

## حكم عقد البيع بين الشريعة والقانون المدني الجزائري

### د. حبار آمال

كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية

جامعة وهران.

#### مقدمة،

تشكل العائلة عند الشعوب البدائية خلية اقتصادية مستقلة تنتج كل ما تستهلك وتستهلك كل ما تنتجه. لكن مع التطور الاقتصادي والاجتماعي والصناعي الذي رافق حضارة الشعوب ازداد الإنتاج واتسع نطاق حاجات المجتمع للاستهلاك، فبرز عقد البيع كأهم الأعمال القانونية التي تعكس هذا التطور وتحقق رغبات الإنسان، لأنه الأداة الأساسية اليومية المحلية والعالمية التي تربط الإنتاج بالاستهلاك.

ففي البيع يحقق الشخص رغباته بتصريف ما يزيد عن حاجاته ويرضي كذلك ميلا دفيننا في نفسه بإشباع أنانيته بحب التملك.

فهذا العقد هو من أكثر العقود التي يحس الفرد عند ممارسته له بأن يشبع بواسطته رغبته بالتعاقد. لكن اكتساب الملكية عن طريق البيع ليس هو الغاية بحد ذاته، لأن المشتري لا يبتغي من ذلك الوجه القانوني لهذا العمل فحسب وإنما يسعى إلى الناحية العملية منه، أي الحصول على مبيع صالح للاستعمال ومفيد له.

وحتى يحصل على ذلك يقتضي توفير ضمان له يزرع الطمأنينة في نفسه ويوفر الاستقرار في تعامله مع الغير، فينمو هذا التعامل ويزداد لأن التجارة لا تحيا إلا ضمن تربة الاستقرار ولا تتزعزع إلا في مناخ الثقة.

فعقد البيع هو من أهم العقود وأكثرها شيوعا على التعامل، وهو قوام الحياة المدنية والتجارية، ويأتي على رؤوس العقود المسماة.

يعتبر البيع من العقود الرضائية والملزمة للجانبين، فالبائع يلتزم بنقل ملكية شيء أو حق مالي آخر، والمشتري يلتزم بدفع الثمن. كما أنه يعتبر من عقود المعاوضة، فكل من المتعاقدين يتلقى عوضا عن الشيء الذي يعطيه للمتعاقد الآخر، ولذا يحق في البيع الدفع بعدم التنفيذ وإعمال الحق في الحبس، وعقد البيع لا يعتبر صحيحا إلا إذا توافرت أركانها التي حددتها الشريعة والقانون.

وقد عالج المشرع الجزائري أحكام عقد البيع في المواد من 351 إلى غاية 396 من القانون المدني.

يتطلب عقد البيع أمرين، وهما: إن البيع عقد منشئ للالتزام بنقل ملكية شيء أو حق مالي آخر. أما إذا كان الالتزام واردا على شيء غير معين بالذات فإن انتقال الملكية يتحقق من وقت إفراز الشيء المبيع.

ومن هذا المنطلق، نتساءل عن حكم عقد البيع في الشريعة الإسلامية والقانون المدني الجزائري؟

المبحث الأول: حكم عقد البيع في الشريعة الإسلامية:

إن الاقتصاد الإسلامي يعتمد على القاعدة الفقهية التي تقول: إن الأصل في المعاملات الإباحة، انطلاقاً من القاعدة الشرعية: " إن الشريعة مبنية على التيسير ورفع الحرج "، فكل ما لم يرد نص في تحريمه فهو مباح، يقول الله عز وجل: " ما جعل عليكم في الدين من حرج "1

كما أن الاقتصاد الإسلامي لا يحرم ولا يبيح إلا درءاً لمفسدة أو جلباً لمصلحة عامة أو خاصة، حيث يقول الله عز وجل: " وأحل الله البيع وحرم الربا " (2) فقد شرع الله البيع وأحل له عباده للضرورة إليه أحياناً والحاجة إليه أحياناً والتنعم أحياناً. وروي عن رفاة بن رافع (ض) أن النبي عليه الصلاة والسلام سُئِلَ: أي الكسب أطيب؟ قال: " عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور " (3).

### المطلب الأول: أركان عقد البيع:

البيع عقدٌ معاوضة على غير منافع (وركنه) عاقد ومعهود عليه وما دلّ على الرضا وإن معاطأةً كاشتريتها منك بكذا أو بعتك إياها ويرضى الآخر، وكأبيعتها أو اشتريتها أو بعني أو اشترى مني فرضي، فإن قال لم أردُهُ صُدِّقَ بيمينٍ فيهما كأن تسوّق بها فقال بكم، فقال بكذا، فقال أخذتها به فقال لم أردُهُ4

### الفرع الأول: العاقدان:

وهما البائع والمشتري.

فيجب أن يتمتع العاقد بأهلية التصرف بأن يكون بالغاً عاقلاً، حتى يعتد بعقده وتترتب عليه آثاره الشرعية، فلا يصح التعاقد مع المجنون ولا الصبي غير المميز5 أو السكران الذي لا يعرف الأرض من السماء، ولا الرجل من المرأة فلا خلاف في أنه كالمجنون في جميع أفعاله وأقواله إلا فيما ذهب وقته من الصلاة فلا تسقط عنه بخلاف المجنون. والسكران الذي معه تمييز بعقله فيحوز عليه كل ما فعل من بيع وغيره6 أما الصبي المميز، وهو من سن السابع من عمره إلى مرحلة البلوغ فذهب الحنفية إلى أنه يتمتع بأهلية أداء ناقصة، فبالنسبة لتصرفاته الدائرة بين النفع والضرر كالبيع والشراء مثلاً فإنها تعتقد من الصغير باعتبار تمتعه بأصل أهلية الأداء، ولكن لا تصير نافذة لنقصان هذه الأهلية وتنفيذ إذا أجازها وليه. وهذا ما ذهب إليه أيضاً المالكية7 كما ذهب إلى صحة تصرفاته الحنابلة بشرط أن تكون بإذن مسبق من وليه.8

### الفرع الثاني: المعقود عليه:

وهو الثمن والمثمن، فيجب أن يكون ظاهراً منتفعاً به شرعاً، غير منهي عن بيعه، مقدوراً على تسليمه، معلوما للمتبايعين، فلا يصح بيع نجس ولا متنحس (ما لا يمكن تطهيره). وأما ما يمكن تطهيره فيصح ويجب البيان، فإن لم يبين وجب للمشتري الخيار، وإن كان الغسل لا يفسده، ولا يصح أن يباع مجهول للمتبايعين أو أحدهما من ثمن أو مثمن ذاتا (كأن يشتري ذاتا لا يدري ماهي) أو صفة (كأن يعلم أنها شاة ويجهل سلامتها من العيوب)، أو تلق الجهل بتفصيل الثمن أو المثمن9

### الفرع الثالث: صيغة العقد:

ينعقد البيع بكل قول أو فعل يدل على إرادة البيع والشراء، وللبيع صيغتان:

(1) الصيغة القولية: وتسمى الإيجاب والقبول، كبعث واشترت، ويقوم مقامها ما يدل على الرضا من إشارة أو كتابة من الجانبين أو أحدهما. وينعقد البيع بقول المشتري للبائع: اشتريتها منك بكذا، ويقول البائع للمشتري، بعتك بكذا ويرضى الآخر، كما ينعقد بقول المشتري: اشتريها بكذا، ويقول البائع أبيعها بكذا فرضي الآخر.

(2) الصيغة الفعلية: وتسمى المعاطاة، بأن يدفع المشتري الثمن للبائع ويأخذ المثمن أو يدفعه له البائع.10 ويدخل في

هذا الحكم كل ما يأتي الزمان به مستقبلاً من صور قد نجعلها الآن بشرط أن يسبق هذا الاتفاق بين الشركات وبين البائع

والمشتري على نظام محدد يعبر عن الرضا، كرقم الفيزا على الإنترنت الذي يعبر عن صاحبه ولو لم يكن راضيا فليَم يضع رقمه عند شراء السلعة.

### المطلب الثاني: الشروط الواجب توافرها في عقد البيع في الشريعة الإسلامية:

لا يكون البيع صحيحا حتى تتوفر فيه خمس شروط متى فُقد شرط منها صار البيع باطلا، وهي كالاتي:

#### الفرع الأول: شرط التراضي بين المتعاقدين:

فلا يصح البيع إلا عن تراض بين الطرفين، قال الله تعالى: " إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ".<sup>11</sup>

ولكن، كيف يتحقق شرط التراضي بين المتعاقدين ؟

للعلماء ثلاثة أقوال في تحقيق شرط الرضا في البيع، وهي:

1) أن التراضي لا يحصل إلا بالقول، أي بالإيجاب والقبول. وهذه مشكلة في وقتنا الراهن، لأن بعض المعاملات المالية الضخمة تتم في البورصة مثلا بلا إيجاب ولا قبول لفظي، بل عن طريق الحاسوب في شبكة عالمية دولية بوسائل لها قوة الإيجاب والقبول اللفظي بل أقوى منه وأوثق.

2) أن التراضي يكون بالقول في الأصل، ويجوز بالفعل في الأمور التي يكثر عليها التعاقد،

وهذا تسامح من بعض الفقهاء من أصحاب القول الأول، ومثال ذلك أن يعطي المشتري بائع الخبز النقود فيعطيه الخبز وكلاهما صامت، وأيضا أن يركب الشخص سيارة أجرة ومبلغ النقل معلوم فيدفعه وهو صامت، فهذا النوع من البيوع لا يشترط فيه الإيجاب والقبول اللفظي.

3) أن التراضي يكون بكل ما يدل عليه من قول أو فعل، وهو قول شيخ الإسلام ابن تيمية، وكان شيخ الإسلام ذا شخصية عبقرية، وقد كان دائما يسبق الأحداث فكأنه كان يعيش خارج عصره. ومن أمثلة ذلك: التعامل عن طريق البورصة، حيث تقع في ثوان بنظام متفق عليه بين الشركات والمتعاقدين يدل على الرضا، فهي كلها صحيحة لا إشكال فيها. وإذن، يجب أن يكون ثمة وسيلة ما تحقق هذا الشرط بين المتعاقدين ولا يشترط بالضرورة الإيجاب والقبول اللفظي.

#### الفرع الثاني: شرط الرشد:

يستثني العلماء شرط الرشد في بيع المميز في الأمور التي جرى العرف عليها، ومثال ذلك: إذا باع شخص مميز الحلويات في محل أبيه فإن هذا يصح عرفا. أما السفه فلا يصح بيعه، ويُعرف السفه بأنه الشخص الذي يتصرف في ماله بطريقة تدل على أنه غير راشد فيحجر عليه.

وبالتالي، يجب أن يتم التعامل بين شخصين راشدين. أما في حالة ما إذا كان الطرف الثاني يتمثل في آلة لبيع الحلويات مثلا، فكيف يتحقق شرط الرشد في هذه الحالة ؟

للإجابة على ذلك نقول: إن التعامل في الأساس يتم مع الشركة التي وضعت الآلة، وليست الآلة سوى وسيلة لقبض الثمن فقط.

#### الفرع الثالث: أن يكون المبيع مالا:

والمال هو كل ما شرع الإسلام بأنه مال مباح يجوز تملكه، فكل محرم في الإسلام فهو غير مقبول وليس بمال، ولا يجوز التعاقد عليه.

واشترط أن يكون المبيع مالا قضية مهمة جدا في المعاملات المعاصرة، أي أن تكون العين مباحة النفع من غير حاجة، ومن أمثلة ذلك: بيع الأعضاء البشرية، وهو الآن سوق رائجة، وله شركات عالمية تبيع وتشتري في الدول الفقيرة ولكل سلعة سعر. فهذا لا يصح، لأن الأعضاء ليست مالا بل هبة من الله للإنسان.

وقد عُرض على هيئة كبار العلماء في السعودية قضية شراء الجثث للتعلم في الطب وهي ضرورة ملحة إذ تعتبر هذه المسألة من النوازل، ولهذا فلا بد من وجود علماء مسلمين يكون لديهم إحاطة بأمرين هامين، وهما: وجود قواعد شرعية في إطار الشريعة الإسلامية، ونصوص تثبت ذلك. فمثلا ما يتعلق ببيع الدم، فلا يجوز ذلك لأنه نجس باعتباره ليس مالا، ولا يبيع الكلب أيضا لأنه محرم والمحرم ليس بمال.

#### الفرع الرابع: أن يكون المبيع من مالك أو من يقوم مقامه:

وهذه القاعدة ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، وهو أن يكون للعاقد حق التصرف في المعقود عليه<sup>12</sup> في عقد البيع يجب أن يكون للبايع على المبيع سلطة تمكنه من بيعه، فمن كان مالكا للشيء أو لمنافعه فهو الذي يوقع عليه عقد البيع أو فسخه ما يملكه منها دون غير المالك أو من يقوم مقامه كالوكيل، وولي الصغير وغير العاقل، والوصي. فلو أبرم عقد البيع من غير هؤلاء لاعتبر العقد باطلا وأصبح هو والعدم سيان.<sup>13</sup>

#### الفرع الخامس: أن يكون الثمن والمثمن معلوما ومقدورا على تسليمه:

لقد نعى الرسول عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر وهذا شامل للبيع بأنواعه، فالشيء الذي تشك في حصوله أو تجهل حاله وصفاته المقصودة داخل في الغرر، لأن أحد المتعاقدين إما أن يغتم أو يغرّم، فهو مخاطر كالرهان. ولأجل هذه القاعدة اشترط الفقهاء في البيع أن يكون الثمن والمثمن معلوما، وهذا الأخير مقدورا على تسليمه، لأن جهالة أحدهما تدخله في الغرر، وذلك استنادا إلى قول الرسول عليه الصلاة والسلام: "من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم".<sup>14</sup>

#### المبحث الثاني: حكم عقد البيع في القانون المدني الجزائري:

نصت المادة 351 من القانون المدني الجزائري على ما يلي: " البيع عقد يلتزم بمقتضاه البائع أن ينقل للمشتري ملكية شيء أو حقا ماليا آخر في مقابل ثمن نقدي".<sup>15</sup>

ويظهر من هذا النص أن عقد البيع عقد رضائي ومن عقود المعاوضة، وملزم للجانبين ومن العقود المحددة. فهو عقد رضائي لأنه يكفي لإبرامه مجرد التراضي دون اشتراط أي شكل أو إجراء آخر. وهو عقد ملزم للجانبين، لأنه ينشئ التزامات متقابلة على عاتق كل من الطرفين. ومؤدى ذلك أنه في حالة عدم تنفيذ أي من المتعاقدين لالتزامه يجوز للطرف الآخر أن يدفع بعدم التنفيذ. وهو من عقود المعاوضة، لأنه لا يتضمن أي نية للتبرع بل يتلقى كل من المتعاقدين مقابلا لما يعطيه. وعقد البيع من العقود المحددة، لأن الالتزامات المتقابلة للمتعاقدين محددة من حيث وجودها، ومقدارها منذ لحظة إبرام العقد.

#### المطلب الأول: أركان عقد البيع في القانون المدني الجزائري:

يجب أن يتوافر في عقد البيع بصفة عامة ثلاثة أركان، وهي: التراضي، والشيء المبيع، والثمن. ولذلك فإن الحكم الذي يصدر على أن يباع قد تم بين طرفي الخصومة يجب أن يثبت توافر

الشروط السالف ذكرها.

## الفرع الأول: ركن التراضي:

نصت المادة 59 من القانون المدني الجزائري على ما يلي: " يتم العقد بمجرد أن يتبادل الطرفان التعبير عن إرادتهما المتطابقتين دون الإخلال بالنصوص القانونية ".

وإذن، فلا ينعقد عقد البيع إلا إذا اتفق المتعاقدين على طبيعة العقد الذي يقصدان إبرامه، بحيث يتلاقى الإيجاب والقبول على حصول البيع.

والإيجاب هو العرض الذي يعبر به الشخص الصادر منه على وجه جازم عن إرادته في إبرام عقد معين بحيث إذا اقترن به قبول مطابق له انعقد العقد. على اعتبار أن الإيجاب أو الوعد بالتعاقد هو التعبير البات عن إرادة أحد الطرفين صادر عن موجهه إلى الطرف الآخر بقصد إبرام عقد بينهما.

ويجب أن يكون الوعد بالتعاقد كاملا، أي مشتملا على العناصر الأساسية للعقد المراد إبرامه، فمثلا: إذا كان الوعد بالتعاقد مصحوب بتحفظ فيعتبر مجرد دعوى على التعاقد.

وبالتالي، ففي حالة غياب وعد بالتعاقد كاملا لا يمكننا الكلام عن مسؤولية عقدية خاصة في مرحلة العرض والتفاوض.

ولكي ينتج الوعد بالتعاقد أثره يجب أن يصل إلى علم الشخص الذي وُجه إليه. وقد نص المشرع الجزائري في المادة 71 مدني على ما يلي: " الاتفاق الذي يُعد له كل المتعاقدين أو أحدهما بإبرام عقد معين في المستقبل لا يكون له أثر إلا إذا

عينت جميع المسائل الجوهرية للعقد المراد إبرامه، والمدة التي يجب إبرامه فيها ،

وإذا اشترط القانون لتمام العقد استيفاء شكل معين فهذا الشكل يطبق أيضا على الاتفاق المتضمن الوعد بالتعاقد ".

أما القبول فيجب أن يكون باتا ينطوي على نية قاطعة، وأن يوجه إلى صاحب الوعد بالتعاقد (الموجب)، وأن يطابقه تطابقا تاما.

وبالتالي، لكي يبرم العقد لا يكفي صدور الوعد بالتعاقد (الإيجاب) والقبول بل يجب أن يقتربا، بمعنى أنه يجب أن يعلم كل من المتعاقدين بالإيجاب والقبول.

وبخصوص عقد البيع فيكون بالإيجاب الصادر من البائع مع القبول الصادر من المشتري على حصول البيع، ولا يلزم لانعقاد البيع إثبات الإيجاب والقبول في مجلس واحد، إذ يجوز استخلاص ذلك من أية مراسلات بين الطرفين.<sup>16</sup>

## الفرع الثاني: الشيء المبيع:

ومن المقرر قانونا أنه لقيام عقد البيع لا بد من اتفاق طرفيه على كافة المسائل الجوهرية اللازمة لأجل إبرامه لتحقيق

التطابق بين الإيجاب والقبول في شأنها بما تتحدد به المراكز القانونية لهما على أسس واضحة من الأمور الواقعية المستهدفة من التعاقد. فإذا عرض أحد الطرفين على الآخر أن يبيعه مالا معيناً بالذات، وجب أن تتجه إرادة الطرف الآخر إلى قبول شراء هذا المال ذاته<sup>17</sup>، وإلا فلا يكون ثمة بيع لعدم الاتفاق على المبيع أو لوجود غلط في ذاتيته، فلو كان للبائع شقتان في عمارة تباع بعض وحداتها بنظام التملك وعرض على شخص أن يبيعه إحداها، فظن هذا أنه يبيع الشقة الأخرى فقبل شراءها لم يتم البيع، لأن المتعاقدين اختلفا على ذاتية المبيع ولم يتفقا عليه، فقد قصد البائع أن يبيع شقة معينة واتجهت إرادة المشتري إلى شراء شقة أخرى. والعبارة في تعيين محل المبيع هو بما انصرفت إليه إرادة المتعاقدين، ووفقا للتحديد الذي تضمنه عقد البيع.

وإذا كان محل الالتزام نقل حق عيني على شيء وجب أن يكون هذا الشيء معيناً أو قابلاً للتعين، فإذا وقع العقد على شيء معين بالذات وجب أن تكون ذاتية الشيء معروفة لطرفيه سواء بوصفه في العقد وصفا مانعا من الجهالة الفاحشة أو بإمكان استخلاص العناصر الناقصة لتعيين المبيع من النية المشتركة للمتعاقدين وقت إبرام العقد، ومن الكيفية التي تم بها تنفيذها له. وبالتالي، إذا كان محل عقد البيع مستحيلاً ترتب عنه بطلان العقد، وهذا ما أكدته المشرع الجزائري في المادة 93 من القانون المدني الجزائري بقوله: " إذا كان محل الالتزام مستحيلاً في ذاته أو مخالفاً للنظام العام أو الآداب العامة كان باطلاً بطلاناً مطلقاً ."

### الفرع الثالث: الثمن:

هو الذي يميز عقد البيع عن غيره من التصرفات القانونية كالهبة والمقايضة مثلاً، ويكفي تعيينه في عقد البيع ولا يشترط أن يذكر قبضه أو دفعه لأن الوفاء بالثمن ليس شرطاً من شروط صحة عقد البيع أو ركناً من أركانه، وإنما يكون عدم الوفاء به محل دفع من البائع بعدم تنفيذ التزامه بنقل الملكية، كما لا يشترط أن يكون الثمن معيناً بالفعل في عقد البيع بل يكفي أن يكون قابلاً للتعين باتفاق المتعاقدين صراحة أو ضمناً على الأسس التي يحدد بمقتضاها فيما بعد، كما لا يشترط أن يكون الثمن متكافئاً مع قيمة المبيع بل كل ما يشترط فيه أن لا يكون تافهاً.<sup>19</sup>

### المطلب الثاني: أحكام بيع العقار وموقف القضاء منه:

بيع العقار عبارة واسعة تتضمن عدة مواضيع تجعلنا بالضرورة نبحث عن مفهومها قانوناً، وهي كالتالي: كما سبق القول قد عرف المشرع الجزائري عقد البيع في المادة 351 بقوله: " البيع عقد يلتزم بمقتضاه البائع أن ينقل للمشتري ملكية شيء أو حقاً مالياً آخر في مقابل ثمن نقدي ."

ففيما يتعلق ببيع العقار فلا بد من تحرير العقد لدى الموثق، وتسجيله لدى إدارة التسجيل، ثم شهره لدى المحافظة العقارية، وهذا كله يتعلق بركن الشكلية.

فالشكلية باعتبارها ركناً في العقد وليس باعتبارها وسيلة للإثبات هي عبارة عن إجراء يوجب المشرع بمقتضى نص قانوني يتطلب توافره في أي عقد سواء كان ملزماً للجانبين كإبرام عقد بيع العقار مثلاً أو لجانب واحد كعقد الهبة مثلاً.

أما العقار فقد عرفه المشرع الجزائري في المادة 683 من القانون المدني على أنه: " كل شيء مستقر بحيزه وثابت فيه ولا يمكن نقله منه دون تلف فهو عقار، وكل ما عدا ذلك من شيء فهو منقول، غير أن المنقول الذي يضعه صاحبه في عقار يملكه، رصداً على خدمة هذا العقار أو استغلاله يعتبر عقاراً بالتخصيص ."

وبالتالي، فالعقار هو الشيء الثابت المستقر في مكانه الغير قابل للنقل من مكانه إلى مكان آخر دون أن يلحقه تلف خلافاً للمنقول الذي يعد بحكم طبيعته قابل للنقل والحركة.

أما فيما يتعلق ببيع العقار فقد نص عليه المشرع في المادة 324 مكرر 1 بقوله: " زيادة عن العقود التي يأمر القانون بإخضاعها إلى شكل رسمي يجب تحت طائلة البطلان تحرير العقود التي تتضمن نقل ملكية عقار أو حقوق عقارية أو محلات تجارية أو صناعية... في شكل رسمي، ويجب دفع الثمن لدى الضابط العمومي الذي حرر العقد ".<sup>20</sup>

وإذن، فإن موضوع بيع العقار يتطلب مني تحليل النقاط التالية، والمتمثلة في: الشكلية في بيع العقار، وأحكام الوعد بالبيع، والبيع العرفي، وموقف القضاء الجزائري منه.

### الفرع الأول: الشكلية في بيع العقار:

العقد الشكلي هو العقد الذي لا ينعقد صحيحا بمجرد توافق إرادتي المتعاقدين، وتوافر ركن المحل والسبب بل لا بد من توثيقه لدى الموثق ثم تسجيله لدى إدارة التسجيل، وفي الأخير شهره بالمحافظة العقارية، ويترتب عن مخالفة هذا الركن الأخير بطلان العقد بطلانا مطلقا.

فعقد بيع العقار حينما ينعقد صحيحا يترتب التزامات في ذمة طرفيه، حيث يلتزم البائع بنقل الملكية وتسليم الشيء المبيع، وضمان التعرض والاستحقاق، وضمان العيوب الخفية، بينما يلتزم المشتري بدفع الثمن وتحمل المصاريف، وتسليم الشيء المبيع ما لم يوجد نص أو اتفاق يقضي بغير ذلك.

لم تكن الشكلية إلزامية قبل صدور قانون التوثيق المؤرخ في: 1970/12/15<sup>21</sup>، والساري المفعول ابتداء من تاريخ: 1971/01/01، فكان أطراف العقد أحرارا في تحرير عقدهم في شكل رسمي أو عرفي سواء تعلق بعقار أو منقول دون تمييز تبعا لموقف المشرع الفرنسي الوارد بالمادة 1852 من القانون المدني بقوله: " البيع اتفاق يلتزم بموجبه أحد الطرفين بتسليم شيء، ويلتزم الطرف الآخر بدفع الثمن، ويجوز أن يتم في عقد رسمي أو عقد عرفي ".  
إلا أن المشرع الجزائري أورد في المادة 324 مكرر 1 مدني ضرورة توثيق التصرف الوارد على عقار أو حقوق عينية أو محلات تجارية وإلا كان باطلا باعتباره ركنا أساسيا لإبرام العقد وليس وسيلة إثبات، وهذا ما ذهب إليه القضاء أيضا.<sup>22</sup>  
و بالتالي، فحجة العقد الرسمي قاطعة ولا يمكن إثبات عكسها إلا بادعاء التزوير أمام النيابة العامة تطبيقا للمبدأ القانوني " لا يطعن في الدليل المتمثل في المحرر الرسمي إلا بالتزوير ".

وعقد بيع العقار ليكون صحيحا ومنتجا لكل آثاره القانونية يجب أن يجرى في شكل خاص ببيانات معينة ورد النص عليها في المادة 424 مكرر 2 من القانون المدني.<sup>23</sup>

وإضافة إلى ذلك يجب أن يجرى العقد باللغة العربية في نص واضح تسهل قراءته، ويمنع فيه كل بياض أو نقص أو اختصار أو كتابة بين الأسطر، وتكتب فيه المبالغ والسنة والشهر واليوم والتوقيع، وتكتب التواريخ الأخرى بالأرقام، وإن كل تشطيط للكلمات يؤدي إلى ضرورة المصادقة على عددها من طرف الموثق، والأطراف، والشهود.  
وبالتالي، فالبيانات نوعان: بيانات شخصية تتعلق بمهوية الأطراف، وبيانات موضوعية تتعلق بمحتويات العقد.  
وقد أكدت المحكمة العليا في عدة قرارات صادرة عنها أن إثبات الملكية لا يمكن أن يتم إلا إذا تم في الشكل الرسمي وفق نص المادة 324 من القانون المدني مما يجعل القضاة قد طبقوا القانون تطبيقا سليما.<sup>24</sup>

وبعدما يقوم الموثق بتحرير العقد فإنه يجب عليه أن يقوم بتسجيله لدى إدارة التسجيل بناء على حكم المادة 1/75 من قانون التسجيل<sup>25</sup> في خلال شهر واحد وإلا تعرض لعقوبة تأديبية.

ورسوم التسجيل قد تكون ثابتة أو نسبية أو تصاعدية تبعا لنوع العقد حسب ما تؤكدته المادة 02 من قانون التسجيل. وتضيف المادة 1/90 منه على ضرورة دفع الرسوم حتى في حالة إبطال أو فسخ العقد المسجل.

وبخصوص تسجيل العقد العرفي، فبعد صدور القانون المدني بتاريخ: 1975/09/26 كان يترتب آثار نسبية طبقا لأحكام المادة 328 منه، التي ترتب للعقد العرفي المسجل إثبات التاريخ فقط. وهذا ما أكدته القضاء أيضا.<sup>26</sup>

إلا أنه بعد صدور قانون المالية سنة 1991.<sup>27</sup> نص المشرع في المادة 63 منه على أنه: " يمنع مفتشوا التسجيل من القيام بإجراء تسجيل العقود العرفية المتضمنة الأموال العقارية أو الحقوق العقارية، المحلات التجارية...".

وإذن، إن المشرع بمقتضى هذه المادة قرر منع تسجيل العقود العرفية المتعلقة بالحقوق العقارية أو المنصبة على عقار.

أما الشهر العقاري فهو نظام قانوني يتكون من مجموعة من القواعد والإجراءات التي تضمن حق الملكية العقارية والحقوق

العينية العقارية، وجميع العمليات القانونية الواردة على العقار. حيث أنه يلعب دورا هاما في إعلام الغير حول الوضعية القانونية

لعقار ما، وبخصوص الثروة العقارية لشخص ما. بالإضافة إلى أنه يلعب دورا هاما يتمثل في إتمام نقل الملكية بين الطرفين المتعاقدين.

والشهر العقاري نوعان، وهما:

## 1) نظام الشهر الشخصي:

هو أول نظام ساد بالعالم، وأخذت به فرنسا ثم حاولت تطبيقه في الجزائر، ويقصد به إعلان التصرفات العقارية على أسماء القائمين بها حسب سجل يُمسك تبعا للترتيب الأبجدي، وسجل آخر تسجل فيه الأسماء على أساس الترتيب الزمني. و يعاب على هذا النظام أنه يصعب معرفة المالك الحقيقي إذا كثرت التصرفات على العقار إلى جانب خطر فقدان الملكية عن طريق التقادم، لكنه يلعب دورا في تحصيل الضريبة العقارية وإضافة دخل إلى خزينة الدولة.

## 2) نظام الشهر العيني:

ظهر هذا النظام لأول مرة في أستراليا، وعُرف باسم مبتكره " سير روبرت تورانيس "، وأصبحت الدول تطلق عليه نظام تورانيس، ويرتكز هذا النظام على شهر التصرفات العقارية المتعلقة بالعقار محل التصرف، ويتميز بمسك سجل خاص لدى مصلحة الشهر تخصص فيه صفحة أو أكثر لكل عقار يدون فيها كل التصرفات التي ترد عليه، وتحديد موقعه، ومساحته، ورقمه، وحدوده، ويسمى العقار بالوحدة العقارية، ومجموعة الوحدة العقارية تسمى بالسجل العقاري أو مجموعة البطاقات العقارية. ويؤدي هذا النظام إلى تأمين الضمان القانوني المطلق للعمليات العقارية، ويقوم أيضا بإنشاء أو إزالة أو تعديل أي حق يرد على العقار، كما أنه يجعل المحافظ العقاري يتحقق من صحة البيانات الموجودة في الوثائق المودعة لديه. وبالتالي، يمكن القول أن نظام الشهر العقاري بالجزائر هو عبارة عن مزيج من النظامين السالفي الذكر في انتظار تعميم عملية المسح العقاري لكافة البلديات خاصة السكانية منها.

نص المشرع في المادة 165 من القانون المدني على ما يلي: " الالتزامات بنقل الملكية ، أو أي حق عيني آخر من شأنه أن ينقل بحكم القانون الملكية أو الحق العيني، إذا كان محل الالتزام شيئا معيناً بالذات يملكه الملتزم، وذلك مع مراعاة الأحكام المتعلقة بالإشهار العقاري "، وأيضا المادة 793 منه نصت على ما يلي: " لا تنقل الملكية والحقوق العينية الأخرى في العقار سواء كان ذلك بين المتعاقدين أم في حق الغير إلا إذا روعيت الإجراءات التي ينص عليها القانون وبالأخص القوانين التي تدير مصلحة شهر العقار".

كما نص أيضا المشرع في المادة 15 من الأمر المتعلق بإعداد مسح الأراضي العام وتأسيس السجل العقاري<sup>28</sup> على ما يلي: " كل حق للملكية وكل حق عيني يتعلق بعقار لا وجود له بالنسبة للغير، إلا من تاريخ يوم إشهارهما في مجموعة البطاقات العقارية...".

ذلك، أن إبرام العقد لدى الموثق وتسجيله في إدارة التسجيل يولد حقا شخصيا، أما فيما يتعلق بشهره فإن ذلك يؤدي إلى نقل الملكية، وبناء على ذلك ينشأ الحق العيني. وفي حالة تعدد المشترين لعقار واحد فالعبرة بأول من قام بإجراءات الشهر العقاري.

ويترتب عن تخلف ركن الشكلية بطلان عقد بيع العقار بطلانا مطلقا فيصبح هو والعدم سيان. فالبطلان في هذه الحالة مقرر لكل ذي مصلحة، كما يجوز أيضا للمحكمة أن تثيره من تلقاء نفسها طبقا لحكم المادة 102 من القانون المدني التي نصت على ما يلي: " إذا كان العقد باطلا بطلانا مطلقا جاز لكل ذي مصلحة أن يتمسك بهذا البطلان، وللمحكمة أن تقضي به من تلقاء نفسها ولا يزول البطلان بالإجازة".



## الفرع الثاني: أحكام الوعد ببيع العقار:

نكون أمام وعد ببيع العقار حينما يعد البائع المشتري مثلاً بإجراء عقد البيع في المستقبل. وبالتالي، فالوعد بالبيع يعتبر عقداً مستقلاً بذاته كسائر العقود الأخرى، ويشترط فيه ما يلي:

- 1) تعيين الشيء المبوع (العقار) تعييناً ذاتياً.
- 2) تحديد الثمن.
- 3) تحديد المدة التي يجب القيام فيها بالإجراءات.
- 4) يجب أن يتوفر في الوعد بالبيع الشكل الخاص الواجب توافره في العقد المنتظر، أي إبرامه عند الموثق، وتسجيله بإدارة التسجيل لدى مصلحة الضرائب دون شهره بالمحافظة العقارية وفق نص المادة 71 من القانون المدني، وهذا ما ذهب إليه القضاء.<sup>29</sup> لأن الالتزام الذي يترتب في ذمة الواعد هو التزام بعمل. وبالتالي، يترتب للموعد له حقاً شخصياً وليس حقاً عينياً. وفي حالة ما إذا قام الواعد بإتمام ما وعد به خلال المدة المتفق عليها فلا إشكال، أما في حالة ما إذا تراجع البائع مثلاً فللمشتري الحق في أن يرفع دعوى أمام القضاء يطلب فيها إلزام البائع بإتمام إجراءات عقد البيع. فإذا اقتنع القضاء بذلك حكم بإلزام البائع بإتمام العقد المنتظر، فإذا رفض البائع المثول أمام الموثق لإبرامه يحل الحكم محل العقد، وفق نص المادة 72 من القانون المدني.

## الفرع الثالث: البيع العرفي للعقار وموقف القضاء منه:

غالباً ما يلجأ طرفي العقد إلى تحرير بيع العقار بمقتضى عقد عرفي بالرغم من أن القانون يشترط ضرورة توافر ركن الشكلية، وبالضبط بعد صدور قانون التوثيق وسريانه منذ سنة 1971، لأنه قبل هذا التاريخ كانت العقود العرفية ترتب جميع آثارها وتبعاً لذلك تنقل ملكية العقار بمجرد تطابق إرادة البائع مع إرادة المشتري دون حاجة إلى الرسمية. و يتميز العقد الرسمي عن العقد العرفي من حيث الحجية في الإثبات، ففي الأول تسقط فقط عن طريق الطعن بالتزوير حسب ما نصت عليه المادة 324 مكرر 5 من القانون المدني.<sup>30</sup> أما في الثاني فتسقط في حالة إنكار التوقيع والخط حسب نص المادة 327 مدني.<sup>31</sup>

وإذن، إن نص المادة 324 مكرر 1 جاء واضحاً، والذي يقرر بطلان بيع العقار إذا لم يتم في شكل رسمي عند الموثق مع إيداع مبلغ البيع إلا أن غرف المحكمة العليا تباينت في قراراتها بصفة عامة، والغرفة المدنية مع الغرفة التجارية بصفة خاصة. حيث أن الغرفة المدنية كانت تؤكد على صحة العقود العرفية باعتبارها صحيحة ترتب جميع آثارها القانونية بالنظر إلى موقف الغرفة التجارية المعاكس تماماً إلى أن تم حل هذا الاختلاف بعد اجتماع الغرف مجتمعة بتاريخ: 1997/02/18. إن الغرفة المدنية بالمحكمة العليا إلى غاية سنة 1997 كانت تقضي بصحة العقود العرفية وبصرف الأطراف المتنازعة ( البائع والمشتري) أمام الموثق لإتمام إجراءات بيع العقار أو المحل التجاري بعقد رسمي مادام استوفى ما تسميه بالشروط الموضوعية وهي؛ التراضي، والمحل، والسبب مؤيدة في ذلك اتجاه بعض المحاكم والمجالس القضائية، ومعتمدة على المواد 71 و 72 و 106 و 107 من القانون المدني.

وتبريرها في ذلك يتركز على أن البيع ينتج التزامات شخصية بمجرد تبادل الإيجاب والقبول، وتحديد الثمن، ووصف المبيع، أما الإجراءات التي اشترطتها المادة 324 مكرر 1 مدني ماهي سوى إجراءات لتتمام العقد، وجاءت هذه المادة لتخدم مصالح الخزينة العامة فقط.

إلا أنه يتعين على قضاة الموضوع أن يقضوا ببطلان العقد العربي المتعلق ببيع العقار أو القاعدة التجارية ويأمرُوا بإرجاع الأطراف إلى الحالة التي كانوا عليها قبل إبرام العقد وفقا لأحكام المادة 103 من القانون المدني.

وبما أن الاجتهاد القضائي الحالي للمحكمة العليا يتميز بتناقض فيما يخص بيع العقارات والمحلات التجارية بموجب عقد عربي، أدى إلى عرض الملف رقم: 136156 على الغرفة المختلطة.

فقد اجتمعت الغرف المختلطة المكونة من قضاة الغرفة التجارية والبحرية والمدنية بتاريخ: 1996/05/21، وتمت مناقشة الإشكال القانوني المبين أعلاه وذلك على ضوء الاجتهاد القانوني لكل غرفة.

نظرا للتناقض الملحوظ في موقفى الغرفتين قررت الغرف المختلطة إحالة الملف على الغرف المجتمعة للفصل فيه لكون القرار الذي سيصدر يؤدي إلى تغيير الاجتهاد القضائي لإحدى الغرفتين وذلك عملا بمقتضيات المادتين 22 و 23 من القانون المؤرخ في: 1989/12/12. <sup>32</sup>

وحرر ذلك التقرير بتاريخ: 1996/05/21، وتم توقيعه من طرف السيد رئيس الغرفة التجارية والبحرية. ولقد انتهت هذه الإجراءات بالقرار الصادر في: 1997/02/18.

وبعد تضارب دام ساعات قررت الغرف المجتمعة بالأغلبية حلا يتعلق بمدى صحة العقود العرفية التي تتضمن بيع المحلات التجارية، لكنه يمكن توسيع موضوع هذا القرار ليشمل أيضا بيع العقارات المبنية أو غير المبنية، لأن نفس النصوص القانونية تطبق على بيع العقارات والمحلات التجارية.

وإذن، إن قرار الغرف المجتمعة كرس الاجتهاد القضائي للغرفة التجارية والبحرية عندما قضى بأن العقد العرفي المتضمن بيع محل تجاري باطل بطلانا مطلقا، وبناء على ذلك الأمر بإرجاع الأطراف إلى الحالة التي كانوا عليها قبل إبرامه وفقا لأحكام المادة 103 من القانون المدني، لكونه يخضع لإجراءات قانونية تخص النظام العام ولا يمكن للقاضي أن يصححها بالحكم على الأطراف بالتوجه أمام الموثق للقيام بإجراءات البيع.

### الخاتمة:

- تعرضت لموضوع أحكام عقد البيع بين الشريعة والقانون وتوصلت إلى النتائج التالية:
- (1) ظهر عقد البيع منذ القدم باعتباره الأداة الأساسية اليومية المحلية والعالمية التي تربط الإنتاج بالاستهلاك.
  - (2) عقد البيع هو عقد مسمى، رضائي وملزم للجانبين، ويعتبر من عقود المعاوضة.
  - (3) تحدد أركانه في الشريعة الإسلامية بالعاقدين (البائع والمشتري)، والمعقود عليه، وصيغته.
  - (4) تشترط الشريعة الإسلامية توافر خمس شروط، وهي: تراضي الطرفين، والرشد، وأن يكون المبيع مالا ومن مالكة أو من يقوم مقامه، وضرورة تحديد الثمن والمثمن وإمكانية تسليمه.
  - (5) وقد حرمت بعض البيوع في الاقتصاد الإسلامي لعدة أسباب، ومن بينها: كون المعقود عليه محرما أو نجسا كبيع الأصنام مثلا، أو البيع وقت صلاة الجمعة، أو أن يشتمل البيع على غرر كالقمار والميسر، وبيع السمك في الماء مثلا.
  - (6) عرف المشرع الجزائري عقد البيع بأنه عقد رضائي، وملزم للجانبين، ومحدد، ومن عقود المعاوضة. وفي هذه النتيجة نجد يشترك مع الشريعة الإسلامية.
  - (7) أركان عقد البيع في القانون المدني الجزائري هي: التراضي، والشئ المبيع والثمن.
  - (8) تضاربت قرارات المحكمة العليا حول موضوع عقد بيع العقار بخصوص إلزامية توافر ركن الشكلية لنقل الملكية العقارية، ولم يحل هذا الإشكال إلا بعد اجتماع غرفها بتاريخ: 1997/02/18.

9) إن كان هذا القرار يعتبر خطوة جديدة لتعزيز دولة القانون، لكونه يفرض على المواطنين احترام الشكل الرسمي في معاملاتهم العقارية والتجارية حماية لحقوقهم وحقوق الدولة، وأنه يتماشى مع التوجيهات الجديدة التي نص عليها المشرع في عدة قوانين كالقانون رقم: 75 - 74، المتضمن إعداد مسح الأراضي العام وتأسيس السجل العقاري، وقانون المالية لسنة 1991 وغيرها. إلا أنه بالمقابل قد أهدر مبدأ سلطان الإرادة (التراضي) باعتباره الركن الأساسي في إبرام العقد على أساس أن الشكلية جاءت لتتم إرادة الأطراف المتعاقدة فقط بالإضافة إلى أن بعض العقود تتوفر فيها جميع الأركان المتطلبة قانوناً من تراض، ومحل، وسبب إلا أنه يستحيل إفراغه في قالب رسمي وذلك راجع لعدم إمكانية البائع مثلاً من الحصول على عقد الملكية كونه في حالة إعسار) حالة عدم إمكانية تسديد المبالغ المستحقة لأمالك الدولة من أجل الحصول على عقد الملكية، وبعد حصوله على عقد الملكية قد يطالب المشتري بزيادة في الثمن فيتراجع عن إبرام العقد عند عدم دفع الزيادة مما يسبب ضرراً جسيماً للمشتري خاصة إذا كان حائزاً للعقار موضوع النزاع.

10) إن مصدر القانون المدني الجزائري هو القانون المدني الفرنسي، والذي نص صراحة في المادة 1582 على أنه يجوز أن يتم عقد البيع المنصب على عقار في عقد رسمي أو في عقد عربي نظراً لاعتبار التراضي ركناً جوهرياً بالإضافة إلى عنصر السرعة والإثمان.

قرار: 1997/02/18 خدم مصلحة البائع أكثر من مصلحة المشتري، لأن هذا الأخير سيفقد ملكية الشيء المبيع ويسترجع الثمن الذي دفعه طبقاً لما قرره المادة 103 مدني، ويتم رد العقار إلى مالكة الأصلي. خاصة وأن ثمنه يزيد بعد مرور الزمن، إلا أن المبلغ المالي تقل قيمته نظراً لتدهور الحالة الاقتصادية في الوطن، ونظراً لارتفاع العملة الصعبة في البورصة فكان على الغرف المجتمعة بالمحكمة العليا حينما أصدرت قراراً: 1997/02/18 أن تلزم البائع على الأقل بدفع تعويضات كبيرة حتى تكون هناك عدالة بين الطرفين حينما يرجعان إلى الحالة التي كانا عليها قبل التعاقد.

11) وأخيراً، أقتراح ضرورة تكوين قضاة متخصصون في جميع الميادين (العقارية، والتجارية، وحوادث المرور) مهمتهم الفصل في المنازعات المتعلقة بالقضايا بمختلف أنواعها، لأن التخصص أصبح اليوم ضروري وأساسي لتكوين القاضي، وبالتالي ضمان فعالية أكثر لجهاز العدالة.

- (1) الآية 78 من سورة الحج.
- (2) الآية 275 ، من سورة البقرة.
- (3) أخرجه أحمد في مسنده (141/4) ، والحاكم في المستدرک (12/2) برقم (2158)، وهو حديث صحيح.
- (4) العلامة الشهير أحمد بن محمد الدردير/ أقرب المسالك في فقه الإمام مالك، منشور بمكتبة رحاب- ساحة بورسعيد، وتم طبعه بالمؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، وحدة الرغبة ، 1988، الجزائر، ص. 110.
- (5) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 135/5، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 5/7، المجموع شرح المهذب 149/9 ، الشرح الكبير لابن قدامة 5/4.
- (6) الدكتور محمد جمعة عبد الله / الكواكب الدرية في فقه المالكية، الجزء الثالث، الطبعة السابعة لسنة 1993، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، ص. 4.
- (7) بدائع الصنائع 135/5، وحاشية الدسوقي 5/3، المرجع السابق.
- (8) الشرح الكبير لابن قدامة 5/4، المرجع السابق.
- (9) الدكتور محمد جمعة عبد الله / الكواكب الدرية في فقه المالكية ، المرجع السابق ، ص. 5 ، و ص. 9.
- (10) الدكتور محمد جمعة عبد الله / الكواكب الدرية في فقه المالكية ، المرجع السابق، ص- ص. 6-7.
- (11) الآية 29 من سورة النساء.
- (12) مغني المحتاج 15 /2 ، شرح منتهى الإرادات 215/2.
- (13) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء وأصحاب الفضيلة: الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، والشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، والشيخ محمد بن صالح العثيمين، والشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان/ فقه وفتاوى- البيوع ، منشور بدار الكتب العلمية ، طبعة 2003، ص ص. 24-25.
- (14) أخرجه البخاري كتاب السلم- باب السلم في وزن معلوم، برقم (2241).
- (15) القانون المدني الجزائري المعدل الصادر تحت رقم: 05- 10، بتاريخ: 20/06/2005 ، المنشور بالجريدة الرسمية بتاريخ: 2005/06/26، العدد 44.
- (16) الدكتور حبار محمد (الأب)/ محاضرات في الالتزامات أقيمت على طلبة السنة الثانية حقوق بكلية الحقوق - جامعة وهران، السنة الجامعية: 1992- 1993.
- (17) الدكتور سليمان مرقس/ عقد البيع ، الطبعة الرابعة ، ص. 59.
- (18) المستشار السيد خلف محمد، نائب رئيس محكمة النقض/ عقد البيع في ضوء الفقه وأحكام النقض، منشور بدار الفكر والقانون، الطبعة الثانية ، سنة 1999، ص. 9.
- (19) المستشار عزالدين الدناصوري والدكتور عبد الحميد الشواربي/ المشكلات العملية والدعوى والدفع في عقد البيع، منشور بالمكتب الجامعي الحديث- الإسكندرية ، طبعة 2002 ، ص- ص. 37 و 51.
- (20) القانون المدني الصادر تحت رقم: 05- 10، بتاريخ: 20/06/2005، المرجع السابق.
- (21) القانون رقم: 70- 91 ، المؤرخ في: 15/12/1970 ، الصادر في الجريدة الرسمية بتاريخ: 25/12/1970، العدد 107، المتعلق بقانون تنظيم التوثيق.
- (22) القرار رقم: 136156 ، مؤرخ في: 18/02/1997، المجلة القضائية لسنة 1997 ، العدد 1، ص. 10.
- (23) تنص المادة 324 مكرر 2 مدني على ما يلي: "توقع العقود الرسمية من قبل الأطراف والشهود عند الاقتضاء، يؤشر الضابط العمومي على ذلك في آخر العقد، -وإذا كان بين الأطراف أو الشهود من لا يعرف أو لا يستطيع التوقيع يبين الضابط العمومي في آخر العقد تصريحاتهم

- في هذا الشأن ويضعون بصماتهم ما لم يكن هناك مانع قاهر،  
- وفضلا عن ذلك إذا كان الضابط العمومي يجهل الاسم والحالة والسكن والأهلية المدنية للأطراف، يشهد على ذلك شاهدان بالغان تحت مسؤوليتهما".
- (24) قرار صادر عن المحكمة العليا تحت رقم: 180433، بتاريخ: 1999/03/17، غير منشور.
- (25) الأمر رقم: 76 - 105، المؤرخ في: 1976/12/09، المتضمن قانون التسجيل.
- (26) قرار صادر تحت رقم: 60624، مؤرخ في: 1990/09/24، المجلة القضائية لسنة 1992، العدد الثاني، ص. 24.
- (27) القانون رقم: 91 - 25، المؤرخ في: 1991/12/16، المتضمن قانون المالية.
- (28) الأمر رقم: 75 - 74، الصادر بتاريخ: 1975/11/12، والمنشور بالجريدة الرسمية بتاريخ: 1975/11/18، العدد 92، والمتعلق بإعداد مسح الأراضي العام وتأسيس السجل العقاري.
- (29) قرار صادر عن المحكمة العليا تحت رقم: 106776، بتاريخ: 1989/12/22، المجلة القضائية لسنة 1994، العدد الثاني، ص. 27.
- (30) نص المادة 324 مكرر 5 من القانون المدني: " يعتبر ما ورد في العقد الرسمي حجة حتى يثبت تزويره، ويعتبر نافذا في كامل التراب الوطني".
- (31) نص المادة 327 /1 من القانون المدني: " يعتبر العقد العرفي صادرا ممن كتبه أو وقعه أو وضع عليه بصمة إصبعه ما لم ينكر صراحة ما هو منسوب إليه".
- (32) القانون رقم: 89 - 22، المؤرخ في: 1989/12/12، المنشور بالجريدة الرسمية بتاريخ: 1989/12/13، العدد 53، والمتعلق بصلاحيات المحكمة العليا وتنظيمها وسيرها.

