الثقافي متحليا بثنائيات الجمع بين العلم والتراث وبعقل الضمير الوطني الحر المشبع بحرية التعبير والتفكير والرأي، الأمر الذي جعل مشروعه في مهب إشكاليات مثيرة للجدل تتجاذبها مركبات الوعي التاريخي والوعي المدني، وتطورات المعرفة التاريخية الوافدة من العالم المتقدم في ظروف العولمة خصها البحث بالدراسة والتحليل.

Abstract :

Abu Qassim Saad Allah hired in his writing to the cultural history of Algeria in the Middle Ages a lot of approaches reflected the scientism of the cultural history that he uses , taking from the historical approaches a strong base for all the structural approaches ,which coined his theory in literature and history ,also in his choices to the historical speech styles.

Through that common historical approach ,he could maintain the safety distance that seperated the historical components from investigating, criticism and objectivity ,also he

split between his national arabic and islamic disputes ,and his intellectual ans humanity tendencies.

It was not only that ,but he suggested on the contemporary generation to read this cultural heritage ,basing on the binaries of gathering between science and patrimony, also using the free national conscious saturated with the freedom of expression ,thinking and giving opinion .the fact made his project encoutred with many debates under the historical and civil awarness and the coming of the historical knowledge's development from the developed world under the globalization conditions was summed up in the research analysis

مقدمة:

يعتبر أبو القاسم سعد الله (1930-2013) ظاهرة فريدة وفذة في الكتابة التاريخية بالجزائر المعاصرة نظرا لكثرة مؤلفاته وحجم الموضوعات التاريخية والسياسية والعسكرية والاقتصادية والأدبية والثقافية والفكرية التي طرقها في أزمنة وعصور مختلفة شملت موضوعات التاريخ القديم والوسيط والحديث والمعاصر.

وإذا كان تخصصه في الحديث والمعاصر قد حاز القسم الأوفر من الكتابة والاهتمام لديه فإن موسوعيتهُ واطلاعه جعله يضرب بسهم وافر في كتابه تاريخ المغرب الأوسط السياسي والعسكري والثقافي والفكري والاجتماعي والاقتصادي والعمراني خلال العصر الوسيط.

مما جعله محط اهتمام الباحثين والمثقفين والسلطة داخل الجزائر وخارجها، خصوصا فيما يتعلق بكتاباته في التاريخ الثقافي، والتي تخطى من خلالها مترلة الباحث العادي إلى مؤرخ كبير وصاحب مشروع رام به الكشف عن مساهمة الجزائر في الثقافة العربية الإسلامية والإنسانية وليس ذلك وحسب بل أنه أطّر موضوعات هذا المشروع الثقافي في قوالب منهجية وأخرى ذاتية تعكس باعهُ الواسع في المعرفة التاريخية وتكشف عن قيمهِ ونزاعاتهُ الوطنية والقومية والإسلامية والإنسانية المعلنة والمضمرة.

فهل معنى ذلك أن جهده واهتمامه كان منصبا في اتجاه التوصل إلى استكشاف التراث الجزائري ومن ثمة توظيفه في اتجاه الغرض الوطني والقومي والإيديولوجي في مسحة تمجيدية على غرار نموذج المؤرخين العرب في الخمسينات والستينات والسبعينات من القرن العشرين؟ أو أن تكوينه الأكاديمي ورسالته العلمية التي كابد من أجلها وزهدته في زخرف الدنيا وزينتها قد فرض عليه حملا ثقيلا يتعلق بمسؤولية في علموية التاريخ وجّر الدراسات التاريخية إلى حقل المعرفة وبالتالي التأسيس لانطلاق المسألة المنهجية في الكتابة التاريخية بالجزائر؟ أو أن الرجل كان ينشد في هدوء حذر خدمة الأغراض الوطنية والقومية والإيديولوجية وعلموية التاريخ معاً شأنه في ذلك شأن ليبولد فان رانكي 1795-1886 في ألمانيا وكابرييل مونو وشارل لانغلوا وشارل سينوبوس بفرنسا؟

1/ مسارات التّكوين (المترع والخيار)

وصف محمد البشير الإبراهيمي الحس التاريخي والثقافي والفكري عند أبي القاسم سعد الله سنة 1960 بقوله "هو مشغوف إلى حد الافتتان بالبحث عن الآثار الأدبية والعلمية لعلماء الجزائر في جميع العصور"[1] وقد اقترن ذلك بمدى استيعاب سعد الله وقتها لمعاني التاريخ والوطنية والقومية بالقاهرة (1955-1961)[2] في أثناء تخصصه في الدراسات الأدبية أين توج بشهادة الماجيستر 1960 بكلية العلوم جامعة القاهرة، في ظروف تاريخية مشبعة بالوعي ومناهضة الاستعمار، كانت قد نفذت إلى عمق فؤاده فكتب واصفًا تأثيرها عليه بقوله: "**وفي القاهرة تبلورت في نفسي عاطفتان: أولاهما الوطنية السياسية فالجزائر لم تعد في نظري هي الأسرة والقرية والحدود الجغرافية ونحو**

[1] – ورد هذا الوصف في تصدير محمد البشير الإبراهيمي لكتاب أصدره أبو القاسم سعد الله بعنوان : شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة، وأصل هذا الكتاب رسالة جامعية تقدم بها مؤلفها لنيل شهادة الماجيستير لدى كلية العلوم بجامعة القاهرة. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، (1500-1830)، ج1، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011، ص 13؛ أبو القاسم سعد الله: شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011، ص ي.

[2] – أبو القاسم سعد الله: منطلقات فكرية، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011، ص 48.

ذلك ولكن أصبح يعني عندي كل أهل القطر الجزائري بقطع النظر عن جهاتهم وأحزابهم واتجاهاتهم ...أما العاطفة الثانية. فالوطن العربي لم يعد في ذهني ذلك الشريط التاريخي من الغزوات والشيع الدينية والمدارس الأدبية وغيرها ولكن أصبح تعني تلك المنطقة الممتدة من المحيط إلى الخليج التي تسكنها أمة عربية واحدة يربطها تاريخ ومصير مشترك وتقوم على حضارة مجيدة"[1].

وإذا كانت تلك الأحاسيس قد ولدت لديه أفكار الإيمان بالوطنية والقومية وتحكمت لاحقا في منطلقات الكتابة التاريخية ووظائفها عنده، فإن وجوده بأمريكا بين (1962-1965) وتسجيله بقسم التاريخ في جامعة منيسوتا وتخصصه في التاريخ الأوروبي قد تمخض عنه تحوّلٌ كبيرٌ في مساره المعرفي أكسبه اللغات الأوروبية الانجليزية والفرنسية والألمانية وثقافة أوروبا وأفكارها في العصر الحديث وأحدث لديه القطيعة مع الشعر ووضعته في مدرج الأكاديمية بنيله بها شهادة الماجيستر في التاريخ والعلوم السياسية سنة 1962 ثم شهادة الدكتوراه في موضوع الحركة الوطنية الجزائرية (1900-1930) سنة 1965.

وزاد في عدته أن توظف لتدريس تاريخ الحضارة الأوروبية والشرق الأدنى وإفريقيا الحديثة في جامعة ويسكنس بأوكلير (1965-1967)[2]، وبهذا يكون قد جمع في مساره التكويني بالقاهرة ثم بأمريكا بين الأدب والسياسة والتاريخ والمعرفة التاريخية وأهله ذلك إلى التّحكم في البحث الأكاديمي من حيث القراءة الفاحصة والجمع والتوثيق، كما أضحي جمعه بين الأدب والتاريخ بعد ذلك حجر الزاوية في منهجه التاريخي، فضلا على أن قراءته للتاريخ الأوروبي السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والفكري جعله يقارن في ذهنه بين الظواهر التاريخية الحاصلة في أوروبا وما يقابلها في الجزائر وهي التجربة التي جعلت منه مؤرخ التاريخ المقارن، والتي وصف مؤثرها القوي في كتابته بقوله : "**إنّ دراستي لتاريخ الشعوب الأخرى ولاسيما تاريخ**

---

[1]- نفسه، ص53، 54.

[2] - نفسه، ص 61.

أوروبا الحديث قد جعلني أقارن بين ما حدث في الجزائر وبين ما حدث في أماكن أخرى فكلما قرأت كتابا عن مشاكل أوروبا السياسية والاجتماعية والثقافية والديبلوماسية أو عن ثورات الأقليات وظهور القوميات إلا وطار فكري إلى الجزائر وأهلها ونضالهم وتراثهم الذي كاد ينساه التاريخ"[1].

ثم إن تدريسه لتاريخ الشرق الأدنى بجامعة ويسكنس بأوكلير قد وضعه في حضرة السؤال الإجباري **عن دور أهل الجزيرة العربية والمغرب العربي الحضاري ولاسيما مساهمة الجزائر في نشر الحضارة العربية الإسلامية بالأندلس وصقلية وافريقيا؟** والتي كانت الدراسات في موضوعاتها لا تزال محتشمة، وكل ذلك كان كافيا حسب تعبيره **"للضغط على نفسي لمحاولة استكشاف تاريخ أجدادي ودورهما الحضاري"**[2].

ولما أكمل سعد الله تكوينه الأكاديمي والنوعي بـــ أمريكا أخذ في رسم خطاطة مشروعه في البحث التاريخي والذي راع فيه: كيفية دمج وتوظيف تكوينه الأدبي والتراثي الذي اكتسبه بجامع الزيتونة (1947-1954)[3] ودار العلوم المصرية (1955-1961)[4]. في مكتسباته المعرفية التي حازها بأمريكا، ومن ثم تبلورت لديه جمله من الأساليب والخيارات كان أهمها أنه اعتبر الدراسات التاريخية أحد فروع المعرفة التي يجب أن تستند إلى العلم وشدد بأن يكون المؤرخ أولى الناس بالتزام المنهج العلمي[5]، كما قادتهُ هذه التجربة إلى اعتبار التاريخ الحدثاني تاريخا رسميا يحكي سير الملوك والوزراء

---

[1] – أبو القاسم سعد الله: منطلقات فكرية، ص 61.

[2] – نفسه، ص 64.

[3] – حاز سعد الله في جامع الزيتونة بتونس على شهادة الأهلية 1954 ثم شهادة التحصـــيل 1957 ومارس الكتابة في عديد الصحف مثل صحيفتي النهضة والأسبوع التونسيتين والبصـــائر الجزائريـــة، منطلقات فكرية، ص 46.

[4] – إلى جانب دراسته بدار العلوم المصرية حاز سعد الله كذلك على ديبلوم الصحافة ســـنة 1957، ونشر في نفس السنة مجموعته الشعرية منطلقات فكرية، ص ص 44، 46.

[5] – أبو القاسم سعد الله: حوارات، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011، ص 87.

ومؤسسات الدول والمماليك. وبالتالي اعتبره متجاوزا في وقته بحكم تطور أساليب المعرفة التاريخية ومناهجها نحو حقول تاريخية أخرى ومن ثم أقر هذا التحول في قوله: "**ونحن لا ندعو اليوم إلى هذا النوع من التاريخ**"[1].

لا يخالنا الشك في أن خياراته في التوجه إلى التاريخ الثقافي، كان قد حددها في أثناء دراسته العليا بأمريكا (1961-1965)، فقد قادتهُ القراءة والاهتمام بتاريخ الحضارة الأوروبية إلى القراءة في حضارة إفريقيا الشمالية وأعلامها[2]. ومن ثم تكون تجربته الأولى في الاهتمام بالتراث في مرحلة الزيتونة والقاهرة مسألة تفاعل وحنين وانتماء بينما تجسد مرحلة اهتماماته بنفس التراث ضمن حضارة إفريقيا الشمالية بأمريكا إدراكاً للقوالب النصية والمنهجية التي تكفل لهُ كتابة هذا التراث وقراءته في شكل تاريخ ثقافي .

لقد استغرق هذا التخمين من زمن تواجده بأمريكا إلى نهوضه بأعباء جمع مادة تاريخ الجزائر الثقافي في السبعينات من القرن العشرين أزيد من العقد من الزمن ولما فصل في تخمينه وأخذ في جمع مادة البحث جعل من أولوياته الاتصال والاحتكاك بالعلماء الجزائريين العارفين بمكامن التراث المخطوط والمطبوع أمثال أحمد توفيق المدني وعبد الرحمان الجيلالي والمهدي البوعبدلي (1907-1992) الذي تبادل معه ما يربو على العشرين رسالة تضمنت معلومات أدبية وتاريخية وثقافية غير محددة بشخص ولا بزمان ولا بمكان فهي تتحدث عن كتب وأعلام ومثقفين وعن أنشطة فكرية واجتهادات علمية وأخبار جغرافية وعمرانية وعن وثائق ومخطوطات ذات أهمية عالية في تاريخ الجزائر الثقافي[3].

---

[1] – أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج2، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائـــر، 2011، ص 9.

[2]– أبو القاسم سعد الله: منطلقات فكرية، ص 62.

[3]– أبو القاسم سعد الله: رسائل في التراث والثقافة، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائـــر، 2011، ص ص 16، 180.

كشفت عن منظور البوعبدلي في كثير من القضايا التي أفادت سعد الله وأعانته في جمع المادة وتحريرها ثم تصويبها فقد كان المهدي البوعبدلي ينشد نفس أهداف سعد الله في إحياء التراث الثقافي، كما صرح بذلك في إحدى رسائله إليه بقوله: "**تلاقت النفوس وحدث الاطمئنان ولم تطمئن نفسي إلا لحضرتكم إذ وجهة نظرنا في إحياء التراث متفق عليها لا نرجو منها مكسبا ماديا أو أدبيا وإنما غايتنا اغتنام الفرص لإنقاذ ما أمكن بالطبع والنشر من دون استغلاله لخدمة شخصية أو هيئة أو مذهب**"[1] واستنادا إلى هذه الشهادة جعل سعد الله من جهده في حقل التاريخ الثقافي للجزائر مشروع حياته[2] فتعقب ظواهره عبر أزمنة العصر الوسيط والحديث والمعاصر.

2/إسهاماته في كتابة تاريخ المغرب الأوسط الثقافي في العصر الوسيط

بعد سنوات مضنية من تحرير مادة التاريخ الثقافي تمكن من إصدار كتابه تاريخ الجزائر الثقافي (1500-1830) في جزأين سنة 1981 وخصص الفصل الأول من الجزء الأول لتراث القرن التاسع الهجري/15م أي خاتمة قرون العصر الوسيط كتوطئة للولوج إلى التاريخ الثقافي في العهد العثماني، لقد جاء هذا الكتاب في سياق ثقافي تميز بالغليان والاحتكاك بين النخب الفكرية والسياسية المنتمية إلى التيارات الفرنكفونية والماركسية والإسلامية المتصارعة، لذلك لقي الاهتمام والتشجيع من قبل أنصار التيار الوطني العربي الإسلامي وكذلك من المهتمين بخصوصية التراث الحضاري الجزائري، وحسبنا في هذا المضمار تقريظ الشيخ المهدي البوعبدلي الذي ثمن فيه جهد سعد الله في جمع الشتات المتفرق وعلى شجاعته وأمانته، كما اعتبر الكتاب مميزا على أكثر من مستوى، كونه امتاز بالتطرق إلى تاريخ الصحراء الثقافي ابتداء من قضية يهود توات[3] وبحكم إيمان سعد الله بأن التاريخ يأتي بعضه من بعض فقد قاده اطلاعه على ثقافة العصر الوسيط بالغرب

---

[1] - نفسه، ص 38.

[2] - كشف أبو القاسم سعد الله عن مشروع حياته في التاريخ الثقافي لمجلة ألوان الجزائرية في عـــددها التاسع والعشرين سنة 1976.حوارات ص 19.

[3] - أبو القاسم سعد الله: رسائل في التراث والثقافة، ص ص 96، 100.

الإسلامي إلى الإعجاب بخصوصية القرن الثامن الهجري/14م وبإنجازات نخبته الكاتبة والعالمة فكتب في هذه الخصوصية يقول: "**ذلك الزمن القلق ... فرغم أنه يمثل مرحلة انتقالية بين فكر الموحدين وفكر خلفائهم في الأندلس والمغرب والجزائر وتونس فإنه كان زمنا غنيا بالمفكرين والباحثين انطلقوا كل من مجال اختصاصه ينشدون الحقيقة وينشرون المعرفة ويحامون على الحضارة بوسائل عصرهم**"[1].

ولم يكتف بالوصف بل اعتبر ذلك نتيجة منطقية للحضوة التي كان يلقاها العلماء عند الدولة، فقد كانوا على حد وصفه "**جمال الدولة ورموزعزها**[2]، ووفق ذلك انصب اهتمامه على تضمين كتابيه "هموم حضارية" و"بحوث في التاريخ العربي الإسلامي "ثلاث دراسات تناول فيها ثلاثة من العلماء الكبار شكلوا المظهر البارز في القرن 8هـ/14م، فأنجز سنة 1987 دراسة عنوانها : "**بين ابن الخميس وابن هدية مخطوط العَلْقُ النفيس في الأدب والتاريخ والفلسفة**" في شكل قراءة لمخطوط **العَلْقُ النفيس في شرح رسالة ابن خميس**[3] من حيث بنيته ومضمونه الأدبي والفلسفي حيث استعرض من خلاله القضايا محل السجال بين الفيلسوف محمد ابن الخميس التلمساني (ت708هـ/1309م) وفقيه السلطان أبي عبد الله محمد بن منصور بن هدية القرشي (ت 736هـ/1335م)[4]، ثم اتبعها بدراسة ثانية حول "**عصر الشاطبي في القرن**

---

[1]- أبو القاسم سعد الله: هموم حضارية، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011، ص ص 222، 229.

[2]- نفسه، ص 222.

[3]- ظل هذا المخطوط مُحتكرا من قبل قلة من المهتمين بالتراث منذ ظهوره في الثمانينات من القرن العشرين إلى أن نُشر في طبعته الأولى سنة 2015 . أبو عبد الله محمد ابن هدية القرشي: العَلْقُ النفيس في شرح رسالة ابن الخميس، تحقيق: محمد علال ناصر، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 2015.

[4]- استعار أبو القاسم سعد الله مخطوط العَلْقُ النفيس من الأستاذ علي أمقران السحنوني لإعداد بحثه حول ابن خميس التلمساني كمساهمة منه في ندوة ابن رشيق التي نظمها كُتاب الجزائر وتونس في

8هـ/14م"، قسمها إلى قسمين تناول في القسم الأول الخصائص الدينية والثقافية والأدبية لعصر أبي إسحاق إبراهيم الشاطبي (ت 790هـ) في قالب عسكري وسياسي تعرض من خلاله إلى أشكال العلاقات التي كانت تحكم دويلات: بني الأحمر وبني مرين وبني زيان وبني حفص وفي القسم الثاني من الدراسة ركز على دور الشاطبي في الثورة على أهل البدع والخروج عن السلفية[1].

أما دراسته الثالثة حول أعلام القرن 8هـ/14م فكانت حول "**ابن خلدون ومنهجه في البحث التاريخي**"[2].

تعرض فيه إلى نظرية ابن خلدون في المعرفة التاريخية وأبدى رأيه في انتقال ابن خلدون إلى القاهرة ثم دمشق وأثر ذلك على شخصية هو علمه، وفي رأيه أن رحلته إلى المشرق لم تزد في وزن ابن خلدون العلمي سوى طلبه الوظيفة التي أضاع بها ماء وجهه في مدح زعماء المماليك والتنويه بالإمبراطور المغولي تيمور لنك، فضلا على محنة الاغتراب والمرض العضال والحزن على غرق عياله[3]. وإلى جانب هذه الدراسات في التاريخ الثقافي الوسيط ختم سعد الله تحريره لسلسلة تاريخ الجزائر الثقافي بجزأين جعل عنوانهما: "**تاريخ الجزائر الثقافي من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن التاسع الهجري**" صدرا بعد وفاته سنة 2015م وهما حصيلة معلومات غزيرة حول الحياة الثقافية في العصر الإسلامي الوسيط. كان قد حصل عليها في أثناء جمعه لمادة "تاريخ الجزائر الثقافي في

القيراون في الأسبوع الأول من أفريل1987. أبو القاسم سعد الله:، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج3، ص ص 269، 295.

[1]– تقدم سعد الله بهذه الدراسة في ندوة الإمام الشاطبي التي نظمها المعهد العالمي لأصول الدين بمدينة الجزائر في 6 شوال 1411هـ/21 أفريل 1991. هموم حضارية، ص ص 222، 229.

[2]– ألقى سعد الله هذه الدراسة على طلبة الماستر في جامعة آل البيت بالأردن ضمن محاضرات المناهج في 19 ديسمبر 1999. سعد الله: بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011، ص ص 60، 70.

[3]– أبو القاسم سعد الله: هموم حضارية، 2011: 231

العهد العثماني "ومن خلالها كتب ماسحا للتطور السياسي والثقافي لقطر الجزائر في العصر الوسيط والذي تعتبر مادته بدون شك جزءًا في كثير من مادة منطقة المغرب العربي"[1] وقد أخره على تحريرهما انشغاله بدراسة العهدين العثماني الفرنسي لارتباطهما بتخصصه.

غير أن جوهر المسألة يكمن في مدى توظيف أبي القاسم سعد الله للمعرفة التاريخية –الجوانب المنهجية والفلسفية–التي تجرعها عن أساتذته بأمريكا أو التي تلقاها في أثناء دراسته للتاريخ الأوروبي الحديث حيث اطلع على عصر الأنوار الحبل بالأفكار وتجارب الثورات ووظف مناهجه وأفكاره في معالجة قضايا التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط في العصر الوسيط؟ وهل أن هناك ما يشير في كتاباته إلى اعتناقه لمذهب تاريخي معين؟ أو انتمائه إلى مدرسة تاريخية بعينها؟

3/ منظوره إلى المعرفة التّاريخيّة:

يعكس حضور موضوعات المعرفة التاريخية في كتابات سعد الله التاريخية اهتمامه بأدواتها المنهجية في تفسير ظواهر التاريخ ومنها التاريخ الثقافي. ضَمَّن بعضها في عديد الدراسات التي أنجزها مثل: دراساته في "**إشكالية الكتابة التّاريخية**"[2] وحواراته في "**مدارس تفسير التاريخ وشروط الكتابة التاريخية**"[3] وفي "**عدم المنهجية التاريخية والإسلام**"[4] وكذلك حديثه في "**تجربته الأدبية وعلاقته بالتاريخ**"[5]، وغيرها، ورغم أنه كان دارسا متعمقا في الفلسفات الأوروبية مثل: الهيجلية والماركسية والليبرالية قارئا

---

[1]– أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن التاسع الهجري، ج1، ط1، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2015، ص 5.

[2] –أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج4، ص ص 7، 8.

[3]– أبو القاسم سعد الله: قضايا شائكة، ط1، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011، ص ص 9، 11.

[4] – أبو القاسم سعد الله: حوارات، ص ص 97، 101.

[5]– أبو القاسم سعد الله: أفكار جامحة، ط1، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011، ص 181.

مدركا لأفكار ابن خلدون وآدم سميث ونيتشه وتوينبي وشبنجلر وسارتر[1] إلا أنه لم يصنف نفسه ضمن هذه المدارس، ولم ينف في الوقت ذاته تعلقه بأفكارها وإنما ترك مسؤولية تقدير ذلك للباحثين في أعماله كما يعكس ذلك قوله: "**لا أستطيع أن أصدر حكما على نفسي فأقول أنني تأثرت بهذه المدرسة أو تلك أو أعجبت بهذا الفيلسوف أو ذاك، إنّها مَهَمَّة النّقاد المتخصصين ، فهم الّذين بإمكانهم أن يعلنوا ذلك أو حتى ينفوا تأثري بأي مدرسة وفيلسوف**"[2].

فهل يفهم من سعد الله أنّه أيضا كان في القضايا المنهجية يغرد خارج السّرب؟

يبدو سعد الله واضحا في إعلانه عن عدم تأثّره بنظريّة التّفسير الإسلامي للتّاريخ، لأنّه كان يرى أن المسلمين قد امتلكوا نظرية في تفسير التاريخ من خلال كتب السّيرة النبوية مع ابن هشام وتاريخ الطبري وتاريخ ابن الأثير وغيرها وذلك بفضل القوة العسكرية والسّياسيّة والحضارية التي توصلوا إليها، أما اليوم فهم يعيشون التخلف ولا يمكن حسب رأيه أن يكون لأمة متخلفة نظرية تاريخية[3]، ومن هذا الموقف نستبعد توظيفه للنظرية التاريخية الإسلامية في كتابته للتاريخ الثقافي بالغرب الإسلامي عامة والمغرب الأوسط بصفة خاصة، كما أن ذلك لا يعني بالضرورة أنه صب تكوينه في المعرفة التاريخية التي تلقاها من المدارس الغربية والمدرسة الأمريكية على هذا التاريخ الثقافي، فقد اعتبر ذلك أيضا مجرد مذاهب وآراء تفاعلت عنده وولدت لديه تجربة في التكوين وصفها بأنها شبيهة بالمرء وصاحب الموهبة اللاقطة والذي يقرأ كثيرا في مقتبل العمر فيستقبل أمواجا عديدة من المذاهب والآراء ضمن الهواء الذي يستنشقه عن طريق المطالعة[4].

---

[1]- أبو القاسم سعد الله: حوارات، ص 214.

[2] -نفسه، ص 214.

[3]- أبو القاسم سعد الله: قضايا شائكة، ص 10.

[4] - أبو القاسم سعد الله: أفكار جامحة، ص 181

ومن ثمة رأى أن المعرفة التاريخية ليست شرقية ولا غربية، بل حقيقة وعلمًا والحقيقة والعلم لا وطن لهما ولا إيديولوجية[1] وهو بذلك يصدح من "**أعماق المعرفة العقلية والمنهج العلمي**"[2] المسخرة في فهم الدين الإسلامي.

وبالتالي يكون قد جعل من دراسة التاريخ أحد فروع المعرفة العقلية التي تستند إلى العلم في جوانب دراسة الوثيقة وفي الإقرار بقوانين الدورة التاريخية والأسباب والعلل المتحكمة في الظواهر والتزام الموضوعية، وفي الوقت نفسه شدد على أن تكون هذه الجوانب والقوانين المنهجية الصارمة مشفوعة بشروط الكتابة وفي مقدمتها الحرية، وكلها في نظره جملة من الضوابط التي تعصم المؤرخ من الإنحياز[3]، وهو في ذلك يحاكي المنطلقات المنهجية للمدرسة الوضعانية ورائدها الألماني ليوبولد فان رانكي 1795-1886م في علموية العلوم الاجتماعية والإنسانية ومنها التاريخ في مستوى الوثيقة[4] وكذلك في إقراره **بأن "حقائق الكون ثابتة وهي قائمة على قوانين لا تختلف هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العقل الإنساني ينتج ويبدع بناء على تجارب وبراهين علمية، فالتاريخ مثلا لا ينفي ظاهرة التخلف ولكنه يردها إلى أسباب وعلل منطقية كما أن للخروج من التخلف أسباب وعلل منطقية أيضا"**[5].

فهل معنى ذلك أنّه صاغ تاريخ المغرب الأوسط الثّقافي خلال العصر الوسيط في قالب المنهجية الوضعانيّة؟ وبالتّالي الوصول إلى الحقيقة كما هي في الوثيقة والاكتفاء بإيجاد العلاقة التي تجمع عناصر الوقائع والظّواهر بعضها ببعض أي

---

[1]- أبو القاسم سعد الله: قضايا شائكة، ص 9.

[2] - يقول سعد الله "**أن أفضل منهج هو المنهج العقلي المسلح بالعلم وأعني العلم العملي بالخصوص وذلك أن ديننا في هذا الشأن قائم على المعرفة العقلية والمنهج العلمي**". حوارات، ص 97.

[3] - أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج2، ص 10.

[4]- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ط1، ترجمة: سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 9.

[5]- أبو القاسم سعد الله: حوارات، ص 97.

استكشاف العلاقات من ثوب العلية والتحدي والصراع والتغيير[1] **. دون تعليل أو تحليل أو تأويل أو حتى تصور لعوامل أخرى سوى المسجل أمامه في الوثيقة**[2].

4/ مناهجه في كتابة تاريخ المغرب الأوسط الثقافي

تتفّق المفاهيم المخصّصة للتّاريخانيّة على أنّها في مستوى المنهج تنهض بمهمَّة كيف حدثت الأشياء حقيقة استنادا إلى الوثائق من خلال عمليات فحصها ونقدها لاكتشاف الأحداث والوقائع وتكون مهمة المؤرخ فيها فصل ذاته ومنازعه عن موضوعه، أما على مستوى فلسفة التّاريخ أي الوضعانّية positivister فهي تقدّم الثّقافة كمضمون متحرك وفاعل في التاريخ[3]. وانطلاقا من أرضيتها المنهجية الصلبة ووضعانيّتها في الشأن الثقافي فقد شكلت أحد القوالب المهمة في المعرفة التاريخية التي استند إليها سعد الله، لكننا نعثر في مقدمة تصديره لكتابه تاريخ الجزائر الثقافي (1830-1500)، ما يكشف عن تجاوزه للأدوات المنهجية التي وضعتها المدرسة الوضعانيّة، وأضاف عليها طريقة تعامله مع مادة التاريخ الثقافي والتي وصفها محددا معالمها التطبيقية في قوله: "**ولم تكن مهمة البحث في المضان تهدف إلى جمع الظواهر وحشرها في الكتاب بدون رأي أو تمحيص أو ترتيب، فالكاتب...يدرس الظواهر ويحللها ويعللها كما يدرس الإنتاج الثقافي ويصنفه ويقيمه ويناقش المؤلفين وآرائهم ومواقفهم ويصحح بعض الأخطاء، فمادة الكتاب إذن ليست كتلة جامدة من الحوادث التاريخية أو تجريدة إحصائية للإنتاج**"[4]، ناهيك على إخضاع كل ذلك إلى "**الواقعية التاريخية والمراهنة فيه على تكوينه الذاتي**"[5]، الذي يعد

---

[1]- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص 9.

[2]- عبد الله العروي: مفهوم التاريخ (المفاهيم والأصول)، ج2، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 231.

[3]- وجيه كوثراني: تأريخ التأريخ (اتجاهات-مدارس-مناهج)، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2012، ص ص 164، 165.

[4] - أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، (1500-1830)، ج1، ص 24.

[5]- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من الفتح إلى نهاية القرن التاسع الهجري، ج1، ص 6.

حقل اختصاصه في بدء تكوينه الجامعي بالقاهرة ثم الأكاديمي بأمريكا، وما تخلل هذا التخصص من أسس مناهجية مستقلة عن الأسس المناهجية للمدرسة الوضعانيّة، وكل هذا التنوع في حجم المناهج التي وظفها جعلني أتتبعها في ثلاث دراسات مستقلة عن بعضها البعض، حيث ينهض القسم الأول منها بمنهجه التاريخانّي في كتابة التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط في العصر الوسيط ويختص القسم الثاني بالأسس المناهجية في أدبه التاريخي بينما خصصت القسم الثالث لقراءة خطابه التاريخي ومكانته بين المدارس التاريخية العالمية .

القســـــم الأوّل

5/منهجه التّاريخانّي في كتابة تاريخ المغرب الأوسط الثقافي خلال العصر الوسيط

يتضمن هذا القسم ممارسة سعد الله للتّاريخانيّة في مستويات التحقيق والنقد والمقارنة والموضوعية والحرية هي كالتالي:

أ-التّحقيق والنّقد:

تمثل الوثائق والمخطوطات الثقافية والدينية الحقل الطبيعي الذي استقى منه سعد الله مادة كتابه في تاريخ الجزائر الثقافي (1500-1830) وفيه خص تراث القرن التاسع الهجري/15م الثقافي، آخر قرون العصر الوسيط في المغرب الأوسط بالدراسة فأحاط بظروفه السياسية والثقافية ومظاهره، في حقول التاريخ والسير والأدب واللغة والتصوف وعلم الكلام والمرائي الصوفية والقراءات والتفسير والفقه فضلا على رصده لأشكال العلاقات التي جمعت العلماء بالأمراء والعلماء بعضهم ببعض[1].

ولم يكن ذلك بالجهد المتاح مباشرة من المادة الثقافية والدينية المستقاة من الأصول ذلك لأنّ هذا الإنتاج الثقافي على حد وصفه ورد **"مليئًا بالخرافة وبعضه مكتوب في مدح رجال لا يستحقون المدح وبعضه كان منحط الأسلوب وبعضه كان أصحابه يعبرون عن موقف المحرومين والموقرين"**[2].

---

[1]- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، (1500-1830) ج1، ص ص 39، 134.

[2]- نفسه، ج1، ص 24.

أي أنّ تعامله مع نصوص هذه الوثائق والمخطوطات هو في الواقع مختلف جوهريّا عن الكيفيّة التي تعامل بها مع وثائق وأرشيف المؤسسات الرسمية التي تخص الحرب والسلم السياسة، كون الأول ينتمي إلى صنف كتب المناقب السلطانية والمناقب الصوفية ومناقب العلماء في هيئات الفهارس والأثبات، وأصحابها كانوا منوطنين بوظائف دينية وروحانية واجتماعية وأخرى سياسية جعلتهم عاجزين على كبح عواطفهم أو انتماءاتهم الدينية كما لم يَكُنْ باستطاعتهم الحد من خيالهم وتصوراتهم إزاء قضايا عصرهم وبمعنى أوسع أنهم لم يخضعوا لأي شكل من أشكال الرقابة بما في ذلك الرقابة الذاتية، فكان أن فرض ذلك عليه طريقة ومنهجا توخى من خلاله طبيعة مَهَمَّتِه، والتي لم تكن محصورة في جمع المادة وتصنيفها في الكتاب بدون تمحيص أو ترتيب، بل كذلك في تفكيك مادة هذا الإنتاج الثقافي والعلمي وتحليل الظواهر وتعليلها ومناقشة أراء ومواقف المؤلفين أصحاب هذه الأصول وتصحيح الأخطاء الواردة في كتاباتهم بمقابلة النّصوص بعضها ببعض[1]، وفي هذا إقرار صريح من جانبه بالتزامه منهج التاريخانيّة من تحقيق ونقد ومقابلة وتفسير وتأويل وتجاوز به مضمون الوثائق ونصوص المخطوطات وهذه الخصائص المنهجية هي التي تجعل المؤرّخ الباحث في قّمة التّاريخانيّة على حد وصف عبد الله العروي[2].

ففي عمل البحث والاستكشاف قضى العمر في البحث عن الوثائق والمخطوطات المتعلقة بالتاريخ الثقافي للمغرب الأوسط –الجزائر– في المكتبات ودور الأرشيف والجامعات الأوروبية والأمريكية والعربية والجزائرية، والمراكز الثقافية والدينية كالمساجد والزوايا والمكتبات والخزائن الخاصة، ما يعكس حجم سياحته وأسفاره ومغامراته في جمع المادة من أصقاع الأرض مستكشفا للأصول وإليه يعود الفضل في نفض الغبار عن وثائق ومخطوطات تحوي التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط لم تكن

---

[1]– نفسه، ج1، ص 24.

[2]– مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب)، ج2، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 118.

معروفة بالمرة وجعل منها رصيدا بيبلوغرافيا معلوما وفي متناول الباحثين الخائضين في حقول التاريخ الثقافي الوسيط.

أما في مستويات المعاينة والفحص لهذه الوثائق والمخطوطات فقد أضفى به الفحص الظّاهر والباطن إلى جوهر "**العلم المحقق**"[1] أين توزع جهده بين العمل على تأكيد هوية وأصالة هذه الوثائق والمخطوطات من خلال تحديده لتاريخ كتابتها أو نسخها وعدد صفحاتها وكم النسخ المتوفرة[2] والتحقيق في نسبتها إلى مؤلفها وضبط صحة عناوينها والتأكد من ذلك في كتب الكشافات والأدلة والمعاجم المنشورة ويتبع ظروف وملابسات كتاباتها[3]، وإذا كان هذا يعرف عند الباحثين "**بالنقد الضيق**"[4] فإنه

---

[1] – عبد الله العروي: مفهوم التاريخ(الألفاظ والمذاهب)، ج1، ص 118.

[2] – من الأمثلة العاكسة على ممارسة سعد الله للنّقد الضّيق: قوله في نسبة مخطوط المواهب القدسّـية في المناقب السنوسية لمؤلفه محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي التلمساني: "**اطلعنا على نسخة تونس المكتبة الوطنية رقم 6253 وفي219 ورقة وهي جيدة الخط وتعود إلى سـنة 1045ه، بخـط إبـراهيم العجوز، وفي المكتبة الوطنية بالرباط ثلاث نسخ منها واحدة تحمل رقم 7008**" انظر هامش ومتن تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، (1830–1500)، ص 76؛ وفي تأكيده على مخطوط المرائي الصوفية لمحمد بن عبد الله الفراوسني الزواوي يقول: "**اطلعنا على نسختين من هذا الكتاب بالخزانة العامة بالرباط ك 1907 وك621، ومنه أيضا عدة نسخ في المكتبة الملكية بالرباط والقاهرة، كما توجد نسـخة اطلعت عليها واستفدت منها في مكتبة زاوية طولقة ومن القرن الحادي عشر نقل عنه أيضا محمـد بن سلمان في كعبة الطائفين**". انظر هامش (1) من تاريخ الجزائر الثقـافي، ج1، (1830–1500)، ص101؛ وهذا ديدنه في التأكيد على هوية وأصالة مخطوطات نخب العهد الزياني أمثال: محمـد بـن مرزوق التلمساني (ت781) وأحمد بن الخطيب الشهير بابن القنفذ (ت810) وابن المرزوق الحفيـد (ت 842) وعبد الرحمن الثعالبي (ت 875) ومحمد بن عبد الجليل التنسي (ت899) وعيسى ابـن سلامة البسكري، انظر متن وهوامش تاريخ الجزائـر الثقـافي، ج1، (1500–1830)، ص ص62–122.

[3] – انظر مثلا محتوى هوامش تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، (1500–1830)، ص ص 65–118.

[4] – العروي: مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب)، ج1، ص 115.

في مستوى فحص الباطن أو **النقد الفكري** قد ركز على مضمون النصوص، وتجنب الخوض في **النقد التقني** المتعلق بالهيئة المادية للوثائق والمخطوطات لعدم اختصاصه وكأني بسعد الله على لسان أهل التحقيق يشاركهم عذرهم :"**هدفي العلم المحقق فاقنع به، وما سواه قد يعرف بطرق أخرى لكنها طرق ليست من اختصاصي**"[1].

ومن هنا تمحور نقده الفكري في استقاء مادة التاريخ الثقافي من نصوص الوثائق والمخطوطات التي اعتنت بتسجيل مختلف الأنشطة العلمية والدينية والاجتماعية والسياسية التي نهض بها العلماء والفقهاء والصّوفية والمرابطون وما تم رصده من أقوالهم وأفعالهم خلال القرن التاسع الهجري /15م.

مكتفيا باستخراج العوامل والأسباب المنتجة لهذه الأنشطة والتي هي مسجلة عنده في نص الوثيقة والمخطوط[2]، ومؤلفا بين مختلف الأنشطة وكذلك العوامل، الروابط والعلاقات[3] أي تماما كما يفعل مؤرخ الحفريات عند استغلاله للوثيقة حيث يسعى على

---

[1]- نفسه، ج1، ص 118.

[2] - يظهر ذلك في رصده لمظاهر الاضطرابات السياسية وأسبابها في شرق المغرب الأوسط عهد الحفصيين من خلال نص الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية لابن القنفذ القسنطيني وفيه يقول: "**ورغم أن ابن القنفذ كان يريد التقليل من الاضطرابات لأنه كان يتحدث عن عهد سيده السلطان الذي أهدى له كتابه "الفارسية" فإن الفوضى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بشرق البلاد تظهر واضحة في ثنايا الكتاب**" تاريخ الجزائر الثقافي، ج1 (1500-1830)، ص 42. وفي استخراجه للدوافع من نص النوازل يقول: "**فالنوازل تدور حول مشاكل سياسية، اجتماعية خطيرة كان مجتمع القرن التاسع يعاني منها ومن ذلك اللصوصية الظلم والغضب والضرر وتهريب السلاح والمصادمات الجماعية والأوبئة والمجاعات ونحوها وهي الدوافع التي أرغمت الناس على مغادرة منازلهم وأوطانهم**" تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، (1500-1830)، ص43

[3]- تدل عباراته الكثيرة في هذا المضان على مؤالفته بين مختلف الأنشطة وربطه للعلاقات بين العوامل والظواهر والوقائع والأحداث امثل ما تعكسه هذه المقتطفات: "**ويهمنا من هذه القصة الربط بينها وبين واقع العصر السياسي**"، "**ويتصل بهذه القضية موقف علماء الجزائر من بقايا مسلمي الأندلس**"، "**وهذه الأمور (الحكام وأحوال العصر، وموقف الناس من العلماء الصالحين)مجتمعة**

حد تعبير ميشال فوكو إلى "**أن يحدد وحدات داخل النسيج الوثائقي ويعين فيه مجموعات وسلاسل وعلاقات**"[1]، ثم يؤسس على مادة هذه النصوص أحكامه[2] واستنتاجاته[3]

ومتفرقة هي التي جعلت عددا من علماء الجزائر خلال القرن التاسع يهاجرون منها" تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، (1500-1830)، ص ص54، 55، 60. "**ومن دراستنا لرسالة عبد الرحمن الثعالبي نعرف مدى تدهور الأوضاع السياسية وسط البلاد ومنها أيضا نعرف مدى ضعف القادة السياسيين وأهمية دور العلماء والمرابطين في قيادة العامة في الحروب ورد غارات الأجانب**". المرجع السابق، ج1، ص43

[1]- حفريات المعرفة، ص8.

[2]- من بين عديد القرائن أنّه أصدر بناء على مادة مخطوط الدّرر المكنونة في نوازل مازونة ليحيى المازوني (ت833هـ)، حكمه في الأوضاع السياسية للقرن 9هـ/15م بقوله: "**ومن هذا الكتاب يمكننا الحكم على ضعف بني مرين أيضا لان المازوني قد أكثر النقل عن علماء وسط وشرق الجزائر وتونس بدل النقل عن علماء فاس عاصمة المرينيين كما يدل على ذلك اتجاه الدراسة والبحث نحو الشرق**". تاريخ الجزائر الثقافي (1500-1830)، ج1، ص43، وكذلك في فحصه لمادة التاريخ والأدب والتصوف والمدائح النبوية حكم بأن "**الأدب والشعر أخصه وأرقه قد اختلط بالتاريخ... أو اختلط بالتصوف والمدائح النبوية**". تاريخ الجزائر الثقافي (1830-1500)، ج1، ص79 . وكذلك في إصداره الأحكام حول التعليم والفلسفة وعلوم العربية وحول مدارس الفقه التي كانت في منظوره سطحية تماشيا مع الضعف السياسي .سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، (1830-1500)، ص46

[3]- من أبرز استنتاجاته أنه توصل في قراءته لمادة التاريخ والسير بأن نظرية عبد الرحمن بن خلدون "**لم تجد صدى بين كتاب التاريخ في جيل القرن التاسع** "تاريخ الجزائر الثقافي (1500-1830)، ج1، ص61. وكذلك في استنتاجه المتعلق بالتأثير الأندلسي في الحياة الاجتماعية والثقافية والذي وصفه بقوله: "**ومن الغريب أن نتحدث عن التأثير الأندلسي في الحياة الاجتماعية والثقافية ثم لا نجد طريقة أندلسية جزائرية في الأدب تميز بها القرن التاسع وتلاقحت فيها قرائح الأندلسيين ومواهب الجزائريين**" تاريخ الجزائر الثقافي، (1830-1500)، ج1، ص79.

ويرمّم على ضوء ذلك الفراغ أو النّقص الحاصل في النّصوص حول ظاهرة من الظّواهر الثقافية[1].

ورغم قدرة سياحته في مجال النقد الفكري ومضاربه إلا أن ذلك لم يخل من مشكلات مناهجية عويصة ليست من صنعه ولكنها من حمولة الوثائق والمخطوطات المناقبية ذاتها التي يغيب فيها المنهج أساسا، كونها لم تعد ضمن نطاق منهج الجرح والتعديل-المنهج التاريخي الإسلامي-أو على صلة وثيقة بما تبقى من العلوم العقلية – الطبيعية – في القرن التاسع الهجري، حتى يمكن فحصها وفق رؤية نقدية عقلية .

لكن أسلوب الحبك المنسق فيها قد جره إلى الاهتمام بفحص جزيئات الظواهر الثقافية الكامنة في متن نصوصها ما جعل حبكها يغمر على حبكه ويتسبب في تقلص خاصية الإشكال من كتابته .

وإذا كان توفيقه في توظيف التّاريخانيّة قد مكنه من الإحاطة بمعالم تراث القرن التاسع الهجري/15م وعكس في آن واحد عنفوان تجربته في الكتابة، فإن جذوة التّاريخانيّة أصابها الفتور في عمله الموسوم "بتاريخ الجزائر الثقافي من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن التاسع الهجري"، حيث انحصر اعتماده على الأصول-الوثائق والمخطوطات – بشكل لافت واستند في استقاء مادة الظاهرة الثقافية والفكرية والدينية على المراجع العربية، مثل اعتماده على كتاب تاريخ المغرب في العصور الإسلامية لجميل أبي النصر في رصد مراحل العصور الإسلامية ببلاد المغرب، واستقى تاريخ الدولة الحفصية من كتاب "صفحات من تاريخ تونس" لمحمد بن خوجة وعن أبي اليقظان سليمان الباروني أخذ

---

[1]- حسبنا في هذا المضمار سحبه لظاهر التحول العقائدي والاجتماعي الذي حدث بعد حكم الموحدين على القرن التاسع الهجري والعهد العثماني في قوله: "**ولعل النص التالي يصور هذا التحول العقائدي والاجتماعي الذي اشرنا إليه... ولكنه يصدق بالخصوص على القرن التاسع الذي= =نحن بصدده ونلاحظ من الآن أن هذا النص ينسحب أيضا على العهد العثماني مع إضافة شيء من المبالغة والإسراف**" تاريخ الجزائر الثقافي، (1500-1830)، ج1ص50.

التاريخ السياسي والمذهبي للدولة الرستمية فضلا على اعتماد على الشّاذلي البويحي سعد زغلول وغيرهما[1].

وفي أحيان أخرى كان لا يعتمد اسم المؤلف ولا عنوان الكتاب مستخدما عبارات "يقول باحث في التاريخ القديم"، و"هناك باحث" وغيرها[2].

وقد أضفى به ذلك إلى تجرده من أهم ركائز التّاريخانيّة وأعني بذلك التحقيق والنقد اللّذين أدرك غيابهما في عمله الأخير وحاول تبرير هذا الغياب بعدم التخصص في موضوعات بعينها في قوله:" **وأخيرا ننبه إلى أننا أحيانا اتكأنا على مرجع بعينه تخصص صاحبه في موضوع يهمنا وليس لنا فيه اختصاص**"[3].

غير أنّ المسألة تتجاوز فكرة عدم التخصص إلى الاعتماد شبه التّام في استقاء المادة التّاريخية من الدّراسات الأجنبية وخصوصا الفرنسية منها التي يعد كتابها من أعلام المدرسة الكولونيالية الفرنسية بالجزائر منهل عن كتاب "ماضي فنهل إفريقيا في العصور المظلمة" لغوتيه وكتاب "مختصر تاريخ شمال إفريقيا" لجين فيكرسن. وكتاب البربر لمايكل بريت ومماليك الأمازيغ لستيفان قزال ومن مقالات بيربروجر في المجلة الإفريقية ومن كتاب "تاريخ إفريقيا الشمالية لشارل" أندري جوليان" ومن مدونة "المرابطون والأخوان" للضابط العسكري لويس رين فضلا على كتابي "تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10م إلى القرن 12م ل"الهادي روجي ادريس" و"تاريخ إفريقية الحفصية "لروبير برونشفيك"[4]، فقد أدرك سعد الله عمق هذه الدراسات في التاريخ الوسيط وثقافته وعلومه فنجده يأخذ عن الهادي روجي إدريس في موضوعات الزخرفة على

---

[1]- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن التاسع الهجري، ج1، ص ص 333-356.

[2]- نفسه، ج1، ص ص 28، 29.

[3]- نفسه، ج1، ص ص 296، 309.

[4]- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن التاسع الهجري، ج1، ص ص 19، 21، 28، 34، 45، 46، 299، 368.

الخشب والجدران وما يتعلق بالكتاب والمكتبات وفي موضوعات التجليد والنسخ والخطوط والموسيقى والرسم كما اتكأ على معطيات الباحث هداس في دراسته للخط[1].

ويقترب سعد الله من تحويل كتابته إلى كتابة يغلب عليها سمة التراجم عندما يستهل الاستفادة من الدراسة الاستشراقية بذكر نبذة من حياة مؤلفها مثل نبذته من حياة المستشرق هداس قبل الاستدلال بمحتوى دراسته في الخط[2] كما لم يحاول مناقشة منظورهم وتفسيرهم لنص العصر الوسيط إجمالا خصوصا في مسألة استغلالهم لمفاهيم عبد الرحمن بن خلدون في خدمة أغراضهم الكولونيالية والمتعلقة بقضايا صراع البدو والحضر والأطروحة البربرية وظاهرة التخريب الهلالي للمغرب الإسلامي وغيرها.

ومن هذه القرائن يتضح أنه سلك خطا منهجيا معاكسا لنبضه المناهض لهؤلاء الكتاب الفرنسيين، فقد اعتدنا تلمسه حارا في توصياته للطلبة والباحثين، فلطالما حذرهم من خطورة الانسياق خلف مجمل الأحكام والتأويلات التي ضمنوها في أبحاثهم ودراساتهم التاريخية والدينية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية والاثنوغرافية .

وبالتالي شكل ذلك عملا مختلفا عن جهد التحقيق الذي كان قد نهض به في عمله الأول : في تاريخ الجزائر الثقافي (1500-1830)، أين تتبعناه مقتفيا تحقيقات هؤلاء الفرنسيين في التراث الجزائري الوسيط بالفحص والتحري والنقد وحسبنا من القرائن فحصه لمخطوط "المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن" لمحمد بن مرزوق الخطيب (ت871هـ)والعودة إلى دراسة ليفي بروفنصال حول هذا المخطوط في مجلة هسبريس الصادرة سنة 1925[3]. وكذلك عمله على مخطوط "أنس الفقير وعز الحقير" لابن القنفذ القسنطيني (ت810) وعديد نسخه بالمكتبة الملكية بالرباط –الخزانة

---

[1]- نفسه، ج1، ص 302.

[2]- نفسه، ج1، ص 302.

[3]- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، (1500-1830)، ج1ص 62.