## أساليب الفتوى عند رسول الله صلى الله عليه وسلم

### د. حفيظة طالب

### كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية

### جامعة وهران

من كان مجتهد وحدث له واقعة، فاحتاج إلى معرفة حكم الله فيها، فالفرض عليه أنيسأل عنها من يعلم لعموم قوله: "فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"<sup>(1)</sup>

فهذا السائل يسمى المستفتي والمسؤول هو المفتي وقيامه بالواجب هو الإفتاء وما يجيب عنه هو الفتوى.

## تعريف الفتوى:

1- لغة: افتاء مصدر فعله أفتى الثلاثي المزيد بالهمزة، فأصل مادته فتى، جاء في لسان العرب: الفتاء الشباب والشابة والفعل فتو بضم التاء يفتو فتاء وقد فتى بالكسر يفتي بالفتح فتى فهو فتى السن بين الفتاء، يقال أفتنفي الأمر أبانه له وأفتى الرجل في المسألة إذا أجابه.<sup>(2)</sup>

قال تعالى: "ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم في الكلالة".<sup>(3)</sup>

واستفتيته فيها فأفتاني افتاء، ويقال أفتيت فلانا رؤيا رأها إذا عبرتها له، جاء في سورة يوسف أنّ أحد الملوك رأى رؤيا أفرعته قال تعالى: "يا أيها الملأ أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون".<sup>(4)</sup> وافتيته في مسألة إذا اجبته عنها.<sup>(5)</sup>

والفتيا والفتوى ما أفتى به الفقيه، الفتح في الفتوى لأهل المدينة والفتيا بالضم وكلها إسم لما أفتى به الفقيه.<sup>(6)</sup>

2- اصطلاحاً: عرف الافتاء اصطلاحاً بجملة من التعريفات، متقاربة في المعنى وإن اختلفت عباراتها، وللعلماء في تعريف الفتوى منهجان هما:

المنهج الأول: الافتاء بأنه "الإخبار عن حكم المسألة شرعاً لمن سأل عنه"<sup>(7)</sup>

المنهج الثاني: الافتاء بأنه "الإخبار بحكم الله تعالى، باجتهاد عن دليل شرعي لمن سأل عنه في أمر نازل".<sup>(8)</sup>

وبالنظر إلى هذين التعريفين، يمكن القول بأنهما يتفقان في أمور ويختلفان في أمور أخرى:

فمن الأمور التي اتفقا فيها:

1- كون الفتيا مجرد إخبار لا إلزام فيه

2- كونها إخباراً عن حكم الشرع في أمر ما.

3- كونها إنما تكون جواباً عن سؤال.

أما الأمور التي اختلفا فيها فهي الإضافات الواردة في التعريف الثاني وهي:

1 - كون الفتيا إنما تكون باجتهاد عن دليل شرعي فإن كانت بغير اجتهاد عن دليل شرعي فهي حينئذ حكاية

ونقل لا إفتاء.

2 - كونها إنما تكون في أمر نازل، فإن كانت في غير أمر نازل فهي حينئذ تعليم لا إفتاء.<sup>(9)</sup>

## أساليب الفتاوى النبوية:

امتازت فتاوى الرسول صلى الله عليه وسلم بأساليبها البليغة المعبرة، والمثيرة في نفس الوقت، تأتي فتواه أحياناً فيها إطناب ولكنه غير ممل، وتأتي طورا وفيها اختصار لكنه غير مخل بالمطلوب، كما أننا نجد تارة أخرى قصدا لا إطنابا ولا اختصارا، وكل من الإطناب أو الاسهاب والاختصار والقصود من البلاغة المحمودة.

وهناك أساليب في الفتوى تتعلق بتغيير الصيغ فيجيب شخصا بصيغة وآخر بصيغة أخرى وأساليب أخرى تتعلق بالأشخاص فهذا يجيبه بشئ وآخر يجيبه بشئ آخر. وثمة أساليب في الفتوى كان يستعملها الرسول صلى الله عليه وسلم مع المستفتي فيترك الجواب عن سؤاله ويعطيه جوابا آخر هو أهم مما سأل عنه.

وقد يستعمل في الفتوى الاعراض عن السائل فلا يجيبه بتاتا إلا في وقت لاحق، وقد يجيب السائل ولكن على شكل استفتاء.

وقد يجيب السائل عن سؤاله بفعل يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم على مرأى ومسمع منه، ومنه يأخذ الجواب الكافي.

وثمة عدة أنواع من الأساليب المستعملة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم تأتي في حينها وهذه نماذج مختصرة لتلك الأنواع من الأساليب السابقة .

### أولاً: الاطناب والاختصار والقصد

الرغبة في دخول الجنة هدف كل مسلم، لكن ما العمل الذي يدخل صاحبه الجنة؟ الأسئلة عن الأعمال التي تكون سبباً في دخول الجنة تعددت، والاجابة عنها اختلفت .

وفد عبد القيس لما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الأعمال التي يدخلون بها الجنة، أمرهم بأربع ونهاهم عن أربع في حديث يشمل على أربعة عشر سطرًا.<sup>(10)</sup>

لكن الرجل الذي سأله نفس السؤال أمره بأربع فقال: " تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصل الرحم ".<sup>(11)</sup>

### ثانياً: تغيير الصيغ

قد يأتي الحديث الواحد بصيغ مختلفة وهذا حديث النحلة كنموذج لهذه الأساليب المختلفة.

عن النعمان بن بشير أنّ بشير بن سعد جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "إني نحلت إبنی هذا عطية فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أوكل ولدك نحلت هذا؟ قال: لا قال: فاردده"<sup>(12)</sup>

وقد ورد بصيغة: "هل لك ولد غيره؟ قال: نعم قال: سو بينهم"

وجاء بصيغة: "فارجه". وبصيغة "لا يصلح هذا، وإني لا أشهد إلا على الحق" وبصيغة لا تشهدني على جور" وبصيغة: "أشهد على هذا غيري"

### ثالثاً: تغيير الاتجاه في الفتوى

قد يسأل الشخص عن الشيء فيجيبه الرسول صلى الله عليه وسلم عن شيء لم يسأل عنه هو الأهم والأصوب.

عن أبي موسى رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله.<sup>(13)</sup>

### رابعاً: الاعراض عن السائل:

قد يعرض الرسول صلى الله عليه وسلم عن السائل مرة أو مرتين أو أكثر فلا يجيبه، وقد يعرض عنه مرة أو مرتين أو ثلاثاً ثم يجيبه، ومن هذا الأخير مارواه موسى وعيسى ابني طلحة عن أبيهما طلحة أنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

قالوا لأعرابي جاهل: سله عن من قضى نجه مم هو؟<sup>(14)</sup> كانوا لا يجرون على مسألته يوقرونه ويهابونه، فسأله الأعرابي

فأعرض عنه، ثم سأله فأعرض عنه، ثم سأله فأعرض عنه، ثم إني طلعت من باب المسجد وعليّ ثياب خضر، فلما رأني

النبي صلى الله عليه وسلم قال: أين السائل عن من قضى نجه؟ قال الأعرابي: أنا يا رسول الله، فقال رسول الله صلى الله عليه

وسلم هذا ممن قضى نجه".<sup>(15)</sup>

### أهداف الفتاوى النبوية:

أهداف الفتاوى النبوية متعددة، تبليغ رسالة الإسلام، تصحيح العبادات، تهذيب عادات المجتمع البشري، تعليم منهجية الاستفتاء.

### أولاً: تبليغ رسالة الاسلام:

الهدف الأسمى في فتاوى الرسول صلى الله عليه وسلم هو تبليغ رسالة الاسلام بكل شروطها وأحكامها وآدابها على الوجه الأكمل، وقد جاء في حديث الصحابي زيد بن ثابت أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقير" (16)

وجاء في حديث الصحابي عبد الله بن عمرو أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" (17)

عن طلحة بن عبيد الله أنّ أعرابياً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثائر الرأس فقال: يا رسول الله، أخبرني ماذا فرض الله عليّ من الصلاة؟ فقال: الصلوات الخمس إلا أن تطوع شيئاً، فقال: أخبرني بما فرض الله عليّ من الصيام؟ قال: شهر رمضان إلا أن تطوع شيئاً، قال: أخبرني بما فرض الله عليّ من الزكاة؟ قال: فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائع الاسلام: والذي أكرمك لا أتطوع شيئاً، ولا أنقص ممّا فرض الله عليّ شيئاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، أفلح إن صدق، أو دخل الجنة إن صدق" (18)

### ثانياً: تصحيح العقائد:

العقيدة هي أساس العبادات وكل المعاملات، وبدونها لا يصح أي شيء، وقد اهتم الرسول صلى الله عليه وسلم بتصحيحها وتوضيحها للمستفتين، ومن العقيدة توحيد الله ومعرفة صفاته، وفي الحديث:

عن الصحابي، أبي بن كعب، أنّ المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم، أنسب لنا ربك، فنزلت سورة الاخلاص، قال الحافظ بن حجر: وفي آخره قال: "لم يلد ولم يولد، لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت، ولا شيء يموت إلا يورث، وربنا لا يموت ولا يورث، ولم يكن له كفواً أحد، شبه ولا عدل" (19)

ومن تصحيح العقيدة الوسوسة التي يجدها المسلم في نفسه ولا يستطيع النطق بها خوفاً من الله سبحانه وتعالى، وفي الحديث:

عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: جاء ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال: وقد وجدتموه؟ قالوا: نعم. قال: ذاك صريح الايمان (20)

### ثالثاً: تهذيب العبادات والمعاملات:

من العبادات العقيقة، والعقيقة كانت معروفة لدى الجاهلين، وكانوا إذا ولد لهم مولود ذبحوا شاة ولطخوا رأسه بدمها، ولما جاء الاسلام هدّب هذه العبادة، فأقرّ ذبح الشاة عن المولود، وأبدل تلطّيح رأس المولود بالزعفران بدلا من الدم. وفي الحديث:

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العقيقة فقال: إنّ الله لا يحب العقوق، وكأنه كره الاسم، قالوا: يا رسول الله، إنا نسألك عن أحدنا يولد له؟ قال: من أحبّ منكم أن ينسك عن ولده فليفعل عن الغلام شاتان مكافأتان، وعن الجارية شاة. (21)

وفي حديث الصحابي أبي بريدة رضي الله عنه تصريح بإبدال الدم بالزعفران، قال كنا في الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلام ذبح شاة ولطخ رأسه بدمها، فلما جاء الله بالإسلام كنا نذبح الشاة ونلطحه بالزعفران" (22)

### رابعاً: توجيه السائل إلى الأهم:

قد يسأل الشخص عن شيء لا يفيد أو يفيد لكن هناك ما هو أهم منه، ومن ذلك سؤال الصحابي عن الساعة



عن الصحابي أنس-رضي الله عنه- أنّ رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الساعة فقال: متى الساعة، وماذا أعددت لها قال لا شيء إلاّ أتي أحب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، فقال أنت مع من أحببت...» (23)

وقد يسأل الشخص عن الشيء المستطاع، وبسبب سؤاله ينزل حكم فيه صعوبة ما، وفي الحديث عن الصحابي أبي هريرة- رضي الله عنه- قال: "خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال دعوني ما تركتكم فإنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم عن أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم" (24)

#### خامساً: التنويه بالموهوبين:

من آداب الافتاء التنويه بالسائلين الموهوبين الذين يحسنون السؤال، ويجهزون له الفرص المناسبة، ليقنطري بهم الناس في الاستفتاء، وهذا السيد أبو هريرة نال التكرم من الرسول صلى الله عليه وسلم بالتنويه به بسبب طرح سؤال مهم في الموضوع.

عن أبي هريرة رضي الله عنه انه قال: قلت يا رسول الله، من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ قال لقد ظننت يا أبا هريرة أن يسألني عن هذا الحديث أحد أول منك، لما رأيت من حرصك على الحديث، أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلاّ الله خالصاً من قبل نفسه" (25)

#### الهوامش:

- 1- سورة النحل الآية 43
- 2- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، بيروت مطبعة دار بيروت، مج 2 ص 1050
- 3- سورة النساء الآية 127
- 4- سورة يوسف الآية 43
- 5- موسوعة الفقه الإسلامي، مصر، وزارة الأوقاف ط 1406هـ، مج 17 ص 238
- 6- المرجع نفسه ص 230
- 7- البناني، حاشية البناني على شرح المحلى ج 2 ص 379
- 8- الأشقر، سليمان، الافتاء ومناهج الفتيا ص 13
- 9- شوشان، عثمان، تخريج الفروع على الأصول، دار طيبة، ط 1419هـ 1998م، ص 401
- 10- مسلم، الصحيح، كتاب الايمان، حديث رقم 26
- 11- البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، الباب الأول، ج 3 ص 261
- 12- ابن حبان، الصحيح، كتاب الهبة، الحديث رقم 5097، الحديث اسناده صحيح على شرطهما.

- 
- 13- البخاري، الصحيح، كتاب الجهاد، الباب 15، ج 6 ص 27
- 14- قضي نجه: قتل شهيدا.
- 15- الترمذي، الجامع، كتاب تفسير سورة الأحزاب، الباب 5 وقال: هذا حديث غريب، أبو العلي المباركفوري، تحفة الأحوذى، مطبعة المعرفة الطبعة 2 سنة 1383هـ، وقال: حديث حسن غريب، ج 9 ص 64
- 16- الترمذي، الجامع، كتاب العلم، الباب 7 ص 416
- 17- البخاري، الصحيح، كتاب الأنبياء، الباب 50 ج 6 ص 496
- 18- البخاري، الصحيح، كتاب الحيل، الباب 3 ج 12 ص 330
- 19- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 8 ص 739
- 20- مسلم، الصحيح، الايمان، باب 60، بيان الوسوسة في الإيمان، ج 1 ص 119 الحديث رقم 209
- 21- مسلم، الصحيح، كتاب الايمان، الحديث رقم 211
- 22- البنا، أحمد عبد الرحمن، بلوغ الأمانى، ج 13، ص 112 وقال أخرجه أبو داود والنسائي.
- 23- أبو داود، السنن، مطبعة مصر، الطبعة لسنة 1348هـ ج 8 ص 45
- 24- البخاري، الصحيح، كتاب الإعتصام، الحديث رقم 7288
- 25- البخاري، الصحيح، كتاب الرقاق باب 51، ج 11، ص 418

## نظرية الباعث عند الإمام الشاطبي وأثرها في التصرفات الشرعية

أ. بدرالدين عمّاري

— قسم العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية

جامعة وهران

توطئة:

لما كان الفقه الإسلامي فقه ديني الصبغة؛ يقيم للمبادئ الخلقية المقام الأول في التشريع، اعتنى بالبواعث النفسية التي تحرك الإرادة وتقومها، حتى لا تتحرك هذه الإرادة نحو تحقيق غايات غير التي قصدتها الشارع في التشريع...

تحقيقاً لهذا المقصد أقام الإمام الشاطبي تصرفات المكلفين حتى العاديات منها على أساس فكرة القصد أو الإرادة، مقرراً أنّ المقاصد الشرعية هي التي تحدّد مصير الأفعال التي يقوم بها المكلف ، ومن هنا ودراً لطغيان الإرادة في مناقضة التشريع ، أرسى الشاطبي فكرة الباعث كقيد يرد على تصرفات المكلفين ، حتى لا تناقض مقاصد التشريع في تلك التصرفات ...

ولبيان هذا الأصل يجب أولاً معرفة المكانة التي يعطيها الشاطبي لهذه الإرادة، ثم بيان مدى تأثير الباعث الذي يحركها في التصرفات. ولكن قبل الخوض في ذلك يكون من المناسب إلقاء نظرة ولو موجزة حول مفهوم الباعث في الشريعة عموماً ، حتى يتضح بعد ذلك تأصيل الشاطبي كما يرام. ومن هنا ستكون الدراسة في ثلاثة مباحث تحريراً كالآتي:

#### المبحث الأول: مفهوم الباعث في الشريعة الإسلامية

إنّ المقصود من هذا المبحث ههنا هو تحديد مفهوم الباعث وبيان مكانته في الشريعة الإسلامية وذلك في مطلبين اثنين:

##### المطلب الأول: حقيقة الباعث:

لتحديد حقيقة الباعث لا بدّ أولاً من بيان حقيقته لغة ثم اصطلاحاً ، ثمّ التمييز بينه وبين ما يلتبس به من مصطلحات ، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: حقيقة الباعث لغة:

الباعث لغة: قال ابن فارس<sup>1</sup>: "الباء والعين والثاء أصل واحد وهو الإثارة، ويقال بعثت الناقة إذا أثرتها". وبعث الجند يبعثهم بعثاً: وجّههم ، وبعثه على الشيء حمله على فعله. وانبعث الشيء وتبعث : اندفع<sup>2</sup>.

فحاصل المعنى اللغوي للباعث الإثارة والإيقاظ والحمل على الشيء ، وهذا المعنى الأخير أقرب للاصطلاح.

ثانياً: حقيقته اصطلاحاً:

أما اصطلاحاً فلا يخرج عن معناه اللغوي . وقد عرّفه الدكتور عبد الحي حجازي بأنه: وسيلة احتياطية يقصد بها إبطال عقد يستهدف بوسائل مشروعة نتائج غير مشروعة<sup>3</sup>. وهو يريد بالوسيلة الاحتياطية ألا يكون هناك وسيلة أخرى لإبطال العقد ، فإذا كان القصد باطلاً من الناحية الفنية، فإنّه لا داعي للبحث عن الباعث . إلاّ أنه قد يؤخذ على هذا التعريف أنه غير جامع ، لأنه يقصر أثر هذا الباعث على العقل فقط، بينما الباعث يشمل كل تصرفات الإنسان .

وعرّفه الأستاذ الدريني: بأنه الدافع النفسي الذي يحرك إرادة المنشئ للتصرف إلى تحقيق غرض غير مباشر ، أي الدافع إلى تحقيق غرض غير مشروع، أو إلى التحيل على إبطال المصالح الشرعية المعتبرة، أو مناقضة مقاصد التشريع وروحه العامة<sup>4</sup>.

ويبدو من خلال تعريف الأستاذ أن الباعث هو القصد الدافع للمتعاقّد أو المتصرف أن يحققه بتصرفه أغراضاً وغايات غير مباشرة، فالباعث على هذا أمر نفسي ذاتي خفي ، وخارج عن نطاق التعاقد ، لأنه ليس ركناً في التصرف داخلاً في ماهيته ولا شرطاً يتوقف عليه وجوده ، وإذا كان الباعث أمراً ذاتياً، فهو متغير ونسبي أي يختلف باختلاف الأشخاص.

والحاصل في هذا : أنّ الأمر النفسي الذي يحرك الإرادة وبعثها لتحقيق تصرف معين بحيث يكون التصرف كالوسيلة له ، حتى إذا نفذ عن طريق التصرف كان غاية ومآلاً حسيماً قائماً، هو ما اصطلاح عليه بالباعث<sup>5</sup>، لأنه في الحقيقة وسيلة لإبطال التصرفات التي ظاهرها الجواز ويقصد بها الوصول إلى غاية غير مشروعة.

يظهر من خلال ما سبق أن النسبة بين الحقيقتين هي نسبة عموم وخصوص مطلق ، لأن الباعث لغة يطلق على الدافع أو الحامل على الشيء أياً كان، في حين يختص في عرف الاصطلاح بالدافع الذي يحرك الإرادة لتحقيق تصرف معين ، والله أعلم.

ثالث التمييز بين الباعث وما يشته به

توجد عدة ألفاظ ذات صلة بالباعث وقد تشته به منها: النية والقصد والإرادة. وفيما يلي معنى كل لفظ منها:

1: النية: وهي لغة: الوجه يذهب فيه ، ومعناها القصد لبلد غير البلد الذي أنت فيه؛ والتوى: الوجه الذي نقصده<sup>6</sup>.  
أما اصطلاحاً: عرّفها القرافي فقال: "قصد الإنسان بقلبه ما يريد به فعله"<sup>7</sup>.  
وعرّفها النووي فقال: "عزم القلب على عمل فرض أو غيره"<sup>8</sup>.

2: القصد: والقصد لغة: قال ابن فارس: القاف والصاد والذال أصول ثلاثة يدل أحدها على إتيان شيء وأمه . والآخر على اكتناز في الشيء . فالأول قصدته قصداً ومقصداً ، والثاني: من الناقاة القصيد: أي المكتنزة الممتلئة لحماً<sup>9</sup>.  
أما اصطلاحاً: فقيل : الدوافع والدواعي التي تجعل المكلف يتجه بما يصدر عنه إليها<sup>10</sup>.  
3: الإرادة: والإرادة لغة: من الرود، وهو يدل على مجيء وذهاب من انطلاق في جهة واحدة ، تقول: راودته على أن يفعل كذا إذا أردته على فعله<sup>11</sup>.

أما اصطلاحاً: فهي نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، فالإرادة معناها اتجاه النفس إلى شيء ما لاعتقادها بأن هذا الشيء مشبع لإحدى حاجاتها ، وهذا الاعتقاد هو المصلحة<sup>12</sup>.  
والنية والقصد والإرادة متقاربة، يجمعها معنى قصد الشيء وعزم القلب عليه، أي إنما تدل على تعيين العمل والتوجه نحوه لفعل أو ترك أو نفي أو إثبات، ومن هنا يطلق الأصوليون والفقهاء لفظ المقاصد، ويريدون به النيات كما في القاعدة الكلية "الأمر بمقاصدها"، أي أن الأفعال والتصرفات تختلف أحكامها باختلاف النيات المرادة منها، وإنما فرّق من فرّق بين الإرادة والنية والقصد؛ لظنهم اختصاص النية بالمعنى الأول الذي يذكره الفقهاء<sup>13</sup>.

ومن خلال مفهوم الباعث وتعريف الإرادة: يتبين أنّ الإرادة (النية) أعمّ من الباعث ، إذ هو قسم خاص منها...، فالإرادة هي السبب المنشئ للالتزام، أمّا الباعث فهو السبب الدافع لهذه الإرادة أن تنشئ التزاماً، وإذا كان كل من الباعث والإرادة أمرين ذاتيين؛ إلا أن الفارق الأساسي بينهما أنّ الإرادة داخلية في دائرة التعاقد، بينما الباعث وبكونه أمراً نفسياً لا يدل على شيء موضوعي، فهو بذلك خارج عن دائرة التعاقد.

وعلى هذا: فالنية والإرادة تكون لهما علاقة تنظيمية لا تنفصل عن التصرف، فبدون هذه النية لا يمكن للتصرف أن يعرف الوجود ، لأنها تُشكل جوهر التصرف وقيّمته الدائمة، بينما السبب الدافع أو الباعث يكون قابلاً للتغير في تصرف واحد إلى ما لا نهاية لأنه خارج عن التصرف، هذا من جهة..  
ومن جهة ثانية فإنّ البواعث تكشف عن النية، في حين أن النية لا يمكن أن تكشف عن البواعث؛ بل البواعث تعطي للنية صبغة خاصة وتحدد لها معناها الحقيقي فتكون النية سيئة أو محمودة بحسب الأسباب المنشئة لها .. فالبواعث إذن هي التي تعيب الإرادة أو تصفيها.

لكن رغم هذا التباين؛ إلا إننا نجد بعض الفقهاء يطلقون القصد ويريدون به الباعث أو الدافع للتصرف<sup>14</sup>. وعلى هذا سار الإمام الشاطبي كما سيأتي تقرير ذلك..

## المطلب الثاني

### النزعة الخلقية للباعث في التشريع الإسلامي

لما كان الفقه الإسلامي ذو نزعة مثالية يقيم للعناصر الخلقية والأدبية المقام الأول في تشريعه، لسبب بسيط هو أنه فقه ديني الصبغة، فليس غريباً على فقه هذه مبادئه أن يعني بالبواعث النفسية والمبادئ الخلقية، ومن هنا كان الفقه الإسلامي تقويمياً يتعلق بالإرادة ويوجهها، ويظهر الباعث كي لا يجرّك الإرادة إلى تحقيق غايات غير مشروعة تناقض مقاصد الشارع وتهدم قواعده تحت ستار الحق<sup>15</sup>.

وقد تظاهرت الآيات والأحاديث على تقرير هذا الأصل . منها قوله تعالى: ( وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ) [المائدة/02] وقوله: ( وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ... ) [الحشر/09] .

وكذا حديث: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» . وهكذا فإن الفقه الإسلامي يمزج بين قواعد التشريع وقواعد الأخلاق، وهذا لا يضيره في شيء، بل على العكس، إذ إن هذا المزج بين الأخلاق والتشريع يكون أمس بالوجدان وهذا من شأنه أن يقلل الفرار من أحكام الشريعة<sup>16</sup> .

ذلك أنّ الأخلاق في الإسلام جزء من العقيدة ومصدر من مصادر الإلزام . والشريعة إذ تروض الناس على الخير، تحوّل دون أكل مال الغير دون حق.. فالأخلاق في الإسلام عندما تلزم يكون إلزاميا شرعيا لا التزاما وضعيا<sup>17</sup> .

وتقوم الإرادة كيلا تنتكب المقصد الشرعي للحق وتعسف طريقه ، يكون عن طريق إلقاء فكرة الباعث قيّدا ورقيبا كي لا يثني هذه الإرادة من تحقيق مقاصد الشارع وذلك بإبطال التصرف إذا كان غير مشروع. والفقه الإسلامي بما هو مشبع بالروح الدينية والخلقية فلا يستغرب ظهور مثل هذه النظرية فيه. ويمكن استخلاص هذه النظرية من قواعد مؤصلة في الشرع كقاعدة الأمور بمقاصدها.. وقاعدة الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه، وقاعدة الحيل التي مآل العمل فيها حرم قواعد الشريعة في الواقع .

فحسن النية وسوؤها وشرف الباعث وطهارته من صميم الخصال الخلقية، وقد جعلها أصوليو الفقه الإسلامي والمحققون من الفقهاء روح التصرف في العقد ومصححه ومبطله<sup>18</sup> .

ومما يؤكد أن المبادئ الخلقية تمثل حجر الزاوية في الفقه الإسلامي " أن العمل مطلقا عبادة"، ولذا اشترط الأصوليون ألا تقتصر نية المباشر للعمل - حقا كان أم بإباحة- على توحي المصلحة الذاتية التي شرع من أجلها العمل، لأن هذا لا يخرج عن كونه مبتغيا حقا مجردا من حظوظ الدنيا، بل لا بد وأن ينوي امتثال أمر الله ونهيه<sup>19</sup> .

وإذا كانت القيم الخلقية تمثل هذا الجانب في الفقه الإسلامي، فإن المزج بينها وبين المبادئ التشريعية أمر تقتضيه طبيعة هذا الفقه وروحه.. هذا المزج الذي ظل يسعى إليه فقهاء القانون الوضعي، ولا يزال حلما من أحلامهم. وهذا ما عبر عنه الفقيه الفرنسي جوسران قائلا: "إنّ الحدود بين القانون والأخلاق لم يوجد إلا في مخيلة بعض الفقهاء، والدليل على ذلك ما في التعاريف التي وضعوها لهذين العلمين لتوضيح الفرق بينهما من بعد عن الدقة، وتصنّع يوضح الحيرة التي وقع فيها أصحابها، والعنت الذي يلاقونه في الفصل بين هاتين الفكرتين المنتميتين إلى كل واحد، إذ مبادئ القانون ما هي إلا البوتقة التي يصاغ فيها القانون عن طريق التشريع والعرف والعادة"<sup>20</sup> . وبذلك أمكن القول بأن الفقه الإسلامي خلق وتشريع، لذا وجدت نظرية الباعث فيه أرضا خصبة لأنها تعتمد أساسا على هذا العنصر النفسي أو الخلقية..

كانت هذه نظرة مختصرة لأصل الباعث في التصرفات، والسؤال الآن: كيف جعل الشاطبي منه أساسا بني عليه نظرية قائمة بذاتها؟ للإجابة على هذا لا بدّ من طرح استفسارين اثنين هما:

أولا: هل أقام الشاطبي تصرفات المكلفين على أساس فكرة القصد أو الإرادة، ليكون للإرادة مكانة في تصرفات المكلفين؟  
ثانيا: إذا كان الجواب نعم، فهل أطلق الشاطبي هذه الإرادة عن كلّ قيد؟ أم أنه ألقى فكرة الباعث عليها قيّدا ورقيبا، تحقيقا منه لمقاصد الشارع في التشريع؟

الجواب عن كلّ هذا فيما يلي:

**المبحث الثاني: مكانة الإرادة في التصرفات**

أقام الشاطبي تصرفات المكلفين حتى العاديات - أي المعاملات - بوجه خاص على أساس فكرة القصد أو الإرادة.. مقرراً أن المقاصد الشرعية هي التي تحدد مصير الأفعال التي يقوم بها المكلف... وليبيان مكانة الإرادة لا بد أولاً من تحديد مدى اعتبارها ثم تقييدها للتصرفات..

### المطلب الأول: المقاصد معتبرة في التصرفات

كشف الشاطبي عن صلة الأحكام التي - هي وسائل - بمقاصد المكلفين؛ فجعل قصد المكلف أهم من العمل الذي يقوم به، بل إنَّ العمل الواحد قد يكون خيراً وقد يكون شراً بحسب القصد، فالقصد لبّ الأعمال حتى إن العمل لا يتعلق به حكم إلا بحسب القصد الذي كان باعثاً عليه<sup>21</sup>، "لأنَّ الأعمال بالنيّات؛ والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات" <sup>22</sup> كما يقول الإمام.

وقد استند في تقرير هذا الأصل إلى دليلين اثنين:

أولاً: الدليل النقلي:

فقد تظاهرت الآيات والأحاديث على تقرير هذا المعنى حتى صار أوضح في نفسه من أن يستدل عليه. ومن الآيات (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء) [البينة/5]. وقوله: ( مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ) [النحل/106]. وقوله تعالى: ( وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً لَلْعَنَتُوا ) [البقرة/231].

ومن الأحاديث: قوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَانُوِيٌّ»<sup>23</sup>. وقال عليه الصلاة والسلام: « مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ »<sup>24</sup>. «وأباح عليه الصلاة والسلام للمحرم أكل لحم الصيد ما لم يصدّه أو يُصد له»<sup>25</sup>.

وجه الدلالة:

فهذه الأدلة تدل على أن مدار التصرفات على الباعث الدافع إليها، عملاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم: « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ »، وهذا الحديث أصل لقاعدة الأمور بمقاصدها، التي تنصّ على أن الأحكام الشرعية في أمور الناس ومعاملاتهم تتكيّف حسب مقصوده م أي نياتهم؛ بمعنى أن الحكم الشرعي الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو مقصود من ذلك الأمر<sup>26</sup>. فقد يعمل الإنسان عملاً بقصد معين فيترتب على عمله حكماً معيناً. وقد يعمل نفس العمل بقصد آخر فيترتب على عمله

حكم آخر فكما أن الفعل يتكيّف حكمه في أحكام الدنيا بناء على قصد صاحبه؛ فكذلك يتغيّر حكمه من جهة وصفه بالحل والحرمة بناء على قصد فاعله<sup>27</sup>.

الدليل العقلي:

وبيانه: أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة. وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم والصحيح والفساد وغير ذلك من الأحكام. وأيضاً فإن العمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية؛ وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها<sup>28</sup>. فالأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد؛ فإذا عريت عن المقاصد، لم تتعلق بها<sup>29</sup>.

ولم يكتف الشاطبي بسرد هذه الأدلة لتقرير أصله؛ بل زاد في توكيده عند رده على من زعم أن المقاصد وإن اعتبرت على الجملة فليست معتبرة على الإطلاق. مستندين في ذلك إلى ثلاثة وجوه:

الأول: الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعا: فإنّ المكره على الفعل يعطي ظاهره أنه لا يقصد فيما أكره عليه امتثال أمر الشارع. وإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب على نفسه فهو غير قاصد<sup>30</sup>، وانخرم الأصل إذن. الثاني: ما قرره الفقهاء من أن العادات لا يحتاج فيها إلى نية؛ وبمجرد وقوعها كاف كرد الوقائع والمغصوب، والنفقة على الزوجات والعيال.. بل يوجد من العبادات مالا يشترط فيه النية، وخلاف أهل العلم في هذا شهير.. حتى قال جماعة منهم بعدم اشتراط النية في الوضوء وكذلك الصوم والزكاة. فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات؟ وأخيرا: فإنّ من الأعمال مالا يتصور فيه قصد الامتثال عقلا، كالنظر الأول المفضي إلى العلم بوجود الصانع والعلم بما لا يتمكن الإيمان إلا به. وقصد الامتثال في هذا محال حسبما قرره العلماء<sup>31</sup>..

هذا حاصل ما اعترضوا به.. ويجب الشاطبي على هذا مجملا ومفصّلا فيقول:

إنّ المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان: ضرب من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار؛ وفي هذا يصح أن يقال إن كل عمل معتبر فيه بنيته شرعا. وضرب ليس من ضرورة كل فعل وإنما هو من ضروريات التعبدات من حيث هي تعبدات؛ وعلى هذا فالأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا بالقصد إلى ذلك.. وأما العادات فلا تكون تعبدات إلا بالنيات<sup>32</sup>. هذا مجمل جوابه.

أما مفصّله فبالكلام على تفاصيل ما اعترض به فيقال:

1: أما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد الامتثال فلا يصح فيه عبادة، إلا إنه قد حصلت فائدته فتسقط به المطالبة شرعا، كأخذ الأموال من أيدي الغصّاب. وما افتقر منها إلى نية التعبد فلا يجزئ فعلها بالنسبة إلى المكره في خاصة نفسه حتى ينوي القرية؛ كالإكراه على الصلاة، لكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها<sup>33</sup>. 2: وأما العادات فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال؛ وإلا كانت باطلة في عدم ترتب الثواب عليها في الآخرة. وأما ما ذكر من العبادات فإنما نفى من نفى اشتراط النية فيها بناء على أنّها كالعادات في معقولة المعنى، وإنما تشترط النية فيما كان غير معقول المعنى. والطهارة والزكاة من ذلك<sup>34</sup>.

من هذا كله: تتبيّن فكرة أساسية كان الشاطبي يحكمها في ضبط هذه القواعد المتعلقة بالمقاصد والأحكام. وترجع هذه القواعد إلى أصل واحد هو أن المقاصد هي التي تحدد مصير الأفعال التي يقوم بها المكلف. ومعنى هذا أن كل عمل أريد به من الغايات غير ما شرع له فهو باطل، لأن هذا العمل يصير ما انعقد سببا لحكم شرعي جلبا لمصلحة أو درء لمفسدة عبثا لا حكمة من ورائه ولا منفعة فيه<sup>35</sup>. " فالنيات إذن هي أساس أعمال الإنسان كلها فيها يكون صلاحه أو بها يكون فسادها، وعلى أساسها يجني الإنسان ثمرات أعماله إن خيرا فخير وإن شرا فشر، ولذا فإنه لا يجوز الفصل بين النية وبين أعمال الإنسان"<sup>36</sup>.

والشاطبي في تأصيل هذا كله وتقرير العمل به، لم يأت ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، وقد سار على هذا المهيع كثير من الأصوليين والفقهاء الذين أقاموا التصرفات وأعملوها على أساس المقاصد كابن رجب الحنبلي وابن تيمية وابن القيم. وهذان الأخيران قد حملوا لواء فكرة الباعث وإعمالها في التصرفات ودافعا عنها دفاعا قويا يستند إلى روح الشريعة ومقاصدها العامة.

يقول شيخ الإسلام: " إن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فيجعل الشيء حلالا أو حراما أو صحيحا أو فاسدا، أو صحيحا من وجه فاسدا من وجه، كما أنّ القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة"<sup>37</sup>.

وهو بهذا يجعل من اعتبار المقاصد قاعدة أصّل لها وساق لها من الأدلة التي لا تحصر، وهو ما ينفك في المجموع يرجع الأحكام إليها، وعلى أساسها أبطل الخيل ونكاح الخلل إذا قصد التحليل والمخالع بخلع اليمين<sup>38</sup>.

وقال ابن القيم: "وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات. فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً وصحيحاً أو فاسداً كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة.. ودلائل هذه القاعدة تفوت الحصر"<sup>39</sup>.

وقال في موضع آخر: "فالنية روح العمل ولبّه، وهو تابع لها يصحّ بصحّتها، ويفسد بفسادها، والنيي صلى الله عليه وسلم قال كلمتين كفتا وشفقتا وتحتهما كنوز العلم، وهما قوله: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»، وهذا يعمّ العبادات والمعاملات والأيمان والندور وسائر العقود والأفعال"<sup>40</sup>.

المطلب الثاني: الأحكام مقيّدة بمقاصدها

إذا ثبت أنّ المقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعبادات؛ لأنّ الأعمال بالنيات، فإنّ أحكام الشريعة -وهي مناشىء التصرفات - مقيّدة بمقاصدها التي هي روحها ومعانيها التي من أجلها شرعت، حتى لا تعتسف الإرادة غاية التصرف، ولا يغني في مشروعية التصرف كونه يستند في الظاهر إلى الحق دون نظر إلى ما يهدف إليه الباعث من غاية قد تتفق مع المصلحة التي من أجلها شرع أو تناقضه. ومن هنا جاء تقييد التصرفات الشرعية بوجود أن يكون " قصد المكلف في العمل موافقاً لقصد الله في التشريع"<sup>41</sup>.

والدليل على هذا الأصل كما قال أبو إسحاق ظاهر من وضع الشريعة، وبيانه من وجود:

الأول: ما ثبت من أنّها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم؛ والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في تصرفاته وألّا يقصد خلاف ما قصد الشارع<sup>42</sup>.

الثاني: كون المكلف خلق لعبادة الله . وذلك لا يتحقق إلا بالعمل على وفق القصد في وضع الشريعة لينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة .

الثالث: ما ثبت من أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات وهو عين ما كلف به العبد ، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة على أساس أنه خليفة الله في إقامتها. فالمطلوب منه أن يكون قائماً مقام من استخلفه فيجري أحكامه ومقاصده مجاريها<sup>43</sup>.

وعلى هذا وجب أن يكون قصد المكلف موافقاً لقصد الشارع، فيجوز للنكاح مثلاً أن يقصد الاستمتاع بالزوجة، لكن لا يجوز له أن يقرن هذا القصد بقصد يخالف قصد الشارع، فيعمد إلى نكاح المتعة وإنما ينبغي أن يكون نكاحه على سبيل المواصلّة والمساكنة. وذلك هو قصد الشارع حتى يفضي النكاح إلى ثمرته وهو تعمير الكون<sup>44</sup>.

ويؤكد الشاطبي ضرورة أن يكون العمل مطابقاً لقصد الشارع ظاهراً وباطناً؛ روحاً ومقصداً؛ فيقول: " لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية؛ فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة؛ فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن المصالح الشرعية غير مقصودة لأنفسها. وإنما قصد بما أمور آخر هي معانيها وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات"<sup>45</sup>.

وكلام الشاطبي هذا يفيد أن التصرفات الصادرة عن المكلف منوطة بالأسباب، هذه الأسباب التي تشتمل على الحكم والمصالح التي ضبطها الشرع<sup>46</sup>. فالتصرفات الشرعية لا يكتفى فيها أن تكون موافقة لظواهر النصوص أو لمقتضى القياس، بل لا بد أن



تكون موافقة لقصد الشارع ، فقد شرعت الأسباب لأجل مسبباتها، أو بعبارة أخرى شرعت التصرفات لأجل غاية أساسية قصدتها من ورائها، حتى إذا لم تتحقق غاياتها لم تشرع. وقد قال العزّ ابن عبد السلام: " كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده باطل"47.

على أنه يقال هنا: إنّ توحي مجرد المصلحة التي شرع العمل من أجلها لا يكفي وحده، فإن التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها ، فأقل أحوال المكلف للدخول تحت حكمها أن يقصد بها ما فهم من قصد الشارع في شرعها، وهذا القصد لا إشكال فيه.. لكن نَبّه الشاطبي إلى أنه لا ينبغي أن يخلية من قصد التعبد، أي امتثال الأمر فيها وذلك لوجهين: أما الأول: فلأن مصالح العباد إنما وضعها الشارع الحكيم وليست بعقلية، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد، وذلك آية حق الله في المصلحة. والثاني: أن توحي محض المصلحة وذاتها مع الغفلة عن حق الله فيها، إنما يجعل العامل يعمل العمل قاصدا للمصلحة؛ فأشبهه العامل مجرد حظه وهو وهذا مذموم، " فكم ممن فهم المصلحة فلم يلو على غيرها فغاب عن أمر الأمر بما، وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد". وقد يعمل هناك مجرد حظه: " والعمل على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها"48.

والخلاصة في هذا: أن التصرفات الشرعية جعلها الشارع مقيدة بمقاصدها التي هي روحها ومحركها، حتى لا تعتسف الإرادة غاية الحق، ومن هنا وجب أن يكون قصد المكلف في العمل موافقا لقصد الله في التشريع. والآن وقد ظهر أن المقاصد معتبرة في التصرفات، وأن الأحكام الشرعية- وهي مناشئ التصرفات- مقيدة بمقاصدها، فهل هذه المقاصد - الإرادة- مطلقة عن كل قيد؟ أم أنّ الشاطبي ألقى فكرة الباعث عليها قيدا ورفيقا؟ الجواب فيما يلي:

### المبحث الثالث: مدى تأثير الباعث في التصرفات

وبعد أن تبين كيف أن الشاطبي يدخل في الاعتبار قصد صاحب الحق في الاستمتاع بحقه، ووجوب تقييده بكونه موافقا لقصد الله في التشريع.. فإننا ننتقل معه إلى بيان مدى تأثير الباعث في التصرفات، من خلال أولا تحديد أساس فكرة الباعث وأثرها فيالتصرفات. ثم معيار أو ضابط الباعث الذي يبطل التصرفات وذلك في فرعين اثنين :

#### المطلب الأول: أساس فكرة الباعث وأثرها

وفي هذا المطلب يتم تحديد الأساس الذي تقوم عليه فكرة الباعث، ثم مدى تأثير الباعث على أساسه هذا في التصرفات الشرعية:

#### أولا: أساس فكرة الباعث

حمل الإمام الشاطبي لواء النزعة الذاتية ، وأفاض القول فيها وأقام الأدلة على أصالة هذا المبدأ في الشريعة، ولم يقصر أثر الباعث على العبادات، بل برهن على شموله للعادات والمعاملات، وأوجب ليكون التصرف صحيحا نافذا ألا يناقض قصد المكلف قصد الشارع .. يرشدنا إلى ذلك:

- 1: إقامته الأدلة على إبطال نكاح التحليل؛ إلى جانب إقامة الحجج على إبطال بيوع الآجال التي يقصد بها تحقيق الربا كما في بيع العينة. وبّين مناقضة قصد الشارع في التحايل على إسقاط الزكاة عن طريق الهبة قرب نهاية الحول<sup>49</sup>. وعلى هذا فقد شمل مبدأ أعمال الباعث غير المشروع نكاح التحليل وعقود المعاوضات والتبرعات على السواء.
- 2: كذلك توسّع الشاطبي في تطبيق مبدأ سد الذرائع ، وعده أصلا قائما لاستنباط الأحكام . وقوام هذا المسلك على مبدأين: الأول الباعث على التصرفات. والثاني: اتجاه إلى مآل التصرف الذي قد يتخذ قرينة على الباعث.

3: إرساءه لقواعد التحايل وجعله قسما خاصا مستقلا عن الذرائع . وهو أدل شيء على تأصل النزعة الذاتية عند الإمام . فأصل الباعث إذن وسيلة لإبطال التصرف الذي ظاهره الجواز ويقصد به الوصول إلى أغراض محرمة ... وهو بهذا المعنى ينطبق على الاحتمال على قواعد الشرع الذي أشار إليه الشاطبي في تعريفه للحيلة بأنها: "تقديم عمل ظاهر الجواز؛ لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر من تحليل محرم أو إسقاط واجب، فمآل العمل فيها حرم قواعد الشريعة"<sup>50</sup> . من خلال هذا يتبين أنّ فكرة الباعث عند الشاطبي تقوم على أساس: "الأخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد"<sup>51</sup> . أو بعبارة أوضح: "اتخاذ التصرف الظاهر الجواز وسيلة للوصول إلى تحقيق أغراض وغايات محرمة غير الأغراض التي قصدها الشارع في التشريع". وهذا عين الاحتمال على قواعد الشرع.. ومن هنا استدعى النظر في العوامل النفسية التي حركت إرادة صاحب التصرف في استعمال حقه، من قصد الإضرار أو الدافع إلى تحقيق مصالح غير مشروعة هي على النقيض من مقصود الشارع؛ درءا للتعسف باعتبار القصد الذي يبدو في الباعث غير المشروع الذي يحمل المكلف على التذرع بفعل ناشئ عن حق أو إباحة، هو ظاهر الجواز لتحقيق غرض غير مباشر يهدم واجبا أو يحل حراما ، وهذا هو التحجّي على مقاصد الشريعة<sup>52</sup> .

### ثانيا: أثره في التصرفات :

ثبت إذن أن لا عبرة بصورة الفعل وهيئته الشرعية الظاهرة، بل العبرة بقصد المكلف في العمل والباعث عليه. فإن قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التشريع ، فإذا لم يكن موافقا بأن قصد بالتصرف غير ما شرع كان مناقضا لقصد التشريع؛ والمناقضة مبطلّة للعمل . وهذا المعنى يجليه الشاطبي في غير لبس ولا إبهام فيقول: " كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل ، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل"<sup>53</sup> .

وقد استدلل الشاطبي لهذا من عدة وجوه حاصلها في:

الوجه الأول: أنّ المكلف إذا قصد عين ما قصده الشارع، فقد قصد وجه المصلحة على أتم وجوهه فهو جدير بأن تحصل له . وإن قصد غير ما قصده الشارع متوهما أن المصلحة فيما قصده هو لا فيما قصده الشارع ، فقد جعل قصد الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمل الشارع القصد إليه مقصودا معتبرا، وهذا عين المناقضة لقصد الشارع<sup>54</sup> .  
الوجه الثاني: أنّ الأخذ في خلاف ما أخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاققة ظاهرة<sup>55</sup> . والله تعالى يقول: (وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا). [النساء/115].

### الوجه الثالث:

وهو الأهم: أن الأخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد، أخذ في غير مشروع حقيقة، لأن المكلف إنما كُلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بما في الأمر والنهي ، فإذا قصد بما غير ذلك كان بغرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد ، إذ لم يقصد بما قصد الشارع فتكون مقصودة . بل قصد قصدا آخر جعل الفعل والتكليف وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلة عنده، وهذا نقض لإبرام الشارع وهدم لما بناه<sup>56</sup> .  
وتأمل كيف جعل من فكرة الباعث غير المشروع -أي الأخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد- أساسا تبطل به التصرفات ؛ لما فيه من مناقضة قصد الشارع وهدم ما بناه، لأن أعمال المكلفين يجب أن يكون القصد فيها موافقا لقصد الله في التشريع، أي أن تستهدف عين المصالح التي شرعت لها ، وهو الأصل الذي بنيت عليه الشريعة، وإلا كانت المناقضة.

ثبت إذن: أن كل تصرف، وإن أذن فيه الشارع ابتداء فلا يجوز استعمال ما ينشأ عن هذا الإذن -وهو الحق أو الإباحة- في غير ما وضعه الشارع له ، بل يجب أن يكون في ضوء حكمة تشريعية؛ وإلا فقد أهمل اعتبار الشارع في وضع المشروعات، فالغاية النوعية التي حددها الشارع لكل عقد مسمى في التشريع شرع وقانون أيضا، فلا يجوز اتخاذ العقد وسيلة ظاهرية لنقضها، أو تحقيق مصلحة أخرى هي مفسدة في ذاتها . وهذا يكون نتيجة باعث غير مشروع غالبا<sup>57</sup>.

وإذا قرر أهل العلم ألا تقتصر نية المباشرة للتصرف على توكي المصلحة الذاتية؛ لئلا يكون مبتغيا حقا مجردا من حظوظ الدنيا، بل لا بد أن يكون في ذلك ممثلا أمره ونهيه، فكيف بتشريع هذا حاله أن يصحح عملا يحمل عليه باعث غير مشروع ، أو قصد يتجه إلى الإضرار بالغير ، ولو كان ذلك العمل في أصله مشروعاً . وصدق أبو إسحاق لما قال: "كل حكم شرعي فليس بخال عن حق الله تعالى وهو جهة التعبد.. فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجردا فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية"<sup>58</sup>.

والخلاصة في هذا: أن التصرف لمجرد قصد الإضرار هو تسبب في الإضرار، مع أن دفع الضرر بأنواعه مقصد من مقاصد الشارع مبثوث في الشريعة كلها من خلال أحكامها العامة ووقائعها الجزئية. فكان القصد إليه إذن مناقضة لقصد الشارع ظاهرة في تشريع الحقوق، لأنه إما لمحض قصد الإضرار أو للعبث، والإضرار ممنوع باتفاق والعبث لا يشرع ، فكان كلا الأمرين يناقض القول باعتبار المصالح في الأحكام...

وهكذا يرى كيف أقام الشاطبي تصرفات المكلفين حتى العاديات أي المعاملات منها بوجه خاص على أساس فكرة القصد أو الباعث، ليكون الباعث عنده من صميم الخصال الخلقية التي تقيد الإرادة وتضبط تصرفاتها بما لا يناقض قصد الشارع من جهة وبما يحفظ حق الغير من جهة أخرى...

### المطلب الثاني: معيار الباعث الذي يبطل التصرفات

تقرّر أن فكرة الباعث عند الشاطبي تقوم على أساس الأخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد ، وهي بهذا المعنى تنطبق على ذرائع الفساد والضرر وعلى الاحتيايل على قواعد الشرع، ليشمل بذلك مدى تأثيرها العادات والمعاملات وسائر أنواع التصرفات ..

لكن لما كان الباعث غير المشروع من الأمور الباطنة التي لا يمكن ضبطها أو التثبت من وجودها؛ فما هو المعيار الذي استند إليه الشاطبي في تحديده، وبالتالي إبطال التصرف الذي قام عليه؟

والأصل في هذا أن الفعل المباح إذا تمحض عنه قصد الإضرار منع ولم يشرع ، إلا أنه لما كان قصد الإضرار أمراً نفسياً باطنياً لا يمكن التعرف عنه بسهولة ، فإنه يُكتفى بالقرائن وظروف الأحوال للتثبت من وجوده . ومن هنا اكتفى أبو إسحاق بمظنة الباعث البعيدة؛ فلم يشترط وجود الباعث غير المشروع في كل معاملة من المعاملات التي يكتر فيها هذا القصد، اكتفاء بالكثرة دون غلبة الظن<sup>59</sup> . فمتى استعمل الفعل المأذون فيه لتحقيق غرض غير مشروع لم يشرع، كالعقد الذي يتوسل به إلى تحقيق أمر غير مشروع فيبطل بالنظر إلى هذا الباعث .

والدليل على هذا من وجوه:

الأول: أن القصد لا ينضبط في نفسه؛ لأنه من الأمور الباطنة . لكن له مجال هنا وهو كثرة الوجود أو مظنة ذلك، فكما اعتبرت المظنة وإن صح التخلف، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد<sup>60</sup> .

والثاني: مما يدل على اعتبار الكثرة، أن الحكم قد يشرع لعله مع كون فوائدها كثيراً كحد الخمر فإنه مشروع للزجر، مع أن الازدجار به كثير لا غالب، فاعتبرت الكثرة في الحكم بما هو خلاف الأصل، لحكمة الزجر<sup>61</sup>.

وأخيراً: فإنه قد جاء ما يعضد هذا الأصل من النصوص كثير: «كنهيه عليه الصلاة والسلام عن الخيلطين». «وعن شرب النبيذ بعد ثلاث». «وعن الانتباز في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها». وبيّن عليه الصلاة والسلام أنّه إنّما نُهي عن ذلك لئلا يتخذ ذريعة، إذ إنّ النفوس لا تقع عند الحدّ المباح في مثل هذا، بل تقصد المفسدة فيه. ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثر وقوعها، وغير هذا كثير مما هو ذريعة وفي القصد إلى الأضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثر<sup>62</sup>.

فمضى كثر التذرع بالفعل المشروع لتحقيق أغراض غير مشروعة في المجتمع فذلك كاف في اعتبار كثرة هذا التذرع مظنة للبائع غير المشروع حيشما وقع، ولو كان بعضهم حسن النية، ولا يشترط غالب الوقوع بل تكفي الكثرة احتياطاً. وأصل هذا كله قاعدة الاحتياط في الدين التي حاصلها حفظ النفس عن الوقوع في المنهي عنه، وذلك باجتناب المشكوك فيه، وترك بعض المباح<sup>63</sup>. هذه القاعدة التي ثبتت مشروعيتها باستقراء النصوص الشرعية والقواعد والأحكام، وحديث: «فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ، اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ»<sup>64</sup> أصل لها. وهو يدل على أنّ اتقاء الشبهات مطلوب شرعاً، والوقوع فيها منهي عنه شرعاً، وهذه هي حقيقة الاحتياط. وكذلك حديث: «ذَعْ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ»<sup>65</sup>. وكثير من القواعد الشرعية ترجع إلى معنى الاحتياط وتقول إليه كقولهم: "إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام". "ودرء المفسد مقدم على جلب المصالح"<sup>66</sup>. وهذا كله يدل على أصل مشروعية الاحتياط، ولا خلاف في ذلك بين أهل العلم. حتى ابن حزم لم يخالف في أصل المشروعية<sup>67</sup>. فالشريعة إذن: "مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرّز ممّا عسى أن يكون طريقاً للمفسدة. فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل، فليس العمل عليه ببدع في الشريعة. بل هو أصل من أصولها راجع إلى ما هو مكمل إما لضروري، أو حاجي أو تحسيني"<sup>68</sup>.

هكذا حمل الشاطبي لواء النظرية الذاتية عند المالكية، فلم يقف عند القول بأن القصد الفاسد أو الباعث غير المشروع محرّم، بل سار خطوة أبعد من ذلك حينما قرّر أنّه إذا ظهر ذلك القصد، وثبت هذا الباعث بكثرة قصده، ولو لم يقصده بالفعل في كل صورة على حدة، أو من كل شخص على استقلال، فيكتفى بكثرة الوقوع ولو لم تصل إلى غلبة الظن.. لتكون تربة الشاطبي أكثر خصوبة وأوسع مجالاً في تطبيق فكرة الباعث، لمكان مناقضة الباعث غير المشروع لقصد الشارع في كل تصرف تتوفر فيه مظنة القصد إلى ذلك..

ليقال في الأخير: إن المبادئ الخلقية ومنه فكرة القصد في الأفعال، كما تقيّد الصرّفات الشرعية وتضبط استعمالها بما يوافق قصد الشارع ولا يناقضه، ترعى المصلحة العامة وتقضي على التحايل الذي يهدم أصول الشريعة ويناقض مصالحها ويخرم مقاصدها العامة. ومن هنا كان قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصد الله في التشريع، فإذا كان قصده سيئاً مناقضاً لقصد الشارع كان عمله الذي هو مثبت الحقّ تعسفاً.. والله المستعان.

## الهوامش:

- <sup>1</sup>- ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، (1/266).
- <sup>2</sup>- ينظر : ابن منظور: لسان العرب،(1/223).
- <sup>3</sup>- ينظر : حليلة آية حمودي، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي. ط:1. درا الحدائث للطباعة والنشر، بيروت لبنان. ت:1986م.ص:(35).
- <sup>4</sup>- الدريري: الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب. درط. مطبعة طبرين. ت:1979هـ/1980م.ص:(573).
- <sup>5</sup>- محمد عثمان بشير: القواعد الكلية والضوابط،ص:(81).
- <sup>6</sup>- ابن منظور: لسان العرب. مادة نوي. (6/284).
- <sup>7</sup>- القرافي: الذخيرة. ت: محمد حجي. ط:1. دار الغرب الإسلامي. بيروت.ت:1999م.(1/240).
- <sup>8</sup>- النووي: المجموع. ت: محمود مطرجي. درط. دارالفكر، بيروت.ت:1421هـ/2000م.(1/378).
- <sup>9</sup>- ابن فارس:معجم مقاييس اللغة.مادة قصد. (5/95).
- <sup>10</sup>- عثمان بشير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية. ص:(95).
- <sup>11</sup>-ينظر: ابن فارس:المصدر السابق.(2/457).
- <sup>12</sup>-ينظر: عثمان بشير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية.ص:(95).-رسميس بهنام:فكرة القصد وفكرة الغرض والغاية في النظرية العامة للجريمة والعقاب.مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية.العدد:1/2.ت:1952م.جامعة الإسكندرية.ص:(49).

- 13- ينظر: مصطفى مخدوم : قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية. ط:1. دار اشبيليا. الرياض.ت:1999م. ص: (39). وهبة الزحيلي: النية والباعث في فقه العبادات والعقود. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. العدد:3. ت:1405هـ/1985م. جامعة الكويت. ص:(71).
- 14- وهو اصطلاح جرى عليه الأقدمون، خاصة كابن رجب الحنبلي وابن القيم وشيخ الإسلام. ينظر: جامع العلوم والحكم. ط: 1. دار ابن حزم. 1418هـ/1997م. ص:(18). ابن القيم: : إعلام الموقعين عن رب العالمين. ت: عبد السلام م هارون. د: ط. دار الكتب العلمية . بيروت، لبنان. ت: 1417هـ/1996م. (90/89/3). ابن تيمية: مجموع الفتاوى. ت: عامر الجواز- أنور الباز. ط: 2. دار الوفاء للطباعة والنشر. المنصورة القاهرة. 2001/1422. (94/32) وما بعدها.
- 15- الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده. ص:(84).
- 16- آيت حمودي: نظرية الباعث، ص:(51).
- 17- محمد سعد شتا: بحوث في الشريعة الإسلامية، ص:(106).
- 18- ابن القيم: إعلام الموقعين: (91/3).
- 19- الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده. ص:(99).
- 20- جوسران: روح الحقوق ونسبيتها. نقلا عن: حمودي، نظرية الباعث، ص:(51).
- 21- ينظر: العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة. ط:1. دار قتيبة. بيروت، لبنان. ت: 1992م. ص:(157).
- 22- الشاطبي. الموافقات: (246/2).
- 23- أخرجه من رواية عمر بن الخطاب: البخاري: كتاب بدء الوحي. باب كيف بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. رقم: 1 (3/1). مسلم: كتاب الإمارة. باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنية" وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال. رقم:(1907). (1204/3). واللفظ للبخاري.
- 24- أخرجه من حديث أبي موسى الأشعري: البخاري: كتاب العلم. باب من سأل وهو قائم عالما جالسا. رقم: (123). (49/1). مسلم: كتاب الإمارة. باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله. رقم:(1904). (1202/3). واللفظ للبخاري.
- 25- أصل الحديث من رواية أبي قتادة الأنصاري- رضي الله عنه- وفيه: فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما هي طعمة أطعمكموها الله". أخرجه: البخاري: كتاب الذبائح والصيد والتسمية على الصيد. باب ما جاء في التصيد. رقم:(5409). (574/6). مسلم: كتاب الحج. باب تحريم الصيد للمحرم. رقم:(1196). (699/2).
- 26- علي حيدر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام. درط. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. د:ت. (17/1).
- 27- ينظر: عبد الكريم زيدان: الوجيز في شرح القواعد الفقهية. ط:1. مؤسسة الرسالة. بيروت لبنان. ت: 2003م. ص:(12). الأشقر: عمر سليمان. مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين. ط:2. دار النفائس، الأردن. ت:1411هـ/1991م. ص:(64).
- 28- ينظر: الموافقات: (246/2).
- 29- الموافقات: (106/1).
- 30- الموافقات: (247/2).
- 31- الموافقات: (248/2). وينظر: الأشقر: المرجع السابق. ص:(72).
- 32- الموافقات: (249/2).
- 33- الموافقات: (250/2).
- 34- المصدر نفسه.
- 35- العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص:(162).
- 36- سعد أبو شتا: المرجع السابق: ص: (72).
- 37- ابن تيمية: الفتاوى الكبرى. ط:2. ت: 1989م. دار الرياض، المملكة العربية السعودية. (106/3).
- 38- ابن تيمية: مجموع الفتاوى. ت: عامر الجواز- أنور الباز. ط: 2. دار الوفاء للطباعة والنشر. المنصورة القاهرة. 2001/1422. (94/32). ينظر أيضا: يوسف البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. ط:1. دار النفائس، الأردن. ت:1421هـ/2000م. ص:(565).

- 39- ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين. ت: عبد السلام هارون. د: ط. دار الكتب العلمية . بيروت، لبنان. ت: 1417هـ/1996م. (79/3).
- 40- نفس المصدر: (91/3).
- 41- الموافقات: (251/2).
- 42- المصدر نفسه.
- 43- الجيلاي المريني: القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات. ط: 1. دار ابن عفان: القاهرة. ت: 1423هـ/2002م. ص: (286).
- 44- العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة. ص: (159).
- 45- الموافقات: (292/2).
- 46- الجيلاي المريني. القواعد الأصولية. ص: (295).
- 47- ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام. درط. دار المعرفة. بيروت. لبنان. د: ت. (75/2).
- 48- الموافقات: (284/2).
- 49- ينظر: الموافقات: (292/2-296).
- 50- نفس المصدر: (292/2).
- 51- نفس المصدر: (145/4).
- 52- الدريني: نظرية التعسف في استعمال الحق. ص: (11).
- 53- الموافقات: (252/2).
- 54- نفس المصدر: (253/2).
- 55- المصدر نفسه: (253/2).
- 56- نفس المصدر: (254/2).
- 57- الدر يني: نظرية التعسف، ص: (233). وينظر: أحمد إبراهيم بك: الالتزامات في الشرع الإسلامي. درط. د: ت. دار الأنصار. عابدين مصر. ص: (98).
- 58- الموافقات: (241/2).
- 59- الموافقات: (274/2).
- 60- الموافقات: (274/2).
- 61- نفس المصدر: (275/2).
- 62- الموافقات: (275/2).
- 63- مصطفى مخدوم: قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية. ص: (494).
- 64- أخرجه من حديث النعمان بن بشير: البخاري: كتاب الإيمان. باب فضل من استبرأ لدينه. رقم: (52). (23/1). مسلم كتاب المساقاة. باب أخذ الحلال وترك الشبهات. رقم: (1599). (988/3). واللفظ له.
- 65- أخرجه من حديث الحسن بن علي: النسائي. كتاب الأشربة. باب الحث على ترك الشبهات. (328/8). الترمذي: كتاب صفة يوم القيامة والرقائق والورع. باب (60). رقم: (2518). (576/4). وقال الترمذي: "وهذا حديث حسن صحيح". وقال الألباني صحيح. ينظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. إشراف: محمد زهير الشاويش. ط: الإسلامي، بيروت، لبنان. ت: 1405هـ/1985م. (44/1).
- 66- ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام. (83/1). ابن نجيم: الأشباه والنظائر. (109/1).
- 67- ابن حزم: الإحكام: (50/1).
- 68- الموافقات: (276/2).

## نظرة تاريخية على مجموع نوازل أنبوي بن باب أحمد المحجوبي الولاتي

أ. محمد الأمين ولد أن  
جامعة نواكشوط  
الجمهورية الموريتانية

### مقدمة:

شكلت الفتاوى والنوازل الفقهية مصدرا أساسيا في كتابة التاريخ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي العربي الإسلامي. ومن هنا انصب اهتمام الباحثين على دراستها وتحقيقها من أجل استجلاء صفحات هامة من تاريخ هذه المجتمعات.

في هذا السياق، عرفت بلاد شنقيط حركة نوازلية ثرية تعرضت لأحوال السكان بدوا وحضرا، وأعطت صورة شبه متكاملة على مدى ثلاثة قرون لما عرف ببلاد شنقيط قبل أن يأخذ اسم البلاد حديثا موريتانيا وذلك في منتصف القرن العشرين.

إن هذه النوازل بما تضمنته من إشكالات الحياة يمكن استغلالها في إطار دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمنطقة. هذا ما نسعى إليه من خلال إلقاء نظرة تاريخية عامة على المجموع الفقهي الموسوم ب"مجموع نوازل أنبوي بن باب أحمد المحجوبي الولاتي" حيث سنعرض لمضمونه وآراء مؤلفيه وبعض اختلافاتهم.

ويطرح هذا العمل جملة إشكالات منها:



- هل كانت هناك موضوعات في حياة الناس ظلت حاضرة دائما في مجمل الفتاوى رغم التحولات التي عرفتها المنطقة؟

- كذلك درجة اختلاف أو اتفاق المجموع على بعض القضايا الأساسية؟

ويظل السؤال الأساسي المطروح هو هل يعكس تأليف المجموع تراجعاً في الحياة الفكرية لمدن غرب الصحراء، أم أن الأمر يتعلق بمجمود النظر الفقهي على نحو واحد؟

وقبل أن نتناول مضمون المجموع سنتعرض لحياة المؤلف في نقطة أولى ثم نعطي لمحة عن تطور فقه النوازل وفك رموز المجموع وذكر المؤلفين.

**1- المؤلف وتراثه العلمي:** هو أنبوي بن باب أحمد (المتوفى سنة 1277هـ) ولد في مدينة ولاتة<sup>1</sup> بالجزء الشمالي الشرقي من موريتانيا الحالية إلا أننا لم نطلع على تحديد ميلاده بما تظمن إليه النفس ونظراً لكونه فرغ من تأليفه لنظم فقه المذاهب الأربعة سنة 1214هـ فإن ميلاده يتأرجح بين نهاية العقد التاسع وبداية العقد العاشر من القرن الثاني عشر الهجري.

نشأ أنبوي في حضان أبويه وترى في بيت علم وصلاح وورع واشتغل بالعلم وهو ما يزال في ريعان شبابه إلى درجة أن عين قاضيا وإماما والمأخوذ بقوله والمرجوع إليه في كل مشكلة في مدينة ولاتة رغم ما فيها من العلماء، وهذا هو ديدن آباءه فقلما كان يبلغ أحد منهم الحلم إلا وقد فرغ من دراسة وكتابة النصوص التقليدية المتداولة بين الموريتانيين، وخير شاهد على ذلك كونه عاش بعد تأليفه لنظم فقه المذاهب الأربعة 63 سنة.

يقول الطالب بوبكر بأنه: (سافر في أرض التكرور ولقي كثيرا من أئمة عصره الأعلام أولي النقص والإبرام، ولم يلق أحدا من أهل العلم والدين إلا أحبه وأعجبه وأثنى عليه، وكان ملازما للمطالعة حضرا وسفرا وكان ماهرا في علم الحديث حتى سمعت أنه يحفظ كثيرا من البخاري والشفاء. قرأ بالسبع على الشريف مولاي أحمد بن مولاي مشيش، ولقي الشيخ عمر بن سعيد وأخذ عنه طريقه فهو من المقدمين الذين لهم الإذن في إعطائها ومن المتصلين بقطب الأقطاب وفريدة عقد الإنجاب سيدنا أبي العباس أحمد التيجاني).<sup>2</sup>

وله عدة مؤلفات منها: شرحه النفيس على الفريدة في النحو، ثم نظم فقه المذاهب الأربعة المسمى بلوغ الغاية في المعنى به من علوم الدراية والرواية، وقد ذكر صاحب منح الرب الغفور أن عدد أبياته يبلغ خمسة آلاف وخمسة وخمسون بيتا.<sup>3</sup>

## 2- لمحة عن تطور فقه النوازل :

رغم ازدهار الفتاوى في مختلف أمصار دار الإسلام فإن بلادنا لم تعرف هذا النشاط المعرفي إلا في وقت متأخر من ظهور الإسلام فيها، بل إن البعض يصر على أن البداية الحقيقية لهذا النشاط في البلاد تعود إلى القرن الحادي عشر الهجري رغم انتشار الإسلام في هذه الرقعة منذ القرن الثاني الهجري وترسخه في القرن الخامس الهجري مع حركة المرابطين التي من المعروف أن منظرها الأول عبد الله بن ياسين قد أفتى في بعض الأمور، والشيء نفسه ينسحب على المنظرين الذين خلفوه أمثال الحضرامي المرادي وإبراهيم الأموي، إلا أن انعدام الوثائق بهذا الخصوص يشكل حاجزا دون الجزم بوجود فتاوى في شبه موريتانيا الحالية خلال عصر المرابطين ومن بعدهم. ولعل الأسباب الموضوعية المتمثلة في عدم العثور على مخلفات مكتوبة لهؤلاء ما يجعلنا نسارع إلى الاعتقاد أن النظر الإفتائي في بلاد شنقيط بدأ بشكل أساسي في القرن الحادي عشر الهجري،<sup>4</sup> حيث نجد أولى الفتاوى المحلية مع أند عبد الله بن سيدي أحمد (المتوفى سنة 1530م)، وجيله من علماء ولاتة وتبكتو وتيزخت وتيشيت التي كان من أولى مراكز الإشعاع الثقافي في المنطقة.<sup>5</sup>

وستترسخ ظاهرة الإفتاء وتنتشر في عموم البلاد خلال القرون اللاحقة مع ترسخ التراكم العلمي المحلي اتساقا مع وصول مرحلة استيعاب الشناقطة لمصنفات الفقه المالكي المصرية -الحجازية، والمغربية-الأندلسية وشرحها على ضوء الواقع المحلي ويعتبر القرن السابع عشر الميلادي قرن ظهور المجامع الإفتائية الكبرى في البلاد، حيث ذكر صاحب الوسيط<sup>6</sup> أن محمد المختار بن الأعمش (المتوفى 1107هـ) أول من أجاد من أهل تلك البلاد في تصنيف النوازل وكذلك تلميذه محمد بن أبي بكر بن الهاشم الغلاوي (المتوفى 1098هـ).

كما ذكر صاحب فتح الشكور<sup>7</sup> مجموعة من المفتين في المنطقة الشرقية والشمالية من بينهم على سبيل المثال -لا الحصر- الحاج الحسن بن آغبدي الزيدي (المتوفى 1123هـ)، والحاج أحمد بن أند عبد الله بن علي بن الشيخ الولاتي المحجوبي (توفي 1140هـ)، والشريف أحمد بن فاضل الشريف التيشتي (توفي 1153هـ)، وسيد حبيب الله بن المختار الكنتي (توفي 1155هـ)، ومحمد بن فاضل الشريف التيشتي (توفي 1160هـ)، والطالب البشير بن الحاج الهادي الإيديلي (توفي 1167هـ)، والقصري بن محمد المختار بن عثمان الإيديلي النعماوي (توفي 1235هـ) وغيرهم.

ومن الجنوب الغربي نذكر: أحمد بن العاقل (توفي 1244هـ)، ومحنض بابيه بن اعبيد الشمشوي (توفي 1277هـ)، والشيخ سيد المختار بن الهيبه (توفي 1284هـ) ومحمدن فال بن متالي التندغي (توفي 1293هـ)، وباب بن سيديا (توفي 1297هـ)..  
وكون علماء بوادي الأطلسي حركة فكرية ظرفية بالمقارنة مع مراكز الثقافة الكبرى في المدن الصحراوية التي أنتجت فقه النوازل وعمقته.<sup>8</sup>

وكانت حركة الإفتاء مرتبطة بمرجعية الثقافة العربية الإسلامية عبر الروافد المغربية والمشرقية، والأمر نفسه ينسحب على علوم أخرى، فقد أخذ الشناقطة في القراء بقرأة نافع وأخذوا في الفقه بالمذهب المالكي وأخذوا في العقيدة بالأشعرية.

وهذه الثوابت المعرفية هي جزء من عملية تكوين تاريخية معقدة ليس هنا مجال للتبسط فيها، وربما كان ارتباط هذه الثقافة بالمرجعية المغربية الأندلسية راجع إلى أن الدعوة الإسلامية في الصحراء قد امتدت أولا من القيروان إلى سجلماسة وامتد ثانيا من سجلماسة إلى الصحراء، ثم انتظمت حلقات الوصل بين المتن الدراسي بين قرطبة وفاس وبين الصحراء والسودان.<sup>9</sup>

وتكرس الطابع المشرقي من خلال قنوات التجارة الشرقية والوسطى، وكان من نتائج هذه الاتصالات أن أضحت بعض المتون المختلفة المصدر رائجة في الدرس الفقهي الشنقيطي، ومنها متون مشرقية مثل: أجوبة الداودي (المتوفى 399هـ)، ونوازل عبد الله بن الحاج (المتوفى 529هـ)، ونوازل يحيى المازني (المتوفى 883هـ)، ثم أجوبة ابن السعود (المتوفى 991هـ).

وأخرى مغربية - أندلسية مثل: أجوبة ابن سحنون (المتوفى سنة 240هـ)، ونوازل ابن القاسم الورزيزي (المتوفى سنة 844هـ)، والمعيار للونشريسي (المتوفى سنة 914هـ)، و نوزال المهدي الوزاني (المتوفى 1242هـ).

ولقد كان القاسم المشترك بين هذه المصادر الإسلامية هو صبغتها المالكية نسبة إلى إمام هذا المذهب مالك بن أنس الأصبحي التابعي المدني (المتوفى سنة 179هـ)، الذي ارتضى بنو هذه البلاد مذهبه لأنفسهم وكان جل اعتمادهم على المؤلفات المتمسكة به كرسالة ابن أبي زيد القيرواني (المتوفى سنة 386هـ)، ومختصر خليل بن إسحاق (المتوفى سنة 676هـ)، وتحفة الحكام في الأقضية والأحكام لابن عاصم الغرناطي (المتوفى في القرن الثامن الهجري).<sup>10</sup>

فالمفتي يعتمد في إجابته على المتون المعروفة عند أهل مذهبه حتى ولو كانت النصوص الأصولية (الآيات القرآنية والأحاديث النبوية) متوافرة عن الموضوع مما يبرهن على تأصل المنحى الفروعى في المجتمع وتمهيش المنحى الأصولي، وما يقال عن تأصل المنحى الفروعى لدى المجتمع يقال عن التقليد، فقد اعتبر القوم أن باب الاجتهاد قد سد وأن شروطه قد تعذرت خاصة بعد وفاة ابن عرفة.

### 3- حل الرموز التي يتضمنها المجموع:

لقد تعود العلماء من قديم الزمان استخدام هذه الرموز في مؤلفاتهم سواء كانت في التفسير أم في الحديث أم في الفقه، وأكثر استخدامهم لها بحرف واحد أو بحرفين وقل أن تبلغ عندهم ثلاثة حروف، وهكذا حتى أصبحت منهجا معلوما في التأليف عند جميع المؤلفين ولعل الدافع لهم على ذلك هو الاقتصاد في الوقت والقراطيس والورق. فهذا ما يمكن أن نفسر به صنيعهم ذلك وبالتالي نرى أن صاحبنا - المؤلف - ليس بمبتدع وإنما هو متبع لمنهج الأقدمين في ذلك .

فقد اعتمد في كتابه مجموع النوازل على النقل عن تسعة من العلماء (سبعة شناقطة واثنان مغربيان)، ولا ندري سبب اعتمادهم دون غيرهم، وربما لأنه يثق فيهم أكثر اتكالا على معرفتهم، وإما لأنه وصله من تأليفهم في الموضوع ما لم يصله من تأليف غيره. إن الرموز التي اختصرها المؤلف للعلماء هي كالتالي:

- (حم) : الشريف حمى الله التيشيتي . - (مح) : محمد بن فاضل الشريف التيشيتي.
- (اح) : أحمد بن فاضل الشريف التيشيتي. - (حج) : الحاج الحسن بن آغبدي الزيدي .
- (شم) : محمد بن أبي بكر الهاشمي الغلاوي. - (حب) : حبيب الله بن المختار الكنتي .
- (عش) : محمد المختار بن الأعمش العلوي. - (هل) : إبراهيم بن هلال الصنهاجي.
- (رز) : أحمد بن محمد بن عبد الله الورزازي.

فهؤلاء المؤلفون ذكرهم صاحبنا بالإشارة إلى كل منهم برمز يدل عليه، إلا أنه من خلال قراءتنا للمجموع لا حظنا أسئلة وأجوبة لم نطلع على مصدرها إلا أننا نعتقد أنها ربما تكون تدخلات لشخص المؤلف أراد بها الإتمام. وهو أمر غير مستغرب نظرا لرصيد المؤلف الفقهي والمعرفي.

### 4- المؤلفون:

#### أ- الشناقطة

- الشريف حمى الله التيشيتي: ولد في مدينة تيشيت سنة 1107هـ/1693م، وتوفي سنة 1196هـ/1755م.
- محمد بن فاضل الشريف التيشيتي: توفي في العام الموفى ستين بعد المئة والألف.
- أحمد بن فاضل الشريف التيشيتي: توفي عام ثلاثة وخمسين بعد المائة والألف.
- الحاج الحسن بن آغبدي الزيدي : مولده في العام الخامس والستين والألف ( 1065هـ) وتوفي رحمه الله تعالى ليلة الأحد لاثنتي عشرة ليلة خلت من رمضان عام ثلاثة وعشرين بعد المئة والألف.<sup>11</sup>

- محمد بن أبي بكر الهاشمي الغلاوي: توفي رحمه الله عشية الجمعة في ستة عشر من ذي الحجة الحرام آخر العام الثامن والتسعين بعد المائة والألف (1098هـ/1687م).<sup>12</sup>

- حبيب الله بن المختار الكنتي: توفي رحمه الله تعالى عام خمسة وخمسين ومائة وألف (1155هـ).

- محمد المختار بن الأعمش العلوي: هو محمد بن المختار بن يعقوب بن ابيجه بن يحيى العلوي اليعقوبي ولد بشنقيط سنة 1036هـ/1625م، توفي رحمه الله تعالى سنة 1107هـ/1695م.<sup>13</sup>

#### ب- المغاربة:

- ابراهيم بن هلال بن علي أبو إسحاق: أخذ عن القوري وابن هلال وغيرهما، له نوازل وفتاوي مشهورة وله الدر النثير على أجوبة أبي الحسن الصغير<sup>14</sup>، توفي بسجلماسة سنة 903هـ/1497م.

- أحمد بن محمد بن عبد الله الورزازي: توفي بتطوان سنة 1189هـ.

#### 5- وصف النسخة المعتمدة:

يعتبر هذا المجموع أهم مؤلف تركه أنبوي بن باب أحمد المحجوبي ويوجد على شكل مخطوط بحوزة العلامة أب بن أن. ويمتاز المخطوط بوضوح الخط وسهولة القراءة وهو في شكل أوراق حجمها أكبر وهوامشها أوسع، ومعدل السطور في الورقة الواحدة 52 سطرا أي ما يساوي 26 للصفحة الواحدة، وأسطرها متقاربة ومدادها أسود وخطها إلى الخط الكوفي أقرب ينقط القاف واحدة أعلى والفاء واحدة أسفل.

وقد اختار جامعه النقل عن تسعة مؤلفين كبار سبعة موريتانيون وأثنان مغربيان لا شك أنه اختارهم بعناية. وهذا المجموع عبارة عن متن ضخيم يضم ما مجموعه 1149 فتوى، تناولت مسائل متنوعة، وكانت مرتبطة أكثر بشؤون حياة ساكنة مدن الغرب الصحراوي (شنقيط، وادان، تيشيت، ولاتة).

وتتحلى قيمة هذه النوازل فيما تصوره من حياة وواقع سكان مدن الساحل الصحراوي. ومن ثم فإنه يعد وثيقة تاريخية مفيدة يلزم أن ينكب عليها الباحثون ليستكملوا بذلك بعض ما تفتقر إليه الدراسات التاريخية في هذا البلد، من تصوير البيئة والكشف عن حياة المجتمع والوقوف على مشكلات ذلك العصر.

وتكشف هذه الوثيقة عن ما دار بين أصحاب المجموع من اختلاف في وجهات النظر مثل الحوار الرصين الذي جرى بين ابن الهاشم الغلاوي وشيخه محمد المختار بن الأعمش في مسألة مستغرق الذمة وغيرها من قضايا أخرى.

وليست قيمتها الكبرى تنحصر في الأجوبة إذ أن مثل هذه الأخيرة قد يعثر عليه الباحث في كتب أخرى، وإنما تتجلى في الأسئلة نفسها وما حملته من مضمون لواقع الحياة في مدن الساحل الصحراوي، حيث طرقت تلك الأسئلة مجالات شتى.

والجدول التالي يبين المجالات و القضايا التي تضمنها المجموع:

حقل الفتوى	مجموعها	نسبتها من المجموع العام
القضايا الفكرية والدينية	255 فتوى	21.2 %

القضايا الاقتصادية	420 فتوى	34.9 %
القضايا الاجتماعية	474 فتوى	39.4 %
المجموع العام	1149 فتوى	100 %

## 6- مضمون المجموع:

### آ- القضايا الاقتصادية (البيوع)

وردت بعض الأسئلة ذات الطابع الفكري البحت رغم أنها مندرجة ضمن مشاغل اقتصادية بالأساس مثل قضايا البيوع. من ذلك مثلا النقاش المحدود في صدر الفصل الخاص بالبيوع بين بعض أصحاب المجموع حول معنى قول خليل (ينعقد البيع). هل المراد بالعقادة صحته ولزومه أم أن المراد به وجود حقيقة العقادة وبذلك يتحور هذا النوع من المراجعات إلى خلاف لغوي بالأساس. تمثل البيوع ركنا أساسيا في الحياة الاقتصادية لمدن غرب الصحراء، ذلك لأن هذه المنطقة الواسعة قد ظلت منذ عهود سحيقة صاحبة إشعاع حضاري وحيوية تجارية كبيرة، بحكم موقعها الاستراتيجي بين طرفي الصحراء مما جعلها مجالا تقليديا للتبادل التجاري حيث كانت تخترقها القوافل الرائحة والغادية على مدار العام.

وقد تناولت قضايا البيوع عددا من القضايا يبلغ ( 197)، مما يبين منزلتها الكبيرة في حياة سكان المناطق التي ينتمي إليها أصحاب المجموع من الموريتانيين، ومن بين القضايا المطروحة سنختار جملة مواضيع تتعلق ببعض المواد الأساسية في التجارة المحلية وتلك البعيدة المدى مثل مادة الملح، مقدمين جانبا من النقاش الفقهي لدى أصحاب المجموع حول أشكال المبادلات ومستوياتها في الزمان والمكان ومختلف الإشكالات الشرعية والعملية التي طرحتها بعض أشكال التعامل مثل: السلم وغيره.

### - الملح:

ظهرت أهمية هذه المادة في العصور الوسطى حيث كانت تشكل المادة الأولى من بين المواد الصحراوية الشمالية المصدرة إلى الجنوب في إطار التجارة الصحراوية، إذ يكتسي أهمية كبرى لدى سكان الجنوب نتيجة لندرته في منطقتهم وكثرة الطلب عليه وذلك عائد بالأساس إلى كثرة حاجة سكان الجنوب إلى هذه المادة حيث تحدث عنه ابن حوقل في القرن 10 م مبينا أهميته لسكان السودان حيث قال: (إنهم لا قوام لهم إلا بها).<sup>15</sup>

كما أشار ابن بطوطة إلى أهميته في ولادة إذ يورد: (أن الحمل منه يباع بإيالاتن بعشرة مثاقيل إلى ثمانية، وبمدينة مالي بثلاثين مثقالا إلى عشرين وربما انتهى إلى أربعين مثقالا).<sup>16</sup>

وقد اعتمدت تقنية استخراج الملح على الحفر في السبخ حيث يستخرج على شكل ألواح، ومن ثم يحمل على الجمال في قوافل لنقله إلى بلاد السودان لتنامي حاجتهم إليه. وقد أشار ابن حوقل إلى أهمية هذه المادة عند السودان حيث يقول: (... وحاجتهم إلى ملوك أوداغست ماسة من أجل الملح الخارج إليه من ناحية الإسلام).<sup>17</sup>

وفي القرن 10 هـ / 16 م أصبح للملح أهمية قصوى في المبادلات التجارية ينعكس ذلك بجلاء في الصراع الذي نشب بين دولة السنونغاوي والمملكة السعدية على مملحة تغازة.

ثم أصبحت مادة الملح شيئا فشيئا من المواد الأساسية التي يتم تبادلها في منطقتي الساحل الصحراوي والسوداني. والظاهر أن ندرة الحبوب في المنطقة الصحراوية هي التي دفعت سكان هذه المنطقة، لا سيما في المدن الكبرى، إلى الاتصال التجاري بالمجال السوداني خاصة منطقة زارة<sup>18</sup> التي يرد ذكرها بكثرة في مصادر القرن 11 هـ وتاليه. وقد ظلت زارة تستقطب قوافل الملح حتى القرن التاسع عشر. فقد أشار سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم إلى أهميتها في عصره ، وأنها مقصدا لقوافل الملح القادمة من مراكز الساحل الصحراوي حيث قال : (قد خرجت يوما من شنحيط رفقة اثنان وثلاثون ألف بعير موقورة بالملح ، عشرون لأهله واثني عشر لأهل تيشيت وباعت الرفقة كلها في زارة).<sup>19</sup>

### - مشاكل تبادل مادة الملح:

طرحت مسألة المكان وعلاقته بوصف البضاعة المباعة غير الحاضرة. وللهولة الأولى نلاحظ بقاء التقدير التقليدي في المسافات عند الفقهاء من ذلك إشارة ابن الهاشم إلى المسافات بالشهر وإلى عشرين يوما تقديرا لمسافة بين مجالين تبادليين.

كما ظل تقدير المسافات عند فقهاء المالكية حاضرا كما هو الحال في إشارة ابن الهاشم إلى بُعد إفريقيا من خراسان. ودلالة النازلة هنا هو ما تنبه إليه من تسامح الفقهاء في عهد ابن الهاشم إزاء المجال السوداني القريب باعتباره أصبح دار إسلام بينما يكون العكس بخصوص مناطق الدواخل الإفريقية الوثنية التي هي دار حرب. كما أن هناك اعتبارات عملية وربما كانت وراء مثل هذا النوع من الأجوبة من ذلك مسألة بعد مناطق التسويق عن مراكز التعدين بالنسبة لمادة الملح .

وفي فتوى أخرى طرح على ابن الهاشم السؤال التالي :

( عن من مطل آخر ... الخ )، ومدار هذا السؤال كما هو واضح حول أشكال تسليم الديون المرتبطة بمادة الملح، ويستشف من منطوق ومفهوم السؤال وجوابه تأثير المجال التجاري على المواد المبادلة والمتعامل فيها تداينا وسلما. وطرح قضية عدم إمكانية تسليم الملح للمدين في زارة دليل على احتياط المشرعين إزاء اختلاف أسعار المواد صعودا وانخفاضا وعلاقة ذلك بالعقود المبرمة بين المتعاملين، ومن هنا فقد تم التشدد لتسليم الملح في غير محله الذي قدمه فيه الدائن للمدين احتياطا من استفادة الدائن من فروق الأسعار الحاصلة في زارة التي تعتبر مركزا من مراكز تسويق الملح الهامة آنذاك .

ولذلك تم التشديد على أن البلدان أي المراكز التجارية ومجالات التبادل هي بمثابة الآجال الزمنية المحددة في العقود ، وهذه المطابقة بين المستويين الزماني والمكاني تظل وثيقة الارتباط باتساع وضيق نطاق المبادلات التجارية ومحطاتها وعلاقة ذلك بالتحويلات الاجتماعية والسياسية الوثيقة الارتباط بتطور نظرة الفقهاء للهوية الدينية في الزمان والمكان وهو أمر مسته تحولات تاريخية عميقة أبرز مثال عليها الفرق الواضح بين أجوبة القابسي على إشكالات المبادلات في بلاد السودان خلال القرن الرابع الهجري وتشدده في بعض مستويات هذه القضية وبين القضايا المطروحة على ابن الهاشم وشيخه ابن الأعمش خلال القرن الحادي عشر عصر التحويلات الكبرى في الخطاب الإسلامي في منطقة الغرب الإفريقي بين الجماعات الإسلامية العربية الصنهاجية والسودانية الإفريقية .

وعن نفس النازلة ميز محمد المختار بن الأعمش بين مستويين في هذه المعاملة التجارية فصدر عن نفس المنطلق بخصوص تسليم الدين في المركز الأصلي الذي تمت فيه عملية الإقراض وهو شنقيط، وهو بذلك موافق لرأي ابن الهاشم في نفس المسألة . أما إذا كانت العملية ناتجة عن مبادلة في إطار معاملة السلم المعروفة فإن الأمر يبقى متعلقا بالمراضاة بين المتعاملين.

والظاهر أن الفتيا قد سحبت نفس إشكال المكان والزمان المشار إليهما، على نفس قضية بيع السلم الأمر الذي يؤكد الموضوع الأساس وهو قضية الفرق بين أسعار المواد كلما اقتربت من مراكز التسويق أو أصبحت داخل هذه المراكز في النطاق السوداني . ومن الواضح أن هذه الأسئلة الفقهية لم تعد تطرح نوازل ذات طابع متصلب تربط فيه الفقهاء بين المبادلات التجارية واحتياجات متشددة في دار حرب أو دار سلم ، بل لعل الأمر قد أصبح أقرب إلى إشكالات فقهية تقليدية من منظور الفقه المالكي تلتزم هذا المنظور بعض الالتزام وتراعي طبيعة التحولات التي عرفتها المنطقة خلال القرون الثلاثة قبل الاستعمار .

## ب- الموضوعات الاجتماعية

لقد بلغ عدد قضايا الفتاوى ذات المضمون الاجتماعي ( 474 فتوى ) من بين العدد الإجمالي لفتاوى المجموع البالغة (1202 فتوى) ، ويرجع هذا الكم بصورة أساسية إلى الخصوصية الحضرية لسكان مدن الساحل الصحراوي حيث تنوع وتشعب العلاقات الاجتماعية في المدينة أكثر من غيرها، وسنكتفي هنا بإبراز بعض المشاكل المحورية من خلال مراجعنا لهذا الباب.

### - مسائل النكاح: (مشاكل المصاهرة بين المجموعات العرقية)

من ذلك سؤال طرح على الحاج الحسن بن آغبدي عن تزويج بعض الأمراء السودانيين<sup>20</sup>، علما بأن الزوجة من المجموعات العربية الساكنة في الحواضر الساحلية . وكان دافع الولي سياسيا وماديا في الأساس، كما أن صيغ النكاح عند السودانيين فيها تأخير العقد إلى ليلة البناء ، وبغض النظر عن طبيعة الإشكال الفقهي ومتعلقاته فإن النازلة تعكس قلقا فقهيا متناميا حول (إسلام بعض الأمراء السودانيين آنذاك) أو على الأقل محيطهم الاجتماعي، لذلك كان جواب الحاج الحسن مؤكدا على الأضرار الناتجة عن هذا النوع من المصاهرات لاختلاف العادات السودانية (الزنجية) والعادات العربية وما يترتب على ذلك من أضرار ، كما أنه اعتبر أنه بلد الأمير السوداني لا تجري فيه الأحكام الشرعية هو ما يعني أنها قد تكون إحدى الإمارات الوثنية.

مشاكل المصاهرة بين الأرستقراطية الزاوية والحسانية:

وظفت قضية الزواج في إطار الصراع الذي كان قائما بين الزوايا وحسان لتعلقه بالجوانب الاجتماعية من تلك العلاقة ، فقد سئل حمى الله التيشيتي : (عن جواز التزويج بينات المغافرة والمخازينة ومن في معناهم...) <sup>21</sup> ، ومدار هذه المسألة حول إشكال تزويج الزوايا بينات المغافرة ، وهذا الإشكال ربما يعكس بعض محاولات تقرب الزوايا للقوى المحاربة، كما أنه قد يعكس ضغط المحاربين على المجموعات الزاوية. وكانت إجابة الفقهاء مثل محمد فاضل التيشيتي بجواز المسألة بحكم إسلام المعنيين، إلا أنه شدد في ضرورة الاحتياط باعتبار أن المحاربين ليسوا أكفاء شرعيين للمجموعة الزاوية.

### - المدارة:

يبلغ عدد فتاوى المدارة (34 فتوى) من مجموع فتاوى المدونة، وقد شكلت المدارة مشغلا بارزا لدى العلماء الموريتانيين وشغلت حيزا كبيرا من فتاويهم لكثرة ما طرحت من إشكالات بالنسبة للأفراد والمجموعات في هذا البلد.

وقد تولدت هذه الظاهرة عن ظروف الفوضى الأمنية نتيجة لضغط بني حسان على المنطقة ومحاولتهم الاستفادة من الثروة وتقسيمها بشكل أو بآخر.

فالزوايا المغلوبون على أمرهم عسكريا يجدون من الفروض عليهم تقديمها إلى ما يعرف اصطلاحا بحسان اجتنابا لغضبهم الذي إن حصل قد يعرض أموال الزوايا وأنفسهم للخطر إذا لم يداروا عنها. وكانت منتشرة في المنطقة بحكم وجود قبائل تكاد تكون أرزاقهم في رماحهم حسب التعبير الخلدوني .

وقد نظر فقهاء المنطقة إلى المداراة باعتبارها «سور» وصدقة لحماية الجماعة، فأجازوا أن تقدم لضرورة أمنية لدفع الضرر وتأمين المجتمع وقد شدد الفقهاء على أهمية المداراة بوصفها سورا لحماية الأموال والأنفس من فتك أصحاب الشوكة بالنسبة لزوايا المنطقة في ق 17م.

ورغم أن أكثر مفتي البلد يرون ضرورة اعتبار المداراة ارتكابا لأخف الضررين فإن صياغتها في شكل قانون صارم يسري على كل أفراد القبيلة ويلزمهم إلزاما شرعيا مطلقا كباقي التكاليف الشرعية، ظل مسألة يتحيز منها أكثر العلماء ، فقد دار جدل حاد حول لزومها لمن ضربتها عليه جماعة الحل والعقد في القبيلة ممن يتناوله نفعها وقد تبلور اتجاهان مختلفان في هذه المسألة يذهب أصحاب الأول إلى القول بأنها تلزمه ويرجع بها عليه من أداها عنه. وهذا الموقف هو الذي تؤيده فتاوى جل العلماء الموريتانيين من أمثال قاضي وادان محمد بن عبد الله بن أحمد الواداني ، ومحمد المختار بن الأعمش، وهو أيضا سلوك عامة القبائل من الزوايا في هذا الشأن خاصة .

ويذهب أصحاب الاتجاه الثاني إلى أن المداراة إلزامية على الخائفين من مكر أصحابها (حسان ) فقط.

فابن الأعمش مثلا قال: بلزومية المغرم على القبيلة يستوي في ذلك الحاضر والغائب<sup>22</sup>، وهذا الموقف يعبر عن عدم انصياع بعض الأفراد لها ، وما يطرحه ذلك من مشاكل تصدى لها فقهاء ذلك القرن والقرون التي تليه حسب متطلبات ظروف وقتهم ومصالح مجموعاتهم .

وقد اتبع ابن الأعمش في شؤون إلزامية المداراة حكما قضى به قاضي وادان محمد بن عبد الله بن أحمد الواداني بلزوم المداراة على جميع ما اشتمل عليه وادان من قاطنها وطارئها وما انضاف إليهم... إلخ<sup>23</sup>.

وهكذا يكون حرص الواداني وابن الأعمش من بعده على شمولية إلزامية المداراة نابع من حرصهما على لزوم نظام القبيلة المرتكز على مبدأ لزوم الجماعة التي تتمدد وتتقلص حسب الوسط والظرف الملابس.

وقد نحا حبيب الله بن المختار الكنتي هذا المنحى حيث قال أن المداراة ترجع على الجميع سواء في ذلك الخائف أم لا، حسب ما هو مبسوط عند الونشريسي<sup>24</sup>.

أما الحاج الحسن بن آغبدي فقد قصر إلزامية المغرم على الخائفين من مكر أصحابه ، وقيد اشتراك غير الخائفين في دفعه بالتزامهم المبدئي بذلك عندما سئل (عن قوم أعطوا غرامة لبعض العرب مخوف منهم، وعادتهم الغرم قبل ذلك وفي القرية قوم ليس عليهم غرامة للعرب مسنونة ، فهل يكون المدفوع لهم لازم لأهل القرية كلهم أو يخص به الدافع المعروف بالغرم للمدفع له المال؟ فأجاب بقوله: أن الغرامة المذكورة إنما تجب على الخائف من العرب المذكورين في تلك الحالة ، وأما غير الخائفين منهم فلا يلزمهم شيء من ذلك إلا أن يشاوره أهل الدفع وقبله ملتزما له)<sup>25</sup>.



فالحاج الحسن الذي عاش في تيشيت كان هاجسه الاجتماعي على ما يبدو مغايرا ، فلم تكن لحمة سكان تيشيت ولا تجانسهم الاجتماعي مشابها لما كان عليه الحال في وادان - حيث إيدولحاج السواد العظم - بل كانوا مؤلفين من عصبية قبلية متميزة (الشرفاء ، الطلبة ، ماسنة... أما بخصوص ابن الهاشم الذي عاش في ولاتة التي لم يكن نسيجها الاجتماعي هو الآخر متجانسا فقد كانت تقطنها مجموعة من القبائل (الاغلال ، إديلبه، بارتيل ، المحاجيب...) ، فقد رأى أن الممتنع عن الدفع لا يجبر عليه وإنما يندب إليه ، ويستشف من منطوق هذا السؤال وجوابه أن ولاتة في القرن 17م كانت ساكنتها قبائل شتى، لذا لم تكن هناك ضرورة لوحدة التوجه للاشتراك في النوايب كالمغرب والمداراة التي كانت أكثر إلزامية على القبيلة الواحدة حفاظا على لحمتها وتماسكها كمبدأ مقدس.