الحسنية حاليا_ رغم أن هذا المخطوط حقق من قبل أدولف فور ومحمد الفاسي سنة 1956.[1]

فضلا على مخطوط نظم الدر والعقيان في شرف بني زيان لمحمد بن عبد الجليل التنسي (ت899) حيث عاد إلى مراقبة وفحص ملاحظات الباحثين الفرنسيين الذين تناولوا المخطوط بالتحقيق والقراءة، وأخص بالذكر عمل الأب برجيس الصادر 1852 وتدقيقات ليفي بروفنصال في موسوعة الإسلام وملاحظات شيربونو الجريئة والمنصفة بالمجلة الإفريقية 1856[2]، بالإضافة إلى تتبعه لنصوص التراث الذي تم ترجمته إلى اللغة الفرنسية مثل ترجمة لوسياني سنة 1908 لعقائد السنوسي[3]، ولم يكتف بذلك بل كان يولي الاهتمام لملاحظاتهم وتحفظاتهم حول نسبة النصوص المخطوطة أو الوثائق إلى أصحابها مثل تلميحاته حول شكوك كارل بروكلمان في نسبة مخطوط في الكيمياء بعنوان الوافي في تدبير الكافي لمحمد بن أحمد الحسني المصمودي (ت897هـ)[4] وهلم جرا من القرائن العديدة في هذا المضان. وهي تدل على مدى البون الشاسع بين جهده الأول وخاتمة عمله الثاني الذي يمثل تكريسا للمرجعية القصوى لأعمال هؤلاء الفرنسيين، التي صارت بفضل تطور مناهج البحث في حقول التاريخ الديني والأنثروبولوجي والأثري بالمغرب الأوسط أبحاثا تكاد تكون متجاوزة، وليس هذا وحسب بل "**إنّ كلامهم صار مادة تدرس للبرهنة على عقلية المستعمرين الوهمية**"[5] .

---

[1]- نفسه، ج1، ص 65.

[2]- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، (1830-1500)، ج1، ص 70.

[3]- نفسه، ج1، ص 96.

[4]- نفسه، ج1، ص 118.

[5]- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014، ص93.

ب/ المقارنة:

اعتبر المفكر المغربي عبد الله العروي منهج المقارنة – الموازنة والمقابلة- أساس العلوم الاجتماعية كلها من سياسة وتاريخ وأنثروبولوجيا وألمح إلى أن ممارستها في الكتابة قد برزت بشكل جليّ في العصر الوسيط المغربي مع عبد الرحمن بن خلدون (ت 1407/808م) وفي العصر الوسيط الأوروبي مع ميكيافيلي (1469-1532)، كما شكلت لب منهج مونتيسكو (1689-1755) في كتاباته "روح القوانين" و" الرسائل الفارسية" و"تأملات في تاريخ الرومان".

وإذا كان حصولها في تجربة الكتابة قد ارتبط عند مونتسكيو بدراسته للقانون الفرنسي الذي يمتزج فيه الإرث اللاتيني بالتقاليد الجرمانية وفي تجواله بين أقطار أوروبا المتباينة في المناخ والعقيدة والتنظيم والمعاش[1]، فإنّه عند سعد الله قد تولّدت لديه في أثناء تخصّصه في التّاريخ الأوروبي الحديث بجامعة منيسوتا (1961-1965) بالولايات المتحدة وتدريسه لمادة تاريخ الحضارة الأوروبية بجامعة ويسكنس (1965-1967)، والتي وصف نشوءها لديه بقوله: **"كلّما قرأت كتابا عن مشاكل أوروبا السياسية والاجتماعية والثقافية والدبلوماسية أو عن ثورات الأقليات وظهور القوميات، إلا وطار فكري إلى الجزائر وأهلها ونضالها وتراثهم"**[2].

وكذلك في تجربة تدريسه لمادة تاريخ الحضارة الأوروبية: **"وجدت نفسي أدرس مادة تاريخ الحضارة الأوروبية التي تبدأ عادة من ظهور المدنيات إلى الوقت الحاضر وأثناء رحلتي كنت مضطرا إلى أن أقرأ عن إفريقيا الشمالية وعن ظهور نوميديا ودورها في العلاقة بين القرطاجيين والرومان كما قرأت الكثير عن ملوك وشخصيات**

---

[1]- شارل لوي دي سكوندا (مونتيسكيو): تأملات في تاريخ الرومان أسباب النهوض والانحطاط (عن مقدمة المترجم)، ترجمة: عبد الله العروي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغـــرب، 2011، ص ص 9، 10.

[2]- أبو القاسم سعد الله: منطلقات فكرية، ص 61.

الجزائر القديمة أمثال ماسينيسا وسيفاقس ويوغرطة ويوبا الثاني وتاكفرنيا والقديس أغسطين"[1].

الأمر الذي يفسر قدرته في استحضار وقائع أو ظواهر من التاريخ العسكري والسياسي والثقافي بمملكة نوميديا خلال مرحلة التاريخ القديم ومقابلتها بنفس الوقائع والظواهر في المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط وهذا النوع من المقارنة داخل الأمد الطويل يؤكد على أن تواريخ الأمم والشعوب تحكمها عوامل وقوانين، فنتتبعه يقارن بين التجاوب الإيجابي لسكان المغرب القدماء في الزمن الفينيقي الذي تعلموا وعملوا فيه وبين سلبيتهم في الزمن الروماني والبيزنطي[2].

كما شبه ثورات البربر في عصر الولاة والانقلاب المذهبي في العهد الفاطمي بالحروب الدوّناتية التي عانت منها الجزائر في العهد المسيحي[3].

وبين موقف المأمون الموحدي في نبذ فكر ابن رشد ومؤلفاته بموقف المعز بن باديس في تخليه عن المذهب الشيعي[4] ومد بصره إلى مقارنة بين الظواهر في المشرق والمغرب الإسلاميين كتجربة الانكسار الموحدي وما يقابلها من الانهيار الأيوبي والجركسي[5].

أي تماما كما فعل ميكافيلي في مقارنته بين حاجة إيطاليا في العصر الوسيط إلى زعيم أو أمير ناصح عاقل ورصين يدخلها إلى نظام جديد وبين أمثلة من العصر القديم كدور موسى عليه السلام في تخليص بني إسرائيل من وطأة الذل والاستعباد في مصر

---

[1]- أبو القاسم سعد الله: منطلقات فكرية، ص61.

[2]- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن التاسع الهجري، ج1، ص ص 10-11.

[3]- نفسه، ج1، ص 21.

[4]- نفسه، ج1، ص 346.

[5]- أبو القاسم سعد الله: حوارات، ص 231.

الفرعونية ودور عبقرية تيسيوس في توحيد سكان أثينا الذين كانوا ممزقين[1] وكذلك في مقارنته بين شعوب أوروبا الحديثة وبين روما القديمة في مجال الصناعة والتسلح[2].

لكن وجه الاختلاف بين مونتيسكيو وسعد الله أن الأول جعل من المقارنة سبيلا إلى نقد أوضاع أوروبا في القرن 18م ومن ثم إلى بث الوعي المدني داعيا إلى ضرورة المساواة في قوله على سبيل المثال: "**الخلاصة واضحة المساواة في الملكية العقارية هي سبب بروز روما وخروجها من وضعها الحقير ويقوي هذا الاستنتاج ما حصل عندما زالت تلك المساواة**"[3].

بينما ترمي المقارنة عند الثاني إلى فتح جبهة الرد على المؤرخين الأجانب الذين أهملوا مساهمة الجزائر والمغرب العربي في نشر الحضارة الإسلامية بالأندلس وصقلية وإفريقيا[4] وبالتالي شكلت المقارنة في كتابات سعد الله إجمالا فضاء لتلمس الرد على الآخر.

ج/ الموضوعيّة والحرية:

لا جدال في أن الأدب التاريخي وكذلك كل التواريخ الأدبية هي: "**إيديولوجية بالطبيعة وتاريخية بالطبيعة ونسبية بالطبيعة**" على حد تعبير محمد مفتاح[5] وبالتالي تطرح من خلال طبيعتها لدى أبي القاسم سعد الله مسألة حدود الموضوعية التي التزم بها .

في أثناء إنجازه لتاريخ الجزائر الثقافي حيث عاش لحظة الكتابة وفق تجاذبات عديدة تمثلت في الظروف السياسية المحيطة به والأبعاد الثقافية والحضارية التي سطرها

---

[1]- نيكولو ميكيافيلي: كتاب الأمير، ترجمة: جمال ابراهيم، دار الحرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012، ص 165.

[2]- مونتيسكيو: تأمّلات، ص 39.

[3]- مونتيسكيو: تأمّلات، ص 39.

[4]- أبو القاسم سعد الله: منطلقات فكرية، ص 61.

[5]- كتابة التاريخ بين الفطريات والمحيطات، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1999، ص 21.

لكتابه فضلا على رسالته ككاتب مرموق، وكلها عوامل تنازع مسألة الموضوعية وتقوض من سلطتها، وإذا كانت هذه التجاذبات تخص المؤلف، فإن مادة التاريخ الثقافي الوسيط في القرن 9ه/15م ضمن الأدب التاريخي في هذه المرحلة وردت مترهلة ومنحازة كما سلف ذكره لذلك انتهى به الرأي إلى جملة من التصويبات والإشكاليات مفادها:

أنّ الإشادة بهذا التراث وأصحابه هو في غير صالح هذا التراث نفسه كما لا يمكن أن يكون في صالح الجيل الحاضر أو الجيل الصاعد الذي يرغب في استكشاف الحقيقة؟ وبالتالي بأي رؤية علمية أو إدراك عقلي أو استعداد نفسي يقرأ هذا التراث ؟ لقد أدرك سعد الله أن ذم هذا التراث أو إظهاره في قالب الترهل والهانات العلمية أيضا لن يكون في صالح الجزائريين وقتها، أي في سبعينات القرن الماضي.

فنحن على حد صراحته "**إلى الآن لا نملك تاريخا لثقافتنا يحدد معالمها ويكشف عن قيمتها ويضبط علاقتنا بها**"[1] وكذلك حرص على أن لا يكون "**عملا يرضي العواطف الجهوية أو يدغدغ المشاعر الوطنية ويهدهد النزاعات الدينية**"[2] وبالتالي وجد نفسه في مناخ من التاريخ الجدل "**حيث أن نطاق التاريخ محدود بالطبيعة من جانب وبالحقيقة من جانب آخر**"[3] أي أمام نص من الأدب التاريخي ينتمي إلى عصر القرن 9هـ/15م وحقيقته الضعف والترهل وما تفرضه علموية التاريخ عليه كباحث أكاديمي، وتلك هي الإشكاليات والنزاعات التي فرضت عليه أن يركن إلى منطق المؤرخ حيث جعل الكتاب مرآة للعصر وفي نفس الوقت أخضعه إلى التصنيف المنطقي"[4] لقد شكل هذا الخيار المنهجي ميله الواضح إلى التّاريخانّية –المنهجية– "المشاعة استخدامها

---

[1]– أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي (1500–1830)، ج1، ص 24.

[2]– نفسه، ج1، ص 24.

[3]– عبد الله العروي: مفهوم التاريخ (المفاهيم والأصول)، ج2، ص 407.

[4]– أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي (1500–1830)، ج1، ص 24.

بين المتخصصين من كل الاتجاهات"[1] وفق معايير الاستناد إلى النص الأدبي التاريخي ونقده وترتيباته **فهل أن ذلك كان كافيا كي تكون التاريخانية كفيلة بأن تغطي على نزاعات سعد الله وغاياته؟**

لا تفسير لركون سعد الله إلى التّاريخانّية–المنهجية- سوى تشبثه بما تفترضه القوانين المنهجية في الحياد ناشدا وفق ذلك صفة الموضوعية أي أنه أراد بعث التراث في قالب علمي وموضوعي، وإذا كان التزامه بشروط فحص الوثائق والأصول وترتيبها ثم قراءتها على ضوء القوانين المؤطّرة لها قد ظهر واضحا في بنية ومضمون كتاباته، فإنه في شق الموضوعية وما يتصل بها قد هوى في متاهات الذات حيث اكتنفته تيارات الحاضر وهموم العرب والمسلمين الحضارية لذلك اعتبر الظواهر الثقافية التي كتب تاريخها ثقافة عربية إسلامية مرتبطة بذاته في حالات ازدهارها وأوضاع ترهلها وانحطاطها وهي في منظوره وخلده "**ثقافة مهما قيل أنها متقدمة أو منحطة هي نحن في ماضينا ...فالجزائري يجب أن يعتز بهذه الثقافة والانتساب إليها...و هذه إحدى نقط رسالة الكتاب**"[2]، ولا نرمي إلى تتبع ذاتية سعد الله في نص التاريخ الثقافي أو وضع الإصبع على مترعه في إسقاط أوضاع الحاضر الثقافي الجزائري في عصره على ماضي القرن التاسع الهجري/15م لأن ذلك يخص شكل ومضمون خطابه التاريخي والذي ينهض القسم الثالث من هذا البحث بتجلياته.

غير أن الذي يمكن التنبيه إليه أن انخراطه في المتاهات الذاتية وتفاعله مع قضايا عصره الراهنة وحضورها في كتاباته حول التاريخ الثقافي، تعد رسالة عاش من أجلها منافحا على هموم العرب والمسلمين الحضارية وتلك من خصوصية المؤرخ المحترف الذي

---

[1]- العروي: مفهوم التاريخ(المفاهيم والأصول)، ص 392. حرصت المدرسة الوضعانيّة في ألمانيا على يد ليوبولدفون رانكه 1795-1886 والمدرسة المنهجية الفرنسية بعد 1870 ممثلة في كل من سينبوس ولانجلو على الموضوعية المطلقة في مجال التأريخ من خلال تطبيق تقنيات تتعلق بجمع المادة ونقد الوثائق وتنظيم خطوات المهنة. وجيه كوثراني: المرجع السابق، ص 166.

[2]- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي (1500-1830)، ج1، ص 25.

يعد "**أكثر الناس إحساسا وتأثُّراً بثقافة عصره**"[1] كما أن هذا الاهتمام يحيلنا إلى رؤيته الهادفة إلى توصيل أفكار كتابه في التاريخ إلى الناس أي خارج الركن الأكاديمي فجاءت حواراته الصحفية ولقاءاته الإذاعية منسجمة مع منازعه الذاتية في مخاطبة ضمير الشعب الجزائري وحسبنا تبشيره الجزائريين بمادة التاريخ الثقافي التي توصل إليها بقوله:" **وجدت تراثا ضخما غنيا على الجزائريين أن يفتخروا به، لا بالنسبة للحضارة الإسلامية فقط ولكن بالنسبة للحضارة الإنسانية**"[2] وكم كان يعد ذلك مهما بالنسبة للجزائريين على الصعيدين النفسي والسياسي فما بالك وسعد الله قد نهض بتحقيقه ونشره ورام به تحقيق أهداف حضارية وسيكولوجية مهمة لخصها بقوله:"**أعتقد أن بعث هذا التراث سيغير من نظرتنا لأنفسنا مما سيغير من نظرة الآخرين إلينا**"[3]، وكان رهانه في تحقيق هذه التراعات متوقف على عاملين أثنين:

يتعلّق الأول بحتمية التقاء فهم هذا التراث عند الجيل المعاصر بواسطة العلم أو ما أطلق عليه: بخاصية التقاء العلم بالتراث وفهمه في ضوء ثقافة الجيل المعاصر وهي الحتمية التي ينبثق عنها الوعي بالذات ويقظة الأمة[4] ويتمثل الثاني في قراءة هذا التراث بعقل الضمير الوطني الحر المشبع بحرية التعبير والتفكير والرأي، والمشروطة كذلك بقيود هذا الضمير نفسه والتي لا تعني "**التمجيد والمدح والإشادة والقدح والإساءة والقذف وإنما تعني أحكاما متوازنة وموثقة بإشراف الضمير الوطني الحر الحي والخلاق والخوف من عقاب الله**"[5] ذلك الضمير الذي يقدم مصالح الوطن وثوابته وقيمه على كل مشروع سياسي وثقافي عاصف ومناهض يستهدف راعي الضمير نفسه حتى وإن تجبّر وأخطأ وعاث الفساد.

---

[1]- محمد مفتاح: المرجع السابق، ص 22.

[2]- أبو القاسم سعد الله: حوارات، ص 31.

[3]- نفسه، ص 12.

[4]- أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج5، ص 290.

[5]- أبو القاسم سعد الله: حوارات، ص 31.

إنه الإطار الذي صدح به سعد الله بعد أحداث 5 أكتوبر 1988[1] كمؤرخ محافظ ينشد الوعي بالتاريخ من أجل التوصل إلى الوعي بالذات واليقظة وكلها تصبّ في المحافظة على الثوابت والقيم الوطنية والقومية والإسلامية تحت مظلة الضمير الوطني الحر المجبول على الطاعة والخوف على القيم، إنها الحرية المقنّنة بقيود الضمير الوطني الحر المحافظ، ذلك النهج الذي ظل عليه و لم يبدل من صيرورته، بل اعتبره" **جهاز المناعة...في كيفية التعامل مع الأفكار الدخيلة في زمن العولمة**"[2] في ظرف كان جيل الجزائر المعاصر المشبع بالنظريات الفلسفية والمعرفة التاريخية المنبثقة عنها قد تطلع إلى مستوى الوعي المدني- السياسي- والمواطنة[3] كبديل للوعي التاريخي بالقيم أي الوعي بحاجيات المجتمع في مناخ من العدالة والحرية والمساواة ينشد من خلالها رؤية حاضره واستيعاب تاريخه" **فلا نستوعب التاريخ حسب فريد ريك هيجل إلا عندما نستطيع أن نرى الحاضر**

---

[1]- يبدو التطابق واضحا في لغة المؤرخ المالكي بالمغرب الإسلامي من عبد الرحمن بن خلدون إلى أبي القاسم سعد الله، فقد اعتاد هذا المؤرخ تقديم مصلحة الجماعة وبقاء السلطان على كل مشروع سياسي واجتماعي عاصف ومناهض ينشد وضعا آخر، وبينما تمسك المؤرخ المالكي في العصر الوسيط بضرورة بقاء السلطان واستمراره حفاظا على تماسك الأمة وسيادة الشرع غاضا بذلك الطرف عن مطبات السلطان وسقطاته، فإن تشبث سعد الله بمترع الإصلاح البادسي ومبادئ نوفمبر 1954 وتوجهات الجزائر في معركتها ضد الامبريالية العالمية قد جعل من ذلك وظيفة لتاريخه الثقافي. أبو القاسم سعد الله: أفكار جامحة، ص 47 وما بعدها

[2]- وردت هذه الرّؤية ضمن مقال نشر في جريدة الشروق اليومي بتاريخ 25 ماي 2004 تحت عنوان "التاريخ والعولمة" . أبو القاسم سعد الله: خارج السرب، ط1، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011، ص 28.

[3]- ليست المواطنة صفة تنسب إلى النظام السياسي وإنّما هي حيازة الفرد في الدولة الوطنية على سهم من السيادة، ويكون فيها مساهما، وحقوقه هي مؤهلاته، كما لا تكون المواطنة بالدناءة والكذب والخسة وإنما بالفضيلة حيث تقترن فيها الحرية بالوفاء والحق بالوعي . عبد الله العروي: المواطنة والمساهمة والمجاورة؛ محاضرة في ملتقيات التاريخ، تنظيم الجمعية المغربية للمعرفة التاريخية، جريدة أخبار اليوم، العدد 1541، الجمعة 5 ديسمبر 2014، ص ص 13، 17).

بصورة عامة كنتيجة لتلك الوقائع التي تمثل حلقاتها الأساسية أخلاق وأعمال المشاركين فيها"[1].

بينما تتجاوز المواطنة قيم المحافظين والضمير الوطني الحر إلى جعل هذا الجيل الجزائري **"مساهما بمؤهلاته في إرساء حقوقه لأنه متى فصلت الحقوق عن المؤهلات فقدت المواطنة تماسكها"**[2].

وهنا تبدو الهوة كبيرة بين مضمون الوعي المدني المركب من العدالة والحرية والمساواة والمواطنة من جهة وبين حاضر الجيل الجزائري المعاصر الذي لم يعد يلمس تضحيات الماضي –الوقائع– وقيمه الوطنية والقومية والإسلامية في ممارسات من كانوا مشاركين في وقائع التحرير ضد الاستعمار.

وطالما أن مركب الوعي التاريخي في نص التاريخ الثقافي لأبي القاسم سعد الله قد استغل بطريقة رسمية، كما استغلت كتابات أترابه ممن عاشوا الحركة الوطنية والثورة التحريرية في تقديس وتحنيط مفاهيم سياسية وحقوقية واجتماعية رسمت بصفة دستورية وقانونية من أجل إقرار حقوق أولجارشيّة اجتماعية وعسكرية وسياسية لا تقر بالمؤهلات، فإن غايات الوعي التاريخي خرجت من نطاق اهتمامات الجيل المعاصر وصار التجانس بين معارفه العلمية ووعيه المدني متعارضة مع غايات الضمير الوطني الحرّ المشحون بالقيم.

فهل هي إذن القطيعة بين مشروع سعد الله في التاريخ الثقافي والجيل المعاصر؟ وماذا تبقى من الوشائج التي تربط هذا الجيل بنص التاريخ الثقافي؟ أو أن سعد الله كان مدركا لهذا التحول من الوعي السياسي والتطلع إلى المواطنة في ضمير اهتمامات الجيل المعاصر فأودع ما يحفظ مآثر التاريخ الثقافي في أجيال الجزائر من الاندثار؟

من الصّعب تقرير هذه الأسئلة مجتمعة ودفعة واحدة لأّن ارتباطها بحيثيات ما سيأتي ضمن نظريته في الأدب والتاريخ وفي خطابه التاريخي هي من تحيط بحدود هذه

---

[1]– عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، 2014، ص ص91، 92.

[2]– عبد الله العروي: المواطنة والمساهمة والمجاورة، ص 17.

الأسئلة ومضامنها، ولكن للبذر في إجابة الأسئلة نقول بما يسمح في هذا القسم الأول من البحث:

إنّ الوشائج التي تربط الجيل المعاصر بالتّاريخ الثقافي لسعد الله وكذلك فكره التاريخي هي تلك التّاريخانّية أي القواعد المنهجية التي تنطلق منها كل مدارس فلسفة التاريخ أو ما عبرنا عنه سابقا بالقواعد المنهجية المشاعة والتي تُبقي قاعدة كتابه في التاريخ الثقافي صلبة ومتينة تتحمل أساساتها الأبنية المناهجية التي يتطلع إليها أجيال الجزائر، فهو لم يعتبر يوما أن كتابته التاريخية تمثل المنتهى كون الكتابة في قناعته " **عملية متجددة يمارسها كل جيل بالقدرة العقلية التي وصل إليها والوثائق المتوفرة لديه والمستجدات التي تحيط به**"[1]، ثم إن السيرة الذاتية لسعد الله ومركباتها من الأصالة والأنفة والإخلاص لله والوطن في سائر أعماله كانت تنآى به عن استغلال مفاهيم الوعي التاريخي وتوظيفها في أغراضه المادية وحياته الشخصية، رغم ما كان متاحا له من تفويض وإسناد من بعض رجال الدولة الجزائرية، الدين كانوا يتقاسمونه فكرة الضمير الوطني الحر والوعي بالتاريخ[2]، لذلك ظل في عيون جيل الجزائر المعاصر، المؤرخ الوطني المثالي والنموذج الاستثناء الذي كان يشفق في عقود السبعينات والثمانينات على المنظومة القيمية الجزائرية من العواصف المنهجية، فقد كان يرى وإلى ذلك الحين أنها لم تترسخ بما يؤهلها لفتح التراث على المعرفة التاريخية الواسعة والتي أخذت تهب رياحها من أوروبا وفرنسا بالذات وتمارس إغراءاتها المنهجية والفكرية في عقول النخبة من المثقفين والطلبة الجامعيين المغاربة والجزائريين المتواجدين بباريس أين بدأت "**أبحاث**

---

[1]- أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج4، ص 7.

[2]- بدأ سعد الله يسعى في ترسيخ فكرة الوعي بالتاريخ لدى وزارة الدفاع الجزائرية منذ 1969 من خلال إعداد برامج في التاريخ تهدف إلى توجيه الطلبة والمجندين الجدد، وكذلك في إلقائه للمحاضرات بالثكنات حول موضوعات التاريخ الجزائري عامة والثورة التحريرية بصفة خاصة وكان خاتمة هذا النشاط في 23 أفريل 1992، فضلا على صلاته الوثيقة ببعض رجال الدولة أمثال: مولود قاسم، ومحمد الميلي المستشارين برئاسة الجمهورية وعبد الله شريط بوزارة التربية وغيرهم. أبو القاسم سعد الله: مسار قلم، ط1، ج3، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011، ص ص 11، 113، 189 ؛ وكذلك مسار قلم، ج5، ص ص 329، 330.

التحليل النفسي واللسانيات والإثنولوجيا في خلخلة مركزية الذات بالنسبة لقوانين رغبتها وأشكال لغتها وقواعد سلوكها وألاعيب مراوغات خطاباتها الأسطورية أو الخيالية"[1]، وصار من خلالها كل فرد منتميا إلى تراث معين عاجزا عن تفسير ماضيه في نطاق حياته الجنسية ولا شعوره وفي الأشكال المنظمة للغته وانتظام تخيلاته[2]، وإن ذلك يعد بلا شك عملا عنيدا للحرية الثقافية المقننة باعتبارات الهوية والثوابت .

فبأي فصيلة من المعابر المنهجية خارج جدلية الوعي التاريخي والوعي السياسي يتم الوفاق بين سعد الله وجيل الجزائر المعاصر ؟ أولم يكن سعد الله قد جعل من التاريخانية مجرد قاعدة متّينة تتحمل فوقها أبنية منهجية أخرى وثيقة الصلة بمشروعه في التاريخ الثقافي؟ وأعني بذلك فلسفات تطور الأفكار والنظريات المؤسسة لعلم المجتمع وقوانين التطور الاجتماعي التي ضّمنها في الأسس المناهيجية التي استنبطها من الأدب التاريخي والتي بدون شك تبطن في ثناياها الفكرية وقوالبها المنهجية وشائج التلاقي بين الطرفين، وكلها موضوعات جديرة بالبحث والتنقيب.

قائمة المصادر والمراجع:

- سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، (1500-1830)، ج1، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
- شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
- منطلقات فكرية، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
- حوارات، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
- أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، أجزاء : 2، 3، 4، 5، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
- رسائل في التراث والثقافة، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
- هموم حضارية، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
- بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، طبعة خاصة، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011.

---

[1]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص 14.

[2]- نفسه، ص 14.

– تاريخ الجزائر الثقافي من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن التاسع الهجري، جزآن، ط1، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2015.
– قضايا شائكة، ط1، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
– أفكار جامحة، ط1، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011
– خارج السرب، ط1، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
– مسار القلم، ط1، ج3، 5، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
– العروي عبد الله: العرب والفكر التاريخي، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014 .
– المواطنة والمساهمة والمجاورة محاضرة في ملتقيات التاريخ، تنظيم الجمعية المغربية للمعرفة التاريخية، جريدة أخبار اليوم، العدد 1541، الجمعة 5 ديسمبر 2014.
– مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب)، ج1، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005 .
– مفهوم التاريخ (المفاهيم والأصول)، ج2، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.
–كوثراني وجيه: تأريخ التأريخ (اتجاهات–مدارس–مناهج)، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2012.
– مفتاح محمد: كتابة التاريخ بين الفطريات والمحيطات، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1999.
– مونتيسكيو شارل لوي دي سكوندا: تأملات في تاريخ الرومان أسباب النهوض والانحطاط (عن مقدمة المترجم)، ترجمة، عبد الله العروي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2011.
– ميكيافيلي نيكولو: كتاب الأمير، ترجمة: جمال ابراهيم، دار الحرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012.
– ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ط1، ترجمة: سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.
– ابن هدية محمد بن منصور القرشي: العَلْقُ النفيس في شرح رسالة ابن الخميس، تحقيق: محمد علال ناصر، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 2015.

المسار النضالي و الثوري للشهيد عباس لغرور من خلال بعض الشهادات و المذكرات المنشورة

د. مومن العمري
جامعة عبد الحميد مهري – قسنطينة 2

الملخص:

يتناول هذا المقال الموسوم ب: عباس لغرور، الشهيد الرمز- مسار شخصية مناضل ثوري، مجموعة من المعطيات والمعلومات التي تكشف عن سيرة واحد من أبرز وأعظم رجالات ثورة نوفمبر الخالدة وهذا من خلال خطة محكمة ومتوازنة تمثلت في مقدمة تلتها سيرة الشهيد من حيث المولد والنشأة ثم أعقبها نشاطه السياسي قبل الثورة ثم نشاطه الثوري أثناء الثورة التحريرية الكبرى.

تطرقت إلى بعض مواقف القائد الشهيد سواء ما تعلق بتنظيم الثورة أو قيادتها أو من خلال علاقاته مع بعض قادتها ومنهج الشهيد شيهاني بشير، كما أثريت الموضوع بمعلومات متعلقة بصفات هذا الرجل الرمز وأخلاقه التي عايشها رفقاؤه في السلاح من جنود وقادة كبار سواء من أنصاره وحتى من بعض خصومه الذين اختلف معهم في كيفية تنظيم الثورة، وليس على مصالح شخصية دنيوية كما ركزت في المقال على قضية خطيرة وهي قضية إعدامه بتونس من قياديين في القيادة العليا للثورة بتونس وهما كريم بلقاسم وعمر أو عمران بتهمة التمرد وعدم تنفيذ قرارات دون الرجوع إليهما. وتكمن أهمية دراسة هذه الشخصية في تقاطع حياتها النضالية مع مجموعة من القضايا المعقدة والشائكة التي عرفتها الثورة المسلحة والتي مازالت تسيل كثير من الحبر مثل قضية إعدام شيحاني بشير وإعدام المناضل موضوع الدراسة وكثير من الوقائع الهامة التي عرفتها مسيرة الثورة بالولاية التاريخية الأولى.

Abstract:

The article deals with: Abbas laghrour, martyr, revolutionary, struggler. a collection of information that discover the biography of one of the greatest men of the revolution, and this

is through this political activity and his revolutionary activity, before and during the revolution.

Some of his views related to organize the revolution,ordirive it, and his relations with some of its leaders and martyr's curriculum:Chihana Bashir.alsoThe hero martyr known by his ethics that witnessed by his comrades from both his supporters and his opponents who disagree with him, and I focused in this article on his execution in Tunis by the leaders in Tunisian Revolution which was: Krim Belkacem and Omar or Amran, because of the rebellion. and the importance of studying this personal,isin The intersection of his life of struggle with a set of complex issues that Known to the armed revolution, such as the issue of the execution of Chihana Bashir ,and the execution of freedom fighter is a subject of the study. and a lot of important facts known to the revolution by the first historic state.

مقدمـــــة

ليس من السهولة، كما يعتقد البعض، الكتابة عن التاريخ وصناعه، هذا التاريخ الذي كتبه رجال بحروف من دم، المثخن بالجراح والآلام، الكاتم لأحداث ليست بالهينة، أحداث خطيرة وبعضها مأساوي، إنه يحمل في جعبته حقائق مختلفة عن سيرة رجال رفعوا السلاح في وجه الإستعمار الغاشم وفجروا ثورة لا تضاهيها ثورة في العالم من حيث البطولة والفداء والتضحية بالنفس من أجل تحرير الوطن، هذه الثورة التي عرفت وقائع بين أبنائها مازالت تفاصيلها مجهولة لدى الكثير من الناس وحتى من المختصين في كتابة التاريخ الوطني، تاريخ الثورة الجزائرية، لتعقد هذه الوقائع والضبابية التي تحيط بها، ناهيك عن السكوت المحير لبعض صناع هذه الوقائع .

إن تاريخ الثورة الجزائرية، متشعب ومعقد ومليء بالأحداث والوقائع، ولقد هالني فعلا وأنا أدرس وأبحث وأنقب في دهاليزه المظلمة ما عرفته مناطق الوطن عبر أبعادها الأربعة وخاصة منطقة الشرق الجزائري من أحداث، تعبر عن عظمة الثورة ورجالها الذين ضربوا أروع الأمثلة في البطولة وطلب الشهادة من أجل تحرير الوطن

والشعب من براثن المستعمر الغاشم كما عبر عن ذلك الشهيد الرمز لزهر شريط مثلما يروى عنه في إحدى المعارك التي خاضها ضد العدو الفرنسي، عندما واجهته المدرعة العسكرية الغربية، فقام صارخا في وجهها أمام رفاقه في الجهاد "هل الطنق راجل وأنا لست رجلا !! "

لكن هذه الثورة عرفت أيضا أحداث دامية بين قياداتها أدت في كثير من الأحيان إلى سقوط شهداء على أيدي إخوانهم في الجهاد !!.

إن تلك الأحداث المؤلمة والقاسية كانت جزءا من عظمة ثورتنا ولا يمكن لأية ثورة في مثل قوة وعظمة الثورة الجزائرية أن تخلو من الأخطاء والتجاوزات لأن في النهاية من صنعوها هم بشر غير منزهين عن الأخطاء والهفوات وحتى الشر كما جاء في قوله عز وجل: "ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها".

إن عظمة ثورة أول نوفمبر تعود في حقيقتها إلى طبيعة الرجال الذين فجروها، فهم جبلوا على الشجاعة والإقدام والتضحية بالنفس والنفيس وهو ما دحر قوات العدو وهزم أكبر قوة استعمارية في التاريخ وكل ذلك يعود إلى إرادة هؤلاء الرجال الأفذاذ الذين لقنوا فرنسا الإستعمارية درسا لا ينساه رجالها بالرغم من قوتها وقواتها وجعلوا من الجزائر كعبة الثوار وقلعة الأحرار.

إن كتابة تاريخ الثورة الجزائرية وبالرغم مما كتب وسجل، مازالت في حاجة إلى تدقيق وتمحيص وإماطة اللثام عن كثير من الأحداث والوقائع التي تزيد في عظمة ثورة التحرير الكبرى، وإننا نلاحظ يوما بعد يوم رحيل من صنعوا أمجاد هذه الثورة بحروف من ذهب ومعهم تدفن الكثير من الحقائق والأسرار التاريخية التي مازالت تشكل ألغازا محيرة لجيل الإستقلال المتعطش لمعرفة تفاصيل هذه الأسرار وكنهها وطبيعة هؤلاء الأبطال الذين صنعوها لأنهم في النهاية يشكلون قيما وطنية نعتز بها وتشكل شموعا تنير لنا طريق المستقبل وقدوة لشبابنا للحفاظ على الوطن والدفاع عنه.

1- التعريف بمنطقة الأوراس:

منطقة الأوراس تختلف عن سائر مناطق الوطن الأخرى من حيث مناخها وتضاريسها، حيث تتمتع بجو قاري شديد البرودة شتاءا وشديد الحرارة صيفا وهي كمنطقة جبلية ذات وعورة شديدة يصعب التنقل فيها بسهولة، كانت دوما حصنا وملاذا لكل الأحرار الذين وقفوا في وجه كل الغزاة عبر التاريخ وأخرهم الاستعمار الفرنسي رافضين الخضوع للذل والهوان، وقد حتمت الحياة القاسية على سكان الأوراس أن يكونوا دائما متعاونين لمواجهة الشدائد والملمات بالإضافة إلى ترحيبهم بمن يلجأ إليهم هاربا من بطش السلطات الاستعمارية.

فقد التجأ إلى الأوراس عدد كبير من أعضاء المنظمة السرية بعد انكشاف أفرادها من قبل السلطات الاستعمارية وإلقاء القبض على عدد كبير منهم ومن هؤلاء رابح بيطاط، عمار بن عودة، لخضر بن طوبال وزيغود يوسف، وقد كان لوجود هذه الجماعة من المناضلين في الأوراس دور هام في توعية السكان وتكوينهم سياسيا وتدريبهم عسكريا على استعمال جميع الأسلحة وهو ما أهل المنطقة فيما بعد لتكون قلعة للثورة ومنطلقا للمجاهدين المغاوير ضد القوات الاستعمارية[1].

2- المولد والنشأة:

ولد عباس لغرور في يوم 23 جوان من سنة 1926 "بدوار مسيغة" بولاية خنشلة حاليا، ينتمي إلى أسرة فقيرة، دخل المدرسة الفرنسية واستطاع الحصول على الشهادة الابتدائية ثم توجه للحياة العملية حيث عمل كطباخ لدى حاكم المدينة، وكان ذلك عام **1948**.

3- نشاطه قبل الثورة:

انضم الشهيد مبكرا إلى الحركة الوطنية الجزائرية ممثلة في ذلك الوقت في "حزب الشعب الجزائري "حركة الانتصار للحريات الديمقراطية" الذي كان يمثل التيار

[1]- جمعية أول نوفمبر: "مصطفى بن بولعيد والثورة الجزائرية"، باتنة دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1999، ص 32.

الاستقلالي الثوري وقبلة لكل المتمردين على السلطات الاستعمارية، الذين يحلمون بالثورة على المستعمر لتحرير الوطن بقوة السلاح وليس بالمناشير والخطابات، ويعود تاريخ انضمامه إلى "حركة الانتصار للحريات الديمقراطية" سنة 1946

وكان ينشط ويناضل مع المناضل إبراهيم حشاني المسئول الجهوي لمنطقة الأوراس وقد شك في أمره صاحب العمل عندما شوهد مع هذا الأخير في أحد الأسواق، ولذا طرده من العمل، فلجأ عباس لغرور إلى فتح دكان للخضر والفواكه في السوق العامة للمدينة، وهذا لتمويه الاستعمار عن نشاطه الحقيقي وقد أصبح هذا الدكان مكانا يلتقي فيه مناضلو الحزب لعقد اجتماعاتهم السرية ومن أمثال هؤلاء نذكر شيحاني بشير* مسئول حركة الانتصار للحريات الديمقراطية على مستوى مدينة باتنة، ونظرا لنشاط الشهيد عباس لغرور والمميزات التي كان يتصف بها فقد أوكلت له مسؤولية الإشراف على قسمة حزب حركة الانتصار للحريات الديمقراطية بمدينة خنشلة وهو ما يذهب إليه واحد من المجاهدين وهو محمد الشريف عباس حيث يقول: "إن الشهيد عباس لغرور كان مجاهدا مقداما وشجاعا وقائداً مغواراً، قاسيا على العدو، عطوفا على المجاهدين،

* ولد بشير شيهاني (أو شيحاني) في أفريل 1929 بمدينة الخروب، تعلم اللغة العربية وحفظ بعضا من القرآن الكريم ثم انتقل إلى قسنطينة للدراسة حيث تكفلت به عائلة الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى غاية 1947 وقد ساعده ذلك على بناء شخصيته بناءا متوازنا ومتكاملا وقويا، وحتى سنة 1949 سافر إلى تونس بغرض إتمام دراسته الثانوية والعليا بيد أنه سرعان ما عاد إلى الجزائر سنة 1950 وقد عرف عنه قدرته التنظيمية الكبيرة، الأمر الذي جعله يعين مسئولا على حركة الانتصار للحريات الديمقراطية بالجنوب الغربي، ثم صار قائدا للولاية الأولى بعد أن سافر القائد مصطفى بن بولعيد إلى ليبيا، شارك في معركة "تعيش" بناحية ششار في بداية 1955 وكذا في معركة "قبو" في 12 جويلية 1955، كما قاد معركة الجرف التاريخية، أما بالنسبة لظروف إعدامه من طرف الثورة تجب الإشارة إلى أنها لا تزال محل جدل كبير و لم يحسم فيها بعد، حيث تعددت التفسيرات والآراء وتنوعت وفي هذا السياق يعيد البعض ذلك إلى عدم قبول بعض القادة من منطقة الاوراس اللمامشة قيادة بشير شيهاني لهم، إضافة إلى روايات أخرى عرضنا لها في مضمون هذا المقال.

نذر حياته فداء للجزائر منذ ريعان شبابه، لقد ثار ضد المستعمر و لم يبلغ بعد سن العشرين، وهو الذي رأى النور سنة ميلاد الحركة الوطنية مع تأسيس أول حزب...وبدأ النضال في خضم الحرب العالمية الثانية ونظرا لمميزاته التي كان يتمتع بها، حمّله المناضلون سنة **1952** مسؤولية قسمة حركة الانتصار للحريات الديمقراطية بخنشلة"[1] وقد قام الشهيد بعدة نشاطات وأعمال نضالية عبرت عن مدى ثوريته ووطنيته وبغضه الشديد للاستعمار ومنها:

– مشاركته في مظاهرات أول ماي و8 ماي 1945 التي عرفت أحداثها مدينة خنشلة التي عادة ما تسقط سهوا عند الحديث عن مظاهرات قالمة وسطيف وخراطة، فلقد كانت تلك المظاهرات عارمة في خنشلة أيضا وكاد أن يكون عدد الضحايا بالآلاف لولا حسن تدبير عباس لغرور واستعماله حتى لبعض الذين كانوا يتعاملون مع الإدارة الاستعمارية.

– المشاركة في تنظيم مظاهرة احتجاجية عام 1952 ضمت شريحة من شباب مدينة خنشلة وجاءت هذه المظاهرة الاحتجاجية تنديدا بالوضعية المأساوية التي كان يعاني منها الشعب الجزائري وقد رفع المتظاهرون المحتجون جملة من المطالب من بينها: – القضاء على البطالة، – توفير الخبز.

وهو ما أشار إليه المجاهد محمد الشريف عباس بقوله: "... وبدأ وقتها في العمل السري بموازاة العمل النضالي فعلى سبيل المثال لا الحصر، قام سنة 1952 وتحت غطاء مطالب اجتماعية بتنظيم مظاهرة لجس نبض رد فعل العدو، حيث جمع ألف شخص من البطالين في مظاهرة مطالبها العلنية المسجلة في دفتر عباس لغرور تتلخص في: – إيجاد منصب شغل، توفير الخبز..."[2]

---

[1]– محمد الشريف عباس "من وحي نوفمبر، مداخلات وخطب " منشورات وزارة المجاهدين، ط1، الجزائر، 2000 ، ص.319.

[2]– محمد الشريف عباس: المرجع السابق، ص 319

وقد سلم المتظاهرون قائمة هذه المطالب إلى السلطات الاستعمارية الفرنسية التي قامت بعدها مباشرة بإلقاء القبض على الشهيد عباس لغرور وبعض رفقائه متهمة إياهم بإثارة الشغب والفوضى والتمرد على السلطات الفرنسية، وقد احتجزته هذه الأخيرة مدة ثلاثة أيام في السجن مارست عليه خلالها تعذيب وحشي كان من أثاره إصابته بمرض صدري جعله ينتقل إلى مدينة باتنة للعلاج وقد تكفل حزب حركة الانتصار للحريات الديمقراطية بجميع نفقات علاجه، وبعدما تماثل للشفاء عاد إلى مدينة خنشلة ليواصل نضاله السري داخل حركة الانتصار للحريات الديمقراطية رفقة الشهيد الرمز مصطفى بن بولعيد وعاجل عجول وقرين بلقاسم حيث كان من الطلائع الأولى من شباب الحركة الوطنية الذين تفطنوا إلى الأزمة التي أصابت قيادة حزب حركة الانتصار للحريات الديمقراطية الناتجة عن الصراع العقيم بين أنصار جناح مصالي الحاج وأنصار جناح اللجنة المركزية لهذه الحركة، وبحسه الثوري ووعيه السياسي الوطني فضل الانضمام إلى إخوانه في الأوراس، فكان من الأعضاء الأوائل للجنة الثورية للوحدة والعمل، كما ساهم مساهمة فعالة وعملية في التحضير للثورة في منطقة الأوراس، وقد أشرف على الأفواج التي أوكلت لهم مهمة شن هجومات ليلة أول نوفمبر 1954.

4- نضاله وجهاده أثناء الثورة:

مثلما أشرنا إليه سابقا فإن الشهيد عباس لغرور كان من القادة الذين أشرفوا على تفجير الثورة المسلحة بمنطقة الأوراس، حيث كان على رأس قيادة الأفواج التي أوكلت لها مهمة شن هجومات على مراكز العدو الفرنسي ليلة أول نوفمبر 1954 حيث تشير المصادر إلى أن الشهيد عباس لغرور كان مشرفا على الفوج الأول من بين عدة أفواج كلفت بالهجوم على مراكز العدو الفرنسي بمنطقة خنشلة، وكان الفوج الذي يقوده عباس لغرور مكلفا بالهجوم على منزل دار الحاكم بمدينة خنشلة وقد نفذه رفقة مجاهدين نذكر منهم[1]:

[1]- المرجع نفسه، ص 320

1- بورمادة عبد القادر

2- بورمادة قدور

3- بوعطيل ابراهيم

4- أحمد اللموشي بوعزيز

5- سامر محمد (هؤلاء ألقي عليهم القبض إلى غاية الاستقلال)

6- شامي محمد: مسؤول منطقة تبسة ووادي سوف (**شهيد**).

وهذا ما يؤكده المجاهد محمد الشريف عباس حيث يقول: "... ومع اندلاع ثورة أول نوفمبر الخالدة كان الشهيد على رأس فوج من أفواج طلائع المجاهدين الذين فجروا الثورة ...حيث كان في طليعة الفوج الذي أخذ على عاتقه الهجوم على عدد من مراكز العدو ورموز الادارة الاستعمارية، فقد قاد فوجه نحو النصر، بالرغم من عدم وصول كافة الأسلحة التي كانت مقررة ونجح الهجوم المظفر الذي شنه ضد مراكز العدو ليلة الفاتح من نوفمبر وغنم عددا معتبرا من الأسلحة والذخائر ...ومنذ تلك الليلة وبشهادة على القيادة والمناورة وإلحاق الهزيمة بالعدو منذ اللحظات الأولى..."[1]

لقد عايش المجاهد الشهيد عباس لغرور جميع أحداث الثورة بمنطقة الأوراس اللمامشة* وحضر معظم الاجتماعات التي كانت تعقد بهدف مباشرة واتخاذ القرارات المتعلقة بسير الثورة بالمنطقة ومن هذه الاجتماعات مثلما يذكر المجاهد محمد زروال[2]،

[1]- محمد زروال: "اللمامشة في الثورة"، دراسة، دار هومة، الجزائر، 2003، ص 53 / 54

*- اللمامشة: اختلف الكتاب، كتاب المذكرات وحتى المؤرخون حول هذه التسمية فبعضهم يكتب النمامشة والبعض الأخر اللمامشة كما جاء ذلك في مذكرات كل من محمد زروال (اللمامشة في الثورة) والرائد مصطفى مراردة: (شهادات ومواقف من مسيرة الثورة في الولاية الأولى حيث يكتبها (النمامشة)

[2]- محمد الشريف عباس: المرجع السابق، ص 321

اجتماع سبتمبر 1955 الذي انعقد بالمكان المسمى <<الزاوية>> قريبا من تابردقة وقد تقرر في هذا الاجتماع أمران مهمان جدا، تم تنفيذهما على الفور وهما:

– الأمر الأول: **وجوب عقد اجتماع في << رأس الطرفة>> للمناضلين وعموم المجاهدين وهو الاجتماع الذي تسبب فيما بعد في نشوب معركة الجرف الكبرى.**

– **الأمر الثاني:** ويتعلق باتخاذ جملة من القرارات المتعلقة بالتعيينات في مناصب قيادية على مستوى النواحي، وقد ترأس هذا الاجتماع شيهاني بشير بمساعدة عباس لغرور وعاجل عجول وعمر بن بولعيد، لزهر شريط، الجيلاني بن عمر، سيدي حني، الزين عباد وعمر البوقصي.

وقد جاء هذا الاجتماع قبل أيام قليلة من معركة الجرف الكبرى التي دامت ثلاثة أيام **24/23/22 سبتمبر 1955** واستنادا إلى المجاهد محمد زروال فان هذه المعركة شارك فيها العديد من القيادات وعلى رأسهم شيهاني بشير وعباس لغرور، حيث واجه مجاهدو جيش التحرير الوطني القوات الاستعمارية بمقاومة شرسة، حيث أبيدت المفزرة الأولى عن أخرها و لم بيق منها إلا عددا قليلا وهذا عن قصد، كما عبر عن ذلك القائد الشهيد عباس لغرور بقوله للمجاهدين: <<...اتركوهم يعودون إلى القوات الاستعمارية بالخبر>> أي يقصد بذلك، أن الناجين من القتل سيعلمون رفاقهم بخطورة الوضع وشجاعة وإقدام المجاهدين، وقد تم في نهاية المعركة الاتفاق على ضرورة الانسحاب وفق خطة محكمة تتمثل في الانسحاب على الساعة 9 ليلا وعلى دفعات متتالية يتقدمها عاجل عجول ثم البشير وارتان ثم أخيرا عباس لغرور.

واستنادا دائما إلى المصدر السابق، فإنه بعد الإنسحاب إلتقى عباس لغرور بعاجل عجول الذي كان يصحبه ستون مجاهدا بالمكان المسمى "وادي الجديدة" حيث أعيد النظر مرة أخرى في تشكيل المجاهدين، ثم توجه الرجلان بعد ذلك إلى ناحية " القلعة" قريبا من خنشلة حيث دار بينهم وبين العدو اشتباك مرة أخرى.

إن المعارك والكمائن التي شهدها الشهيد عباس لغرور عديدة، كما عبر عن ذلك المجاهد محمد الشريف عباس بقوله[1]: "... لقد خاض المعارك تلو المعارك ونصب الكمائن تلو الكمائن، وأوقات راحته كانت مناوشات تلو المناوشات حتى لا يهدأ بال العدو ... لقد كان واحدا من قادة معركة (الجرف) الشهيرة، التي دامت ثلاثة أيام بلياليها وكيف اخترق الشهيد عباس لغرور حصار العدو وكبده خسائر فادحة في الأرواح والعتاد.."

كما شارك الشهيد عباس لغرور في العديد من الكمائن ومنها كمين "خنقة سيدي ناجي" والذي وقع بتدبير من الشهيد بعد حادثة جرت في منطقة الشريعة بتبسة ذهب ضحيتها أحد المجاهدين ونظرا لاختلاف وجهات النظر وتعدد الروايات بشأن مقتل هذا المجاهد وللتأكد من صحة الوقائع والوصول إلى حقيقة الحادثة، أرسل الطرفان في مهمة جهادية ضد العدو الفرنسي لاختبار صدقهما والتأكد من المخطئ منهما، لقد كان الشهيد عباس لغرور مصيبا وحكيما في إتباعه لهذه الخطة التي كشفت حقيقة الواقعة، كما كبد المجاهدون العدو الفرنسي في هذا الكمين خسائر بشرية معتبرة حيث قتل في صفوفه أربعة عشرة حركيا على رأسهم الرائد "بولحية"[2].

كما شارك الشهيد في معركة (خنقة معاش) التي ذهب فيها عباس لغرور لنجدة مجاهدين كانوا محاصرين من قبل قوات العدو الفرنسي وفك الحصار عنهم ومن المعارك التي شهدها الشهيد نذكر منها معركة "عصفور" قرب الزاوية بشرشار التي أصيب فيها بجروح بليغة وعدد من إخوانه المجاهدين.