#### - القضاء:

يمثل القضاء ركيزة أساسية وضرورة حتمية للاستقرار البشري، وقد وردت في شأنه ( 69 فتوى) من مجموع الفتاوى، مما يبين أهمية بالنسبة لسكان مدن الساحل الصحراوي، خاصة أن تلك المنطقة كانت على فترة من الأحكام. ولذا فإن إقامة العدل في تلك الربوع قد طرح الكثير من الإشكالات بسبب انعدام السلطان الأمر الذي يؤدي عادة إلى تعطيل الأحكام وعدم إقامة الحدود الشرعية، لذا سنختار جملة من المسائل المحورية التي طرحت نفسها بإلحاح لدى سكان مدن الساحل الصحراوي، مقدمين جانبا من النقاش الفقهي لدى أصحاب المجموع حول إشكال أهلية الجماعة للقيام بدور القاضي إذا لم يوجد السلطان. وفي هذا السياق نقل المؤلف فتوى للورزازي حول ضرورة وجود السلطان لإقامة العدل بين الناس، وفي حالة عدم وجود الحاكم في البلد لزم على أهل الثقة والرأي تقديم من يكون أهلا للقيام بالقضاء<sup>26</sup>.

وعن نفس النازلة سئل حمى الله التيشيتي (عن جماعة المسلمين هل تقوم مقام القاضي في كل شئ ولو في الحدود...)، ومدار هذا السؤال كما هو واضح حول إشكال أهلية الجماعة للقيام بالحدود في بلد لا حاكم فيه، ويستشف من منطوق السؤال وجوابه حاجة الاجتماع البشري إلى حاكم يقيم العدل ولذلك تم التشدد في ضرورة قيام الجماعة مقام الحاكم في إقامة الحدود وغيرها، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بمجتمع لم يعرف السلطة المركزية منذ عهد المرابطين، وانتشر فيه الجور بسبب الضغط المتزايد على الزوايا من طرف القبائل المغفرية أو المتمغفرة .

#### الخاتمة:

كان هذا العمل مجرد نظرة تاريخية عامة حول مجموع فقهي مؤلفين مختلفين في الزمان والمكان، ويمكن أن نستخلص جملة الأمور التالية:

- أن المجموع وأمثاله يمثلون عملا تربويا مهما يسهل على الطلبة استخراج النوازل من المجاميع الكبرى.
- أن آراء المفتين الموريتانيين ظلت متشابهة رغم مختلف التحولات التي عرفتها مدن غرب الصحراء.
- أن أصحاب المجموع من المؤلفين الموريتانيين قد حاولوا مراعاة ظروف مجتمعهم وخصوصياتها وإن خالفت مشهور المذهب.
- وقد يكون النزوع إلى الاختصار والموسوعية تعبيرا عن درجة معينة من عدم القدرة على الابتكار والتجديد، كما قد يكون الأمر مرتبطا بمشاكل خاصة عند بعض المؤلفين مدارها اهتمامهم بقضايا بعينها لهذا السبب أو ذاك من الأسباب.

والأرجح كما هو الحال في سياقنا أن المؤلف قد رأى في الحركة النوازلية التي سبقته قولاً فضلاً يجب النسخ على منواله على اعتبار أن القضايا المطروحة في زمانه تكاد تطابق نفس المسائل التي طرحها المعنيون. إذ أن نوازل القرون الثلاثة السابقة للاستعمار ظلت تعكس أوضاعاً متشابهة ومتأصلة وفي ذلك ما فيه من تأكيد على أن هذه النوازل كانت تعكس بنية بطيئة التطور قوامها شبه ركود أصاب مناحي الحياة في هذه المدن العتيقة.

ومن الناحية الشكلية نعتقد أن تنسيق المجموع ترتيباً ومزجاً وربطاً وترميماً عملية نسج فيها المؤلف على منوال سابقه من أصحاب الجامعات الفقهية في هذه البلاد وفي المجال المغربي الحالي.

ومما ينبغي التأكيد عليه أن كل أشكال الترتيب والتبويب لم تكن ملزمة للمؤلف بحكم اختلاف فترات جمع المجموع وتنسيق مادته وترتيبها إلى غير ذلك من المشاغل الخاصة.

وأخيراً فإننا نعتقد أن الجامعات الفقهية وغيرها من الأعمال الموسوعية الكبرى التي ألفها كبار علماء مدن غرب الصحراء كانت تؤكد على ازدهار الحركة الفكرية وتعمقها رغم تراجع بعض مستويات حياة السكان في هذه المناطق، ونحن مع ذلك نرجو أن تتم دراسات أخرى حول مثل هذه الآراء بغية تعميقها.

#### الهوامش:

- 1- الطالب بوبكر: منح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور، إخراج وتعليق محمد الأمين بن حمادي، جامعة نواكشوط 1993، ص 134.
- 2- المصدر نفسه، ص 134.
- 3- الطالب بوبكر: المصدر السابق، ص 134.
- 4- يحيى بن البراء: قراءة في الحقل السوسيو- ثقافي للمجتمع الموريتاني من خلال الفتاوى الفقهية، مجلة الشعاع، العدد السادس، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، السنة 1990، ص 35-36.
- 5- محمد المختار بن السعد: الفتاوى الفقهية والتاريخ الاقتصادي والاجتماع وفقرة تأمل، حوليات كلية الآداب، جامعة نواكشوط، العدد الرابع، السنة 1994، ص 94.
- 6- الشنقيطي أحمد بن الأمين: الوسيط في تراجم أدياء شنقيط، الطبعة الثانية، القاهرة 1958، ص 115.
- 7- البرتلي الطالب محمد بن أبي بكر: فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، ط 1، تحقيق الكتاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981م، ص 43-47-78-89-124-206.
- 8- يتضح ذلك من مراجعة ابستمولوجية للمدونة النوازلية الجزئية التي أنتجت في بوادي الأطلسي ومقارنتها كما وكيفا بمجاميع كبار علماء مدن غرب الصحراء .
- 9- محمد المختار بن أباه: الشعر والشعراء في موريتانيا، الشركة التونسية للتوزيع، د.ت، تونس، ص 28.
- 10- الخليل النحوي: بلاد شنقيط المنارة والرباط، الأليسكو، تونس 1987، ص 183-184.
- 11- البرتلي: المصدر السابق، ص 88.
- 12- المصدر نفسه، ص 115.
- 13- المصدر نفسه، ص 91.
- 14- محمد بن محمد مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، د.ت، بيروت، ص 269.

- 15- ابن حوقل: صورة الأرض، منشورات دار مطبعة الحياة، بيروت 1979، ص 97.
- 16- ابن بطوطة محمد بن عبد الله: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، د.ت، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 684.
- 17- ابن حوقل: المصدر السابق، ص 97.
- 18- زارة: هي نفسها جارة، تقع شمال انيور وبالقرب منه في جمهورية مالي الحالية.
- 19- سيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم: كتاب صحيحة النقل في علوية إدوعل وبكرية محمد قل، ص 8، (مخطوط، مكتبة خاصة).
- 20- أنبوي بن باب أحمد: مجموع نوازل أنبوي بن باب أحمد، ص ص 59-60. (مخطوط، مكتبة خاصة).
- 21- أنبوي بن باب أحمد: المصدر السابق، ص 59.
- 22- أنبوي بن باب أحمد: المصدر السابق، ص 234.
- 23- المصدر نفسه، ص 234.
- 24- المصدر نفسه، ص 233.
- 25- أنبوي بن باب أحمد: المصدر السابق، ص 243.
- 26- المصدر نفسه، ص 298.

## النصيحة وأسسها التربوية في الإسلام

د. بتعبور عبد القادر

كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية  
جامعة وهران

تعتبر النصيحة أصل أصيل في الإسلام إن لم نقل الدين كله النصيحة، وهذا ما جاء واضحاً في قوله عليه وسلم: «الدين النصيحة ثلاثاً»<sup>1</sup>، ولهذا وصف الله هذه الأمة بالخيرية، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾<sup>2</sup>؛ لأنها تتخذ النصيحة والتوجيه محور حياتها، وحصناً منيعاً لدينها وقيمها من الإخلال والتنازع والفرقة المفضية إلى العداوة والبغضاء، وربما إلى التهاجر والافتتال بين المسلمين.

ولذلك ذم سبحانه من لا يقبلها أو يتقاعد عنها، وإن كان هو في نفسه صالحاً خيراً، وهذا ما جاء صريحاً على لسان داوود وعيسى ابن مريم حينما أنكرا على بني إسرائيل عدم التزامهم بالنصيحة، كما حكى القرآن عنهما، قال تعالى: ﴿لَعَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ، كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾<sup>3</sup>.

غير أن النصيحة شاملة تتضمن أنواعاً شتى من الخيرات كإصلاح الحال وإنكار المنكر وتقويم المعوج وإضمار الخير للمسلمين والسعي في ذلك؛ ومن ثم ولكي تبلغ بالطريقة الصحيحة<sup>4</sup> ويكون لها صدى طيباً وقبولاً لدى الناس فلا بد من أسس تربوية تبنى عليها والتي ينبغي على الناصح أن يعلمها، باعتبار أنها مقومات نجاحها والآليات المثلى للتعامل مع الناس؛ وأهمها: الإخلاص فيها، وأن النصيحة في الجماعة فضيحة، وأن تكون على بصيرة وإقناع من تسدى إليه، وأن يكون الناصح قائماً بها، وأن تكون بالتّي هي أحسن. وفيما يلي بيان ذلك في المباحث الستة الآتية:

المبحث الأول: أن يكون باعث النصيحة الإخلاص:

الإخلاص في النصيحة واتخاذ أسبابها شرطان أساسيان لقبولها وحصول أجرها عند الله؛ وبالإحلال بأحدهما أو كلاهما تختل النصيحة وينقص أجرها وقد ترد على صاحبها. ولبيان ذلك نعقد المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الإخلاص أساس النصيحة ومحورها

إذا أراد الناصح أن تقبل نصيحته ويؤجر عليها من لدنه تعالى ينبغي عليه أن يجردا من الهوى والأغراض الشخصية والتطلع إلى حظوظ النفس، قاصدا بما وجهه سبحانه.

وقبل بيان أهمية ذلك وعلاقته بالنصيحة يحسن بي في هذا المقام أن أوضح معنى الإخلاص؛ فالإخلاص في اللغة: مأخوذ من خلص خلوصا وخلوصا: إذا صفا وزال عنه شوبه، وخلص الماء من الكدر: إذا صفا، وخلصته بالثقل: ميزته من غيره<sup>5</sup>، ونقول: ذهب خالص، أي خالٍ من الشوائب.

والإخلاص في الاصطلاح: يعني صدق العبد في عبادة الله سبحانه قولاً كان ذلك التدين والتعبد أو اعتقاداً وعملاً. يقول سهل بن عبد الله التستري: «نظر الأكياس في تفسير الإخلاص فلم يجدوا غير هذا: أن تكون حركته وسكونه في سره وعلايته لله تعالى، لا يمازجه نفس ولا هوى ولا دنيا»<sup>6</sup>؛ وذلك ما أمر به سبحانه وتعالى عباده وحثهم عليه بقوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً﴾<sup>7</sup>.

هذا وما دامت النصيحة أساسها الإخلاص ثم الإحسان بالناصر، ومد يد المساعدة والعون له، وتوجيهه إلى ما فيه الخير والصلاح فهي عبادة كالصلاة والزكاة وغيرها من العبادات المطلوبة شرعاً، والدليل على ذلك أن النبي ﷺ سماها ديناً قال: «الدين النصيحة»<sup>8</sup>؛ وهذا يقتضي من صاحبها أن يقصد بها وجه الله طالما وصفت بالدين، ولا يتبغي شهرة ولا جاهاً ولا رياء ولا أجراً، قال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الخَالِصُ﴾<sup>9</sup>.

وهذا هو ديدن جميع الأنبياء والرسل فكل واحد منهم كان يقول في دعوته: «وما أسألكم عليه من أجر إن أجرين إلا على الله»<sup>10</sup>. وقد أمر نبينا محمد ﷺ بذلك، قال سبحانه وتعالى في كتابه: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾<sup>11</sup>؛ لأن الأمر التعبدية إن لم يقصد صاحبه منه وجه الله وابتغاء الثواب خسر الدنيا والآخرة، فلا أجر ادخره لنفسه يوم القيامة، ولا جهد استفاد منه في حياته<sup>12</sup>.

وقد جاء ذلك واضحاً في الثلاثة الذين ضحوا بأنفسهم وأموالهم وما اكتسبوه من علم من أجل سمعة زائفة وشهرة زائلة فما أغنى عنهم ذلك من الله شيئاً. يقول الأول يوم القيامة: قاتلت فيك حتى استشهدت، قال: كذبت ولكنك قاتلت لأن يقال جرىء. فقد قيل. وقال الثاني: تعلمت العلم وعلمته وقرأت فيك القرآن. قال: كذبت ولكنك تعلمت العلم ليقل عالم. وقرأت القرآن ليقل هو قارئ. فقد قيل. وقال الثالث: ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك. قال: كذبت ولكنك فعلت ليقل هو جواد. فقد قيل. ثم أمر بهم فسحوا على وجه وهم ثم ألقوا في النار<sup>13</sup>.

انظر رحمك الله فإن كل ما أنفقه هؤلاء واستفاد منه الآخرون كان بالنسبة إليهم هباء منثوراً بسبب غياب الإخلاص فيه، باعتبار أن الإخلاص في القول والعمل أساس القبول عند الله. ولذلك قال رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»<sup>14</sup>؛ أي بقدر ما أخلصت في عملك يكون أجرك يوم القيامة ولا يظلم ريك أحداً.

المطلب الثاني: الأخذ بالأسباب وعدم التطلع إلى المسببات

إن قصد الإخلاص إلى الله في العبادة ومنها النصيحة أصل قائم في ذاته ومطلوب شرعا من كل مكلف كما بينا ذلك سابقا؛ أما قبول النصيحة من لدن المنصوح فليس من مهمة الناصح، فلا يشغل باله به، ولا يلتفت إليه، باعتبار أنه من اختصاصه تعالى حيث أمرنا بالعمل وحده وعليه المثوبة والحساب، قال عز وجل: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾<sup>15</sup> . وهذا يدل على أن على المسلم أن يقدم الأسباب على وجهها كما أمره الله بمقوماتها وشروطها ولا شأن له بالمسببات لأن تحقيق المسببات على الله، ولذلك قال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿وَإِنْ مَا تُرِيَّتْكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيْتِكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾<sup>16</sup> ، ومعناها: إما نرينك عذابهم وأنت بين أظهرهم أو نتوفينك قبل أن ترى ذلك فالمهم أن تبلغ ما أمرناك به. قال الطبري في هذه الآية: «يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلی اللہ علیہ وسلم: وإما نرينك، يا محمد في حياتك بعض الذي نعد هؤلاء المشركين بالله من العقاب على كفرهم، أو نتوفينك قبل أن نرينك ذلك، فإنما عليك أن تنتهي إلى طاعة ربك فيما أمرك به من تبليغهم رسالته، لا طلب صلاحهم ولا فسادهم، وعلينا محاسبتهم، فمجازاتهم بأعمالهم، إن خيرا فخير وإن شرا فشر»<sup>17</sup> . لسبب بسيط هو «أن المسببات راجعة إلى الحاكم المسبب، وإنما ليست من مقدور المكلف، فإذا لم تكن راجعة إليه فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم وهو السبب، وما سواه غير لازم وهو المطلوب»<sup>18</sup> .

ولهذا لما حزن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم على قومه لعدم قبولهم الدين الحق، والإعراض عنه. قال تعالى له: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾<sup>19</sup>؛ ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾<sup>20</sup> ، وقال أيضا: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾<sup>21</sup>: أي إنما مهمتك الرئيسة الدعوة إلى الله بالتي هي أحسن كونها أدعى للاستجابة، قال سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>22</sup> ، وأما الهداية والإذعان إلى الحق والركون إليه فمن شأنه تعالى، قال سبحانه: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾<sup>23</sup> .

### المبحث الثاني: أن تتسم النصيحة بالتييسير واللين

الأصل في النصيحة أن ترصع وترين بلطائف الأقوال وحسن الخطاب والمعاملة، غير أنه قد يجنح إلى التشدد والحدة في حالات معينة، وليبيان كيفية ذلك نورد المطالب الثلاثة الآتية:

#### المطلب الأول: الكلمة الطيبة أساس كل دعوة ونصيحة

ينبغي على الإنسان في نصحه أن يكون سمحا رفيقا فلا يسيء إلى المنصوح ولا يكثر عليه العتاب والملامة، وإنما يكتفي بالقليل من الكلام، وما حسن وطاب من الألفاظ، لأن الناس عادة لا يقبلون النصيحة التي يغلب عليها الشدة أو التنفير والتعسير، باعتبار أنهم بشر وليسوا أنبياء أو ملائكة معصومين بل يخطئون ويصيبون، والله أراد ذلك لحكمة اقتضاها كما جاء عنه صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال: «والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا، لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله فيغفر لهم»<sup>24</sup>؛ فالخطأ طبعهم وديدنهم في الحياة. وأن الناصح هو أيضا من البشر ومكتوب عليه الخطأ كما كتب على بني جنسه، فكما أن المنصوح وقع في الخطأ ولذا فهو في حاجة إلى من يأخذ بيده، فكذلك الناصح قد كان من قبل، وقد يخطأ في كل وقت وحين ولذلك قال تعالى وهو يذكر الدعوة: ﴿كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾<sup>25</sup>؛ ومن ثم فعله أن يتجاوز عما يصدر من المنصوح ويتلطف به كما يجب هو أن يفعل به. يقول ابن القيم: «النصيحة إحسان إلى من تنصحه بصورة الرحمة له والشفقة عليه والغيرة له، وعليه فهو إحسان محض يصدر عن رحمة ورقة»<sup>26</sup> .

فالنصيحة على هذا كي يأخذ بها الناصح أو على الأقل يركن إليها وينظر في محتواها أن تتسم بأربع سمات: الكلام الطيب، الرفق، البشارة والبسر. فالأولى قد جاء في شأنها قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾<sup>27</sup> ، وقوله أيضا: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾<sup>28</sup> ، لأن الكلمة الطيبة لها وقع طيب على النفس وأثر حميد على قلبه، وهذا ما عبر عنه القرآن وضره مثلا

للناس بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾<sup>29</sup>. وجاء في الثانية قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه»<sup>30</sup>، وقوله أيضا: «إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه»<sup>31</sup>. وأما الثالثة والرابعة فقد ورد في شأكما قوله صلى الله عليه وسلم وهو يخاطب أبا موسى الأشعري ومعاذ حينما بعثهما إلى اليمن داعيين ناصحين لأهلها: «يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاولا ولا تختلفا»<sup>32</sup>. وهذا ما كان يوصي به أصحابه دوما بقوله: «بشروا ولا تنفروا ويسروا ولا تعسروا»<sup>33</sup>.

وكلنا يعرف فضل هذه السمات وأثرها في نفس الإنسان، ومدى انعكاسها إيجابا على الفرد والمجتمع من ذلك: ما صنعه أهل مكة حين فتحها حيث دخلوا في دين الله أفواجا بعدما عاملهم الرسول برفق ولين حيث قال لهم: «ما تقولون وما تظنون؟». قالوا: نقول ابن أخ وابن عم حلیم رحيم- وقالوا: ذلك ثلاثا- فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أقول كما قال يوسف: ﴿لَا تَثْرِبَ عَلَيْنَا مِنَ الْيَوْمِ يَعْبُرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾»<sup>34</sup>. فخرجوا كأنما نشروا من القبور فدخلوا في الإسلام<sup>35</sup>. وذلك بعدما قوبلوا بالعبو والصفح من لدنه عليه وسلم في الوقت الذي كانوا ينتظرون منه الويل والثبور.

### المطلب الثاني: منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله.

والدعوة إلى اليسر وبالي هي أحسن منهج الأنبياء ساروا عليه في تبليغ رسالاتهم، كما فعل إبراهيم عليه السلام مع أبيه آزر حيث قدم له النصيحة بطريقة ملؤها الرأفة والرحمة والعطف، ولندع العبارة القرآنية تعبر عن نفسها، يقول إبراهيم عليه السلام وهو يخاطب أباه وينصحه بالتخلي عن عبادة غير الله: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُعْنِي عَنْكَ شَيْئًا، يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا، يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا، يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾<sup>36</sup>؛ وكلمة أبت لا تقال إلا في الشفقة والعطف بل هي أبلغ وأدق كلمة يفصح بها عن ذلك. يقول الرمخشري وهو يتكلم عن هذه الآيات: «انظر.. كيف رتب الكلام معه في أحسن اتساق، وساقه أرق مساق، مع استعمال المجاملة واللفظ والرفق واللين والأدب الجميل والخلق الحسن، منتصحا في ذلك بنصيحة ربه عز وعلا، حدّث أبو هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أوحى الله إلى إبراهيم عليه السلام: إنك خليلي، حسن خلقك ولو مع الكفار، تدخل مداخل الأبرار»<sup>37</sup>.

وحينما بعث الله موسى وأخاه هارون إلى فرعون أمرهما أن يتلظفا في نصيحتهما له باستخدام الكلام اللين الهين، فقال تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا﴾<sup>38</sup>. رغم أن الله يعلم أن فرعون لن يقبل النصيحة، ولن يتعظ بما يقولان له، وأنه لن لا يتخلى عن جحوده وعناده.<sup>39</sup>

وهذا ما سار عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته الدعوية حيث كان رءوفا بأمرته رحيمًا بها، قال جل وعلا في شأنه: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾<sup>40</sup>. وقال عليه الصلاة والسلام عن نفسه: «إنما أنا رحمة مهداة»<sup>41</sup> فظل يدعو إلى الله بالتي هي أحسن ويعفو ويتجاوز عن من يسيء ويخطئ. كيف لا وقد أمر بأن يتأسى بإخوانه الأنبياء والرسل الذين سبقوه في هذا المجال، حيث قال له تعالى: ﴿فِيهِدَاهُمْ فُتْنِهِ﴾<sup>42</sup> مبينا له أنه لو كان شديدا في دعوته، حادا في تعامله مع الناس لتخلى عنه الناس وولوا مدبرين، وهذا ما جاء واضحا في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأُنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾<sup>43</sup>.

وقد أكد أنس ابن مالك هذه الحقيقة أي تحقيق رفقة الرسول ورافته بالناس - حيث عاش في كنفه سنين وخدمه في ظعنه وإقامته- إذ قال: «خدمت النبي صلى الله عليه وسلم عشر سنين فما قال لي أف، ولا لم صنعت؟ ولا ألا صنعت»<sup>44</sup>. وحكى مالك ابن الحويرث عن نفسه فقال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في نفر من قومي فأقمنا عنده عشرين ليلة، وكان رحيمًا رفيقًا فلما رأى شوقنا إلى أهالينا قال: «ارجعوا فكونوا فيهم وعلموهم»<sup>45</sup>.

وتعامله هذا لم يقتصر على المسلمين بل شمل غيرهم من الناس بغض النظر عن دينهم ومكانتهم؛ من ذلك حينما ألقى اليهود على الرسول التحية ولووا بها ألسنتهم محرفين إياها إلى معنى آخر معنى الموت بقولهم: السام عليكم، ففهمت عائشة منهم ذلك، وردت عليهم بمثل ما قالوا: وعليكم السام واللعنة؛ فقال لها حبيب الله صلى الله عليه وسلم: «مهلا يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله»<sup>46</sup>.

### المطلب الثالث: تختلف سبل النصيحة باختلاف أحوال الناس

مما لا شك فيه أن ديننا الحنيف دين وسطية واعتدال فلا يسر فيه بإطلاق ولا عزم بإطلاق؛ وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون كل في موضعه، فموضع اللين ينبغي أن تعالج الإشكالات فيه بالرفق والحسنى، وفي موضع الشدة يحسن أن يتحقق الحزم في معالجة المشكلات، لأن من مقتضيات الحكمة أن نعالج الأشياء بما يناسب المقام، فهي تعني وضع كل شيء في موضعه ومحلّه. وعليه فمن الخطأ أن نتخذ طريقة واحدة ثابتة نسير عليها في مخاطبة الناس، باعتبار أن منهم من يكفيه الكلمة الطيبة والموعظة الحسنة؛ فمن ارتكب الخطأ الواحد أو الخطأين أو كان من ذوي الهيئات والمروآت ووقع في المعصية فالأحق في جنبه أن نقبل عثرته، ونتجاوز عما صدر منه؛ بالتغاضي أحيانا وبالغفو أحيانا أخرى، ومنهم من لا يفيد فيه إلا الإقناع والمجادلة بالتي هي أحسن<sup>47</sup>.

ومن الحكمة أحيانا استخدام الغلظة والحدة فمن مرد على المعصية أو سكن النفاق في قلبه فالواجب في حقه مثل ذلك كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾<sup>48</sup>؛ ففرعون خوطب لأول مرة باللين، لكن بعد أن تمادى في غيه وتجبر خاطبه موسى بالشدة والعنف، فقال له: ﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا﴾<sup>49</sup>. ومن هذا القبيل أيضا ما حصل مع سمرة بن جندب حيث خاطبه النبي باللفظ واللين، فلما استعصى وتأبى عامله بما يتماشى وحاله؛ حيث أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار ومع الرجل أهله، فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به ويشق عليه، فطلب إليه أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له، فطلب إليه النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى. قال «فهبه له، ولك كذا وكذا». -أمرأ رغبه فيه- فأبى، فقال صلى الله عليه وسلم: «أنت مضار». وقال للأنصاري «أذهب فاقلع نخله»<sup>50</sup>.

### المبحث الثالث: أن تكون النصيحة على علم وبصيرة:

النصيحة ليست هواية أو كلاً مباحا يقدم عليه كل من هب ودب؛ بل هي أمانة ومسؤولية لا يتحملها إلا القادر عليها والعارف بمدخلها ومخارجها، وفي المطلبين الآتيين نبين حقيقة ذلك وأهميته:

### المطلب الأول: خصائص النصيحة الحقة:

على الناصح أن يكون من أهل الذكر والاختصاص عليما بما يقوله ويقدمه من توجيهات وإرشادات للمنصوح، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾<sup>51</sup>. وهذا يقتضي منه أن يلتزم بما يلي:

### أ- أن يختار الناصح الوقت المناسب لتقديم النصيحة:

لا نصيحة في وقت خطأ المنصوح أو زلته أو أثناء غضبه وتغير مزاجه وحدته، لأن ذلك يجعله يرفض النصيحة، وربما يزيد ذلك إصراراً على أخطائه وتمادي في غيه وضلاله، لأن الوقت غير مناسب بل المناسب في هذا الموضوع إنقاذه وزحزحته عن الخطأ أو الزلة التي وقع فيها أولاً، ولتأت النصيحة والموعظة الحسنة بعد ذلك. كما هو حال رجال الإطفاء عند وقوع حريق ما ليس مهمتهم أو عملهم البحث عن فعل ذلك؛ إذ لا مقام للسؤال عن المتسبب فهذا ربما يشغلهم عن الهدف الرئيسي، بل واجبه السعي إلى إخمادها والقضاء عليها قبل كل شيء.

وهذا ما لم يستوعبه كثير من الدعاة؛ فبدلاً من أن يهدئ المنصوح ويستره أثناء وقوعه في الخطأ إلى حين إتاحة الفرصة المناسبة لإرشاده يذكره بمخالفته لما كان يقوله له وينصحه به من قبل، وأنه يفعل ما يحلو له، ولا يعبأ بالنصائح الموجهة إليه؛ فيشعر المنصوح وهو يسمع هذا الكلام أنه مارق أو ميغوس منه، وأن الناصح يشمت به. وهذا ربما ما أحس به هارون وخطر بباله حينما عاتبه أخوه موسى عليه السلام على ما صنعه مع قومه من بعده، وظن أنه خذله، ولم يأخذ بيدهم ولم يرددهم إلى الحق والصواب قائلاً له: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾<sup>52</sup>، فكان جواب هارون: ﴿فَلَا تُشْمِثْ بِي الْأَعْدَاءَ﴾<sup>53</sup>.

ومن ثم فعلى الناصح اختيار الوقت المناسب للمراد نصحه، والبحث عن كيفية إيصال النصيحة إليه، لأن ذلك يساعده على استقطاب المنصوح واستمالاته إلى ما فيه الخير والصلاح. وهذا ما كان يصنعه النبي ﷺ مع أصحابه حيث كان يتخولهم بالموعظة في الأيام كراهة السامة عليهم<sup>54</sup>؛ أي في الأيام التي يراها مناسبة للموعظة، والقلوب حاضرة والنفوس متشوفة لسماع توجيهاته ونصائحه. وهذا ما سار عليه ابن مسعود رضي الله عنه بعد ذلك حيث كان يتعهد الناس بالموعظة في اليوم الذي يراه مناسباً. روى أبو وائل قال كان عبد الله يذكر الناس في كل خميس، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن لوددت أنك ذكرتنا كل يوم، قال: «أما إنه يعني من ذلك أنني أكره أن أملككم، وإني أتخولكم بالموعظة كما كان النبي ﷺ يتخولنا بها مخافة السامة علينا»<sup>55</sup>. قال الخطابي عن صنيع ابن مسعود هذا: «المراد أنه كان يراعي الأوقات في تعليمهم ووعظهم، ولا يفعله كل يوم خشية الملل»<sup>56</sup>.

#### ب- أن يكون الناصح على علم بالمسائل التي تحتاج إلى توجيه وإرشاد مما لا تحتاج إلى ذلك

ما اتفق الفقهاء على حكمه واجبا كان أو حراما وأخل الناس به أو راموا خلافه فهذا لاشك داخل في باب الإنكار والتغيير من قبل من هو أهل لذلك، «وأما ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته فلا مدخل له في إنكاره إلا أن يكون مما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلى محذور متفق عليه كريا النقد فالخلاف فيه ضعيف، وهو ذريعة إلى ربا النساء المتفق على تحريمه»<sup>57</sup>. فمثل هذا داخل أيضا في باب الإنكار لضعف الخلاف وقوة الذريعة. وما يؤكد ذلك قول سفيان الثوري: «إذا رأيت الرجل يعمل بعمل قد اختلف فيه وأنت ترى غيره فلا تنهه»<sup>58</sup>. ولهذا قال الإمام ابن حنبل: «لا ينبغي للفقير أن يحمل الناس على مذهبه»<sup>59</sup>؛ فلا يحق للناصح مثلا أن ينكر على من يتعامل ببيع العربون في تجارته مع الناس وإن كان يعتقد بجرمته، طالما هناك من الفقهاء من يبيحه ولا يرى فيه حرجا شرعا.

#### ج- مراعاة الأولويات عند النصيحة

على الناصح أن يركز في دعوته على الأهم والأشد أثرا في الواقع ثم الذي يليه في الأهمية سواء في حالة ازدحام المصالح أو المفاسد فيما بينها، أو أثناء تداخلهما وتشابكهما؛ بمعنى أن على الداعي أن يعتني بالفكر أولا إن كان فيه خلل أو الإيمان إن كان فيه دخن، ثم مظاهر ذلك من الفرائض والسنن، وهذا ما جاء واضحا في رواية ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال للمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: «إنك ستأتي قوما أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم، فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب»<sup>60</sup>.

ومن ثم فلا تنصح مثلا أحدا متهاونا في صلاته أو زكاته بأن يأتي بما كما أمره الله وهو متعلق أشد التعلق بأضرحة وقبور الأولياء والصالحين يدعوهم ويتقرب إليهم كتقربه إلى الله أو أشد. فحاول أن تصلح ما لحق بعقيدته من فساد وضلال، فإذا استوى الأمر عنده، فلك بعد ذلك أن تنصحه بالمحافظة على الصلوات أو إخراج الزكاة كما أمره الله. ولا تقبل على أحد مثلا تاركا لأوجب



الواجبات كالصلاة والصيام والحج وتحديثه عن إعفاء اللحية أو عن حرمة سماع الغناء. أو تحديثه عن فعل السنن والمستحبات وهو عاص لوالديه أو مسيئا لجيرانه، فالحكمة تقتضي الابتداء بما هو أعظم عند الله وأحسن، ثم الأولى فالأولى وفق ما هو قائم شرعا. وقد يتغاضى الناصح عن المنكر إذا أحس أنه سيفضي إلى منكر مساو له أو أشد منه؛ بل ينبغي أن يتجاوز ذلك في حالة اعتقاده يقينا أو قريبا من ذلك أنه كذلك. فهناك أمثلة كثيرة من السنة النبوية رأى فيها العلماء قاعدة راسخة لهذا الأمر، من ذلك عدم إعادته صلی اللہ علیہ وسلم بناء الكعبة على قواعد إبراهيم خوفا من ارتداد قومه، وقد أخبر النبي صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلك بقوله لعائشة رضي الله عنها: «لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت»<sup>61</sup>؛ وعدم قتله للمنافقين خوفا من أن يقول الناس: «أن محمدا يقتل أصحابه»<sup>62</sup>. فالنبي صلی اللہ علیہ وسلم ما تخلى عن ذلك إلا خشية أن يجلب مفسدة أكبر وضرا أعظم مما أراد تصليحه أو تغييره. كل هذا وغيره يوحى للنظر فيه أنه إذا ظن الداعية أن نهيها عن المنكر يؤدي إلى منكر أكبر منه وجب عليه تخليه عن إزالته وتغييره.

د- أن لا ينصح الناس بأمر واحد بل يحاول أن يسير نفسية المنصوحين ويتغلغل في أعماقهم ويرشد كل واحد بما يناسب حاله ومقامه. وهذا ما كان يصنعه النبي مع الناس: من ذلك اختلاف أجوبته صلی اللہ علیہ وسلم حين سئل في مناسبات عديدة عن أفضل الأعمال. فعن أبي هريرة: أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم سئل أي العمل أفضل؟ فقال: «إيمان بالله ورسوله»<sup>63</sup>. وسئل عليه الصلاة والسلام في موضع آخر: أي العمل أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها»<sup>64</sup>. وعن عائشة أم المؤمنين- رضي الله عنها - أنها قالت: يا رسول الله نوى الجهاد أفضل العمل أفلا نجاهد؟ قال: «لكن أفضل الجهاد حج مبرور»<sup>65</sup>.

فأنت كما ترى أن النبي حينما استفتاه الأول عن أفضل الأعمال أشار إليه بكذا، ثم الثاني بمهام أخرى، والثالث بأمر آخر مغاير، وهذا لا يعني أن النص نسخ بالنسبة لهذا أو ذاك أو رفع ناهيا، وإنما أجاب كل واحد بما يليق بحاله ومقامه. يقول في ذلك الشاطبي: «إن جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعارا ظاهرا بأن القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت أو إلى حال السائل»<sup>66</sup>.

فكل ذلك إذن مراعاة لأحوال الناس وظروفهم، وتماشيا ومصالحهم المتغيرة؛ لأن الفتوى ما هي إلا انتقال من حكم إلى آخر بناء على ما يقتضيه العدل والمصلحة.

### المطلب الثاني: آثار النصيحة بلا علم:

إن النصيحة أمانة في عنق كل مخلص لأمته، فعليه أن يؤديها كما أمره الله وشرع، وقبل ذلك فهي دين كما ذكرنا ذلك سابقا يتدين بها المسلم كباقي الشرائع الأخرى من صلاة وزكاة؛ وعلى هذا فهي ليست مختصة بجهة أو فئة معينة بل منوطة بكل مسلم، ولذلك قال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾<sup>67</sup>، غير أن الآية كما هي واضحة بينت كيف يكون حال الداعي أو الناصح -وهو يذكر غيره ويقوم بما هو واجب عليه-، وهو أن يكون حكيما متبصرا بواقع الناس وظروفهم، محاولا أن يكيف ذلك وفق ما تقتضيه أحكام الشريعة ومقاصدها العامة، كون إنزال الأحكام إنزالا آليا من شأنه أن يجلب المضار والمفاسد أكثر مما ينفع ويصلح؛ كحاطب ليل قد يلتقط خشبة كما قد يلتقط حية لعدم وجود نور يستنير به، فكذلك الناصح بلا علم قد يصيب في دعوته وقد يخطئ خطأ شنيعا، وإن كان لا يقصد من وراء ذلك إلا الخير، غير أن ذلك لا يكفي ما لم يكن مقرونا بموافقة الصواب.

ومن الأخطاء الشنيعة التي ترتبت على النصح بلا بصيرة: ما جرى لذلك الصحابي الذي أصبح جنبا، وكان قد شق رأسه في إحدى السرايا، حيث نصحه من كان معه من المسلمين أن يغتسل دون مراعاة لحاله، فلما اغتسل أصاب الماء ذلك الجرح فمات من حينه، فلما بلغ ذلك الرسول صلی اللہ علیہ وسلم غضب لذلك أشد الغضب، وقال: «قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء

العي<sup>68</sup> السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب على جرحه خرقة، ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده»<sup>69</sup>. فهؤلاء الذين أمره بالحكم العام الدال على الاغتسال، لو التفتوا إلى حاله وراعوا مرضه لاستثنوه من هذا الحكم، وأفتوه بالتيمم كما نبههم النبي ﷺ إلى ذلك نظرا لحاله الخاص.

فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنه من لم يكن أهلا للدعوة أو جاهلا بأحكامها ومقتضياتها فليس له أن ينبري لها أو يقحم نفسه في مجالها، لأن الجاهل لا يعلم حقيقة كثير من الأمور؛ كيف لا والرسول ﷺ يقول في شأن الحلال والحرام أن بينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس<sup>70</sup> لخفاء مسائلها والتباسها بغيرها. لاسيما وأن الله ذم الذين يقولون في دينه بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، قال سبحانه: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾<sup>71</sup>؛ بل حرم ذلك صراحة بقوله: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>72</sup>.

### المبحث الرابع: أن يعتمد في النصيحة على المناقشة والإقناع:

من الأسس المهمة للنصيحة مجادلة المنصوح ومحاولة إقناعه بشتى الحوارات الممكنة، وذلك حسب حال كل منصوح. وفيما يلي توضيح ذلك من خلال المطلبين التاليين:

#### المطلب الأول: اعتماد الحوار في كل نصيحة:

إذا أراد المسلم أن تقبل نصيحته ويرضى بما المنصوح يجب عليه أن يكون مستعدا لأي جدال أو نقاش يصدر من المنصوح، بل يسعى إلى ذلك وبالنسبة التي أحسن قدر ما يستطيع «بلا تحامل على المخالف ولا ترذيل له وتقييح. حتى يطمئن إلى الداعي ويشعر أن ليس هدفه هو الغلبة في الجدل، ولكن الإقناع والوصول إلى الحق. فالنفس البشرية لها كبرياؤها وعنادها، وهي لا تنزل عن الرأي الذي تدافع عنه إلا بالرفق... والجدل بالحسنى هو الذي يطمئن من هذه الكبرياء الحساسة. ويشعر المجادل أن ذاته مصونة، وقيمه كريمة»<sup>73</sup>. فحينئذ يركن إلى الناصح ويستمع لما يقول، وقد يطمئن قلبه، وينشرح صدره، ومن ثم يقتنع بما وجه إليه، وتحصل الثمرة المرجوة من هذه النصيحة..

ذلك أنه من الناس من لا ينفعه إلا الحوار والمناقشة والتي هي أحسن فيفترض في مثله الإقناع بالأدلة والبراهين، كما أن منهم من يكفيه مراعاة حاله والتعامل معه بالحسنى فيتعظ لذلك ويعود إلى رشده، ومنهم من يحسن في حقه المواعظ وضرب الأمثال والاعتبار بسنن الماضين، فيذكر بقصص الأنبياء والرسل مع أقوامهم وما جرى لهم نتيجة عصيانهم لأنبيائهم؛ وقد جاء هذا التقسيم واضحا في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>74</sup>، فالحكمة إشارة إلى الطريقة المثلى من حيث اختيار الوقت المناسب، وترتيب الأولويات، ومعرفة ما يحتاج إلى تغيير وإصلاح. كما بينا سابقا، والموعظة الحسنة إشارة إلى ضرورة التعامل مع المنصوح بلطف ولين، واستعمال العبارات الرقيقة العذبة التي تستميل القلوب، وتدخل إليها من غير استئذان، كما هي إشارة إلى الاعتبار بما سلف من الأقسام والأمم الغابرة، والمجادلة والتي هي أحسن إشارة إلى ضرورة استخدام أسلوب الحوار والإقناع لمن لا يصلح في حقه إلا ذلك، وهكذا تستخدم الوسيلة أو الأسلوب المناسب لكل حالة. ونكتفي في هذا المقام بالتطرق إلى الأمر الثالث باعتبار أن الأمر الأول والثاني قد تطرقت إليهما في المبحثين السابقين.

#### المطلب الثاني: تنوع الحوار ومقتضيات ذلك:

إن الناس يختلفون في إدراك المسائل وفهمها واستيعابها؛ فمنهم من يكفيه مجادلته بالأدلة الشرعية، كما حصل مع عمر عمر رضي الله عنه حينما قال للنبي ﷺ: «لأنت أحب إلي من كل شيء إلا من نفسي»، فقال النبي ﷺ: «لا والذي نفسي بيده حتى أكون أحب إليك من نفسك»، فقال له عمر رضي الله عنه: «فإنه الآن والله لأنت أحب إلي من نفسي»، فقال النبي ﷺ: «الآن يا عمر»<sup>75</sup>. فبمجرد أن سمع عمر النص الشرعي الدال على أن النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم كما قال تعالى:

﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾<sup>76</sup> تراجع عن تقديم حب نفسه على حب الرسول، واستسلم للأمر راضيا به مطمئنا قلبه من غير حرج، كيف لا وقد كان عمر رضي الله عنه وقافا عند كتاب الله، ولهذا خاطبه النبي عليه وسلم بما هو أهل له. ومنهم من لا يصلح في حقه إلا ضرب الأمثال والاعتبار بقصص الماضين، من ذلك قول أبو العالية: «كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرون أنه لا يضر مع الإخلاص ذنب، كما لا ينفع مع الشرك عمل، فنزل قول تعالى: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوٌّ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾<sup>77</sup>، فخافوا الكبائر بعده أن تحبط الأعمال»<sup>78</sup>. وروى الحسن قال بينما أبو هريرة عمر رضي الله عنه يحدث الناس إذ جاء شاب حتى قام عليه بين ثوبين له فقال: ما تقول في سبل إزارى أو في جر إزارى، قال: سمعت خليلي الصادق المصدوق أبا القاسم صلى الله عليه وسلم يقول: «كان فيمن قبلكم رجل متبختر في برديه أو بين ثوبيه إذ خسف الله به الأرض، فو الذي نفسي بيده ليتجلجل فيها إلى يوم القيامة»<sup>79</sup>.

ومنهم من يحتاج إلى أدلة عقلية منطقية ولاسيما الشباب، كحال ذلك الشاب الذي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذن لي في الزنا فأقبل القوم عليه فزجروه. فقال: «ادنه». فدنا منه قريبا. فجلس. قال «أتحبه لأمك؟». قال: لا والله جعلني الله فداك. قال: «ولا الناس يحبونه لأمهاتهم». قال «أفتحبه لابنتك؟» قال: لا والله يا رسول الله جعلني الله فداك. قال «ولا الناس يحبونه لبناتهم». قال: «أفتحبه لأختك؟». قال لا والله جعلني الله فداك. قال: «ولا الناس يحبونه لأخواتهم». قال «أفتحبه لعمتك». قال: لا والله جعلني الله فداك. قال: «ولا الناس يحبونه لعماتهم». قال: «أفتحبه لخالتك؟». قال: لا والله جعلني الله فداك. قال: «ولا الناس يحبونه لخالاتهم». فوضع يده عليه وقال: «اللهم اغفر ذنبه، وطهر قلبه، وحسن فرجه». فلم يكن بعد ذلك الفتى يلتفت إلى شيء<sup>80</sup>. فالنبي لم يذكره بجرمة الزنا لعلمه بذلك، بدليل أنه قال له: ائذن لي في الزنا، وإنما حاول أن يقنعه بأنه لو كان فيه خير ومصلحة لرضيه لمخارمه اللامحج ذكره بمن الرسول صلى الله عليه وسلم، فلما لم يرضه لمن دل ذلك على فسادها وضررها.

وتأكد أهمية الحوار المبني على العقل والمنطق عند وقوع البعض في الشبهات، وهذا ما جرى لابن عباس حينما حاور الخوارج بعد أن غشيت الشبهات قلوبهم وأسرت عقولهم. فحاجهم بأدلة نقلية وعقلية؛ منها قوله حينما سأله لماذا قاتل عليا عمر رضي الله عنه ولم يسب ولم يغتم، قال: أتسبون أمكم عائشة ثم يستحلون منها ما يستحل من غيرها؟ فلئن فعلتم لقد كفرتم وهي أمكم. وحينما سأله لماذا محام نفسه من أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين؟ فرد عليهم بما حدث لرسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية مع مشركي قريش حيث أمر بكتب محمد بدلا من رسول الله حينما أبا المشركون ذلك، فرجع بسبب هذه المحاجة العقلية والنقلية من القوم ألقان، وقتل سائرهم على ضلالة<sup>81</sup>.

وقد تستخدم بالإضافة إلى الأدلة العقلية والنقلية أدلة عاطفية، وهذا مع من يظن فيه ميله وتعلقه بذلك؛ إذ بمجرد تذكيره بمقامه وما يستميله ويرضيه يعود المنصوح إلى رشده، ويسهل الأخذ بيده. من ذلك فعله صلى الله عليه وسلم مع الأنصار حينما أعطى للمهاجرين من الغنائم دونهم، فغضبت الأنصار فقل لهم النبي صلى الله عليه وسلم: «أما ترضون أن يذهب الناس بالدنيا وتذهبون برسول الله؟» قالوا: بلى. قال: «لو سلك الناس واديا، أو شعبا لسلكت وادي الأنصار، أو شعبهم»<sup>82</sup>؛ فرضي القوم واقتنعوا بما سمعوه منه صلى الله عليه وسلم. فمن خلال هذه الأمثلة وغيرها يتبين لنا أن مجادلة من يراد نصحه ومناقشته تختلف باختلاف أحوالهم وطبائعهم، مما يستدعي من الناصح أن يتوسم في مقام النصيحة ما يصلح لكل حالة، ولهذا قيل: لكل مقام مقال. وعدم مراعاة ذلك وإيجاد الوسيلة المناسبة لكل حالة قد يوقع الناصح في حرج واضطراب، فنفضل مهمته ويعتقد المنصوح أنه على حق وصواب.

**المبحث الخامس: أن يكون الناصح أسوة حسنة لغيره:**

المسلم الناصح يقدم أفعاله وأعماله قبل أقواله وإرشاداته فبذلك يسمع لكلامه ويأخذ به، وإلا تولى عنه الناس وذم شرعا وعرفا؛ وليبيان هذه الحقيقة نعقد المطالبين الآتين:

## المطلب الأول: النصيحة المجدية من مقتضيات العلم والعمل

إذا أراد الناصح أن يؤخذ بكلامه ويكون له أثر في النفوس عليه أن يلتزم بما يقوله ويرشد به الناس، وأن يكون أسوة حسنة لغيره؛ فيبدأ بنفسه فيأمرها بالمعروف وينهاها عن المنكر، وذلك لاعتبارات مختلفة منها:

\*أنها أقرب شيء إليه والأحق بأن يوليها بالنصح حفظاً لها؛ إذ لا يليق به أن يلوم أو ينصح غيره وهو يفعل غير ذلك لقول الشاعر:

أبدأً بِنَفْسِكَ فَأَهْمَا عَنْ غَيْرِهَا ... فإذا انتهت عنه فَأَنْتَ حَكِيمٌ  
فَهَنَّاكَ تُعَذِّرُ إِنْ وَعَظْتَ وَيُقْتَدَى ... بالقول منك وَيُقْبَلُ التَّعْلِيمُ<sup>83</sup>

\*إن المصلح لنفسه إذا قال ووعظ غيره يسمع لقوله ويكون تأثيره في الناس أقوى وأبلغ؛ لأن التأثير بالأفعال والسلوك أبلغ من التأثير بالكلام وحده. يحكى عن عبد الله بن هارون أنه لما شاع الفساد في عامة رعيته شاور نصحاءه، فقال بعضهم: الرأي أن تجمع قوماً فتصلبهم، وقال آخرون: بل تعمر بهم السجون. واختلفوا في القول، فقال: «ليس الرأي شيئاً مما قلت، ولكن الرأي أن أبدأ فأصلح نفسي، فإذا صلحت نفسي صلحت باطني، وإذا صلحت باطني دب الصلاح، و تفسى في رعيتي». قالوا: وفقك الله. وعمل بذلك الرأي فرأى الخير عليه<sup>84</sup>. وكان الأحنف بن قيس أشد الناس سلطاناً على نفسه، وكان الحسن أترك الناس لما نُهي عنه<sup>85</sup> وكان يقول: «إذا كنت ممن يأمر بالمعروف، فكن من آخذ الناس به وإلا هلكت»<sup>86</sup>.

إذ لا يليق بمقام الناصح أن يخالف قوله فعله؛ فهذا خلل في الشخصية وانحراف لمرءته، وما تقتضيه القيم العليا ومبادئ الدين بل والإخلال بالإصلاح نفسه إن كان يريد الناصح الإصلاح، وهذا ما قاله شعيب لقومه كما حكى القرآن عنه ذلك قال تعالى: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكُكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَأَكُم عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتِطَعْتُ﴾<sup>87</sup>؛ أي لا ينبغي لي أن أنصحكم بترك النقص في المكياج والميزان ثم أفعله بعد ذلك، فهذا إفساد وليس بإصلاح لا يليق بمقامه ولا بمقام غيره من الأنبياء؛ كيف لا ولقد قال تعالى في شأنهم مخاطباً النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿فَبَهِّدَاهُمْ فَبَدَّوهُمُ اقْتَدَاهُ﴾<sup>88</sup>؛ أي بسيرتهم وطريقتهم الحسنی والمثلثی في الحياة وتعاملهم مع الناس اتبع وتأسى؛ وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنهم كانوا أسوة حسنة للناس، فيهم يقتدون، وعلى مناهجهم يسرون، كما يدل أيضاً على أن من يفعل عكس ما ينهى عنه يكون مخالفاً لهديه م وإن ادعى إتباعه لهم، كما يدل على أن العبرة بما يقوم به الإنسان من عمل، وليس بما يقوله لهم وإن كان حسناً.

\*إن القول الحسن الطيب الحقيقي عند الله الذي يصاحبه العمل ويوافق، وفي هذا يقول تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾<sup>89</sup>؛ قال الطبري وهو بصدد شرح هذه الآية: «يقول تعالى ذكره: ومن أحسن أيها الناس قولاً ممن قال ربنا الله ثم استقام على الإيمان به، والانتهاه إلى أمره ونهي، ودعا عباد الله إلى ما قال وعمل به من ذلك»<sup>90</sup>. وإذا كذبه العمل انطبق عليه قوله عليه الصلاة والسلام لأبي هريرة حينما أخبره أن رجلاً قال له: إذا أويت إلى فراشك فقرأ آية الكرسي لن يزال عليك من الله حافظ، ولا يقربك شيطان حتى تصبح، فقال النبي صلى الله عليه وسلم عقب ذلك: «صدقك وهو كذوب ذاك شيطان»<sup>91</sup>. وهذا من صفات المنافقين الذين يقولون ما لا يفعلون. روي عن قتادة أنه قال: «إن المنافق عبد خالف قوله عمله، ومولجه مخرجه، وسرّه علانيته، وشاهده مغيبه»<sup>92</sup>.

وهذا يعني أن القول الحسن لا يغني من الحق شيئاً ما لم يصاحبه العمل ومدى أخذ صاحبه بما قال، باعتبار أن القول إذا صدقه العمل رفعه الله إليه بعمله الصالح هذا، وفي هذا يقول تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾<sup>93</sup>. روي عن مجاهد قوله في هذه الآية: «العمل الصالح يرفع الكلام الطيب»<sup>94</sup>؛ وهذا معناه أن القول المحمود عند الله المقبول لديه ما جرى العمل على وفقه حيث كان أداة لرفعه إلى السماء، وفي هذا المعنى يقول عليه الصلاة والسلام: «لا يقبل الله قولاً إلا بعمل، ولا

يقبل قولاً وعملاً إلا بنية»<sup>95</sup>، وجاء عن الحسن وقتادة أنهما قالاً: «لا يقبل الله قولاً إلا بعمل، من قال وأحسن العمل قبل الله منه»<sup>96</sup>.

### المطلب الثاني: النصيحة بلا عمل ذم ومعرفة

من الطرق الحسنة في تبليغ النصيحة إلى الغير إذن السيرة الطيبة للناصح وأفعاله الحميدة وإتباعه للشرعية سرا وعلانية مما يجعله أسوة حسنة لغيره، ثم يحاول بعد ذلك أن ينصح إخوانه، وإلا ذم شرعاً وانطبق عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾<sup>97</sup>؛ فقد خاطب تعالى من اتبع هذا الدين بالإيمان، باعتبار أن من مقتضياته أن لا يقول المؤمن ما لا يفعل، وإلا دخل في زمرة المنافقين، فهم الذين يقولون ما لا يفعلون، وينصحون الناس بما لا يأتون. والدليل على ذلك أن الآية ما نزلت إلا رداً على مثل هؤلاء، قال عامة المفسرين: «أنزلت توبيخاً من الله لقوم من المؤمنين، تمنوا معرفة أفضل الأعمال. فعرفهم الله إياه، فلما عرفوا قصرُوا، فحوتوا بهذه الآية»<sup>98</sup>، ثم ذيل الله تعالى هذه الآية ببيان تبعية ذلك، وهو أن من يفعله مبغض أشد البغض عند الله، قال تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾<sup>99</sup>، يقول مالك ابن دينار: «إن العالم إذا لم يعمل بعلمه تزل موعظته عن القلوب كما يزل القطر عن الصفاء»<sup>100</sup>.

ويكفي رادعاً في هذا الباب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «يجاء بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار، فتندلق أفتابه في النار، فيدور كما يدور الحمار برحاه، فيجتمع أهل النار عليه، فيقولون: أي فلان ما شأنك أليس كنت تأمرنا بالمعروف، وتنهانا عن المنكر؟ قال: كنت آمركم بالمعروف ولا آتية، وأنهاكم عن المنكر وآتية»<sup>101</sup>.

وقوله صلى الله عليه وسلم أيضاً: مررت ليلة أسري بي بأقوام تقرض شفاههم بمقاريض من نار، قلت: من هؤلاء يا جبريل؟ قال: «خطباء أمتك من أهل الدنيا كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم، وهم يتلون الكتاب أفلا يعقلون»<sup>102</sup>.

والسبب في ذلك أنهم خالفوا ربه عن علم وعمد فضلوا وأضلوا جبلاً كثيراً، باعتبار أنهم محل اقتداء للناس، ففتحوا لهم باب الجراءة على معصيته والتفلت من أحكامه وحدوده التي رسمها لعباده، فتحملوا بهذا أوزارهم وأوزار من اتبعهم في ذلك، كيف لا والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: «من سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»<sup>103</sup>.

ومن هنا نجد السلف الصالح وعلى رأسهم الصحابة من أشد الناس حرصاً على تحقيق القدوة الحسنة في حياتهم. روى ابن أبي شيبه عن سالم قال كان عمر عمر رضي الله عنه إذا نهي الناس عن شيء جمع أهل بيته، فقال: «إني نهيته الناس كذا وكذا، وإن الناس لينظرون إليكم نظر الطير إلى اللحم، وأتم الله لا أجد أحداً منكم فعله إلا أضعفت له العقوبة ضعيفاً»<sup>104</sup>.

هكذا تحيا قلوب أهل الإيمان والعلم والدعوة، وفي الأثر: «إذا أمرت بمعروف فكن من آخذ الناس به، وإذا نهيته عن منكر فكن من أترك الناس له وإلا هلكت»<sup>105</sup>.

### المبحث السادس: أن لا تكون النصيحة في مأل من الناس:

يتضمن هذا المبحث مطلبين اثنين وفيما يلي بيان ذلك:

#### المطلب الأول: التزام النبي وصحابته الكرام بسرية النصيحة

يجسّن بالمسلم إذا أراد أن ينصح أخاه ويرشده إلى الخير أن يكون ذلك بينه وبينه، وأن لا يذكر عيوبه وأفعاله على الملأ؛ إذ لا حاجة للناصح في إظهارها للناس، طالما هو يريد له الخير؛ بل العكس من ذلك المطلوب سترها وتغيبها ما أمكن إلى ذلك سبيلاً، ساعياً بالقول والعمل إلى إصلاح حاله واستقامة أمره، وتبنيه إلى مفاصده ومسائره في ستره وبصدق وأمانة.

وما يدل على ذلك كلمة النصيحة نفسها فهي بمعنى أن تخلص للمنصوح في نصيحتك وتصدق معه ولا تغشه، قال صاحب اللسان: «هي من نصح الشيء بمعنى خلص... وكل شيء خلص فقد نصح.... والنصح نقيض الغش... ويقال نصحت له نصيحتي نصوحا أي أخلصت وصدقت»<sup>106</sup>.

ومن مقتضيات الصدق أن تجمع بين إخفاء عيوب المنصوح ومعاصيه، وبين الأخذ بيده إلى ما فيه الحق وإلى الطريق المستقيم. يقول الغزالي: «تنبه على عيوبه، وتقبح القبيح في عينه وتحسن الحسن، ولكن ينبغي أن يكون ذلك في سر لا يطلع عليه أحد.... وما كان في السر فهو شفقة و نصيحة»<sup>107</sup>، كون ذلك أدعى لقبول النصيحة والأخذ بها، كما أنه نصر وإعانة له على الخير.

ولكي لا يحس المنصوح بالذنب والوحشة يحاول القائم بالنصيحة التخفيف عليه بالقول: أنه مهما كان الإنسان لا يسلم من الخطأ إلا من عصمه الله من الأنبياء والرسل، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «كل بن آدم خطأ فخير الخطائين التوابون»<sup>108</sup>، ومن تاب وأصلح فإن الله يتوب عليه.

هذا هو الأصل في النصيحة والدعوة إلى الله لمن أراد أن يتبارى لها، وقد كان رسول الله يفعل ذلك مع الناس فرادى وجماعات لاسيما مع مستوري الحال، والذين لم يعرف عنهم المجاهرة بالسوء والمنكر، وإذا اضطر المسلم إلى نصح أخيه في ملاء من الناس خوفا من فوات مصلحة أو ضياع الحق يستعمل الأسلوب غير المباشر في إسداء النصيحة كقوله: ما بال أقوام، ما بال أناس، إلخ. وكثيرا ما كان النبي صلی الله عليه وسلم يفعل ذلك، من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «ما بال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في صلاتهم»<sup>109</sup>. وقوله أيضا: «ما بال أناس يشترطون شروطا ليست في كتاب الله»<sup>110</sup>، وقوله كذلك: «ما بال رجال يواصلون إنكم لستم مثلي»<sup>111</sup>، وقال عليه الصلاة والسلام: «ما بال أقوام يلعبون بحدود الله»<sup>112</sup>.

ولقد انتهج الصحابة منهجه هذا في حياتهم الدعوية، فكثيرا ما كان يقول الواحد منهم: ما بال أقوام، أو ما بال رجال يفعلون كذا وكذا.... فعن عمر ابن الخطاب عمر رضي الله عنه أنه قال: «ما بال رجال ينكحون هذه المتعة، وقد نهي رسول الله صلی الله عليه وسلم عنها»<sup>113</sup>، وقال في موضع آخر: «ما بال رجال يطئون ولائهم ثم يدعوهم يخرجون»<sup>114</sup>. وروي عن معاوية أنه قال: «ألا ما بال رجال يتحدثون عن رسول الله صلی الله عليه وسلم أحاديث.. لم نسمعها منه»<sup>115</sup>.

### المطلب الثاني: النصيحة بين السر والعلن:

ولسرية النصيحة أهمية كبيرة وأثر بالغ على المنصوح، ويتجلى ذلك في النقطتين الآتيتين:

#### أ- لماذا النصيحة سرا؟

إن السر ستر والستر يجب الله ويثني عليه، وأن من أسمائه الحسنی الستار، قال ابن عباس: «إن الله ستر يحب الستر»<sup>116</sup>، فهو مطلوب ومرغوب في كل وقت وحين. حتى أن ربنا يوم القيامة يذكر عبده بما فعل من ذنوب منفردا به ساترا إياه من الناس، فعن ابن عمر عمر رضي الله عنه قال: سبعت رسول الله صلی الله عليه وسلم يقول: «إن الله عز وجل يدي من المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره من الناس فيقول: أتعرف ذنب كذا؟ أتعرف ذنب كذا؟»، فيقول: نعم أي رب.... قال: سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم»<sup>117</sup>.

ولذلك كان النبي صلی الله عليه وسلم يحث الناس على الستر قال: «أيها الناس قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله من أصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله، فإنه من يبدى لنا صفحته نقم عليه كتاب الله»<sup>118</sup>. وحينما زنى ماعز ابن مالك بجارية لهزال ونصحه هزال بإخبار النبي صلی الله عليه وسلم قال له عليه الصلاة والسلام: «ويلك يا هزال لو كنت سترته بثوبك كان خيرا لك.»<sup>119</sup>

ولما أتى عمر بامرأة قد زنت قال عمر رضي الله عنه: «إنما جعل الله أربعة شهداء سترًا يستركم دون فواحشكم، فلا يتطلعن ستر الله أحد، ألا وإن الله لو شاء لجعله واحدا صادقا أو كاذبا»<sup>120</sup>. وقيل لعقبة بن عامر: إن لنا جيرانا يشربون الخمر ويفعلون ويفعلون، فقال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من رأى عورة فسترها كان كمن أحيا موءودة من قبرها»<sup>121</sup>.

#### ب- مساوئ علنية النصيحة:

إذا أراد الناصح أن ينصح أخاه ويرشده إلى الخير عليه أن يكون آمينا في نصحه حريصا على هدايته؛ فلا يجده ولا يمس مشاعره بسوء، لأن المسلم لا يظلم أخاه المسلم ولا يخذله، ويجب له ما يجب لنفسه، قال عليه الصلاة والسلام: «لا يؤمن أحدكم حتى يجب لأخيه ما يجب لنفسه»<sup>122</sup>. ومما يجبه المرء لنفسه ولا يرضى بديلا عنه من قبل أحد من الناس مهما تكن منزلته الاجتماعية والعلمية أن لا ينصح في مألأ من الناس، لأن النفس بطبعها تنفر ممن ينصحها جهارا وعلانية؛ كون النصيحة في المألأ تويخ وتقريع، وقد قيل: النصيحة في المألأ فضيحة، وقال الشافعي: «من وعظ أخاه سرا فقد نصحه وزانه، ومن وعظه علانية فقد فضحه وشانه»<sup>123</sup>.

كما أن الجهر بالنصيحة هتك وتعيير، قال بعض الوزراء الصالحين لبعض من يأمر بالمعروف: «اجتهد أن تستر العصاة، فإن ظهور معاصيهم عيب في أهل الإسلام، وأولى الأمور ستر العيوب»<sup>124</sup>، باعتبار أن ذلك حط من شأن المنصوح ومكانته بين الناس، وكذا خدش لكرامته وأتاهمه بالنقص، مما ينزع عنه المهبة واحترام الناس له، بل ذلك يعد غيبة وإشاعة لأخطاء الناس وعيوبهم، والله تعالى نهي عن ذلك وحذر منه أشد تحذير فقال: ﴿وَلَا يَعْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾<sup>125</sup>، وقال أيضا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>126</sup>، مما قد يؤدي إلى نتائج عكسية لا تحمد عقباها، من ذلك أن علنية النصيحة قد تجرؤ المنصوح على الذنوب والمعاصي أكثر فأكثر، كما أنها مدعاة للعداوة والبغضاء، والنبي يقول: «ولا تباغضوا وكونوا إخوانا»<sup>127</sup>، الشيء الذي قد يفضي إلى اله رج والفتنة كما جرى مع عثمان حيث تكلم الناس فيه، ثم شاع ذلك في الأمصار، وكان ذلك سببا لقتله.

#### الخاتمة:

وما تنتهي إليه من هذا كله هو أن النصيحة مفتاح لكل خير ومغلاق لكل شر؛ طالما أنها تقضي على الفساد والمنكر في مهده، وتمنعه من الفشو والانتشار إذا أخذ بها في حينها، وعمل بمضمونها ومؤداها. شأنها في ذلك شأن الدواء إذا تناوله صاحبه عند ظهور الداء، فيسهل علاجه ويشفي صاحبه. ومن الثمرات المباشرة للأخذ بالنصيحة والعمل بها: \* تقوية المناعة التربوية والأخلاقية للأمة وصيانتها من التفسخ والاخلال؛ فلو فرضنا أن مجتمعا ترك فضيلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكيف يمكننا أن نتصور هذا المجتمع وقد فقد أعز صفة وجوده، وبقاء كيانه واستقراره؟ وهب أن مجتمعا غابت عنه فضيلة الأمانة، وشاعت فيه الخيانة والخداع، فكيف يصبح حاله؟ وكيف يمكن أن يستقر نظامه في ظل هذه الآفات؟ وكيف يمكن أن تؤدي الحقوق إلى أهلها وذويها في مجتمع لم يأمن بعضه بعضا؟ والجواب أنه برسوخ النصيحة في المجتمع تشاع الفضيلة ويستر الفساد، ويحج كل من تسول له نفسه تعاطي المنكر وإشاعته بين الناس.

\* وبالتواصي بالحق والخير بين الناس تتحقق معاني الأخوة، لأن النصيحة حق للمسلم على أخيه المسلم قال عليه الصلاة والسلام: «وإذا استنصحك فانصح له»<sup>128</sup>، فهو مرآة له ينظر إلى حاله من خلاله، و«يرى منه ما لا يرى من نفسه، فيستفيد المرء بأخيه معرفة عيوب نفسه، ولو انفراد لم يستفد كما يستفيد بالمرآة الوقوف على عيوب صورته الظاهرة»<sup>129</sup>.

\* والنصيحة أيضا وقابلية الانصياع لها يحيي المجتمع ويسعد، وتفشو المودة والمحبة والخير بين الناس، مما يحافظ على تماسكهم وترابطهم، ويكفل لهم حياة كريمة مستقرة.

\*تجنّب القائمين بها التنكيل والعذاب في الدنيا كون وجود الفساد والرذيلة فيهم وإصرار الناس عليها يوجب ذلك قال تعالى: ﴿اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾<sup>130</sup> ، وقال عليه وسلم: «إن الناس إذا رأوا المنكر فلم ينكروه أوشك أن يعمهم الله بعقابه»<sup>131</sup> ، وكذا تخليصهم في الآخرة من الحسرات المبين، كيف لا وهي مقتضى أساسي للإيمان به تعالى، قال سبحانه: ﴿وَالْعَصْرُ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾<sup>132</sup>

#### الهوامش:

1- أخرجه أحمد في مسنده عن تميم الداري: 102/4، مسند: الشاميين، رقم: 16988.

2 -سورة آل عمران: الآية 110.

3 -سورة المائدة: الآية 78-79.

4 -كون معاملة صاحب الزلة ليس كمعاملة المصّر على الخطأ والمعصية، ومعاملة الراعي ليس كمعاملة أحد الرعية وهكذا.

5 -انظر: المصباح المنير للفيومي: ص 94. و القاموس المحيط للفيروز آبادي: 301/2.

6 -الأذكار النووية للنووي: ص 7.

7 -سورة البينة: الآية 05.

8 -سبق تخريجه: ص 1.

9 -سورة الزمر: الآية 03.

10- قال نوح عليه السلام لقومه: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا، وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. سورة الشعراء: الآية 106-107-108-109. وقال هود أيضا: ﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾. سورة هود: الآية 51. وكذلك قال صالح عليه السلام لقومه: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا، وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. سورة الشعراء: الآيات 143-144-145. وهذا ما أكدته لوط عليه السلام بقوله: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا، وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. سورة الشعراء: الآيات 162-163-164. والكلام نفسه جاء على لسان شعيب عليه السلام حيث قال لمن أرسل إليهم: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا، وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. سورة الشعراء: الآيات 178-179-190.

11-سورة الشورى: الآية 23.

12- طالما لم تصلح بها معيشته ولم تستقم بها دنياه.

13- رواه مسلم في صحيحه: 3/ 1513، كتاب: الإمارة، باب: من قاتل للرياء والسمعة استحق النار، رقم: 1905.

14- رواه البخاري في صحيحه: 1/ 3، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم: 1.

15- سورة التوبة: الآية 105.

16- سورة الرعد: الآية 4.

17- جامع البيان في تفسير القرآن للطبري: 13/ 116.

18- الموافقات للشاطبي: 1/ 193.

19- سورة فاطر: الآية 08.

20- سورة آل عمران: الآية 20.



- 21- سورة النحل: الآية 82.
- 22- سورة النحل: الآية 125.
- 23- سورة البقرة: الآية 272.
- 24- رواه مسلم في صحيحه: 4 / 2106، كتاب: التوبة، باب: سقوط الذنوب بالاستغفار توبة، رقم: 2749.
- 25- سورة النساء: الآية 94.
- 26- الروح لابن القيم: ص 257 .
- 27- سورة النحل: الآية 125.
- 28- سورة البقرة: الآية 83.
- 29- سورة إبراهيم: الآية 24.
- 30- رواه مسلم في صحيحه: 4 / 2004، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: فضل الرفق ، رقم: 2594.
- 31- رواه مسلم في صحيحه : 4 / 2003، كتاب: البر والصلة والآداب ، باب: فضل الرفق، رقم: 2593.
- 32- رواه البخاري في صحيحه: 3/ 1104، كتاب: الجهاد والسير، باب: ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب، رقم: 2873.
- 33- رواه مسلم في صحيحه: 3 / 1358، كتاب: الجهاد والسير، باب: في الأمر بالتيسير وترك التنفير، رقم: 1732.
- 34- سورة يوسف: الآية 92.
- 35- رواه البيهقي في سننه الكبرى: 9 / 118، كتاب: السير، باب: فتح مكة حرسها الله تعالى، رقم: 18054..
- 36- سورة مريم : الآيات 42-43-44-45.
- 37- الكشاف للزمخشري: 2 / 412.
- 38- سورة طه: الآية 44.
- 39- لأن الله أراد بذلك أن يضع طريقة للدعوة أساسها تأدية ما عليهما أي البلاغ والتذكير على أتم صورة وأحسن حال، كي لا يمنح فرعون حجة في عدم قبوله النصيحة وتذكيره بحقيقة أمره ومكانته.
- 40- سورة التوبة: الآية 128..
- 41- أخرجه الحاكم في المستدرک عن أبي هريرة: 1 / 91، كتاب: الإيمان، رقم: 100.
- 42- سورة الأنعام: الآية 90.
- 43- سورة آل عمران: الآية: 159.
- 44- رواه البخاري في صحيحه: 5 / 2245، كتاب: الأدب، باب: حسن الخلق والسخاء ، رقم: 5691.
- 45- رواه البخاري في صحيحه : 1 / 226، كتاب: الأذان، باب: من قال ليؤذن في السفر مؤذن واحد، رقم: 602.
- 46- رواه البخاري في صحيحه: 5 / 2242، كتاب: الأدب، باب: الرفق في الأمر كله، رقم: 5678.
- 47- انظر: المبحث الرابع: ص 09.
- 48- سورة التوبة : الآية 73.
- 49- سورة الإسراء: الآية 102.
- 50- أخرجه أبو داود في سننه عن سمرة بن جندب: 2 / 339، كتاب: الأقضية، باب: القضاء، رقم: 3636.
- 51- سورة يوسف: الآية 108.
- 52- سورة طه: الآية 93..
- 53- سورة الأعراف: الآية 105.
- 54- انظر: صحيح البخاري: 1 / 38، كتاب: العلم، باب: ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم، رقم: 68.
- 55- رواه البخاري في صحيحه: 1 / 39، كتاب: العلم، باب: ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم، رقم: 70 .
- 56- فتح الباري لابن حجر: 11 / 228، كتاب: كتاب الاستئذان، باب: الموعظة ساعة بعد ساعة.

- 57- الأحكام السلطانية للماوردي: ص 381.
- 58- التمهيد لابن عبد البر: 9/ 229 .
- 59- شرح الزركشي على مختصر الخرقى للزركشي: 2/ 404.
- 60- رواه البخاري في صحيحه: 2/ 544، كتاب: الزكاة ، باب: أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء، رقم: 1425.
- 61- رواه البخاري في صحيحه: 2/ 573، كتاب: الحج، باب: 573، رقم: 1506.
- 62- رواه البخاري في صحيحه: 4/ 1861، كتاب: التفسير، باب: باب قوله: إذا جاءك المنافقون، رقم: 4622.
- 63- رواه البخاري في صحيحه: 1/ 18 ، كتاب: الإيمان، باب: من قال إن الإيمان هو العمل، ح: 26.
- 64- رواه البخاري في صحيحه: 6/ 2740 ، كتاب: التوحيد، باب: وسمى النبي ﷺ الصلاة عملاً، ح: 7096.
- 65- رواه البخاري في صحيحه: 3/ 1026 ، كتاب: الجهاد والسير، باب: فضل الجهاد والسير، ح: 2632 .
- 66- الموافقات للشاطبي: 4/ 100.
- 67- سورة يوسف: الآية 108.
- 68- العي: بكسر العين هو التحير في الكلام قيل: الجهل، وقيل: ضد البيان. انظر لسان العرب لابن منظور: 2/ 950.
- 69- رواه أبو داود في سننه: 1/ 145 ، كتاب: الطهارة، باب: في المجروح يتيمم، حديث رقم: 336..
- 70- انظر: صحيح البخاري: 1/ 28، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، رقم: 52.
- 71- سورة الحج: الآية 8-9.
- 72- حيث جاءت في سياق تحريم كثير من المسائل قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.﴾ سورة الأعراف: الآية 33.
- 73- في ظلال القرآن للسيد قطب: 4/ 2202
- 74- سورة النحل: الآية 125.
- 75- رواه البخاري في صحيحه: 6/ 2445، كتاب: الأيمان والندور، باب: كيف كانت يمين النبي ﷺ، رقم: 6257
- 76- سورة الأحزاب: الآية 05
- 77- سورة محمد: الآية 36.
- 78- معالم التنزيل للبخاري: 7/ 290.
- 79- أخرجه الطيالسي في مسنده: 1/ 323، مسند: الحسن البصري عن أبي هريرة ؓ، رقم: 2469
- 80- أخرجه أحمد في مسنده عن أبي أمامة: 5/ 256، مسند: الأنصار، رقم: 22265.
- 81- انظر المستدرک للحاكم: 2/ 164، كتاب: قتال أهل البغي و هو آخر الجهاد، رقم: 2656.
- 82- رواه البخاري في صحيحه عن أنس: 3/ 1377، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مناقب الأنصار، رقم: 3567.
- 83- قال اللخمي: «الصحيح أنه لأبي الأسود»، وقيل غير ذلك. انظر: خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب للبيدادي: 8/ 568 .
- 84- أدب الخواص للوزير المغربي: ص 1 .
- 85- انظر: البيان والتبيين للجاحظ: 1/ 135.
- 86- إحياء علوم الدين للغزالي: 2/ 334.
- 87- سورة هود: الآية 88.
- 88- سورة الأنعام: الآية 90.
- 89- سورة فصلت الآية 33.
- 90- جامع البيان في تفسير القرآن للطبري: 24/ 74-75.
- 91- رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة: 3/ 1194، كتاب: بدء الخلق، باب: صفة إبليس وجنوده، رقم: 3101.
- 92- جامع البيان في تفسير القرآن للطبري: 24/ 75.

- 93- سورة فاطر: الآية 10.
- 94- جامع البيان في تفسير القرآن للطبري: 22/ 80.
- 95- أخرجه الذهبي في كتابه تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، وقال فيه: «خبر منكر، وسنده مظلم». انظر: تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق للذهبي: 1/ 43، كتاب: الطهارة، باب: الوضوء.
- 96- جامع البيان في تفسير القرآن للطبري: 22/ 80.
- 97- سورة الصف: الآية 02.
- 98- جامع البيان لتفسير القرآن للطبري: 28/ 55.
- 99- سورة الصف: الآية 03. والمقت أشد البغض. انظر: لسان العرب لابن منظور: 3/ 511.
- 100- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني 6/ 288.
- 101- رواه البخاري في صحيحه عن أسامة: 3/ 1191، كتاب: بدء الخلق، باب: صفة النار وأنها مخلوقة، رقم: 3094.
- 102- أخرجه أحمد في مسنده عن أنس: 3/ 180، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، رقم: 12879.
- 103- رواه مسلم في صحيحه عن جرير: 2/ 704، كتاب: الزكاة، باب: الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، رقم: 1017.
- 104- رواه ابن أبي شيبة في مصنفه: 6/ 199، كتاب: الأمراء، باب: ذكر من حديث الأمراء، رقم: 30643.
- 105- روضة الناظر لابن قدامة المقدسي: ص241.
- 106- لسان العرب لابن منظور: 3/ 646.
- 107- إحياء علوم الدين للغزالي: 2/ 182.
- 108- أخرجه أحمد في مسنده عن أنس: 3/ 198، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، رقم: 13072.
- 109- رواه البخاري في صحيحه: 1/ 261، كتاب: صفة الصلاة، باب: رفع البصر إلى السماء في الصلاة، رقم: 717.
- 110- رواه البخاري في صحيحه عن 2/ 981، كتاب: الشروط، باب: المكاتب وما لا يحل من الشروط، رقم: 2584.
- 111- أخرجه ابن ماجه في سننه عن أبي موسى: 1/ 650، كتاب: الطلاق، رقم: 2017.
- 112- أخرجه ابن ماجه في سننه عن أبي موسى: 1/ 650، كتاب: الطلاق، رقم: 2017.
- 113- رواه البيهقي في سننه الكبرى: 7/ 206، كتاب: النكاح، باب: نكاح المتعة، رقم: 13949.
- 114- رواه مالك في الموطأ: 2/ 743، كتاب: الأفضية، باب: القضاء في أمهات الأولاد، رقم: 1423.
- 115- رواه البيهقي في سننه الكبرى: 5/ 277، كتاب: البيوع، باب: الأجناس التي ورد النص بجريان الربا فيها، رقم: 10786.
- 116- رواه البيهقي في سننه الكبرى: 7/ 97، كتاب: النكاح، باب: استئذان المملوك والطفل، رقم: 13337.
- 117- رواه البخاري في صحيحه: 2/ 862، كتاب: المظالم، باب: قول الله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، رقم: 2309.
- 118- رواه مالك في الموطأ: 2/ 825، كتاب: الحدود، باب: ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنى، رقم: 1508.
- 119- أخرجه أحمد في مسنده: 5/ 217، مسند: البصريين رضي الله عنهم، حديث: هزال رضي الله عنه، رقم: 21941.
- 120- رواه البيهقي في سننه الكبرى: 8/ 330، كتاب: الأشربة والحد فيها، باب: ما جاء في الاستتار بستر الله، رقم: 17381.
- 121- رواه البيهقي في سننه الكبرى: 8/ 331، كتاب: الأشربة والحد فيها، باب: ما جاء في الستر على أهل الحدود، رقم: 17387.
- 122- رواه البخاري في صحيحه: 1/ 14، كتاب: الإيمان، باب: من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، رقم: 13.
- 123- إحياء علوم الدين للغزالي: 2/ 182. والله در الشافعي حيث أنشد:  
تعمدني بنصحك في انفرادي.....وجنبني النصيحة في الجماعة.  
فإن النصح بين الناس نوع.....من التوبيخ لا أرض استماعه.  
انظر: ديوان الشافعي للشافعي: ص15.
- 124- جامع العلوم والحكم لابن رجب: ص340.
- 125- سورة الحجرات: الآية 12.

126- سورة النور: الآية 19.

127- رواه البخاري في صحيحه: 5 / 1976، كتاب: النكاح، باب: لا يخطب من خطب أخيه حتى ينكح أو يدع، رقم: 4849.

128- رواه مسلم في صحيحه: 4 / 1704، كتاب: السلام، باب: من حق المسلم للمسلم رد السلام، رقم: 2162.

129- إحياء علوم الدين للغزالي: 2 / 182.

130- سورة الأنفال: الآية 25

131- رواه أحمد في مسنده عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه: 1 / 9، مسند: أبي بكر الصديق عمر رضي الله عنه، رقم: 53. 4338.

132- سورة العصر: الآيات 1-2-3.

## همية الأدب في السلوك الصوفي - الصلاة على النبي نموذجاً -

أ. لغرس سوهيلة

كلية الآداب و اللغات و العلوم الاجتماعية و الإنسانية

جامعة معسكر .

مدخل :

يعتبر التصوف الإسلامي منبع الشفافية و النورانية، فهو يسمو بالروح ويزكوا بالنفس، و هذا ما أدى بالعديد من الباحثين و الدارسين و المؤرخين للاهتمام به، بحيث كانت تهدف دراسة كل واحد منهم الكشف عن أبعاد هذا المنهج السلوكي (الصوفي) الذي لا ينفصل عن العقيدة و الشريعة الإسلامية.

و من أسس المنهج الصوفي نجد الأدب الذي يحتل منزلة عظيمة عند الصوفية، و لكن قبل الخوض في الحديث عن هذه النقطة التي هي محور و مركز مداخلتنا سنتطرق للحديث عن التصوف السني دون سواه، ذلك لأنه مبني على الزهد و التقشف الذي عرف عليه الرسول صلى الله عليه وسلم و الصحابة، و يمثل كل من الحارث المحاسبي و أبو قاسم الجنيد و الغزالي. فقد عرف التصوف عند الغزالي بالاعتدال، و التشبث بالقران و السنة زيادة عن ذلك نجد أن الغزالي عمل على التوفيق بين التصوف و الشريعة الإسلامية وذلك بناء على أن التصوف ما هو إلا تحقيق للشريعة لدى المسلم إيمانا و فعلا، اعتقادا و ممارسة. و يمكننا تلخيص بنية النسق الصوفي السني في صيغته الغزالية من خلال الحقائق التالية :

أولاً: "الله وحده هو الموجود، وهو الحق وحده، يفيض على العالم بعلمه الذي لا يمكن إدراكه عن طريق الحس أو النظر .

ثانياً: أن الخير الأسمى يتجسد فقط في معرفة الله، و الشر هو الانشغال بكل ما يحول دون هذه المعرفة .

ثالثاً: أن التسليم بقضاء الله و قدره دليل المؤمن إلى الاستسلام للحوادث و الكوارث، لأنها ترفع إلا بقضائه و قدره أيضا . رابعا : لكون الله سبحانه هو الحق وحده، فما عداه باطل، فالدنيا زائلة و هي دار عبور إلى الآخرة، لا تستحق الاهتمام<sup>(1)</sup>.

يؤسس الغزالي التصوف السني على مجموعة من القواعد و المبادئ، مؤكدا في ذلك ضرورة التمسك و الرجوع إلى الكتاب و السنة بالالتزام بالأوامر و تجنب النواهي و ذلك من خلال اجتهاد المرید بمعنى سهره (المرید) لليالي في عبادة الله و ذكره للوصول إلى أعلى درجات محبة الله و كثرة الذكر تؤدي إلى تحقيق حقيقة التوحيد و للوصول إلى كل هذا يجب على المرید إتباع القواعد العشر الآتية:

-القاعدة الأولى: " النية الصادقة الواقعة من غير التواء، و المراد بالنية هنا عزم القلب الصادق على الفعل أو الترك لله، و

الاستمرار على ذلك، وعدم تغيير تلك النية.

القاعدة الثانية: إخلاص العمل لله ، من غير شريك ، و لا اشتراك و عدم الرضا بغير حق و التخلق بالقناعة .

-القاعدة الثالثة :إتباع أوامر الشرع .

- القاعدة الرابعة :العمل بالإتباع لا بالابتداع .

-القاعدة الخامسة : إتباع السنة .

-القاعدة السادسة : العجز و الذلة وذلك أمام قدرة الله و إرادته .

-القاعدة السابعة : الخوف من عقاب الله .

-القاعدة الثامنة :دوام الذكر .

-القاعدة التاسعة : المداومة على مراقبة الله .

- القاعدة العاشرة : معرفة ما يجب الاشتغال به . " (2)

ومما سبق ذكره نستخلص أن التصوف عند الغزالي يعتبر كأساس للتربية ففي فلسفته الصوفية نجد أنه يجمع بين طريبي التربية العلم والعمل ، الإيمان و التطبيق أي بالمعرفة و الممارسة ، و هذه الأخيرة التي تتلخص في الفضائل و الأخلاق و الآداب و تجنب مختلف الرذائل و مساوئ السلوك بكل أنواعها .

### 1- علاقة التصوف بالتربية :

إن علاقة التصوف بالتربية هي علاقة أصيلة و جوهريّة ووطيدة ذلك لأن التصوف لا يحقق أهدافه المنشودة ولا يسمو بالنفس و لا يصل إلى القلب إلا بانتهاج أسلوب التربية ، لذا فالتربية هي : "الصيغة النظرية المتمثلة في مجموعة القواعد السلوكية و مصطلحاتها و آدابها و علاقاتها ، وهي التجربة النفسية الشاقة التي يعانيتها السالك للتخلص من غشاوتها و عوائقها و عوارضها ، مطبقا بأقصى درجة فرائض و نوافل الشرع ، و متخلقا بأحسن الأخلاق و هو يعبر من مرحلة البداية إلى ما فوقها غائضا في أعماق نفسه باحثا عن الشوائب ، منقبا عن الأعشاب الضارة التي تمنع بذور الصفاء من إنبات المعرفة الموفقة ، حريصا كل الحرص على مراقبة نفسه و محاسبتها ، وحارسا لقلبه عن التغير ،مراقبا لجوارحه عن الفتور ، متورعا عن الشبه و الحرام ، زاهدا في كثير من الحلال إلا ما دعت إليه الضرورة و ألزمته إياه الحاجة ،قاضيا لغيره على نفسه ، متهما إياها ، متعللا عن الغير معتذرا له عن خطئه قبل أن يعتذر " (3)

إذن : من خلال التعريف نستخلص أن التربية الصوفية تهدف إلى تصفية النفس و تهذيب الأخلاق و السعي للوصول إلى الله عز وجل ونيل رضاه .

فالتربية كمنهج أو كمؤسسة أو كغرض فهي تلعب دورا أساسيا في إثراء التجربة الصوفية من خلال تلقينها للأخلاق و الآداب التي يجب على كل سالك أن يتصف بها ، و عليه يمكننا أن نوجز أو نعرض أهم مميزات التربية الصوفية التي تجعلها تختلف عن الفلسفات التربوية الأخرى ، ومن هذه المميزات نذكر ما يلي :

1- تتميز التربية الصوفية " بالحرية في اختيار القواعد و الطرق التي تتبعها بعيدا عن الخضوع لأفكار أو نظم مقننة ، أو الامتثال لمذاهب سياسية أيا كانت صبغة تلك المذاهب و ألوانها ، فهي ترفض أشكال التيارات السياسية من أموية أو عباسية أو شيعية ، كما ترفض الفرق الأصولية كالخوارج و المعتزلة و الأشاعرة .

2- و تتميز أيضا باهتمامها بالحرية الإنسانية في شكل عام وشامل و هنا نقصد الحرية في جانبها الذاتي أي التخلص من أسر النفس و من الخضوع لأنانية الهوى و الشهوة وتسلطهما" (4)

فتحقيق الحرية عند المرید يكون من خلال التربية الصوفية التي تلقاها على يد معلمه ( الشيخ ) ، و عبارة أخرى أن الصوفي لا يتخلص أو يتخطى الهوى أو نزوات الدنيا إلا بعد ما يتعلم على يد الشيخ.

3- تؤكد التربية الصوفية على ضرورة اتصاف السالك بالأدب الفائق و الأخلاق العليا والمثلى.

من خلال هذه المميزات نستنتج أن التربية الصوفية مستقلة بذاتها بمعنى أنها بعيدة كل البعد عن أفكار و مبادئ التيارات السياسية بكل أنواعها وكذلك عن مختلف الفرق الإسلامية أما فيما يخص الحرية في الفكر الصوفي فنجدها تتلخص في الانتصار على أنانية الذات وهنا نجد أن الذات تحارب نفسها ساعة لتحقيق الأنانية الأعلى التي تستمتع فيها الذات بمطالب أرقى ، و لذا نسمى وبالتالي تجاوز الأنانية الأدنى . وهنا يكون عداء الإنسان عداً داخلي لا عداً خارجي أي مع الغير ( الإنسان).

و أن الأدب و الأخلاق سمتان ضروريتان للتربية الصوفية .

بعدما تطرقنا للحديث عن التربية الصوفية و ذكر مميزاتها وحب علينا الإشارة إلى الأطراف الأساسية المساهمة في هذه العملية و التي تتمثل فيما يلي:

**1) الشيخ ( المرابي ) :** يعتبر الشيخ طرفاً هاماً في العملية التربوية ، ومن دونه فان العملية ليس لها قيمة و لا وجود و قد أشار الى ذلك العديد من المفكرين الصوفيين في قولهم : " يعتبر الشيخ حجر الزاوية في التربية ، ومن لم يكن له شيخ فليس بشيء <sup>(5)</sup> و في هذا المعنى نجد البسطامي في قوله : " من لم يكن له أستاذ فيأمامه شيطان" <sup>(6)</sup> و يقول الرفاعي: " من لم يكن له أستاذ فشيخه شيطان" <sup>(7)</sup>.

وتبرز أهمية الشيخ في وظيفته التربوية و الدينية في آن واحد ، فيكمن دوره العظيم " في صنع الأفراد صنعا ينمي الجوانب الإنسانية كلها فهو الذي يتفاعل مع تلميذه تفاعلاً مثمراً ، وهو الذي ينقل ما لديه إلى الملتفتين حوله من طالبي التعلم و هو الشخص الوحيد الذي يقف على حاجات المتعلم و يلبئها، وينميها ، ... ويراقبه في تفكيره و حركاته و يرشده و يصحح له أو يشجعه و يدفعه و يبصره بين الحين و الحين ليقومه" <sup>(8)</sup>.

ولا يتوقف الأمر هنا بل نجد أيضاً أن للشيخ ( المرابي ) أهمية في القرآن الكريم وذلك انطلاقاً من المهمة التي يقوم بها والتي تتمثل في التربية الدينية و الروحية ، و المرابي أو الشيخ الذي يحمل هذه المهمة هو النبي ( بصيغة الجمع : كل الأنبياء بدون استثناء).

**2) المرید ( التلميذ ) :** وهو الشخص الذي يتلقى التربية من معلمه ( الشيخ ) و يتبع أوامره دون أن يرفض أو يناقش ما يتعلمه من معلمه ، أي أن المرید يكون في يد شيخه و في هذا السياق نجد بعض الصوفيين " يشبهون المرید كالميت عند مغسله" <sup>(9)</sup>.

في حين نجد أن بعضهم قد أشاروا إلى ذلك في شعرهم قائلين :

"وكن عنده كالميت عند المغسل يقلبه ما شاء وهو مطاوع .

ولا تعترض فيما جهلت من أمره عليه فان الاعتراض تنازع.

وسلم له فيما تراه ولو يكن على غيره مشروع فثم مخادع .

وفي قصة الخضر الكريم كفاية لقتل الغلام و الكلیم يدافع" <sup>(10)</sup> .

**3) المناهج و النظم الدراسية :** ونقصد هنا مضمون الرسالة التعليمية و كيفية تلقينها للمرید .

4- أماكن الدراسة .

2- مكانة الأدب عند الصوفية : المفهوم و الأهمية

## 2-1 مفهوم الأدب :

نجد أن للأدب تعاريف متنوعة ومتعددة إلا أننا في هذا المقال سنشير إلى البعض منها فقط .

### 2-1-1 لغة :

إن الدلالة اللغوية للأدب نجدها ترتبط بالعلوم والمعارف هذا من جهة و من جهة أخرى فكلمة أدب تدل على الصفات وهي مركز حديثنا و مبتغاه يقال : "أدبه هذبه وراض أخلاقه ، و تأدب تهذب ، و تأدب به اقتدى ، وتأدب عنه تخلق بأخلاقه و أدبه علمه الأدب و أدب السلطان البلاد أقام العدل و ملأها بالقسط" (11).

وتتلخص هذه الصفات في الصفات الحميدة و السوية التي ترفع من شأن المرء و تصنع له مكانة في الوسط الذي يعيش فيه .

### 2-1-2 مفهوم الأدب عند الصوفية :

لقد تركزت تعاريف الصوفية على الجانب النفسي و على جانب الصفات و الخصال التي ينبغي على السالك أن يتحلى بها و في هذا السياق نجد أن هناك من المتصوفة من قاموا بربط الأخلاق بالأدب نجد مثلاً الشيخ محمد بن عبد الله يعرف الأدب على أنه : "عبارة عن التحلي بكل فضيلة و التخلي عن كل رذيلة ، و كل أدب في الدنيا يرجع إلى ذلك المعنى" (12)

من خلال هذا التعريف نستخلص أن الأدب هو التحلي بالفضائل و التخلي عن الرذائل ، وهما صفتان أساسيتان في علم الأخلاق و منهما يتكون .

و هناك فريق آخر فصل بين الأخلاق و الأدب، و منهم ابن عطاء الآدمي في قوله: "الأدب الوقوف مع المستحسنات ، أو هو كمال الأشياء ، كما لا يصفوا إلا للأنبياء و الصديقين" (13)

وفي الأخير نجد أن أغلب الصوفيين و الفلاسفة و رجال التربية يميزون بين الأخلاق والآداب ، فالأخلاق يضعونها في بند المقامات كالشكر و الصبر و الرضا،...، أما الأدب فنجد منها آداب العبادات كالطهارة و الذكر و الصلاة،... و آداب العادات كالمأكل و المشرب و الملابس و السفر،... الخ .

و بما أن هدف التربية الصوفية هو الوصول إلى الله عز وجل فإن آدابهم مستقاة من الدين ذاته و عليه فمصادر الأدب تتمثل فيما يلي : المصدر الأول فيتمثل في الله سبحانه و تعالى و نستشهد في ذلك بآيات و أحاديث تحث على الأدب في قوله تعالى : "يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم و أهليكم نارا و قودها الناس الحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون" (14).

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم : " أدبني ربي فأحسن تأديبي" (15).

و روى الديلمي في مسند الفردوس أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : " حسن الأدب من الإيمان" (16).

لم يكتفي المتصوفة في عرض الأدلة لأهمية و دعوة الله تعالى و رسوله إلى التحلي بالأدب بل ربطوا الأدب بنواهي و أوامر الخالق عز وجل و في هذا المعنى نجد كل من سهل بن عبد الله التستري و يحيى بن معاذ الرازي يشيرون إلى ذلك في قولهم : " من تأدب بأدب الله و استعان به سبحانه على أمره و صبر على ذلك وصل إليه و صار من أهل محبته" (17)

أما فيما يخص المصدر الثاني فيتمثل في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك من خلال متابعتة في أوامره و أخلاقه و التأدب بأدابه أي التحلي بسلوكياته وصفاته الحميدة و النبيلة و العظيمة .

زيادة عن ذلك نجد الشريعة كمصدر آخر تتشرب منه الآداب بمعنى إتباع أحكام الشريعة.

والمصدر الأخير يتطلب أن يكون الحكيم تربي على آداب سليمة و ملتزمة .

فمن آداب الشيخ مع مرديده هو احترام المرید و التواضع معه - إيثار الشيخ مرديده على نفسه - مواساة الشيخ للمريد - لا يأخذ المرید من المرید أجرا -... الخ هذا فيما يخص الآداب العامة في المعاملة أما الآداب الخاصة في تربية المرید نذكر منها ما يلي:  
التجرد في اختيار المرید - اختيار المرید على حسب استعداده -... الخ ( سيتم شرح ذلك بالتفصيل الممل في السطور  
المالية).

ما يجدر الإشارة إليه أيضا أن الآداب تكون اتجاه أشخاص أي أدب مع الله و أدب مع الرسول صلى الله عليه وسلم و أدب مع الناس .

## 2-2 أهمية الأدب:

يرى العارفون: " أن التصوف كله أدب ، لكل وقت أدب و لكل حال أدب و لكل مقام أدب فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال . ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب و مردود من حيث يظن القبول <sup>(18)</sup> .  
إن هوية و ماهية التصوف تتلخص في الأدب ذلك لأنه مفتاح السلوك بحيث يعتبر شرطا في سلوك كل سالك لأنه ( الأدب ) يعتبر وسيلة عظيمة في تحقيق التربية الصوفية و بالتالي تحقيق أهدافها .  
يرى الهجویری " أن المسلم و الكافر ، الموحد و الملحد ، السني و المبتدع متفقون على ضرورة و أهمية حسن الأدب في المعاملات ، و أنه لا يثبت أي رسم في العالم بدون استعمال الأدب ، ... و أن ضرورته لا تخلو منه مرحلة سلوكية ما ، فهو مع المرید في بدايته ، ومع السالك في مجاهداته ، ومع العارف في حقائقه و مكتشفاته <sup>(19)</sup> .  
إذن : يعتبر الأدب عنصرا أساسيا في بناء السلوك الصوفي و بالتالي تحقيق هدفه المنشود .

## 2-3 آداب الشيخ مع المرید :

قبل الخوض في عرض هذه الآداب ، يجب علينا أن نشير إلى أن للأدب أهمية و منزلة عظيمة عند الصوفية ذلك لأنه يأخذ سمة أخلاقية و الالهية و شرعية . و تعتبر آداب الشيخ مع المرید من المبادئ الأساسية و الضرورية في عملية التربية لأن نجاحها يتوقف على علاقة المرید بشيخه بمعنى آخر لكل منهما حقوق و عليهما واجبات حتى تنجح مهمتهما في أداء واجبهما الديني و الروحي و التربوي .  
لأن الهدف من التربية الصوفية هو تحقيق غرض ديني و هو الوصول إلى الخالق عز وجل و نيل رضاه ، و غرض تربوي و هو التحلي بالأخلاق الحميدة كالخير ، التسامح ، الرأفة ، حب الآخر ،... الخ و الابتعاد عن الأخلاق السيئة كالشر ، العنف ، اللاتسامح ، الكره ،... الخ .