وحتى عندما أصيب بجروح حالت دون مشاركته الفعلية في المعارك، كان يتابع أخبارها وأخبار المجاهدين ويسأل عن أحوالهم، مثلما حدث مع الحملة التي وجهت إلى وادي سوف، حين سأل أحد أفرادها وهو المدعو عبد المالك قريد، عن نتيجتها، فأجابه

---

[1]- محمد زروال: المصدر السابق، ص35

[2]- محمد الشريف عباس: المرجع السابق، ص 321

بأن المجاهدون كلهم دخلوا الجنة بنعالهم " ويقصد بذلك بأنهم استشهدوا جميعهم ومنذ تلك اللحظة أصبح المجاهد "عبد المالك قريد" يلقب بالجنة.

كما يذكر المجاهد محمد الشريف عباس[1] معركة أخرى شارك فيها الشهيد عباس لغرور وهي معركة "قبو" عشية شهر رمضان التي وقف فيها الشهيد مخاطبا المجاهدين بقوله: "أيها المجاهدون لا تصوموا، فقد كتب الله لكم أن تكونوا مجاهدين والمجاهد لا يصوم" ومن محاسن الصدف أنه بعد لحظات من إنهاء الخطبة، أعلن "صوت الجزائر" من القاهرة عبر الأثير فتوى للمجاهدين تؤكد لهم رخصة الإفطار.

بالإضافة إلى هذه المعارك شارك الشهيد في كمين "كنتيس مراح البارود" (أكتوبر 1956) كما شارك في معركة "البياضة" التي دامت 24 ساعة كاملة ومعركة "وادي جديدة" وغيرها من المعارك التي خاضها الشهيد مؤمنا بقضية وطنه ضد العدو الدخيل.

لقد كان الشهيد عباس لغرور واحد من القادة الكبار بمنطقة الأوراس التي تمتد حدودها من وادي سوف والتي عرفت معركة شهيرة هي معركة "غوط شبكة" بمنطقة وادي سوف في شهر أوت **1955**.

وفي السياق ذاته دعت قيادة الأوراس ممثلة في شيهاني بشير، عباس لغرور ولزهر جدري إلى اجتماع في ناحية وادي هلال قرب موسى البهلول بجبل الجرف وذلك بتاريخ 29 جويلية 1956 وكان القرار هو ضرورة توجه فصيلة من المتطوعين "المسبلين" إلى وادي سوف لجمع الأسلحة والمال للثورة وتجنيد بعض الشبان مع تعليمة صارمة بعدم الدخول في معركة مع العدو إلا إذا استدعت الضرورة ذلك[2] ولم يكتف الشهيد عباس لغرور بالمشاركة كمجاهد مقاتل فقط، بل كان قائدا ومؤطرا للمجاهدين كما

---

[1]- أبو القاسم سعد الله: " أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر "ج 3، ط 1، دار الغرب الإسلامي، 1990- ص 119.

[2]- عبد الرزاق بوحارة: "منابع التحرير، أجيال في مواجهة القدر"، ترجمة صالح عبد النوري، طبعة خاصة، وزارة المجاهدين، دار القصبة للنش، الجزائر، 2005 . ص 109

يذكر ذلك المجاهد مصطفى مراردة[1] في مذكراته حيث يقول: <<...أذكر هنا أن عباس لغرور الذي كان عضوا في إدارة ولاية الأوراس إلى جانب شيهاني بشير وعاجل عجول، قد جاءنا في "وستيلي" وتم جمع كل جنود أفواج القادة "نويشي، طورش، الحاج لخضر، بن عكشة، نواورة وعيسى" وأنشأ منهم فوج كوموندو خاص بالعمليات الفدائية التي يتم تنفيذها دون مراعاة الحدود بين القطاعات وقد تم اختيار "بولقواس" مسئولا على الفوج من قبل أفراده، لكنه تنازل عن قيادته إلى أحمد عزوي، وقد أختار عباس لغرور أفراد هذا الفوج بناءا على ما يمتلكونه من أسلحة أوتوماتكية وتقليدية، فكل من يمتلك سلاحا من هذا النوع كان يلحقه وقد كان من جملة أفراد هذا الفوج أولئك المجاهدون الذين كانوا قد التحقوا بالجبال قبل الثورة وأذكر منهم "الصادق شبشوب، أحمد قادة وغيرهما وقد قام هذا الفوج بعمليات فدائية كثيرة وخاصة في وادي عبدي وأريس وخنقة سيدي ناجي..."

من جهة أخرى يذكر المصدر نفسه بأن الشهيد الرمز مصطفى بن بولعيد عندما سافر متوجها إلى ليبيا بهدف الحصول على الأسلحة، وزع الأفواج على المناطق وعين عليها مسئوليها كما عين قيادة منطقة الأوراس اللمامشة وتتكون من شيهاني بشير، عباس لغرور، وعاجل عجول ليكونوا مرجعا لكل المسؤوليين فيما كان يسمى حينئذ "إدارة الولاية".

وهو ما يذهب إليه المجاهد عبد الرزاق بوحارة[2] لكن مع اختلاف طفيف في أعضاء القيادة حيث يذكر"...تضم الإدارة التي عينها مصطفى بن بولعيد قبل رحلته إلى ليبيا كل من شيهاني بشير، عمر بن بولعيد، عباس لغرور، معلم حسين وواقد الخميسي ...كما عين المؤتمر الذي انعقد في فيفري 1955 وباقتراح من شيهاني بشير كل من

---

[1]- محمد مداسي: "مغربلو الرمل، (الأوراس- اللمامشة، 1945-1959"، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر 2001. ص 87

[2]- عبد الرزاق بوحارة: المصدر السابق، ص 147

عباس لغرور وعمر بن بولعيد للإشراف على تنسيق النشاطات في نواحي أريس وباتنة وبسكرة.

إن الثقة التي وضعها القائد الشهيد الرمز مصطفى بن بولعيد في الشهيد عباس لغرور تؤكد المكانة التي كان يحتلها في صفوف المجاهدين، كما تؤكد البطولة والتضحية التي كان يتصف بها الشهيد عباس لغرور وهذا ما تؤكده الرواية التي ذكرها المجاهد "محمد زروال[1] حين يقول: "...في رسالة بعثها القائد مصطفى بن بو لعيد إلى نائبه شيهاني بشير والتي قرأها على مساعديه عباس لغرور وعاجل عجول، عمر بن بولعيد، مسعود بلعقون، على بن شايبة، مصطفى بوستة وبيشة الجودي، وتتمحور حول بعض الخلافات التي نشبت بين مجاهدي المنطقة الأولى وفي هذا الصدد اقترح عباس لغرور نفسه للقيام بمهمة فك هذه الخلافات حيث قال: "إنني على استعداد لأن انتقل إلى منطقة تبسة حيث أتمركز فيها لتوطيد النظام وترسيخه، وهنا أجابه شيهاني بشير بقوله: "ليس عليك أن تتمركز هناك وحدك، فقال عجول: "إذن فلأذهب أنا معه إن سمحت لي بذلك".

5- "قضية خلافه مع شيهاني بشير":

لقد عرفت ولاية الأوراس بعد اعتقال القائد الشهيد مصطفى بن بولعيد في **11 فيفري 1955** عدة مشاكل وخلافات داخل قيادة الولاية نفسها وكذلك بين قيادة الأوراس والقادة المحليين في ناحية تبسة وهو ما دعا قادة الولاية إلى عقد إجتماع للنظر في هذه القضايا وقد تم الإتفاق في هذا الاجتماع على أن الثورة تقودها المبادئ ولا تخضع للأشخاص، كما تم الاتفاق على وجوب الإسراع بإجراء اتصال مباشر بين قيادة الأوراس والقادة المحليين لناحية تبسة مثلما أوصت به رسالة القائد المعتقل مصطفى بن بولعيد، وقد تقرر في الإجتماع تكليف كل من شيهاني بشير وعباس لغرور وعاجل عجول للقيام بهذه المهمة وكان مرشدهم في هذه الرحلة إلى ناحية تبسة المجاهد بشير

[1]- جمعية أول نوفمبر: المرجع السابق، ص33

وارتان (سيدي حني) وقد التقى هؤلاء القادة بالمسؤلين المحليين في ناحية تبسة لتدارس الحالة السائدة بالناحية والخلافات التي حدثت بين مسؤليها .

من جهة أخرى قرر القائد شيهاني بشير نقل مقر القيادة من مركز "الحوية" في غرب الأوراس إلى المركز القيادي الجديد "القلعة" جنوب مدينة خنشلة في 20 فيفري 1955 لتسهيل عملية الإشراف على كامل تراب المنطقة، لكن مقر القيادة نقل مرة أخرى من "القلعة" إلى ناحية تبسة للسيطرة على كامل المنطقة وتوسيع نفوذ القيادة حتى الحدود التونسية.

بالرغم من هذه الإجراءات ومحاولات الصلح بين الطرفين إلا أن المشاكل إزدادت حدة، خاصة مع نشوب خلاف داخل قيادة ولاية الأوراس نفسها بين شيهاني بشير من جهة وعباس لغرور وعاجل عجول من جهة أخرى، هذا الخلاف الذي إنتهى بإعدام شيهاني بشير من قبل الرجلين وبشأن هذه المسألة هناك عدة روايات مختلفة حول أسباب هذا الخلاف وقضية الإعدام، وفي هذا الصدد يقول المجاهد محمد زروال[1]، نقلا عن المجاهد الوردي قتال قوله: "بعد معركة الجرف مباشرة، أخذ عباس يعمل على تصفية بشير بالتنسيق مع عاجل عجول، فقد رأيت الرجلان يتناجيان كثيرا، وإذا رأياني فإنهما يتظاهران بغير ذلك"، كما يعيد البعض هذه الخلافات إلى إختلاف في وجهات النظر حول تسيير شؤون الثورة بالولاية، بالإضافة إلى إتهام شيهاني بشير بعدة تجاوزات وكذلك تهما أخلاقية ويمكن تقسيم هذه الأسباب إلى شقين:

1- الشق الأول ويتعلق بأمور دينية وأخلاقية:

تتلخص هذه الأمور في إتهام شيهاني بشير من قبل عباس لغرور وعاجل عجول بأمور أخلاقية تتنافى وقدسية الثورة والجهاد الشرعي الذي يميزها والشهادة التي تتوج بها، حيث كان يرى عباس لغرور وبعض القادة معه أن هذا السلوك الأخلاقي لشيهاني بشير

[1]- عبد الحميد زوزو: "محطات في تاريخ الجزائر دراسات في الحركة الوطنية والثورة التحريرية على ضوء وثائق جديدة "، دار هومة، الجزائر، 2004، ص 420

يتعارض والشرعية الدينية الثورية لقيادته وأنه غير صالح وغير مؤهل شرعا وأخلاقا لقيادة المجاهدين وهو ما انتهى به إلى قرار إعدامه واستنادا دائما إلى المصدر نفسه، فإن عملية الإعدام شهدها عدد من القادة ومنهم (عاجل عجول، ساعي خرجي، الشايب علي ومحمد شامي) بالإضافة إلى حوالي 150مجاهدا حضروا المحاكمة وتأكدوا بأنفسهم من صحة التهم الموجهة لشيهاني بشير فصاحوا كلهم صيحة واحدة "يجب أن يعدم"[1]

2- الشق الثاني: ويتعلق بأمور تقنية وتنظيمية متعلقة بالثورة ومنها:

- اتهام شيهاني بشير بنقص الشجاعة والمواجهة وتشكيك عباس لغرور في أهليته للقيادة[2] وهو ما أكده قائده مصطفى بن بولعيد عندما أوصى به مساعديه عباس لغرور وعاجل عجول بأنه صغير وجبان، لكنه ذكي.

- إتهامه بمحاولة الفرار إلى بسكرة خوفا من قوة الثورة بمنطقة الأوراس وكذلك بسبب حادثة أخرى مرتبطة بهذه المحاولة وهي فرار صهره "الرقيب سليمان" مصحوبا بالمال الذي معه.

- إرتكاب شيهاني بشير لعدة تجاوزات خطيرة في حق بعض المجاهدين دون محاكمة ودون وجه حق ومنهم، المجاهدون "المسعود معاش ومعمر لمعافي" الذين أعدمهما دون تقديم أسباب أو أدلة مقنعة تدينهما.

- إعدامه لمجاهدين تونسيين حسب المصدر نفسه[3] تحت مبررات واهية.

- إتهامه من قبل عباس لغرور بالتضحية بحوالي 40 مجاهدا، كانوا قد أرسلوا في مهمة حمل شحنة من السلاح إلى المنطقة الثانية والذين استشهدوا جميعهم في كمين للعدو، لأن قادة الولاية الثانية جردوهم من أسلحتهم الشخصية وأثناء عودتهم تعرضوا لكمين فاستشهدوا عن أخرهم بالمكان المسمى "وادي غرغر" وهو ما أدى إلى غضب

---

[1]- محمد زروال: المصدر السابق، ص148

[2]- المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954: "إستراتجية العدو الفرنسي لتصفية الثورة الجزائرية"، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث، طبعة خاصة، ص265/259

[3]- محمد زروال: المصدر السابق، ص149

عباس لغرور وتحميل شيهاني بشير مسؤولية النهاية المأساوية التي أل إليها مصير هؤلاء المجاهدين، بل وأتهمه بالجهوية والعمل على إضعاف الولاية الأولى[1].

بالإضافة إلى هذه الأسباب والعوامل التي تضمنت تهما مباشرة لشيهاني بشير هناك من يتهم عباس لغرور وبعض رفاقه ومنهم عاجل عجول باتخاذ موقف معادي من شيهاني بشير لإعتبارات شخصية ومنها، ثقافته وسعة إطلاعه وفكره وهو ما حز في نفسيهما خاصة بعد أن أصبح قائدا بالنيابة بالرغم من أنهما نابين من أنياب الثورة وأسدان هصوران يقضان مضاجع العدو بهجوماتهم.

إن هذه القضية قد أسالت الكثير من الحبر، لكننا نرى أن ظروف الثورة وتعقيداتها كانت وراء ما حدث لشيهاني بشير، كما أتضح أن الدوافع الخاصة لا علاقة لها بهذه الحادثة لأن جميع المجاهدين يشهدون لشخصية عباس لغرور بالإخلاص للثورة وبالثورية والوطنية والتضحية من أجل الوطن، من جهة أخرى يرى البعض بأن عباس لغرور كان ضحية تصرفات وسلوكات عاجل عجول والتيجاني عثماني وهو ما جعل قيادة المنطقة في اجتماع "مسحالة" تقرر إبعاد هذين النائبين بسبب الخطر الذي أصبح يشكلانه على الوحدة العضوية للقيادة العليا بتصرفاتهما المتهورة وسلوكهما القيادي الطائش، خاصة وأن عباس لغرور وقع تحت تأثيرهما بسبب طيبة قلبه وكثرة تصديقه لما يسمعه منهما عن المجاهدين وهو ما يعني ضرورة التخلي عنهما، لكن عباس رد على رسالة القادة المجتمعين بشأن هذا الطلب بقوله: "أنتم إذهبوا جاهدوا ونحن أيضا نجاهد والعدو للجميع، ولما نستقل سنتحاسب"[2].

---

[1]– الزبير بوشلاغم: "الشهيد بشير شيهاني"، مجلة أول نوفمبر، عدد 81، الجزائر، 1987، ص47

[2]– محمد الهادي رزايمية: ندوة تاريخية متلفزة حول الثورة التحريرية، 3 نوفمبر، 1998.

بعد عملية إعدام شيهاني بشير، أصبحت قيادة الولاية الأولى تتكون من عباس لغرور وعاجل عجول وساعي فرحي* والشايب علي وقد اتفق هؤلاء جميعهم على تعيين وتزكية عباس لغرور لإدارة شؤون الثورة في منطقة الأوراس وقد حاول الشهيد جاهدا حل الإشكال القائم بين قيادة الأوراس وقادة ناحية تبسة والتوفيق بين الطرفين خدمة للثورة والوطن وهو ما جعله يرسل بعض المجاهدين ومنهم المجاهد (الباهي شوشان) للقيام بهذه المهمة والإتصال بالأزهر شريط لكنهم فشلوا، مما اضطره إلى الإنتقال شخصيا إلى الجبل الأبيض للقاء لزهر شريط وبعد مناقشات طويلة لم يتوصلا إلى حل مرضي للطرفين مما جعله يعلق على ذلك: (إن ما يجمعنا منذ اليوم هو مكافحة الإستعمار).

ومما قاله أيضا للأزهر شريط بهذه المناسبة قوله "... إن القيادة العامة تعبر لك عن تقديرها لمجهوداتك القتالية وتكن لك الإحترام والتقدير لتجربتك التي اكتسبتها في مواجهة العدو، خاصة وأنك من الثوار الأوائل الذين شاركوا في النشاط المسلح الذي قام به التونسيون ضد فرنسا وإن مشاركتك في الكثير من المعارك التي خضتها معنا في جبال الأوراس من شأنها أن تجعلنا ننظر إليك نظرة الإحترام والتقدير وأن الجامع المشترك بين القيادة العليا والقيادة في منطقة تبسة منذ اليوم هو محاربة فرنسا والعمل بإخلاص من أجل تحرير الجزائر إنك حر من اللحظة يا (عمي لزهر) في أن تتصرف في شؤون الثورة في هذه المنطقة كما يقتضي ذلك واجبك الثوري والوضع المستجد الذي أصبحت عليه هذه المنطقة ولتعلم أن هذه المنطقة قد تحملت الكثير والكثير جدا، فإليها وحدها يعود الفضل في امتداد الثورة وانتشار جذوتها من جبال الأوراس إلى الحدود التونسية ومن الشمال الشرقي إلى الجنوب الشرقي"[1].

*ساعي فرحي: كان واحد من ضحايا الإشتباك الذي وقع بين الفريقين ولقد أصيب بجروح بليغة وكان يعتبر من المقربين إلى الشهيد عباس لغرور الذي كلفه سابقا بعدة مهام .

[1]– قسم الإعلام والثقافة: شهداء ثورة التحرير، (د.ت).

لم ييأس الشهيد عباس لغرور في رأب الصدع بين قيادة الأوراس وقيادة ناحية تبسة وسوق أهراس مما جعله يرسل مجموعة أخرى من المجاهدين برئاسة ساعي فرحي وعضوية (علي فارس، عثمان سعدي، محمد بن عمران وغيرهم لكنهم فشلوا في مهمتهم بسبب تصلب كل من لزهر شريط والوردي قتال في مواقفهما وهو ما دفع بعباس لغرور مرة أخرى إلى الإنتقال إلى الجبل الابيض للقاء المجاهد الوردي قتال حيث طلب منه العودة إلى ناحية سوق أهراس قائلا له: "...إنني أنا الذي سأصحبك شخصيا في أثناء عودتك لأسوى بنفسي بعض القضايا التي ظلت عالقة بينك وبين بعض معارضيك هناك".

إن هذه الوقائع تؤكد لنا مدى حرص الشهيد عباس لغرور على الوحدة الوطنية والثورية لإنجاح الثورة ومحاربة مظاهر التفرقة والاختلاف بين المجاهدين من جهة وبين مناطق الوطن من جهة ثانية، كما عمل جاهدا على نشر الثورة عبر مختلف مناطق الجهة الشرقية (الولاية الأولى) كما ذكر ذلك المجاهد (محمد الربعي يونس) حيث يقول: "أن عباس لغرور أمر بكتابة منشور يدعو للجهاد والثورة ضد المستعمر الفرنسي وتوزيعها في ناحية وادي سوف عن طريق فرقة من المجاهدين وهو ما يؤكد مدى حرص الشهيد عباس لغرور على تعميم الثورة وانتشارها لمواجهة العدو الغاصب".

لم يتوقف الأمر عند محاولة عباس لغرور حل تلك الخلافات داخل الجزائر، بل أجرى عدة محاولات بالأراضي التونسية عندما دعا قادة الأوراس وقادة ناحية تبسة إلى عقد إجتماعات لمناقشة تلك الخلافات للتوصل إلى حل مرضي للطرفين ومن هذه الإجتماعات نذكر الإجتماع الذي انعقد بمدينة "حمام الأنف" بضواحي مدينة تونس برئاسة عباس لغرور ومساعدة ساعي فرحي والزين عباد والعيد مناعي لكن المجتمعون لم يتوصلوا إلى نتيجة، مما أدى إلى عقد إجتماع آخر في القصور بناحية (لاكانيا) في الحي المسمى "ماتيدفيل" بمدينة تونس وهو ملك لمواطن جزائري، لكن هذا الاجتماع تحول إلى مأساة بعد أن حدث اصطدام بين الطرفين المختلفين أدى إلى إراقة دماء الأخوة

الأعداء حيث قتل فيه بعض المجاهدين وأصيب البعض الآخر بجروح خطيرة، وإذ كان البعض من أعضاء القيادة الوطنية قد اتهموا عباس لغرور ومسؤوليته فيما حدث فان هناك من يعيد أسباب ذلك إلى عوامل جهوية وتعصب قبلي لا أكثر وهو ما كان يرفضه عباس لغرور لأنه كان يسعى لوحدة الثورة وأنها فوق جميع الاعتبارات.

وهذا ما يؤكده المجاهد الوردي قتال بالرغم من أنه كان من خصوم عباس لغرور حيث بقوله <<...أن عباس لغرور بريء من دمنا البراءة كلها، لأنه كان يخطط لأن يلقي القبض علينا لا أن يقتل بعضنا ويجرح بعضنا الأخر ويوضح الكاتب ذلك بقوله "أن عباس لغرور كان يريد إلقاء القبض خصوصا على الوردي قتال والزين عباد لأنه كان يتهمهما بأنهما هما المتسببان في الحوادث التي وقعت كلها وذلك بدءا بخروجهما وكل من معهما من المجاهدين من سوق أهراس مرورا بدورهما الكبير في طرد "سيدي حني " من ناحية تبسة وانتهاء بإعلان انفصال هذه الأخيرة عن القيادة العليا في الأوراس وتصريحهما العلني في أخر المطاف بأنهما لن يعترفا بعد اليوم بتلك القيادة ولن يتلقيا منها أي أمر.

وهو ما يذهب إليه المجاهد الطاهر حميدة الذي أكد انه عندما قام بزيارة المجاهدين المجروحين بالمستشفى ومنهم المجاهد "ساعي فرحي" الذي قال له بالحرف الواحد: ((يجب أن تعلم أن عباس لغرور ليس هو الذي أطلق الرصاص علينا، انه برئ من ذلك البراءة التامة، واني أمرك أن تهربه إلى جبل الشعانبي حيث تسلمه إلى "علي بن أحمد مسعي" وتوصيه به خيرا .."[1]

وطبقا للمصدر نفسه وعلى لسان المجاهد "الطاهر حميدة" دائما فقد قام بتنفيذ ما أمر به "ساعي فرحي" حيث قام رفقة المجاهد "الأخضر شرفي" بإيجاد سيارة خفيفة لتهريب عباس لغرور وقد دامت الرحلة يومين كاملين لخطورة الطريق والمراقبة الشديدة

[1]– شرفي الأمير يحي: "الإعداد للثورة ووصف اندلاعها في الأوراس"، سلسلة الطريق إلى نوفمبر، المجلد 1، الجزء 1، ص95

المطبقة على طول الطريق واستناداً للراوي دائما فان عباس لغرور كان شديد التأثر لما أصاب ساعي فرحي في تلك العملية.

هكذا تم تهريب الشهيد عباس لغرور إلى ((جبل الشعابني)) حيث يوجد ابن أخت ساعي فرحي المجاهد علي بن احمد مسعي الذي كان أنداك قائد الوحدة المقاتلة المتمركزة في جبل الشعابني.

6- صفاته وأخلاقه:

اتفقت المصادر التاريخية ممثلة في زمرة المجاهدين والشهداء الذين رافقوا الشهيد عباس لغرور في نضاله الوطني وجهاده الثوري ضد الاستعمار الفرنسي على عدة صفات تحلى بها الشهيد، فهو بالرغم من انه على قدر بسيط من الثقافة العامة، إلا انه معروفا بشهامته النادرة في القتال وثباته الشديد في المعارك الحربية، وها هو المجاهد الطاهر الزبيري يصفه لنا من الناحية الجسدية ((الفيزيولوجية)) حيث يقول: ((كان قصير القامة، بدينا، مكتنز الجسم، متورد الخدين، حليق الرأس، حاسره، يجيد اللغة الفرنسية نطقا وكتابة))[1].

واستنادا دائما إلى المصدر نفسه، فانه عندما زاره بسجن "باردو" بتونس، قال له عباس لغرور: ((إن الثورة في خطر وان البعض من المسئولين في خوضهم يلعبون، ولذلك فأنني أوصيكم أن تكونوا رجالا، حافظوا على الثورة وجنبوها الوقوع في المخاطر والمزالق، وإنني هنا لحسم بعض المشكلات ثم أعود بعد ذلك إلى الجزائر ... إن هناك إخوانا تمردوا علينا هداهم الله وسماهم فقال: أنهم اللمامشة، ولكننا سنصلح الأمور بحول الله، بما في ذلك قضية التموين بالسلاح والذخيرة الحربية..)) ويواصل الطاهر الزبيري قائلا: ((...كان هذا الرجل قائداً مجاهداُ مخلصا، مهذباً، دمث الأخلاق لا يجهر بصوته، يؤدي الصلاة عندما كان مجروحا في الجبل الأبيض، شديد التركيز على الجهاد وقد تأثر

[1]- محمد زروال: المصدر السابق، ص 356

شديد التأثر لاستشهاد القائد مصطفى بن بولعيد وعبر عن ذلك بقوله "لقد خدع من قبل الاستعمار"))[1]

أما المجاهد الوردي قتال وبالرغم من انه كان من خصومه إلا أنه يعترف له بالكثير من الفضائل والصفات الحميدة حيث يقول فيه: ((كان عباس، إذا مضى عليه ثلاثة أيام لم يخض فيها معركة مسلحة قال: "لقد خنا الجزائر" وعندما وصل إليه خبر موت والده قال: "تمنيت لو انه استشهد و لم يمت على فراشه".

ويواصل الوردي قتال روايته قائلا: "عندما أستشهد شعبان (أخو عباس) المسئول العسكري عن ناحية الفكرون، فإن عباس قال: الحمد لله الذي سجل عائلة لغرور في قائمة الشهداء" وهو ما يذهب إليه مجاهد أخر رافق الشهيد عباس لغرور عن قرب وهو محمود قتز حيث يقول: "...وكنت قد رشوت بعض الحرس التونسي فسمحوا لي بمقابلة عباس لغرور في أحد سجون مدينة تونس حيث قال لي: إنني المسئول عن قتل بشير شيهاني وإنني قتلته لأنه مريض مرضا لا يداويه إلا القتل ففعلت، فقلت له: لكن كان حقا عليك أن تبعثه إلى تونس أو القاهرة بعيدا عن أجواء الجهاد، فقال: لم تكن الظروف تسمح بذلك بقدر ما كانت تسمح بقتله ففعلت غير أسف لقتله" ويواصل محمود قتز: "وكان عباس أكد في هذه المقابلة، أن عاجل عجول الذي استسلم للعدو، لن يدله على ممتلكات وخزائن الثورة لأني اعرف حقيقة الرجل جيدا"...، وعندما تحدثنا في موضوع سجنه قال: ((إن السجن أحب إلي في هذه الظروف مما يتهموني به، لأنني سأحاكم واعتقد أنني سأبرئ نفسي، لان لي ثقة كبيرة في كل من بلقاسم كريم وعمر أوعمران اللذين كان مصطفى بن بولعيد يثق فيهما كثيرا وينصح لنا بالاقتداء بهما وخاصة بلقاسم)).قال محمود قتز فقلت له ((اذن فلتعلم جيداُ أن هذين الرجلين هما اللذان

[1]– المصدر نفسه، ص 357

سيقتلانك، لان مصطفى بن بولعيد قد عرف الرجلين في ظروف تختلف كثيرا عن هذه التي أصبحا فيها يسيران ثورة من أعظم ثورات العالم))[1].

في السياق نفسه ولمعرفة أكثر بخصال الشهيد عباس لغرور نسوق هذه الشهادة التي أدلى بها المجاهد عثمان سعدي والتي تؤكد عفة الشهيد ونزاهته وعدالته، حيث يقول: ((كنا جائعين عطاشى، عندما خرجنا من إحدى المعارك الحربية، وفي بعض الطريق وجدنا قطيعا من الغنم، فطلبنا من الراعي أن يذبح لنا خروفا...كان عباس نائما فأيقظناه ليشاهد منظر اللحم وهو يشوى ويشاركنا في الأكل فقال لنا: ما هذا الذي تفعلون؟ قلنا: ذبح الراعي لنا خروفا فنحن جياع كما تعلم، فقال: وإذا لم يسمح لنا صاحب الغنم هل نأكل الحرام؟ ورد الراعي: صاحب الغنم مناضل متحمس للمجاهدين يا سيدي، فقال له عباس: بارك الله فيك يا بني، ورفض رفضا باتا أن يأكل معنا من ذلك اللحم ولكنه كبر عليه أن يأمرنا بعدم الأكل منه فقد كان يراه لحما حراما، لان ثمنه لم يدفع لصاحبه[2].

مما يروي عنه أيضا انه كان شديد الصرامة كثير القسوة وهو ما جعله متهم من قبل بعض معارضيه ببعض عمليات التصفية الجسدية التي نفذها في حق بعض المجاهدين، كما يشهد له رفقاؤه في السلاح بصراحته وشجاعته وإيمانه العميق بثورة الشعب وهو ما ترجمه رده الصريح والشجاع على الرسالة التي بعثها إليه المجاهد محمود الشريف عندما كان مسجونا بسجن باردو بمدينة تونس والتي يطلب فيها أن يكتب له إعترافا منه بشرعية قيادته للولاية الأولى حيث أجابه عباس لغرور "بأنه غير مؤهل لإضفاء هذه الشرعية على شخصه ولكن المؤهل لذلك هو الشعب، فليتلمسها من الشعب"[3]

---

[1]- محمد زروال: المصدر السابق، ص 383

[2]- محمد الشريف عباس: المرجع السابق ، ص 321

[3]- المرجع نفسه، ص 321

وإستدلالا على ما ذكره رفقاؤه في السلاح بشأن خصاله وأخلاقه، نسوق هذه المقولات التي قيلت على لسانه ومنها: "إن الشعب الجزائري عليه أن يدرك أن هناك شيئا إسمه الحرية التي لا تفتك إلا بالآلام وبالتضحيات وحتى الروح ... ووقتها تكون صحوة الضمير الوطني ... ومن الطبيعي أن تعرف الشعوب أوقات كلها دموع ودماء ومواصلة الكفاح على جميع الجبهات هو السبيل الوحيد الذي بقي لنا لإعادة الأمل إلى الشعب"[1].

كان الشهيد عباس لغرور ذو نظرة ثاقبة وبعد نظر وإلمام ليس فقط بقضية الثورة الجزائرية، بل تجاوزها إلى الحديث عن الوضع المغاربي والدولي والهند الصينية وعلاقة هذه القضايا بما يجري في الجزائر، ومما يروى عنه مقولته الشهيرة قبل إندلاع الثورة المسلحة والتي مما جاء فيها: ".. ففي التضامن والوحدة يجد الشعب الجزائري ضالته .. ولقد قابلت فرنسا مطالبنا الشرعية والوطنية بالنار والحديد، فلا مفر لنا إلا بمقابلتها بقوة الإيمان بالقضية واتخاذ طريق الكفاح المسلح الذي لا يهدأ حتى التحرير الكامل للجزائر"[2]

كما ينقل عنه مقولته ليلة أول نوفمبر أمام أفواج المجاهدين: " .. لقد أدركنا اليوم يوم الثورة العظيم الذي يقود الجزائر إلى الإستقلال.. علينا القيام بالهجوم على الأهداف كلها وعلى كل واحد منا بذل قصارى جهوده لضمان النجاح، أعرف أننا سنواجه العدو وأيدينا فارغة تقريبا، لكن لدينا الإيمان القوي، في هذه الليلة التاريخية يعتمد علينا في إشعال الفتيل المفجر للثورة، إنني أثق بكم وبشجاعتكم وبتصميمكم، انطلقوا واضربوا العدو بقوة دون أدنى شفقة أو رحمة وعودوا ظافرين ..."[3]

هكذا كان الرجل الشهيد عباس لغرور ذو إخلاص مطلق للثورة والوطن، وكان نموذجا للتضحية والفداء وحتى عندما تسلم مسؤولية القائد، كان دائما في المقدمة عند القتال والأخير عند الإنسحاب.

---

[1]– المرجع نفسه، ص 322

[2]– عبد الرزاق بوحارة: المرجع السابق، ص 101

[3]– محمد عباس: "فرسان الحرية"، دار هومة، بوزريعة، الجزائر، 2001، ص 198

إن خصال ومناقب ومكارم الشهيد عباس لغرور لا يمكن حصرها أو سردها، فقد كان أحد الرموز التي يقتدي بها وكان مثالا في الشجاعة ونكران الذات بالنسبة لإخوانه من المجاهدين والمناضلين والصمود والتصدي والإقدام في مواجهة العدو دون أن تلين شكيمته أو تأخذه بهم رحمة.

ومما ينقل عن الشهيد الرمز أنه لم يبك في حياته إلا عندما بلغه نبأ إلقاء القبض على الشهيد القائد مصطفى بن بولعيد في فيفري 1955 على الحدود التونسية – الليبية، لم يبك حتى عند إستشهاد شقيقه "سي شعبان" و لم يبك حتى حين أستشهد والده بتأثير التعذيب الإستعماري.

لقد وهب حياته وحياة أفراد عائلته للثورة والوطن، فكان رمزا من رموز الوطنية الحقة والتضحية من أجل أن نعيش اليوم حياة كريمة .

7– قضية إعدامه:

سبقت الإشارة ونحن بصدد عرض شريط حياة الشهيد الرمز عباس لغرور وأن تعرضنا إلى تلك المحاولات التي قام بها الشهيد من أجل رأب الصدع و لم الشمل والحفاظ على وحدة الثورة والمجاهدين من بعض السلوكات التي تهدد هذه الوحدة وإستقرار النظام داخل الثورة، ومن هذه المحاولات تلك الإجتماعات التي عقدها عباس لغرور داخل التراب التونسي والتي كان أخرها إجتماع "لاكانيا" بضواحي تونس والذي حضره جمع من قادة قيادة الولاية الأولى وكذلك من قادة ناحية تبسة وسوق أهراس ونذكر منهم "لزهر شريط، الزين عباد، الوردي قتال، العيد بلباهي، الباهي شوشان، الصغير زرقاوي وعبد المجيد بلغيب، عن ناحية تبسة، أما عن قيادة الأوراس، فقد حضر كل من عباس لغرور، عبد الحفيظ السوفي وساعي فرحي، وقد انتهى هذا الإجتماع[1] كما أشرنا سابقا إلى نهاية مأساوية دامية بقتل اثنين من المجاهدين وإصابة آخرين بجروح

[1]– مذكرات الرائد مصطفى مراردة: : "شهادات ومواقف من مسيرة الثورة في الولاية الأولى" "دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2003"، ص.، 75

خطيرة، وقد وجهت أصابع الإتهام إلى الشهيد القائد عباس لغرور ومسؤوليته فيما حدث وسقنا في هذا الصدد العديد من الشهادات ممن حضروا هذه الفاجعة وبعض المصابين ومنهم الوردي قتال وساعي فرحي الذين برأ الشهيد من هذه التهمة.

وانتهى ذلك بتهريب الشهيد إلى جبل الشعانبي حيث كانت توجد وحدة مقاتلة تحت قيادة إبن أخت المجاهد ساعي فرحي وهو المجاهد "علي بن أحمد مسعي" الذي استقبل الشهيد وأواه.

في هذه الأثناء أصدرت القيادة العليا للثورة أمرا كتابيا إلى جميع قادتها في الوحدات المرابطة على الحدود يقضي بوجوب إلقاء القبض على القاتل الهارب عباس لغرور وتسليمه للقيادة، وعندما وصل الأمر إلى المجاهد "علي بن أحمد مسعي " أخبر الشهيد عباس لغرور بأنه مأمور بتنفيذ الأمر قائلا له: "سي عباس، عندي أمر بإلقاء القبض عليك " ووفقا للكاتب، فإن بعض جنوده حاولوا التدخل لحمايته والحيلولة دون تسليمه، لكن الشهيد خاطبهم قائلا "ابقوا في أماكنكم، أنا أنفذ الأمر وأتوجه إلى من دعاني من المسئولين ولا أخاف من شيء، أما أنت يا سي علي، فسر بي ونفذ الأمر الذي صدر إليك" هكذا سلم الشهيد عباس لغرور نفسه طائعا إلى سلطة الثورة العليا التي قامت بسجنه في سجن باردو بمدينة تونس حيث كان يتواجد عدد من قادة الثورة من بينهم لزهر شريط، تيجاني عثماني، الباهي الحراثي، موحة بلعيد وثلاث طلبة مجاهدون هم "حميمي أيت زواش، عبد المجيد زعروري ومحمود منتوري "[1]

وبعد فترة حكمت القيادة العليا للثورة بتونس ممثلة في كريم بلقاسم وعمر أوعمران بالإعدام في حق عباس لغرور وذلك بتاريخ 25جويلية 1957.

هذا ويعيد بعض الكتاب حادثة إعدام الشهيد إلى أسباب متعلقة بخلافات مع قادة الثورة بتونس ومنهم كريم وأوعمران الذين كانا يضمران له الكثير من الكيد والمكر

[1]– مبروك بلحسين: "المراسلات بين الداخل والخارج الجزائر – القاهرة "1954–1956" ص83

بسبب معارضته القوية لمؤتمر الصومام اللذين تحملا الكثير من الصعاب من أجل انعقاده[1].

كما يقول البعض بأن الشهيد عباس لغرور دفع ثمن معارضته لمؤتمر الصومام وأعطى الفرصة المواتية لهذين الرجلين لإعدامه[2].

مهما تكن الأسباب التي كانت وراء إعدام الشهيد الرمز عباس لغرور، فإن الثورة بإعدامه خسرت قائدا ومجاهدا قل نظيره، قض مضاجع قادة القوات الإستعمارية على مدى أكثر من سنتين من عمر الثورة المسلحة، ونشير في الأخير أن رفاه الشهيد الرمز عباس لغرور نقلت من تونس ودفنت بمقبرة الشهداء بالعالية يوم 1985/07/05[3].

خاتمـــة:

إن الشهيد عباس لغرور وكل شهداء الجزائر الذين دافعوا عن الوطن حتى سقطوا في ميدان الشرف وتلاقت دماؤهم وتعانقت أشلائهم فوق تراب وطننا سيبقون في قلوبنا وقلوب الأجيال المتعاقبة مصدر الهام ومنبع لا ينضب للروح الوطنية وإذا كان شهداء الحرية قد أدوا واجبهم نحو وطنهم كاملا غير منقوص كما قال الرئيس الراحل: (**الشهيد هو الذي أدى واجبه كاملا**)، وماتوا لتتحرر أرضهم وتحيى بلادهم حرة مستقلة فإن علينا نحن الأحياء واجبا عظيما لا يستهين بجسامته وخطورته إلا الجاهل أو المشكوك في وطنيته، واجبنا نحن أن نحافظ على المكسب الثمين، الذي كلف الجزائر مليونا ونصف مليون من الشهداء الأبرار وملايين من المعطوبين والمشوهين والمشردين والمكفوفين والأرامل واليتامى، كل واحد منهم يعد شمعة ساهمت في تبديد ليل الإستعمار الطويل بالجزائر.

---

[1]- علي زغدود: " ذاكرة ثورة التحرير الجزائرية"، المؤسسة والإتصال والنشر 2004 – ص 147

[2]- لخضر بورقعة: "شاهد على اغتيال الثورة"، دار الحكمة للترجمة والنشر، 1990.ص97

[3]- مصطفى بن عمر: "الطريق الشاق إلى الحرية"، دار هومة، الجزائر، ص 173

إن الحياة الكريمة التي يحياها الشعب الجزائري اليوم هي من صنع هؤلاء الشهداء الأبرار الذين محو من السجل الاستعماري ما يسمى بالجزائر المستعمرة واستبدلوها بالجزائر المستقلة، من صنع دمائهم وأشلائهم، من صنع موتهم ببطولة وإيثار واستبسال.

وهذا مصداقا لقول الشاعر:

موت الشهيد مفاخر ومناقب ... ومناهل منها المكارم تنهل

موت الشهيد خلود أمته التي ... بدمائه تبنى العلى وتؤثل

ما مات، بل في القلب أنت على المدى .. باق وفي الأجفان طيفك أمثل

نم في جنان الخلد نومة هانئ .. طابت موارده وطاب المنزل.

قائمة المصادر والمراجع:

1) جمعية أول نوفمبر: "مصطفى بن بولعيد والثورة الجزائرية"، باتنة دار الهدى، عين مليلة 1999 .

2) محمد الشريف عباس: "من وحي نوفمبر، مداخلات وخطب" منشورات وزارة المجاهدين، ط1، الجزائر، 2000 .

3) محمد زروال: "اللمامشة في الثورة"، دراسة، دار هومة، الجزائر، 2003 .

4) أبو القاسم سعد الله: "أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر" ج 3، ط 1 – دار الغرب الإسلامي، 1990.

5) مذكرات الرائد مصطفى مراردة إبن النوي: "شهادات ومواقف من مسيرة الثورة في الولاية الأولى" "دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2003.

6) عبد الرزاق بوحارة: "منابع التحرير، أجيال في مواجهة القدر"، ترجمة صالح عبد النوري طبقة خاصة وزارة المجاهدين، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2005 .

7) محمد مداسي: "مغربلو الرمل، (الأوراس- اللمامشة، 1945-1959"، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 2001.

9) المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954: "استراتيجية العدو الفرنسي لتصفية الثورة الجزائرية"، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث، طبعة خاصة، الجزائر، 1986.

10) الزبير بوشلاغم: "الشهيد بشير شيهاني"، مجلة أول نوفمبر، عدد 81، الجزائر، 1987.

11) محمد الهادي رزايمية: ندوة تاريخية متلفزة حول الثورة التحريرية، 3نوفمبر 1998.

12) قسم الإعلام والثقافة: شهداء ثورة التحرير

13) الطريق إلى نوفمبر، المجلد الأول، الجزء الأول، الجزائر، 1986

14) محمد عباس: "فرسان الحرية"، دار هومة، بوزريعة، الجزائر 2001.

15) مبروك بلحسين: "المراسلات بين الداخل والخارج، الجزائر – القاهرة، 1954-1956"، دار النشر، القصبة، الجزائر، 2004

16) علي زغدود: " ذاكرة ثورة التحرير الجزائرية"، المؤسسة والإتصال والنشر، الجزائر، 2004 .

17) لخضر بورقعة: "شاهد على اغتيال الثورة"، دار الحكمة للترجمة والنشر، الجزائر1990.

18) مصطفى بن عمر: "الطريق الشاق إلى الحرية" –دار هومة ، الجزائر.

صيغ التمويل والاستثمار الملائمة لعملية إعادة الإعمار في المؤسسات المالية الإسلامية

د. صالح الحميد العلي
جامعة الكويت

الملخص:

يهدف البحث إلى بيان أهم صيغ التمويل والاستثمار الإسلامية التي تناسب عملية البناء وإعادة الإعمار. وتحتاج المؤسسات المالية الإسلامية للمساهمة في عملية إعادة الإعمار إلى معرفة هذه الصيغ وبيان أحكامها وضوابطها لتتبنّاها كأساليب تمويلية واستثمارية. ويذكر البحث أهم هذه الصيغ المتمثلة بالاستصناع، والمرابحة المصرفية، والإجارة المنتهية بالتمليك، و المشاركة الدائمة والمشاركة المتناقصة ويبيّن أهم أحكامها وضوابطها الشرعية المتعلقة في عملية إعادة الإعمار. واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي في بحثه، وتوصل إلى نتيجة إجمالية تمثلت بقدرة المؤسسات المالية الإسلامية عبر هذه الصيغ التمويلية والاستثمارية المناسبة على المساهمة بعملية إعادة الإعمار .

Review

The forms of funding and investments which suits the process of reconstructions in the Islamic financial institutions

The research aims at clarifying the most important modes of the Islamic funding and investments which are appropriate to the process of construction and reconstruction. To contribute in the process of reconstruction, the Islamic financial institutions need to know these formulas and clarify their terms and restraints to adopt them as financing investments methods.

The research mentions the most important formulas which are embodied in Murabaha banking,Istisna'a and rental ends with ownership and the permanent and decreasing partnership and shows its legitimacy terms and restraints and its role in the construction process.

The researcher uses the descriptive analytical approach in his research, and reached an overall consequence represented

in the ability of the Islamic financial institutions through suitable investment financing formulas to contribute in the process of reconstructions.

مقدمة

تواجه الأفراد والمجتمعات مشكلة البناء وإعادة الإعمار في أثناء الحروب والكوارث الطبيعية التي يمكن أن تتعرض لها المجتمعات. ويظهر حجم هذه المشكلة عندما تنتهي الظروف التي خلقتها، فيتبيّن أنها تحتاج إلى تمويل ضخم لا يعجز عن تأمينه الأفراد فحسب، بل قد تعجز عنه المؤسسات المالية والكيانات الاقتصادية الكبرى والدول. ومن هنا يأتي دور المؤسسات المالية الإسلامية لا سيما المصرفية في المساهمة بحلّ هذه المشكلة عبر تمويل المشروعات التي تقوم بإعادة البناء وترميم ما خلفته هذه الحروب والكوارث الطبيعة من دمار في البنية التحتية للمجتمعات. لكن دخول هذه المؤسسات المالية بهذه المشروعات وقبل النظر إلى العوائد الاقتصادية المرجوة من هذه المشروعات يرتبط أساساً بالمستند الشرعي الذي تعتمده هذه المؤسسات لمزاولة أنشطتها التمويلية والاستثمارية. وتعدّ العقود والصيغ الاستثمارية والتمويلية الإسلامية أصلاً شرعياً تعتمد عليها هذه المؤسسات المالية الإسلامية لممارسة أنشطتها الاقتصادية في المجالات المختلفة. ولكن هذه العقود لا تصلح جميعها لجميع الأنشطة الاقتصادية، إنما لكل مجال أو نشاط العقود الشرعية التي تلائمه، وهذا البحث يتناول العقود والصيغ الشرعية التي تلائم مجال إعادة الإعمار، والتي تمثلت بالاستصناع، والمرابحة المصرفية، والإجارة المنتهية بالتمليك والمشاركة الدائمة والمتناقصة.

أهمية البحث

تتجلى أهمية البحث بأمور عدة يمكن إجمالها في ما يأتي:

1- تسليط الضوء على مشكلة إعادة الإعمار، ومدى مساهمة المؤسسات المالية الاسلامية في حلّها أو الحد من آثارها عبر المشاركة في تمويل مشروعات البناء وإعادة الإعمار.

2- يعطي البحث قيمة معرفية مضافة، إذ يتناول موضوع إعادة الإعمار، الذي تُمثّل دراسة طرق ومصادر ومستندات تمويله من الناحية الشرعية حاجة إنسانية واقتصادية واجتماعية.

3- إعطاء المؤسسات المالية الإسلامية التي ترغب بتمويل مشروعات إعادة الإعمار المستند الشرعي المتمثل في صيغ شرعية تلائم تمويل هذه المشروعات، وهذه الصيغ: الاستصناع والمرابحة المصرفية والإجارة المنتهية بالتمليك والمشاركة الدائمة و المتناقصة.

مشكلة البحث

تتحدد مشكلة البحث في القدرة على حلّ مشكلة تمويل إعادة الإعمار عبر صيغ التمويل والاستثمار الإسلامية المناسبة. ويمكن صياغة مشكلة البحث عبر السؤال الآتي:

ما صيغ التمويل والاستثمار الإسلامية الملائمة التي يمكن للمؤسسات المالية الإسلامية استخدامها لحل مشكلة تمويل البناء و إعادة الإعمار؟

أهداف البحث

يسعى البحث إلى تحقيق أهداف عدة يمكن إجمالها في ما يأتي:

1- بيان قدرة الاقتصاد الإسلامي على الإسهام في حل المشكلات الاقتصادية عبر مؤسساته المالية التي تمثل الجانب التطبيقي له.

2- مرونة صيغ التمويل والاستثمار الإسلامية وتنوعها وملاءمتها للأنشطة الاقتصادية المختلفة.

3- بيان صيغ التمويل والاستثمار الشرعية الملائمة لعملية إعادة الإعمار.

الدراسات السابقة

بعد أن استقرى الباحث المراجع والمصادر المختلفة المتعلقة بجوهر موضوع البحث المتعلق بصيغ التمويل والاستثمار المناسبة لعملية إعادة الإعمار لم يجد دراسات تعرضت لذلك. أما الحديث عن المؤسسات المالية الإسلامية وصيغ التمويل والاستثمار

الإسلامية العامة المستخدمة في المجالات الاقتصادية المتعددة ففيها دراسات كثيرة؛ لذلك لن أذكر هذه الدراسات.

حدود البحث

يتحدد مجال البحث في أهم صيغ التمويل والاستثمار الملائمة لعملية إعادة الإعمار، وهي: الاستصناع، والمرابحة المصرفية، والإجارة المنتهية بالتمليك، والمشاركة الدائمة والمتناقصة. ويتحدد الحديث عن هذه الصيغ في ما يتعلق بهذا الجانب، ولن يتطرق الباحث للأحكام الشرعية العامة المتعلقة بهذه الصيغ؛ لأنها مبسوطة في مصادرها ومراجعها المختلفة، والتوسع يكون استطراداً عن موضوع البحث.

منهج البحث

استخدم الباحث في بحثه المنهج الوصفي التحليلي، فاستقرى صيغ التمويل والاستثمار الإسلامية، واستنبط منها ما يناسب مشكلة تمويل عملية إعادة الإعمار.

خطة البحث

يتكون البحث من مقدمة تضمنت عناصر مقدمة البحث، وخمسة مباحث، وخاتمة.

المبحث الأول: ماهية المؤسسات المالية الإسلامية

المبحث الثاني: استخدام الاستصناع في إعادة الإعمار

المبحث الثالث: استخدام المرابحة المصرفية في إعادة الإعمار

المبحث الرابع: استخدام الإجارة المنتهية بالتمليك في إعادة الإعمار

المبحث الخامس: استخدام المشاركة الدائمة والمتناقصة في إعادة الإعمار

المبحث الأول: ماهية المؤسسات المالية الإسلامية

المطلب الأول: مفهوم المؤسسات المالية الإسلامية وأقسامها

أولاً– تعريف المؤسسات المالية الإسلامية

يمكن تعريف المؤسسات المالية الإسلامية بأنها: «مجموعة من الكيانات الاقتصادية المتعاونة والمتكاملة التي تمارس أعمالها التمويلية والاستثمارية والإدارية وفق أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، من أجل تحقيق أهدافها الإسلامية والاقتصادية والاجتماعية»[1].

ثانياً– أقسام المؤسسات المالية الإسلامية[2]

استناداً إلى تتبع الواقع في المؤسسات المالية الإسلامية يمكن تقسيم هذه المؤسسات إلى الأقسام الآتية:

1- مؤسسات مالية مصرفية: وهي المؤسسات التي تمارس العمليات والخدمات المصرفية حسب أنظمتها الأساسية وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، ويندرج تحت هذا القسم المصارف أو البنوك الإسلامية بأنواعها كافة، سواء أكانت خاصة أم مركزية.

2- مؤسسات مالية غير مصرفية: وهي المؤسسات التي تمارس أعمالها وأنشطتها التمويلية والاستثمارية والإدارية بأساليب غير مصرفية، وضمن إطار الشريعة الإسلامية، ويندرج تحت هذا القسم: الشركات الاستثمارية (المساهمة)، وصناديق الاستثمار الإسلامية المختلفة التي تستثمر أموالها وفقاً لأحكام الشركات الشرعية، وصندوق الزكاة، وشركات التأمين التكافلي الإسلامي التي تجمع الأموال من اشتراكات المستأمنين المتبرعين، وتضعها في صندوق التأمين (حساب التأمين)، وتستثمرها لصالح المستأمنين (حملة الوثائق). ويمكن للشركة أن تأخذ أجرة مقابل إدارة عملية التأمين.

---

[1] - د. صالح العلي، «المؤسسات المالية الإسلامية»، (ص/25).

[2] – د. صالح العلي، «المؤسسات المالية الإسلامية»، (ص/26–27).

3- مؤسسات مالية داعمة (مؤسسات البنية التحتية): وهي المؤسسات والهيئات التي تعمل على الاهتمام بالبنية التحتية (من حيث الأبعاد والعلاقات وتنوعها) للمؤسسات المالية المصرفية وغير المصرفية الإسلامية، وتدعمها بجوانب ضرورية للعمل المصرفي وغير المصرفي الإسلامي. فبعضها يعزز الرقابة الشرعية والمصرفية على المؤسسات المالية المصرفية الإسلامية، ويضع المستندات الشرعية لعملها؛ كهيئة المحاسبة والمراجعة، وبعضها يعمل على تنمية وتطوير المؤسسات المالية الإسلامية ونشر المفاهيم والقواعد المتعلقة بعملها؛ كالمجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، وبعضها يعالج المشكلات والتحديات التي تواجه العمل المصرفي الإسلامي؛ كمركز إدارة السيولة المالية، والسوق المالية الإسلامية، وبعضها يدعم تطور صناعة الخدمات المالية الإسلامية عبر إدخال معايير دولية جديدة، والتنظيم الفعال للمؤسسات المقدمة للمنتجات المالية الإسلامية، وتحسين جودة هذه المنتجات؛ كمجلس الخدمات المالية الإسلامية، والمركز الدولي للجودة والتطوير المالي، وبعضها ينظم الفصل في سائر النزاعات المالية التي تنشأ بين المؤسسات المالية، أو بينها و بين عملائها، أو بينها و بين غيرها عن طريق المصالحة أو التحكيم؛ كالمركز الإسلامي الدولي للمصالحة والتحكيم.

المطلب الثاني: أهداف المؤسسات المالية الإسلامية

هناك أهداف شرعية واقتصادية عدة، تسعى المؤسسات المالية الإسلامية إلى تحقيقها، يمكن ذكرها باختصار في ما يأتي[1].

أولاً- الأهداف الشرعية

تسعى المؤسسات المالية الإسلامية لتحقيق رسالتها عبر أهداف شرعية عدة، يمكن إجمالها في ما يأتي:

1- المساهمة بشكل فعال في تطبيق الشريعة الإسلامية وتحقيق مقاصدها في المجال الاقتصادي في المجتمع الإسلامي.

[1] - د. صالح العلي، «المؤسسات المالية الإسلامية»، (ص/29-30).

2- تفعيل دور الاقتصاد الإسلامي وتنميته في الحياة الاقتصادية ليأخذ فرصته في الوجود والمنافسة مستقبلاً في البلدان كافة. إذ إن هذه المؤسسات المالية الإسلامية تشكل جزءاً من الاقتصاد الإسلامي، وتمثل الجانب التطبيقي للاقتصاد الإسلامي في المجال الفقهي الاقتصادي الإسلامي. وتساهم أيضاً في المجال الفكري الاقتصادي الإسلامي عبر المؤتمرات والبحوث والكتب والدوريات... التي تخصصها لتنمية هذا المجال.

3- ضبط العمل المؤسساتي المالي الإسلامي فنياً وشرعياً عبر الرقابة الفعالة لبعض المؤسسات المالية المختصة، وهيئات الرقابة الشرعية.

4- تطوير العمل المصرفي الإسلامي، و تجويد المنتجات المالية الإسلامية.

5- الكشف عن المشكلات والتحديات الداخلية والخارجية التي تواجه سوق عمل المؤسسات المالية الإسلامية، والعمل على معالجتها فنياً وشرعياً.

ثانياً- الأهداف الاقتصادية

وتتجلى هذه الأهداف عبر أمور عدة يمكن إجمالها في ما يأتي:

1- جذب مدخرات الأفراد وتمويلها في الأنشطة والقطاعات الاقتصادية المختلفة، والحصول على الربح المشروع.

2- مساهمة هذه المؤسسات في الاستقرار والرواج الاقتصادي ومعالجة المشكلات الاقتصادية[1].

3- تقديم الخدمات والمنتجات المالية والمصرفية بكفاءة وجودة عالية، بحيث تتمكن المؤسسات المالية الإسلامية من منافسة المؤسسات المالية التقليدية. لذلك تأسست بعض هذه المؤسسات لدعم تحقيق هذا الهدف؛ كمجلس الخدمات المالية الإسلامية، والمركز الدولي للجودة والتطوير المالي. بالإضافة إلى المؤسسات المالية المصرفية التي تمارس هذه الخدمات أصلاً.

[1]- د. عبدالكريم قندوز، «الهندسة المالية الإسلامية بين النظرية والتطبيق». (ص/116 – 119).

4- تحقيق معدلات نمو مقبولة ودعم الاقتصاد الوطني: تشارك المؤسسات المالية الإسلامية بدعم اقتصاد الدولة التي نشأت فيها، وتعمل على تحقيق نمو اقتصادي جيد يمكنها من الاستمرار والمنافسة في السوق.

المبحث الثاني: استخدام الاستصناع في إعادة الإعمار

يمكن للمؤسسات المالية المصرفية الإسلامية أن تشارك في البناء وإعادة الإعمار عبر بناء وحدات سكنية أو معامل أو منشآت صناعية جديدة، والمساهمة في ترميم كل تلك الوحدات السكنية أو المنشآت المتضررة، من خلال صيغ التمويل والاستثمار التي تمارسها المؤسسات المالية المصرفية الإسلامية. يحقق الاستصناع مقاصد شرعية واقتصادية عظيمة من خلال الإسهام في تأمين كفاية الناس من الحاجات الاقتصادية؛ كالمسكن. بالإضافة إلى تكوين رأس المال وتنميته، عبر جمع المدّخرات من المُودِعين والمساهمين واستثمارها في تمويل إنتاج السلع الرأسمالية التي تدر أرباحاً عظيمة للمنتجين والمستثمرين والمُودِعين.

المطلب الأول: مفهوم الاستصناع وصورته

أولاً- تعريف الاستصناع: الاستصناع عقد يطلب فيه المستصنع (المشتري) من الصانع (البائع) أن يصنع له سلعة معينة بأوصاف محددة، وبثمن معلوم.

ثانياً- صورة الاستصناع: يطلب شخص (مستصنع) يريد بناء منزل مثلاً بمواصفات محددة، يتفق فيها على كافة مراحل بناء المنزل مع شخص آخر (صانع- أو مؤسسة) ليقوم ببناء المنزل بشرط أن تكون المواد اللازمة لبناء المنزل من عند الصانع، وبثمن معلوم يتفق عليه الطرفان.

يمكن للمصرف الإسلامي القيام ببناء المنازل أو المصانع و ترميمها عبر صيغة الاستصناع إذا كان قادراً على فعل ذلك بنفسه عن طريق شركات يملكها تقوم بهذه الأعمال.

أما عندما لا يكون المصرف الإسلامي قادراً على استصناع المنازل بنفسه، يمكنه اللجوء إلى شركات أو مؤسسات أخرى يتعاقد معها على استصناع المنازل بعد أن يتقبلها من المستصنعين، ويكون ذلك عبر ما يسمى بالاستصناع الموازي.

وصورة الاستصناع الموازي: يطلب المستصنع من المصرف الإسلامي بناء منزل بمواصفات معينة، وبثمن محدد، يدفع مقسطاً أو معجلاً، ثم يقوم المصرف الإسلامي بالتعاقد مع شركة تمارس هذه الأعمال بصفتها (صانعاً) لتصنع المنزل بالمواصفات نفسها التي تم التعاقد عليها بين المصرف والعميل (المستصنع).

ونلاحظ أن الاستصناع في هذه الصورة غير مباشر؛ لأن المصرف بذاته لا يباشر تنفيذ العملية، إنما تقوم به الشركة، وتكون مسؤولة عن التنفيذ أمام المصرف، ويبقى المصرف مسؤولاً أيضاً عن حسن تنفيذ العملية أمام المستصنع (العميل).

ونلاحظ أن هناك أطرافاً عدة في الاستصناع الموازي (العميل-المصرف-الشركة الصانعة)، وهذا يقتضي وجود عقدين مستقلين؛ العقد الأول بين العميل والمصرف (بصفته صانعاً)، والعقد الثاني بين المصرف (بصفته مستصنعاً) والشركة الصانعة.

والاستصناع الموازي من صيغ التمويل المستحدثة في المصارف الإسلامية، التي تناسب التمويل في مجالات تشييد المباني أو ترميمها، حيث يتعاقد المصرف الإسلامي (الذي تقبَل العمل من العميل أو المستصنع) مع الشركة (الصانعة) التي تقوم ببناء العين المراد تصنيعها أو ترميمها، بالمواصفات المحددة في العقد، ويمكن أن يكون التنفيذ كاملاً خلال مدة زمنية محددة، أو يكون التنفيذ مقسماً وفق مراحل متعددة؛ كبناء الأساس، والجدارن، والنوافذ والبلاط أو عملية التشطيب. . إلخ.

المطلب الثاني: صفة المصرف في ممارسة الاستصناع

يمكن للمصرف الإسلامي أن يمارس نشاطه التمويلي والاستثماري في مجال البناء وإعادة الإعمار عبر عقد الاستصناع، وحينئذ يمكن أن يكون المصرف الإسلامي صفتان؛ صانعاً أو مستصنعاً[1].

أولاً- كون المصرف الإسلامي صانعاً:

إذا كان المصرف مالكاً لشركات أو مصانع، تقوم بإنتاج مواد صناعية تخدم إعادة البناء، أو تنتج وحدات سكنية جاهزة أو على مراحل فتطلب منه بعض الشركات أو المؤسسات أو الأفراد منتجات صناعية معينة فيقوم بصناعتها.

وإذا لم يكن المصرف الإسلامي مالكاً للمصانع فإنه يقوم بالتعاقد مع شركات أخرى على صناعة السلعة المطلوبة منه. وهذه حالة الاستصناع الموازي حيث يكون المصرف الإسلامي صانعاً ومستصنعاً في آن واحد ولكن بعقدين مستقلين.

ثانياً- كون المصرف الإسلامي مستصنعاً:

يقوم المصرف الإسلامي بطلب صناعات معينة متعلقة بعملية إعادة الإعمار من شركات مختصة، وعندما تصبح هذه المصنوعات ملكاً للمصرف، يتصرف فيها بالبيع أو المشاركة أو الإجارة.

ويمكن للمصرف في هذه الصفة أن يُجري استصناعاً موازياً، مع مقاولين أو مؤسسات على أن يصنع لهم السلعة نفسها التي تعاقد عليها مع الشركة المختصة.

المطلب الثالث: الإفادة من صكوك الاستصناع في إعادة الإعمار

الصكوك: هي وثائق متساوية القيمة، يتم إصدارها لاستخدام حصيلة الاكتتاب فيها في تصنيع سلعة، ويصبح المصنوع مملوكاً لحملة الصكوك[2].

---

[1]- د. صالح العلي، «المصارف الإسلامية»، (ص/95).

[2]- «المعايير الشرعية»، معيار رقم (17) صكوك الاستثمار، (ص/289، 292، 297، 302) ط/2007.

ويمكن للمصرف الإسلامي اللجوء إلى صكوك الاستصناع حينما يكون مشروع إعادة الإعمار كبيراً يحتاج إلى تمويل ضخم. و حينئذ يجوز إصدار صكوك الاستصناع، ويكون المصدر لها الصانع (البائع) والمكتتبون فيها هم المشترون للعين المراد صنعها، وحصيلة الاكتتاب هي تكلفة المصنوع، ويملك حملة الصكوك العين المصنوعة، ويستحقون ثمن بيعها، أو ثمن بيع العين المصنوعة في الاستصناع الموازي إن وجد.

ويجوز تداول أو استرداد صكوك الاستصناع إذا تحولت النقود إلى أعيان مملوكة لحملة الصكوك في مدة الاستصناع؛ ودليل الجواز أن هذه الصكوك تمثل موجودات يجوز التصرف فيها. أما إذا دفعت حصيلة الصكوك ثمناً في استصناع موازٍ أو في حالة تسليم العين المصنوعة للمستصنع؛ فإنه لا يجوز حينئذٍ تداول هذه الصكوك؛ لأن الصك يمثل الثمن في ذمة المستصنع وهو دين نقدي فيخضع تداول هذه الصكوك في هذه الحالة إلى أحكام الدين[1].

المبحث الثالث: استخدام المرابحة المصرفية في إعادة الإعمار

المطلب الأول: مفهوم المرابحة المصرفية ومراحلها

أولاً- مفهوم المرابحة المصرفية

تسمى المرابحة بالمصرفية؛ لأن المصارف الإسلامية تطبقها عملياً، وتسمى بـ«بيع المرابحة للآمر بالشراء» ويمكن تعريفها بأنها «اتفاق بين المصرف والعميل، يقوم بموجبه المصرف بشراء سلعة بمواصفات معينة وتملّكها، بناءً على رغبة العميل فيها ووعد منه بشرائها، ثم يبيع المصرف السلعة للعميل بثمن وربح متفق عليه يدفعه العميل مقسطاً أو مؤجلاً»[2].

ثانياً- أطراف المرابحة المصرفية

نلاحظ أن هناك ثلاثة أطراف في المرابحة المصرفية:

---

[1] - «المعايير الشرعية»، معيار رقم (17) صكوك الاستثمار، (ص/244) ط/2007.

[2] - د. صالح العلي، «المصارف الإسلامية»، (ص/133-134).

الطرف الأول: الآمر بالشراء (العميل – المشتري) الذي يرغب بشراء السلعة من المصرف.

الطرف الثاني: المصرف الذي يقوم بشراء السلعة (من البائع الأصلي) وتملّكها، بناءً على طلب العميل، ثم بيعها للطرف الأول. فالمصرف يكون مشترياً من جهة، وبائعاً من جهة أخرى، ولكن بعقدين مستقلين. العقد الأول: بين المصرف والبائع، بحيث يحصل المصرف على السلعة التي طلبها الآمر بالشراء. والعقد الثاني: عقد مرابحة بين المصرف (بعد تملكه السلعة) والعميل.

الطرف الثالث: البائع مالك السلعة الذي يريد بيعها للمصرف.

وهناك وعد من العميل بشراء السلعة من المصرف، أو وعد من المصرف ببيع السلعة للعميل. قد يكون الوعد ملزماً لأحد الطرفين؛ المصرف أو العميل، وهذا جائز شرعاً. فإذا كان المصرف هو الملزَم فلا يحق له بيع السلعة إلا إلى العميل، والعميل حينئذٍ مخير بين أخذ السلعة التي اشتراها المصرف أو ردّها.

وإذا كان العميل هو الملزَم، فليس له أن يرفض شراء السلعة من المصرف الذي قام بشرائها. وإذا نَكَل العميل عن الشراء فإنه يُلزَم قضاءً، ويخير المصرف في هذه الحالة بالبيع للعميل أو غيره.

وقد يكون الوعد غير ملزم للطرفين، فكل من المصرف والعميل مخيّر بالدخول بالعقد أو العدول عنه، وهذا جائز شرعاً[1].

ثالثاً– مراحل المرابحة

ويمكن بيان مراحل المرابحة عملياً في المصارف الإسلامية بتمويل البناء أو إعادة الإعمار؛ كشراء المسكن، حيث تتم المرابحة على مرحلتين:

الأولى: مرحلة الوعد بالشراء: حيث يتقدم العميل بطلب للمصرف يبيِّن فيه رغبته بشراء مسكن أو أحد مستلزماته أو مواده الأولية بمواصفات محددة، ويقوم المصرف بدراسة هذا الطلب، وكيفية تنفيذه، وبعد موافقة المصرف على طلب

[1] – د. محمد عثمان شبير، «المعاملات المالية المعاصرة»، (ص/265).

العميل يتفق الطرفان ويبيِّنان في هذه المرحلة تكلفة العملية الأولية (التقديرية)، والضمانات المطلوبة، ومكان تسليم السلعة وزمانه، ودفعة ضمان الجدّية، وتحمّل تبعة نكول أحد الطرفين.

ويجوز للمصرف في حالة الإلزام بالوعد أن يأخذ مبلغاً نقدياً يسمى "هامش الجدّية" في مرحلة الوعد بالشراء، وفي حال نكول العميل عن الوفاء بالوعد الملزم يقتطع المصرف مقدار الضرر الفعلي المتحقق نتيجة النكول، وهو الفرق بين تكلفة السلعة وثمن بيعها لغير الآمر بالشراء، ولا يشمل التعويض ما يسمى بـــ"الفرصة الضائعة"[1].

الثانية: مرحلة عقد بيع المرابحة: حيث يتم إبرام عقد بيع المرابحة بين المصرف والعميل بعد أن يشتري المصرف المسكن ويتملكه. وتتحدد في هذه المرحلة مديونية العميل، ومدة وطريقة سداد المبلغ وتحرر الضمانات المطلوبة.

ويجوز للمصرف في هذه المرحلة «**عقد بيع المرابحة للآمر بالشراء**»، أخذ العربون ولا يجوز أخذه في مرحلة الوعد بالعقد، وإذا نكل العميل عن العقد فيجوز للمصرف أن يأخذ من العربون مقدار الضرر الفعلي، وهو الفرق بين تكلفة السلعة على المصرف وثمن بيعها للغير.

ولا يجوز للمصرف أن يشترط عدم انتقال ملكية السلعة إلا بعد سداد الثمن، ولكن يجوز له إرجاء تسجيل السلعة باسم العميل لغرض ضمان سداد الثمن، وينبغي للمصرف إعطاء المشتري (سند ضد) لإثبات حقه في الملكية[2].

---

[1] – «المعايير الشرعية»، معيار رقم (8) المرابحة للآمر بالشراء بتصرف في بعضها، (ص/110-116) ط/2007.

[2] – «المعايير الشرعية»، معيار رقم (8) المرابحة للآمر بالشراء بتصرف في بعضها، (ص/110-116) ط/2007.

المطلب الثاني: إجراءات تمويل إعادة الإعمار بالمرابحة المصرفية وضوابطها

أولاً– الإجراءات الشكلية

يمكن للعميل أن طلب تمويل ما يحتاج إليه من بناء أو مستلزماته؛ من المواد الأولية من المصرف الإسلامي عبر صيغة المرابحة المصرفية وفق الإجراءات الآتية:

1- طلب من العميل يبيِّن فيه الأداة أو المسكن (نوع– صفة– مكان...) الذي يريد شراءه، وسعره الأولي.

2- يقوم القسم المختص في المصرف بدراسة هذا الطلب.

3- بعد موافقة المصرف على الطلب وشرائه المسكن، يتفق المصرف مع العميل على الثمن الذي سيدفعه المصرف في شراء السلعة مضافاً إليه المصروفات المختلفة بالإضافة إلى الربح.

4- يُتفق على طريقة سداد ثمن المسكن أو مستلزماته مقسطاً أو مؤجلاً، ومدى حصول المصرف على دفعة ضمان الجدّية.

5- بعد الاتفاق بين المصرف والعميل على الخطوات السابقة وبعض التفصيلات الأخرى فيها يكتب هذا الاتفاق فيما يسمى بـــ«الوعد بالشراء».

6- بعد التوقيع على" الوعد بالشراء" يقوم المصرف بشراء المسكن أو مستلزماته، وتسَلّمه وتملكه ودخوله في ضمانه.

7- بعد تملّك المصرف السلعة يقوم بتوقيع "عقد بيع المرابحة" مع العميل، ويسلم المصرف السلعة للعميل.

ثانياً– ضوابط المرابحة المصرفية

هناك ضوابط عدة ينبغي للمصرف الإسلامي أن يلتزم بها في أثناء ممارسة عملية إعادة الإعمار؛ كي تصح هذه العملية، يمكن إجمالها في ما يأتي[1]:

[1]– د. عثمان شبير، «المعاملات المالية المعاصرة»، (ص/273). د. محمد الأشقر، «بيع المرابحة كما تجريه البنوك الإسلامية»، (ص/50)، بتصرف.

الأول: شراء المصرف الإسلامي المسكن أو أحد مستلزماته المأمور بشرائها ودخولها في ملكيته وضمانه قبل أن يعقد العقد الثاني مع العميل.

الثاني: ألّا يكون الثمن في بيع المرابحة قابلاً للزيادة في حال عجز العميل عن السداد.

الثالث: ألّا يكون بيع المرابحة ذريعة للربا، بأن يقصد المشتري الحصول على المال وليس الحصول على المسكن، ويتخذ من المسكن وسيلة لذلك، فيشتري المسكن بثمن مؤجل أعلى، ثم يبيعه إلى المصرف الإسلامي بثمن حال (نقدا) أقل.

المبحث الرابع: استخدام الإجارة المنتهية بالتمليك في إعادة الإعمار

ترميمه عبر الاستصناع أو المرابحة المصرفية، فيلجأ العميل حينئذ إلى صيغة الإجارة المنتهية بالتمليك بدلاً من تلك الصيغ؛ لأنه قد لا يقدر على دفع الثمن كاملاً في البيع، أو الالتزام بدفع الأقساط في بيع المرابحة، بالإضافة إلى أن مدة الإجارة المنتهية بالتمليك أطول من مدة المرابحة، ومن ثَمَّ تكون أقساط الأجرة أقل من الأقساط في المرابحة. بالإضافة إلى أن صيغة الإجارة المنتهية بالتمليك تمكِّن العميل من ملكية المسكن أو أحد مستلزماته خلال مدة معينة بدل أن يبقى مستأجرها طوال حياته.

المطلب الأول: تعريف الإجارة المنتهية بالتمليك وصورتها

أولاً– تعريف الإجارة المنتهية بالتمليك

هي «عقد بين المستأجر و المصرف الإسلامي (المؤجّر) يطلب فيه المستأجر إجارة عين من المؤجّر ويأخذ منه وعداً –يثبت بوثيقة مستقلة عن العقد –بتمليك العين المؤجّرة في نهاية مدة الإجارة أو في أثنائها إذا دفع جميع أقساط الأجرة بعقد جديد مستقل»[1]. وهذا العقد الجديد المستقل عن عقد الإجارة قد يكون هبة أو بيعاً بسعر حقيقي أو رمزي.

[1]– د. صالح العلي، «المصارف الإسلامية»، (ص/192).

ثانياً–الصورة العامة للإجارة المنتهية بالتمليك

يأتي مستأجر إلى المصرف الإسلامي ويعلمه برغبته باستئجار عين وتملكها فيما بعد، فيقوم المصرف بشراء العين وتملكها –إذا لم تكن في ملكه– ثم يحدد الأجرة وغالباً ما تكون أكثر من أجرة المثل، ويأخذ المستأجر وعداً –يثبت بوثيقة مستقلة عن العقد– من المصرف بتمليكه العين المؤجّرة بعد نهاية المدة المحددة أو في أثنائها وبعد سداد جميع الأقساط المتفق عليها. وبعد وفاء المستأجر بالتزاماته يقوم المصرف بتمليك المستأجر العينَ المؤجّرة بعقد جديد.

ويبدو مما سبق أن صيغة الإجارة المنتهية بالتمليك مشروعة؛ لأنها عقد إجارة اقترن بها وعد بالتمليك في نهاية المدة، وتطبق عليها جميع أحكام الإجارة على العين المؤجرة إلى نهاية مدة الإجارة، ولها صور عدة منها ما هو جائز، ومنها غير جائز، فصّل الباحثون فيها، وصدرت قرارات المجامع الفقهية في بيانها. فما جاز منها يجوز الإفادة منه في عملية إعادة الإعمار.

ويمكن ذكر بعض الصور الجائزة للإجارة المنتهية بالتمليك في ما يأتي[1]:

1–عقد إجارة مع وعد بهبة العين المؤجّرة للمستأجر بعد وفائه بالتزاماته كافة، من حيث سداد الأقساط جميعها، ويكون عقد الهبة مستقلاً ومنفصلاً عن عقد الإجارة.

---

[1]– هناك صور عدة للإجارة المنتهية بالتمليك وأحكامها الشرعية والقانونية لمزيد من التفصيل فيها، ينظر: د. عبد الرزاق أحمد الشيبان، «الإيجار المفضي إلى التملك–دراسة قانونية مقارنة مع أحكام الفقه الإسلامي» (ص/ 102–162)، غسان الشيخ، «الإجارة المنتهية بالتمليك في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة»، رسالة ماجستير –كلية الشريعة جامعة دمشق 2007م– غير منشورة. قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم 110 (12/4). قرارات مجمع الفقه الإسلامي–جدة– قرار رقم (44) عام 1988.

2- عقد إجارة مع وعد ببيع العين المؤجّرة للمستأجر بعد وفائه بالتزاماته كافة، من حيث سداد الأقساط جميعها، ويقوم المؤجّر بالبيع –بناء على الوعد السابق- بعقد مستقل بثمن حقيقي أو رمزي.

3- عقد إجارة مع إعطاء المالك الخيار للمستأجر بعد الانتهاء من وفاء جميع الأقساط الإيجارية المستحقة خلال المدة في واحد من الأمور الآتية[1]:

- ✓ مد مدة الإجارة.
- ✓ نهاء عقد الإجارة، ورد العين المأجورة إلى صاحبها.
- ✓ شراء العين المأجورة بسعر السوق عند انتهاء مدة الإجارة.

ويجب في الإجارة المنتهية بالتمليك تحديد طريقة تمليك العين المؤجّرة للمستأجر بوثيقة مستقلة عن الإجارة، ويكون بإحدى الطرق الآتية[2]:

- ✓ وعد بالبيع بثمن رمزي، أو بثمن حقيقي، أو وعد بالبيع في أثناء مدة الإجارة بأجرة المدة الباقية، أو بسعر السوق.
- ✓ وعد بالهبة.
- ✓ عقد هبة معلق على شرط سداد الأقساط.

وفي جميع حالات التمليك ينبغي إبرام عقد التمليك عند تنفيذ الوعد، ولا تنتقل ملكية العين بشكل تلقائي بمجرد وثيقة الوعد الأولى.

المطلب الثاني: الإجراءات الشكلية لاستخدام الإجارة المنتهية بالتمليك في تمويل إعادة الإعمار

يأتي العميل إلى المصرف الإسلامي ويطلب منه إجارة مسكن أو أحد مستلزماته...إلخ بصيغة الإجارة المنتهية بالتمليك وفق الإجراءات الآتية[3]:

---

[1] - «قرارات مجمع الفقه الإسلامي »-جدة- قرار رقم (44) عام 1988، (ص/95-96).

[2] - «المعايير الشرعية»، المعيار الشرعي رقم (9) الإجارة والإجارة المنتهية بالتمليك، (ص/ 117)، ط/2010.

[3] - د. محمد عثمان شبير، «المعاملات المالية المعاصرة»، (ص/281-282).

أ. يتقدم العميل بطلب للمصرف الإسلامي، يبيّن فيه رغبته في إجارة منتهية بالتمليك لمسكن أو مصنع.

ب. يقوم المصرف بشراء المصنع أو المسكن، إذا لم يكن المسكن مملوكاً للمصرف.

ج. يمكن للمصرف أن يوكِّل العميلَ بتسلّم المسكن، ويطلب المصرف من العميل تقديم إشعار يفيد بأن العميل قد تسلَّم المسكن حسب المواصفات المحددة في العقد.

د. يؤجر المصرف المسكن للعميل بأجرة محددة لمدة معينة، ويَعِدُه(وعداً) بتمليك المسكن له إذا وفى بجميع أقساط الأجرة عن طريق الهبة، أو عن طريق البيع بسعر رمزي.

ه. عند انتهاء مدة الإجارة والوفاء بالأقساط المحددة يتنازل المصرف للعميل عن المسكن بعقد جديد.

المبحث الخامس: استخدام المشاركة الدائمة والمتناقصة في إعادة الإعمار

المطلب الأول: المشاركة الدائمة

تمثل المشاركة الدائمة صيغة مناسبة يمكن أن يفيد منها العميل بعملية إعادة الإعمار؛ فهذه الشركة تطبق عليها أحكام شركة العنان التي يتفق بموجبها الشركاء سواء أكانوا أشخاصاً حقيقين أم اعتباريين على المشاركة بنشاط استثماري، فيدفع كل منهم مقداراً معيناً من رأس المال، ويكون الربح بينهم حسب اتفاقهم، والخسارة تكون على مقدار حصص الشركاء برأس المال. وسميناها مشاركة دائمة باعتبار اتفاق الطرفين وقصدهما الدوام والاستمرار بهذه الشركة حتى نهايتها بالمدة التي حددها الطرفان، أو عند تصفيتها.

والمشكلة التي قد تثار على العمل بهذه الشركة هي أن الأصل في رأس مال شركة العنان أن يكون من الأثمان عند الفقهاء[1]؛ أي موجودات نقدية، وقد لا يوجد عند أحد الطرفين رأس مال نقدي، فكيف يمكنه المشاركة؟ يمكن حل هذه المشكلة بأكثر من صورة. فعندما يكون العميل مالكاً لعقار غير صالح للاستخدام بوضعه الحالي بسبب ما أصابه من خراب فيحتاج حينئذ لإعادة إعماره، فيمكن للشريك الذي يريد الاستثمار شراء جزء من حصة لمالك، فيصبح الطرفان حينئذ شريكين، فيقومان بالعمل على ما يقصدان من هذا المشروع، من جهة.

ويمكن أن يساهم مالك العقار برأس مال الشركة بعد تقويم هذا العقار لمعرفة مقدار حصته بالنقود لحساب الربح والخسارة، وتحديد التزامات الشركاء عند تصفية الشركة من جهة أخرى. وعملية التقويم لرأس المال الثابت والعروض أجازها بعض الفقهاء[2].

المطلب الثاني: المشاركة المتناقصة

أولاً- تعريف المشاركة المتناقصة

تكون المشاركة بين المصرف والعميل أو بين الشركاء ثابتة ومستمرة حتى نهاية المشروع لا سيما إذا كان المشروع طويل الأجل، لكن يمكن أن تكون المشاركة متناقصة لاعتبار قصد ورغبة أحد الطرفين بعدم الاستمرار بالمشاركة بالمشروع والتنازل عنه إلى الطرف الآخر.

ويمكن تعريف المشاركة المتناقصة «المشاركة المنتهية بالتمليك» بأنها «اتفاق بين طرفين، يقدم كل منهما رأس مال معين لاستثماره في مشروع ما، ثم يَعِد أحدهما الآخر وعداً منفصلاً عن الشركة، بأن ينقل ملكية حصته إلى شريكه بالبيع دفعة

[1] - الكاساني، بدائع الصنائع، (58/6)، ابن رشد، بداية المجتهد، (409/2)، حاشية البيجوري (736/1)، ابن قدامة، المغني ومعه الشرح الكبير (128/5).

[2] - بداية المجتهد (409/2).

واحدة أو تدريجياً على دفعات- بحسب الشروط المتفق عليها - بعد إتمام المشاركة بعقد مستقل عن الشركة»[1].

ونلاحظ من تعريف المشاركة المتناقصة أنها تختلف عن المشاركة الدائمة -التي يقصد منها الدوام والاستمرار في الشركة- في عنصر الدوام والاستمرار فقط، فأحد الأطراف-غالباً المصرف الإسلامي- في الشركة المنتهية بالتمليك لا يقصد الاستمرار في الشركة، لذلك يعطي الحق للشريك الآخر في الإحلال محلّه في ملكية المشروع، أما في الشركة الدائمة فيبقى المصرف مستمراً في الشركة حتى نهايتها وتصفيتها.

ويمكن أن يتفق الطرفان على تقسيم رأس المال إلى حصص أو أسهم لكل منها قيمة معينة، ويحصل كل منهما على نصيبه من الأرباح، وللشريك شراء ما يستطيع من أسهم المصرف كلَّ سنة بحيث تتناقص أسهم المصرف وحصصُه، في حين تزيد أسهم الشريك إلى أن يمتلك الشريك جميع أسهم المصرف ملكيةً كاملة[2].

ويبدو من مفهوم المشاركة المتناقصة أيضاً أن هناك تعهداً من أحد طرفي العقد (المصرف) بالبيع للطرف الآخر بوعد مستقل عن الشركة، ويمكن أن يكون الوعد متزامناً مع العقد، وهذا الوعد ملزم لأحد طرفي العقد. وهذا الوعد - قد يكون من المصرف غالباً إلى شريكه لتمليكه حصة المصرف، أو من الشريك إلى المصرف- هو الذي يميز المشاركة المتناقصة من المشاركة الثابتة أيضاً.

ويمكن بيع أحد طرفي العقد حصته للطرف الآخر بعد إتمام المشاركة، وبعقد مستقل عن الشركة، وبحسب القيمة السوقية في كل حين، أو القيمة التي يتفق عليها عند الشراء، ولا يجوز اشتراط البيع بالقيمة الاسمية، لما في ذلك من ضمان حصة المصرف من قبل شريكه.

---

[1] - د. صالح العلي، «المصارف الإسلامية»، (ص/236).

[2] - د. محمد عثمان شبير، «المعاملات المالية المعاصرة»، (ص/292).

ثانياً–الضوابط الشرعية للمشاركة المتناقص[1]

أ– يجب أن يطبق على المشاركة المنتهية بالتمليك الأحكام العامة للشركات، وبخاصة أحكام شركة العِنان[2].

ب– وجوب تحديد النسب المستحقة لكل من طرفي الشركة (المصرف–العميل) في أرباح الشركة أو عوائدها، ويجوز الاتفاق على النسبة بصورة مختلفة عن حصص الملكية، ويجوز الاتفاق بين الطرفين على تغييرها تبعاً لتغير حصص الملكية دون الإخلال بمبدأ تحميل الخسارة بنسبة حصص الملكية.

ج– خلو العقد من النص على حق المصرف في استرداد ما قدم من تمويل: فهذا النص منافٍ لمقتضى عقد المشاركة؛ لأن استرداد أحد الطرفين لما قدمه قد يترتب عليه خسارة محققة للطرف الآخر.

د–بيع أحد طرفي العقد حصته للطرف الآخر بعد إتمام المشاركة، وبعقد مستقل عن الشركة، فإذا كان المصرف هو المتنازل عن حصته فينبغي أن يكون تمليك المصرف حصصه بالمشاركة للعميل بالقيمة السوقية، أو القيمة التي يتفق عليها عند الشراء، وليس بأصل المبلغ الذي أسهم به المصرف، من أجل تجنب ضمان رأس ماله.

ه–تحميل الأعباء المالية التي تنشأ عن المشاركة المتناقصة على حصص الشريكين، وليس على أحدهما، وهذه الأعباء المالية تشمل الضرائب والمصروفات ونفقات الصيانة وأقساط التأمين إن وجد.

ثالثاً– استخدام المشاركة المتناقصة في مجال تمويل إعادة الإعمار

ويبدو مما سبق أنه يمكن استخدام صيغة المشاركة المتناقصة في المصرف الإسلامي لتمويل وشراء المساكن أو المصانع الجديدة أو المتضررة لإعادة إعمارها... إلخ، فيتم عقد مشاركة بين المصرف والعميل، ويساهم كل منهما برأس مال معين،

---

[1]– د. عبد الستار أبو غدة، «بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية»، (5/54–57).

«المعايير الشرعية»، معيار رقم (12)، (ص/206–207). ط/2007 م.

[2]- «المعايير الشرعية»، المعيار الشرعي رقم (12) الشركة والشركات الحديثة (ص/171)، ط/2010.

فتكون ملكيتهما مشتركة، حيث يملك كل واحد منهما حسب نسبة رأس المال الذي قدّمه، ثم يشتري العميل المصنع- بعد إصلاحه- مثلاً من المصرف، ويحلّ محله دفعة واحدة، أو بشكل تدريجي حتى يتملك العميل المصنع كاملاً. ويتم الاتفاق على دفع ثمن الحصة المتنازل عنه، إما يدفعها العميل دفعة واحدة إذا كان قادراً، أو على أقساط محددة.

ونلاحظ أنه يمكن اللجوء إلى هذه الصيغة غالباً حينما لا يستطيع العميل تمويل المشروع بكامله، بل يملك جزءاً من ثمنه فيدخل شريكاً بهذا الجزء، وعندما يتوافر رأس المال لدى العميل يشتري به حصة المصرف، ومن ثَمَّ يصبح المشروع مملوكاً ملكية تامة للعميل.

الخاتمـــة:

في نهاية هذا البحث يمكن ذكر أهم نتيجة عملية للبحث، والتي تتجلى في تمكين المؤسسات المالية الإسلامية من المساهمة في حلّ مشكلة إعادة الإعمار، إذ يمكن لهذه المؤسسات أن تقوم بالتمويل والاستثمار لعملية إعادة الإعمار عبر صيغ شرعية منضبطة؛ كالاستصناع، والمرابحة المصرفية، والإجارة المنتهية بالتمليك، والمشاركة الدائمة والمتناقصة؛ لأن أهم ما تحتاج إليه هذه المؤسسات للدخول في عملية الاستثمار والتمويل في أي مجال أو نشاط اقتصادي هو مدى توافر الصيغ الشرعية التي تعدّ المستند الشرعي الأولي الذي ينبغي أن تحصل عليه هذه المؤسسات من الهيئات الشرعية. فهذا البحث أسهم بإعطاء هذه المؤسسات مجموعة من الصيغ والعقود الشرعية التي يمكنها الاعتماد عليها عند مزاولتها لأنشطتها التمويلية والاستثمارية في عملية البناء وإعادة الإعمار.

فهرس المصادر والمراجع

❖ إبراهيم البيجوري، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم الغزي على متن أبي شجاع، ضبط محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1994م.

❖ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، د.ت.

❖ د. حربي محمد عريقات، د. سعيد جمعة عقل، إدارة المصارف الإسلامية، الأردن، عمان، دار وائل، ط1/2010.

❖ د. صالح العلي، المصارف الإسلامية، منشورات جامعة دمشق، كلية الاقتصاد، ط1/2013-2014.

❖د. صالح العلي، المؤسسات المالية الإسلامية، منشورات جامعة دمشق، ط2014م

❖ د. عبد الرزاق أحمد الشيبان، الإيجار المفضي إلى التملك-دراسة قانونية مقارنة مع أحكام الفقه الإسلامي-أطروحة دكتوراه كلية الحقوق جامعة دمشق —منشورة 2015م، دار جيار للطباعة والنشر، السليمانية، العراق.

❖د. عبد الستار أبو غدة، بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية، الناشر، مجموعة دلة البركة.

❖د. عبد الكريم قندوز، الهندسة المالية الإسلامية بين النظرية والتطبيق .د.ت.

❖عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني ومعه الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، ط1/1405ه.

❖علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2/1982.

❖غسان الشيخ، الإجارة المنتهية بالتمليك في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، رسالة ماجستير —كلية الشريعة جامعة دمشق 2007م- غير منشورة.

❖د. فياض عبد المنعم حسنين، بيع المرابحة في المصارف الإسلامية، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط/1996.

❖محمد أمين ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2/1987.

❖محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، الأردن، دار النفائس، ط1/1996.

❖د. محمد سليمان الأشقر، بيع المرابحة كما تجريه البنوك الإسلامية، الكويت، مكتبة الفلاح، ط1/1984.

❖هيئه المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، ط/2007م. ط/2010م.

أجريمة المعلوماتيت في القطاع البنكي وأساليب مكافحتها
إشارة لحالت أجزائر

د. قارة ملاك
جامعت قسنطينت 2

الملخص:

إن التنامي الهائل في استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وانتشار الخدمات الالكترونية، كان له تأثير كبير على تغيير طبيعة عمل القطاع البنكي الذي تحول من العمل المصرفي التقليدي إلى العمل المصرفي العصري.

إلا أن هذا التطور أدى في المقابل إلى ظهور أنواع جديدة من الجرائم والسرقات على الشبكات المعلوماتية التي اختلفت تسمياتها

(الجرائم الحاسوبية، الجرائم السيبرانية، الجرائم المعلوماتية).

يهدف مقالنا إلى تسليط الضوء على أهم أنواع الجرائم المعلوماتية التي تمس القطاع البنكي الجزائري، وأهم الأساليب والطرق المستخدمة في مكافحتها.

الكلمات المفتاحية: البنك، الجريمة المعلوماتية، تبييض الأموال.

Abstract

The remarkable growth in the use of information, communication technology and the proliferation of electronic, had significantly played a role in the change in nature witnessed in the work of the banking sector, in terms of its move from the traditional banking business into the modern one.

However, this development has led in turn to the emergence of new types of crimes and thefts on networks that varied in terminology (computer-crimes, cyber-crimes, Information-crimes).

Our article aims to highlight the most important types of IT crimes affecting the Algerian banking sector, as well as the most efficient procedures used to combat them.

Keywords: Bank, IT crime, money laundering.

المقدمـــة:

إن التطور الكبير الذي عرفه مجال تكنولوجيات الإعلام والاتصال، فتح مجالا واسعا لممارسات سلبية تحولت معظمها إلى جرائم تعاقب عليها الأنظمة القانونية في العالم. فلقد كشفت تقارير الدولية الحديثة لحماية الشبكة الالكترونية أن المعدل السنوي لتكلفة الجرائم الالكترونية حول العالم يبلغ 114 مليار دولار وهو يفوق قيمة السوق السوداء للكوكايين والهيروين.

تعتبر الجزائر من بين أهم الدول التي انتشر فيها هذا النوع من الجرائم والذي مس الكثير من المؤسسات الوطنية خاصة منها المالية، فاستخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصال في البنوك الجزائرية فتح مجالا واسعا أمام جريمة تبييض الأموال التي خلفت فضائحا كبيرة على مستوى هذه البنوك، وما انجر عنها من خسائر مالية باهضة على المستويين: البنكي والخزينة العمومية.

الإشكالية:

تتمحور إشكالية بحثنا حول التساؤل الرئيسي التالي: ماهي أهم أنواع الجرائم المعلوماتية المستخدمة في القطاع البنكي الجزائري ؟ وماهي الطرق المستخدمة في مكافحتها؟

على أساس الإشكالية السابقة يمكننا وضع الفرضيات التالية:

1- تنامي الجرائم المعلوماتية في القطاع البنكي الجزائري يعود إلى نقص تأهيل إطارات هذا القطاع؛

2- الجرائم المعلوماتية المستخدمة في القطاع البنكي الجزائري تتميز بمهارات عالية؛

3- أساليب مكافحة الجرائم المعلوماتية في القطاع البنكي الجزائري تعاني من نقائص.

أهمية الدراسة:

ترتكز الدراسة بصورة أساسية على أهمية الموضوع، إذ لا يمكننا أن نتجاهل مدى خطورة الجريمة المعلوماتية على المستويين الدولي والمحلي (الجزائر).

طريقة البحث:

اعتمدنا في انجاز هذه الدراسة على منهجين: الوصفي التحليلي والمنهج الإحصائي من أجل تحليل ظاهرة الجريمة المعلوماتية في الجزائر وعرض مختلف المعلومات والإحصائيات المرافقة لها.

هدف الدراسة:

نهدف من خلال هذه الدراسة إلى معرفة أهم تقنيات الجريمة المعلوماتية المستخدمة في البنوك وأساليب مكافحتها من خلال التطرق إلى:

1- **تعريف الجريمة المعلوماتية**

2- **أنواع الجريمة المعلوماتية**

3- **أهداف الجريمة المعلوماتية**

4- **الجريمة المعلوماتية في الجزائر**

5- **الجرائم المعلوماتية في البنوك**

6- **البنوك الجزائرية وعصر تكنولوجيا الإعلام والاتصال**

7- **ظاهرة تبييض الأموال في البنوك الجزائرية**

8-**الجرائم المعلوماتية في البنوك الجزائرية**

9- **أساليب مكافحة الجريمة المعلوماتية في الجزائر**

1- تعريف الجريمة المعلوماتية:

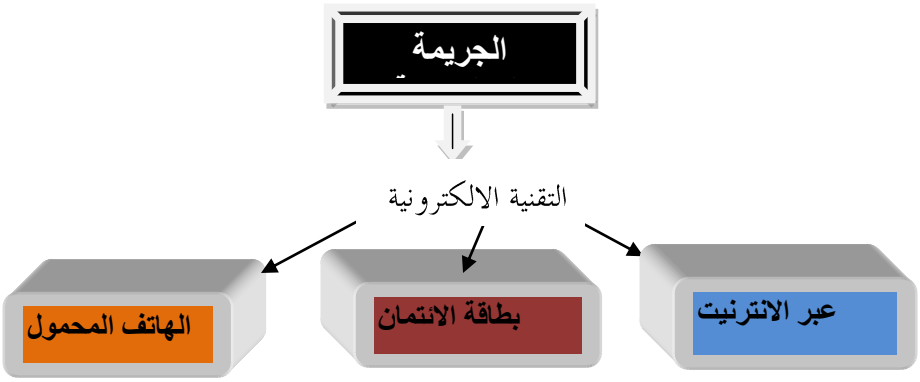
تعرف الجريمة المعلوماتية وإن تعددت تسمياتها: (الجريمة السيبرانية، جريمة الحاسوب، جريمة الانترنيت، جريمة التقنية العالية، ...الخ)، بأنها:

"كل فعل أو نشاط يتم بطريقة غير مشروعة من خلال الحاسوب أو الشبكات الحاسوبية، وتجدر الإشارة إلى أن منفذي الجريمة الالكترونية تختلف أعمارهم مع اختلاف دوافعهم".

فيمكن تنفيذ هذه الجريمة من طرف الأطفال والمراهقين، والتي تكون دوافعهم في الغالب التسلية غير مدركين حجم الأضرار التي يقومون بها، وهناك فئة أخرى يطلق عليها بفئة المحترفين والمختصين والإرهابيين.

يمثل الشكل رقم (1): التقنيات المستخدمة في الجريمة المعلوماتية

الشكل رقم (1): التقنيات المستخدمة في الجريمة المعلوماتية



المصدر: من إعداد الباحثة بالاعتماد على:

Sécurité internet : les dix catégories du cyber– crimes – observées en 2007, (www.Service.free.fr).

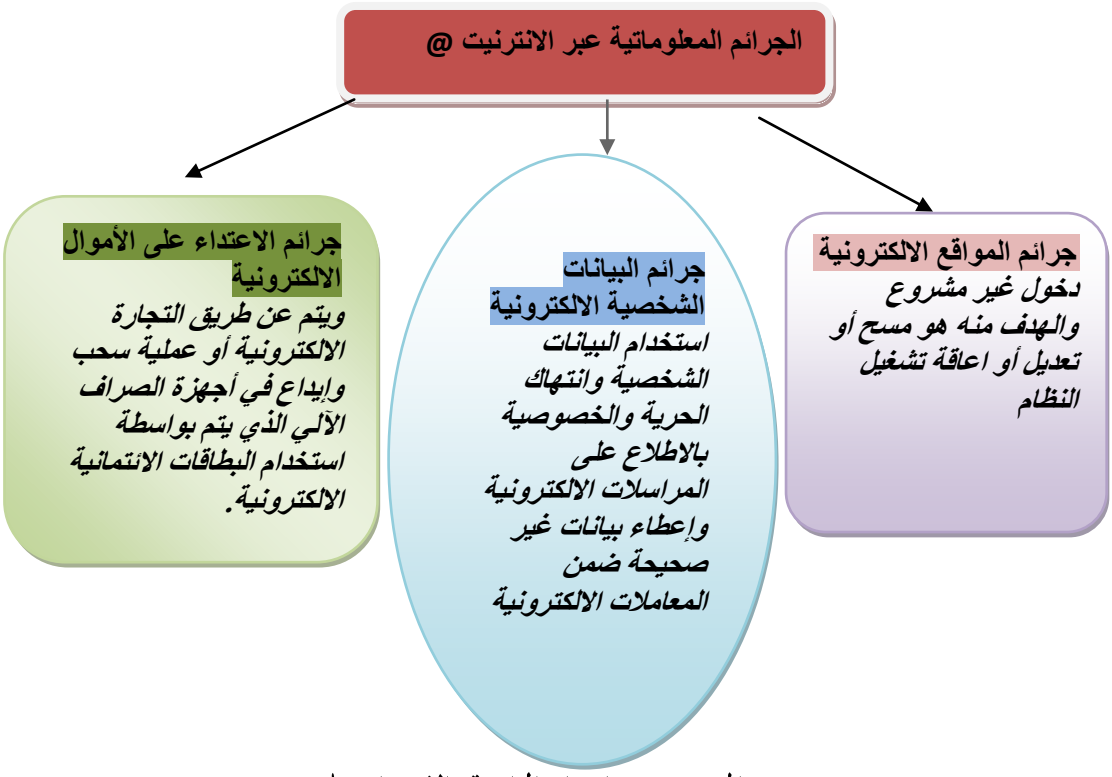
من خلال الشكل السابق يتضح لنا أن الجريمة المعلوماتية تستخدم عدة تقنيات، نذكر أهمها:

1-1- الجريمة المعلوماتية بتقنية الانترنيت والهاتف المحمول: وهي الجرائم التي ترتكب ضد الأفراد أو مجموعات مع وجود دافع إجرامي يهدف إلى إلحاق الضرر عمدا بسمعة الضحية، أو يتسبب بالأذى الجسدي أو النفسي للضحية بشكل مباشر أو غير

مباشر وذلك عن طريق استخدام شبكات الاتصال الحديثة مثل: الانترنيت، البريد الالكتروني، الهواتف الجوالة : كالرسائل النصية القصيرة، ...إلخ[1].