ويمكننا تقسيم هذه الآداب إلى قسمين :

### 1) الآداب العامة في المعاملة :

في هذا العنصر سنشير إلى حقوق المرید و الواجبات التي يجب على الشيخ الالتزام بها و هي كالآتي :  
- احترام المرید و التواضع معه : ما هو معروف في التربية الصوفية أن من مبادئها : احترام الكبير للصغير و احترام الشيخ لمریده ، و التواضع معه ، و السماح أو التنازل على حقه في سبيل ضمان حق مریده ( تلميذه) .  
- إيثار الشيخ مریده على نفسه : " قد يريد الشيخ حاجة لنفسه أو لأولاده صلبا ، و ينظر فيرى مریده في حاجة إلى شيء ما فيقدم حاجة المرید على نفسه وولده ، و ذلك مثلما حدث مع أبي محمد القلانسي عندما كان يشتري لتلميذه إبراهيم الصايغ بما يقع في يده من الدراهم الرقاق و الشواء و الحلوى و يؤثره على نفسه " <sup>(20)</sup> .



- **مواسة الشيخ للمريد** : من الواجبات التي تقع على عاتق الشيخ هو مواسة المريد و الفقراء سواء بالماديات كإعطائهم المال إن كانوا بحاجة إليه أو الغذاء ، ... ، أو بالمعنويات كالإحساس بمعاناتهم و ألمهم و حزنهم ، و الوقوف معهم في الأوقات الصعبة و مساعدتهم في حل مشاكلهم ... أي المساهمة الوجدانية و الشعورية .

- **لا يأخذ المرابي من المريد أجرا** : " ما هو معروف في قواعد الصوفية أن المريد لا يأتي للشيخ باختياره بل بقدر من الله سبحانه و تعالى ، وعليه لا يليق بالشيخ أن يرتفق من المريد أو ينتفع بشيء من ماله و لا من نفسه بخدمة ... (21)

- **العطف وقضاء الحقوق** : في هذا المعنى نجد السهروردي يقول : " على الشيخ التعاطف على الأصحاب و قضاء حقوقهم في الصحة و المرض ، و لا يترك حقوقهم اعتمادا على إرادتهم و صدقهم و قال بعضهم : لا تضع حق أخيكما بينك و بينه من المودة " (22).

- **العمل على بقاء الحرمة** : " على المريد أن يتجنب المواقف و العادات التي تسقط حرمة بين مرديه فلا ينام معهم و لا يأكل بينهم " (23).

- **ما يمكن استخلاصه** : أن الآداب تجعل من التربية خدمة لا منفعة ، تطوع لا إجبار ، حرية الاختيار لا الإكراه و صدق من قال : " لا إكراه في الدين " ، فحرية المعتقد هي الأساس في نجاح ذلك الدين في حد ذاته و بالتالي الاقتناع بمبادئه و أفكاره وفي الأخير العمل على ممارسته في حياته الاجتماعية ومع بني جنسه .

## 2) الآداب الخاصة :

فيما يخص هذا النوع من الآداب التي تستعمل أو التي تندرج ضمن العملية التربوية التي تشترط وجود المريد و الشيخ ، وتتلخص هذه الآداب فيما يلي :

- **التجرد في اختيار المريد** : إن لم يتم اختيار المريد لشيخه من طرف الخالق عز وجل أو العكس اختيار الشيخ لمريده فعلى

الشيخ أن يختار مريده بكل موضوعية وحيادية بمعنى لا يتم الاختيار على أساس القرابة أو الجاه أو النسب وما شبه ذلك .

- **اختيار المريد على حسب استعداده** : يجب على المريد أن يكون يملك استعدادات و مهارات للوصول إلى الهدف المنشود ومن هذه المهارات و الاستعدادات نذكر على سبيل المثال " تلميذ ذي فطرة نقية ، نفس نقية ، روح زكية ، إرادة قوية ، و همة عالية " (24).

- **التدرج و التلطف في التربية** : بمعنى أن على الشيخ أن يلحن و يراعي التدرج في تهذيب المريد درجة فدرجة ، ومن حال إلى حال .

- **الحكمة في النصيحة** : عندما يقدم الشيخ النصيحة قد يستعمل أسلوب الليونة أو الرفق أو التعميم و قد يحدث ذلك عند مخالفة حكم شرعي من دون قصد ، وقد يستعمل أسلوب التشدد وقد يحدث ذلك عند مخالفة حكما شرعيا عن قصد .

- **المحافظة على الأسرار** : من واجبات الشيخ أن لا يبوح بأسرار مرديه .

- **الرجوع إلى الله في عملية التربية** : ذلك لأن المريد هو أمانة عند الشيخ .

ومما سبق ذكره ، نستخلص أن آداب الشيخ مع المريد هو من أجل تحقيق الرسالة التي وجد من أجلها و تحقيق هذه الأخيرة متوقف على منح المريد حقوقه في مقابل قيام الشيخ بواجباته .

## 3- من آداب السلوك الصوفي : الصلاة على النبي

إن آداب أهل طريق الله من الصوفية .. ليست مجرد أقوال تقال أو نصائح تلقى أو كتابات تخط فيقرأها أو يهجرها من يهجر .. إنها سلوك حياتي يعيشه الصوفي و يتذوق معانيه و أسرارته حتى يعاين مصدر كل خلق تخلق به و يشهد بعين الحق و نور الحقيقة نتائج ذلك السلوك في نفسه و مجتمعه .. إنهم دعاة إصلاح و رجال دعوة و شهداء حق ... إنهم جلساء الله ﴿25﴾ .

إن ما يميز الصوفية هو الحث على ممارسة كل اعتقاد أو إيمان بحيث نجدهم يهتمون بالعمل أكثر من اهتمامهم بالأقوال كما يقال : "هم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال" ﴿26﴾ .

و في هذا السياق نجد أن من آداب العبادات هو الصلاة على النبي ، سؤال قد يطرأ في ذهن كل واحد منا ، لماذا قلنا الصلاة على النبي و لم نقل الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ فالإجابة على هذا السؤال تكمن في أن لفظ النبي هو من أهم صفات و أسماء الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك لأن كلمة " نبي " ترجع إلى الإنبياء أي إخبار الله تعالى أسرار النبي محمد صلى الله عليه وسلم .

في هذا العنصر سنتقل من لحظة زمنية تتمثل في عرض ماهية الصلاة إلى لحظة زمنية أخرى تتمثل في دافع الصوفية للصلاة على النبي (ص).

### 3-1 مفهوم الصلاة :

حقيقة لا أحد منا يجهلها أن الصلاة هي ركن أساسي من أركان الإسلام ، و بعبارة أخرى الصلاة هي عمود الدين الإسلامي ، قال النبي في معنى الصلاة ما يأتي : " رأس الأمر الإسلام ، و عموده الصلاة " ﴿27﴾ .

**فالصلاة لغة :** " هي الدعاء بالخير و الحسن و الطيب " ﴿28﴾ .

**و نعني بها اصطلاحاً :** " عبادة ذات أقوال و أفعال و هيئة مخصوصة مبتدئة بالتكبير و مختتمة بالتسليم " ﴿29﴾ .

أما معناها في الشرع الديني : " هي عبارة عن مجموعة أقوال و سلسلة أفعال خاصة ، تفتتح بالتكبير ( أي قول : الله أكبر ) و تختتم بالتسليم ( أي قول : السلام عليكم و رحمة الله ) ، كل ذلك حسب أصول و شروط محددة معينة بدقة و إتقان (30) .

هذا فيما يخص الصلاة عامة أما حديثنا عن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فقد لاحظ الراغب الأصفهاني أن كلمة صلى من الناحية اللغوية "أثما تعني زال عن نفسه بهذه العبادة الصلي الذي هو نار الله الموقدة ، وبناء الفعل كبناء مرض لإزالة المرض،... فالمصلي يبلغ في النفع و إزالة العلل النفسية و القلبية ، كالمريض لنفسه يجتهد في مداولة العلل البدنية ، ... هو يملاً وقته بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ردا للجميل باعتبار النبي هو الواسطة بين الله و العباد " ﴿31﴾ .

فمعنى الصلاة على النبي عند الصوفيين ما هي إلا ردا للجميل ذلك لأن الرسول صلى الله عليه وسلم يعتبر الوسيط بين الخالق عز وجل و بين عباده من المسلمين و ردهم للجميل يتلخص في التقدير و التعظيم و التمجيد لرسول الأمة عامة و الأمة الإسلامية خاصة ، كما أنهم يرون ( الصوفيين ) أن النعم التي هم عليها الآن هي بفضل بركة و أمانة و صدق الرسول (ص) و هذا الطقس له أهمية في ديننا الحنيف بحيث نجد أن الصلاة عامة و الصلاة على النبي خاصة قد وردت في الكتاب و السنة فالصلاة على النبي هي ممارسة تكون من ثلاث أطراف فالطرف الأول و هو الله تعالى أي أن الله يصلي على نبيه ثم يأمرنا نحن بالصلاة عليه و ذلك تقديرا و تشريفا و رحمة لنبيه .

و هناك من يرى أن الله جعل الصلاة على النبي "مقابلة للجنة على أعدائه ، لأن اللعنة معناها الأبعاد و الطرد ، والقطيعة و سدل الحجاب ، و الصلاة من الله هي تعبير عن عطفه و قربه ، و تجليه ، و ظهوره للمصلي عليه بما هو أهله فان كان من عامة المؤمنين ، فحظه من الله عطفه عليه بما يستحقه من أنواع الرحمت و إن كان المصلي عليه من خاصتهم ، فحظه من الله هو حظه إذ لا يكتفي بدونه " ﴿32﴾ .

إذن : اللعنة هي الطرد من رحمة الله .

أما النوع الثاني فيتمثل في صلاة الملائكة عليه و النوع الأخير من الصلاة على النبي هو صلاة الأمة عليه (النبي) و ذلك امتثالا لأوامر الله عز وجل و طاعة لحكمه و تقديرا و تعظيما لنبيه و بهذا فهي تعتبر عبادة يتقرب بها العبد من ربه و هذا ما يبرز مكانته العظيمة عند الله تعالى باعتباره الوسيط بينه (الله) و بين عباده و زيادة عن ذلك هو إظهار الحب و الاحترام لسيد الأمة " محمد صلى الله عليه وسلم " .

إن أفضل أيام الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هو ليلة الخميس و يوم الجمعة كما تستحب الصلاة صباحا و مساءً، وقد ورد في فضل الصلاة على النبي أحاديث كثيرة نذكر منها ما يلي : في قوله صلى الله عليه وسلم : "أكثرُوا من الصلاة علي في يوم الجمعة فإنه يوم مشهود تشهده الملائكة و إن أحدا لن يصلي إلا عرضت علي صلواته حتى يفرغ منها " و يقول أيضا : "أكثرُوا الصلاة علي فإن صلواتكم علي مغفرة لذنوبكم واطلبوا لي الدرجة و الوسيلة فإن وسيلتي عند ربي شفاعة لكم " . و يقول أيضا : " إذا كان يوم الخميس بعث الله ملائكة معهم صحف من فضة و أقلام من ذهب يكتبون يوم الخميس و ليلة الجمعة أكثر الناس علي صلاة " (33).

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : " من صلى علي من أمتي كتبت له عشر حسنات و محيت عنه عشر سيئات " (34). وقال الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا : " من نسي الصلاة علي فقد أخطأ طريق الجنة ، و إنما أراد بالنسيان الترك و إذا كان التارك يخطئ طريق الجنة كان المصلي عليه سالكا إلى الجنة " (35).

ويقول الله تعالى : " إن الله و ملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما " (36). و فيما يخص حكمها فنجد مذاهب و آراء متنوعة و مختلفة فمنهم من يرى أنها مستحبة و منهم من يقول أنها واجبة و منهم من يقول أنها فرض إسلامي .

و في الأخير من بين الصيغ في الصلاة على النبي نجد الصيغة التي أشار إليها بنفسه في قوله صلى الله عليه وسلم : " قولوا : اللهم صل على محمد و على آل محمد ، كما صليت على إبراهيم و على آل إبراهيم وبارك على محمد و على آل محمد كما باركت على إبراهيم و على آل إبراهيم انك حميد مجيد و السلام كما علمتم " (37).

### 3-2 دوافع الصلاة على النبي من المنظور الصوفي :

يمكننا إبراز دوافع الصوفيين للصلاة على النبي (ص) و ذلك من خلال خصائص و صفات يتميز بها عن سائر الخلق (الأمة جمعاء بما فيهم الأنبياء و الرسل ) ، وهي كالاتي " فضل الرسول (ص) على سائر الأنبياء في ذاته و رسالته و معجزاته و دلائل نبوته ، و وصوله في القرب إلى أعلى المقامات و أرفع الدرجات مما لا يدانيه فيها جبريل أو أي ملك مقرب أو انسي مصطفى فضلا عن غيره كما أنه دعا و جاهد لنشر العقيدة الصحيحة و الشريعة التامة بالحكمة و الموعظة الحسنة و الجهاد المبين و في الأخير قدم للبشرية صورة أخلاقية صلحت أن تكون أسوة للمتخلفين " (38).

و من بين الذين أشادوا بفضائله و شجاعته نجد إبراهيم الدسوقي في قوله : " انه قمر الهداية و شمسها ، و نور الرسالة و أسها و فرعها ، شق اسمه و على ساق العرش رسمه ، و بجملته قربه و أدناه و كلمه و نجاه ، قرن طاعته بطاعته ، و فضله على جميع خلقه و بريته ، و اختصه بخصوصيته ، و اختص له أمته ، فهو الأقوى قوي ، و أعلى مكانا ، و أسنا سنا ، و أوضح برهانا ، و أركى و أرقى و أسمى و أعلى و أسمح يدا ، و أسخا و أنقى و أعدل و أفضل و أقمر وجها ، و أصبح حسنا ، و أبح و أثبت جنانا ، و أوسع علما ، و أكثر حلما ، و أرقق كرما ، و أجود عطاء و نعما ، ... " (39).

إضافة إلى هذا نجد "القصيدة المحمدية" للشيخ البوصيري أبي عبد الله شرف الدين محمد بن حماد الصنهاجي :

"محمد أشرف العرب و العجم  
محمد بأسط المعروف جامعه  
محمد تاج رسل الله قاطبة  
محمد خير من يمشي على قدم .  
محمد صاحب الإحسان و الكرم .  
محمد صادق الأقوال و الكلم"<sup>(40)</sup> .

هذه حقيقة لا يمكننا إنكارها ذلك لان الرسول (ص) هو قدوة و نموذجا بحيث يجسد الدين الذي أرسل به ، حيث أقنع الناس بجمال و كمال هذا الدين من خلال مبادئه و أفكاره الرائعة فحسدها في أرض الواقع حتى تكون أفكارا و مبادئ حقيقية معاشة لا مجردة و لا خيالية

وعليه فالرسول صلى الله عليه وسلم هو شخصية عظيمة و نادرة في الوجود ذلك لما يتميز من خصال و أخلاق حميدة فمهما سمناه و وصفناه فإننا لا نعطيه حقه في الوصف وفي هذا السياق بإمكاننا الإشارة إلى الأسماء المتعددة و المتنوعة و التي تندرج في "مائتان وواحد ، نذكر على سبيل المثال : سيدنا محمد ، سيدنا أحمد ، سيدنا حامد ، سيدنا محمود ، سيدنا وحيد ، سيدنا ماح ، سيدنا حاشر ، عاقب ، سيدنا طه ، سيدنا يس ، سيدنا طيب ، سيدنا ولي ، سيدنا حق ، سيدنا أمين ، سيدنا روح القدس ، سيدنا روح الحق ، سيدنا شاف ، سيدنا سابق ، سيدنا صاحب الشفاعة ،... الخ"<sup>(41)</sup> .

و في النهاية ، لا يسعنا القول سوى أن الصلاة على نبينا صلى الله عليه وسلم ما هي إلا سلوك مهذب و في نفس الوقت وسيلة لها دورها في التربية الصوفية فهي تعتبر كسند لكل سالك "صوفي" بحيث توجه سلوكه و ترشده إلى مبتغاه أي الوصول إلى الله تعالى و نيل رضاه و التقرب منه وهذا ما أكده كل من ابن العربي و العز بن عبد السلام " أن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تدل على نصوص العقيدة و خلوص النية وإظهار المحبة و الاحترام للواسطة الكريمة"<sup>(42)</sup> ، إن إكثار الصلاة على النبي قد يؤدي بالإنسان إلى مشاهدته و هي طريقة التي اعتمدها كل من "الشيخ نور الدين الشونبي ، و الشيخ أحمد الزواوي و الشيخ محمد بن داود المترلاوي"<sup>(43)</sup> ، و من خلالها أيضا نستطيع أن نتأمل و أن تصفى قلوبنا من الحقد و الكره و الحسد ، لأن الإكثار من الصلاة عليه ( النبي صلى الله عليه و سلم ) محبة فيه وبالتالي هذه المحبة تجعلنا نتصف بمكارم أخلاقه من رافة و محبة و إحسان و حوار و تسامح و الكرم و الأمانة ، وهذه الصفات إن وجدت في المجتمع أدت به إلى الاستقرار و الاستمرار .

## الهوامش :

- 1- محمود إسماعيل. سوسيولوجيا الفكر الإسلامي في طور الانهيار- الفلسفة و التصوف- القاهرة . دار مصر المحروسة للطبع و النشر . الطبعة الأولى . 2005 . ص : 124 .
- 2- أبو حامد الغزالي . القواعد العشرة . بيروت . المكتبة العصرية . الطبعة الأولى . 2003 . ص : 119-127 .
- 3- عبد الله الشاذلي . موسوعة التصوف الإسلامي - السلوك و الدوافع و التلقي - القاهرة . دار الآفاق العربية . الطبعة الأولى . 2006 . ص 33 .
- 4- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع السابق . ص : 34-35 .
- 5- أكرم مبارك عصبان . في مقاله : التربية عند الصوفية على موقع : <http://www.soufia-h.net/showthread.php> consulte le : 15-01-2013 .
- 6- أكرم مبارك عصبان . التربية عند الصوفية . نفس المرجع السابق .
- 7- أكرم مبارك عصبان . التربية عند الصوفية . نفس المرجع السابق .
- 8- عبد الله الشاذلي . موسوعة التصوف الإسلامي - السلوك و الدوافع و التلقي التصوف . نفس المرجع السابق . ص : 291 .
- 9- أكرم مبارك عصبان . التربية عند الصوفية . نفس المرجع السابق .
- 10- أكرم مبارك عصبان . التربية عند الصوفية . نفس المرجع السابق .
- 11- عبد الله الشاذلي . موسوعة التصوف الإسلامي - الالتزام الصوفي - القاهرة . دار الآفاق العربية . الطبعة الأولى . 2006 . ص : 11 .
- 12- عبد الله الشاذلي . موسوعة التصوف الإسلامي - الالتزام الصوفي . نفس المرجع السابق . ص : 14 .
- 13- عبد الله الشاذلي . موسوعة التصوف الإسلامي - الالتزام الصوفي . نفس المرجع السابق . ص : 15-16 .
- 14- سورة التحريم . الآية : 06 .
- 15- محمد بن بركة . موسوعة الطرق الصوفية - المدخل إلى التصوف الإسلامي . الجزائر . دار الحكمة . 2009 . ص : 254 .
- 16- عبد الله الشاذلي . الالتزام الصوفي . نفس المرجع السابق . ص : 19 .
- 17- عبد الله الشاذلي . الالتزام الصوفي . نفس المرجع السابق . ص : 19 .
- 18- محمد بن بركة . نفس المرجع السابق . ص : 255 .
- 19- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع السابق . ص : 22-23 .
- 20- عبد الله الشاذلي . السلوك و الدوافع و التلقي . نفس المرجع السابق . ص : 367 .
- 21- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع . ص : 368-369 .
- 22- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع . ص : 369 .
- 23- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع . ص : 370 .
- 24- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع . ص : 373 .
- 25- سعيد مراد . التصوف الإسلامي رياضة روحية خالصة . مصر . عين الدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية . الطبعة الأولى . 2007 . ص : 127 .
- 26- سعيد مراد . نفس المرجع السابق . ص : 210 .

- 
- 27- غسان سليم سالم . محاور الالتقاء و محاور الافتراق بين المسيحية و الإسلام . لبنان . بيروت . دار الطليعة للطباعة و النشر . الطبعة الأولى . 2004 . ص : 274 .
- 28- غسان سليم سالم . نفس المرجع السابق . ص : 273 .
- 29- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع السابق . ص : 347 .
- 30- غسان سليم سالم . نفس المرجع السابق . ص : 273-274 .
- 31- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع السابق . ص : 370 .
- 32- أحمد بن مصطفى العلوي . دوحه الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار . مستغانم . المطبعة العلوية . الطبعة الثالثة . 1991 . ص : 22 .
- 33- عبد الله الشاذلي : موسوعة التصوف الإسلامي - الالتزام الصوفي . نفس المرجع السابق . ص : 254-255 .
- 34- محمد بن بركة . موسوعة الطرق الصوفية - الموالد النبوية و الصلوات الصوفية : الصلوات على سيد الكائنات . الجزائر . دار الحكمة . الجزء الأول . ص : 190 .
- 35- محمد بن بركة . نفس المرجع السابق . ص : 191 .
- 36- سورة الأحزاب . الآية : 56 .
- 37- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع السابق . ص : 366 .
- 38- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع السابق . ص : 357 .
- 39- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع السابق . ص : 358 .
- 40- محمد بن بركة . نفس المرجع السابق . ص : 05 .
- 41- محمد بن بركة . نفس المرجع السابق . ص : 195-196-197 .
- 42- عبد الله الشاذلي . موسوعة التصوف الإسلامي - الالتزام الصوفي . نفس المرجع السابق . ص : 359 .
- 43- عبد الله الشاذلي . نفس المرجع السابق . ص : 371 .

## قاعدة " الغاية تبرّر الوسيلة "

في

## منظور التشريع الإسلامي

أ:محمد عشاب

كلية العلوم الانسانية والحضارة الاسلامية

\_\_\_\_جامعة وهران

لا خلاف بين العقلاء فضلا عن العلماء في أنّ التشريع الإسلامي مداره على تحقيق مقاصد وغايات تماثلت على اعتبارها الأدلة المختلفة بما لا يدع مجالاً لاعتقاد ما يخالف ذلك؛ ومن هذه المقاصد ما رصد له الشارع الحكيم جملة من الوسائل المعتبرة فسّمى أسمائها وحدّد حدودها بعبارة النص؛ ومّا يعتبر من وسائل التشريع؛ الأحكام التكلفية ذاتها كالوجوب والحرمة...؛ فإنّها عبارة عن وسائل بالنسبة لمتعلقاتها من المقاصد؛ على اعتبار أنّها وسائل لحمل المكلف إمّا بالترغيب في الثواب أو بالترهيب من العقاب على مقصد مطلوب تحصيله أو مطلوب تركه؛...

إلا أنّ الشارع الحكيم لم يؤقّت لكل مقصد من مقاصد التشريع الوسيلة التي يحصل بها بل ترك الكثير من ذلك لأهل النظر والاجتهاد؛ وبناء على أنّ كل مقصد من المقاصد لا يحصل إلاّ بوسيلة من الوسائل سواء كانت هذه الوسائل معيّنة أو غير معيّنة؛...

فهل يمكن حمل وسيلة من الوسائل على قاعدة الغاية تبرّر الوسيلة؛ بحيث تصبح كل وسيلة حصّلت الغاية المطلوبة وسيلة معتبرة...؟

وقصد الإجابة على هذا التساؤل؛ قسّمت البحث إلى المطالب التالية:

**المطلب الأوّل: مفهوم قاعدة الغاية تبرّر الوسيلة**

**أولاً: مفهوم الغاية:**

**1/ لغة:** قال بن منظور: " الغاية مدى الشيء، والغاية أقصى الشيء...، وغاية كل شيء منتهاه " (1).

**2/ اصطلاحاً:** لقد وردت الغايات كمرادف لمصطلح المقاصد عند ابن عاشور و علال الفاسي؛ عرفت مقاصد الشريعة بأنّها:

الغايات المقصودة للشارع من التشريع..

وبناء على المعنى اللغوي والاصطلاح الشرعي؛ يمكن القول: أنّ الغاية تطلق ويراد بها الهدف أو المقصد أو المراد من الشيء بالمعنى العام؛ فيقال غاية فلان كذا ..، والغاية من التشريع هو تحقيق الصلاح للمكلف في الدنيا والنجاة في الآخرة.

**ثانياً: مفهوم الوسيلة:**

1/ لغة: الوسيلة في عرف اللغة ما يتوسل به إلى الشيء؛ وقد وردت بمعنى الطريق في الاستعمال القرآني: "...أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ.." (2)؛ قال الأمين الشنقيطي: "؛ ويبتغون الوسيلة إليه، أي الطريق إلى رضاه ونيل ما عنده من الثواب بطاعته فكان الواجب عليكم أن تكونوا مثلهم." (3)

2/ اصطلاحاً: هي الطرق والوسائط المادية والمعنوية التي يتوسل بها إلى المراد؛ وقد استقر الأمر عند العلماء على أنّ الأصل في الوسائل أنّها غير مقصودة لذاتها؛ وإنّما هي مقصودة لغيرها من الغايات والمقاصد؛ إلاّ ما دلّ الدليل على أنّه تعبدية فيكون مقصوداً لذاته؛ ومن ثمّ قسم العلماء الأحكام الشرعية إلى أحكام معقولة المعنى أي أنّها مقصودة لذاتها وأحكام تعبدية أي مقصودة لذاتها؛ مع أنّ التعبدية نادر بالنسبة للمعقول المعنى في التشريع. وعليه فمعنى الوسيلة؛ أنّ كل ما أفضى إلى شيء فهو وسيلة له.

ثالثاً: مفهوم قاعدة الغاية تبرّر الوسيلة:

بناء على ما تقدم من فإنّ المقصود بالغاية هو المراد والمقصد، وأنّ المقصود بالوسيلة؛ ما يتوسل به إلى المراد أو الغاية؛ فإنّ المقصود بقاعدة الغاية تبرّر الوسيلة؛ هو أنّ الغاية المشروعة تجعل الوسيلة إليها مشروعة؛ بحيث تأخذ حكمها. فإذا كانت الغاية محمودة في الشرع كانت الوسيلة إليها محمودة كذلك؛ ومن هنا يطرح التساؤل التالي: هل كل غاية مشروعة؛ تكون الوسيلة إليها مشروعة...؟!؛ وإلى أي مدى يمكن أن يصح ذلك ؟. إنّ النظر في مدى صحّة هذه القاعدة واعتبارها في التشريع لا بد من ضبط المراد بالوسائل؛ وهو ما يجعل هذه القاعدة ينظر فيها على تفاصيل:

- المعنى الأوّل: الغاية المعتبرة تبرّر الوسيلة المعتبرة.

- المعنى الثاني: الغاية المعتبرة تبرّر الوسيلة - الباطلة - المنهي عنها.

- المعنى الثالث: الغاية المعتبرة تبرّر الوسيلة المسكوت عنها.

بناء على هذا التفصيل يمكن ضبط ما هو معتبر ممّا هو غير معتبر وتجنّب قبول هذه القاعدة بإطلاق أو ردّها ورفضها بإطلاق؛ لأنّ كلا الأمرين مجانب للصواب وللنظر العلمي بل والشرعي:

وقبل أن ينظر في تقييد الوسيلة؛ فيجب أولاً من ضبط المراد بالغاية؛ فهي على هذا العموم تشمل غايات الشارع وغايات المكلف؛ فأما غايات المكلف فلا عبرة ولا اعتبار بها؛ وذلك لأنّها تتبع لغايات الشارع؛ فإن وافقت غاية المكلف غاية الشارع قبلت وإن خالفها ردّت؛ فكان الأصل في النظر هو غايات الشارع وعليه فإنّ أوّل قيد يجب أن يضاف إلى هذه القاعدة حتى تأخذ الصبغة الشرعية والتشريعية في نفس الوقت؛ هو أن تقيّد الغاية؛ فتصبح الغاية المعتبرة؛ وذلك لأنّ سلامة الأصل قبل سلامة الفرع؛



فإذا كان الأصل الذي يقاس عليه هو الغاية والفرع هو الوسيلة؛ فلا بد أولاً من صحة الغاية واعتبارها في نظر الشرع ثم النظر من خلالها إلى مدى اعتبار ما يتوسل به إليها؛ وإلا فلا اعتبار للقاعدة من أساسها.

#### أولاً: المعنى الأول؛ الغاية المعتبرة تبرّر الوسيلة المعتبرة:

ومعنى ذلك؛ أنّ الغاية المعتبرة والتي تتمثل في مصلحة مقصودة ومعتبرة للشارع تجعل الوسيلة التي يتوسل بها معتبرة شرعاً. إذا كان الغرض من هذه القاعدة ابتداءً هو بيان حكم الوسائل؛ وكانت الوسائل على هذا المعنى معتبرة في التشريع سواء بالنص أو بالإجماع، فلم يبق ما يدعو لإعمال هذه القاعدة؛ وعليه فإنّ حمل القاعدة على معنى أنّ الغاية المعتبرة تبرّر الوسائل المعتبرة لا فائدة منه؛ وذلك لتخلف المقصود من القاعدة؛ على اعتبار أنّ إعمالها في هذا المعنى هو تحصيل حاصل. إلا إذا كان ذلك من باب التأكيد لما هو معتبر لا من باب التأسيس له.

#### - المعنى الثاني: الغاية المعتبرة تبرّر الوسيلة المنهي عنها - الباطلة -.

والمراد بالقاعدة على هذا المعنى؛ أنّ الغاية المقصودة للشارع تبرّر الوسائل المنهي عنها وسائل غير معتبرة. ومثال ذلك؛ أنّ درء مفسدة إعدام النفس غاية معتبرة للشارع وقتل النفس وسيلة منهي عنها - باطلة -؛ و درء مفسدة إعدام العقل غاية معتبرة للشارع وشرب الخمر وسيلة منهي عنها. وعليه فإنّ ما قيل في المعنى الأول يقال في المعنى الثاني لهذه القاعدة؛ وهو أنّ حمل القاعدة على هذا المعنى لا يفيد في التشريع إلا إذا أريد به التأكيد لا التأسيس؛ لأنّه تحصيل حاصل.

#### - المعنى الثالث: الغاية المعتبرة تبرّر الوسيلة المسكوت عنها.

ومعنى ذلك؛ أنّ الغاية المقصودة للشارع تجعل من الوسيلة المسكوت عنها والتي يتوسل بها إليها؛ وسيلة معتبرة شرعاً. يبدو أنّ هذا المعنى الأكثر اعتباراً سواء من جهة الاعتبار العام للقاعدة؛ من حيث أنّ المقصود منه الكشف عن أحكام ما يندرج فيها، أو باعتبار ما تتضمنه هذه القاعدة بمعناه الخاص في هذا المقام؛ والمتمثل في بيان حكم الوسائل بالنظر إلى حكم الغايات والمقاصد.

وذلك لأنّ الوسائل إذا كانت معتبرة - مأمور به أو مندوب إليها - فهي معلومة الأحكام ولم يبق غرض لطلب معرفة الأحكام على أساس هذه القاعدة، وكذلك إذا كانت هذه الوسائل منهي عنها؛ أي قد أبطلها الشرع. وأمّا الوسائل التي سكت عنها الشرع؛ لم يعرف لها حكم الطلب سابق في الشرع فتطلب وتتنع، ولم يعرف لها حكم الكف فتترك، فكانت بذلك محل إعمال القاعدة؛ وهو ما يجعل القاعدة إنّما تصح على هذا الاعتبار أصالة - تأسيساً -؛ وإن صحت على غيرها فهو كما سبق وأن أشرت لا يكون إلا تبعاً.

وحمل القاعدة على معنى بيان أحكام الوسائل المسكوت عنها لا يخلص إلا بضوابط تجعل القاعدة معتبرة على هذا الاعتبار؛ وبيان ذلك فيما يلي:

#### - المطلوب الثاني:

- أصول قاعدة: الغاية المعتبرة تبرّر الوسيلة المسكوت عنها في التشريع الإسلامي.

## أ- من القواعد الأصولية: قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

والمقصود بهذه القاعدة عند علماء الأصول؛ أنّ وسيلة الواجب واجبة، ووسيلة المندوب مندوبة، ووسيلة المباح مباحة؛ وعلى هذا المعنى تحمل قاعدة الغاية تبرر الوسيلة.

وقد أشار القرافي إلى اندراج قاعدة الغاية تبرر الوسيلة تحت قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بقوله: " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكذا كون الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما يتوسّط متوسطة كما لا يخفى فافهم" (4)

ب- من القواعد الفقهية: قاعدة الوسائل تأخذ أحكام المقاصد: ومعنى القاعدة؛ أنّ ما يتوسل به من الوسائل المعنوية أو المادية إلى الغاية والمقصد؛ فإنّ حكمه يكون تبعاً لحكم المقصد الذي يفضي إليه؛ وبعبارة أخرى أنّ مشروعية المقاصد دليل على مشروعية الوسائل المفضية إليها. وممّا جاء في بيان هذه القاعدة:

"... وليس مشروعاً من الأمور... غير الذي في شرعنا مذكور

... وسائل الأمور كالمقاصد... واحكم بهذا الحكم للزوائد" (5)، وقد عبر عنها صاحب التحبير بقوله: " هذه المسألة هي المعبر عنها في الأصول: بما لا يتم الواجب إلا به واجب، وربما قيل: ما لا يتم المأمور إلا به يكون مأموراً به، وهو أجود وأشمل من حيث إن الأمر قد يكون للندب، فتكون مقدمته مندوبة، وربما كانت واجبة: كالشروط في صلاة التطوع، إلا أنه لما وجب الكف عن فاسد الصلاة عند إرادة التلبس بالصلاة مثلاً وجب ما لا يتم الكف مع التلبس إلا به، فلم يخرج عما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب." (6)

## المطلب الثالث: ضوابط اعتبارها في التشريع الإسلامي

### 1- أن تكون الغاية مشروعة ومعتبرة:

- ومعنى ذلك أن تكون الغاية المراد تحقيقها سواء كانت مادية أو معنوية معتبرة في الشرع إتماً بنص شرعي؛ أو مندرجة في مقاصد الشريعة الإسلامية موافقة لها.

ومثال ذلك؛ مصلحة حفظ الصحة؛ فهي مصلحة ثابتة بالنص في قوله عليه السلام؛ "..أنزل الله داء إلا أنزل له دواء" (7). كما تدلّ عليه مقاصد الشريعة الإسلامية وقواعده العامة كأصل حفظ النفس؛ الذي يعدّ من كليات المقاصد وأمّهات المصالح والغايات سواء كانت منصوصة أو داخلية في معنى المنصوص محصلة للغاية من اعتباره.

- أن تكون الغاية المقصودة للمكلف موافقة لمقاصد الشارع؛ وذلك لما تقرّر في باب المقاصد؛ من أنّ الأصل في اعتبار مقاصد المكلفين أن تعرض على مقاصد رب العالمين؛ فما توافق وتعارف فمألوف؛ اعتبر وطلب، وما تخالف معها فهو غريب؛ ردّ وطرده. فالعبرة بالغايات المقصودة للشارع لا الغايات المقصودة للمكلفين.

- أن لا يؤدي تحصيل غاية ما وإن كانت معتبرة في نفسها إلى فوات غاية أخرى أكبر منها في الأهمية أو مساوية لها، وأقوى منها في الاعتبار؛ لأنه قد تقرّر في التشريع عامة وفي اعتبار المصالح والغايات خاصة؛ أنّ العبرة بالغالب؛ والمعتبر في الغالب غلبة المصلحة في مقام الجلب وغلبة المفسدة في مقام الدفع.

## 2- أن لا تكون الوسيلة منهي عنها:

يشترط في اعتبار الوسيلة أن لا تكون منهي عنها بالنص الصريح أو أن تكون مخالفة لمقاصد التشريع غير موافقة لكلياته وقواعده العامة؛ وذلك لأنّ الوسائل المنهي عنها هي وسائل باطلة في عرف الشرع، وما كان كذلك لا يجوز التوسل به إلى غاية من الغايات مطلقاً سواء كانت هذه الغايات معتبرة في ذاتها أو غير معتبرة. ومثال ذلك؛ لا يجوز أن يتوسل بقتل شخص لأنه عاق لولديه؛ وذلك تعلقاً بالغاية المتمثلة في دفع أذى العقوق عن الوالدين، لأنّ الشارع الحكيم منع قتل النفس لأي سبب من الأسباب ماعدا الثلاث المنصوص عليها؛ في الحديث النفس بالنفس، والتارك لدينه المفرق للجماعة؛ والثيب الزاني.

أو أن يتوسل بسرقة أموال الناس تحصيلاً لغاية توزيعها على الفقراء؛ لأنّ الشارع الحكيم نهي عن السرقة؛ فكانت السرقة بذلك وسيلة باطلة في ذاتها لا تشفع لها غاية.

3- أن لا تكون الوسائل تعبدية: ومعنى ذلك أنّ الوسائل منها ما هو تعبدية ومنها ما هو معقول المعنى - معلن -؛ فأما ما كان تعبدية فإنّه معتبر في التشريع حتى مع عدم حصول المقصد؛ بمعنى أنّ التعبدية لا يأخذ حكم المقصد بالضرورة بل إنّّه معتبر سواء أخذ حكم المقصد أو لم يأخذ حكمه؛ وهو ما يخالف عموم قاعدة الوسائل تأخذ حكم المقاصد بما يجعل الوسائل تثبت بثبوت المقاصد وتزول بزوالها؛ " القاعدة أنّه كلّما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة؛ فإنّها تبع له في الحكم وقد خولفت هذه القاعدة في الحجج في إمرار الموس على رأس من لا شعر له مع أنّه وسيلة إلى إزالة الشعر فيحتاج إلى دليل يدلّ على أنّه مقصود في نفسه وإلّا فهو مشكل على القاعدة" (8)

وقد بيّن الشاطبي العدول عن حكم القاعدة بقوله: " إن فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه موضوعاً لأجله، فلا يمكن والحال هذه أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد، إلا أن يدلّ دليل على الحكم ببقائها، فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها، وإن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر، فلا امتناع في هذا، وعلى ذلك يجمل إمرار الموسى على رأس من لا شعر له. " (9) وعليه؛ فمتى كانت الوسائل منصوص عليها مقصودة لذاتها فلا يجوز تعديلها أو استبدالها؛ ومن ذلك ما دلّ عليه النص في إمرار الموس على رأس من لا شعر له؛ فمع أنّ المقصد من وسيلة إمرار الموس في الأصل هو الحلق إلا أنّ هذه الوسيلة تبقى ثابتة حتى مع عدم تحصيل هذا المقصد بالنسبة لمن لا شعر له وذلك على اعتبار أنّها من باب التعبد.

4/ أن لا يؤدي اعتبار الوسائل إلى بطلان المقاصد: وذلك لأنّ الوسائل إنّما اعتبرت بقصد تحصيل المقاصد وتثبيتها وأما إذا كانت تفضي إلى فواتها فلا اعتبار لها؛ لأنّ اعتبارها في التشريع كان تبعاً لاعتبار المقاصد، بخلاف ما إذا فاتت الوسائل وحصلت بفواتها المقاصد فإنّ المقاصد معتبرة لأنّ الاعتبار تعلّق بها في ذاتها؛ وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة. " (10)

وقد أشار الشاطبي على هذا المعنى بقوله: "كل تكملة فلها- من حيث هي تكملة- شرط، وهو: أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك، لوجهين. أحدهما: أن في إبطال الأصل إبطال التكملة، لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا، فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤد إلى عدم اعتبارها، وهذا محال لا يتصور، وإذا لم يتصور، لم تعتبر التكملة، واعتبر الأصل من غير مزيد، والثاني: أنا لو قدرنا تقديرا أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت." (11)

وذلك لأنّ من شرط اعتبار الوسائل أن لا تفضي إلى بطلان المقاصد؛ ومعنى ذلك أنّ الوسائل إنّما تعتبر من باب اعتبار المقاصد من جهة ومن جهة أخرى من باب تكميلها والمحافظة عليها؛ فمتى أدى اعتبار وسيلة ما إلى فوات المقصد فتصبح هذه الوسيلة باطلة وغير معتبرة ومن ذلك؛ اعتبار الربا وسيلة لحفظ المال؛ على اعتبار أن الربا يفضي إلى استثمار الأموال وتكثيرها، ولكن ذلك إنّما يحصل بالنسبة لصاحب المال وأما بالنسبة إلى المقترض فهو استغلال بغير وجه حق وكذلك بالنسبة إلى المال العام وذلك لما يفضي إليه الربا من التضخم وهو ما يجعل الربا يؤدي إلى فوات مقصد حفظ المال؛ وبناء على هذا الضابط يمكن القول أنّ الربا كوسيلة لحفظ المال تعتبر وسيلة غير معتبرة لأنّها تؤدي إلى بطلان المقصد في حد ذاته.

#### المطلب الرابع: تطبيقاتها

##### 1- العبادات:

##### مثالها: بناء المساجد وسيلة إلى إقامة الجماعات

وبعرض بناء المساجد بصفتها وسائل على ضوابط أنّ الوسائل تأخذ أحكام الوسائل يمكن القول: فصلاة الجمعة والجماعة معتبرة في الشرع، والمساجد ثابتة في الشرع كذلك؛ فأول ما بناء على الأرض بيت الله الحرام، وأول بناء بعد الحجر إلى يثرب المسجد النبوي؛... وأما بالنسبة لكون بناء المساجد من الوسائل المعتبرة في التشريع؛ فإنّ ذلك قد تواترت به النقول وتلقته العقول بالتسليم.

ويضاف إلى البناء لواحقه من التجهيزات سواء كانت أفرشة أو إنارة أو مكبرات للصوت ودور الخلاء وأدوات التنظيف؛ فكل ذلك يدخل في باب الوسائل التي يتوسل بها إلى تحصيل غايات مقصودة للشارع ومعتبرة عنده. وبناء على تحقق هذه الضوابط؛ يمكن القول: أنّ بناء المساجد وسيلة لإقامة الصلاة؛ ولما كانت الصلاة غاية مطلوبة - صلاة الجمعة والجماعة- كان بناء المساجد وتجهيزها مطلوبا للشارع.

##### 3- الجنایات

مثالها: عقوبة السجن وسيلة لتحصيل غاية ردع الجاني. بعرض عقوبة السجن كوسيلة لتحصيل مقصد الردع؛ يمكن القول: أنّ الردع يعتبر من المقاصد المعتبرة في التشريع؛ ويدل على ذلك أنّ الشارع الحكيم شرع العديد من الحدود والأحكام لتحصيله في مختلف أبواب التشريع؛ ففي الجنایات شرّع حد القصاص على القاتل وذلك جزاء له وردعا لغيره ممّ، تسوّل له نفسه الاعتداء على الأنفس.

وفي الأموال شرع حد القطع للشارق؛ وذلك أيضا لتحصيل جزاء للشارق وردعا له ولغيره من الذين يعتدون على أموال الناس. وفي الأعراض شرع الجلد وذلك جزاء وردعا للقاذف وردعا لغيره،....

وبناء على ذلك يمكن القول أنّ هذه الحدود وغيرها من الأحكام وإن اختلفت في أسبابها وهياتها إلا أنّها تجتمع في مقصد وغاية واحدة؛ وهي تحصيل الردع.

ومن جهة أخرى؛ يعتبر السجن كعقوبة بديلة معتبرة شرعا؛ وخاصة في الجرائم المستحدثة كالمخدرات والتزوير واختلاس وتبييض الأموال والتهرب بمختلف أشكاله وألوانه وإهدار المال العام؛....

كما أنّ عقوبة السجن وسيلة اجتهادية يعود تقديرها للقاضي أو الحاكم؛ فهي من باب المسكوت عنه من أساليب وطرق ووسائل غير منصوص عليها؛ بحيث تعلق بمقصد الشارع وغايته المتمثلة في تحقيق الردع.

وبناء على ذلك فإنّ عقوبة السجن وسيلة خادمة لمقصد الردع في القضايا التي لم يعرف الشارع الحكيم بالوسائل المحصلة لمقصده، أو حتى في القضايا التي عرف الشارع الحكيم بوسائل تحصيل مقصده منها إلا أنّه قد تعذر على المكلف تحصيل الوسائل المنصوصة لأسباب وموانع معتبرة.

#### **4- المعاملات:**

مثالها: عقود الملكية الفكرية وسيلة لحفظ الحقوق المادية والمعنوية

من المقاصد المعتبرة في التشريع الحقوق المادية والمعنوية للمبدع؛ وذلك لأنّها داخلية في جملة الحقوق التي كفلها الشارع لأصحابها ومنع التعدي عليها مثلها مثل الأموال.

فتعتبر عقود الملكية الفكرية من وسائل حفظ الحقوق؛ وهي داخلية في جملة حفظ المصالح؛ وبناء على أنّ التشريع قائم على جلب المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها؛ وكانت هذه العقود محصلة لمصالح المكلفين من المبدعين من جهة بحيث تحفظ الحقوق من أن تطالها أيدي المتطفلين؛ وبناء على هذا المقصد يمكن القول أنّها معتبرة في التشريع.

كما أنّ عقود الملكية الفكرية ليست من الوسائل التعبدية، لأنّها لم تثبت في منقول التشريع، بل لم تعرف في العصور المختلفة التي مرّ بها التشريع وإتّما عرفت في العصر الحديث وذلك تبعا لمستجدات العصر؛ الذي أصبح يعتبر ملكية المؤلفات والمبتكرات مثلها مثل سائر الممتلكات من الحقوق المالية والعينية التي لا يجوز للغير التصرف فيها بوجه من وجوه التصرف دون إذن من صاحبها الأصلي؛ بل أجاز القانون لصاحب الملكية الفكرية أو من تحصل على حقوق النشر كدور الطباعة من مقاضاة كل شخص طبيعي أو معنوي يتصرف في هذه الملكية الفكرية.

ولأجل حفظ هذه الحقوق أصبح اليوم ما يعرف بعقود الملكية الفكرية التي تعتبر وسيلة اجتهادية تقوم على تحصيل مصلحة المبدع والمتمثلة في صيانة الحقوق المادية والمعنوية من اعتداء الغير عليها وهو مقصد معتبر شرعا كما سبق على اعتبار ذلك من جملة اعتبار جلب المصالح ودرء المفاسد والمضار؛ وهي بذلك لا تفضي إلى بطلان هذا المقصد وإتّما تهدف إلى حفظه وتثبيتته ودرء عنه أسباب وأشكال الفساد والضرر.

**خاتمة:**

---

قاعدة "الغاية تبرر الوسيلة" ؛ لا تصح بهذا الإطلاق في التشريع الإسلامي ؛ وعليه فيجب تقيدها على المعاني التالية:

- الغاية المعتبرة تبرر الوسيلة المعتبرة؛ هذا المعنى لا عبء به في التشريع لأنه تحصيل حاصل.
  - الغاية المعتبرة تبرر الوسيلة؛ هذا المعنى كذلك لا عبء به، وإن صحّ فعلى اعتبار التأكيد لا التأسيس
  - الغاية المعتبرة تبرر الوسيلة المسكوت عنها؛ يعتبر هذا المعنى الأقرب إلى تحقيق الغاية من هذه القاعدة على المعنى العام و على المعنى الخاص، وذلك لما يمكن من التعرف على أحكام الوسائل انطلاقاً من غاياتها المعتبرة.
- وعليه؛ فلا يصح الاستدلال بهذه القاعدة على الإطلاق الشائع بين الناس؛ من قولهم : الغاية تبرر الوسيلة؛ وإنما يجب تقييد هذا الإطلاق بما يتوافق مع التشريع الإسلامي بأن يقال؛ الغاية المعتبرة تبرر الوسيلة المسكوت عنها.

## الهوامش:

- (1) لسان العرب، ج15، ص 143، ابن منظور، الطبعة الأولى143، الناشر: دار صادر - بيروت.
- (2) الإسراء: الآية ( 57)
- (3) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج3، ص 162، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (المتوفى : 1393هـ)، الطبعة : 1415 هـ - 1995 م الناشر : دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت - لبنان
- (4) أنوار البروق في أنواع الفروق، ج2، ص 61، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي المتوفى 684هـ، تحقيق خليل المنصور، سنة النشر 1418هـ - 1998م ، الناشر دار الكتب العلمية بيروت لبنان
- (5). شرح منظومة القواعد الفقهية للسعدي ج1، ص60.، شرح : خالد بن إبراهيم الصقعي.
- (6) التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، ج2، ص 931، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، المتوفى 885 هـ ، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراج، طبعة 1421هـ - 2000م ، الناشر مكتبة الرشد، الرياض، السعودية.
- (7) السنن الكبرى، ج4، ص 193، رقم ، 6865، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي ، تحقيق : د.عبد الغفار سليمان البنداري ، سيد كسروي حسن ، الطبعة الأولى ، 1411 - 1991 ، الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت
- (8) القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج 2، ص61
- (9) الموافقات ج2، ص35، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى : 790هـ)تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر : دار ابن عفان ، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م
- (10) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، للتفتازاني ج 2، ص 251، تأليف سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي(المتوفى: 793هـ)
- حققه؛ زكريا عميرات، الطبعة الأولى 1416 هـ - 1996 م الناشر : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
- (11) الموافقات ، ج2، ص 26 .