يمكن تلخيص تقنية الجريمة المعلوماتية عن طريق الانترنيت كما يلي:

الشكل رقم (2): الجريمة المعلوماتية باستخدام تقنية الانترنيت



المصدر: من إعداد الباحثة بالاعتماد على:

- رماح الدلقموني: الحرب الالكترونية، (www. aljazeera.net)، 2015.

1-2- تقنية الجريمة المعلوماتية باستخدام بطاقة الائتمان: وهي عبارة عن عملية السرقة الالكترونية: كالاستيلاء على ماكنات الصرف الآلي في البنوك، وما يلاحظ على هذه الظاهرة انتشارها في الكثير من الدول الإفريقية خاصة جنوب إفريقيا، حيث يتم

[1]- Anti-cybercriminalité: Les différentes formes de cyber crimes existantes. www.Anti-cybercrimes.fr.

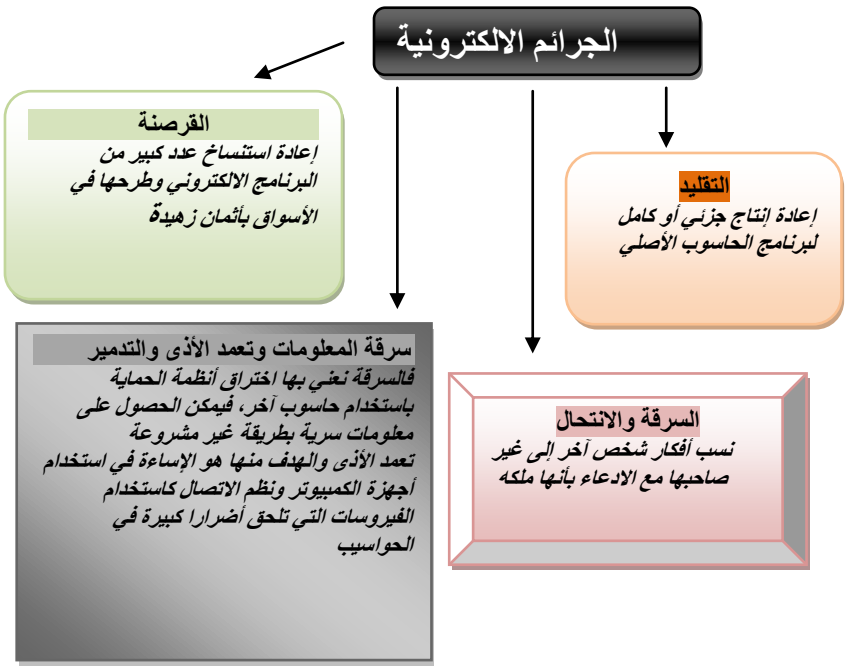
نسخ البيانات الالكترونية لبطاقة الصراف الآلي ومن ثم استخدامها لصرف أموال من حساب الضحية[1].

2- أنواع الجرائم المعلوماتية:

ازدادت في الآونة الأخيرة مشكلة حماية البرامج الالكترونية، خاصة التي تتعلق منها بالعمليات التجارية والاقتصادية والمالية.

يوضح الشكل رقم (3) أنواع الجرائم الالكترونية

الشكل رقم (3): أنواع الجرائم الالكترونية



المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على: 1-آمنة عبد ربه: الجزائر في مجتمع المعلوماتية 2003 حصيلة وآفاق، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، 2005-2006، ص 85-86.

[1] - إدارة مكافحة الجرائم الالكترونية: أنواع الجرائم الالكترونية، www.acess.gov.bh، البحرين، 2016.

2-Anti-cybercriminalité : les différentes formes de cyber crimes existantes, www.Anti cybercriminalité .fr .

3- أهداف الجريمة المعلوماتية:

يمكن حصرها في النقاط التالية: [1]

1- سرقة المعلومات وحذفها: فالهدف من ذلك هو التمكن من الحصول على المعلومات بطريقة غير شرعية.

2- التعطيل والتخريب

3- الكسب المادي أو السياسي أو المعنوي غير المشروع: عن طريق تقنية المعلومات، كاختراق وهدم المواقع على الشبكة العنكبوتية، وتزوير بطاقات الائتمان وسرقة الحسابات المصرفية.

4- التهديد والابتزاز الشخصي للأشخاص والدوائر الحكومية والأجهزة الرسمية والمؤسسات العامة: عن طريق الحصول على المعلومات السرية للجهات المستخدمة للتكنولوجيا.

4- الجريمة المعلوماتية في الجزائر:

تتخذ الجريمة المعلوماتية في الجزائر أشكالا عديدة أهمها: القرصنة، التجسس والتخريب، بالإضافة إلى التهديدات الاستراتيجية الدعائية التي تسوقها المواقع الإرهابية، [2] فالجريمة المعلوماتية أصبحت تشكل خطرا كبيرا في الجزائر على المؤسسات الوطنية خاصة الاقتصادية منها والمالية.

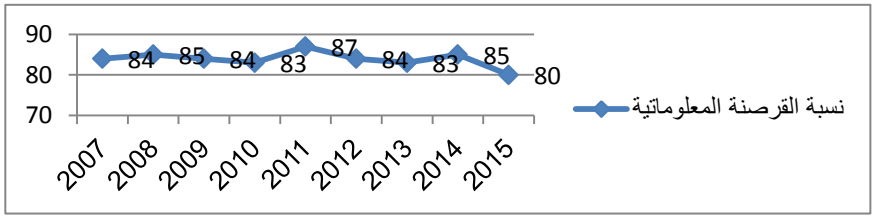
يمثل الرسم البياني رقم (**1**):نسب القرصنة المعلوماتية في الجزائر خلال الفترة: **2007-2015**

---

[1]- سيدين سليمان الحربي: الجرائم الالكترونية، مجلة المعلوماتية، العدد 29، جوان 2008، ص8.

[2]- بوجمعة هيشور، وزير تكنولوجيا الإعلام والاتصال: الجرائم المعلوماتية، الملتقى الدولي، الجزائر العاصمة، 2008.

الرسم البياني رقم (1):نسب القرصنة المعلوماتية في الجزائر الفترة: (2007-2015)



المصدر: من إعداد الباحثة بالاعتماد على:

1- عيفة جمال: قرصنة البرمجيات في الجزائر: الوضع الراهن والتحديات، Cybranians journal، العدد 36، ديسمبر 2014.

2- الديوان الوطني لحقوق التأليف وحماية المؤلف: القرصنة المعلوماتية في الجزائر، 2012

"3- تقرير منظمة التآلف الدولي لحماية أمن الانترنيت: مرتبة الجزائر من القرصنة المعلوماتية، 2013

4- تصريح سمير سعيد المدير العام لمايكروسوف الجزائر، 2008 .

5- تصريح مدير الشرطة القضائية، مراقب الشرطة فراد علي، 2015.

6- تقرير اتحاد منتجي البرامج التجارية، 2014.

7- تصريح مراد نايت عبد السلام: ميكروسوفت تدرس مراجعة برمجياتها في الجزائر، 2014 .

من خلال الرسم البياني السابق يتبين لنا أن نسب القرصنة المعلوماتية في الجزائر خلال الفترة الممتدة بين **2007-2015** مرتفعة فقد احتلت الجزائر المرتبة الثالثة عالميا سنة 2012 والعاشرة عالميا سنة 2013 من بين 24 دولة.

لقد استهدفت القرصنة المعلوماتية في البداية المواقع الأمنية والاستخبارية والدبلوماسية في ظل نقص التشريعات والقوانين الصارمة، لتنتقل إلى قرصنة المؤسسات الاقتصادية والمالية، وسرقة المعلومات الشخصية لاستخدامها في عمليات الاحتيال.[1]

على هذا الأساس يمكن ذكر أهم أسباب تنامي الجريمة المعلوماتية في الجزائر:

1- نقص الخبرة والتأهيل في مجال الجرائم المعلوماتية.

2- حداثة الجريمة وخصوصيتها جعلها تقف كعائق أمام مجهودات مصالح الأمن في مواجهتها.

3- تطور استعمال الانترنيت(خاصة بعد إطلاق الجيل الثالث والرابع) وتنوع المواقع الالكترونية، أدى إلى ظهور أنواع جديدة من الجرائم الالكترونية.

4- عدم تبليغ العديد من المؤسسات الوطنية الجزائرية بالهجومات الالكترونية ضدها تفاديا للصورة السلبية التي يمكن أن يأخذها زبائنها وعملائها في السوق.

5- معظم الشركات الجزائرية يستعملون عناوين (الهوتميل Hotmail) و(الجيمايل Gmail) في تعاملاتهم اليومية، في حين أن هذين العنوانين يعتبران مصدر تسرب للمعلومة، باعتبارهما يمران على أكبر الجواسيس في المجال الالكتروني.

6- وجود نقائص وثغرات كثيرة في التشريع الضريبي لمحاربة الجرائم المعلوماتية.

7- عدم وجود هيئات قضائية مختصة.

5- الجرائم المعلوماتية في البنوك:

تعد جريمتي القرصنة وغسيل الأموال من أكبر الجرائم المعلوماتية التي تخلف خسائر هامة في الخزينة العمومية.

5-1- جريمة القرصنة:

ويقصد بها تزوير بطاقات الائتمانية البنكية وذلك عن طريق التوصل إلى معرفة الأرقام السرية لهذه البطاقات، والتي يتم اكتشافها بتقنيات مختلفة: كسرقة المعلومات التي

[1]- عبد العزيز دردوري، مدير مجمع حماية الشبكات المعلوماتية: الأمن المعلوماتي، ملتقى دولي، فندق هلتون، 2013.

يحويها العقل المغناطيسي لهذه البطاقات من طرف العاملين بالفنادق والمحلات، لحظة أداء المستهلكين لهذه البطاقات لفواتير استهلاكهم . أو قراءة المعلومات التي يتضمنها العقل المغناطيسي بواسطة أجهزة وآلات للقراءة، ونقل هذه المعلومات وطبعها في بطاقات بيضاء فارغة بواسطة آلات وأجهزة للكتابة والطبع. [1]

كما أن هذه النقود معرضة إلى السرقة من خلال الدخول غير المشروع إلى أجهزة وأنظمة الحساب الشخصي المحفوظة على جهاز الكمبيوتر، عن طريق ما يعرف بتقنية فك التشفير غير المشروع.

5-2- جريمة تبييض الأموال:

لقد ساهمت الأساليب التكنولوجية الحديثة بشكل كبير في عملية انتشار عمليات غسيل الأموال عبر البنوك، ويمكن ذكر أهم هذه الأساليب فيما يلي:

أ- أجهزة الصراف الآلي.

ب- الخدمات المصرفية الالكترونية.

ج- **النقود الالكترونية:** لقد ساعدت هذه الأخيرة في تسهيل عمليات تبييض الأموال، وذلك نظرا إلى:

- التعامل بها لا يحتاج إلى ظهور الهوية الحقيقية للمتعاملين، مما يخلق فرصة لدى المبيضون لاستخدامها في جرائمهم. [2]
- يؤدي استخدام هذه النقود إلى زيادة حالات التهرب الضريبي، إذ يصعب على الجهات المكلفة بتحصيل الضرائب مراقبة الصفقات التي تتم عبر شبكة الانترنيت.

د- **بنوك الانترنيت:** هذه الأخيرة لا تقوم بدور البنوك التقليدية، وإنما تعتبر وسيط لإنجاز بعض العمليات المالية عن طريق إدراج العميل للرقم السري في الكمبيوتر، ليتم تحويل مباشرة الأموال بسرعة فائقة.

---

[1]- محمد أمين الرومي: جرائم الكمبيوتر والانترنيت، دار المطبوعات الجامعية، 2003، ص 43.

[2]- لعوارهم وهيبة: دور الوسائل الالكترونية في عمليات تبييض الأموال، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، 2015، ص3.

ه- ظهور أنظمة تحويل الالكترونية مهمتها تحويل الأموال بين البنوك العالمية وأبرزها: SWIFT / CHIPS

فوفقا لنظام سويفت يقوم البنك بتنفيذ التحويل، ولا يعلم الغرض من عملية التحويل، فالبنك المصرح هو وحده الذي يقع عليه واجب التحري عن غرض العميل من هذا الاستخدام، وعليه فان التحويلات الصادرة من البنوك الأجنبية غالبا ما تكون خيالية من اسم العميل المنشأ، إذ تقتصر على ذكر عبارة" إن عميلنا يرغب في تحويل ... إلى عميلكم".[1]

6- البنوك الجزائرية وعصر تكنولوجيا المعلومات والاتصال:

لقد سعت البنوك الجزائرية إلى مواكبة التطور التكنولوجي الكبير للمعلومات والاتصال خاصة في الصناعة المصرفية، إذ عملت على نقل العديد من التقنيات المصرفية إلى السوق الوطنية، من خلال إدخال آلات السحب الآلي وبطاقات الدفع الفوري (الدفع الالكتروني).

كما قامت أيضا بتنويع الخدمات المصرفية من أجل تدعيم قدرتها التنافسية والتي من أهمها:

- استخدام أسلوب الائتمان الايجاري.
- الاهتمام بتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة.
- الاهتمام بالقروض الاستهلاكية الموجهة لتمويل الاحتياجات الشخصية والعائلية.

أما فيما يخص الأداء المصرفي، فقد قامت هذه البنوك بما يلي: [2]

---

[1]- لعوراهم وهيبة، مرجع سبق ذكره، ص 8.

[2]- عبد المالك حداد: واقع تكنولوجيات الإعلام والاتصال في الجزائر، المعلوماتية والتحديات، (www.chiheb.net).

➢ تحسين مستوى تقديم الخدمة المصرفية عن طريق الاستخدام الأفضل للموارد البشرية من خلال إتباع استراتيجيات أهمها:

✓ رفع مستوى كفاءة العاملين بإعطاء الأولوية في التوظيف لخرجي الجامعات.

✓ استعانة بمكاتب وبيوت الخبرة من أجل تكوين وتدريب الإطارات المصرفية على استخدام أحدث النظم البنكية.

رغم ما تم استحداثه في المنظومة البنكية الجزائرية، إلا أن الكثير من التقارير تؤكد على أن هذه البنوك مازالت متخلفة، فهي إلى حد الآن تعمل بالنظام الكلاسيكي (التعامل بالأوراق)، وأن البنك المركزي الجزائري قم بدفع أموال باهضة لشراء منظومة الكترونية دون شراء برمجيات التي تسير تلك المنظومة. [1]

7- ظاهرة تبييض الأموال في البنوك الجزائرية:

ما يلاحظ على ظاهرة تبييض الأموال هو تزايد حجمها بشكل كبير في الجزائر، حيث أصبحت البنوك الجزائرية تعتبر القناة الأساسية لمثل هذه الجرائم. إن ما يشجع تزايد هذه الظاهرة في البنوك الجزائرية هو تواطؤ هذه الأخيرة مع عملائها لمساعدتهم في تهريب الأموال نحو الخارج، والدليل على ذلك هو تحرير مدير البنك المركزي الجزائري لـــــــ 160 محضر ضد بنوك تورطت في تبييض وتهريب الأموال من وإلى الخارج سنة 2015 . أما تقرير خلية الاستعلام المالي (CTRF) على مستوى وزارة المالية لسنة 2015 فقد أسفر على وجود 1250 شبهة تبييض الأموال على مستوى البنوك.

بالإضافة إلى إصدار بنك الجزائر إلى تعليمة موجهة إلى كل مسؤولي البنوك الجزائرية والأجنبية المتواجدة في الجزائر، تقتضي بعدم مراقبة العمليات البنكية المتعلقة بأصحاب حسابات العملات الأجنبية (Comptes devises) المقيمين في الجزائر، حتى الحسابات المشكوك فيها. مما يسمح لأصحاب هذه الحسابات بالقيام بتحويلات مالية

[1]- تقرير الخارجية الأمريكية: جرائم تبييض الأموال في الجزائر تجرى خارج القطاع المصرفي، (www.nilenetonline.com).

بكل حرية وبدون مراقبة البنوك لمصادر أموالهم والتي يتم تحويلها من الجزائر إلى الخارج.[1]

كذلك يجب الإشارة إلى ظاهرة الفساد في الجزائر ومدى تأثيرها في تنامي ظاهرة تبييض الأموال مثلما يوضحه المنحنى البياني التالي:

المنحنى رقم (3): مؤشر الفساد في الجزائر الفترة: 2006-2015



Source: Trading economics، indice de corruptionhttp://www.ar.tradingeconomics.com/algeria/corruption-index) 2006-2016.

إن البلد الذي يكون مؤشر مدرك الفساد فيه أقل من درجة 50، يعني ذلك أن الفساد فيه متفشي بصفة معتبرة.

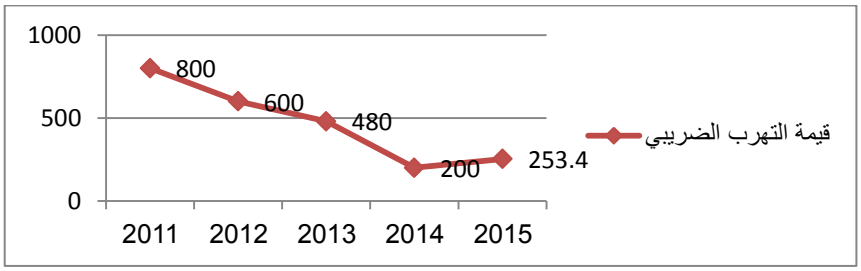
فمن خلال الشكل السابق نلاحظ أنه خلال الفترة 2006-2015 كان مؤشر الفساد في الجزائر أقل من 50 درجة، إذ تراوح بين 31 و32 خلال الفترة 2006 و2008، ثم مابين 28 و29 خلال الفترة 2009 و2011، ليصل إلى 36 سنة 2015.

كما أن تقرير منظمة الشفافية الدولية لشهر أكتوبر 2016 صنف الجزائر في المرتبة 88 من بين 174 دولة، وهذا يدل على تفشي ظاهرة الفساد بشكل كبير في هذا البلد.

[1] -Abdou Semmar : Quand la banque d'Algérie « autorise » le blanchiment d'argent, eco-business, février 2015,www.algérie-focus.com.

تجدر الإشارة أيضا إلى حجم التهرب الضريبي في الجزائر الذي لديه دور كبير في تنامي ظاهرة تبييض الأموال مثلما يوضحه المنحنى البياني التالي:

المنحنى رقم (4): حجم التهرب الضريبي في الجزائر خلال الفترة (2011-2015) الوحدة مليار دج



المصدر: – تصريحات وزير المالية محمد جلاب: التهرب الضريبي يساوي سنة كاملة من عائدات النفط، 2014.

– تقرير المجلس الأعلى للمحاسبة عن التهرب الضريبي خلال الفترة: 2011-2015.

من خلال المنحنى السابق نلاحظ أن قيمة التهرب الضريبي بلغت ذروتها سنة 2011، ثم بدأت في التراجع ابتداء من سنة 2012، وبالرغم من هذا التراجع إلا أن قيمة التهرب الضريبي في الجزائر لا تزال مرتفعة .

كما تجدر الإشارة أيضا إلى العدد الكبير من الأسواق الموازية للعملات عبر مختلف ولايات الوطن، والتي يتم فيها علنا تداول مختلف العملات (الدولار، الأورو، الجنيه الإسترليني، ...إلخ)، بالإضافة إلى السلع المهربة عبر الحدود، والكميات المحجوزة الهائلة من المخدرات.

إن الحديث عن واقع جريمة تبييض الأموال في البنوك الجزائرية، لا يكون إلا بعرض أهم الفضائح التي مست هذه البنوك من خلال الجدول التالي:

الجدول رقم (1): أهم فضائح البنوك الجزائرية

الفترة	القضية
نهاية الثمانينات	**قضية تعرف باختفاء 26 مليار دولار (عهد الرئيس شادلي**

	بن جديد)
1990	قضية بنك التنمية الريفية تهريب 328، 2 مليون دولار نحو الخارج
1996	عرض 2266 ملف على العدالة (التهرب الجبائي) 7.9 مليار دولار
نهاية التسعينات	قضية اختفاء 3 الى 5 ملايير دولار (بنك الخليفة)
2005	قضية اختفاء3200مليار سنتيم (البنك الوطني الجزائري) قضية اختفاء 2000 مليار سنتيم (النبك الوطني الجزائري ببوزريعة)
2003	قضية اختفاء 1323 مليار سنتيم (البنك التجاري والصناعي)

المصدر:

– صابر. ح: الجرائم والفضائح الاقتصادية تتعاقب من سنة لأخرى، 2007، www.elkhabar.com)

– سليمان. ح: ضباط الشرطة والجمارك ومفتشوا المالية ملزمون بالتصريح بالممتلكات، 2007، www.elkhabar.com

– لخضر عزي، دراسة ظاهرة تبييض الأموال عبر البنوك، مجلة دراسات اقتصادية، الجزائر، العدد8، جويلية 2006

8– الجرائم المعلوماتية في البنوك الجزائرية:

إن أهم الجرائم المعلوماتية المتواجدة في البنوك الجزائرية هي: [1]

[1]– بقبق ليلى إسمهان: العمليات البنكية وأثرها على الاقتصاد (تبييض الأموال)، ملتقى وطني حول الاقتصاد غير الرسمي في الجزائر، معهد العلوم الاقتصادية، التجارية وعلوم التسيير، المركز الجامعي د. مولاي الطاهر، سعيدة، ص 41.

➢ قرصنة الأرقام السرية للحسابات البنكية والتي تم من خلالها تحويل الملايين من الأموال.

➢ نظام شفرة الصكوك المصنوعة من الأشعة الرملية الدقيقة، مما دفع بالبنوك الجزائرية إلى فرض على زبائنها تسجيل أرقام الأوراق النقدية في وثائق الإيداع بالعملة الصعبة لأن آلات الكشف على الأوراق المزورة في البنوك أصبحت غير قادرة على كشف النقود المزورة.

9- أساليب مكافحة الجريمة المعلوماتية في الجزائر:

بصدد مكافحة الجريمة المعلوماتية قامت الجزائر بعدة إجراءات أهمها:

➢ توفير دورات تكوينية بتقنيات عالية المستوى في مجال مكافحة الجريمة بكل أشكالها لفائدة إطارات الأمن الوطني، حيث تخص هذه الدورات أمن شبكات وحماية البيانات الفردية والتطرق إلى كيفية ضبط الأدلة الالكترونية كأداة اثباتية، وتأمين التعاملات الإدارية والمالية عبر الشبكات.

➢ المجهودات المبذولة من قبل مصالح الأمن والدرك الوطني ففي الفترة الممتدة بين جانفي 2015 وفيفري 2016، تم تسجيل 640 جريمة الكترونية، تم معالجة منها 300 جريمة من قبل مصالح الدرك الوطني.

➢ إنشاء عدة مراكز لمكافحة الجرائم المعلوماتية نذكر منها:

الديوان المركزي لمكافحة الإجرام المعلوماتي

الفرقة المركزية لمكافحة التقليد الصناعي والفني

فرقة الأبحاث للجرائم تكنولوجية الإعلام والاتصال

➢ إبرام اتفاق بين الديوان الوطني لحقوق المؤلف والحقوق المجاورة مع أعوان الأمن والجمارك على وضع برنامج يهدف إلى القيام بجولات استطلاعية بكل المؤسسات والإدارات الرسمية في الجزائر لاكتشاف البرامج المقلدة ذلك بغية تقليل عملية القرصنة الالكترونية.

➢ توعية المؤسسات الجزائرية بضرورة استخدام عناوين الكترونية جزائرية تكون إما خاصة بالمؤسسة، أو الوزارة التابعة لها في تعاملاتهم اليومية.

➢ سن جملة من القوانين لمحاربة الجريمة الالكترونية وتبييض الأموال: كقانون حماية الملكية الفكرية سنة 2003، قانون مكافحة الجريمة عبر الانترنيت سنة 2009، قانون تبييض الأموال سنة2007، ...الخ.

الخـــــاتمة:

إن تنامي ظاهرة الجريمة المعلوماتية في الجزائر بصفة عامة وفي القطاع البنكي بصفة خاصة يعود إلى:

1- نقص تأهيل إطارات القطاع البنكي، فحسب التقارير المختلفة فإن تعاملات البنوك الجزائرية مازالت تقليدية، وهذا ما يجعلها متخلفة، مما يثبت **صحة الفرضية الأولى.**

2- إن أهم الجرائم السائدة في البنوك الجزائرية هي جريمة تبييض الأموال التي وجدت مناخا ملائما هيأ لها عواملا ساعدت في تناميها وذلك قبل إدخال تكنولوجيات الإعلام والاتصال في البنوك الجزائرية، وهذا **ما ينفي الفرضية الثانية.**

3- القوانين المتعلقة بالحد من هذه الجرائم تعاني من نقائص، فمثلا ما تنص عليه المادة 303 مكرر من قانون العقوبات بالحبس بين 3 أشهر و03 سنوات، والغرامة بين 50 ألف و30 ألف دينار جزائري غير كافية لردع مرتكبي هذه الجريمة. وهذا يؤكد **صحة الفرضية الثالثة.**

على هذا الأساس قمنا بوضع جملة من الاقتراحات أهمها:

➢ ضرورة استعمال برمجيات تركيب لحماية أجهزة المعلوماتية والبيانات الخاصة والسرية من التجسس للأفراد والمؤسسات، وهي تعتبر برامج وقائية، كما هو الشأن بالنسبة لأرقام الحسابات البنكية والبطاقات الائتمانية، مما يفرض ضرورة عدم احتفاظ مستخدمي الانتريت ببياناتهم الشخصية أو المالية على أجهزتهم بغية تقليل المخاطر التي قد تسهل عملية الاختراق عن طريقها.

➢ التشديد في القوانين والتشريعات المتعلقة بالحد من الجريمة.

➢ ضرورة إجراء دورات تكوينية عالية التقنيات لموظفي القطاع البنكي قصد التعرف على أساليب الجرائم المعلوماتية الحديثة في القطاع البنكي.

➢ محاربة العوامل المساعدة على تنامي جريمة تبييض الأموال في الجزائر (الاقتصاد غير الرسمي، الفساد التهريب، السوق الموازية للعملات، التهرب الضريبي، تجارة المخدرات، ...)، فحسب الدراسات التي أقيمت على هذه الجريمة في الجزائر، فان غالبية عمليات تبييض الأموال تجرى خارج القطاع المصرفي وذلك عن طريق: تحويل الصرف غير الرسمي، تضخيم الفواتير، التهرب الضريبي، الإفراط في الصفقات، ...إلخ.

قائمة المراجع:

1 – Anti-cybercriminalité: Les différentes formes de cyber crimesexistanteswww.Anticybercrimes.fr

2– إدارة مكافحة الجرائم الالكترونية: أنواع الجرائم الالكترونية، (www.acess.gov.bh)، البحرين، 2016.

3– سيدين سليمان الحربي: الجرائم الالكترونية، مجلة المعلوماتية، العدد29، جوان 2008، ص8.

4– بوجمعة هيشور، وزير تكنولوجيات الإعلام والاتصال: الجرائم المعلوماتية، الملتقى الدولي، الجزائر العاصمة، 2008.

5– عبد العزيز دردوري، مدير مجمع حماية الشبكات المعلوماتية: الأمن المعلوماتي، ملتقى دولي، فندق هلتون، 2013.

6– محمد أمين الرومي: جرائم الكمبيوتر والانترنيت، دار المطبوعات الجامعية، 2003، ص 43.

7– لعوارهم وهيبة: دور الوسائل الالكترونية في عمليات تبييض الأموال، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، 2015، ص3.

8– نفس المرجع، ص8.

9- عبد المالك حداد: واقع تكنولوجيات الإعلام والاتصال في الجزائر، المعلوماتية والتحديات، (www.chiheb.net) .

10- تقرير الخارجية الأمريكية: جرائم تبييض الأموال في الجزائر تجرى خارج القطاع المصرفي، www.nilenetonline.com .

- Abdou Semmar : Quand la banque d'Algérie « autorise » le 11 blanchiment d'argent, eco-business, février 2015,www.algérie-focus.com.

12- بقبق ليلى اسمهان:العمليات البنكية وأثرها على الاقتصاد (تبييض الأموال)، ملتقى وطني حول الاقتصاد غير الرسمي في الجزائر، معهد العلوم الاقتصادية، التجارية وعلوم التسيير، المركز الجامعي د. مولاي الطاهر، سعيدة، ص 41.

إشكالية توريث الخُنثى المُشكل في قانون الأسرة الجزائري

د. سامي بن حملت
جامعة الإخوة منتوري قسنطينة 1

الملخص:

يعالج هذا المقال موضوع ميراث الخنثى المشكل وإشكالية توريثه في قانون الأسرة الجزائري. حيث لم يُبيّن المشرع الجزائري ضمن أحكام الميراث كيفية توريثه خلافا لعلماء الفرائض الذين تصدوا لهذا الموضوع الذي أفرز الكثير من الاشكالات النظرية والعملية بالرغم من اختلافهم حول كيفية توريثه ومن معه من الورثة، على اعتبار أن تقدير فريضة الخنثى المشكل تخضع لحل مسألته كذكر وحلها كأنثى على أن يتم تحديد نصيبه بعد ذلك إما من خلال متوسط النصيبين أو معاملته بالأضر واليقين، هو أو من معه من الورثة.

وفي هذا الاطار تظهر اشكالية اعتماد الرأي الفقهي الذي يستند عليه في توريث الخنثى المشكل على اعتبار أن المشرع الجزائري أحال إلى أحكام الشريعة الاسلامية في المسائل التي لم ينص عليها قانون الأسرة.

Abstract:

This article treated the problem of Hermaphrodite legacy problem in the Algerian Family law. Where did not indicate the Algerian legislature within the provisions of the inheritance how Heritable Unlike scientists statutes who fought for this subject, which produced a lot of shenanigans theoretical and practical in spite of their differences on how to passing it and of him from the heirs, on the grounds that the estimate of duty Hermaphrodite problem subject to resolve Msolth as male and resolved a female that is determined by its share after either through average Nasepen or treated Balodhar and certainty.

In this context problematic adoption Juristic appear on the grounds that the Algerian legislature referred to the provisions of Islamic Sharia law in matters not provided for by the Family Law.

مقدمـــة:

نظم المشرع الجزائري أحكام التركات والمواريث ضمن قانون الأسرة ابتداء من المادة 126 إلى المادة 183[1]. حيث بيّن أصناف الورثة الشرعيين وطرق إرثهم وكيفية حجبهم وعول المسائل وردها وأحوال ميراث الجد وميراث ذوي الأرحام وكذلك أحكام التنزيل، فضلا عن بيان كيفية توريث الحمل.

ولكن بالمقابل لم يُبيّن المشرع الجزائري كيفية توريث الخنثى المُشكل بالرغم من اهتمام علماء الفرائض بموضوع ميراثه، حيث بحثوا كيفية توريثه ومن معه من الورثة، في الوقت الذي يفرز فيه هذا الموضوع عدة إشكالات نظرية وأخرى عملية عند قسمة التركة وتحديد نصيبه أهو ذكر أم أنثى ؟ ونصيب من معه من الورثة ؟.

هذا، وإذا كان المشرع الجزائري لم يضع أحكاما لميراث الخنثى المشكل ضمن قانون الأسرة فإنه أحال إلى أحكام الشريعة الإسلامية من أجل بيان كيفية توريثه استنادا لنص المادة 222[2]، التي يرجع فيها القاضي إلى أحكام الشريعة الاسلامية كلما انعدم نص ضمن أحكام قانون الأسرة الجزائري.

وبالرغم من الاحالة إلى أحكام الشريعة الاسلامية، يبقى الاشكال مطروح في كون أن المادة 222 لم تحدد المذهب الفقهي الذي يعتمد عليه القاضي في توريث الخنثى المشكل في ظل اختلاف علماء الفرائض حول موضوع ميراثه.

وعليه، ومن أجل الإحاطة بهذا الموضوع سوف نتطرق أولا لبيان ماهية الخنثى المشكل ثم نُبين ثانيا أراء الفقهاء حول كيفية توريثه، وأخيرا نحاول استخلاص موقف المشرع الجزائري حول موضوع ميراثه.

---

[1]- قانون رقم 84-11 المؤرخ في 09 رمضان عام 1404 الموافق 09 يونيو سنة 1984 المتضمن قانون الاسرة المعدل والمتمم بالأمر 05-02 المؤرخ في 18 محرم عام 1426 الموافق 27 فيفري 2005.

[2]- تنص المادة 222: "كل ما لم يرد النص عليه في هذا القانون يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الاسلامية".

أولا: ماهية الخنثى المشكل

لقد حاول علماء الفرائض وضع تعريف للخنثى المشكل وبيان أقسامه استنادا لعلامات الذكورة أو الأنوثة التي تظهر في الخنثى، وهذا ما تجلّى في حادثة ظهوره.

1- تعريف الخُنثى المُشكل

الخُنثى لُغة مأخوذ من خنث خنثا. وهو الرجل الذي فيه لين وتكسّر وتثنّ فكان على صورة الرجال وأحوال النساء فهو خنث، والخُنثى جمع خُناثى وخناث، وهو من له عُضو الرجال والنساء معا[1] .و الخنثى: من الحيوان والنبات ما له أعضاء الأنوثة والذكورة جميعا. والخنوثة : أن تظهر في أحد الجنسين صفات من الجنس الآخر[2].

وسُمي المُخنث لتكسره كما يخنث فم السقاء والجوالق إذا عطفته وانخنث من قبل نفسه، ويُقال للمخنث : يا خناثة ويا خنثية ويا خناث. والخنثى من الرجال : له ما للرجل وما للمرأة ومنه اشتق المخنث وسمي لتكسره [3].

كما يعرف الخُنثى بأنه الذي لا يخلص لذكر ولا لأنثى وجعله كراع وصفا، فيقال، رجل خُنثى: له ما للذكر وما لأنثى، والخنثى الذي له ما للرجال والنساء جميعا والجمع خناثى مثل الحبالى وخناث. والانخناث: التثني والتكسر[4].

ومنه سُمي المُخنث وهو المُتكسر في حركاته المتشبه بغير جنسه. والخُنثى مخلوق فيه نوع شذوذ في خلقه، بأن ولد وله آلة ذكر وآلة أنثى أو ليس له شيء منهما أصلا لأن الله جعل بني آدم صنفين متمايزين ذكورا وإناثا لكل منهما آلة خاصة به وعلامات فارقة تميزه عن غيره .

---

[1]- المنجد في اللغة والاعلام، الطبعة، 41 دار المشرق، بيروت، 2005، ص، 197.

[2]- أحمد بوحاقة، معجم النفائس الوسيط. دار النفائس.2007.بيروت. ص353.

[3]- الطالقاني، المحيط في اللغة، المجلد الثاني . دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010، ص 562.

[4]- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ص 874.

والذكورة والأنوثة صنفان مُتضادان لا يجتمعان خلقهما الله على ذلك لحكمة التناسل وعمارة الأرض قال تعالى : "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفو"[1].

وعليه، يتضح من خلال تعاريف اللغويين أن للخنثى مدلول التكسر واللين والاختلاط والتشبه بالجنس الآخر، بأن تكون له علامات الذكورة وعلامات الانوثة معا أو ليس منهما شيئ.

واصطلاحا عند الفقهاء من له ذكر الرجال وفرج المرأة أو من ليس له واحد منهما فيكون له ثقب بين فخديه يبول منه لا يشبه واحد من الفرجين[2].

وقد بيّن المولى عزّ وجّل حكم الذكور والإناث وما يخص كل واحد منهما من التركة في آيات المواريث ولو كان هناك قسم آخر غير الذكور والإناث لبينه.

والخُنثى المُشكل منحصر في أربع جهات من جهات القرابة وهي جهات الأبوة، الأخوة، العمومة، الولاء. فإذا تبيّن أن هذا المخلوق من أحد الصنفين بدليل مرجح كان فيه وأخذ أحكامه، فإذا نبت شاربه ولحيته ترجح كونه رجلا، وإذا كان له ثديان أو حاض ترجح كونه أنثى وعن لم يتبين أمره كان مشكلا فالإشكال لم يأت له الامر عدم البيان، وعليه فالإشكال ليس صفة أصلية في الخنثى[3].

وبهذا، يتوافق المدلول اللغوي للخنثى مع ما اصطلح عليه علماء الفرائض في كون أن الخُنثى أو الخُنثى المشكل هو الذي يجمع بين علامات الذكورة والانوثة معا أو ليس له منهما شيء، بالرغم من أن الاول يعتبر واضحا في حين يبقى الاشكال مطروحا بالنسبة للمُشكل لعدم اتضاح حاله.

---

[1]- الحجرات الآية 13.

[2]- محمد بن أحمد بنيس، بهجة البصر في شرح فرائـــــض المختصر: كتاب في التركات والمواريث، تحقيق محمد محدة، دار الهدى، عين مليلة، 1991، ص 195.،

[3]- عبد اللطيف فايز دريان، فقه المواريث في المذاهب الاسلامية والقوانين العربية. المجلد الثالث، دار النهضة العربية.2006. ص1424- 1425.

2- أقسام الخُنثى

بالنسبة للخُنثى لا اشكال في أمره، وذلك بأن ترجح فيه جانب الذكورة على جانب الأنوثة كأن يبول من الموضع الذي يبول منه الرجال أو ثبت له لحية أو نحو ذلك أو يترجح فيه جانب الأنوثة على جانب الذكورة كأن يبول من الموضع الذي يبول منه النساء أو يظهر له ثدي أو يحيض أو يحمل أو نحو ذلك.

أما الخُنثى المُشكل وهو الذي لا يدري أذكر أم أنثى بأن لم تظهر عليه علامة من العلامات السابقة أو ظهرت عليه ولكنها تعارضت كأن يبول مما يبول منه الرجال والنساء معا او تظهر له لحية وثديان في وقت واحد[1].

لذلك يظهر للخنثى المشكل قسمان: قسم له آلة النساء وآلة الرجال جميعا وقسم له ثقبة يخرج منها البول لا تشبه آلة من الآلتين فيعتبر الثاني شكل لا يتضح ما دام صبيا فإذا بلغ أمكن اتضاحه، أما الأول قد يتضح وإن كان صبيا[2].

ويُسمى مُشكل لأن الأصل في الإنسان يكون ذكرا أو أنثى ولكل واحد حكمه الخاص ويميز الذكر عن الأنثى بوجود عضو الذكورة فيه، فإذا وجد العضوان معا أو عري منهما معا فعند ذلك يقع الإشكال ويلتبس الأمر، غير أن الإشكال يزول أحيانا وذلك بطريق معرفة مكان البول.

فإن كان يبول من الذكر فهو ذكر وإن كان يبول من الفرج فهو أنثى وإن كان يبول منهما ولا سبق لأحدهما على الآخر فهو الخنثى المشكل.

ويبقى مُشكلا إلى وقت البلوغ، فإن احتلم كما يحتلم الرجل فهو ذكر وإن ظهر له ثدي أو حاض فهو امرأة وإن لم تظهر هذه العلامات فهو خنثى مشكل.

3- أصل ظهور الخنثى المشكل:

---

[1]- عبد الودود محمد السريتي، الوصايا والأوقاف والمواريث في الشريعة الاسلامية، دار النهضة العربية. بيروت.1997. ص398.

[2]- محمد بن محمد سبط المارديني، شرح الرحبيـــة، مؤسسة قرطبـــة، الاندلس، 1996، ص 116 .

اختلف الفقهاء[1]، في وجود الخُنثى المُشكل فذهب البعض إلى أنه لا يوجد خنثى مشكل مثلما ذهب إليه الحسن البصري فلم يكن الله ليُضيق على عبيدة حتى لا يدري أذكر هو أم أنثى وكذلك القاضي اسماعيل من المالكية فلابد من عالمة تزيل إشكاله.

فليس الخنثى خلق ثالث مغاير للذكر والأنثى وذلك لقوله تعالى: "وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى"[2]. فلو كان هناك خلق ثالث لذكره وقوله: "وبث منهما رجالا كثيرا ونساءا"[3].

وقوله أيضا: "يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور"[4]. ومنه ذلك الجمهور إلى أن الخنثى هو أحد الصنفين ولكن خفية علاماته.

وأول من عرضت عليه مسألة الخنثى المشكل أحد حكماء العرب في الجاهلية سمي عامر بن الظرب، فجاءه ؟اناس من قومه يسألونه عن حادثة امرأة ولدت غلاما له عضوان، فتحير، وجعل يقول: هو رجل وامرأة، فلم يتقبل العرب منه ذلك، فسهر ليلته فقالت له خادمة سخيلة راعية غنمه ما أسهرك يا سيدي؟ فقال : لا تسأليني عما لا علم لك به، ليس هذا من رعي الغنم، فذهب ثم عادت وأعادت السؤال، فأعاد جوابه فراجعته وقالت لعل عندي مخرجا، فأخبرها بما نزل به من أمر الخنثى فقالت : اتبع المبال، ففرح.

وجاء الإسلام وأقر هذا الحكم، فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل كيف يورث مولود له هذه الصفة، فقال عليه الصلاة

---

[1]- محمد بن أحمد بنيس، المرجع نفسه، ص 195 .

[2]- سورة النجم الآية 45.

[3]- سورة النساء، الآية 1

[4]- سورة الشورى، الآية 49.

والسلام : "من حيث يبول". وقد حكم به في الإسلام علي بن أبي طالب بأن جعل الحكم للمبال[1].

ثانيا: اختلاف الفقهاء في حكم الخنثى المشكل وتحديد نصيبه في الميراث

اختلف علماء الفرائض حول كيفية توريث الخنثى المشكل، وهذا ما تجّلى في اختلافهم حول بيان الحكم عليه على أساس المبال. ومنها ما يتعلق باختلافهم على تحديد نصيبه في الميراث ومن معه من الورثة.

1 – اختلاف الفقهاء في تحديد حكم الخنثى المشكل في الميراث

اختلف علماء المالكية[2]، في تقدير حكم الخنثى المشكل سواء تعلق الأمر بالنكاح أو الميراث أو غيرها، بالرغم من أن الجميع يرى بأن الحكم في الخنثى بمخرج البول في حين رأى البعض غير ذلك على اعتبار أن مخرج البول غير مخرج الحيض الذي هو مخرج الولد ومحل الوطء. غير أن الإشكال إذا بال من أحد الفرجين، فإن بال من المحلين اعتبر الأكثر والأسبق وهذا محل الخلاف.

فإن بال من واحد إذا كان أكثر أو أسبق فلا إشكال، فإن بال منهما فالعبرة بالسبق عند بعض المالكية (اللخمى، ابن يونس، أبو الحسن، ابن الحبيب)، فإن لم يسبق من أحدهما فالعبرة بمن يخرج الأكثر، فإن لم يكن أحدهما أسبق ولا أكثر وكانت لحية كان على حكم الغلام، وإن تكن لحية وكان ثدي فعلى حكم المرأة فإن لم يكونا أو كانا كان له نصف ميراث ذكر ونصف ميراث أنثى ولا يجوز له نكاح.

وخلاف ذلك ذهب آخرون (العقباني) من حيث تقديم الكثرة على السبق وهذا ما أخذ به الحنفية أن يكون الحكم بالكثرة.

---

[1]– محمد على الصابوني، المواريث في الشريعة الاسلامية في ضوء الكتاب والسنة، دار رحاب للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ص 195 .

[2]– محمد بهنيس، المرجع السابق، ص 213–214.

أما الشافعية فالحكم عندهم بالمتأخر إذا استويا في الخروج وأما إذا سبق أحدهما فالحكم له لو تأخر الآخر ولو بال من أحدهما مرة ومن الآخر أخرى أو سبق أحدهما فالحكم له ولو تأخر الآخر.

ولو بال أحدهما مرة ومن الآخر أخرى أو سبق أحدها تارة والأخرى أخرى فالعبرة بالأكثر، فإن استويا فمشكل والله أعلم. فإن لم يتبيّن في البول أمر أمهل إلى البلوغ، فإن أمنى من أحد الفرجين فواضح أو حصل حيض أو حمل أو نبتت لحية أو ثدي حكم له[1].

وروى البيهقي أن الحسن بن كثير سمع أباه قال، شهدت عليا رضي الله عنه في خنثى قال: "أنظروا مسيل البول فورثوه منه".

فالنظر إلى مخرج البول في الخنثى حكم جاهلي وقد أقره الإسلام بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي رواه محمد عن أبي يوسف رحمه الله تعالى، فعن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم لما سئل كيف يورث مولود كذلك قال: "من حيث يبول" .

فإن كان يبول من الآليتين معا فالحكم لما هو أسبق خروجا لأنه لما خرج من أحدهما حكم حلل الخروج بأنه على تلك الصفة، فلا يتغير هذا الحكم بخروجه من الأخرى، كما إذا قام رجل بنية على نكاح امرأة فقضى له بها، ثم أقام آخر بنية أخرى لم يلتفت إليها.

وإن لم يكن هناك سبق في خروج البول من أي الآليتين، فقال ابو حنيفة لا علم لي بذلك، أما الصاحبان وجمهور الفقهاء والشافعي ومالك وأحمد يعتبر أكثرهما بولا لأن الكثرة تدل على زيادة القوة.

وقد رد أبو حنبفة ذلك على أبو يوسف، فكثرة الخروج لا تدل على القوة لأنه قد يكون لاتساع في أحدهما وضيق في الآخر، أما إذا استويا في المقدار فقد قال الصاحبان لا علم لنا بذلك.

---

[1]- محمد بهنيس، المرجع السابق، ص214.

وإذا بلغ الأنثى فلا بد أن يزول ذلك الإشكال بظهور العلامات المميزة لكل من الذكر والأنثى لأنه إذا جامع بذكره أو نبت له شارب ولحية أو احتلم كاحتلام الرجال فهو رجل على قول الإمام أبي حنيفة وأصحابه ومالك وأحمد.

وعند الشافعي لا يستدل بنبات لحيته بل لابد من علامة أخرى فإن لم توجد علامة أخرى يتبين بها حاله فهو مشكل.

وأجمعوا على أنه إذا نبت له لحية ونبت له مع ذلك ثدي فهو مشكل ما لم تظهر فيه علامة أخرى يتبين بها حاله[1].

2- اختلاف الفقهاء في تحديد نصيب الخنثى المشكل في الميراث

اختلف علماء الفرائض في كيفية توريث الخنثى المشكل ومن معه من الورثة، والآكد أن تجعل للخنثى فريضين، واحد على أنه ذكر وأخرى على أنه أنثى، وفي هذا الاطار يظهر رأيين:

الأول يرى إعطاء الخُنثى المُشكل أقل النصيبين المُتيّقن منهما، والثاني يرى إعطاء الخُنثى المُشكل متوسط النصيبين.

أ- إعطاء الخنثى المُشكل أقل النصيبين:

و هو مذهب الحنفية والشافعية وكذلك الحنابلة في أحد أقوالهم، الذين ذهبوا إلى اعطاء الخنثى المشكل أقل النصيبين إلا أن الحنفية والشافعية اختلفا في معاملة باقي الورثة في مسألة الخنثى المُشكل.

فبالنسبة للحنفية:

يعامل الخنثى وحده بأضر حالتيه حتى لو كان يرث بأحد التقديرين ولا يرث بالآخر. فلا يعطى شيئا ويقسم المال أو الباقي على باقي الورثة ولا يوقف شيء لأن سبب استحقاقهم ثابت، فلا ينقصون ولا يحجبون بإشكال حال الخنثى، أي أسوأ الحالتين لأن اعتبار الشك الواقع في الخنثى يوجب اعتبار الأضر بناء على اليقين ولا يمتد إلى جميع الورثة، فيعامل الخنثى وحده بالنقص أو المنع من الارث.

[1]- عبد اللطيف فايز دريان، المرجع السابق، ص1426 - 1427.

وفي شرح المشكاة: الخنثى المشكل لا يجعل عصبة ولا صاحب فرض جزما بل له القدر المتيقن وهو على الاقل على تقدير الذكورة والانوثة. فالخنثى لا يعصب أخته أصلا وأن الضرر هو خاص بالخنثى وحده لان المال لا يثبت بالشك وأما باقي الورثة فسبب استحقاقهم للإرث متيقن فلا ينقصون ولا يمنعون بالشك الواقع في ذكورة الخنثى وأنوثته[1].

لذلك يعامل الخنثى المشكل في الميراث بأسوأ الأمرين بالنسبة له، فإن كان لا يرث على تقدير كونه رجلا أو على تقدير كونه انثى لم يعط شيئا من الميراث أصلا، وإن كان يرث على إحدى التقديرين أقل مما يرث على التقدير الآخر أعطي أقل النصيبين، وإن كان يرث على أحد التقديرين مثل الذي يرثه على التقدير الآخر أعطي ميراثه على أحدهما ولا يوقف شيء من المال ويعامل بقية الورثة الذين مع الخنثى من غير إلحاق ضرر بأحدهم[2].

بمعنى أنه إذا كان وارثا على اعتبار دون آخر اعتبر غير وارث ولا يستحق شيئا وتوزع التركة على غيره لأنه يرث على أحد الاحتمالين والملك لا يثبت بالاحتمال بل لابد أن يكون سببه مقطوعا، وإن كان وارثا على اعتبار أنه أنثى فيكون له أقل النصيبين لأنه المتيقن وما زاد مشكوك فيه والملك لا يثبت بالشك، وهذا قول عامة الصحابة وجمهور الفقهاء والحنفية[3].

أما بالنسبة للشافعية: كما عند الأحناف يعطى أقل النصيبين وهذا ما كان عليه أحد قولي الشافعي وقول عامة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. وعند الشافعية

---

[1]- إبراهيم ابن عبد الله بن ابراهيم بن سيف بن عبد الله الفرضي المشرقي الحنبلي، العذب الفائض شرح عمدة الفارض على منظومة عمدة كل فارض في علم الوصايا والفرائض المعروفة بألفية الفرائض، دار الكتب العلمية. بيروت. 1999. ص 72-73.

[2]- عبد اللطيف فايز دريان، المرجع السابق، ص 1428.

[3]- عبد الودود محمد السريتي، المرجع السابق ص398.

للخنثى ومن معه من الورثة لكل واحد منهم نصيبه الأقل على أن يوقف الباقي إلى ظهور الحال[1].

فيعامل الخنثى المشكل بأشر الأمرين فيما يتعلق بنفسه وكذلك من معه من الورثة ويوقف الباقي من التركة إلى أن يتضح حال الخنثى أو أن يقر الخنثى أنه ذكر أو أنثى أو يصطلح هو ومن معه أو يموت فيرد المال الموقوف إلى باقي الورثة[2].