## الفكر المقاصدي عند علماء الجزائر الكليات المقاصدية عند الإمام السنوسي

د. بلخير طاهري

كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية

جامعة وهران

مقدمة:

لقد أضحى علم المقاصد ميزان الفقهاء، وحجة العقلاء، ودستور الحكماء، ومن خواص المحققين من العلماء، والسد المنيع من تلاعبات المستشرقين والمحدثين.

وبما أن علم المقاصد أخذ استقلالته عن أصول الفقه ولو في التأليف عند المتأخرين فلا زال في الوقت متسع للكشف عن خبايا النزوايا في هذا الفن من خلال الغوص في المدونات الأصولية، والفقهية، لإخراج مكنوناتها وإبراز خفاياها، وهذا ما لمسناه من الدراسات الأكاديمية الحديثة التي تخصصت في جزئيات المقاصد ومفاصله، والوقوف على كنوز من دقائق المعلومات عن هذا العلم المنهجي الاستشراقي.

**أولاً: منهج الكشف عن هذا العلم:**

وعليه فإنني أرى أن هناك ثلاثة مستويات يجب العمل من خلالها اتجاه هذا العلم لتتبع خيوطه وكشف مستوره ومسطوره حتى تجمع فرائده وشوارده.

**المستوى الأول:** ويتمثل في تتبع المباحث الأصولية خاصة في كل من مبحث القياس - وبشكل أدق مبحث مسالك العلة - ومن خلال مبحث المصالح - وبشكل أدق مبحث المصالح المرسله - ويضاف إليهما كل من مباحث سد الذرائع - أو فتحها - ومبحث ما جرى به العمل عند المالكية.

**المستوى الثاني:** ويتمثل في كتب الفتاوى والنوازل، التي راعت واقعها عند تنزيل أحكامها، ففيها من الدرر والمقاصدي لو جمعت لكانت كتاباً تطبيقياً عملياً لهذا العلم. ويضاف إلى هذا كتب التفسير خاصة التي عرف أصحابها بالمنهج الأصولي في التكوين والتفكير، وعلى سبيل المثال: أحكام القرآن لأبي بكر بن عربي المعافري، وكتاب التفسير الكبير للرازي وكتاب أضواء البيان للأمين الشنقيطي، والتحرير والتنوير للطاهر بن عاشور.

وأزعم أنه لو تفرغ بعض الباحثين لنحل هذه الكتب لوقفنا على ثروة هائلة تسد أزمة الأمثلة والتطبيقات الأصولية والمقاصدية على حد سواء.

**المستوى الثالث:** وهي كتب القضاء والتوثيق، وهي الأخرى فيها من الكنوز العلمية العملية التي راعى أصحابها واقع الناس وأصدروا أحكام عند التأمل فيها نجدتها تسلك مسلك الفتوى غير أنها معللة بأبعاد مقاصدية قوية، وزنت بموازين المصالح الكلية والجزئية والعامّة والخاصة.



## ثانيا: أهمية الموضوع:

وانطلاقا من هذه الفكرة وإشباعا لهذه الرغبة وسدا لهذه النهضة، أردت أن أسهم بقلمي، وأبادر في وضع لبنة إلى جانب ما وضع من اللبنة في هذا الصرح الكبير من هذا الفن، ويكون موضوع هذا المقال حول الكليات المقاصدية عند أحد أعلام الجزائر ألا وهو: " الإمام السنوسي رحمه الله " .

فلو تيمم أهل كل بلد وولوا وجوههم قبلة أهل بلدهم خدمة للعلم لا تعصبا وحمية، لما حجت عنا كثير من النظرات والفضائل والخيرات والبركات، من فقه الواقع وفقه الواجب.

وما هو مؤرخ المملكة المغربية الشيخ عبد الوهاب بن منصور التلمساني الجزائري، يصور لنا هذه الحالة في مقدمة كتابه لرسائل أبي القاسم القالمي الجزائري، لعدم عنايتنا بعلمائنا رحمهم الله، فقال: " وعف الله عن أهل المغرب الأوسط، فإني ما أظن على وجه البسيطة أمة أتعس منهم في آدابها حظا، أو أعثر منهم في تاريخها جدا، فقد أهملوا أئمتهم وأعلامهم وزهدوا في أدبهم وحضارتهم، ونسوا عن عمد عظماءهم وكبراءهم، ونفضوا اليد من مشاهير عصورهم، و مساعير حروبهم، ولم يذكروا بالفخار و الإكبار علماءهم وأدباءهم مثلما تفعل الأمم الأخرى، حتى أنكر عليهم الخصوم الماضي المجيد والشرف التليد، وقالوا لهم: .  
وقد حدث هذا بأرض الجزائر ووقع، لا لأن الجزائر عديمة رجال، مفلولة نصال، وإنما لأن أهلها لم ينشطوا للتأليف في سنينهم الخوالي، ولم يعتنوا من تسجيل أعلامهم ، وتاريخ وقائعهم، إلا بالنزر اليسير...<sup>1</sup>  
وهذا الذي تحدث عنه مؤرخنا هو ما حذر منه ونبه عليه عاملنا الذي نحن بصدد كشف المستور عن ما هو مسطور في كتبه.

حيث قال الإمام السنوسي رحمه الله: " وليكن اعتنائك يا أخي بمن تأخر من الصالحين و خصوصا من أهل بلدك حلولا بالسكنى و الدفن أكثر من اعتنائك بمن تقدم منهم و ذلك لأوجده:

أحدها: أن الغالب فيمن تقدم إمكان للاستغناء عن التعريف بأحوالهم بتأليف من مضى.

الثاني: أن نشاط النفوس للخير والافتداء بذكر محاسن المعاصرين لها أو من قرب من المعاصرين أكثر من نشاطها بذكر محاسن من بُعد زمانه لان منافسة المعاصر في الخير معلومة... .

الثالث: إن ذكر محاسن المتأخرين لاسيما إن كان لهم مدفن في البلد أو ذرية أو أصحاب يوجب لمن وقف على ذلك المحافظة على خدمتهم و الهروب من انتهاك حرمتهم في ذريتهم و أصحابهم و كلامهم.. .

الرابع: أن فيه تخلصا مما عليه أهل الزمن من القدح بمن عاصروهم من الصالحين أو عاصروهم من بعض ذريتهم و القرابة إليهم وهذا خلق ذميم جدا و قد نال منه أهل المغرب خصوصا أهل بلدنا حظا أوفر مما نال غيرهم ولهذا لا يجد أكثرنا اعتناء

بمشايخنا و لا يحس الأدب معهم بل يستحي كثيرا منا أن ينسب بالتلميذة لمن كان خاملا ويكون جل انتفاعه بذلك الخامل فيعدل عن الانتساب اليه إلى من هو مشهور عند الظلمة وربما نسب بعض من لا خلاق له؛ العداوة و السب و الأذية ، لمن سبقت شيخوخته عليه ولا يبالي، و ذلك مذموم جدا، و إن لم يكن شيخه من الصالحين وهو الهلاك دنيا و أخرى.

ويرحم الله المشاركة ما أكثر اعتناءهم بمشايخهم و بالصالحين منهم خصوصا<sup>2</sup>.

فإخال أن الرسالة قد وصلت، والهمة قد نشطت والعزيمة قد قويت، لنكون في مستوى تطلعات علمائنا حتى نبرأ ذمتنا أمام الله ثم أمام التاريخ، ونقيم الحجة على من بعدنا.

ثالثا: إسهامات علماء المالكية في التقعيد والتطوير للفكر المقاصدي:

نحن نعلم أن علم مقاصد الشريعة يصعب فك خيوطه عن علم أصول الفقه، وكلا العلمين كان لجميع علماء المذاهب اليد الطولى في وضع معالمه ورسم مسالكه، غير أن لمسة الإبداع كانت من علامة المالكية ومؤصلها ألا وهو "الإمام الشاطبي رحمه الله"؛ فكما أن علم أصول الفقه وجد قبل الإمام الشافعي رحمه الله، إلا أن فضل التأسيس والتفعيد والتدوين يرجع إليه، رغم ما يدعيه المدعون، فكذلك علم المقاصد يعود الفضل فيه للإمام الشاطبي الذي جمع المنثور وبسط المأثور. وأصبح كتابه "الموافقات" هو عمدة المرافعات، وقانون فك النزاعات عند الترجيحات، فهو دستور المفتي في هذا الفن بلا نزاع ولا مرأى، وأضحى كالمتمن عليه تدور الشروح والمختصرات، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

وبات هذا العلم مدروساً، يبحث عن مَنْ يزيل عنه الركام ويميط عنه اللثام، ويبرزه للعيان، حتى قيّض الله عزوجل لهذا الكتاب أحد المحققين الأعلام المعرفين بالرسوخ في اللغة وعلم الكلام، ألا وهو: "الشيخ عبد الله دراز رحمه الله" فنسخ العبارة وحلّ مُشكّل الإشارة، وبقي الحال على حاله في عدّه هذا الكتاب من المقفلات، ووسمه بعضهم بالفلسفة المغاربية في علم الشريعة، ولم يدركوا كنوزه ولا مكنوناته حتى استبيح حرمه من طرف محارمه من أهل النظر والاختصاص، وكان رائدهم في هذا المقام، الإمام المهام "الطاهر بن عاشور رحمه الله" فلخص المقصود، وجعله ماثلاً للشهود، وهذا من خلال إملاءاته لطلابه بالزيتونة المباركة، فكان كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" برهان الوجود وكاشف المفقود من كتاب حذر مؤلفه أن يقتحمه من ليس أهلاً للنظر فيه، حيث قال الإمام الشاطبي رحمه الله: "ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخذل إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات، والله الموفق للصواب"<sup>3</sup>. ومن خلال هذه الفقرة ندرك مستوى هذا المؤلف والمؤلف، وأنه لا يقتحم حماه إلا من تزود بالنقل والعقل، وتحرر من رقة التقليد.

فمع الإمام الطاهر بن عاشور بدأت تفتح مغاليق هذا الفن، وهذا الكتاب وتمثل للعيان، وأصبحت الكتابات تتهافت على هذا الإحاذ الذي يكفي الفئام من الناس ولو نزل به أهل مصر لكفاهم. فسار على أثره وفي زمنه الفقيه السياسي المفكر الشيخ "علال الفاسي" من خلال كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" ثم توالى الدراسات الأكاديمية الحديثة حول الفكر المقاصدي عند جلة من علماء الأصول الذين عنوا بهذا اللون من التفعيد مثل: الجويني الغزالي، العز بن عبد السلام، القراني، ابن تيمية، ابن القيم، الشاطبي، الدهلوي، رشيد رضا الطاهر بن عاشور، علال الفاسي... والقائمة مفتوحة حول الأعمال. ثم كانت الدراسات في مفاصل المقاصد، حول الضروريات أو الحاجيات، أو المسالك وطرق الكشف عنها، وغيرها من المباحث.

وقد جمعت هذه الجهود في موسوعة المقاصد الموسومة "بالدليل الإرشادي لمقاصد الشريعة" تحت إشراف الأستاذ الدكتور: محمد كمال الدين إمام " فقد حوت جل الدراسات المطبوعة في علم المقاصد وما له صلة به. ووصلاً للشهد برحيقه، أردنا ألا نخرج من بستان المالكية، وبشكل خاص علماء الجزائر، فكان محور حديثنا في هذا المقال علامة زمانه وفارس علم الكلام الذي عرف بمصنفه الذي أضحى متناً معتمداً عند المتأخرين في علم العقائد والموسوم ب" أم البراهين " إنه المتكلم المحدث الفقيه المفسر "الإمام السنوسي" [899هـ]:<sup>4</sup>

وهذا من خلال شرحه " لنظم الجزائرية في التوحيد " للإمام أحمد بن عبد الله الزواوي]

800هـ/884هـ -

1398م/1479م].<sup>5</sup>

#### رابعاً: جذور الكليات الخمس المقاصدية في كتب المتقدمين:

إن أول من أشار إلى الكليات المقاصدية هو محمد بن يوسف العامري النيسابوري أبو الحسن (381هـ=991م) في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام" حيث قال: "وأما المزاجر فمدارها أيضاً عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة، وهي:

- 1 - مزجرة قتل النفس، كالقود والدية.
- 2 - ومزجرة أخذ المال، كالقطع والصلب.
- 3 - ومزجرة هتك الستر، كالجلد والرجم.
- 4 - ومزجرة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق.
- 5 - ومزجرة خلع البيضة، كالقتل عن الردة".<sup>6</sup>

ويلاحظ في المراتب التي ذكرها الإمام العامري الإشارة البديعة إلى الكليات المقاصدية بصورة تطبيقية، ولعلها هي التي تلقفها من بعده العلماء كالجويني والغزالي ثم من بعده من العلماء الأعلام، وجمعوا المنتاثر وبسطوا المآثر، في قوالب علمية سميت بالقواعد المقاصدية أو بالكليات المقاصدية. فقد أشار الإمام الجويني في برهانه بقوله: "طريقة أخرى وهي تشتمل على نظر كلي إلى الفروع وهذا يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات...".<sup>7</sup>

وقال الإمام الغزالي تلميذ الجويني: "... وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعداً أيضاً عن رتبة الحاجات ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها ولنفهم أولاً معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها أما المصلحة فهي: عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم.

لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح".<sup>8</sup>

وقال الإمام الرازي: "... ثم قد عرفت أن المناسبة التي من باب الضرورة خمسة وهي مصلحة النفوس والعقول والأديان والأموال والأنساب فلا بد من بيان كيفية ترجيح بعض هذه الأقسام على بعض".<sup>9</sup>

قال الإمام القرافي: "نحو الكليات الخمس: وهي حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال، وقيل: والأعراض... الكليات الخمس: حكى الغزالي وغيره إجماع الملل على اعتبارها، فإن الله تعالى ما أباح النفوس ولا شيئاً من الخمسة المتقدمة في ملة من الملل وإن المسكرات حرام في جميع الملل، وإن وقع الخلاف في اليسير الذي لا يُسكر، ففي الإسلام هو حرام، وفي الشرائع المتقدمة حلال، أما القدر المسكر فحرام إجماعاً من الملل، واختلف العلماء في عدّها، فبعضهم يقول الأديان عَوَضَ الأعراض<sup>10</sup>، وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان.

وفي التحقيق الكلي متفق على تحريمه فما أباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قط، وكذلك لم يبيح الأموال بالسرقة والغصب، ولا الأنساب بإباحة الزنا ولا العقول بإباحة المسكرات، ولا النفوس والأعضاء بإباحة القطع والقتل، ولا الأديان بإباحة الكفر وانتهاك حرم المحرمات.<sup>11</sup>

ويقول الإمام الشاطبي: "والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان.

والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك.

والعبادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا، كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات،

والمسكونات، وما أشبه ذلك.

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا، لكن بواسطة العادات.

والجنابيات - ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعبادات والعادات قد مثلت، والمعاملات ما كان راجعا إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير

عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبدان، والجنابيات ما كان عائدا على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك

الإبطال، ويتلوا تلك المصالح، كالقصاص، والديات - للنفس، والحد - للعقل، وتضمين قيم الأموال - للنسل والقطع والتضمين -

للمال، وما أشبه ذلك.

ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة<sup>12</sup>.

وقد أشار إلى الإمام المقري التلمساني الجزائري إلى هذه الكليات في قواعده في كل من القاعدة [1134]، حيث قال:

أن المصالح الشرعية ثلاث: ضرورة كنفقة المرأ على نفسه وسائر حفظ الكليات الخمسة، وحاجية كنفقة على والديه وولده، وتتمة

كنفقته على زوجه، وأن الأولى مقدمة على الثانية، والثانية مقدمة على الثالثة عند التعارض، وكذلك درء المفسد ينزل كذلك على

المقامات الثلاث، فالعدالة في الشاهد ضرورية، فإن لم يكن في البلد عدول قال ابن أبي زيد: تقبل شهادة أمثالهم، وكذلك القضاة

وغيرهم من الحكام على الأصح، وفي الوصي حاجية على خلاف في اشتراطها، وفي الولي تممة لشابة وازع في القرابة عنها، ومن ثمّة

لم تشتط في الإقرار إجماعا...

وفي القاعدة [1188]، ينتقل إلى تفصيل في الكليات الضرورية، ويمهد لنا لتصور الإمام السنوسي في اعتبار الأعراض

بدل الأديان، بقوله: "اجتمعت الشرائع على تحريم الكليات الخمسة: العقول والدماء والأنساب والأعراض والأموال، وزاد بعضهم

الأديان..."

والآن نشرع في المقصود لنكتشف المفقود من كنوز علماء الجزائر، بعدما أشرنا إلى كلام الإمام المقري الذي انتزع من

المخطوط، لنعضد به مسلك الإمام السنوسي في اختياره وانتقائه للمصطلحات المقاصدية أثناء شرحه للجزائرية.

قال الإمام أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري رحمه الله<sup>13</sup>:

فصل في ثبوت النسخ<sup>14</sup>.

قد أجمع الأنبياء والرسل قاطبة \*\*\* على الديانة بالتوحيد في الملل

وحفظ نفس ومال معهما نسب \*\*\* وحفظ عقل و عرض غير مبتذل."

قال الإمام السنوسي الجزائري رحمه الله شارحا لهذه الأبيات بقوله: يعني أن أحكام الشرع ومقاصده على ضربين:



ضرب ضروري قد اعتنى الله تعالى به، بأن راعاه في كل ملة، من لدن آدم عليه السلام إلى شريعة سيدنا محمد

الباقية إلى يوم القيامة، ولم يجعل سبحانه النسخ يطرق هذا الضرب ولا الشرائع تختلف فيه.

وضرب دون ذلك تختلف فيه الشرائع ويطرقه النسخ.

قال الإمام القرابي في الذخيرة: " الثالث المناسب ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة فالأول كالغني علة لوجوب

الزكاة والثاني كالإسكار علة لتحريم الخمر والمناسب ينقسم إلى ما هو في محل الضرورات وإلى ما هو في محل الحاجات وإلى ما هو

في محل التتمات فيقدم الأول على الثاني والثاني على الثالث عند التعارض فالأول نحو الكليات الخمس وهي حفظ النفوس

والأديان والأنساب والعقول والأموال وقيل والأعراض والثاني مثل تزويج الولي الصغيرة فإن النكاح غير ضروري لكن الحاجة تدعو

إليه في تحصيل الكفء لثلاث نفوت والثالث ما كان حثا على مكارم الأخلاق كتحريم تناول القاذورات..<sup>15</sup>

وقال موضع آخر من الذخيرة: " قاعدة: الكليات الخمس أجمع على تحريمها جميع الشرائع والأمم تحريم الدماء والأعراض

والعقول الأنساب والأموال فيمنع القتل والجراح والقتل والمسكرات والزنا والسرقه وإنما اختلف في القليل من الخمر فعندنا يجرم

تحريم الوسائل وعند غيرنا مباح والنظر في تحقيق السبب الموجب وفي الموجب<sup>16</sup>.

وهذا ما أشار إليه الإمام القرابي في الذخيرة قال: " وهذا الإطلاق وقع في كتب العلماء كثيرا والمراد أن الشريعة المتأخرة قد

تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا لأن قواعد العقائد لم تنسخ وكذلك حفظ الكليات الخمس فحينئذ النسخ إنما

يقع في بعض الأحكام الفرعية وإن جاز نسخ شريعة بشرية أخرى عقلا<sup>17</sup>.

قال الإمام السنوسي: " أما الأول فسته أنواع: حفظ الدين، فكل ملة كلف أهلها بتوحيد الله تعالى وإفراده بالعبودية

وحده، وتصديق ما جاء به رسله، والانقياد لذلك قولاً وفعلاً، واعتقاداً، ولهذا قال تعالى: " شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا

وَالَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّينا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ " . الشورى الآية 13. إلى

آخره، وقال جل من قائل: " وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَنْ جَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ". سورة الزخرف

45. إلى غير ذلك من الآيات.

الثاني: حفظ النفوس فحرم القتل بغير حق شرعي في كل ملة، ثم لما اشتد باعث الغضب على القتل كل شخص عدوه،

لم يكتف الشارح منع القتل بالوازع الأخروي، كقوله جل من قائل: " وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعُصِبَ

اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا " سورة النساء الآية 93. إلى آخر الآية

بل شرع فيه مع ذلك من الزواجر الدنيوية ما هو أعلاها، وهو قتل القاتل، وبه انكفت الأيدي العادية، قال سبحانه: "

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ". سورة البقرة 179.

الثالث: حفظ العقل الذي هو ملاك الدين و الدنيا، وقطب دائرة الخيرات و المصالح بأجمعها، فالقدر المسكر حرمه الله

تعالى فيكل ملة ولما اشتد باعث الشهوة على شره شرع الله سبحانه الحد زيادة على الزاجر الأخروي.

وقد ناقش هذه المسألة مناقشة علمية دقيقة العلامة الشيخ طاهر بن عاشور في تفسيره عند قوله تعالى: " ( يا أيها الذين

آمنوا إنما الخمر والميسر ..". آية المائة ( 90 )، وقد أوقعت هذه المسألة تزايدا كبيرا بين المشتغلين بهذا الفن، ومنهم من حاول

هدم هذه الكليات خاصة من الحداثيين استندا إلى مسألة تحريم الخمر، وأن قاعدة علماء المقاصد في إثبات هذه الكليات كان

مبنيا على مراعاتها في جميع الشرائع، وأن تحريم الخمر الذي بني عليه أصل حفظ العقل، ليس كذلك.

وكان تحريج العلامة السنوسي للمسألة دقيقاً جداً، كونه حصرها في الكثرة لا القلة وهو مما لا ينفى الأصل و لا يخرم

القاعدة.

وفيها قال الإمام الزركشي في بحره: " فأما ما ذكره في الخمر فليس كذلك، فإنها كانت مباحة في صدر الإسلام ثم حرمت في السنة الثالثة بعد غزوة أحد قيل بل كان المباح شرب القليل الذي لا يسكر لا ما ينتهي إلى السكر المزبل للعقل فإنه يجرم في كل ملة قاله الغزالي في شفاء العليل وحكاة ابن القشيري في تفسيره عن القفال الشاشي ثم نازعه وقال تواتر الخبر حيث كانت مباحة بالإطلاق ولم يثبت أن الإباحة كانت إلى حد لا يزيل العقل وكذا قال النووي في شرح مسلم فأما ما يقوله بعض من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرماً فباطل لا أصل له انتهى"<sup>18</sup>.

قال الشيخ بن عاشور: " وشرب الخمر عمل متأصل في البشر قديماً لم تحرمه شريعة من الشرائع لا القدر المسكر بله ما دونه ، وأما ما يذكره علماء الإسلام أن الإسكار حرام في الشرائع كلها فكلام لا شاهد لهم عليه بل الشواهد على ضده متوافرة ، وإنما جرأهم على هذا القول ما قعدوه في أصول الفقه من أن الكليات التشريعية وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض هي مما اتفقت عليه الشرائع ، وهذا القول وإن كنا نساعد عليه فإن معناه عندي أن الشرائع كلها نظرت إلى حفظ هاته الأمور في تشريعاتها ، وأما أن تكون مراعاة باطراد في غير شريعة الإسلام فلا أحسب ذلك يتم ، على أن مراعاتها درجات ولا حاجة إلى البحث في هذا بيد أن كتب أهل الكتاب ليس فيها تحريم الخمر ولا التنزيه عن شربها ، وفي التوراة التي بيد اليهود أن نوحاً شرب الخمر حتى سكر ، وأن لوطاً شرب الخمر حتى سكر سكرأً أفضى بزعمهم إلى أمر شنيع ، والأخير من الأكاذيب ؛ لأن النبوة تستلزم العصمة ، والشرائع وإن اختلفت في إباحة أشياء فهناك ما يستحيل على الأنبياء مما يؤدي إلى نقصهم في أنظار العقلاء ، والذي يجب اعتقاده : أن شرب الخمر لا يأتيه الأنبياء ؛ لا يشربها شاربوها إلا للطرب واللهو والسكر ، وكل ذلك مما يتنزه عنه الأنبياء ولأنها يشربونها لقصد التقوى لقلة هذا القصد من شربها .

وفي سفر اللاويين من التوراة وكلم الله هارون قائلاً : خمرأً ومسكرأً لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكي لا تموتوا . فرضاً دهرياً في أجيالكم وللتمييز بين المقدس والمحلل وبين النجس والظاهر .  
وشيوع شرب الخمر في الجاهلية معلوم لمن علم أدبهم وتاريخهم فقد كانت الخمر قوام أود حياتهم ، وقصارى لذاتهم ومسرة زمانهم وملهى أوقاتهم ، قال طرفة :

ولولا ثلاثُ هُرٌّ من عيشة الفتي وجدك لم أحفل متى قام عُوْدِي

فمنهن سبقي العاذلات بشربة كُمَيْتِ متى ما نُعِلَ بالماء تُزِيدِ

وعن أنس بن مالك : حرمت الخمر ولم يكن يومئذٍ للعرب عيش أعجب منها ، وما حرم عليهم شيء أشد عليهم من الخمر . فلا جرّم أن جاء الإسلام في تحريمها بطريقة التدرج فأقر حقبةً إباحة شربها وحسبكم في هذا الامتنانُ بذلك في قوله تعالى : ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرأً ورزقأً حسناً { ( النحل : 67 ) على تفسير من فسر السُّكْرَ بالخمر . وقيل السُّكْرُ : هو النبيذ غير المسكر ، والأظهر التفسير الأول . وآية سورة النحل نزلت بمكة ، واتفق أهل الأثر على أن تحريم الخمر وقع في المدينة بعد غزوة الأحزاب بأيام ، أي في آخر سنة أربع أو سنة خمس على الخلاف في عام غزوة الأحزاب

والصحيح الأول، فقد امتن الله على الناس بأن اتخذوا سكرأً من الثمرات التي خلقها لهم، ثم إن الله لم يهمل رحمته بالناس حتى في حملهم على مصالحتهم فجاءهم في ذلك بالتدرج ، فقيل: إن آية سورة البقرة هذه هي أول آية آذنت بما في الخمر من علة التحريم ، وأن سبب نزولها ما تقدم فيكون وصفها بما فيها من الإثم والمنفعة تنبيهاً لهم، إذ كانوا لا يذكرون إلا محاسنها فيكون تهيئة لهم إلى ما سيرد من التحريم"<sup>19</sup>.

الرابع: **حفظ النسب** إذ لولاه لما قام الرجال بالأطفال الصغار، لاختلاط أنسابهم ووجود الجهالة فيها، فكان يبقى أمر الأطفال موكولا إلى النساء والودات، وهن في الأغلب عاجزات عن أنفسهن، فكيف عن أولادهن، فكان يؤدي ذلك إلى ضياع الأطفال ديننا ودنيا، وإلى انقطاع النوع الإنساني أو ما يقرب الإنقطاع، فلهذا حرم الزنا وما في معناه من اللواط في كل شريعة. هذا مع ما في التوثب على الفروج بالتغلب من التهاجر، والتقاتل والتناحر، ثم لما كان باعث الشهوة فيه أشد منه في شرب المسكر، شرع فيه سبحانه من عقوبة الحد الدنيوية فوق حد المسكر.

الخامس: **حفظ المال**: الذي به قوام الحياة، وحفظ المعاش، فلهذا حرم الغصب والسرقة، وما في معناهما في كل ملة، ثم شفع سبحانه تحريم أخذ المال باطلا بالزنا غرمه، ويقطع السارق، والمخارب، ويعقوبة الغاصب ونحو ذلك، ردعا لقوة الشهوة والحسد والشح الحاملة على أخذ المال بغير حق.

السادس: **حفظ الأعراض** التي فيها صيانة الدين و الدنيا، فلهذا حرم القذف والغيبة في كل ملة، ثم لم يكتف سبحانه بذلك، وزاد حد القاذف وعقوبة المعتاب، ردعا للقوة الباعثة على التشفي باللسان، والتفكك في المجالس، بإظهار المثالب، ومؤانسة أهلها. بأعراض الإخوان<sup>20</sup>.

وقد أشكل هذا الأصل من الكليات بين قبول وتردد بين العلماء، وفي أول قائل به وإن كان من حيث التوثيق العلمي ينسب إلى الإمام القراني<sup>21</sup> ثم تبعه بعد ذلك جلة من العلماء، غير أنهم يذكرونه على استحياء أو بلغة خافتة على عكس ما تطرح به في بقية الكليات، ومنهم الإمام الشاطبي، والإمام الطوفي الحنبلي<sup>22</sup>، والإمام الزركشي الشافعي<sup>23</sup> والإمام المقرئ المالكي<sup>24</sup>، ثم كان الإفصاح من علمنا السنوسي.

وإن كان قد أشار إلى هذه المسألة العلامة العز بن عبد السلام -شيخ القراني-، في كلام تحليلي وهو بصدد مناقشة المصالح والمفاسد، حيث قال رحمه الله: "قال العز بن عبد السلام: "المثال السابع والأربعون: هتك الأعراض مفسدة كبيرة، لكنه يجوز في الشهادة على الزاني بالزنا لإقامة حد الله تعالى، وعلى القاتل بالقتل لإقامة القصاص، وعلى القاذف بالقذف لإقامة الحد للمقذوف، وعلى الغاصب بالغصب لتعزيم الأموال والمنافع. وكذلك الشهادة على السارق وقطاع الطريق بما صنعوه من أخذ الأموال وإراقة الدماء، لإقامة حقوق الله تعالى وحقوق عباده؛ فهذا كله صدق مضر بالمشهود عليه هاتك لستره، لكنه جاز لما فيه من مصالح إقامة حقوق الله وحقوق عباده..."

المثال التاسع والأربعون: الرمي بالزنا مفسدة لما فيه من، الإيلاء بتحمل العار، لكنه يباح في بعض الصور ويجب في بعضها، لما يتضمنه من المصالح، وله أمثلة<sup>25</sup>.

وقال سلطان العلماء في موضع آخر: "وأما حد القذف فزاجر عن هتك الأعراض بالتعبير بالزنا واللواط وهو مشتمل على حق الله عز وجل إذ لا يباح بالإباحة، وعلى حق الآدمي للآدمي لدرء تغيره بالقذف، وقد غلب بعض العلماء فيه حق الله عز وجل فلم يسقطه بإسقاط المقذوف، وغلب الشافعي رحمه الله فيه حق الآدمي فأسقطه بإسقاطه كالقصاص، ولم أقف على المفسدة المقتضية لرحم الثيب الزاني وقد قيل فيها ما لا أرتضيه<sup>26</sup>.

وقال الإمام الطوفي: قال الإمام الطوفي: "الضرب الثالث: "الضروري" أي: الواقع في رتبة الضروريات أي: هو من ضرورات سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله، "وهو ما عرف التفات الشرع إليه" والعناية به كالضروريات الخمس، وهي "حفظ الدين بقتل المرتد والداعية" إلى الردة، وعقوبة المتدع الداعي إلى البدعة، وحفظ "العقل بحد السكر"، وحفظ النفس بالقصاص " وحفظ النسب بحد الزنى المفضي إلى تضييع الأنساب باختلاط المياه، وحفظ العرض بحد القذف، وحفظ "المال بقطع السارق". وقد بينت وجه ضرورة هذه الأشياء في "القواعد الصغرى" مستقصى، فهذه المصلحة الضرورية<sup>27</sup>.

قال الشاطبي: "... وإن ألحق بالضروريات حفظ العرض؛ فله في الكتاب أصلٌ شرحته السنة في اللعان والقذف".<sup>28</sup>

قال الإمام الزركشي الشافعي: " وقد زاد بعض المتأخرين سادسا: وهو حفظ الأعراض فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم وما فدي بالضروري أولى أن يكون ضروريا.

وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره فإن الإنسان قد يتجاوز من جنى على نفسه وماله ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية على عرضه، ولهذا كان أهل الجناية يتوقعون الحرب العوان المبيدة للفرسان لأجل كلمة فهؤلاء عبس وذبيان استمرت الحرب بينهم أربعين سنة لأجل سبق فرس فرسا وهما داحس والغبراء وإليهما تضاف هذه الحرب وذلك لأن المسبوق وهو حذيفة بن بدر اعتقد مسبوقيته عارا يقبح عرضه".<sup>29</sup>

وقال ابن عاشور: " وأما عدُّ حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح ، والصواب أنه من قبيل الحاجي ... ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حد ..."<sup>30</sup>

قال الإمام بن عاشور في تفسيره: " واعلم أن شريعة الإسلام قد نوهت ببيان القرابة القريبة، فغرست لها في النفوس وقار ينزه عن شوائب الاستعمال في اللهو والرفث، إذ الزواج وإن كان غرضاً صالحاً باعتبار غايته، إلا أنه لا يفارق الخاطر الأول الباعث عليه، وهو خاطر اللهو والتلذذ.

فوقار الولادة، أصلاً وفرعاً، مانع من محاولة اللهو بالولادة أو المولودة، ولذلك اتفقت الشرائع على تحريمه، ثم تلاحق ذلك في بنات الإخوة وبنات الأخوات ، وكيف يسري الوقار إلى فروع الأخوات ولا يثبت للأصل، وكذلك سرى وقار الآباء إلى أخوات الآباء، وهن العمات، ووقار الأمهات إلى أخواتهن وهن الخالات ، فمرجع تحريم هؤلاء المحرمات إلى قاعدة المروءة التابعة لكلية حفظ العرض، من قسم المناسب للضروري، وذلك من أوائل مظاهر الرقي البشري".<sup>31</sup>

وقال رحمه في موضع آخر من تفسيره التحرير والتنوير: " والإجابة: إعطاء الأمر المسؤول . والمعنى : أن المضطر إذا دعا لتحصيل ما اضطر إليه فإنه لا يجيبه إلا الله بقطع النظر عن كونه يجيب بعضاً ويؤخر بعضاً .

وحالة البؤس : هي المشار إليها بقوله ( ويكشف سوء .  
والكشف : أصله رفع الغشاء ، فشبهه سوء الذي يعتري المضرور بغشاء يحول دون المرء ودون الاهتداء إلى الخلاص تشبيهه معقول بمحسوس .

وُزِمَ إلى المشبه به بالكشف الذي هو من روادف الغشاء . وهو أيضاً مستعار للإزالة بقرينة تعديته إلى سوء . والمعنى : من يزيل سوء . وهذه مرتبة الضروري فإن معظمها أو جميعها حفظ من تطرق سوء إلى مهم أحوال الناس مثل الكليات وهي : حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسب ، والمال ، والعرض".<sup>32</sup>

#### خامسا: ترتيب الكليات المقاصدية بين اختلاف العبارة والاعتبار:

لشك أن الكليات الخمسة أو الستة قد تداولها المتأخرون من الأصوليين بالدراسة والمناقشة وكل من المحققين يحاول أن يبرز ويقدم مبرراته العلمية و العقلية، لمصوغات تقدم أصل على آخر من الكليات، وعليه أقول أن التقدم والتأخير هو باختلاف الاعتبار لا باختلاف العبارة، وإن كان في اختلاف العبارة أثر من الناحية العلمية، وعلى سبيل المثال ما وقع من اشكالات في تحديد مفهوم " الدين " هل هو باعتبار معناه " العقيدة" أم بمعناه "الشعائر"، فبالمعنى الأول يكون أحص ويصلح أن يكون مرتبة من المراتب، وعلى المعنى الثاني أعم، وبهذا الاعتبار هي تشمل الكليات الخمس من غير الدين باعتباره المظلة، وسوف نتطرق إلى هذه المناقشة من خلال تتبع كلام إمامنا السنوسي مع مقارنته ببعض آراء الأصوليين، خاصة الإمام الأمدي الذي كان له النفس الطويل كعادته في الفنقلة، مما يبرز الدرجة العلمية وسعة الأفق في التحقيق عند إمامنا.



قال الإمام الشاطبي: " أن مصالح الدين مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم، فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الديني مبنيا عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للعالم وجود - أعني: ما هو خاص بالملكفين والتكليف -، وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك.

فلو عُدمَ الدينُ عُدمَ ترتبَ الجزاء المرتجى، ولو عُدمَ المكلفَ لُعدمَ من يتدبَّر، ولو عُدمَ العقلَ لارتفع التدبُّر، ولو عُدمَ النسلُ لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدمَ المالُ لم يبقَ عيشٌ - وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات، فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء، وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا، وأما زاد للآخرة<sup>33</sup>.

ومن ذلك قول الإمام السبكي: "... وترجح الضرورية الدينية على الضرورة الدنيوية لأن ثمرتها السعادة الأخروية التي هي المنجى المطالب وأرواح المكاسب فإن قلت بل ينبغي العكس لأن حق الآدمي مبنى على الشح والمضايقة وحق الله تعالى مبنى على المسامحة والمساهلة.

ولهذا كان حق الآدمي مقدما على حق الله تعالى لما ازدحم الحقان في محل واحد وتعدرت استيفائهما منه كما يقدم القصاص على القتل في الردة والقطع في السرقة كذا الدين على زكاتي المال والفطر في أحد الأقوال قلت الذي نختاره تقديم حق الله تعالى...<sup>34</sup>

**فقد قال الإمام السنوسي:** " والمصلحة في حفظ الدين أخروية فقط، وفي حفظ العقل جمعت بين مصالح الدنيا والآخرة، فإن من ذهب عقله لا يبالي بمعرات الدنيا والآخرة وفيما سواهما دنيوية فقط.

**وحكم الترتيب في هذه الخمسة:** أن حفظ الدين مقدم، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسب، ثم المال والعرض، وهما في رتبة واحدة، ومنهم من يقدم العرض على المال.

قلت: والذي يظهر لو قيل بعكسه، لأن العقوبة المترتبة على أخذ الأموال أعظم من العقوبة المترتبة على تناول الأعراس، ويقدر بجواب بعدم الالتفات إلى العقوبة المترتبة بدليل أن العقل مقدم على النسب. مع أن العقوبة على الإخلال بالثاني أعظم من العقوبة المترتبة على الإخلال بالأول، وإنما النظر في الترتيب إلى المفسدات الموجودة مع هذه الخصال ولا شك أن تناول الأعراس ينشأ عنه من مفسدة العداوة المؤدية إلى قتل النفوس، ومفسدة وسم المؤمن بالنقيصة المخلة بدنيه ودنياه، ونحو ذلك مالا ينشأ عن حق الأموال، كما أن المفسدة الموجودة مع فساد العقل أكثر وأعظم من المفسدة الموجودة مع الإخلال بحفظ الأنساب، والله تعالى أعلم.

ويحتمل أن يجاب أيضا بأنه إنما زيد في العقوبة للمال، لأن باعث الشهوة فيها أقوى من باعث الشهوة في الأعراس، كما تقدم في أن تشديد العقوبة لحفظ الأنساب أكثر من العقوبة لحفظ العقول، مع حفظ العقول أرجح من حفظ الأنساب".

وهذا الذي ذكره الإمام السنوسي هو مبسطه الإمام الآدمي في ذكر صور تتقدم فيها الكليات الأربعة على الدين، فقال: " فإن قيل بل ما يفرضي إلى حفظ مقصود النفس أولى وأرجح وذلك لأن مقصود الدين حق الله تعالى ومقصود غيره حق للآدمي وحق الآدمي مرجح على حقوق الله تعالى مبني على الشح والمضايقة وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة من جهة أن الله تعالى لا يتضرر بفوات حقه فالمحافظة عليه أولى من المحافظة على حق لا يتضرر مستحقه بفواته ولهذا رجحنا حقوق الآدمي على حق الله تعالى بدليل أنه لو ازدحم حق الله تعالى وحق الآدمي في محل واحد وضاق عن استيفائهما بأن يكون قد كفر وقتل عمدا عدوانا فإننا نقتله قصاصا لا بكفره.

وأيضاً فإننا قد رجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين حيث خففنا عن المسافر بإسقاط الركعتين وأداء الصوم وعن المريض بترك الصلاة قائماً وترك أداء الصوم وقدمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلاة في صورة إنجلح الغريق. وأبلغ من ذلك أنا رجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين حيث جوزنا ترك الجمعة والجماعة ضرورة حفظ أدنى شيء من المال.

ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح".<sup>35</sup>

ثم أخذ الآدمي يعترض بطريقته المألوفة في التأليف، يكر على هذه الاستدلالات بالتوجيه والتقصيد واحدة واحدة. "قلنا أما النفس: فكما هي متعلق حق الآدمي بالنظر إلى بعض الأحكام فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر إلى أحكام آخر ولهذا يجرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي إلى تفويتها فالتقدم إنما هو لمتعلق الحقين ولا يمتنع تقدم حق الله وحق الآدمي على ما تمحض حقاً لله كيف وإن مقصود الدين متحقق بأصل شرعية القتل وقد تحقق القتل بالفعل إنما هو لتحقيق الوعيد به والمقصود بالقصاص إنما هو التشفية والانتقام ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ما يشهد به العرف فكان الجمع بين الحقين أولى من تضييع أحدهما كيف وإن تقدم حق الآدمي هنا لا يفضي إلى تفويت حق الله فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقاً لبقاء العقوبة الأخرى وتقدم حق الله مما يفضي إلى فوات حق الآدمي من العقوبة البدنية مطلقاً فكان ذلك أولى".<sup>36</sup>

وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل على فروعه وفروع الشيء غير أصل الشيء ثم وإن كان فمشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الأربع في الحضر وكذلك صلاة المريض قاعداً بالنسبة إلى صلاته قائماً وهو صحيح فالمقصود لا يختلف.

وأما أداء الصوم فلأنه لا يفوت مطلقاً بل يفوت إلى خلف وهو القضاء وبه يندفع ما ذكره من صورة إنقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة لحفظ المال أيضاً.

وبقاء الذمي بين أظهر المسلمين معصوم الدم والمال ليس لمصلحة المسلمين بل لأجل اطلاعه على محاسن الشريعة وقواعد الدين ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده وذلك من مصلحة الدين لا من مصلحة غيره وكما أن مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضروريات فكذلك ما يتعلق به من مقصود النفس يكون مقدماً على غيره من المقاصد الضرورية.

أما بالنظر إلى حفظ النسب فلأن حفظ النسب إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً لا مربياً له فلم يكن مطلوباً لعينه وذاته بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة حتى تأتي بوظائف التكليف وأعباء العبادات وأما بالنظر إلى حفظ العقل فمن جهة أن النفس أصل والعقل تبع فالحفاظة على الأصل أولى ولأن ما يفضي إلى فوات النفس على تقدير أفضليته يفوتها مطلقاً وما يفضي إلى تفويت العقل كشراب المسكر لا يفضي إلى فواته مطلقاً فالحفاظة بالمنع مما يفضي إلى الفوات مطلقاً أولى.

وعلى هذا أيضاً يكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل ومقدم على ما يفضي إلى حفظ المال لكونه مركب الأمانة وملاك التكليف ومطلوباً للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها في أنفسها.

ومثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين مكملاتها".<sup>37</sup>

وبهذا نجد ترابطاً منطقياً بين كلام الإمامين، رغم أن طريقة الاستدلال تختلف من إمام إلى آخر، إلا أنه يشير إلى ما صدقنا به كلامنا من قبل في كون الترتيب اعتباري.

ثم ختم الإمام السنوسي كلامه عن الضرب الثاني الذي اختلفت فيه الشرائع ووقع فيه النسخ، وإن كان يرقى إلى مراتب المكملات لهذه الكليات فقال: "وأما الضرب الثاني من أحكام الشرع فهو ما عدا الستة السابقة، وفيه تختلف الشرائع والملل، وفيه يقع النسخ..."

#### الخاتمة:

كانت هذه جولة في رياض العلماء حولنا أن نبرز من خلالها دور علماء الجزائر في سائر العلوم الإنسانية، وبالأخص في العلوم الإسلامية، فقد نبغ في علم الحديث وكان أول شارح لصحيح البخاري الإمام سليمان بن ناصر الداودي المسيلي التلمساني، وأول ناظم لألفية النحو ابن معطي الزواوي قبل ابن مالك، وأول جامع لمؤلف في القراءات "الكامل في القراءات" للإمام أبي القاسم الهذلي البسكري، وأول تفسير للقرآن بأسلوب دعوي للإمام ابن باديس، وأشهر مختصر في فقه العبادات في المشرق والمغرب للإمام الأخضري البسكري وأشهر متن في علم المنطق للإمام الأخضري البسكري، وأشهر كتاب في علم العقيدة على مذهب الأشاعرة لإمامنا السنوسي "أم البراهين" وفي أصول الفقه أشهر كتاب في تخريج الفروع على الأصول على طريقة المتكلمين، لإمامنا الشريف التلمساني شيخ الإمام الشاطبي.

فهذه بعض عرائس الشمع من خيرت علماء الجزائر الذين كان لهم فضلوا سبق في كثير من الفنون، وإن ما سطره الإمام السنوسي في شرحه للجزائرية يعد إشارة سريعة اقتضاها شرح هذه الأبيات من القصيدة، فأبنا فيها الإبداع والتحقيق على طريق أهل النظر والاعتبار ولو تفرغ لها لكانت رسالة لطيفة في بابها، وقد ييسر الله عزوجل أن نجتمع كلامه المتناثر في مؤلفاته النفيسة في هذا الباب، فسوف نخرج بفوائد ثمينة لكونه كان صاحب حجة وبرهان وفارس في الميدان فلا يخرج كلامه عن واقعية المجتمع ومتطلباته.

#### الهوامش:

- i - رسائل أبي القاسم القالبي، جمع: عبد الوهاب بن منصور، مطبعة ابن خلدون، 1370هـ/1951م، ص: 04 و 05.
  - 2- البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان، العلامة ابن مريم المليتي المديوني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م ص: 6.
- .7

- 3- الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/1997م، ج 01 ص 124.
- 4 - وقد ترجم له صاحب نيل الابتهاج ترجمة وافية في حدود عشر صفحات، وقد أفرد له تلميذه الماللي أوسع ترجمة، قال التنبكتي رحمه الله: "وبه اشتهر نسبة لقبيلة بالغرب الحسن بن علي بن أبي طالب من جهة أم أبيه قاله تلميذه الماللي في تأليفه التلمساني: عالمها وصالحها و زاهدتها وكبير علمائها الشيخ العلامة المتفتن الصالح الزاهد العابد ابن الشيخ الصالح الزاهد الخاشع الأستاذ المحقق أبي يعقوب.
- جمع تلميذه الماللي في أحواله وسيره وفوائده تأليفا كبيرا في نحو ستة عشر كراسا من القالب الكبير، واختصرته في جزء نحو ثلاثة كرايس... "المصدر نفسه، للتنبكتي، ج 01 ص 251 إلى 260.
- 5 - قال صاحب نيل الابتهاج: "الشيخ الفقيه الولي الصالح أبو العباس ظريف العارفين صاحب العقيدة المنظومة اللامية المشهورة قال فيه بعض العلماء: وقد ذكر أبو زيد عبد الرحمن النعالي وهو نظيره علما وعملا وقال الشيخ زروق: كان شيخنا أبو العباس أحمد الجزائري من أعظم العلماء إتباعا للسنة وأكبرهم حالا في الورع وكان يشير علينا أن ينبغي لمن وسع الله عليه من الدنيا أن يظهر عليه أثر نعمة الله عليه استعمالها على وجه يباح ولا يخل بالحق ولا بالحقيقة بأن يلبس أحسن لباس جنسه أو وسطهن ويتخذ مرقعة إن أمكنه يجعلها عدته وأصل لباسه، فما دام غنيا عنها استغنى وإلا فهو المرجع عنده.
- وقد شرح الإمام السنوسي المنظومة المذكورة شرحا حسنا، وأثنى فيه على ناظمها بالعلم والصالح، وتوفي سنة 884هـ بعد الشريف التلمساني". نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي، تحقيق: د/ علي عمر، دار الثقافة الدينية، القاهرة - مصر - ط: 01، 2004م، ج 01 ص 133-134.
- 6 - ينظر: من أعلام الفكر المقاصدي، د/ أحمد الريسوني، دار الهادي، بيروت - لبنان - ط: 01، 1424هـ/2003م، ص: 16.
- 7 - البرهان في أصول الفقه، ج 02 ص 746.
- 8 - المستصفي، ج 01 ص 174.
- 9 - المحصول للرازي، ج 05 ص 612.
- 10 - وهذا فيه إشارة لما ذكره الإمام المقرئ في قواعده، كما سنشير إليه بعد قليل.
- 11 - تنقيح الفصول، الإمام القرافي، ص
- 12- الشاطبي: ج 02 ص 18 وما بعدها.
- 13- قال صاحب نيل الابتهاج: "الشيخ الفقيه الولي الصالح أبو العباس ظريف العارفين صاحب العقيدة المنظومة اللامية المشهورة قال فيه بعض العلماء: وقد ذكر أبو زيد عبد الرحمن النعالي وهو نظيره علما وعملا وقال الشيخ زروق: كان شيخنا أبو العباس أحمد الجزائري من أعظم العلماء إتباعا للسنة وأكبرهم حالا في الورع وكان يشير علينا أن ينبغي لمن وسع الله عليه من الدنيا أن يظهر عليه أثر نعمة الله عليه استعمالها على وجه يباح ولا يخل بالحق ولا بالحقيقة بأن يلبس أحسن لباس جنسه أو وسطهن ويتخذ مرقعة إن أمكنه يجعلها عدته وأصل لباسه، فما دام غنيا عنها استغنى، وإلا فهو المرجع عنده. وقد شرح الإمام السنوسي المنظومة المذكورة شرحا حسنا، وأثنى فيه على ناظمها بالعلم والصالح، وتوفي سنة 884هـ بعد الشريف التلمساني". نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي، تحقيق: د/ علي عمر، دار الثقافة الدينية، القاهرة - مصر - ط: 01، 2004م، ج 01 ص 133-134.
- 14 - المنهج السديد في شرح كفاية المرید، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: أ/ مصطفى مرزوقي دارالهدى عين مليلة- الجزائر - 1994م، ص: 308 - 309.
- 15 - الذخيرة للإمام القرافي، ج 01 ص 127.
- 16 - الذخيرة للإمام القرافي، ج 12 ص 47.
- 17 - البحر المحيط في أصول الفقه، ج 02 ص 395.
- 18- البحر المحيط للزرکشي ج 02 ص 394
- 19 - التحرير والتنوير . الطبعة التونسية، ج 02 ص 339.