والراجح أن يعامل الخنثى ومن معه من الورثة بالأضر من ذكورة الخنثى وأنوثته فيعطى كل واحد الأقل المتبقى عملا باليقين ويوقف الباقي إلى اتضاح حال المشكل فيعمل بحسبه أو إلى أن يصطلحوا، فلو مات عن ابن وولد خنثى مشكل، فبتقدير ذكورة الخنثى يكون المال بينه وبين الابن بالسوية لكل واحد منهما نصف المال وبتقدير أنوثته يكون للخنثى الثلث وللابن الثلثان فيقدر الخنثى في حق نفسه فيأخذ الثلث فقط. ويقدر ذكرا في حق الابن فيأخذ الابن النصف لأنه متيقن به، ويوقف السدس الباقي بينهما حتى يتضح حال المشكل أو يصطلحا، فلو لم يختلف نصيب الخنثى لم يختلف نصيب غيره ممن معه من الورثة[3].

فيعطي للخنثى أقل النصيبين لأنه المتيقن ان اختلف نصيبه بذكورته وأنوثته وكذلك من معه من الورثة، وهو الأضر ويوقف الباقي إلى أن ينكشف إشكاله وظهور حال الخنثى أو الصلح في الذي وقف بتساو أو تفاضل[4] .

أما عند الحنابلة، فإن كان يرجى اتضاحه بأن يكون صبيا مُشكلا فإنه يعامل بالأضر في حق نفسه ومن معه من الورثة كذلك مثل الشافعية[1].

---

[1]- علي بن محمد بن محمد بن علي القرشي البسطي الأندلسي المالكي (أبو الحسن) الشهير بالقلصادي: إرشاد المتعلم وتنبيه المعلم لفرائض الشيخ الخليل، تحقيق منير بن المختار التليلي، منشورات ELGA فاليتا مالطا، 2001، ص 96.

[2]- عبد اللطيف فايز دريان، المرجع السابق، ص 1430.

[3]- محمد بن محمد سبط المارديني، المرجع السابق، ص 116-117.

[4]- ابراهيم ابن عبد الله بن ابراهيم بن سيف بن عبد الله الفرضي المشرقي الحنبلي، المرجع السابق، ص75 .

و بهذا يتوافق الحنابلة مع الشافعية في معاملة الخنثى المشكل ومن معه من الورثة الآخرين باليقين خلافا للحنفية الذين يقصرون ذلك على الخنثى المشكل وحده دون بقية الورثة.

قال ناظم الرحبية[2]:

وإن تجد في مستحق المال خُنثى صحيح بيّن الاشكال

فاقسم على الأقلّ واليقين تحظ بحق القسمة والتّبيّن

هذا، وقد لا يأخذ الخنثى شيئا لأن الأقل والمتيقن هو لا شيء وكذلك من معه من الورثة في الميراث بالتعصيب، فلو توفيت وتركت زوجا وولد أخ خنثى مشكل وعما، فللزوج النصف والباقي للخنثى بتقدير ذكورته يحجب العم، أما بتقدير أنوثته فلا يأخذ الخنثى شيء لأن بنت الأخ تسقط لوجود العم الذي يأخذ الباقي تعصيبا. لذلك لا يأخذ الخنثى والعم شيء لأن النصف المتبقى وقف حتى ظهور حال الخنثى، فإن تبين أنه ذكر أخذ الخنثى وإن تبين بأنه أنثى أخذه العم[3].

ب- إعطاء الخنثى المشكل متوسط النصيبين:

وهو مذهب المالكية، فيعامل الخنثى المشكل بالتقديرين جميعا، فيعطى نصف نصيب رجل ونصف نصيب أنثى إذا كان يرث على كلا التقديرين وكان إرثه على أحدهما أكثر من إرثه على الآخر. ويعطى نصف ما يستحقه إذا كان يرث على أحد التقديرين فقط، وإذا كان يرث على كلا التقديرين وكان إرثه على كل منهما مساويا لإرثه على التقدير الآخر فإنه يعطى أحد التقديرين[4].

---

[1]- عبد اللطيف فايز دريان، المرجع السابق، ص 1432.

[2]- انظر متن الرحبية

[3]- محمد بن محمد سبط المارديني، المرجع نفسه، ص 116-117.

[4]- عبد اللطيف فايز دريان، مرجع سابق، ص1429.

فيعطى للخنثى متوسط النصيبين، حيث يجمع النصيب في الحلين ويقسم على اثنين الذي يكون نصيب الخنثى[1]. فيعطى للخنثى المشكل نصف نصيبي ذكر وأنثى [2].

فعند المالكية وأبو يوسف في قوله الأخير بعض نصف النصيبين اعتبار للحالين وهو مذهبين عباس والشعبي والأوزعي[3].

أما عند الحنابلة، فإذا كان لا يرجى اتضاح حال الخنثى المشكل بعد بلوغه و لم يتبّين حاله فإنه يعطى نصف نصيب رجل ونصف نصيب امرأة مثل المالكية[4].

وعليه، يعطى للخنثى المُشكل متوسط النصيبين أي نصف نصيب ذكر ونصف نصيب أنثى إن كان يرث على التقديرين معا، كما يأخذ نصف نصيبه إن كان يرث على أحد التقديرين دون الآخر.

3- الحالات التي لا يتصور فيها ميراث الخنثى المشكل

وهي الحالات التي يستوي فيها نصيب الخنثى المشكل سواء قدر كذكر أو قدر كأنثى. وقد بيّن علماء الفرائض هذه الحالات[5].

فلا يتصور الخنثى المُشكل في الزوجين ولا الأبوين سواء تعلق الأمر بالأب والأم أو الجد والجدة، لأنه يمنع نكاحه وإلا صار واضحا وبالمقابل يأتي في الأولاد وأولاد الأولاد والإخوة والعصبة.

كما لا يتغير ميراث الخنثى المشكل إذا ظهر في الإخوة لأم على اعتبار أن الأخت لأم ترث مثل الأخ لأم.

كما لا يتغير ميراثه كذلك في صورة الأخوات إذا وجدن مع البنات، حيث ترث الأخت أو الأخ مع البنات الباقي تعصيبا. هذا عن حالات ميراث الخنثى المشكل بسبب.

---

[1]- محمد على الصابوني، المرجع السابق، ص 195 .

[2]- القلصادي: المرجع السابق، ص 96.

[3]- عبد الودود محمد السريتي، المرجع السابق، ص399.

[4] - عبد اللطيف فايز دريان، المرجع السابق، ص1432.

[5]- محمد بن محمد سبط المارديني، المرجع السابق، ص 116.

أما ميراثه بالنكاح أنه يحكم في الخنثى بمخرج البول في نكاحه وميراثه وشهادته وغير ذلك و لم يسئل مالك عنه.

ثالثا: موقف المشرع الجزائري من توريث الخنثى المشكل

لم يتطرق المشرع الجزائري لميراث الخنثى المشكل ضمن أحكام الميراث، إلا أنه أحال إلى أحكام الشريعة الإسلامية تطبيقا لنص المادة 222 من قانون الاسرة. التي يرجع فيها القاضي لأحكام الشريعة الإسلامية في المسائل التي لم يرد فيها نص، وهذا ما ينطبق على موضوع الخنثى المشكل.

غير أنه وبالرجوع لنص المادة 222، لم يُبيّن المشرع الجزائري الرأي الفقهي الذي يعتمد عليه في توريث الخنثى المشكل أمام الاختلاف الفقهي الذي ظهر بين الحنفية والشافعية والحنابلة على أحد اقوالهم من جهة والمالكية والحنابلة في قولهم الاخر من جهة اخرى، حول كيفية توريثه في ظل غياب اجتهاد قضائي حول الموضوع ليبقى موقف المشرع الجزائري حول ميراث الخنثى المشكل غير واضح.

فهل يفرض للخنثى المشكل أقل النصيبين ويعامل بالأضر واليقين هو فقط مثلما ذهب اليه الحنفية، أو من معه من الورثة كذلك مثلما ذهب إليه الشافعية وكذلك الحنابلة في أحد حالاته. أم يفرض له متوسط النصيبين مثلما ذهب إليه المالكية وكذلك الحنابلة ؟، فضلا عن بيان المعيار الذي يعتمد عليه في مخرج البول، هل يعتد بالمخرج الاسبق أم بالأكثر؟.

لذلك تبقى للقاضي السلطة التقديرية في اتباع الرأي الفقهي الذي يستند إليه في تحديد نصيب الخنثى المشكل وباقي أنصبة الورثة، فضلا عن ما يملكه من سلطات في مجال التحقيق، لاسيما في مجال الخبرة سواء ما تعلق بإجراء الخبرة الطبية أو التحقق من مخرج البول من حيث السبق أو الكثرة.

وهذا ما قد يؤدي إلى تضارب الاحكام القضائية في ظل غياب اجتهاد المحكمة العليا حول الموضوع.

الخاتمـــــة:

يتضح من خلال ما سبق بيانه حول اشكالية توريث الخنثى المشكل في قانون الاسرة الجزائري مدى اختلاف علماء الفرائض حول كيفية توريث الخنثى المشكل وبيان نصيبه في الميراث، هو ومن معه من الورثة، في ظل صعوبة التيقن من حاله.

هذا الاشكال قد يكون السبب في عدم تطرق المشرع الجزائري لهذا الموضوع والنص على كيفية توريثه من خلال الاستناد إلى ما ذهب اليه علماء الفرائض في هذا الاطار، سواء تعلق الأمر برأي الحنفية والشافعية من جهة أو المالكية من جهة أخرى. أو حتى الحنابلة الذين جمعوا بين رأيي الشافعية والمالكية.

ومهما يكن، يظهر بأن ما ذهب إليه الشافعية الأقرب للأخذ به في توريث الخُنثى المُشكل، فيعامل الخنثى المُشكل ومن معه من الورثة بالأضر واليقين احتياطا. فيأخذ كل وارث نصيبه المتيقن، وما بقي يوقف حتى يتجلّى حال الخنثى المشكل فإذا تيّقنت ذكورته أخذ الباقي وإن تيقنت أنوثته انتقل الباقي إلى الورثة الذين يرثون معه. بحيث يفرض للخنثى المشكل مسألتين أو فريضتين الأولى كأنه ذكر والثانية كأنه أنثى. ثم يعطى للخنثى المشكل أقل النصيبين ومن معه من الورثة على أن يوقف النصيب المتبقي حتى يتضح حاله على اعتبار أن الميراث لا يستحق إلا باليقين.

ومهما يكن من مبررات، يبقى المشرع الجزائري مُطالب بوضع أحكام تُبيّن كيفية توريث الخنثى المشكل على غرار باقي التشريعات العربية. وتوضيح مفهوم الخنثى المشكل وبيان صوره وكيفية توريثه والحالات التي لا يختلف فيها نصيبه. وهذا من أجل تفادي الإشكالات العملية التي تفرزها المسائل التي يظهر فيها الخنثى المشكل، أو تمكين القاضي من اللجوء إلى الخبرة الطبية للتيقن من جنسه والاستعانة بما استحدته التطور الطبي في هذا المجال للكشف عن جنس الخنثى المشكل ورفع الاشكال عن ميراثه طالما أن التطور العلمي يمكنه تحقيق ذلك بطريقة دقيقة ويقينية.

قائمة المراجع:

1- النصوص القانونية:

❖قانون رقم 84-11 المؤرخ في 09 رمضان عام 1404 الموافق 09 يونيو سنة 1984 المتضمن قانون الاسرة.

❖ الأمر 05-02 المؤرخ في 18 محرم عام 1426 الموافق 27 فيفري 2005 المعدل والمتمم لقانون الاسرة.

2- الكتب:

❖عبد اللطيف فايز دريان، فقه المواريث في المذاهب الاسلامية والقوانين العربية. المجلد الثالث، دار النهضة العربية. 2006.

❖عبد الودود محمد السريتي، الوصايا والأوقاف والمواريث في الشريعة الاسلامية، دار النهضة العربية. بيروت. 1997.

❖إبراهيم ابن عبد الله بن ابراهيم بن سيف بن عبد الله الفرضي المشرقي الحنبلي. العذب الفائض شرح عمدة الفارض على منظومة عمدة كل فارض في علم الوصايا والفرائض المعروفة بألفية الفرائض، دار الكتب العلمية. بيروت. 1999.

❖محمد على الصابوني، المواريث في الشريعة الاسلامية في ضوء الكتاب والسنة، دار رحاب للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر.

❖ محمد بن محمد سبط المارديني، شرح الرحبية، مؤسسة قرطبة، الاندلس، 1996.

❖محمد بن أحمد بنيس، بهجة البصر في شرح فرائض المختصر: كتاب في التركات والمواريث، تحقيق محمد محدة، دار الهدى، عين مليلة، 1991.

❖علي بن محمد بن محمد بن علي القرشي البسطي الأندلسي المالكي (أبوالحسن) الشهير بالقلصادي: إرشاد المتعلم وتنبيه المعلم لفرائض الشيخ الخليل، تحقيق منير بن المختار التليلي، منشورات ELGA فاليتا مالطا، 2001.

❖متن الرحبية.

3- المعاجـــــــم:

❖المنجد في اللغة والاعلام، الطبعة41، دار المشرق، بيروت، 2005.

❖أحمد بوحاقة، معجم النفائس الوسيط. دار النفائس.بيروت.2007.

❖الطالقاني، المحيط في اللغة، المجلد الثاني . دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010.

❖ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005.

المحددات الجيو حضارية والجيو سياسية للفعل الإرهابي
قراءة في الاختلافات والتوافقات

د. حبيبة رحايمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

تحاول الورقة البحثية، وبعد تحديدها لمدلولي "الجيو سياسي والجيو حضاري" تقديم مجموعة المحددات في بعديها الجيو حضاري المرتكز على الأبعاد القيمية "الحضارية والثقافية"، والجيوسياسي المرتكز على مفاهيم القوة لاسيما في شكلها المادي الذي تمنحه جغرافيا المكان لتوجيه سياسة الدولة، والتي من شأنها؛ أي: (مجموع هذه المحددات) أن تسهم في توصيف الفعل أو الظاهرة الإرهابية، وبالتالي مدى إمكانية الخروج من عدم الاتفاق حول تعريف جامع مانع لـــ "الإرهاب" .

الكلمات المفتاحية: الإرهاب، الجيوسياسي، الجيوحضاري

Abstract:

This paper try after determining the Significance of "geopolitical and geo-civilizational" to provide a set of parameters in the geo-civilizational dimensions based on values " civilization and culture," and the geopolitical dimensions based on the concepts of power, especially in their physical form, provided by the geography of the place to guide the state policy, which will (the sum of these determinants) contribute to the characterization of the act or the terrorist phenomenon, and thus the possibility to get out of a lack of agreement about the sententious definition of “terrorism”

Key words: terrorism, geopolitical, geo-civilizational

مقدمة :

في ربطه بين الجغرافيا السياسية والثورات العربية، يقول كمال السعيد حبيب[1] في مقال له في السياسة الدولية: "قيد التشكل: الجغرافيا السياسية الجديدة والعنف في العالم العربي: «تبدو الثورات العربية في بعض جوانبها تأسيسا لجغرافيا سياسية جديدة للعالم العربي، فهناك نظم تسقط وأخرى تولد، وبين السقوط والميلاد تحدث توترات عنيفة مصحوبة بالضرورة بقدر من العنف، وبين ذلك كله يمكن للباحث أن يخلص إلى أننا في العالم العربي نشهد تشكل جغرافيا سياسية جديدة لهذا العالم»[2] .

إن تشكل هذه الجغرافيا السياسية الجديدة مقترن ولا بد بعدد من المتغيرات تقوم عليها فكرة الجغرافية السياسية والجيوبولتيك، والمتصلة تحديدا بالمكان (الرقعة الجغرافية)، وما يمنحه المكان من قوة نتيجة معطيات متعلقة به (الموقع، والثروات والموارد، والسكان ..)، ثم كيفية إفادة الوحدة السياسية من ذلك على مستوى علاقاتها الخارجية؛ إذ إن البعد المكاني في الجانب الجيوسياسي يدفع باتجاه رسم تحديد نمط العلاقات الدولية إلى حد كبير، ويؤثر على أشكال التفاعل الدولي التي تتخذ أبعادا تعاونية أو صراعية أو مزيجا بين هذه الأبعاد[3].

وعلى اعتبار أن المنطقة العربية وبما شهدته من تغيرات تدفع نحو تشكيل واقع جيوسياسي جديد بها، عرفت ظاهرة الإرهاب كأحد مخرجات هذا التغيير الحاصل، تطرح الورقة البحثية سؤالا حول محددات توصيف الفعل الإرهابي على مستوى المعطى الحضاري للمنطقة في توافقه أو اختلافه مع المعطى الجيوسياسي، استنادا إلى أن الإرهاب

---

[1]- باحث متخصص في شؤون الجماعات الإسلامية.

[2]- كمال السعيد حبيب، قيد التشكل: الجغرافيا السياسية الجديدة والعنف في العالم العربي، على الرابط: http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/2733.aspx (بتاريخ 2016/4/12)

[3]- صايل فلاح مقداد السرحان، أثر المحددات الجيوسياسية على العلاقات التركية ــ العربية (2002 ــ 2011)، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، (المجلد 6 العدد 2، 2013)، ص 219

ظاهرة متعدية للحدود الجغرافية للدولة (أولا)، وللحيز الجغرافي الإقليمي للمنطقة العربية (ثانيا).

فرضيات الدراسة:

1 ــ تتقاطع المحددات الجيوحضارية والجيوسياسية في توصيف السلوك الإرهابي .

2 ــ هناك علاقة ترابطية بين المحددات الجيوحضارية و المحددات الجيوسياسية في توصيف الفعل الإرهابي.

مناهج الدراسة :

الورقة البحثية معالجة لما أسمته ب"توصيف الفعل الإرهاب" أي أنها تقوم على البحث في الدلالة المفاهيمية والمصطلحية للإرهاب من خلال المعطى الجغرافي السياسي في تقاطعه مع المعطى الحضاري للمنطقة، ولذلك فالمناهج المستعان بها هي مناهج دراسة الجغرافيا السياسية والجيوبولتيك، وتتمثل على وجه التحديد في المناهج الآتية:

1 ــ المنهج الإقليمي The regional Method: وهو المنهج الذي يتناول بالدراسة والتحليل الدولة أو مجموعة دول كوحدة واحدة، ويهتم بدراسة العلاقات المتبادلة بين العوامل الجغرافية وسياسة الدولة، ويستند إليه البحث في التحليل نظرا لكون الظاهرة الإرهابية تدرس في إطار هذه الورقة في بعدها المحلي (داخل الدولة)، وفي بعدها الإقليمي (العربي)[1].

2 ــ المنهج الوظيفي: تتجه الدراسة إلى تناول "الإرهاب" كمشكلة من مشاكل الجغرافيا السياسية، وهي من المشكلات التي تعاني منها أكثر من وحدة سياسية أو دولة، لذلك نأخذ في نفس الوقت بمبدأ الترابط والتكامل بين الوحدات السياسية، وهو ما يجسد البعد الجيوسياسي للظاهرة كمشكلة متخطية للحدود.

[1]- صلاح الدين الشامي، دراسات في الجغرافيا السياسية، ط2 (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999)، ص33

3 ــ المنهج التحليلي: وتتم الاستعانة به لبيان مجموعة المحددات الجيوحضارية والجيوسياسية والتي تسهم في توصيف وتعريف "الفعل/ الظاهرة الإرهابية"، مع محاولة ضبط مدلول "الجيوحضاري" و"الجيوسياسي".

أهمية البحث:

إن التوصل إلى توصيف الفعل الإرهابي، وبالتالي التوصل إلى ضبط المصطلح ومفهومه (دلالته ومضمونه)، وبالاستناد إلى المعطى الجيو حضاري والجيو سياسي؛ يعتبر أمرا ذا أهمية بالغة، لاسيما بالنسبة للمنطقة العربية والشرق الأوسط، على اعتبار أن عدم ضبط المفهوم والتوصل إلى تعريف محدد لظاهرة الإرهاب ينعكس سلبا على الوقوف على :

1 ــ حقيقة الظاهرة.

2 ــ الاتفاق حول السياسات والمقاربات المنتهجة لمكافحتها.

3 ــ الإشكالات التي قد تواجهها بعض الدول العربية على مستواها الداخلي نتيجة عدم ضبط وتحديد المفهوم.

4 ــ ما يعكسه ذلك من الخلط الواقع في التكييفات "الشرعية" والقانونية" و"الدلالات والمفاهيم السياسية" في التعامل مع مفاهيم: مثل: التنظيمات الدينية، والجهادية وإدراجها ضمن الفواعل الإرهابية، لاسيما وأن الورقة البحثية تبحث في المحددات الجيو حضارية للظاهرة .

أما خطة البحث، فتتكون من أربعة مباحث كالآتي:

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات ومفاهيم البحث.

المبحث الثاني: المحددات الجيوحضارية للفعل الإرهابي.

المبحث الثالث: المحددات الجيوسياسية للفعل الإرهابي.

المبحث الرابع: مخرجات تقاطع الجيوحضاري والجيوسياسي في توصيف الفعل الإرهابي.

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات ومفاهيم البحث.

بالرغم من أن المفهوم الذي يتعين توضيحه ـــ ابتداء ـــ في البحث هو "الجيوحضاري"، إلا أن الدراسة تعرف بداية مدلول "الجيوسياسي"، والذي من خلاله يستأنس توضيح وتعريف "الجيوحضاري" ثم بقية مصطلحات ومفاهيم البحث: الإرهاب.

المطلب الأول: مدلول الجيوسياسي.

عرفت كلمة "جيوسياسية" منذ ابتكارها من قبل السويدي الأستاذ في العلوم السياسية "رودولف كيلن" Killen (1864 ـــ 1922) حسب الأمكنة والأزمنة تقلبات متنوعة ومرتبطة بالمعنى الذي أعطي لها وبالاستخدام الذي استعملت فيه، وقد كثر استخدامها في ألمانيا خاصة وفي العالم الأنجلوسكسوني حتى الحرب العالمية الثانية، وحملت بعد الحرب تهمة كونها ميزت الأعمال التي كانت قد أوحت للنازيين في ألمانيا سياستهم الخارجية وتحميلهم مسئولية كبيرة في اندلاع النزاع، كما أوقف استخدامها غداة المعارك، حتى أنها استبعدت من الإطار التعليمي في ألمانيا وفي فرنسا، وفي الواقع إذا كانت الكلمة قد اختفت بشكل شبه كامل من القاموس العلمي، فقد استمر استخدامها من قبل السياسيين[1]، وهكذا عرف كيلن الجيوبولتيك (الجيوسياسي) بأنها: «دراسة الوحدة السياسية ـــ الدولة ـــ في بيئتها الجغرافية»[2]، في حين عرفها "هوس هوفر" بأنها: «دراسة علاقات الأرض ذات المغزى السياسي»[3].

---

[1]- ألكسندر دوفاي، الجغرافيا السياسية جيوبولتيك، تعريب: حسين حيدر، ط1، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2007)، ص 5

[2]- ينظر: رسل فيلد، الجيوبوليتيكا، ترجمة: يوسف مجلي ولويس اسكندر، سلسلة آلاف كتاب، (القاهرة: الكونك للنشر والطبع والتوزيع)، ص 11

[3]- محمد محمود الديب، الجغرافية السياسية: أسس وتطبيقات، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1979)، ص 23

ورغم أن الجيوبوليتيكا تعتمد اعتمادا كبيرا على الجغرافيا السياسية، حيث أنها ولدت من رحمها، إلا أنها كمفهوم حركي ــ ديناميكي ــ تختلف عنها وتتميز باهتماماتها **بعلاقات القوة**، التي هي في تغيير مستمر[1].

ودون نسيان أن دراسة الجغرافية السياسية، (والتي تشكل منبت الجيوبولتيك)، تتضمن دراسة ثلاثة أبعاد في الوحدة السياسية: الدولة وتشكل **البعد الأول**؛ والذي يتمثل في الأرض كمسرح، ويتميز بثبات نسبي في عناصره: الموقع، المساحة، الشكل، التضاريس، المناخ، النبات، الحيوان، الموارد الطبيعية، السكان.

والبعد الثاني: وهو الإنسان فعناصره أكثر سرعة في التغير وتتمثل في النظريات والمذاهب السياسية التي تحكم العلاقات الداخلية والخارجية للدولة.

أما البعد الثالث: فهو البعد الزمني: أي أن دراسة العلاقة بين البعدين السابقين، والتي لا بد أن تكون في فترة زمنية معينة[2].

لكن هناك احتمال كبير لأن تكون ثمة صورة من صور التكامل فيما بينهما أي: الجيوبوليتيك والجغرافيا السياسية، على اعتبار أن علم الجيوبوليتيكا يمثل الامتداد الطبيعي للجغرافية السياسية، وهذا معناه أن الجغرافية السياسية تقوم بتصوير وتشخيص وتجسيد وإلقاء الأضواء عليها، لكي تتمكن الجيوبوليتيكا من افتراض وتخيل الحل الأمثل أو تصوير الحلول التي تنبثق من واقع الصورة الواضحة لها.

ومن ثم يكون هذا التكامل في الأداء، مدعاة إلى إبعاد معنى التعارض أو التناقض، بين وظيفة كل منهم، وربما كان ذلك نفسه السبب الذي دفع بالمدرسة الأمريكية إلى اعتبار الجغرافية السياسية والجيوبوليتيكا شيء واحد لا انفصام بينهما[3].

---

[1]– المرجع نفسه، ص 23

[2]– مها ذياب حميد، العلاقات البنيوية والوظيفية بين الجيوبوليتيك والاستراتيجية، مجلة كلية التربية للبنات، المجلد 17، ص 26، نقلا عن: لويس سي، بليتر، ص 156 ــ 157

[3]– صلاح الدين الشامي، (مرجع سابق)، ص 33

ولما كان الإرهاب مشكلة تتخطى حدود الدولة، وتعاني منها أكثر من وحدة سياسية[1] يكون الجمع بين الجغرافيا السياسية والجيوبوليتيك أكثر جدوى من الفصل بينهما، فليس ثمة ما يمنع أو يحول دون أن نمارس الدراسة والبحث بالطريقة المثلى، بحيث نصور المشكلة، ونلقي الأضواء عليها، كما يستوجب الأمر في الجغرافيا السياسية، ثم نتخطى من بعد ذلك الحد الفاصل بين الجيوبوليتيكا لكي نتصور احتمالات الحل الأمثل لمعالجتها ووقف احتمالات التفجر، التي تؤذي الوحدة السياسية أو تقليقها وتعرضها للخطر[2].

المطلب الثاني: مدلول الجيو حضاري.

وتشير عبارة "الجيوحضاري" إلى المكان في علاقته بالمكون الحضاري بأبعاده الثقافية، وهو بعد يصطبغ به المكان، فيميزه من هذه الناحية عن أماكن أخرى تتلون وتصطبغ بألوان ثقافية وحضارية أخرى.

والمكون الأساسي في تعريف الجيوحضاري، فضلا عن المكان ومتعلقات المكان؛ هو "الدين واللغة والعادات والتقاليد والتاريخ المشترك.." تلك العناصر التي عادة ما يطرقها الباحث في تعريفه للحضارة وللثقافة[3]، فمدلول الجيوحضاري، ـــ هو في النهاية ـــ تعبير عن هوية المكان وثقافته في إطار حضارة عرفها المكان عبر عصور وأزمنة، حافظ خلالها المكان على هذا المعطى الحضاري والثقافي.

المبحث الثاني: المحددات الجيو حضارية في توصيف الفعل الإرهابي.

تعبر مطالب هذا المبحث عن مجموع المحددات التي تراها الورقة البحثية تندرج في سياق "الجيوحضاري"، وهي كالآتي:

---

[1]- المرجع نفسه، ص 33

[2]- المرجع نفسه، ص 34

[3]- نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ/ 1995م)، ص 89

المطلب الأول: المحدد الجغرافي.

ويتمثل في تبني مقاربة تقوم على التكييف الحضاري للمنطقة العربية، إذ تعتبر منى أبو الفضل المنطقة العربية استنادا إلى هذا التكييف كيانا اجتماعيا حضارياً عربياً، وهي تعرفه على أنه « قاعدة جماعية بشرية ذات أبعاد معنوية مادية مركبة، تجتمع حول أصول عضوية وحيوية، في بيئة زمنية متصلة ذات امتدادات مكانية يتم صقلها من خلال التفاعل والتواصل عبر المواقف المشتركة، وهذا الكيان يعكس ويقدم القاعدة البنيانية للمنطقة في أصولها وقواعدها الكلية، كما أنه يمثل مفهوما تفسيريا قادرا على تقديم المداخل المتنوعة والمتكاملة لفهم الظواهر السياسية في المنطقة العربية وشرحها وتفسيرها خصوصا إذا ما ارتبطت مع بقية منظومة المفاهيم، مثل البيئة الحضارية والفاعلية والدافعية والنسق القياسي للدولة الشرعية والنظام السياسي .. إلخ تلك المنظومة التي تحاول طرح منظور موضوعي يعبر عن الخصوصية التاريخية أو الذاتية الحضارية للمنطقة وينبع من البيئة الثقافية لها، وقابل للتوظيف سواء في تكييفها وتعريفها أم دراستها وشرحها وتفسيرها»[1].

المطلب الثاني: المحدد اللغوي المتعلق باستعمالات ودلالات "مصطلح الإرهاب" في اللغة العربية.

إن المصطلح الواحد، قد يختلف في مفهومه داخل العلم، الواحد، نظرا لاختلاف المدارس الفكرية والأطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا أو ذاك، كما أنه قد يعتريه التطور ويحتاج إلى البحث عن التطور الدلالي للمصطلح.

ولفظ "الإرهاب" يبحث من خلال حقائق ثلاثة، إذ الحقائق اللفظية في اللغة العربية ثلاثة أقسام: الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية، فإذا كنا بصدد البحث في لفظ أو مصطلح فالنظر أولا هل بحثنا عنه من جهة دلالته اللغوية، فالعبرة إذن

[1]- منى أبو الفضل المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بالمنطقة العربية، مجلة إسلامية المعرفة، (عمان الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (عمان (الأردن) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 9، السنة الثالثة، صفر ــ ربيع الأول، 1418/1977م)، ص 47

بقول أهل اللغة في ذلك أو يكون النظر فيه من جهة دلالته الشرعية، فالعبرة فيه بقول أهل الشرع من خلال النصوص الشرعية، أو يكون النظر فيها من جهة دلالتها العرفية فيكون المعتبر قول أهل العرف وعملهم.

أ ــ الدلالة اللغوية: شكلت اللغة على الدوام وعاء تستمد منه المصطلحات الشرعية الإسلامية وجودها وتكونها، عبر عدد من الآليات يدركها المختصون في علم المصطلحات أو المصطلحية، فكثيرا ما يعمد المتقدمون من الباحثين في مجالات المعرفة المختلفة إلى الاستئناس باللغة وربط الإطلاق المصطلحي بالدلالة اللغوية.

والمراد بالدلالات للغوية: المعاني التي وضعت بإزاء اللفظ ابتداء، وهي قد تسمى بالمعاني الإفرادية[1]، وعلى هذا الأساس يقع تتبع البحث لكلمة "الإرهاب" في قواميس ومعاجم اللغة العربية لاستخراج المعاني والدلالات المتنوعة للفظ، وملاحظة الدلالات الجوهرية والربط فيما بينها، وما تتمخض عنه عملية الربط من دلالات تمثل نواة المفهوم[2].

وإنما يهتم البحث بالدلالة اللغوية لكلمة "إرهاب" على اعتبار أن الدين الإسلامي جاء بلغة العرب، فننظر لأصلها، وماذا تعني في اللغة، ثم ننظر إلى الاستعمال الشرعي من خلال النصوص لهذه الكلمة.

فالإرهاب في اللغة؛ من مادة (رهب)، وهي كلمة لها أصلان، أحدهما يدل على الخوف والآخر يدل على دقة وخفة. فالأول؛ وهو الخوف: الرهبة؛ تقول: رهبت الشيء رهبا ورهبا ورهبة، والترهب: التعبد، ومن الباب، الإرهاب، وهو قدع الإبل من الحوض وذيادها، وقد جاء في لسان العرب: «رهب بالكسر، يرهب رهبة ورهبة ورهبا بالضم

---

[1]- فؤاد السعيد، وفوزي خليل، الثقافة والحضارة: مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي، (دمشق: دار آفاق المعرفة، 2008)، ص 88

[2]- علي جمعة محمد، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، ط1، (القاهرة: دار الرسالة، 1425هـ/2004م)، ص 2

ورهبا بالتحريك، أي خاف، ورهب الشيء ورهبا ورهبة: خافه .. إلى أن قال: .. وأرهبه رهَّبه واسترهبه، أخافه وفزَّعه»[1].

فأصل الكلمة اللغوي يدل على الخوف وعلى استدعاء الخوف، فالإرهاب من قولك أرهب يرهب إرهابا، فأصله أرهب أي خوف وفزع، وهذا المعنى في نفسه لا يقتضي مدحا ولا ذما، فالخوف والتخويف ليس مذموما مطلقا ولا ممدوحا مطلقا.

ب ـــ الدلالة الاصطلاحية الشرعية للإرهاب:

دراسة الدلالة الاصطلاحية تثير التساؤل حول معنى الاصطلاح، وأهمية تحديد الدلالات الاصطلاحية في بناء المفاهيم.

فالاصطلاح أو المصطلح من قولهم: اصطلح القوم"؛ أي زال ما بينهم من خوف، واصطلحوا على الأمر؛ أي اتفقوا وتعارفوا عليه، والاصطلاح اتفاق طائفة على شيء مخصوص، والمصطلح اسم مفعول من اصطلح، بمعنى المتفق عليه من المعنى أو الدلالة، وهو مفهوم المصطلح ودلالته[2].

يعرف الجرجاني في كتابه التعريفات المصطلح بأنه: « إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما، وقيل: هو اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى »[3]، فالمصطلح لا يكون إلا في الألفاظ التي وضعت لمعان جارية في فت معين أو علم خاص، فالألفاظ التي خرجت عن معانيها اللغوية هي التي نستطيع أن نسميها مصطلحا.

فإذا كانت القاعدة "لا مشاحة في الاصطلاح"[4] بشروط وضع المصطلح[1]، فإن المشاحة والمنازعة والخصومة وسوء الفهم كثيرا ما تحدث في دلالات ومفاهيم هذه

---

[1]- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط3، (بيروت: دار صادر، 1414هـ/ 1993م)، ج1 ص436

[2]- نصر محمدعارف، الحضارة، الثقافة، المدنية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415 هـ/ 1995 م)، ص89

[3]- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (بيروت: مكتبة لبنان، 1992)، ص 28

[4]- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، (بيروت: دار ابن عفان، 1997/1417)، ج1 ص411

المصطلحات التي تستبطن في ثناياها أهدافا ومقاصد فكرية وحضارية، لأن المصطلح أشبه ما يكون بوعاء معرفي جامع يحمل خصائص النسق الفكري والحضاري الذي نشأ فيه وتطور فيه، وينتمي إليه، فالمصطلحات، إذن هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات التي كثيرا ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر اللغوي لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها وما استنبطته ذاكرتها المعرفية[2] .

وعند البحث في الحقيقة الشرعية "للفظ الإرهاب"، يتبين أنه لا يوجد هذا اللفظ بعينه في النصوص الشرعية، وإنما يوجد أصله الثلاثي وما تصرف منه، وكذلك ما تصرف من أصله الرباعي.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ البقرة، 40، وقوله تعالى: ﴿ لَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ ۖ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴾[الأعراف 154]. ومنه قوله تعالى: ﴿ وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياي فارهبون﴾[النحل، 51]، ومنه قوله تعالى: ﴿إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا﴾ الأنبياء، 90،[3] .. إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الكريمة، والتي تكرر لفظ "الإرهاب" فيها اثنتي عشر مرة، وقد ورد بمعنى: التخويف بإظهار القوة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّـهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّـهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ سورة

---

[1] – أن تقوم به طائفة من أهل فن أو علم أو صنعة معينة، فإن قام به فرد أو فردان فلا يصير مصطلح علم، إنما يصير مصطلح شخص، وأن يخرج اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى جديد، فإن لم يخرج فليس بمصطلح، وعلى أن يكون ثمة مناسبة بين المعنى الجديد والمعنى اللغوي.

[2] – ينظر: طه جابر العلواني، تصدير كتاب نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية، (مرجع سابق)، ص7

[3] – عبد العزيز عبد العزيز بن عبد الله بن محمد آل الشيخ، الإرهاب ووسائل العلاج، رابطة العالم الإسلامي المجمع الفقهي الإسلامي، أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة، (19 ــ 24 شوال 1424 هـ/ 13 ــ 18 ديسمبر 2002 م)، ص ــ 61 ــ 62

الأنفال الآية 60، ومن تفسيرات المفسرين لهذه الآية: «والإرهاب جعل الغير راهبا، أي خائفا، فإن العدو إذا علم استعداد عدوه لقتاله خافه، و لم يجرأ عليه، فكان ذلك هناء للمسلمين وأمنا من أن يغزوهم أعداؤهم، فيكون الغزو بأيديهم: يغزون الأعداء متى أرادوا، وكان الحال أوفق لهم، وأيضا ذا رهبوهم تجنبوا إعانة الأعداء عليهم.

والمراد بالآخرين من دونهم أعداء لا يعرفهم المسلمون بالتعيين ولا بالإجمال، **وهم من كان يضمر للمسلمين عداوة وكيدا، ويتربص بهم الدوائر..**»[1].

والإرهاب للعدو إنما يكون بالعدد والمدد والعدة والشدة والسلاح المعد للكفاح، وهو مدلول قوله تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم .. ﴾، والحاصل أن الترهيب على العدو مقصد من مقاصد الشرع[2].

ويمكن توجيه هذا المعنى في تفسير الآية القرآنية الكريمة؛ بما يقابله في العصر الحاضر؛ وهو "مصطلح الردع" الذي يحول دون قيام العدو بالهجوم، ذلك أن جميع المعاني التي وردت في القرآن والسنة لا يستفاد المعنى الذي تكَوَّن للفظ الإرهاب في هذا الزمن، لأن المعنى الحديث للإرهاب يكون بسبب معطيات تاريخية لاحقة عن المعنى السابق في اللغة والنصوص الشرعية، أفضى إلى تغيير معناه الذي تحول إلى مضمون آخر لم يخطر ببال السابقين لأن معناه القديم لا يتعدى معنى الإخافة عن طريق إعداد القوة الكافية التي تمنع وقوع الحرب بسبب رهبة الآخرين للقوة التي أعدت للمعتدين.

ج ـــ الحقيقة العرفية: على اعتبار أن الإرهاب من الموضوعات التي لاقت اهتماما على مستوى المجمعات الفقهية في العالم العربي والإسلامي، فإن الدلالة العرفية التي اختارها علماء الشريعة لتوصيف ما هو الفعل والجريمة الإرهابية كحقيقة متعارف عليها بينهم، فقد عرفه المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة

---

[1]– محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، (تونس: الدار التونسية، 1984)، ج10 ص54 ـــ 55

[2]– محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأنوار، ط1، (بيروت: دار ابن حزم)، ج1 ص738

عشرة عام 1422هـ بمكة المكرمة الإرهاب في بيانه وجاء فيه أن الإرهاب هو: « العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغيا على الإنسان (دينه، وعقله، وماله، وعرضه)، ويشمل صنوف التخويف والأذى، والتهديد والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد يقع تنفيذا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك أو الخاصة أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الفساد في الأرض التي نهى الله سبحانه وتعالى المسلمين عنها»[1].

المطلب الثالث: الحرابة والبغي كمصطلحات شرعية تتقاطع ومدلول الإرهاب في صياغته المعاصرة .

عرف المجال الفعلي الواقعي في التاريخ الإسلامي، أفعالا تؤدي في دلالتها "معنى الإرهاب" بإطلاقاته المعاصرة، وتعتبر هذه الأفعال ـــ بما تعبر عنه من مفاهيم تبلورت إلى اصطلاحات قائمة بذاتها داخل المنظومة التشريعية الإسلامية ـــ أحد ملامح المعطى الحضاري والثقافي للأمة الإسلامية في تاريخها، وعليه تشكل هذه المصطلحات أبرز المحددات التي يستند إليها مدلول "الجيوحضاري" في استعمالات تاريخية لمفاهيم تعبر عن صور من صور الإرهاب في استعمالاته المعاصرة، وتتمثل هذه المصطلحات والمفاهيم في فعلي "الحرابة، والبغي" .

لقد ركز الفقه القانوني كثيرا على معيارين اثنين في محاولة تعريفه للإرهاب، وهما المعيار الشكلي والموضوعي، حيث يستند المعيار الشكلي إلى ما يحدثه الإرهاب من خوف وذعر ورهبة .. وذلك من خلال الوسائل المعتمدة في إثارة الخوف والهلع، في حين يركز المعيار الموضوعي على الغايات والأهداف التي يتغياها الفعل الإرهابي، والتي قد تقترن في غالبها بالبعد السياسي من وراء الفعل الإرهابي.

[1]– علي جمعة محمد، (مرجع سابق)، ص2

هذان المعيارين بأبعدهما، يتوفران إلى حد كبير في ما يسمى في الشريعة الإسلامية ب"الحرابة والبغي" والجامع بين المصطلحين أو المفهومين هو الإفساد في الأرض، هذا المفهوم الشرعي الذي لا يخرج التوصيفات المختلفة ونتائجها الناجمة عن الفعل الإرهابي من دائرة "الإفساد في الأرض" وهو منهي عنه في الشريعة الإسلامية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف، (56)]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص، (77)]، وقد رتب علماء الشريعة على ذلك قواعد تتعلق بالمقاصد (المصالح) والمفاسد تحكم المنظومة التشريعية الإسلامية، من ذلك: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وهي قاعدة أساسية تعتبر مدار التشريع الإسلامي.

أ ــ مصطلح الحرابة : هو شهر السلاح وقطع الطريق، وقصد سلب الناس سواء كان في مصر أو قفر[1]، فهذا المصطلح ذو دلالة مفاهيمية في أبعادها الحضارية الإسلامية، تعبر عنه مختلف التعريفات المذهبية الفقهية التي حاولت ضبط المصطلح وتحديد دلالته، فالمالكية قالوا في التعريف: «هي الخروج لإخافة السبيل وأخذ مال محترم بمكابرة قتال أو خوفه أو ذهاب عقل أو قتل خفية أو لمجرد قطع الطريق ولا لإمارة ولا نائرة ولا عداوة»[2]، وعند الشافعية: «البروز لأخذ المال أو القتل أو إرهاب مكابرة ..»[3]، فهذه التعريفات تحيل إلى أحد أهم صور الحرابة وهي إخافة السبيل وترويع المارة الآمنين، فالإخافة هي قطع الطريق، وهي الأصل، وما بعدها مترتب عليها، إذ أن أخذ المال أو القتل أو غيره لا يكون إلا نتيجة الخوف[4].

---

[1]- هيثم عبد السلام محمد، مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 173

[2]- محمد عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، 1409هـ/1989م)، ج9 ص336

[3]- سليمان البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي على الخطيب)، (بيروت: دار الفكر، 1415هـ/ 1995م)، ج4 ص212

[4]- محمد بن عبد الله العميري، (مرجع سابق)، ص 36

وجاء في الأحكام السلطانية: «بأن المحاربين المراد بهم الطائفة المجتمعة من أهل الفساد على شهر السلاح وقطع الطريق وأخذ الأموال وقتل النفس، ومنع السابلة، وهم الذين قال الله تعالى فيهم»[1]: ﴿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﴾[سورة المائدة، الآية33].

توسع المالكية في معنى الحرابة بحيث تشمل كل فساد في الأرض، ويدخل في ذلك إحداث الفوضى والاضطراب، فمتى تحققت الإخافة والإفساد في الأرض، تحققت جريمة الحرابة والمحاربون مفسدون في الأرض بخروجهم وامتناعهم وإخافتهم السبيل وإن لم يقتلوا و لم يأخذوا مالا.

وبذلك يعتبر المذهب المالكي أكثر مناسبة للتطبيق في العصر الحاضر لاتساع مفهوم الفساد في الأرض، ولاشك أن الجرائم التي ترتكب في العصر الحاضر تحت مسمى الإرهاب وبصور مختلفة؛ كالاختطاف والتفجير والتهديد والتخريب غايتها واحدة هي التأثير على أمن المجتمع وإخافته الناس وتهديدهم، وهذا العمل من الفساد في الأرض الذي هو من المحاربة لله ورسوله ويستحق فاعله الجزاء المذكور في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ .. ﴾[سورة المائدة، الآية 33][2] .

ب ــ البغي: هو صراع بين طائفتين مسلمتين، تخرج إحداهما عن طاعة الإمام[3]، فقد عرفت الموسوعة الفقهية البغاة بأنهم: الخارجون من المسلمين عن طاعة الإمام الحق بتأويل، ولهم شوكة[4]، وفي ذلك يرد قوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا

---

[1]– أبو الحسن بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة: دار الحديث)، ص105

[2]– محمد بن عبد الله العميري، (مرجع سابق)، ص37

[3]– هيثم عبد السلام محمد، مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 171

[4]– وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية)، ج 8 ص 130

فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّـهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات، الآية 9].

يخلص أحد الباحثين إلى أن الحرابة والبغي في أصلهما الشرعي والاصطلاحي، قد حويا المعنى الحديث للإرهاب وأدواته، اللهم إلا في تفريق واضح وهو أن الحرابة عبارة عن إرهاب يستهدف عامة الشعب وأفراده، مستهدفا أملاكهم الخاصة وأمنهم الشخصي، وأما البغي؛ فإنه إرهاب موجه إلى السلطة العامة في الدولة، وخصوصا رئيس الدولة أو أحد أركان النظام السياسي فيها، بهدف زعزعة الأمن العام وتهديد النظام بسلطاته بناء على مسوغات سياسية ذات مبررات مقنعة للجماعات التي تقوم بجرائم البغي، يضاف إلى ذلك أن جرائم الحرابة قد يقوم بها أفراد أو جماعات منظمين أو غير منظمين، إلا أن جرائم البغي في العادة ما تقوم بها جماعات منظمة تعلن عن قائد لها أو زعيم[1].

وعلى اعتبار أن من تعريفات الجيوسياسي ـــ كما يعرفه تيري مونتريا هو:« الجزء من الجغرافيا السياسية الذي يهتم بالأيديولوجيا المتصلة بالأقاليم »[2]، وعلى اعتبار أن الإرهاب أصبح يشكل **أيديولوجية** ـــ في بعده العالمي ـــ عن طريق ربطه بما يسميه "الغرب ومن يجري في فلكه" بـــ "**الأصولية الإسلامية**" التي أفرزت "**الإرهاب الإسلامي**"، فالإرهاب أصبح يشكل قوة وسلطة تصادم قوة الدولة وسلطتها، والدليل على ذلك تجاوزه لحدودها، في إطار عولمي، لتصبح الظاهرة الإرهابية ظاهرة جيوسياسية ـــ تؤثر في استقرار الدولة، **وبالتالي النظام الفرعي الذي تنتسب إليه الدولة**.

---

[1] – نهاد عبد الإله عبد الحميد خنفر، التمييز بين الإرهاب والمقاومة وأثر ذلك على المقاومة الفلسطينية بين عامي 2001 ـــ 2004، رسالة ماجستير في التخطيط والتنمية السياسية، (نابلس، كلية الدراسات العليا بجامعة النجاح الوطنية، 2005)، ص 14

[2] – أكسندر دوفاي، (مرجع سابق)، ص 7

مخرجات التحليل السابق، أن تهديد كيان الدولة ووحدتها واستقرارها في المنطقة العربية، هو تهديد للنظام الإقليمي العربي، وإعادة لصياغة وتشكيل بنيته الجغرافية، سواء تم ذلك في ظل الثورة على أنظمة الحكم، ونشوء أنظمة ودول جديدة، أم عن طريق بروز فواعل لا دولتية تسهم في تفاعلات المنطقة ـــ برؤية كلية ـــ، ولا أدل على ذلك من ظهور تنظيم "داعش" واكتساحها لحيز جغرافي معين عن طريق التوغل والانتشار، فقد شكلت المساحة ـــ حسب النظرة الجيوسياسية رهانا وأرضية لانتشار القوة، ورهانا لمراقبة المسارب الاستراتيجية والموارد الحيوية [1].[2]

المبحث الثالث: المحددات الجيوسياسية في توصيف الفعل الإرهابي.

تعالج المحددات الجيوسياسية من خلال المطالب الآتية، إذ يعبر كل مطلب منها على محدد يدخل في مدلول "الجيوسياسي".

المطلب الأول: المحدد الجغرافي: تعددت وتباينت المقاربات لتكييف المنطقة العربية منذ أن فقدت فعلها في محيطها الحضاري العمراني الأوسع وتفاعلها معه، ومنذ أن فرض عليها أو فرضت على نفسها التقوقع والتحجيم في إطار مغلق لم تعهده في تاريخها، ومن بين هذه المقاربات: **التكييف الإقليمي للمنطقة "النظام الإقليمي العربي"**، وهو اقتراب ينظر للمنطقة العربية من واوية ذات ثلاثة أبعاد:

1 ـــ أنها تشكل إقليما جغرافيا واحدا أو منطقة واحدة، وبذلك تأثرا بانتشار مفهوم دراسات المناطق الذي طورته لجنة السياسات المقارنة في الولايات المتحدة في الستينيات، واتخذته وحدة للتحليل والمقارنة بين الدول التي تقع في إقليم واحد يشترك في الحد الأدنى من الخصائص الثقافية والاجتماعية.

2 ـــ أن الوطن العربي يتكون من وحدات أساسية من الدول، ومن ثم ينطلق في تكييف المنطقة من مدخل الدولة بوصفه مكونا أساسيا أو المكون الأساسي.

---

[1] – السيطرة على آبار النفط (ليبيا كمثال للتدليل من قبل تنظيم داعش)

[2] – أكسندر دوفاي، (مرجع سابق)، ص 7

3 ــ أن هذه الدول تربطها علاقة تنظيمية في منظمة إقليمية عامة الاختصاص هي الجامعة العربية.

ومن ثم فالعرب يمثلون نظاما إقليميا مكتمل الأبعاد المؤسسية والنظامية والخلفيات الثقافية والاجتماعية[1].

المطلب الثاني : التمركز الجيوسياسي وقولبة المفاهيم .

معنى ذلك أن القطب المهيمن، صار هو الذي يحدد أنماط وضوابط الرؤية الجديدة للعلاقات الدولية على الأطراف المتناثرة الضعيفة، على مستوى اتخاذ القرار وعلى مستوى كيفية تنفيذه، داخل بوتقة النظام، أي داخل منظومة الأمم المتحدة، ومن هنا تأتي ممارسة العنصرية الدولية (القطب الأحادي) المعبر عن ظاهرة التمركز الجيوسياسي، ألا تحدث تفاعلات دولية وألا تقام علاقات دولية أو تجري مستجدات، أو تصدر تشريعات إلا وفقا لما يراه هذا القطب المهيمن، ويعبر عن مصالحه (مثلا إلغاء قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة باعتبار الصهيونية شكلا من أشكال العنصرية)، أو تنفيذا لما يريده (حرب الخليج، لوكاربي، العدوان على العراق..)، أو ترسيخا لقيمه (قروض المصرف الدولي، منظمة التجارة العالمية، مكافحة الإرهاب ..)[2].

ولقد لعبت الولايات المتحدة ــ خاصة ــ الدور البارز في **في صياغة مفهوم الإرهاب وربطه بما يسمى "الأصولية الإسلامية" و "التطرف الإسلامي".**

دخلت أولوية "مواجهة الإرهاب" و "التطرف الإسلامي" إلى اللغة الأمريكية المعنية بالأمن الوطني منذ تسعينيات القرن العشرين، حينما كانت المؤسسات الأمنية والسياسية الحكومية وغير الحكومية تستشرف المخاطر التي ستواجهها الولايات المتحدة الأمريكية بعد نهاية الحرب الباردة، وقامت أحداث 11 أيلول: سبتمبر بدور كبير في نقل

---

[1]- منى أبو الفضل، المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بالمنطقة العربية، (مرجع سابق)، ص 32 ــ 33

[2]- عبد السلام جمعة زاقود، الأبعاد الاستراتيجية للنظام العالمي الجديد (قراءة في حصاد وقائع وأحداث عقدين من الزمن 1989 ــ 2011)، ص47

هذا الموضوع إلى مركز النقاش، وتطوير البنى السياسية والمؤسساتية والأمنية لتتكيف مع التحدي الذي يمثله الإرهاب[1]، حيث ركزت الولايات المتحدة على مواجهة تنظيم القاعدة وشبكاته، إلا أن استراتجيتها المبكرة التي مثلتها الحرب في أفغانستان، وإن نجحت نسبيا في تضييق الجغرافيا الأمنية للتنظيم، لم تحقق نجاحا في مواجهة أيديولوجيته الجهادية العابرة للحدود، حيث جرى التركيز على هزيمة التنظيم عسكريا في غياب لأي رؤية متكاملة حول هزيمته أيديولوجيا ومنع امتداده إلى مناطق أخرى ومواجهة الظروف التي تمنحه جاذبية لعقيدته في أوساط فئة الشباب، بل إن إدارة بوش كانت تعمل على هزيمة القاعدة عسكريا في الوقت الذي تعتمد سياسات تمهد الظروف لانتشار التنظيم إلى مناطق أخرى، كما هي الحال مع احتلالها للعراق، الذي صنع بيئة مواتية لظهور تنظيم التوحيد والجهاد بقيادة أبي مصعب الزرقاوي، والذي تحول فيما بعد إلى تنظيم قاعدة الجهاد في وادي الرافدين وأعلن ارتباطه بتنظيم القاعدة الأم[2].

لقد صارت الشبكات الإرهابية ـــ إن صح القول ـــ بمثابة "المنظمات غير الحكومية للعنف"، فعلى غرار المنظمات غير الحكومية في المجتمع المدني تعمل هذه الشبكات بطريقة لا مركزية، لا ارتباط لهم ببقعة جغرافية، أي أنها شبكات فاعلة على مستوى محلي وعلى مستوى عابر للأوطان، وفي الوقت الذي تفضح فيه مؤسسات مثل غرينبيس الأزمات البيئية ومنظمة العفو الدولية انتهاكات حقوق الإنسان التي تتسبب بها الدول، فإن المنظمات الإرهابية غير الحكومية تجعل من احتكار الدولة للعنف هدفا لها، إلا أن ذلك يعني أمرين اثنين: أن هذا النمط من الإرهاب يرتبط بشكل وثيق **بالإرهاب الإسلامي**، فقد يمكن ربطه بأي هدف آخر، وبأية أيديولوجيا، وبأية أصولية، ومن جهة أخرى لابد من القيام بتمييز إرهاب حركات التحرر الوطني المرتبطة برقعة جغرافية أو بأمة كعينة عن الشبكات الإرهابية الجديدة العابرة للأوطان، التي تقوم بعملها بطريقة لا

---

[1]– حارث حسن، السياسة الأمريكية تجاه تنظيم "داعش"، مجلة سياسات عربية، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، العدد 16، ص 31

[2]– المرجع نفسه، ص 34

رابط لها ببقعة أرضية، أي أنها تفعل من خلف الحدود ما يجعل بالتالي القواعد الوطنية للجيوش والحروب قواعد غامضة[1].

ومما يؤكد التوجه الغربي في قولبة المفاهيم، تعامله مع مفاهيم "المقاومة وحركات التحرر على أنها تندرج ضمن مفهوم "الإرهاب".

المطلب الثالث: تزعزع مفهوم الدولة في المنطقة العربية كوحدة أساسية للتحليل في الجغرافيا السياسية.

في أعقاب ثورات الربيع العربي، بدأ يتزعزع مفهوم الدولة القطرية العربية، الذي كان أساس النظام الإقليمي؛ وتشهد بعض دول المنطقة حالات تفكك، وهي آخذة بالتحول إلى دول فاشلة.

في الدول غير المتجانسة لجهة تركيبة سكانها، هناك احتمال تفكك من الداخل وظهور جيوب مستقلة ذاتيا على أساس جغرافي، أو طائفي، أو ثقافي، أو وظيفي، وتسيطر على هذه الجيوب عناصر متشددة تفرض سلطتها ونفوذها بقوة السلاح وجو من الرعب.

فمن جراء ضعف الدول العربية وقواتها الأمنية، يبرز صعود لاعبين لا دولتيين في المنطقة، ومعظمهم ذو توجه إسلامي متطرف ومعاد لإسرائيل، وأصبحت تشكل ما **يسمى** ب "التنظيمات الإرهابية الإسلامية" تحديا رئيسيا لقوات الأمن في بعض دول المنطقة: تحديا للجيش المصري في جزيرة سيناء، ولجيش الأسد في سوريا، وللجيش العراقي واليمني وغيرها..

قد ينظر للفعل الإرهابي كمخرج من مخرجات الثورات العربية ؛إذ ترى الفيلسوفة الأمريكية حنة أرندت Hannah Arendt قررت عام 1960 في كتابها الشهير

[1] – أولريش بيك، السلطة السلطة المضادة في عصر العولمة، ترجمة: جورج كتورة وإلهام الشعراني، ط1(بيروت: المكتبة الشرقية، 2010)، ص 54 ــ 55

(On Revolution) أنه لا يمكن تصور الثورات خارج "ميدان العنف"[1]، فإن الثورات العربية قد نقضت هذه القاعدة حين قامت بثورات سلمية، استطاعت بواسطتها أن تسقط أنظمة دون أن تتلطخ أيدي الثوار بالدماء، وهذا ما سيسهم في إعادة التفكير مجددا في مفهوم الثورة[2].

إن كانت انطلاقة ما يسمى بثورات الربيع العربي في بعض الدول العربية غير عنفية، وفي بعضها انتقل إلى العنف بل إلى ذروة العنف باستخدام القوة العسكرية والسلاح، فالأكيد أن الثورات العربية السلمية وغير السلمية قد أفرزت عنفا على مستوى المحلي والإقليمي العربي، لتبرز الظاهرة الإرهابية كأحد مخرجات "ما يعرف بثورات الربيع العربي".

يعضد هذا التحليل أو التخريج لمفهوم الثورة على أنه فعل إرهابي، ما بات يعرف بالثورة المضادة، التي تحكم على الفعل الثوري الأول بأنه فعل إرهابي (الواقع دليل على ذلك، ثورة 25 يناير)، والحركة الانقلابية وهي ثورة مضادة، وهي التي خرجت الفعل الثوري الأول على أنه فعل إرهابي.

وإنما تنجح الثورة المضادة في ذلك لأنها تقاوم الثورة الأولى بمواصلة الطرح الديمقراطي، والتوقف للدفاع عن كل تفصيل من تفاصيله، وإنما يدل على استمرار النظام القديم تحت عباءة الثورة المضادة عودة التحالفات القديمة إلى حرب شعواء ضد التيارات الإسلامية، وتطلق عليها تسمية حرب على الإرهاب، استرضاء للغرب من ناحية وترهيبا لمعارضيها من ناحية أخرى، ثم لا تلبث أن تنبت الإرهاب الذي تحاربه باستخدامها الإذلال والعنف غير المنضبط في قمعها[3].

---

[1]– حنة أرندت، في الثورة، ترجمة:عطا عبد الوهاب، مراجعة: رامز بورسلان، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 23 ــ 24

[2]– نواف بن عبد الرحمن القديمي، الإسلاميون وربيع الثورات الممارسة المنتجة للأفكار، (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أبريل 2012)، ص3

[3]– عزمي بشارة، الثورة ضد الثورة، والشارع ضد الشعب والثورة المضادة، (الدوحة، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أغسطس 2013)، ص 23

المبحث الرابع : مخرجات تقاطع الجيوحضاري ــ والجيوسياسي.

يحاول هذا المبحث؛ أن يستخلص أهم النقاط التي يمكن اعتبارها ضوابط ومحددات للتقريب بين وجهات النظر على مسمى "الفعل الإرهابي"، دون إهمال للخصوصية الثقافية، ومراعاة للاعتبارات الدينية التي تؤسس مجموعة من القيم، وحتى الأحكام الشرعية على اعتبار أن "الديني، والشرعي الإسلامي" يتقاطع ومدلول "الفقه الإسلامي" الذي هو العلم بالأحكام الشرعية المستنبط من أدلتها التفصيلية، فلا ينفع والأمر كذلك، إعطاء توصيفات للأفعال والسلوكات خارج دائرة الحكم الشرعي عليها، وهو مجال الفقه الإسلامي.

أما البعد الآخر، فتتحدث عنه جغرافيا المكان التي تستوعب وتصطبغ بلغة الدين والثقافة والقيم، أين يتقاطع الجيوسياسي بالجيوحضاري، راسما ملامح وخصوصية الظاهرة السياسية أو المشكلة بأبعادها المكانية والقيمية، وهو ما تعالجه النقاط الآتية :

المطلب الأول: الخروج من دائرة الخلاف مع المحافظة على الخصوصية الثقافية والحضارية في التعامل مع مصطلح الإرهاب.

أولا ــ تبني مصطلح الإرهاب من قبل المجمع الفقهي (قبولا للفظ) والتسليم بمضامينه ومدلولاته التي يتجه المجتمع الدولي حول الاتفاق عليها، وقد ترتب على ذلك إعطاء المجمعات الفقهية تعريفا للإرهاب من ناحية مع تبنيه للمصطلح، ووضع ضوابط عليه تتفق ومعطياته الثقافية والحضارية.

يترتب على ذلك نفي صفة الإرهاب على المقاومة وحركات التحرر، ونضال الشعوب من أجل تقرير مصيرها، وهي تستند في ذلك إلى منظومة تشريعية دولية ــ تتمثل في الاتفاقيات والمواثيق الدولية التي تؤسس للحق في تقرير المصير وحق الشعوب في النضال والكفاح لاسترداد سيادتها على أراضيها.

لقد أخذت كلمة إرهاب اليوم في لغتنا بتأثير الأحداث والمتغيرات معنى : الرعب الدموي والعدوان المادي والمعنوي والمس بأبرياء والقيام بأعمال من شأنها التأثير سياسيا واجتماعيا ونفسيا على الجهة المستهدفة لإرغامها على اتخاذ قرار أو تعديل قرار، أو أداء

ما يريده صاحب الفعل الإرهابي من المستهدف بالفعل المنفذ من أغراض. وقد انزاح المعنى أو المدلول قليلا في لغتنا العربية عما كان عليه قديما من حيث حكم القيمة والحكم الخلقي ليضع الكلمة في سياق الفعل المدان أو الجريمة التي يحاسب عليها القانون، أو في مجال الخروج على السلطة والشرع والقانون والعرف المحمود معا، وجر بلد أو سلطة وتوريطهما في أفعال ذات مردود أوسع من نطاق البلد ذاته وربما أكبر من قدرته على الاحتمال[1].

كما أدى الاستخدام السياسي والإعلامي للكلمة إلى انحراف في اتجاهين:

1 ــ اتجاه يبعدها عن مدلول الردع أو الزجر الشديد الذي تنطوي عليه وتنم عنه وتنذر به.

وآخر يعتمد خلط مقصود أو غير مقصود للمفاهيم والدلالات، حيث تطلق "الإرهاب" بكل دلالتها وإيحاءاتها السلبية والجرمية على أفعال مشروعة مثل "مقاومة الاحتلال"، ذلك الفعل النضالي المشروع الذي تقره شرائع والقوانين الدولية وتقاليد الأمم وأعرافها ويشير إليه استقراء نضال الشعوب ووقائع تاريخها عندما تتعرض للعدوان والغزو والاستعمار والاحتلال[2].

ثانيا ــ يبدو تأثر البعد الحضاري والثقافي واضحا في تبني الدول العربية في إطار جامعة الدول العربية لتعريف للإرهاب والجريمة الإرهابية، فقد جاء تعريف الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب 1988: «كل فعل من أفعال العنف أو التهديد به أيا كانت بواعثه أو أغراضه، يقع تنفيذا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حرياتهم أو أمنهم للخطر أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق أو الأملاك العامة أو الخاصة، أو امتلاكها أو الاستيلاء عليها، أو تعريض أحد الموارد الوطنية للخطر».

---

[1]- علي عقلة عرسان، مفهوم الإرهاب ومفهوم المقاومة، مجلة الفكر السياسي، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب)، ص 8

[2]- المرجع نفسه، ص 7 ــ 8

المطلب الثاني: **جيوسياسية الإرهاب** .

إذ لا ينكر تأثير الحقائق الجغرافية الطبيعية والبشرية على تطور الأحداث وسير حركة التاريخ البشري من ناحية، وعلى سياسات الدول والمشكلات السياسية، التي تعاني منها من ناحية أخرى.

ومهما يكن من أمر؛ فإن الحاجة الملحة التي دعت إلى التقاء الجغرافية بالسياسة على طريق المشكلات، قد استوجبت ظهور الجغرافية السياسية للتعبير عن هذا اللقاء، كما دعت مواجهة هذه الحاجة وتحقيق نتائج معينة بذاتها إلى ظهور علم الجيوبوليتيكا وفاء للبحث عن الحلول المثلى ومعالجة المشكلات[1].

و"الظاهرة أو الفعل الإرهابي، أو السلوك الإرهاب"، تعتبر أعصى المشكلات التي يواجهها المجتمع الدولي، إذ ألقت بظلالها على الشرق والغرب، والشمال والجنوب، فكانت الظاهرة ذاتها أن اخترقت الحدود، مما دعا المسئولون على مستوى الدولة وفي إطار نظامها الاقليمي وكذا الدولي إلى استنفار الجهود وتكريسها وتعاونها لمواجهة هذه المشكلة: العالمية الأبعاد والآثار والتوجهات" وإن اصطبغت بصبغة "الأصولية" إسلامية أو غير إسلامية، وإن تردد أن مصدرها الغرب أو الشرق، ما دامت ويلاتها تطال "الإنسان".

المطلب الثالث: الجيوسياسية النقدية وتدعيم المحددات الجيوحضارية في توصيف الفعل الإرهابي.

الجيوسياسية النقدية، هي نظرية ترى أن الجغرافيا خطاب، وأن الافتراضات والتفاهمات الجغرافية تؤسس ثقافيا وتستمر سياسيا، وهي بذلك تنتقد ميل النظريات التقليدية الجيوسياسية إلى اختزال الجغرافيا إلى مجرد شيء ينبغي أن يخضع للسيطرة، كما أنها ترفض تركيزها المفرط على الجيش/ والجوانب الاستراتيجية للعلاقات بين الدول،

[1] – صلاح الدين الشامي، دراسات في الجغرافيا السياسية، ط2، (الإسكندرية: منشأة المعرف، 1999)، ص 29 ــ 30

وتدافع عن الفهم الجيوسياسي الجديد الذي يعكس التغيرات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية على العالم[1].

واتساقًا مع الرؤية النقدية الجديدة في تعريف "الجيوسياسية" فإن الجماعات العابرة للحدود باتت جزءًا من تحليل خطاب المجتمع وآليات صنع القرار فيه[2].

إن العلاقة بين الدين والجيوبوليتيكا تمثل إشكالية هامة في الدراسات الجيوبوليتيكية النقدية، ويجب عند تناول تقاليد الجيبوليتيكا دراسة واستكشاف العلاقات المتشابكة بين الجيوبوليتيكا والدين، فالجيوبوليتيكا بعيدة عن أن تكون علما أو ممارسة علمانية[3].

ولا يزال الدين والجيوبوليتيكا متشابكين، بطرق قد نعرفها ونعترف بها أحيانا، ولكن قد لا نعرفها ولا نعترف بها في أحيان أخرى، حيث يعرض الكثير **من الصراعات العالمية المعاصرة في صورة دينية غالبا**، مثل صراعات البوسنة وشمال إيرلندا، والصراع العربي الإسرائيلي، ويحدد الخطاب الأمني الغربي التهديدات عادة بمصطلحات دينية، خاصة موقفه من الأصولية الإسلامية[4].

على مستوى المدرسة الفرنسية، يوضح "بيفز لاكوست" في مقدمة "قاموس الجيوبوليتيكا" مفهومه الحالي لطبيعة وروح الجيوبوليتيكا؛ حيث يهدف إلى دراسة كل

---

[1]– الشفرات الجيوسياسية في آراء داود أوغلو تجاه الشرق الأوسط، على الرابط :
http://rouyaturkiyyah.com/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%81%D8%B1%D8%A7%D8%AA%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%8A%D9%88%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8 (بتاريخ 2016/4/5)

[2]– شفيق شقير، تنظيم القاعدة: الرؤية الجيوسياسية والاستراتيجية والبنية الاجتماعية، (قطر: مركز الجزيرة للدراسات، نوفمبر 2013)، على الرابط:
http://studies.aljazeera.net/bookrevision/2013/11/201311197320174 70.htm
(بتاريخ: 2016/4/10)

[3]– كلاوس دودز وديفيد أتكنسون، الجغرافيا السياسية في مائة عام (التطور الجيوبوليتيكي العالمي)، ترجمة: عاطف معتمد، وعزت زيان، ط1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ج 2 ص 39

[4]– المرجع السابق، ج 2 ص 39

من المواقف الجيوبولتيكية، والأفكار الجيوبوليتيكية، مع اعتماد تحليل كل منها على أوضاع جغرافية معينة، فيذهب إلى القول: «مهما كان الامتداد الإقليمي .. وتعقيد البيانات الجغرافية .. فإن الموقف الجيوبوليتيكي يعرفه المتنافسون على القوة ذات النطاق الواسع (على النطاق الدولي عامة) بعلاقات القوى القائمة بين مختلف أجزاء الإقليم المقصود، وذلك في فترة محددة من التطور التاريخي»[1] .

والمتنافسون على القوة هم أولا الدول الكبيرة أو الصغيرة التي تتصارع على امتلاك أقاليم معينة أو السيطرة عليها .. ويمكن أن يوجد المتنافسون على القوة، سواء كانوا رسميين أو لا، داخل دول عديدة تطالب شعوبها والأقليات غالبا، إما بالحكم الذاتي أو الاستقلال .. وأخيرا يوجد المتنافسون الجيوبوليتكيون داخل الدولة بين الأحزاب السياسية الرئيسية التي تحاول توسيع نفوذها في منطقة معينة، وتحاول السيطرة على جمهور الناخبين.

وعليه؛ يمكن تقديم الإرهاب كمشكلة سياسية مندرجة في مشكلات الجغرافية السياسية، فمن وظائف الجغرافية السياسية تصوير المشكلة، وتحديد الأبعاد الحقيقة لها، وتجسيمها على النحو الذي يبرز ملامحها، ويلقي الضوء على كل جانب من جوانبها المختلفة، ولعلها تنتزع دورها كله من صميم الواقع المتجرد، لأنه ليس مطلوبا من الجغرافية السياسية أيضا التخطيط بشأن غير شأن الواقع الخالص، أو بشأن البحث في أمر خطة لمستقبل معين، يعالج رغبة الوحدة السياسية في توسيع رقعتها أو تضخيم كياناتها وتحقيق طموحها[2].

الخاتمـــة:

كان للتغيرات الحادثة على مستوى البيئة الدولية مراجعة لعدد من المفاهيم، من ضمنها مفاهيم الجغرافيا السياسية ومشكلاتها، أين تبرز الظاهرة الإرهابية كمشكلة بأبعاد

---

[1] – كلاوس دودز وديفيد أتكنسون، الجغرافيا السياسية في مائة عام، (مرجع سابق)، ج2 ص 91

[2] – صلاح الدين الشامي، دراسات في الجغرافيا السياسية، ط2 (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999) ص 31 ــ 32

جيوسياسية، متجاوزة حدود الدولة كوحدة سياسية تهتم بدراستها الجغرافية السياسية، إلى المستوى الإقليمي الجامع لعدد من الوحدات والكيانات السياسية، ليبرز الارهاب كمشكلة متجاوزة لحدود الدولة، مؤسسا لارتباط بين الوحدات للعمل على التصدي لها واستئصال أو على الأقل محاولة محاصرتها وتجفيف ينابيعها قدر المستطاع، ويعتبر هذا الحد الأدنى الذي يتفق عليه المجتمع الدولي حول خطورة الظاهرة وضرورة وضع الخطط والاستراتيجيات للتعاون على مواجهتها.

إلا أن ما ينبغي الإشارة إليه، والوقوف عنده، هو المعطى الإضافي البارز في تناول الظاهرة بإعطائها صبغة دينية، إذ يحاول الغرب بحسن نية ومن دونها؛ إلباس الظاهرة لباسا دينيا (إسلاميا) في الغالب الأعم، وهو ما يعطي للبعد الحضاري موقعا مهما في تناول الظاهرة ودراستها ضمن البعد الجيوبولتيكي، وهذا أمر يدعو الى مزيد من الدراسة والبحث على مستوى الظاهرة كظاهرة، أو على مستوى مفهوم ومجلول "الجيوسياسي"، والمراجعات الواقعة على مستوى دلالاته ومضامينه، لتكون المراجعة مراجعة مفاهمية ل" الإرهاب" ول "الجيوسياسي / الجيوبولتيكي).

المراجع:

القرآن الكريم برواية حفض.

ـــ أرشن، أمرة، **الشفرات الجيوسياسية في آراء داود أوغلو تجاه الشرق الأوسط**، مجلة: رؤية تركية، على الرابط:

http://rouyaturkiyyah.com/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%81%D8%B1%D8%A7%D8%AA%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%8A%D9%88%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8

ـــ أرندت، حنة، **في الثورة**، ترجمة:عطا عبد الوهاب، مراجعة: رامز بورسلان، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)

ـــ البجيرمي، سليمان، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي على الخطيب)**، (بيروت: دار الفكر، 1415هـ/ 1995م).

ـــ بيك، أولريش، **السلطة السلطة المضادة في عصر العولمة**، ترجمة: جورج كتورة وإلهام الشعراني، ط1، (بيروت: المكتبة الشرقية، 2010)

ـــ حبيب، كمال السعيد، **قيد التشكل: الجغرافيا السياسية الجديدة والعنف في البعالم العربي**، على الرابط: http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/2733.aspx

ـــ الجرجاني، الشريف، **كتاب التعريفات**، (بيروت: مكتبة لبنان، 1992)

ـــ حسن، حارث، **السياسة الأمريكية تجاه تنظيم "داعش"، مجلة سياسات عربية**، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 16 أيلول/ سبتمبر 2015)

ـــ حميد، مها ذياب، **العلاقات البنيوية والوظيفية بين الجيوبوليتيك والاستراتيجية، مجلة كلية التربية للبنات**، (العراق: جامعة بغداد، المجلد (17) (1)، 2006)

ـــ خنفر، نهاد عبد الإله عبد الحميد، **التمييز بين الإرهاب والمقاومة وأثر ذلك على المقاومة الفلسطينية بين عامي 2001 ـــ 2004**، رسالة ماجستير في التخطيط والتنمية السياسية، (نابلس، كلية الدراسات العليا بجامعة النجاح الوطنية، 2005).

ـــ دوفاي، ألكسندر، **الجغرافيا السياسية جيوبولتيك**، تعريب: حسين حيدر، ط1، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2007)

ـــ الديب، محمد محمود، **الجغرافية السياسية**: أسس وتطبيقات، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1979)

زاقود، عبد السلام جمعة، **الأبعاد الاستراتيجية للنظام العالمي الجديد (قراءة في حصاد وقائع وأحداث عقدين من الزمن 1989 ـــ 2011)**.

ـــ السرحان، صايل فلاح مقداد، **أثر المحددات الجيوسياسية على العلاقات التركية ـــ العربية (2002 ـــ 2011)**، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، (المجلد 6 العدد 2، 2013).

ـــ السعيد، فؤاد، وخليل، فوزي، **الثقافة والحضارة: مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي**، (دمشق: دار آفاق المعرفة، 2008)

ـــ الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات**، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، (بيروت: دار ابن عفان، 1997/1417).

ـــ الشامي، صلاح الدين، **دراسات في الجغرافيا السياسية**، ط2(الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999)

ـــ شقير، شفيق، **تنظيم القاعدة: الرؤية الجيوسياسية والاستراتيجية والبنية الاجتماعية**، (قطر: مركز الجزيرة للدراسات، نوفمبر 2013)، على الرابط: http://studies.aljazeera.net/bookrevision/2013/11/20131119732017470.htm

ـــ الشوكاني، محمد بن علي، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأنوار**، ط1، (بيروت: دار ابن حزم)

ـــ عارف، محمد نصر، **الحضارة، الثقافة، المدنية**، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415 هـــ/ 1995م)

ـــ ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"**، (تونس: الدار التونسية، 1984)

ـــ عبد السلام، محمد، هيثم، **مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية**، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005).

ـــ عليش، محمد، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، (بيروت: دار الفكر، 1409ه/1989م).

العميري، محمد بن عبد الله، **مسقطات حد الحرابة وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية**، ط1 (الرياض: جدامعة نايف للدراسات الأمنية، 1420/ 1999).

ـــ الشامي، صلاح الدين، **دراسات في الجغرافيا السياسية**، ط2 (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999)

ـــ عرسان، علي عقلة، **مفهوم الإرهاب ومفهوم المقاومة**، **مجلة الفكر السياسي**.

ـــ عزمي، بشارة، **الثورة ضد الثورة، والشارع ضد الشعب والثورة المضادة**، ط1 (الدوحة، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أغسطس 2013).

ـــ أبو الفضل، منى، **المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بالمنطقة العربية، مجلة إسلامية المعرفة**، (عمان الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 9، السنة الثالثة، صفر ـــ ربيع الأول، 1418/1977م)

ـــ فيلد، رسل، **الجيوبوليتيكا**، ترجمة: يوسف مجلي ولويس اسكندر، سلسلة آلاف كتاب، (القاهرة: الكونك للنشر والطبع والتوزيع).

ـــ القديمي، نواف بن عبد الرحمن، **الإسلاميون وربيع الثورات الممارسة المنتجة للأفكار**، (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أبريل 2012)

كلاوس دودز وديفيد أتكنسون، **الجغرافيا السياسية في مائة عام (التطور الجيوبوليتيكي العالمي)**، ترجمة: عاطف معتمد، وعزت زيان، ط1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010).

ـــ الماوردي، أبو الحسن بن حبيب **الأحكام السلطانية**، (القاهرة: دار الحديث)

ـــ ابن محمد آل الشيخ، عبد العزيز عبد العزيز بن عبد الله، الإرهاب ووسائل العلاج، رابطة العالم الإسلامي المجمع الفقهي الإسلامي، أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة، (19 ـــ 24 شوال 1424 ه/ 13 ـــ 18 ديسمبر 2002 م).

ـــ محمد، علي جمعة، **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**، ط1، (القاهرة: دار الرسالة، 1425هـــ/2004م).

ـــ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3، (بيروت: دار صادر، 1414هـــ/ 1993م).

ملاحظة: المراجع مرتبة ترتيبا (ألف ـــ بائي)، دون اعتبار ل (ال، أبو)

الحماية الدولية للأطفال من التجنيد والاشتراك في العمليات العسكرية

أ. صراع نخال
جامعة منتوري قسنطينة 1

الملخص:

مازالت قضية تجنيد الأطفال تتزايد بصورة مستمرة في النزاعات المسلحة، رغم ما أقرته العديد من الوثائق الدولية من حماية للطفل، يجري استهداف الأطفال دون سواهم للتجنيد على أيدي القوات المسلحة وجماعات المعارضة المسلحة واستخدامهم في أعمال القتال وفي الجاسوسية أو أعمال التخريب، بل أصبحوا أدوات لارتكاب المجازر والانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني. وقد أصبحت هناك ضرورة ملحة لتحريم اشتراك الأطفال في أي نزاع مسلح، لأنه يتجافى مع الإنسانية أن يتم السماح للأطفال بالمشاركة في الحروب وتعريض حياتهم للخطر، لذلك تعرضت العديد من الوثائق الدولية إلى موضوع تجنيد الأطفال وحاولت منح أقصى حماية لهم لإبعادهم عن خطر الحرب، إما بحظر تجنيدهم أو تحديد سن معينة لتجنيدهم أو منحهم معاملة خاصة عند اعتقالهم كجنود حرب.

Abstract:

Still the issue of the recruitment of children is growing steadily in armed conflicts.

Although it approved by nemerous international documents from the child protection. The targeting of children being singled out for recruitment by armed forces and armed opposition groups and their use in hostilities and groups in espionage or sabotage, but they became tools for commiting massacres and massive violation of international humanitarian

law. There has become an urgent necessity to prohibit involvement of children in armed conflict because it atjavy with humanity that is allowing children to take part in wars and put their lives in danger. therefore it suffered numerous international documents on the subject of recruiting children and tried to granting maximum protection to them to keep them away from the danger of war. As for the prevention of recruitment or identify a certain age to recruit them or give them special treatment when they were arrested war soldiers.

مقدمـــة

يعتبر الأطفال[1] أكثر بني الإنسان ضعفا، فحاجتهم للحماية تكون أكثر من البالغين الكبار، ويكون هؤلاء الأطفال أكثر ضعفا واستهدافا في أوقات النزاعات المسلحة، فالحروب تؤدي إلى قتل الملايين من الأطفال وكذلك إصابتهم وإعاقتهم، والملايين منهم قد يصبحون أيتاما ومشردين، وتتركهم هذه الحروب بلا مأوى ولا تعليم ولا رعاية صحية وغيرها من المآسي التي تخلفها هذه النزاعات ويكون هم أول ضحاياها.

لكن هؤلاء الأطفال لم يعودوا مجرد ضحايا لهذه النزاعات، بل أصبحوا يلعبون أدوار إيجابية في النزاعات المسلحة المعاصرة ويشاركون بفعالية فيها، حيث تحولوا إلى مقاتلين يخوضون النزاعات مثلهم مثل الكبار، حاملين السلاح يخدمون كمقاتلين وانتحاريين وزارعي ألغام وكجواسيس في القوات والمجموعات المسلحة في أغلب النزاعات، ويجري تجنيد الأطفال كمقاتلين في الجيوش الحكومية والجماعات المسلحة غير

[1]- تعد اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 أول وثيقة دولية تعرف الطفل، حيث عرفت المادة الأولى الطفل بأنه كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة، ما لم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه.

الحكومية في نحو 85 بلدا حول العالم ويعتقد أن أكثر من 300 ألف طفل يشاركون بنشاط كجنود في أنحاء العالم[1].

وقد تجاوز أعمال هؤلاء الأطفال أدوار القتال إلى القيام بارتكاب الجرائم والانتهاكات الخطيرة لقوانين وأعراف الحروب، حيث يتم استغلالهم من قبل قادتهم في القيام بارتكاب الجرائم ضد المدنيين والمجموعات أو القوات المعادية، فقد ارتكب هؤلاء الأطفال في كثير من مناطق النزاعات المسلحة العديد من الانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني، وتعد سيراليون في القارة الإفريقية واحدة من الدول التي ارتكب فيها الأطفال المقاتلون المجازر والجرائم وكان غالبيتهم تحت تأثير المخدرات، حيث كان يجبرهم قادتهم على تعاطيها لنزع الخوف وزرع الوحشية في نفوسهم.

ونظرا لخطورة هذه الظاهرة ولما لها من أبعاد إنسانية وقانونية، فإن دراسة الحماية الدولية للأطفال من التجنيد والاشتراك في العمليات العسكرية يستلزم بحث الموضوع ضمن الإشكالية التالية:

ما موقف القانون الدولي من ظاهرة تجنيد الأطفال واستخدامهم للاشتراك في العمليات العسكرية؟ وما الوضع القانوني للأطفال الجنود حال إشراكهم في العمليات العدائية؟ وكيف تعامل القانون الدولي مع المسؤولين عن تجنيد الأطفال واستخدامهم في العمليات العسكرية؟

وللإجابة على هذه الإشكالية سيتم بحث هذا الموضوع في المبحثين التاليين:

- **المبحث الأول:** الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية.

- **المبحث الثاني:** الوضع القانوني للأطفال الجنود حال إشراكهم في العمليات العدائية والمسؤولية الجنائية عن تجنيدهم وإشراكهم في العمليات العسكرية.

---

[1]- عالم عربي جدير بالأطفال، دراسة حول واقع الطفولة في الدول العربية، اليونسيف، 2005، ص137.

المبحث الأول: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية

على الرغم من أن ظاهرة تجنيد الأطفال وإشراكهم في العمليات العسكرية كانت موجودة منذ الحرب العالمية الثانية، إلا أن الجهود الدولية لمواجهة قضية الأطفال الجنود لم تتحدد ملامحها إلا مع بداية السبعينات من القرن الماضي، بعد ما غفلت اتفاقية جنيف الرابعة الخاصة بحماية المدنيين في زمن الحرب لعام 1949 عن معالجة هذه المسألة، فقد كان من الضروري استحداث آلية جديدة من آليات الحماية لصالح هؤلاء الأطفال الذين يتورطون في الأعمال العدائية على نحو مباشر أو غير مباشر[1].

ومن أجل مواجهة هذه الظاهرة قامت الدول والمنظمات الدولية المعنية بصياغة العديد من الوثائق الدولية فمنها ما كان متعلقا بالقانون الدولي الإنساني، ومنها ما كان متعلقا بالقانون الدولي لحقوق الإنسان، التي تتضمن التزاما على عاتق الدول والجماعات المسلحة بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في النزاعات المسلحة[2].

ولمعرفة مضمون هذا الالتزام رأينا أن نقسم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في ضوء الوثائق المتعلقة بالقانون الدولي الإنساني.

المطلب الثاني: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في ضوء الوثائق المتعلقة بالقانون الدولي لحقوق الإنسان.

---

[1]- أنظر د. ماهر جميل أبو خوات، الحماية الدولية لحقوق الطفل، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008، ص 269 وما بعدها.

الإسلام لا يوجب الجهاد على الصبي لأنه ضعيف البنية لا يطيق القتال، لذلك رد رسول الله صلى الله عليه وسلم البراء بن عازب وغيره يوم بدر ممن كان لم يبلغ خمس عشرة. أنظر في ذلك د. ماهر جميل أبو خوات، المرجع السابق، ص 270 هامش 1 .

[2]- أنظر د. عادل عبد الله المسدي، الحماية الدولية للأطفال في أوقات النزاعات المسلحة، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007، ص 87 وما بعدها.

المطلب الأول: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في ضوء الوثائق المتعلقة بالقانون الدولي الإنساني

لم يحظ الطفل المحارب بنص صريح في اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949[1] يحرم تجنيده واشتراكه في العمليات العدائية، فاتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 المتعلقة بحماية المدنيين في زمن الحرب تحدثت فقط عن وضع الأطفال كمدنيين ليس لهم أي دور في أعمال القتال، وأغفلت معالجة قضية الطفل المحارب

بدأ الاهتمام الجدي بقضية الطفل المحارب من جانب اللجنة الدولية للصليب الأحمر عام 1971[2]، بعد ما بدا لها قصور اتفاقيات جنيف لعام 1949 عن معالجة هذه المسألة، وأمام اضطراد تجنيد الأطفال في المنازعات المسلحة وأنه ترتب على ذلك موت ما لا يقل عن نصف مليون طفل في سن دون الخامسة عشرة في ميدان القتال خلال العقدين الماضيين، تقدمت اللجنة الدولية للصليب الأحمر بمشروعين لبروتوكولين إضافيين لاتفاقيات جنيف لعام 1949 أمام المؤتمر الدبلوماسي المنعقد بجنيف ما بين 1974-1977 بدعوة من الحكومة السويسرية حول إعادة تأكيد وتطوير القوانين الإنسانية

---

[1]- في أعقاب الحرب العالمية الثانية وما شهده العالم من مآس وأضرار لحقت بالمدنيين، دعت الحكومة السويسرية إلى مؤتمر دبلوماسي انعقد في جنيف عام 1949 أسفر عن إبرام أربع اتفاقيات

اتفاقية جنيف لتحسين حال الجرحى والمرضى بالقوات المسلحة في الميدان.: الاتفاقية الأولى

اتفاقية جنيف لتحسين حال جرحى ومرضى وغرقى القوات المسلحة في البحار.: الاتفاقية الثانية

اتفاقية جنيف بشأن معاملة أسرى الحرب.: الاتفاقية الثالثة

اتفاقية جنيف بشأن حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب.: الاتفاقية الرابعة

لمزيد من التفصيل راجع د. عمر محمود المخزومي، القانون الدولي الإنساني في ضوء المحكمة الجنائية الدولية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص38 وما بعدها

[2]- اللجنة الدولية للصليب الأحمر هي منظمة دولية غير حكومية، تعمل منذ نشأتها على الاضطلاع بدور الوسيط المحايد في حالات النزاع المسلح والاضطرابات، ساعية سواء بمبادرة منها أو استنادا إلى اتفاقيات جنيف وبروتوكوليها الإضافيين إلى كفالة الحماية والعون لضحايا النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية والاضطرابات الداخلية، وسائر أوضاع العنف الداخلي

المطبقة أثناء النزاعات المسلحة الذي عقده المجلس الاتحادي السويسري، وبعد المناقشات المستفيضة التي بذلت خلال المؤتمر نجحت تلك الجهود ولأول مرة في قيام بروتوكولين صادرين عن مؤتمر دبلوماسي في 10 يونيو 1977 بالحظر التام والقاطع لتجنيد الأطفال واستخدامهم في الحروب[1].

للمحكمة الجنائية الخاصة لسيراليون وضعت قيودا على عاتق أطرافها بخصوص تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العدائية.

وهذا ما سنستعرضه في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في ضوء البروتوكولين الإضافيين لعام 1977

لاشك أن بروتوكولي جنيف الإضافيين لعام 1977 يعدا أول وثيقتين رسميتين تتضمنان تنظيما دوليا لتجنيد وإشراك الأطفال في النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية. فالحظر التام لتجنيد الأطفال وإشراكهم في الأعمال العدائية لم يتقرر إلا بموجب هذان البروتوكولان الإضافيان فقد حددا السن التي لا يجوز للأطفال دونها أن يشاركوا في الأعمال العدائية[2]. سنتناول مضمون هذا الالتزام في كل من البروتوكول الأول والثاني على النحو التالي:

أولا– حظر تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في ضوء المادة 77 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977

نصت الفقرة الثانية من المادة 77 من البروتوكول الإضافي الأول على أنه: " يجب على أطراف النزاع اتخاذ كافة التدابير المستطاعة، التي تكفل عدم اشتراك الأطفال الذين لم يبلغوا بعد سن الخامسة عشرة في الأعمال العدائية بصورة مباشرة وعلى هذه الأطراف

---

[1] – لمزيد من التفصيل راجع د. ماهر جميل أبو خوات، المرجع السابق، ص271 –274 .

[2] – أنظر

MAGALI MAYSTRE , Les enfants soldats en droit international, problématiques contemporaines au regard du droit international humanitaire et du droit international pénal, Edition A Pedone, Paris, 2010, p 42.

بوجه خاص أن تمتنع عن تجنيد هؤلاء الصغار في قواتها المسلحة. ويجب على أطراف النزاع في حالة تجنيد هؤلاء ممن بلغوا سن الخامسة عشرة و لم يبلغوا بعد الثامنة عشرة أن تسعى لإعطاء الأولوية لمن هم اكبر سنا".

نستخلص أن نص هذه الفقرة جاء بالتزامين على عاتق الدول الأطراف في أي نزاع مسلح دولي، أولهما يتمثل في ضرورة اتخاذ كل التدابير الممكنة التي تكفل عدم اشتراك الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر في العمليات العدائية بشكل مباشر. وتعتبر الصيغة الواردة بنص هذه المادة أقل إلزاما من الصيغة التي اقترحتها اللجنة الدولية للصليب الأحمر في صياغتها لمشروع البروتوكول الإضافي الأول والتي كانت أكثر قوة وأكثر ضمانا وحماية للأطفال من الاشتراك في الأعمال العدائية والقائلة "بأن على أطراف النزاع أن تتخذ كافة التدابير اللازمة ".

يتمثل ثاني هذين الالتزامين في التزام الدول الأطراف في أي نزاع مسلح دولي بعدم تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر في قواتها المسلحة، وهذا المنع يشمل التجنيد الإجباري والاختياري.

هذا النص وإن كان يحظر تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة في القوات المسلحة، إلا انه لا يستبعد فكرة مشاركة هؤلاء الأطفال في الأعمال العدائية بصورة غير مباشرة[1].

---

[1]- كانت اللجنة الدولية للصليب الأحمر تقصد من اقتراحها أن يكون حظر تجنيد الأطفال أو إشراكهم في الأعمال العدائية شاملا لجميع الأعمال التي يكلف بها الأطفال بصورة مباشرة أو غير مباشرة مثل نقل المعلومات أو الأسلحة والعتاد الحربي لكن اقتراحها لم يمر دون تعديل. لمزيد من التفصيل راجع

– Marya Teriza Dottly: Les enfants combattants prisonniers, R.I.C.R, sep–oct, 1990, p400.

– Philippe Saunier, Les enfants dans les conflits armes, Étude juridique des règles de droit humanitaire et de droit de la guerre relatives aux enfants en période de conflits armes, étude honorée d'une bourse de recherche du conseil de l'Europe,1986,p 22.

ثانيا– حظر تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في ضوء المادة الرابعة من البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977

الالتزام بعدم تجنيد الأطفال واشتراكهم في العمليات العدائية لا يقتصر على النزاعات المسلحة الدولية، وإنما يمتد ليشمل كذلك النزاعات المسلحة غير الدولية[1]، وهذا ما أشارت إليه الفقرة الثالثة (ج) من المادة الرابعة من البروتوكول الإضافي الثاني بنصها على أنه: "لا يجوز تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة في القوات المسلحة أو الجماعات المسلحة، ولا يجوز السماح باشتراكهم في الأعمال العدائية".

بموجب هذا النص ففي حالة قيام نزاع مسلح غير دولي، يقع على عاتق الأطراف المتصارعة التزاما بعدم تجنيد الأطفال الذين لم يبلغوا سن الخامسة عشرة من العمر في القوات المسلحة الحكومية أو الجماعات المسلحة سواء كان هذا التجنيد طوعيا أو إجباريا. والتزاما آخر يقضي بعدم السماح باشتراك الأطفال في العمليات العسكرية.

الحظر هنا جاء عاما وقاطع يشمل الاشتراك المباشر أو غير المباشر لهؤلاء الأطفال في العمليات العسكرية، وبالتالي فإن هذا الالتزام المفروض على الدول الأطراف جاء أكثر صرامة مما هو عليه أثناء النزاعات المسلحة الدولية كما سبق أن أوضحنا.

---

[1]- عرفت المادة الثانية المشتركة من اتفاقيات جنيف لعام 1949 النزاع المسلح الدولي بأنه تلك العمليات العدائية التي تدور بين دولتين من أشخاص الجماعة الدولية وقد الحق لها أيضا حروب التحرير الوطنية بموجب المادة الرابعة من البروتوكول الإضافي الأول الملحق بهذه الاتفاقيات.

عرفت المادة الأولى من البروتوكول الإضافي الثاني المنازعات المسلحة غير الدولية بأنها "كل المنازعات المسلحة التي لا تشملها المادة الأولى من البروتوكول الإضافي الأول، والتي تدور على إقليم أحد الأطراف السامية المتعاقدة بين قواته المسلحة وقوات مسلحة منشقة أو جماعات نظامية مسلحة أخرى وتمارس تحت قيادة مسؤولة على جزء من إقليمه من السيطرة ما يمنعها من القيام بعمليات عسكرية متواصلة ومنسقة، وتستطيع تنفيذ هذا البروتوكول." وبناء على ذلك فإن هذا البروتوكول لا يسري على حالات الاضطرابات والتوترات الداخلية مثل الشغب وأعمال العنف العرضية النادرة.

إن تحديد السن التي لا يجوز دونها للأطفال المشاركة في الأعمال العدائية بموجب بروتوكولي جنيف لعام 1977 يعتبر في حد ذاته إضافة واضحة للقانون الدولي الإنسان وتدعي للجهود الدولية التي بذلت في هذا الشأن[1].

الفرع الثاني: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في إطار النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية والنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الخاصة لسيراليون

لم يعتبر تجنيد الأطفال واشتراكهم في الأعمال العدائية جريمة في إطار النظام الأساسي للمحاكم الجنائية الدولية الخاصة كمحكمة يوغسلافيا السابقة أو المحكمة الخاصة برواندا، إلا أن التقدم في مجال حماية الطفل من آثار النزاعات المسلحة قد تجسد من خلال اعتبار تجنيد الأطفال أو إشراكهم في النزاع المسلح جريمة وفقا للنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، كذلك اعتبر هذا الفعل جريمة وفقا للنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الخاصة لسيراليون.

أولا–الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في إطار النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية

يعد النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية الذي أسفر عنه مؤتمر روما الدبلوماسي في 17 يوليو 1998 أول وثيقة دولية تجرم تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر وإشراكهم في الأعمال العدائية، وتطورا هاما في مجال حماية الأطفال من التجنيد والاشتراك في العمليات العدائية، حيث انتقلت من مجرد فرض التزام بعدم التجنيد أو الاشتراك في العمليات العدائية إلى تجريم هذه الأفعال، واعتبارها إحدى صور جرائم الحرب الداخلة في اختصاص المحكمة الجنائية الدولية، فقد تضمنت المادة الثامنة فقرة (ب) (62) نصا يقضي باعتبار تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر إلزاميا أو

[1]- أنظر د. نجوان السيد أحمد الجوهري، الحماية الدولية لحقوق الطفل، رسالة دكتوراه، جامعة المنصورة، 2010، ص 377–378. ود. فاطمة شحاتة أحمد زيدان، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007، ص 355–356.

طوعيا في القوات المسلحة، أو استخدامهم للمشاركة الفعلية في الأعمال العدائية إحدى صور جرائم الحرب المنصوص عليها في هذه المادة.

إضافة إلى ذلك فإن الفقرة (ب) (ه) من نفس المادة أضافت في بندها السابع أن تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر إلزاميا أو طوعيا في القوات المسلحة أو في جماعات مسلحة، أو استخدامهم للمشاركة فعليا في الأعمال الحربية يشكل كذلك جريمة من جرائم الحرب الداخلة في اختصاص المحكمة الجنائية الدولية[1].

وبذلك أصبح خرق وانتهاك الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة وعدم إشراكهم فعليا في الأعمال العدائية جريمة حرب وانتهاكا خطيرا للقوانين والأعراف السارية على المنازعات المسلحة الدولية وغير الدولية تعرض مرتكبها للمسؤولية الدولية الجنائية.

ثانيا-الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في إطار النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الخاصة لسيراليون

نص النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الخاصة لسيراليون على تجنيد الأطفال واستخدامهم في النزاعات المسلحة كجريمة، حيث اعتبرت الفقرة (ج) من المادة الرابعة من النظام الأساسي للمحكمة أن التجنيد الإجباري أو الاختياري للأطفال دون الخامسة عشرة من العمر في القوات المسلحة أو الجماعات المسلحة، أو استخدامهم للمشاركة الفعلية في الأعمال العدائية إحدى صور الانتهاكات الجسيمة لقواعد القانون الدولي الإنساني[2].

المطلب الثاني: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في ضوء الوثائق المتعلقة بالقانون الدولي لحقوق الإنسان

---

[1]- راجع الفقرة (ب) (62) والفقرة (ب) (ه) من المادة الثامنة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.

[2] – راجع نص المادة الرابعة الفقرة (ج) من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الخاصة لسيراليون.

وضعت العديد من الوثائق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان التزاما على عاتق أطرافها بخصوص تجنيد الأطفال واشتراكهم في الأعمال العدائية، وهذا ما سنتناوله من خلال استعراض النصوص التي جاءت بهذا الالتزام.

الفرع الأول: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في ضوء اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989

نصت الفقرة الثانية من المادة 38 من اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 على أن: "تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير الممكنة عمليا لكي تضمن ألا يشترك الأشخاص الذين لم يبلغ سنهم خمس عشرة سنة اشتراكا مباشرا في الحرب". كما نصت الفقرة الثالثة منها على أن: "تمتنع الدول الأطراف عن تجنيد أي شخص لم يبلغ سنه خمس عشرة سنة في قواتها المسلحة، وعند التجنيد من بين الأشخاص الذين بلغت سنهم خمس عشرة سنة، يجب على الدول الأطراف أن تسعى إلى إعطاء الأولوية لمن هم أكبر سنا"[1].

جاء الالتزام الوارد في هاتين الفقرتين مماثلا تماما لما تضمنته الفقرة الثانية من المادة 77 من البروتوكول الإضافي الأول الخاص بحظر اشتراك الأطفال الأقل من خمسة عشرة عاما في إطار النزاعات المسلحة الدولية حيث جاءت بالتزام على عاتق الدول الأطراف باتخاذ كل التدابير الممكنة من الناحية العملية لضمان عدم اشتراك الأطفال الذين لم يبلغوا بعد الخامسة عشرة من العمر اشتراكا مباشرا في العمليات العسكرية، والتزام آخر يحظر على الأطراف القيام بتجنيد الأشخاص الذين لم يبلغوا الخامسة عشرة من العمر في القوات المسلحة.

ما يؤخذ على المادة 38 من اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 أنها لم تشكل أي تقدم في مجال حماية حقوق الطفل أثناء النزاعات المسلحة، فقد جاءت إعادة لنص الفقرة الثانية من المادة 77 من البروتوكول الإضافي الأول، وورد النص في المادة 38 من هذه الاتفاقية بصيغة تضعف الحماية الممنوحة للأطفال في النزاعات المسلحة، وذلك بالمقارنة

[1]- راجع الفقرة الثانية والثالثة من المادة 38 من اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989.

بين النصوص القائمة في القانون الدولي الإنساني، فهذه المادة لم تبلغ حد حظر المشاركة المباشرة وغير المباشرة المنصوص عليها في البروتوكول الإضافي الثاني لاتفاقيات جنيف[1].

والتناقض الواضح والصريح في هذه الاتفاقية هو أن مادتها الأولى عرفت الطفل بأنه: "كل إنسان حتى الثامنة عشرة ما لم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه." ثم طلبت من الدول عدم تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة في قواتها المسلحة، ومعنى ذلك أن الطفل ما بين سن الخامسة عشرة والثامنة عشرة مسموح بتجنيده في القوات المسلحة وهو ما زال طفلا طبقا لتعريف المادة الأولى لسن الطفولة[2].

الفرع الثاني: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في إطار الميثاق الإفريقي لحقوق ورفاهية الطفل لعام 1990

يعتبر هذا الميثاق أول وثيقة إقليمية كفلت حماية خاصة للأطفال ضد التجنيد في القوات المسلحة أو الاشتراك في العمليات العدائية، حيث حددت سن الثامنة عشر كحد أدنى للسن اللازم للتجنيد في القوات المسلحة أو الاشتراك في العمليات العدائية، فقد نصت المادة الثانية من الميثاق الإفريقي لحقوق ورفاهية الطفل[3]، أن مفهوم الطفل يشمل كل شخص لم يبلغ بعد سن الثامنة عشر، ونظرا لتزايد انتشار ظاهرة الأطفال الجنود على مستوى القارة السمراء حرص القائمون على صياغة هذا الميثاق على أن يضمنوه نصا يعمل على حماية الأطفال من هذه الظاهرة، وهذا ما نصت عليه الفقرة الثانية من المادة22 من الميثاق، والتي ألقت على الدول الأطراف فيه التزاما باتخاذ كافة الإجراءات اللازمة لضمان ألا يشارك أي طفل بدور مباشر في أعمال العنف، والإحجام على وجه الخصوص عن تجنيد أي طفل[4].

---

[1]- أنظر د. نجوان السيد أحمد الجوهري، المرجع السابق، ص 378.

[2]- أنظر د. ماهر جميل أبو خوات، المرجع السابق، ص 277-278.

[3]- راجع المادة الثانية من الميثاق الإفريقي لحقوق ورفاهية الطفل لعام 1990.

[4]- راجع المادة 22 من الميثاق الإفريقي لحقوق ورفاهية الطفل لعام 1990.

الفرع الثالث: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في إطار اتفاقية حظر أسوأ أشكال عمل الأطفال رقم (182) لعام 1999

اعتبرت المادة الثالثة من هذه الاتفاقية أن تجنيد الأطفال أحد أسوأ أشكال عمل الأطفال، كما أشارت المادة الثانية إلى الحد الأدنى لسن التجنيد القسري أو الإجباري، حيث نصت على أن عبارة الطفل تطبق على جميع الأشخاص دون الثامنة عشرة عاما، كما ألقت المادة الأولى على الدول الأطراف في الاتفاقية التزاما بأن تتخذ كل التدابير الفورية والفعالة لحظر مثل هذه الأعمال والقضاء عليها[1].

الفرع الرابع: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية في إطار البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية حقوق الطفل لعام 2000

اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في 25 مايو 2000 بروتوكول اختياري لاتفاقية حقوق الطفل بشأن اشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة، هذا البروتوكول الذي يعد تتويجا لجهود اللجنة الدولية للصليب الأحمر والمنظمات غير الحكومية، والتي بذلت من أجل رفع الحد الأدنى لسن المشاركة في الأعمال العدائية من الخامسة عشرة إلى الثامنة عشرة.

تضمن البروتوكول العديد من الأحكام المتعلقة باشتراك الأطفال في العمليات العدائية وتجنيدهم في القوات المسلحة للدول الأطراف ومن أهمها:

حيث تنص المادة الأولى من البروتوكول: "يجب على الدول الأطراف اتخاذ جميع التدابير الممكنة عمليا لضمان عدم اشتراك أفراد قواتها المسلحة الذين لم يبلغوا الثامنة عشرة من العمر اشتراكا مباشرا في الأعمال العدائية"[2].

---

[1]- راجع المادة الأولى، الثانية والثالثة من اتفاقية حظر أسوأ أشكال عمل الأطفال رقم (182) لعام 1999.

[2]- راجع المادة الأولى من البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية حقوق الطفل بشأن اشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة لعام 2000.

إن رفع سن الاشتراك المباشر في العمليات العسكرية من سن الخامسة عشر إلى سن الثامنة عشر يشكل تطورا هاما في مجال حماية الأطفال من الاشتراك في العمليات العدائية، غير أن نطاق الالتزام الوارد في هذا النص يقتصر فقط على حماية الأطفال من الاشتراك المباشر في العمليات العسكرية وهذا ما أضعف هذا النص، وكان ينبغي كفالة حماية أقوى وأشمل للأطفال بعدم اشتراكهم في العمليات العدائية أيا كان شكل هذه المشاركة مباشرة أم غير مباشرة.

تضمن البروتوكول أحكام أخرى تتعلق بالتجنيد الإجباري والتجنيد الاختياري أو التطوعي في القوات المسلحة للدول الأطراف.

وفقا لنص المادة الثانية من البروتوكول: " تكفل الدول الأطراف عدم خضوع الأشخاص الذين لم يبلغوا الثامنة عشرة من العمر للتجنيد الإجباري في قواتها المسلحة"[1].

رفعت هذه المادة سن التجنيد الإجباري للأطفال إلى سن الثامنة عشرة بدلا من سن الخامسة عشرة الذي كان منصوصا عليه في الفقرة الثانية من المادة 77 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977، وكذلك الفقرة الثالثة من المادة 38 من اتفاقية حقوق الطفل، حيث كانت هاتين الفقرتين تسمحان بتجنيد الأطفال بين الخامسة عشرة والثامنة عشرة مع إعطاء الأولوية لمن هم أكبر سنا على نحو ما سبق أن أوضحنا.

ووفقا لنص المادة الثالثة من البروتوكول: "ترفع الدول الأطراف الحد الأدنى لسن تطوع الأشخاص في قواتها المسلحة الوطنية عن السن المحددة في الفقرة الثالثة من المادة38 من اتفاقية حقوق الطفل، ويشترط البروتوكول قيام الدولة بعد التصديق عليه بإيداع إعلان يتضمن الحد الأدنى للسن الذي تسمح عنده بالتطوع في قواتها المسلحة، وأن تقدم ضمانات لمنع التطوع الإجباري أو القسري"[2].

---

[1]- راجع المادة الثانية من البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية حقوق الطفل بشأن إشراك الأطفال في النزاعات المسلحة لعام 2000.

[2]- راجع المادة الثالثة من البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية حقوق الطفل بشأن إشراك الأطفال في النزاعات المسلحة لعام 2000.

المبحث الثاني: الوضع القانوني للأطفال الجنود حال إشراكهم في العمليات العدائية والمسؤولية الجنائية عن تجنيدهم واستخدامهم للاشتراك في العمليات العسكرية

رغم الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العدائية، قد يتم انتهاك هذا الالتزام ويتم الزج بالأطفال في الحروب في مخالفة صريحة لمبدأ الإنسانية وقواعد القانون الدولي الإنساني، ويثور التساؤل في هذه الحالة عن صفة الأطفال، والقواعد التي تنطبق عليهم، وبمعنى آخر ماهية الوضع القانوني للأطفال حال اشتراكهم في العمليات العدائية؟ فهل يكتسبوا صفة المقاتلين وبالتالي صفة أسرى الحرب حالة وقوعهم في قبضة العدو؟ وهل يسألوا جنائيا عن ارتكابهم انتهاكات جسيمة لقوانين وأعراف الحرب؟

إن انتهاك الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال أو إشراكهم في العمليات العسكرية يرتب المسؤولية الجنائية الدولية للأشخاص المسؤولين عن هذه الأعمال، بوصفها أضحت تشكل إحدى صور جرائم الحرب الداخلة في اختصاص المحكمة الجنائية الدولية وبعض المحاكم الجنائية الخاصة.

دراسة هذا المبحث تقتضي منا معالجته في مطلبين:

المطلب الأول: الوضع القانوني للأطفال الجنود حال إشراكهم في العمليات العدائية.

المطلب الثاني: المسؤولية الجنائية عن تجنيد الأطفال واستخدامهم للاشتراك في العمليات العسكرية.

المطلب الأول: الوضع القانوني للأطفال الجنود حال إشراكهم في العمليات العدائية

يرتب القانون الدولي الإنساني بعض الآثار القانونية على الاشتراك في العمليات العسكرية بين الأطراف المتحاربة من حيث تمتعهم بوصف المقاتلين، واعتبارهم أسرى حرب حال وقوعهم في قبضة العدو، وكذلك مسؤولية هؤلاء المقاتلين عن الانتهاكات الجسيمة لقوانين وأعراف الحرب التي يرتكبونها أثناء مشاركتهم في العمليات العسكرية.

سنعالج هذا المطلب في فرعين نتعرض في أولهما للوضع القانوني للأطفال الجنود حال وقوعهم في قبضة العدو (أسرى الحرب)، ونتعرض في ثانيهما للمسؤولية الجنائية

للأطفال عن انتهاكات قواعد القانون الدولي الإنساني حال اشتراكهم في العمليات العدائية.

الفرع الأول: الوضع القانوني للأطفال الجنود أسرى الحرب

يستفيد الطفل في حالة اشتراكه في العمليات العدائية ووقوعه في قبضة العدو من القواعد العامة الواردة في القانون الدولي الإنساني بشأن حماية الأسرى ومعاملتهم، كما أنه نظرا لصغر سنه فإنه يحظى بمعاملة خاصة في حالة اعتقاله أو وقوعه في الأسر.

أولا– الحماية العامة المقررة للطفل كأسير حرب

الأطفال دون الخامسة عشر أو من هم بين الخامسة عشر والثامنة عشر الذين يتم تجنيدهم أو إشراكهم في العمليات العدائية سواء من قبل القوات المسلحة النظامية التابعة لأحد الأطراف السامية المتعاقدة، أو من قبل بعض الجماعات أو الميليشيات المسلحة الأطراف في النزاعات المسلحة غير الدولية يتمتعوا بصفة المقاتل، وفي حالة اعتقالهم ووقوعهم في قبضة العدو يتمتعوا بوضع أسرى الحرب، وبالتالي يتمتعوا بكل الضمانات وصور الحماية التي يتمتع بها هؤلاء الأسرى بموجب اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949 المتعلقة بمعاملة أسرى الحرب، حيث كفلت حماية للأسرى منذ وقوعهم في الأسر، وحتى الإفراج عنهم وعودتهم إلى ديارهم وأوطانهم[1].

ثانيا–الحماية الخاصة للأطفال الأسرى

أشارت الفقرة الثالثة من المادة 77 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 أنه إذا حدث في حالات استثنائية أن اشترك الأطفال ممن هم دون سن الخامسة عشر في العمليات العدائية بشكل مباشر ووقعوا بعد ذلك في قبضة العدو فإنهم يظلون مستفيدين من الحماية الخاصة التي كفلتها لهم هذه المادة بوصفهم أطفالا سواء كانوا أو لم يكونوا

[1]– أنظر د. محمود سعيد محمود سعيد، الحماية الدولية للأطفال أثناء النزاعات المسلحة، دار النهضة العربية، القاهرة،2007، ص 158 وما بعدها. ود. ماهر جميل أبو خوات، المرجع السابق، ص 281-284.

أسرى حرب، وتقضي المادة 3/4/د من البروتوكول الإضافي الثاني بمثل ذلك في النزاعات المسلحة غير الدولية[1].

الفرع الثاني: المسؤولية الجنائية للأطفال الجنود عن الانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني حال اشتراكهم في العمليات العدائية

لم يعد تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة المعاصرة يقتصر على استخدامهم للقتال، بل أصبحوا أدوات لارتكاب المجازر والانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني، وبالتالي فإن المسؤولية الجنائية الفردية الدولية لهؤلاء الأطفال عن الانتهاكات التي يرتكبونها أثناء النزاعات المسلحة قد أصبحت مثارا للتساؤل في ظل غياب بنود صريحة وواضحة في القانون الدولي فيما يتعلق بمساءلتهم جنائيا عن الانتهاكات التي يرتكبونها بحق قوانين وأعراف الحرب.

أولا– الصعوبات التي قد تثار عند مساءلة الأطفال الجنود جنائيا عن الانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني.

من أهم الصعوبات التي تواجه مسألة مقاضاة الأطفال المقاتلين عند ارتكابهم الانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني.

1–عدم تناول مسألة مقاضاة الأطفال الجنود صراحة في القانون الدولي

رغم حظر القانون الدولي الإنساني وكذلك القانون الدولي لحقوق الإنسان تجنيد الأطفال واشتراكهم في النزاعات المسلحة من خلال النص على ذلك في العديد من الوثائق الدولية، إلا أن هذه الوثائق لم تتناول مسألة مقاضاة الأطفال المقاتلين على الجرائم التي تعد انتهاكات لقوانين وأعراف الحرب، كما لم توضح هذه الوثائق أيضا الحد الأدنى لسن المسؤولية الجنائية، فقد اكتفت اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989

[1]– راجع الفقرة الثالثة من المادة 77 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977. والمادة 3/4/د من البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977.

بمخاطبة الدول الأعضاء في المادة (40-4-1) بتحديد هذه السن وتركت الحرية في تحديد السن الذي ينبغي أن يكون للمساءلة الجنائية.

2- موانع المسؤولية الجنائية الفردية الدولية[1]

والمقصود بها الظروف الشخصية للجاني والتي بتوافرها لا تكون لإرادته قيمة قانونية في توافر الركن المعنوي للجريمة، وهي تؤثر في أهلية الشخص فتجعله غير صالح قانونا لتحمل تبعة الجرائم التي ارتكبها وأهمها صغر السن، الإكراه، السكر والمواد المخدرة، الغلط أو الجهل بالقانون، والاعتداد بأمر الرئيس.

أ- صغر السن: اعتبر النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية أن صغر السن مانع من موانع المسؤولية الجنائية الدولية، بحيث نصت المادة 26 على أنه "لا يكون للمحكمة الجنائية الدولية اختصاص على أي شخص يقل عمره عن 18 عاما وقت ارتكاب الجريمة المنسوبة إليه".

إن قصور الملكات الذهنية والعقلية بسبب صغر السن يكون مانعا من موانع قيام المسؤولية الجنائية، لأنه يعدم الإدراك والتمييز عند اقتراف السلوك الإجرامي، وبالتالي فالطفل عندما يرتكب أي جريمة فإنه ونظرا لقصور ملكاته الذهنية والعقلية لا يكون مدركا لمعنى ما يقوم به وفهم حقيقة أفعاله، والتمييز بين الأفعال المشروعة وغير المشروعة.

ب-الإكراه: يتحقق الإكراه عندما يواجه الشخص تهديدا على نحو يفقده حرية الاختيار، فالشخص نتيجة الخوف أو تجنبا لوقوع التهديد يقوم بارتكاب الجريمة، وقد اعتبر النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في المادة 31/د أن الإكراه مانع من موانع المسؤولية الجنائية، وعليه فالدفع بالإكراه قد يكون مناسبا في حالة الأطفال الجنود، حيث يمكنهم القول بأنهم قد أكرهوا على ارتكاب الجرائم من قبل المسؤولين عن تجنيدهم.

---

[1]- لمزيد من التفصيل راجع د. أحمد بشارة موسى، المسؤولية الجنائية الدولية للفرد، دار هومه، الجزائر، 2009، ص 225 وما بعدها.

ج- **السكر والمواد المخدرة:** ورد في المادة 31/ب من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية أنه لا يسأل الشخص جنائيا إذا كان في حالة سكر وقت ارتكاب السلوك، مما يعدم قدرته على إدراك مشروعية أو طبيعة سلوكه أو قدرته على التحكم فيه ما لم يكن الشخص قد سكر نتيجة اختياره. ويعتبر هذا الدفع من الدفوع المناسبة للأطفال الجنود خصوصا في مناطق النزاعات المسلحة التي أشتهر عنها أن قادة الحروب يستخدمون الأطفال الجنود لارتكاب جرائم دولية تحت إكراههم على استخدام المخدرات.

د- **الغلط أو الجهل بالقانون:** اعتبرت المادة 32 من نظام روما الأساسي الغلط في القانون سببا لامتناع المسؤولية الجنائية، والدفع بالجهل أو الغلط في القانون يكون ملائما للأطفال الجنود، حيث أن أغلب هؤلاء الأطفال يتم إشراكهم في الأعمال القتالية من غير الحصول على تدريبات كافية أو إعلامهم بقوانين الحروب، كما أن أغلبهم قد تركوا التعليم مبكرا، وبالتالي فلا يتوقع منهم أن يكونوا على دراية بالأوامر المشروعة وفقا للقانون الدولي، وما هي الأوامر التي تشكل جرائم دولية.

ه- **الاعتداد بأمر الرئيس:** الاعتداد بأمر الرئيس في نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية تم الاعتراف به كمانع من موانع المسؤولية الجنائية، حيث ورد استثناء في المادة 33 منه لاعتبار أمر الرئيس مانعا للمسؤولية وهو عبارة عن ثلاثة شروط، أولهما: إذا كان على الشخص التزام قانوني بإطاعة أوامر الحكومة أو الرئيس المعني، وثانيا: إذا لم يكن الشخص على علم بأن الأمر غير مشروع، وثالثا: إذا لم تكن عدم مشروعية الأمر ظاهرة.

والدفع بأمر الرئيس قد يكون مناسبا للأطفال المقاتلين، حيث أنه لا يتصور من أطفال المعرفة بقوانين الحروب وما هي الأوامر التي تعتبر مشروعة وتلك التي تعد غير مشروعة.

ثانيا- الممارسات العملية ومقاضاة الأطفال الجنود عن انتهاكات القانون الدولي الإنساني

على الرغم من وجود أدلة تثبت تورط الأطفال في جرائم أثناء النزاعات المسلحة كمقاتلين، لم تتضمن المواثيق التي أنشأت بموجبها المحاكم العسكرية لنورمبرج وطوكيو أية بنود تتعلق بمساءلة الأطفال الجنود الذين ارتكبوا جرائم دولية أثناء النزاعات المسلحة، كذلك لم تتم مقاضاة أي طفل مقاتل أمام هذه المحاكم[1].

أما بالنسبة لمحاكمة الأطفال الجنود الذين ارتكبوا جرائم دولية أثناء النزاعات المسلحة، فقد تمت محاكمتهم وإدانتهم في كثير من البلدان على الجرائم التي ارتكبوها، فعلى سبيل المثال حكومة الكونغو أدانت في بعض القضايا أطفال جنود بالإعدام بواسطة محكمة عسكرية، وفي عام 2000 حوكم طفل عمره 14 سنة أمام محكمة عسكرية بتهمة القتل، وأعدم بعد 30 دقيقة من ذلك، وعادة لا تعقد الجلسات في المحكمة العسكرية علنا ولا تنطبق عموما معايير وإجراءات قضاء الأحداث، كما لا تنطبق الضمانات القانونية الواجبة على نحو ما تنص عليه اتفاقية حقوق الطفل، وكثيرا ما يحاكم الأطفال دون تمثيل قانوني. وفي قضية عمر خضر أول طفل تجري محاكمته أمام محكمة عسكرية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، لارتكاب جرائم حرب مزعومة عندما كان قاصرا عمره 15 عاما اعتقلته قوات الولايات المتحدة الأمريكية في أفغانستان، حيث اتهم بقتل جندي من جنود الولايات المتحدة بقنبلة يدوية أثناء تبادل النيران تسبب في إصابته بفقدان البصر وأوشك على الموت من الجروح الناجمة عن طلقات الرصاص، وحكم عليه بالسجن لمدة 8 سنوات[2].

وفي رواندا ووفقا لنظام القضاء الشعبي (GACACA) والذي تم إنشاؤه عام 2001 للنظر في الجرائم التي ارتكبت في رواندا من جرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة

---

[1]- أنظر د. عادل عبد الله المسدي، المحكمة الجنائية الدولية، الاختصاص وقواعد الإحالة، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 2002 ص25 وما بعدها.

[2]- لمزيد من التفصيل حول محاكمة الأطفال الجنود أنظر

الممثل الخاص للأمين العام المعني بالأطفال والتزاع المسلح، ورقة العمل رقم3، الأطفال والعدالة أثناء التزاع المسلح وفي أعقابها سبتمبر 2011. متوفر على الموقع

www.childrenandarmedconflict.un.org

الجماعية، ذلك النظام القضائي كان يطبق القانون الرواندي الصادر في 2001، ووفقا لهذا القانون تم استبعاد الأطفال الذين كانوا دون سن الرابعة عشرة وقت ارتكاب هذه الجرائم من الملاحقة الجنائية وفضل وضعهم في مراكز إعادة التأهيل، وبالنسبة لمن هم بين سن الرابعة عشر والخامسة عشر فإن هذا القانون قد منح بعض الضمانات بالنسبة للعقوبات لمن اتهم منهم بارتكاب الجرائم السابق الإشارة إليها. وبذلك قصر هذا القانون المسؤولية الجنائية على من هم فوق سن الرابعة عشرة من العمر وقت ارتكاب الجرائم المنسوبة إليهم[1].

أما إذا نظرنا إلى الحالة الخاصة بسيراليون لوجدنا أن ظاهرة تجنيد الأطفال واشتراكهم في العمليات العدائية واحدة من أهم الظواهر التي تميز بها الصراع المسلح في سيراليون عن غيره من الصراعات المسلحة التي شهدها مناطق عديدة من العالم.

وقد ورد في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الخاصة لسيراليون أنه ليس للمحكمة اختصاص بمساءلة الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر، وأن اختصاصها يقتصر فقط على من بلغ الخامسة عشرة وقت ارتكاب الفعل المنسوب إليه.

يتضح مما سبق أن هذه المحكمة تقدم لنا للمرة الأولى مثالا لإمكانية ملاحقة الأطفال الجنود عن جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة التي يرتكبونها أثناء النزاعات المسلحة، إلا أن النظام الأساسي قد نص على معاملة تفضيلية لهؤلاء الأطفال تحفظ كرامتهم وأن يراعى صغر سنهم والعمل على إعادة تأهيلهم وإعادة إدماجهم في المجتمع[2].

أما بالنسبة للمحكمة الجنائية الدولية فقد نصت المادة 26 من نظامها الأساسي على أنه: " لا يكون للمحكمة اختصاص على أي شخص يقل عمره عن 18 سنة وقت ارتكاب الجريمة المنسوبة إليه".

---

[1]- أنظر د. عادل عبد الله المسدي، الحماية الدولية للأطفال في أوقات النزاعات المسلحة، ص119

[2] - أنظر نص المادة السابعة من النظام الأساسي للمحكمة الخاصة لسيراليون.

على الرغم أن المحكمة قد جعلت من هم دون سن الثامنة عشر خارج نطاقها الشخصي إلا أن ذلك لا يعني أن هذا النص يشير إلى عدم المساءلة الجنائية للأطفال المقاتلين عما يرتكبوه من جرائم أثناء النزاعات المسلحة إذا كانوا أصغر من الثامنة عشرة، بل أن النظام الأساسي قد ترك محاكمة هؤلاء الأطفال للمحاكم الجنائية الوطنية لكل دولة فمساءلة الأطفال تتم بداءة طبقا للقوانين الوطنية إعمالا لمبدأ الاختصاص التكميلي للمحكمة الجنائية الدولية أو غيرها من المحاكم الجنائية الخاصة.

المطلب الثاني: المسؤولية الجنائية عن تجنيد الأطفال واستخدامهم للاشتراك في العمليات العسكرية

إن تجنيد الأطفال واستخدامهم للمشاركة الفعالة في العمليات العسكرية لم يعتبر جريمة في إطار النظام الأساسي للمحاكم الجنائية الدولية الخاصة كمحكمة يوغسلافيا السابقة أو المحكمة الخاصة برواندا، إلا أن التقدم في مجال حماية الطفل من أثار النزاعات المسلحة قد تجسد من خلال اعتبار تجنيد الأطفال واشتراكهم في النزاع المسلح جريمة وفقا للنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، كذلك اعتبر هذا الفعل جريمة وفقا للنظام الأساسي للمحكمة الخاصة بسيراليون.

من خلال هذا المطلب سيتم استعراض جريمة تجنيد الأطفال واستخدامهم للمشاركة في العمليات العدائية في إطار المحكمة الجنائية الدولية الدائمة، وكذلك في إطار المحكمة الخاصة بسيراليون في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: تجنيد الأطفال واستخدامهم للمشاركة في العمليات العسكرية كجريمة تستوجب المساءلة الجنائية في إطار نظام روما الأساسي والممارسات العملية للمحكمة الجنائية الدولية

يعد النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية الذي أسفر عنه مؤتمر روما الدبلوماسي في 18 يوليو 1998، أول وثيقة دولية تجرم تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر واستخدامهم للمشاركة في العمليات العدائية، وأحد الانتهاكات الواضحة للقوانين والأعراف السارية على المنازعات المسلحة الدولية وغير الدولية.

أولا– جريمة تجنيد الأطفال واستخدامهم للمشاركة الفعالة في العمليات العسكرية وفقا لنظام روما الأساسي

تناولت المادة الثامنة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في فقرتها الثانية (ب) تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة وإشراكهم فعليا في العمليات العسكرية باعتبارها إحدى صور جرائم الحرب، حيث نصت في البند 26 من هذه الفقرة على اعتبار: " تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة إلزاميا أو طوعيا في القوات المسلحة الوطنية أو استخدامهم للمشاركة فعليا في العمليات الحربية يعد إحدى صور جرائم الحرب الداخلة في اختصاص المحكمة".

إضافة إلى ذلك اعتبرت المادة الثامنة في فقرتها الثانية (ه) البند (7) أن تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر إلزاميا أو طوعيا في القوات المسلحة أو في جماعات مسلحة أو استخدامهم للمشاركة فعليا في الأعمال الحربية يعد بدوره إحدى صور جرائم الحرب السارية على المنازعات المسلحة غير ذات الطابع الدولي.

وبناء على ما سبق يكون النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية قد جرم للمرة الأولى تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر طوعيا أو إلزاميا أو استخدامهم للمشاركة الفعلية في العمليات العسكرية، واعتبر ذلك إحدى صور جرائم الحرب الداخلة في اختصاص المحكمة سواء تم هذا السلوك في إطار نزاع مسلح دولي أو نزاع مسلح غير دولي.

ثانيا–الممارسات العملية ومقاضاة المسؤولين عن تجنيد الأطفال وإشراكهم في العمليات العسكرية أمام المحكمة الجنائية الدولية الدائمة

بتاريخ 2004/04/19 وجهت جمهورية الكونغو الديمقراطية رسالة إلى المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية تتضمن إحالة الوضع في الكونغو إلى المحكمة، وطلبت من المدعي العام التحقيق في الجرائم التي ارتكبت في هذا الإقليم، وقام المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية بفتح التحقيق الأول للمحكمة، وطلب على إثره القبض على ثلاثة

أشخاص لهم علاقة مباشرة بتجنيد الأطفال في النزاع المسلح بجمهورية الكونغو الديمقراطية[1].

تتعلق القضية الأولى بتوماس لوبانغا ديلو (Thomas Lu banga Dyilo) الذي كان أحد قادة الحرب التي شهدتها جمهورية الكونغو الديمقراطية في 1998، وهو أول متهم يمثل أمام المحكمة الجنائية الدولية على وجه العموم، وأول متهم بجريمة تجنيد الأطفال على وجه الخصوص يقف أمام المحكمة الجنائية الدولية، ومذكرة التوقيف التي أصدرتها المحكمة في 2006/02/10 بحق توماس لوبانغا هي المذكرة الأولى التي أصدرتها المحكمة الجنائية الدولية، وتم نقله إلى لاهاي مقر المحكمة في 2006/03/16، وفي 20 مارس من نفس السنة عرض للمرة الأولى على الدائرة الابتدائية الأولى للمحكمة، وخلال شهر أكتوبر عقدت جلسات استماع للوبنغا لتأكيد التهم الموجهة إليه[2].

وقد وجهت لتوماس لوبنغا تهمة ارتكاب جرائم حرب تتعلق بتجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر تجنيدا إجباريا، وعن طريق قبولهم للانضمام عند تطوعهم، كذلك استخدامهم للمشاركة الفعالة وفقا للمادة (8-2-ب-26) من النظام الأساسي

---

[1]- أنظر قرار جمهورية الكونغو الديمقراطية بإحالة الجرائم الواقعة في إقليمها منذ الأول من جويلية 2002 إلى المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية الصادر بموجب رسالة موجهة إلى المدعي العام بتاريخ 2004/04/19، منشورات المحكمة الجنائية الدولية الوثيقة رقم ICC-OTP-20040419-50

[2]- راجع قرار الدائرة التمهيدية بخصوص أمر التوقيف الصادر من المدعي العام بحق توماس لوبنغا بتاريخ 2006/02/10 في الوثيقةcase no: ICC-01/04-01/06-2

متوفر على الموقع:

http: /www.icc-cpi.int/fr-menus ICC /icc/situation and cases

للمحكمة الجنائية الدولية في إطار النزاع المسلح الدولي، ووفقا للمادة نفسها الفقرة الثانية (ه-7) من النظام الأساسي للمحكمة في إطار النزاع المسلح غير الدولي[1].

وفي 2009/01/26 كانت أول جلسات المحاكمة في قضية توماس لوبانغا، وفي 2012/07/10 أصدرت المحكمة الجنائية الدولية بلاهاي حكما بالسجن على توماس لوبنغا لمدة 14 سنة لاستخدامه الأطفال في النزاع المسلح[2].

أما القضية الثانية تتعلق بـــ بوسكو نتاغندا وهو النائب السابق لرئيس هيئة الأركان العامة للقوات الوطنية لتحرير الكونغو، وجهت للمعني عدة تهم من بينها التجنيد الإلزامي للأطفال دون سن الخامسة عشرة خلال النزاع المسلح، وفي 2008/04/29 أصدرت الدائرة الإبتداءية الأولى أمرا بإلقاء القبض عليه ويعد أمر الاعتقال هذا مذكرة التوقيف الرابعة التي تصدرها المحكمة الجنائية الدولية في القضايا المتعلقة بجمهورية الكونغو الديمقراطية[3].

---

[1]- أنظر عريضة الاتهام التي أعدها المدعي العام في قضية توماس لوبنغا الصادرة بتاريخ 28 أوت 2006 في الوثيقة

case no ICC-01/04-01/06-356

[2]- أنظر:

Situation et affaires disponible sur le **site**

and cases. www.icc-cpi.int/en-menus/icc/situation

[3]- أنظر:

C.P.I Chambre préliminaire1.Renvoi de la situation en République Démocratique du Congo.

Le procureur c. Bosco Nataganda .Mandat d'arrêt du 29 Avril 2008Doc:

ICC-01/04-01/06-2.Document disponible sur le site: http: /www.icc-cpi.int/fr-menus/icc/situation and cases

أما القضية الثالثة تتعلق بـــ جيرمان كاتنغا ونغود جولو شوي، وقد صدر أمر بالقبض على كاتنغا في 2007/07/02 بوصفه قائد قوات المقاومة الوطنية في إيتوري، وقد وجهت له تهم بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية في إقليم إيتوري شرق جمهورية الكونغو الديمقراطية، وتشمل الأفعال المتهم فيها استخدام الأطفال للمشاركة في الأعمال العدائية، أما فيما يخص نغود جولو شوي وهو الزعيم السابق للجبهة الوطنية للإدماج والعقيد في الجيش الوطني في حكومة جمهورية الكونغو الديمقراطية صدرت ضده مذكرة اعتقال بتاريخ 2007/7/06[1].

الفرع الثاني: تجنيد الأطفال واستخدامهم للمشاركة الفعالة في العمليات العسكرية كجريمة تستوجب المساءلة الجنائية في إطار النظام الأساسي للمحكمة الخاصة لسيراليون والممارسات العملية لهذه المحكمة

كانت المحكمة الخاصة لسيراليون هي أول محكمة يمثل أمامها أشخاص متهمين بجريمة تجنيد الأطفال واستخدامهم في العمليات العدائية، حيث اعتبر النظام الأساسي لهذه المحكمة ولأول مرة أن تجنيد الأطفال دون سن الخامسة عشرة واستخدامهم للمشاركة الفعالة في العمليات العدائية جريمة.

أولا- جريمة تجنيد الأطفال واستخدامهم للمشاركة الفعالة في العمليات العسكرية وفقا للنظام الأساسي للمحكمة الخاصة لسيراليون

جاءت الفقرة الثالثة من المادة الرابعة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الخاصة لسيراليون تعتبر أن تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر إلزاميا أو

---

[1]- أنظر:

C.P.I Chambre préliminaire1.Renvoi de la situation en République Démocratique du Congo.

Le procureur c. Katanga et Ngudjolo Chui .Mandat d'arrêt du2 et 6 juillet 2007

Doc: ICC-01/04-01/06-2.Document disponible sur le site: http: /www.icc-cpi.int/fr- menus/icc/situation and cases.

اختياريا في القوات المسلحة أو الجماعات المسلحة، أو استخدامهم للاشتراك الفعلي في العمليات العدائية يعد إحدى الجرائم الداخلة في إطار الانتهاكات الخطيرة لقواعد القانون الدولي الإنساني، والتي أعطت للمحكمة سلطة ملاحقة مرتكبي هذه الأفعال ومساءلتهم جنائيا عنها.

ثانيا–الممارسات العملية ومقاضاة المسؤولين عن تجنيد الأطفال وإشراكهم في العمليات العسكرية أمام المحكمة الجنائية الخاصة لسيراليون

كانت المحكمة الخاصة لسيراليون هي أول محكمة توجه التهم لمتهمين أمامها بجريمة تجنيد الأطفال واستخدامهم للاشتراك في العمليات العسكرية وتحاكمهم وفقا لهذه التهمة، وفي قرار تاريخي أدانت المحكمة الخاصة لسيراليون في لاهاي الرئيس الليبيري السابق تشارلز تايلور بارتكاب جرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب وذلك خلال الحرب الأهلية التي شهدتها سيراليون، وصلت التهم إلى 11 تهمة من بينها تجنيد الأطفال تحت سن الخامسة عشرة وإشراكهم في العمليات العدائية، وفي 30 ماي 2012 أدانت المحكمة الرئيس الليبيري السابق تشارلز تايلور بالسجن 50 عاما، ليصبح أول رئيس دولة سابق إفريقي يدان بإركاب جرائم دولية منذ نورمبرج بعد الحرب العالمية الثانية[1].

الخاتمـــة

خلصت هذه الدراسة إلى عدد من النتائج ومن أهمها:

لم تفلح نصوص الاتفاقيات الدولية التي تناولت ظاهرة الطفل المقاتل في منع أو الحد من انتشار هذه الظاهرة فقد أصبحت تشكل تهديدا للأمن والسلم، وتهديدا لمستقبل الملايين من الأجيال القادمة في مناطق النزاعات المسلحة والذي تنذر به الأعداد المتزايدة وبشكل خطير لهؤلاء الأطفال.

الاتفاقيات التي تناولت ظاهرة الطفل المقاتل سواء في إطار القانون الدولي الإنساني أو القانون الدولي لحقوق الإنسان لم تقدم الحماية التي ينبغي أن تقدم لهؤلاء الأطفال في أوضاع خطيرة كالنزاعات المسلحة، فالقانون الدولي الإنساني عندما تناول

[1]– لمزيد من التفصيل أنظر رؤساء خلف القضبان www.skynews arabia.com

قضية الطفل المقاتل في إطار البروتوكولين الإضافيين لعام 1977 نص على سن الخامسة عشرة كحد أدنى للتجنيد والاشتراك في الأعمال العدائية، وهذه السن تعتبر متدنية جدا خصوصا في ظل ازدياد مشاركة هؤلاء الأطفال في الأعمال العدائية، كذلك اكتفى البروتوكول الإضافي الأول الخاص بالنزاعات المسلحة الدولية بحظر المشاركة المباشرة فقط في الأعمال العدائية، ولم يحظر المشاركة غير المباشرة.

وبالنسبة للقانون الدولي لحقوق الإنسان فهذا القانون وإن كان قد حقق تقدما ملحوظا برفع سن التجنيد والاشتراك في الأعمال العدائية إلى سن الثامنة عشرة في إطار البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية حقوق الطفل، إلا أن هذا البروتوكول اكتفى بحظر المشاركة المباشرة فقط في الأعمال العدائية، مما يعني وجود العديد ممن هم دون سن الثامنة عشرة في ميادين القتال بحجة أنهم لا يقومون بأعمال مباشرة، كما أن البروتوكول فرق بين التجنيد الإلزامي والتجنيد الاختياري حيث نص على سن الثامنة عشرة كحد أدنى للتجنيد الإلزامي في القوات المسلحة، وأجاز التجنيد الاختياري لمن هم دون سن السادسة عشرة، وعلى الرغم من الضمانات التي نص عليها للتأكد من حقيقة التطوع إلا أن الواقع العملي يجعل من الصعب التأكد من أن تطوع الأطفال كان تطوعا حقيقيا.

وأن النص على اعتبار تجنيد الأطفال واشتراكهم في النزاعات المسلحة الدولية، وغير الدولية في إطار نظام روما الأساسي جريمة حرب تستلزم المساءلة الجنائية الفردية، كذلك اعتبارها جريمة وفقا للنظام الأساسي للمحكمة الخاصة لسيراليون، يعتبر تقدما كبيرا في مجال حماية الطفل المقاتل، كذلك تظهر هذه الحماية من خلال ترجمة النصوص النظرية إلى الواقع العملي من خلال تقديم متهمين بهذه الجريمة أمام المحكمة الجنائية الدولية كذلك أمام المحكمة الخاصة لسيراليون.

نظرا إلى وضع الأطفال نعتقد أنه من أهم الخطوات الواجب اتخاذها في هذا الشأن هي ضرورة تكاثف كل الجهود الدولية بهدف تعزيز الحماية المقررة للأطفال من خلال:

– اتخاذ تدابير ملموسة وفعالة والعمل على إعادة تأهيل ودمج الأطفال الجنود الذين اشتركوا في العمليات العسكرية في المجتمع، وضرورة النظر إلى هؤلاء الأطفال بوصفهم ضحايا وليس بوصفهم جناة.

– التوعية بحقوق الطفل بشكل عام وفي أوقات النزاعات المسلحة بشكل خاص، لاسيما فيما يتعلق بتجنيد الأطفال واشتراكهم في العمليات العدائية، من خلال توعية الجهات المسؤولة والأطفال أنفسهم بخطورة مثل هذه الأعمال، وما قد يترتب عليها من مسؤولية هذه الجهات والأشخاص المتورطين فيها.

– تعديل النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لعام 1998 فيما تضمنه من مبدأ يتعارض في مضمونه مع أحكام

البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية حقوق الطفل بشأن اشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة ليصبح تجنيد الأطفال دون الثامنة عشر من العمر إلزاميا أو طوعيا في القوات المسلحة أو في جماعات مسلحة أو استخدامهم للمشاركة فعليا في الأعمال الحربية جريمة حرب.

– المطالبة بعقد اتفاقية دولية خاصة بحماية الأطفال في النزاعات المسلحة لأن اتفاقية حقوق الطفل لم تتناول هذا الموضوع إلا في مادة واحدة فقط أرجأت بموجبها الحماية إلى قواعد ومبادئ القانون الدولي الإنساني.

– يجب على المجتمع الدولي وكذلك القوانين الوطنية تشريع قوانين أكثر صرامة لمساءلة المسؤولين عن تجنيد واشتراك هؤلاء الأطفال في القتال، لكون هذه الخطوة هي المناسبة للحد من استخدام هؤلاء الأطفال لانتهاكات أحكام القانون الدولي الإنساني.

الهوامـــش

(1) أنظر : د. ماهر جميل أبو خوات، الحماية الدولية لحقوق الطفل، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008، ص 269 وما بعدها.

(2) أنظر : د. عادل عبد الله المسدي، الحماية الدولية للأطفال في أوقات النزاعات المسلحة، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007 ص87 وما بعدها.

(3) في أعقاب الحرب العالمية الثانية وما شهده العالم من مآس وأضرار لحقت بالمدنيين، دعت الحكومة السويسرية إلى مؤتمر دبلوماسي انعقد في جنيف عام 1949 أسفر عن إبرام أربع اتفاقيات.

الاتفاقية الأولى: اتفاقية جنيف لتحسين حال الجرحى والمرضى بالقوات المسلحة في الميدان.

الاتفاقية الثانية: اتفاقية جنيف لتحسين حال جرحى ومرضى وغرقى القوات المسلحة في البحار.

الاتفاقية الثالثة: اتفاقية جنيف بشأن معاملة أسرى الحرب.

الاتفاقية الرابعة: اتفاقية جنيف بشأن حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب.

لمزيد من التفصيل راجع د. عمر محمود المخزومي، القانون الدولي الإنساني في ضوء المحكمة الجنائية الدولية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص 38 وما بعدها.

(4) اللجنة الدولية للصليب الأحمر هي منظمة دولية غير حكومية، تعمل منذ نشأتها على الاضطلاع بدور الوسيط المحايد في حالات النزاع المسلح والاضطرابات، ساعية سواء بمبادرة منها أو استنادا أو إلى اتفاقيات جنيف وبروتوكوليها الإضافيين إلى

كفالة الحماية والعون لضحايا النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية، والاضطرابات الداخلية، وسائر أوضاع العنف الداخلي.

(5) لمزيد من التفصيل راجع د. ماهر جميل أبو خوات، المرجع السابق، ص 271 إلى 274 .

الإسلام لا يوجب الجهاد على الصبي لأنه ضعيف البنية لا يطيق القتال، لذلك رد رسول الله صلى الله عليه وسلم البراء بن عازب وغيره يوم بدر ممن كان لم يبلغ خمس عشرة. أنظر في ذلك د. ماهر جميل أبو خوات، المرجع السابق، ص 270 هامش1.

(6) كانت اللجنة الدولية للصليب الأحمر تقصد من اقتراحها أن يكون حظر تجنيد الأطفال أو إشراكهم في الأعمال العدائية شاملا لجميع الأعمال التي يكلف بها الأطفال بصورة مباشرة أو غير مباشرة مثل نقل المعلومات أو الأسلحة والعتاد الحربي، لكن اقتراحها لم يمر دون تعديل.

لمزيد من التفصيل راجع:

Marya Terize Dottly: les enfants combattants prisonniers, R.I.C.R, N11, sep–oct., 1990, p 400.

(7) لمزيد من التفصيل راجع د. نجوان السيد أحمد الجوهري، الحماية الدولية لحقوق الطفل، رسالة دكتوراه، جامعة المنصورة، 2010 ص377 و378. ود. فاطمة شحاتة احمد زيدان، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007 ص 355 و356 .

(8) راجع الفقرة (ب) (62) والفقرة (ب) (ه) من المادة الثامنة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.

(9) راجع نص المادة الرابعة الفقرة (ج) من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الخاصة بسيراليون.

(10) راجع الفقرة الثانية والثالثة من المادة 38 من اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989.

(11) أنظر: د. نجوان السيد أحمد الجوهري، المرجع السابق، ص 378 .

(12) أنظر: د. ماهر جميل أبو خوات، المرجع السابق، ص 277 و278 .

(13) راجع المادة الثانية من الميثاق الإفريقي لحقوق ورفاهية الطفل لعام 1990.

(14) راجع المادة 22 من الميثاق الإفريقي لحقوق ورفاهية الطفل لعام 1990

(15) راجع المادة الأولى، الثانية والثالثة من اتفاقية حظر أسوأ أشكال عمل الأطفال رقم (182) لعام 1999 .

(16) راجع المادة الأولى من البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية حقوق الطفل بشأن اشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة لعام 2000.

(17) راجع المادة الثانية من البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية حقوق الطفل بشأن اشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة لعام 2000.

(18) راجع المادة الثالثة من البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية حقوق الطفل بشأن اشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة لعام 2000.

(19) أنظر: د. محمود سعيد محمود سعيد، الحماية الدولية للأطفال أثناء النزاعات المسلحة، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007، ص 158 وما بعدها. وماهر جميل أبو خوات، المرجع السابق، ص281 إلى284.

(20) راجع الفقرة الثالثة من المادة 77 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977. والمادة 3/4/د من البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977 .

(21) لمزيد من التفصيل راجع د. أحمد بشارة موسى، المسؤولية الجنائية الدولية للفرد، دار هومـــه، الجزائر، 2009، ص225 وما بعدها.

(22) أنظر: د.عادل عبد الله المسدي، المحكمة الجنائية الدولية، الاختصاص وقواعد الإحالة، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة 2002، ص 25 وما بعدها.

(23) لمزيد من التفصيل حول محاكمة الأطفال الجنود أنظر:

الممثل الخاص للأمين العام المعني بالأطفال والتراع المسلح، ورقة العمل رقم3، الأطفال والعدالة أثناء التراع المسلح وفي أعقابه سبتمبر 2011. متوفر على الموقع :www.childrenandarmedconflict.un.org

(24) أنظر: د. عادل عبد الله المسدي، الحماية الدولية للأطفال في أوقات التراعات المسلحة، ص 119.

(25) أنظر نص المادة السابعة من النظام الأساسي للمحكمة الخاصة بسيراليون.

(26) أنظر قرار جمهورية الكونغو الديمقراطية بإحالة الجرائم الواقعة في إقليمها منذ الأول من جويلية 2002 إلى المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية الصادر بموجب رسالة موجهة إلى المدعي العام بتاريخ 2004/04/19، منشورات المحكمة الجنائية الدولية الوثيقة رقم ICC-OTP-20040419-50.

(27) راجع قرار الدائرة التمهيدية بخصوص أمر التوقيف الصادر من المدعي العام بحق توماس لوبنغا بتاريخ 2006/02/10 في الوثيقة case no: ICC-01/04-01/06-2 متوفر على الموقع: http: /www.icc-cpi.int/fr-menus ICC /icc/situation and cases.

(28) أنظر عريضة الاتهام التي أعدها المدعي العام في قضية توماس لوبنغا الصادرة بتاريخ 28 أوت 2006 في الوثيقة case no ICC-01/04-01/06-356.

(29) أنظر: Situation et affaires disponible sur le site:

www.icc-cpi.int/en-menus/icc/situation and cases.

(30) أنظر:

C.P.I Chambre préliminaire1.Renvoi de la situation en République Démocratique du Congo.

Le procureur c. Bosco Nataganda .Mandat d'arrêt du 29 Avril 2008Doc:

ICC-01/04-01/06-2.Document disponible sur le site: http: /www.icc-cpi.int/fr- menus/icc/situation and cases

(31) أنظر:

C.P.I Chambre préliminaire1.Renvoi de la situation en République Démocratique du Congo.

Le procureur c. Katanga et Ngudjolo Chui .Mandat d'arrêt du2 et 6 juillet 2007

Doc: ICC-01/04-01/06-2.Document disponible sur le site:

http: /www.icc-cpi.int/fr- menus/icc/situation and case.

(32) لمزيد من التفصيل أنظر: رؤساء خلف القضبان arabia .com www.skynews

The Word of the Magazine's Editor President

P. Dr Mokhtar Necira

In The Name of Allah Most Gracious Most Merciful, We depend on him, and we testify that there is no god but Allah, Crown of righteous, and that Mohamed is his Messenger;

The thirty ninth Edition of the Emir Abdelkader for Islamic Sciences Magazine is issued, with a remarkable development and a conciliator sequence, mainly due to many things, at its top: the great diligence and the continuous follow-up by the magazine's Director, and its Administration members, also the collaboration of the effective scientific parties, as an Editorial Board, and Experience Comity Members.

We read in this edition a couples of scientific articles specialized in readings, Interpretation, Hadith, Doctrine, Religion Comparison, the Call, Fiqh, Intellect, history, law, methods, and others.

We want to clarify to the owners of deposited articles to be published, and which are late in publishing, which their articles pass through many steps before publishing them, Administrative, Techniques, and scientific. it may happened lateness to some articles as a result of some experts request for substantial modifications from the article owner, so this article would not be published only if the researcher has made the asked modifications.

We ask from the researcher masters to understand the nature of the magazine Administration work, because it keeps her attention and diligence for the regular scientific publishing service, we ask god for success for everyone.

The magazine Editor in chief

The Word of the Magazine's Editor / the University Vice Rectorate

P. Dr Samir DJABALLAH

In The Name of Allah Most Gracious Most Merciful
Praise to Allah, Lord of the Worlds, Allah bless our master Muhammad and his family and companions
At the Editorial of the edition 36 of the Magazine, i mentioned that the university is moving forward steadily and gradually to abandon the paper Publishing, and going forward to the Electronic Publishing, here is it today keeping its promise and achieves its objective, it took the Algerian Platform of the Scientific Magazines, as a container to publish their researches and a gate for researchers from Various parts of the world to looking at its intellectual output.
We, as the magazine's Administration thank the Minister of Higher Education and Scientific Research that she made this platform to make through the published researches of different specialties in it a basis of National data like the other international databases, which is concerned the beginning of the path, and Diameter.
My Researcher brother, do not skimp us of your thoughts and efforts, because we are carrying on because of you and we survive because of your knowledge, do not skimp yourself too, because we are your opportunity to publish through our magazine your research to be seen and read by the largest possible number of passionate people to science. Either of your similar, and your specialty family, or of the students who are looking for what you have written and presented.
I thank all who has contribute in the enrichment of this edition thirty nine, asking my lord Almighty to achieve more successes for everybody and to be always in the top and at the reader service whenever he were found.

God bless and guide to the right path.

The Word of the University Rectorate/ The Magazine Director

P. Dr Said DERRADJI

In The Name of Allah Most Gracious Most Merciful, Prayer and peace be upon His Messengers

In synchronization of the issuance of the thirty ninth edition of the university magazine with the end of the year 2016, and the beginning of 2017, and the first semester of the academic year 2016/2017 is by to end, which is going to be concluded by exams conduct. At this occasion, I ask god success for all the students.

This thirty ninth edition contains scientific articles in several scientific fields:

Islamic, Social, Human, and at the top of those fields: Quranic readings, Interpretation, Hadith, and Arabic language.

In addition of Mysticism, History, Law, and others.

What is visible from the successive smooth issuance of Emir Abdelkader for Islamic Sciences Magazine Editions, that the charged people of it are keeping actively to develop it, and increase its rank among the international magazines, and i do not indicate depending on Electronic Publishing, which is considered a great step in the history of the magazine and its scientific value, also the facilitation of communication with the magazine and her administration, by what To serve the magazine and researcher alike.

At the end, i renew my call for the entire researchers from inside and outside the university to participate at the scientific research in the university magazine by articles and researches in areas that fall in the specialty magazine.

Good luck

Emir Abdelkader University of Islamic Sciences

Review

a refereed journal spcialised in human and Islamic sciences

N° 39

ISSN 1112-4040