- 20 - ينظر: شرح تنقيح الفصول : وبعضهم يجعلها سنةً " بالأعراض " ومنهم من يُدرج الأعراض في النسل. انظر: الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع للكوراني، تحقيق: سعيد المجيدي، ص 619، البحر المحيط للزركشي، ج 07 ص 267، التوضيح لحلولو ص 241، شرح الكوكب المنير، ج 04 ص 162، الآيات البيئات للعبادي، ج 04 ص 133 نشر البنود، ج 02 ص 172، بدائع السلك لابن الأزرق، ج 01 ص 195.
- 21- وهو: شهاب الدين: أبو العباس أحمد بن أبي العلاء: إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلين الصنهاجي البهشمي البهنسي المصري: الإمام العلامة وحيد دهره وفريد عصره - أحد الأعلام المشهورين انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك رحمه الله تعالى وجد في طلب العلوم فبلغ الغاية القصوى ... كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية وله معرفة بالتفسير وتخرج به جمع من الفضلاء وأخذ كثيراً من علومه عن الشيخ الإمام العلامة الملقب بسلطان العلماء: عز الدين بن عبد السلام. قال أبو عبد الله بن رشيد: وذكر لي بعض تلامذته: أن سبب شهرته بالقرافي: أنه لما أراد الكاتب أن يثبت اسمه في بيت الدرس كان حينئذ غائباً فلم يعرف اسمه وكان إذا جاء للدرس يقبل من جهة القرافة فكتب: القرافي فجرت عليه هذه النسبة. وذكر بعضهم أن أصله من البهنسا. وتوفي رحمه الله بدير الطين في جمادى الآخرة عام أربع مائة وثمانين وست مائة ودفن بالقرافة. ". الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج 01 ص 37
- 22- هو: " سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد، الطوفي الصرصري ثم البغدادي، الفقيه الأصولي، المتفنن، نجم الدين أبو الربيع: ولد سنة بضع وسبعين وسبعمائة بقرية " طوفى " من أعمال " صرصر " ينظر: ذيل طبقات الحنابلة، ج 01 ص 329.
- 23 - هو: محمد بن بهادر بن عبد الله العالم العلامة المصنف المحرر بدر الدين أبو عبد الله المصري الزركشي مولده سنة خمس وأربعين أخذ عن الشيخين جمال الدين الإسني وسراج الدين البلقيني ورحل إلى حلب إلى شهاب الدين الأذري وتخرج بمغلطاي في الحديث وسمع الحديث بدمشق وغيرها قال بعض المؤرخين كان فقيهاً أصولياً أديباً فاضلاً في جميع ذلك ودرس وأفتى ". ينظر: طبقات الشافعية. لابن قاضي شهبه، ج 03 ص 167.
- 24 - هو: المقري ( 758 هـ، 1357 م) محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر، أبو عبد الله القرشي التلمساني، الشهير بالمقري: باحث، من الفقهاء الادباء المتصوفين. من علماء المالكية.
- 25 - قواعد الأحكام في مصالح الأنام أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى : 660هـ) تحقيق : محمود بن التلاميذ الشنقيطي دار المعارف بيروت - لبنان، ج 01 ص 98 و 99.
- 26 - قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، ج 01 ص 164.
- 27 - شرح مختصر الروضة ، ج 03 ص 209.
- 28 - الموافقات : ج 04 ص 349.
- 29 - البحر المحيط في أصول الفقه، ج 04 ص 188 إلى 190.
- 30 - مقاصد الشريعة ص 81.
- 31 - التحرير والتنوير، الإمام الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس- 1997 م، ج 04 ص 78.
- 32 - التحرير والتنوير ، ج 20 ص 15.
- 33 - الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ) المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، دار ابن عفان: الطبعة الأولى 1997/1417 م، ج 02 ص 32.
- 34- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول لليضاوي، للعلامة: علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: جماعة من العلماء ، دار الكتب العلمية-بيروت الطبعة الأولى، 1404م، ج 03 ص 241.
- 35- الإحكام للآمدي ، ج 04 ص 286.
- 36- الإحكام للآمدي، ج 04 ص 287.
- 37- الإحكام للآمدي، ج 04 ص 286.

## الكلام على حديث: «امرأتي لا تردُّ يد لامسٍ»

### للحافظ ابن حجر العسقلاني

د. عبد المجيد جمعة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– قسنطينة –

الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أمَّا بعد: فهذه رسالة لطيفة، تضمَّنت الكلام على حديث الرَّجُل، وقوله للنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ امْرَأَتِي لَا تَرُدُّ يَدَ لَامِسٍ»، وقد استشكل كثيرٌ من العلماء معنى قوله: «لَا تَرُدُّ يَدَ لَامِسٍ»، وإذا كان هذا تعريضًا بالرِّثاء، فكيف يأمره النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِامْسَاكِ الرِّثَاءِ؟! حَتَّى حَمَلَ هَذَا الْإِشْكَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى تَأْوِيلِهِ، وَحَمَلَهُ عَلَى الْكِنَايَةِ بِالتَّبْذِيرِ. وَحَمَلَ آخَرِينَ عَلَى تَضْعِيفِ هَذَا الْحَدِيثِ، بَلْ حَكَمَ عَلَيْهِ بَعْضُهُمْ بِالْوَضْعِ.

فأجاب عن هذه الإشكالات الحافظُ ابن حجر العسقلاني، وتكلَّم عن هذا الحديث روايةً ودرايةً، بما هو كافٍ شافٍ. وقد ثبت نسبتها على الحافظ ابن حجر قطعًا، ويدلُّ على هذا وجوه:

أولها: أن هذه النُّسخة الخطيَّة قد كتبها تلميذه أبو بكر بن محمَّد بن عمر بن النَّصِيبِي الحلبي المتوفى سنة 863هـ، كتبها في حياة الحافظ في مستهلِّ شعبان سنة 852هـ، فقد جاء في مطلع الرِّسالة: «الحمد لله، ألفت بخطِّ شيخنا شيخ الإسلام حافظ الوقت، شهاب الدِّين أحمد بن حجر العسقلاني الشَّافعي، منَّ اللهُ على المسلمين بطول حياته، ما صورته».

وجاء في آخرها: «نقل ذلك من خطِّه داعيًا بطول بقائه، معتقدًا أن لا نظيرَ له في زمانه، فسح اللهُ في أجله. أبو بكر بن محمَّد بن عمر بن النَّصِيبِي الشَّافعي بالقاهرة المعزية في مستهلِّ شهر شعبان سنة اثنتين وخمسين وثمان مئة».

الثَّاني: أن كلام الحافظ في هذه الرِّسالة، لا يختلف كثيرًا عن كلامه عن الحديث في كتابه «التَّلْخِصُ الْحَبِيرُ» (452/3).

الثَّالث: أن تلميذه السُّيوطي، قد نقل أكثرها عند كلامه على هذا الحديث في كتابه «اللَّيْلُ الْمَصْنُوعَةُ» (145/2).

الرَّابع: أن تلميذه البقاعي قد ذكر في تفسيره المسَمَّى «نظم الدرر في تناسب الآيات والسُّور» (209/13) أن شيخه الحافظ ابن حجر قال في الحديث: «حسن صحيح»؛ وهي عبارة الحافظ في هذه الرِّسالة.

الخامس: أن ابن عَرَّاق أشار إلى هذه الرِّسالة في كتابه «تنزيه الشريعة» (210/2)، حيث قال: «إنَّ الحافظ ابن حجر، سئل عن هذا الحديث، فأجاب بأنَّه حسن صحيح»، ثمَّ نقل طرفًا منها، وقال: «وأطال الحافظ ابن حجر الكلام على رجال الحديث وطرقه فمن أراد فليراجعه من الأصل».

هذا، ونظرًا لأهمِّية هذه الرِّسالة؛ قمتُ بتحقيقها، وإخراجها للنور، حتَّى يعمَّ نفعها.

وقد اعتمدتُ على نسخةٍ خطيَّةٍ، مصدرها: «المكتبة الأزهرية» بمصر، وهي محفوظة ضمن (المجموعة 6) تحت الرِّقم العام (7343)، (الرِّقم الخاص 1191)، وتقع في 4 ق.

---

وهي نسخة نفيسة جداً، نسخت على يد تلميذ الحافظ ابن حجر، وهو أبو بكر بن محمد بن عمر بن النَّصَّيبي الشَّافعي، نسخها في عصر المؤلِّف، منقولة من خطِّه، كما تقدَّم.

وإتماماً للفائدة، جعلت ملحفاً للرِّسالة، ذكرْتُ فيه ما تضمَّنه هذا الحديث من الفوائد، سائلاً المولى . عزَّ وجلَّ . أن يجعل عملنا خالصاً لوجهه الكريم، ولا يجعله لأحدٍ من خلقه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

الفتى بخط شخص اشع الاسلام حافظ الوقت في الدرر احمد حيدر العسقلاني الشيرازي في شهر ربيع الثاني سنة 1280 هـ  
ما صوره

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى سبيلت عن حديث ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم  
فقال يا رسول الله ان امراتي لا تزني ولا مس الحرام ما حال هذا الحديث من خروجه وما ساق بقيقه  
متننه وما معناه ومن تكلم عليه وهل عرف اسم الرجل والمرأه وكلامه انه لما امره كف ربه قال لا  
استطيع وما معني عدم الاستطاعة وان يكون الحجاب مبسوطة فاحببت والله التوب  
اما حال هذا الحديث فهو حسن صحيح ولم يصب من قال انه موضوع على ما ساق بينه واما من خروجه  
فاخرجه ابو داود والنسائي في كتابهما السنن والبخاري في مسنده من حديث ابن عباس وخرجه  
النسائي من وجه اخر عنه واخرجه الخلال في العلال والطبراني في معجمه والبيهقي في السنن  
من حديث جابر واما سياق بقيقه متنه في رواية ابو داود جابر الى النبي صلى الله عليه وسلم  
فقال ان امراتي لا تمنع بي لا مس قال غرت بها قال اخاف ان يبعها نفسي قال فاستمع  
بها وفي رواية النسائي مثله وفي رواية اخري للنسائي ان حتى امرأة حميلة لا تزني ولا مس  
قال طلقتها قال اي لا اصبر عنها قال فامسكها وفي اوله ان عندي امرأه من احب الناس الي  
وانها لا تمنع بي لا مس قال طلقتها قال لا اصبر عنها قال استمع بها وفي رواية الدهر ان رجلا  
قال يا رسول الله ان لي امرأه وهي لا تمنع بي لا مس قال فارقها قال اني احبها قال فاستمع بها  
واما معناه ومن تكلم عليه فقد وقع ذلك في كلام ابي عبيد القاسم بن سلام وابو عبد الله  
ابن الاعرابي والاصمعي والامام احمد حنبل والنسائي وابو سليمان الخطابي والقاضي ابو الطيب  
الطبري واخرون ثم بعد ذلك وحاصل حملوه عليه شيان احدهما ان معني قوله  
لا تمنع بي لا مس كما يه عن الفجور وهذا قول ابي عبيد وابن الاعرابي وبعينه الخطابي في معالم السنن  
وشرح الحديث فقال معناه الرهه وانها مطاوعه لمن ارادها لا تزني وقوله غرت بها بالعين  
المعجم فغل امر من التفريب معناه الطلاق واصل الغريب في كلام العرب البعد قلت  
وقع في رواية البخاري في مسنده بلفظ طلقتها وهو شاذ في نفسه الخطابي وكذا الرواية في حديث

الورقة الأولى من المخطوط



في الموضوعات ولم يذكر من طريقه الا الطريق التي اخرجها الخلال من طريق الزبير بن جابر  
واقتمدني بطلانه على ما نقله الخلال عن احمد فاذا بان ذلك عن قله اطلاق ابن الجوزي  
وعلمة التقليد عليه حتى حكم بوضع الحديث مجرد ما جاء عن امامه ولو عرضت  
هذه الطريق على امامه لا اعترف ان لها شأناً ولا كنته لم يقع له فلذلك لم ار له في  
مسند ولا ما يروي عنه ذكر اصلاً من طريق ابن عباس ولا من طريق جابر بن سوي  
ما سأل عنه الخلال وهو معدور في جوابه بالنسبة لتلك الطريق خصوصاً والله سبحانه  
وتعالى اعلم بالصواب له وكسه احمد بن محمد بن محمد العسقلاني عن ابي عبد الله  
نقل ذلك من خط داعي بطول ما فيه معتقد ان لا نظير له في زمانه مع الله في احسن  
لو كان محمد بن عبد الله بن المصنف الشافعي الشافعي في مستهل شرحه في سنة اربع وثمانين واربعمائة

الورقة الأخيرة من المخطوط

النص المحقق

الحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى.

سئلت عن حديث: «أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ امْرَأَتِي لَا تَرُدُّ يَدَ لَامِسٍ» الحديث. ما حال هذا الحديث؟ ومن خرَّجه؟ وما سياق بقيَّة متنه؟ وما معناه؟ ومن تكلم عليه؟ وهل عرف اسم الرَّجُل والمرأة؟ وهل فيه: أَنَّهُ لما أمره بمفارقتها، قال: «لا أستطيع»؟ وما معنى عدم الاستطاعة؟ وأن يكون الجواب مبسوطاً. فأجبت، وبالله التوفيق.

أمَّا حال هذا الحديث فهو حسن صحيح<sup>(1)</sup>، ولم يصب من قال: إِنَّهُ موضوع، على ما سأبئنه. وأمَّا من خرَّجه؛ فأخرجه أبو داود، والنسائي في كتابيهما «السنن»<sup>(2)</sup>، والبزار في «مسنده»<sup>(3)</sup>، من حديث ابن عبَّاس<sup>(4)</sup>.

وأخرجه النسائي<sup>(5)</sup> من وجهٍ آخر عنه.

وأخرجه الخلال في «العلل»<sup>(6)</sup>، والطبراني في «معجمه»<sup>(7)</sup>، والبيهقي في «السنن»<sup>(8)</sup>، من حديث جابر<sup>(9)</sup>.

وأمَّا سياق بقيَّة متنه:

ففي رواية أبي داود: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ امْرَأَتِي لَا تَمْنَعُ يَدَ لَامِسٍ. قَالَ: «عَرَّبْنَاهَا». قَالَ: أَخَافُ أَنْ تَتَّبِعَهَا نَفْسِي. قَالَ: «فَاسْتَمْنَعُ بِهَا». وفي رواية النسائي مثله.

وفي رواية أخرى للنسائي: إِنَّ تَحِيَّ امْرَأَةٍ جَهْلَةٌ لَا تَرُدُّ يَدَ لَامِسٍ، قَالَ: «طَلَّقْنَاهَا»، قَالَ: إِيَّيْ لَا أَصْبِرُ عَنْهَا، قَالَ:

«فَأَمْسِكُهَا».

وفي أوله: إِنَّ عِنْدِي امْرَأَةً مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ، وَإِنَّمَا لَا تَمْنَعُ يَدَ لَامِسٍ، قَالَ: «طَلَّقْنَاهَا». قَالَ: لَا أَصْبِرُ عَنْهَا، قَالَ:

«اسْتَمْنَعُ بِهَا».

وفي رواية البيهقي: أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ لِي امْرَأَةً وَهِيَ لَا تَدْفَعُ يَدَ لَامِسٍ. قَالَ: «فَارْفُهَا». قَالَ: إِيَّيْ أُجِبُّهَا. قَالَ: «فَاسْتَمْنَعُ بِهَا».

وأمَّا معناه ومن تكلم عليه؛ فقد وقع ذلك في كلام أبي عبيد القاسم بن سلام، وأبي<sup>(10)</sup> عبد الله بن الأعرابي، والأصمعي، والإمام أحمد بن حنبل، والنسائي، وأبي<sup>(11)</sup> سليمان الخطَّابي، والقاضي أبي<sup>(12)</sup> الطَّيِّب الطُّبْرِي، وآخرون<sup>(13)</sup> ممن بعدهم.

وحاصل ما حملوه عليه شيثان:

أحدهما: أَنَّ معنى قوله: «لَا تَمْنَعُ يَدَ لَامِسٍ» كنايةٌ عن الفحور. وهذا قول أبي عُبيد، وابن الأعرابي<sup>(14)</sup>، وبه جزم الخطَّابي، في «معالم السنن»<sup>(15)</sup>، وشرح الحديث، فقال: «معناه الرِّبِّيَّة، وَأَمَّا مطاوعة لمن أَرَادَهَا، لَا تَرُدُّ يَدَهُ».

وقوله: «عَرَّبْنَاهَا»، بالعَيْن المعجمة، فعلٌ من التَّعْرِيْب، معناه: الطَّلَاق<sup>(16)</sup>، وأصل الغرب في كلام العرب: البُعد.

قلت: وقع في رواية البزار في «مسنده»<sup>(17)</sup> بلفظ: «طَلَّقْنَاهَا»، وهو شاهد لتفسير الخطَّابي، وكذا الرواية في حديث جابر:

«فَارْفُهَا»، هذا معناه.

وقال الخطَّابي: «وفي الحديث دليلٌ على نكاح الفاجرة، وإن كان الاختيار غير ذلك»<sup>(18)</sup>.

قلت: واحتجَّ به الرَّافعي في «الشَّرح الكبير»<sup>(19)</sup> لذلك، وكذلك القاضي أبو الطَّيِّب، كما سيأتي سياق كلامه.

قال الخطّابي: «ومعنى قوله: «اسْتَمْتَعُ بِهَا»، أي لا تُمَسِّكُهَا إِلَّا بِقَدْرِ مَا<sup>(20)</sup> تقضي مُتَعَةَ النَّفْسِ مِنْهَا، وَمِنْ وَطَرِهَا<sup>(21)</sup>. والاستمتاع بالشّيء الانتفاع به إلى مدّة، ومنه نكاح المتعة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ﴾ أي<sup>(22)</sup> متعة إلى حين ثمّ تنقطع». انتهى كلامه.

وقد ترجم أبو داود لهذا الحديث: «نكاح الأبكار»، فكأنّه يشير إلى أنّ نكاح البكر أولى من نكاح الثيب؛ لأنّ الرّبيبة تقع من الثيب أغلب ممّا تقع من البكر.

وترجم له النسائي: «نكاح الرّانية».

**والحمل الثّاني:** أنّ المراد أنّها مبدّرة<sup>(23)</sup>.

قال أبو بكر الحلال: «قيل للإمام أحمد بن حنبل: إنّ أبا عبيد يقول: هو من الفجور. فقال: ليس هو عندنا إلاّ أنّها تعطي من ماله»<sup>(24)</sup>.

وذكر عبد الحقّ في «الأحكام»<sup>(25)</sup> أنّ أبا الحسن بن صخر، روى في «فوائده»، عن الأصمعي، أنّه كناية عن بذلها الطّعام.

وقال النسائي عقب تحريجه: «قيل: كانت سخيّة تعطي»<sup>(26)</sup>.

وقال القاضي أبو الطيب الطبري: «القول الأوّل أولى؛ لأنّه لو كان المراد به السّخاء لقل: «لا تردّ يد ملتمس»، لأنّه لا يعبر عن الطّلب باللمس، وإنّما يعبر عنه بالالتماس. يقال: لمس الرّجل إذا مسّه، والتمس منه إذا طلب منه.

**ثانيهما:** أنّ السّخاء مندوب إليه، فلا تكون المرأة معاقبة لأجله بالفراق؛ فإنّ الذي تعطيه: إمّا أن يكون من مالها، أو من مال الزّوج، فإن كان من مالها فلها التّصرّف فيه كيف احتازرت، وإن كان من مال الزّوج، فعليه صونه وحفظه وعدم تمكينها منه، فلم يتعيّن الأمر بتطليقها»<sup>(27)</sup>.

وقال الحافظ شمس الدّين الدّهبي في «مختصر السنن الكبير»<sup>(28)</sup>: «كأنّ معناه: أنّها تتلذذ بمن يلمسها فلا تردّ يده؛ وأمّا الفاحشة العظيمة، فلو أرادها الرّجل لكان بذلك قاذفًا».

وقال الشّيخ عماد الدّين بن كثير<sup>(29)</sup>: «حمل اللّمس على الرّنا بعيد جدًّا، والأقرب حملة على أنّ الزّوج فهمّ منها: أنّها لا تردّ من أراد منها السّوء، لا أنّه تحقّق وقوع ذلك منها، بل ظهر له ذلك بقرائن، فأرشدته الشّارع إلى مفارقتها احتياطًا، فلمّا أعلمه أنّه لا يقدر على فراقها لمحبّته لها، وأنّه لا يصبر على ذلك، فرخص له في إبقائها؛ لأنّ محبّته لها محقّقة، ووقوع الفاحشة منها متوهّم، والله أعلم»<sup>(30)</sup>.

وأما اسم الرّجل السّائل، والمرأة المذكورة؛ فلم يقع في شيء من طرق هذا الحديث<sup>(31)</sup>.

وأما بقيّة الأسئلة فيعرف جوابها ممّا تقدّم، والله أعلم.

### فصل في بيان طرق هذا الحديث، وكلام أهل العلم فيه

قال أبو داود: كتب إليّ حسين بن حرّيث المروزيّ، حدّثنا الفضل بن موسى عن الحسين بن واقد، عن عمارة بن أبي حفصة، عن ابن عباس قال: «جاء رجل إلى النّبّي صلى الله عليه وسلم فقال: إنّ امرأتي... فذكره.

وقال النسائي: أخبرنا الحسين بن حرّيث، فذكره.

الكلام على رجاء له.

أمّا الحسين بن حرّيث؛ فاتّفق الشّيخان: البخاري ومسلم، على تحريجه حديثه في «صحيحيهما»، ووثّقه النسائي وابن حبان<sup>(32)</sup>.

وأما شيخه الفضل بن موسى ؛ فمتَّفَق عليه أيضًا، ووثَّقه يحيى بن معين، والبخاري، وابن سعد، وقال وكيع: ثقة، صاحب سنة. وقال أبو حاتم: صدوق صالح، وأثنى عليه ابن المبارك<sup>(33)</sup>.

وأما شيخه الحسين بن واقد ؛ فأخرج له مسلم محتجًا به، والبخاري استشهادًا، ووثَّقه ابن معين. وقال أبو زرعة والنسائي: لا بأس به، وأثنى عليه أحمد. وقال ابن سعد: كان حسن الحديث. وقال أحمد: حديثه عن أبي المنيب منه أبرُّ. وقال ابن حبان: كان على قضاء مرو، وربما أخطأ<sup>(34)</sup>.

وأما شيخه عُمارة بن أبي حفصة . واسم أبي حفصة: نابت . بالثَّون ثمَّ الموحدَة ثمَّ المثناة ؛ فأخرج [له]<sup>(35)</sup> البخاري، ووثَّقه ابن معين، وأبو زرعة، والنسائي وغيرهم<sup>(36)</sup>.

وأما عكرمة؛ فاحتجَّ به البخاري.

قال الحافظ زكيُّ الدِّين المنذري في «مختصر السنن»<sup>(37)</sup>: «رجال إسناده محتجُّ بهم في «الصَّحيحين» على الاتِّفاق

والانفراد».

قلت: يريد بالنسبة إلى مجموع «الصَّحيحين»، لا إلى كلِّ فردٍ فردٍ منهما ؛ فإنَّ البخاري ما احتجَّ بالحسين بن واقد، وكذلك<sup>(38)</sup> لم يحتجَّ مسلم بعكرمة ولا بعكرمة.

فلو سلَّم أنَّ الحديث على شرط الصَّحيح؛ لم يسلم أنَّ الحديث على شرط البخاري ولا على شرط مسلم، وإنما لم أجر على إطلاق القول بتصحيحه؛ لأنَّ الحسين بن واقد قد تقدَّم أنَّه ربما أخطأ.

والفضل بن موسى؛ قال أحمد: إنَّ في روايته مناكير، وكذلك نقل عبد الله بن علي بن المديني<sup>(39)</sup>.

وإذا قيل مثل هذا في الرَّاوي؛ يوقف النَّاقِد في تصحيح حديثه الَّذي ينفرد به.

وقد قال البزار بعد تخرجه: «لا نعلمه يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلاَّ بهذا الإسناد».

وقال الدَّارقطني في «الأفراد»<sup>(40)</sup>: «تفرَّد به الحسين بن واقد عن عُمارة بن أبي حفصة، وتفرَّد به الفضل بن موسى عن

الحسين بن واقد».

وقد حكى ذلك أيضًا المنذري عن الدَّارقطني، ووقفت عليه في كتاب «أطراف الأفراد» لأبي الفضل بن طاهر، والنُّسخة

بخطِّ المنذري.

وأخرجه الحافظ ضياء الدِّين المقدسي في «الأحاديث المختارة»<sup>(41)</sup> من طريق النَّسائي عن الحسين بن حُرَيْث بسنده.

ودعوى البزار فيها نظر؛ لأنَّ النَّسائي أخرجه من وجهٍ آخر عن ابن عبَّاس.

قال المنذري: «أخرجه النَّسائي من حديث عبد الله بن عُبيد بن عمير اللَّيْثي عن ابن عبَّاس، وقال: هذا الحديث ليس

بثابت، والمرسل فيه أولى بالصَّواب».

قلت: أخرجه النَّسائي عن إسحاق بن راهويه عن النَّضر بن شُمَيْل عن حمَّاد بن سلمة عن هارون بن رِثاب عن عبد الله

بن عُبيد بن عمير عن ابن عبَّاس موصولًا.

وإسحاق، والنَّضر متَّفَق على الاحتجاج بهما.

وحمَّاد بن سلمة؛ احتجَّ به مسلم، واستشهد به البخاري.

وهارون بن رِثاب . بكسر الرَّاء وبهمزة حقيقيَّة بآخره باء موحدَة. احتجَّ به مسلم، وعبد الله بن عُبيد بن عمير كذلك.

فهذا الإسناد قويٌّ لهؤلاء الرِّجال، لكنَّ أخرجه النَّسائي بعده من رواية يزيد بن هارون ، عن حمَّاد بن سلمة، عن هارون

بن رِثاب، وعبد الكريم.

أمّا هارون؛ فقال: عن عبد الله بن عُبيد بن عمير عن النبيّ ح مرسلًا.  
وأما عبد الكريم؛ فقال: عن عبد الله بن عُبيد عن ابن عباس موصولًا.  
قال النسائي: «رواية يزيد أولى بالصواب»، يعني أنّ في الرواية التي أخرجها أولًا إجمالًا، وأنّ الموصول عن حماد بن سلمة  
عن عبد الكريم. وهو ابن أبي المحارق، وابنه البصري أحد الضعفاء، وأنّ رواية هارون الثقة مرسلًا.  
قلت: لكن إذا انضمت هذه الطريقة إلى الطريق الأخرى المبيّنة لها في أعيان رجالها إلى ابن عباس عُلم أنّ للحديث  
أصلًا، وزال ما كان يُخشى من تفرد الفضل بن موسى وشيخه.  
وللحديث مع ذلك شاهد عن جابر بن عبد الله، أخرجه الخلال والطبراني من طريق عبد الكريم بن مالك الجزري.  
وأخرجه البيهقي<sup>(42)</sup> من طريق معقل بن عُبيد الله الجزري، كلاهما عن أبي الزبير محمد بن مسلم، عن جابر بن عبد الله.  
ورجال الطريقين موثوقون إلا أنّ أبا الزبير وُصِف<sup>(43)</sup> بالتدليس، ولم أره من حديثه إلا بالنعنة.  
وقد قال الحافظ شمس الدّين الذهبي في «مختصر السنن»<sup>(44)</sup>: «إسناده صالح».  
وسئل عنه أحمد. فيما حكاه الخلال؛ فقال: «ليس له أصل»، ولا ثبت عن النبيّ صلى الله عليه وسلم<sup>(45)</sup>.  
قلت: بل إذا انضمت هذه الطريق إلى ما تقدّم من طريقي حديث ابن عباس؛ لم يتوقف الحديث عن الحكم بصحة  
الحديث، ولا يُلتفت إلى ما وقع من أبي الفرج بن الجوزي؛ حيث ذكر هذا الحديث في «الموضوعات»<sup>(46)</sup>، ولم يذكر من طريقه إلا  
الطريق التي أخرجها الخلال من طريق أبي الزبير عن جابر، واعتمد في بطلانه على ما نقله الخلال عن أحمد<sup>(47)</sup>، فأبان ذلك عن  
قلّة اطلاع ابن الجوزي، وغلبة التقليد عليه حتى حكم بوضع الحديث لمجرد ما جاء عن إمامه.  
ولو عُرضت هذه الطريق على إمامه؛ لاعتُرف أنّ للحديث أصلًا، ولكنّه لم يقع له، فلذلك لم أر له في «مسنده»، ولا  
فيما يروي عنه ذكرًا أصلًا، لا من طريق ابن عباس، ولا من طريق جابر سوى ما سأله عنه الخلال، وهو معذور في جوابه بالنسبة  
لتلك الطريق بخصوصها. والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.  
قاله وكتبه أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، عفا الله تعالى عنه آمين.  
نقل ذلك من خطّه داعيًا بطول بقائه، معتقدًا أن لا نظير له في زمانه، فسح الله في أجله؛ أبو بكر بن محمد بن عمر  
بن النّصيبي الشّافعي بالقاهرة المعزية في مستهلّ شهر شعبان سنة اثنتين وخمسين وثمان مئة.

### الملحق

#### في فوائد حديث: «لا تردّ يد لامس»

قد اشتمل هذا الحديث بألفاظه ورواياته على آدابٍ شرعيّة، وفوائد علميّة، وأحكامٍ فقهية:  
أولها: مشروعيّة الرجوع إلى أهل العلم، واستفتائهم عند المسألة النّازلة.  
الثّانية: وفيه جواز اشتكاء الرّجل زوجته، ومخاصمتها عند القاضي دون حضورها.  
الثّالثة: وفيه جواز استماع كلام أحد الخصمين في غيبة الآخر.  
الرّابعة: وفيه إباحة الرّواج بينت العمّ؛ لقوله في رواية: «بنت عمّ لي»، وهو مؤيّد بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا  
لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُوزَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ﴾ الآية [الأحزاب:  
.50].

الخامسة: وفيه جواز ذكر حال الرّوجة عند القاضي.

السَّادسة: جواز وَصْف الرَّجُلِ زَوْجَتَهُ بِالْجَمَالِ، إِذَا دَعَتْ الْحَاجَةَ إِلَى ذَلِكَ.

السَّابعة: وفيه الأَدَبُ بتعريض مَنْ فِيهِ عَيْبٌ دُونَ التَّصْرِيحِ بِاسْمِهِ؛ لِأَنَّ الرَّجُلَ لَمْ يُفْصِحْ عَنْ اسْمِ زَوْجَتِهِ.

الثَّامنة: وفيه استحباب الكناية والتَّعْرِيزِ، وَهُوَ ذِكْرُ شَيْءٍ يَفْهَمُ مِنْهُ مَعْنَى آخَرَ، لَا سِيَّمَا فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْعَرَضِ؛ لِقَوْلِهِ:

«لَا تَدْعُ يَدَ لَامِسٍ»، فَكُنِّيْ وَلَمْ يَصْرَحْ بِمُحَقِّقَةِ الْفِعْلِ.

التَّاسعة: وفيه جواز ذِكْرِ الْإِنْسَانِ بِبَعْضِ مَا فِيهِ مِنَ الْعُيُوبِ، عَلَى وَجْهِ الْاسْتِفْتَاءِ أَوْ الْاِشْتِكَاءِ، وَهُوَ أَحَدُ الْوُجُوهِ الَّتِي

تَبَاحُ فِيهَا الْغَيْبَةُ؛ لِأَنَّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: «لَا تَرُدُّ يَدَ لَامِسٍ».

العاشرة: وفيه إشارة إلى أَنَّ مِنَ النِّسَاءِ مَنْ يَكُونُ حَالَهَا أُمَّهَا مُطَاوَعَةً، تَمِيلُ إِلَى الرَّجَالِ.

الحادية عشر: وفيه دليلٌ على وَقُوعِ الطَّلَاقِ بِالْكِنَايَةِ؛ لِقَوْلِهِ: «عَرَبْنَاهَا»، وَقَدْ فَسَّرَهُ فِي الرَّوَايَةِ الْآخَرَى بِقَوْلِهِ: «طَلَّقْنَاهَا»،

وَفِي الْآخَرَى بِقَوْلِهِ: «فَارَقْنَاهَا»، وَهُوَ بِمَعْنَاهُ.

الثَّانية عشر: وفيه جواز رواية الحديث بالمعنى؛ لِأَنَّ رِوَاةَ الْحَدِيثِ رِوَاةً بِأَلْفَاظٍ مُخْتَلِفَةٍ، مَعَ اتِّحَادِ الْمَخْرَجِ.

الثَّالثة عشر: وفيه استحباب تَطْلِيقِ الْمَرْأَةِ غَيْرِ الْعَفِيفَةِ؛ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «طَلَّقْنَاهَا»، فَقَدَّمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ الطَّلَاقَ عَلَى الْإِمْسَاكِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَلْبُهُ مَتَعَلِّقًا بِجَبَّتِهَا، وَيَخْشَى مِنْ أَنْ تَتَّبِعَهَا نَفْسُهُ، فَيَقَعُ فِي الْحَرَامِ، فَيَجُوزُ إِمْسَاكُهَا.

الرَّابعة عشر: وفيه استحباب الرِّوَاكِ بِالْعَفِيفَةِ، وَقَدْ تَرَجَّمُ أَبُو دَاوُدَ لِهَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ: (بَابُ تَرْوِيجِ الْأَبْكَارِ). وَقَدْ تَقَدَّمَ

قَوْلُ الْمُصَنِّفِ: «فَكَأَنَّهُ يَشِيرُ إِلَى أَنَّ نِكَاحَ الْبِكْرِ أَوْلَى مِنْ نِكَاحِ النَّبِيِّ؛ لِأَنَّ الرَّبِيبَةَ تَقَعُ مِنَ النَّبِيِّ أَغْلَبَ مِمَّا تَقَعُ مِنَ الْبِكْرِ».

الخامسة عشر: وفيه إشارة إلى أَنَّ حُكْمَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمْرَهُ لِلْوَجُوبِ؛ لِأَنَّ الرَّجُلَ - وَهُوَ مِنْ أَهْلِ اللَّسَانِ - لَوْ

فَهَمَ مِنْ أَمْرِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «طَلَّقْنَاهَا» الْاِسْتِحْبَابَ أَوْ التَّخْيِيرَ لَمْ يُرَاجِعْهُ بِقَوْلِهِ: «إِنِّي أَحْبَبْتُهَا».

السَّادسة عشر: فِي قَوْلِهِ: «طَلَّقْنَاهَا» الْحَقُّ بِهِ ابْنُ الرَّبِيبَةِ طَلَاقَ الْوَلَدِ إِذَا أَمَرَهُ بِهِ (48)؛ لِمَا رَوَاهُ ابْنُ عَمْرِو قَالَ: كَانَ تَحْتِي

امْرَأَةً، وَكُنْتُ أَحْبَبْتُهَا، وَكَانَ عُمَرُ يَكْرَهُهَا فَقَالَ: لِي طَلَّقْنَاهَا. فَأَبَيْتُ، فَأَتَى عُمَرُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ لَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى

الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «طَلَّقْنَاهَا»، وَفِي رِوَايَةٍ: «فَطَلَّقْتُمَهَا» (49).

السَّابعة عشر: احتجَّ بالحديث مَنْ قَالَ بِصِحَّةِ نِكَاحِ الرَّانِيَةِ، وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّ هَذَا فِي دَوَامِ نِكَاحِ الرَّانِيَةِ وَاسْتِمْرَارِهِ، لَا فِي

ابْتِدَائِهِ، وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ؛ فَإِنَّ وُرُودَ الْعَقْدِ عَلَى الرَّانِيَةِ حَرَامٌ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا

إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 3]، فَإِنَّهُ نَصٌّ صَرِيحٌ فِي التَّحْرِيمِ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: . كما في «مجموع الفتاوى» (116/32): «التي تزني بعد النكاح ليست كالتى تنزوح

وهي زانية؛ فإنَّ دَوَامَ النِّكَاحِ أَقْوَى مِنْ ابْتِدَائِهِ. وَالْإِحْرَامُ وَالْعِدَّةُ تَمْنَعُ الْاِبْتِدَاءَ دُونَ الدَّوَامِ، فَلَوْ قُدِّرَ أَنَّهُ قَامَ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ عَلَى أَنَّ

الرَّانِيَةَ بَعْدَ الْعَقْدِ لَا يَجِبُ فِرَاقُهَا؛ لِكَانِ الرَّانَا كَالْعِدَّةِ، تَمْنَعُ الْاِبْتِدَاءَ دُونَ الدَّوَامِ جَمْعًا بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ».

الثَّامنة عشر: وفيه دليلٌ على أَنَّ الرَّانَا لَا يَفْسُخُ النِّكَاحَ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمْ يَحْكَمْ بِانْفِسَاخِ نِكَاحِهَا.

التَّاسعة عشر: وفيه جواز إخبار الرَّجُلِ عَنْ حُبِّهِ لَزَوْجَتِهِ، وَمِيلِهِ إِلَيْهَا، وَعَدَمِ صَبْرِهِ عَلَيْهَا.

الموقى العشرون: وفيه أَنَّهُ لَا يَكْرَهُ حُبًّا أَوْ مِيلًا مِنَ الرَّجُلِ إِلَى زَوْجَتِهِ، وَإِنْ كَانَ فِيهَا بَعْضُ الْعُيُوبِ.

الحادية والعشرون: وفيه عَدَمُ تَعْنِيفِ الرَّجُلِ عَلَى هَوَى قَلْبِهِ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمْ يَنْكَرْ عَلَيْهِ هَوَى قَلْبِهِ

لَهَا.

الثَّانية والعشرون: وفيه دليلٌ على أَنَّ قَوْلَ الرَّجُلِ: «إِنَّ فُلَانَةً لَا تَرُدُّ يَدَ لَامِسٍ»، لَيْسَ بِقَذْفٍ إِلَّا إِذَا أَرَادَ النَّسْبَةَ إِلَى

الرَّانَا؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمْ يَجْعَلِ الرَّجُلَ قَاذِفًا.

**الثالثة والعشرون:** استدللّ بالحديث من قال: **إِنَّ التَّعْرِيزَ بِالْقَذْفِ لَا حَدَّ فِيهِ؛ لِقَوْلِ الرَّجُلِ: «إِنَّ امْرَأَتِي لَا تَرُدُّ يَدَ لَأَمْسٍ»**، وهذا تعريضٌ بالقذف، ولم يجعله النبيّ صلى الله عليه وسلم صريحاً.  
**الرابعة والعشرون:** وفيه أنّ التعريض بالقذف لا يوجب اللعان.

**الخامسة والعشرون:** وفيه جواز الإمساك عن القذف واللعان، وقد تقدّم قول المصنّف: **«احتجّ به الرافعي على أنّ الرّوج إذا تبَيَّنَ زنا زوجته، أو ظنّه ظناً مؤكّداً، ولم يكن ثمّ ولدٌ؛ أنّه لا يجب عليه القذف، بل يجوز أن يستر عليها، ويفارقها بغير طريق اللعان، ولو أمسكها لم يحرم»**. ولعلّ هذا الذي جعل المصنّف: **يورد هذا الحديث في كتاب اللعان من كتابه «بلوغ المرام»**(50).

**السادسة والعشرون:** وفيه أنّ من نسب إلى نفسه امرأةً عليه فيه عَضاضَةٌ فليقرنه بما يقيم عذرَه في ذلك.  
**السابعة والعشرون:** وفيه إشارة إلى أنّ المرأة لم تكن فاجرةً؛ لأنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم، لم يأمر برجمها، كما أمر المرأة في حديث العسيف، في قوله: **«وَاعْدُ يَا أُنَيْسُ! إِلَى امْرَأَةٍ هَذَا؛ فَإِنْ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمِهَا»**(51).  
**الثامنة والعشرون:** قوله: **«أَحْسَى أَنْ تَتَّبِعَهَا نَفْسِي»** قرينة تدلّ على إبطال تأويل أنّها كانت سخيّةً مبدّرةً.  
**التاسعة والعشرون:** وفيه دليلٌ على جواز القضاء على الغائب والحكم عليه، وإن كان قريب العيبة؛ لأنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم، قضى للرجل في غياب زوجته.

**الموقى الثلاثون:** وفيه جواز الحكم بالظاهر؛ لأنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم، لم يطلب الشهود، أو البيّنة.  
**الحادية والثلاثون:** وفيه جواز أن يحكم الحاكم بعلمه؛ وذلك أنّه لم يأمره بالبيّنة فيما ادّعه من ذلك.  
**الثانية والثلاثون:** وفيه أنّ الحكم قد يتغيّر بتغيّر الاجتهاد؛ فإذا اجتهد الحاكم في مسألة فلا يمنعه اجتهاده الأوّل من إعادته ورجوعه عن قوله الأوّل، إذا ظهر له الحقُّ أو المصلحة؛ لأنّ الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد. فالنبيّ صلى الله عليه وسلم، حكم أوّلاً بتطبيق المرأة، ثمّ أمر بإمساكها لها رأى أنّ في ذلك مصلحة.  
**الثالثة والثلاثون:** وفيه دليلٌ على أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم، كان يحكم باجتهاده؛ لأنّه أمر الرجل بتطبيق زوجته أوّلاً، ولمّا بيّن له أنّه يحبّها، ولا يصير عليها، أباح له إمساكها للمصلحة.

**الرابعة والثلاثون:** وفيه جواز إطلاق الفتوى، ويكون المراد تليقها بثبوت ما يقوله المستفتي، ولا يجب على المفتي أن يقول: **«إن ثبت كان الحكم كذا وكذا»**، بل يجوز له أن يطلق الحكم؛ لأنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم، أطلق الحكم بقوله: **«طَلَّقَهَا»**.

**الخامسة والثلاثون:** وفيه جواز مراجعة حكم الحاكم بذكر السبب أو المأخذ؛ لقول الرجل بعد الأمر بتطبيقها: **«إيّي أحبّها»**.

**السادس والثلاثون:** وفيه دليلٌ على جواز استمرار نكاح الزانية تحت الرّجل؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: **«إِسْتَمْتِعْ بِهَا»**.

**السابعة والثلاثون:** وفيه إشارة إلى ارتكاب أخفّ الصّريين، وأهون الشّرّين، ودفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما.  
قال النووي: **«فكأنّه؛ أشار عليه أوّلاً بفراقها نصيحةً له، وشفقةً عليه في تنزّهه من معاشرته من هذا حالها، فأعلم الرّجل شدّة محبّته لها، وخوفه فتنهً بسبب فراقها، فأرى؛ المصلحة له في هذا الحال بإمساكها خوفاً من مفسدة عظيمة تترتّب على فراقها، ودفع أعظم الصّريين بأخفّهما متعيّن، ولعلّه يرجي الصّلاح بعد»**(52).  
**الثامنة والثلاثون:** وفيه من آداب الفتيا مراعاة حال المستفتي.

**التاسعة والثلاثون:** وفيه من آداب الفتوى أنّ المفتي إذا أمر المستفتي بأمرٍ، وعلم أنّه لا يطيقه ؛ أرشده إلى أمرٍ آخر، فالنبيّ ح أمر الرجل بتطبيق زوجته، ولم يأ علم من حاله أنّه يجبّها ولا يصبر عليها، لم يصبر على أمره بتطبيقها، بل أرشده إلى إمساكها.

قال الإمام ابن القيم : في «إعلام الموقعين» ( 122.121/4): «من فقه المفتي ونصحه إذا سأله المستفتي عن شيءٍ فمَنَعه منه، وكانت حاجته تدعوه إليه؛ أن يذُله على ما هو عِوضٌ له منه، فيسُدَّ عليه باب المحذور، ويفتح له باب المباح، وهذا لا يتأتى إلّا من عالم ناصح مشفقٍ، قد تاجر الله وعامله بعلمه».

**الموفى الأربعون:** وفيه مراعاة مآلات الأفعال؛ وذلك أنّ النبيّ ح قد أمر الرجل بمفارقة زوجته، ولمّا أخبره بأنّه يجبّها، وأنّ نفسه تتبعها، وأنّه لا يصبر عليها، راعى النبيّ صلى الله عليه وسلم مآل فعله، وخشي عليه . إن هو أوجب عليه طلاقها . أن تُثوق نفسه إليها فيقع في الحرام، فأمره بإمساكها.

قال الشاطبي في «الموافقات» (178.177/5): «التنظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً، كانت الأفعال موافقةً أو مخالفةً؛ وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعلٍ من الأفعال الصّادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلّا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحةٍ فيه تُستجلب، أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مآلٌ على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروعٍ لمفسدةٍ تنشأ عنه، أو مصلحةٍ تندفع به، ولكن له مآلٌ على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأوّل بالمشروعيّة ؛ فربّما أدّى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدةٍ تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعيّة، وكذلك إذا أطلق القول في الثّاني بعدم مشروعيّة ؛ ربّما أدّى استدفاع المفسدة إلى مفسدةٍ تساوي أو تزيد، فلا يصحُّ إطلاق القول بعدم المشروعيّة. وهو مجالٌ للمجتهد صعبُ المورد، إلّا أنّه عذبُ المذاق محمودُ العب، جارٍ على مقاصد الشريعة».

**الحادية والأربعون:** وفيه اعتبار سدّ الدرائع ؛ وذلك لأنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم ، أمر الرجل بإمساك زوجته سدّاً لذريعة الوقوع في المحرم.

هذا آخر ما تيسر لي من استنباط فوائد هذا الحديث، والله الحمد والمنّة، وصلى الله على نبيّنا محمّدٍ وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا كثيرًا دائماً.

## الهوامش

(<sup>1</sup>) وكذا صحّحه النووي في «تهذيب الأسماء واللغات» (130/4) وابن الملتن في «البدور المنير» (178/8)، وقال ابن حزم في «المحلّى» (243/12): «هذا الحديث في غاية الصّحّة». وجوّد إسناده الحافظ ابن كثير في «تفسيره» (12/6)، والفتني في «تذكرة الموضوعات» (129)، وصحّحه الشيخ الألباني في «صحيح أبي داود» (1788) على شرط مسلم.

(<sup>2</sup>) أخرجه أبو داود (2049)، والنسائي في «المجتبى» (3229)، وكذا في «السُنن الكبرى» (53215320).

(<sup>3</sup>) لعلّه في الجزء غير المطبوع.



(4) وكذا ابن أبي شيبة في «المصنّف» (490/3)، وأخرجه الشافعي في «مسنده» (37)، وعبد الرزّاق في «مصنّفه» (98/7) من طريق عبد الله بن عُبيد بن عمير مرسلًا.

(5) أخرجه النسائي في «المجتبى» (3464 و3465)، وكذا في «السُنن الكبرى» (5629 و5630).

(6) وقد أخرجه من طريقه ابن الجوزي في «الموضوعات» (272/2).

(7) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (4707 و6410)، وقال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (335/4): «رواه الطبراني في «الأوسط»، ورجاله رجال الصّحيح».

(8) أخرجه البيهقي في «السُنن الكبرى» (250.249/7)، وكذا في «السُنن الصّغرى» (2430)، و«معرفة السُنن والآثار» (88/10).

(9) وله طريق أخرى؛ أخرجه عبد الرزّاق (98/7) عن سفيان الثّوري، عن عبد الكريم الجزري، عن رجل، عن مولى ليبي هاشم. وأخرجه البيهقي (250/7)، وابن قانع في «معجم الصحابة» (195/3)، وأبو نعيم في «معرفة الصحابة» (6540)، وابن عبد البرّ في «الاستيعاب» (1541/4)، وأبو الشّيخ في «جزء ما رواه أبو الزّبير عن غير جابر» (33) من طريق سفيان، عن عبد الكريم، حدّثني أبو الزّبير، عن هشام مولى رسول الله ح.

قال ابن أبي حاتم في «العلل» (1304/124/4): «سألت أبي عن حديث رواه معقل بن عبيد، عن أبي الزّبير، عن جابر؛ فقال: حدّثنا محمّد بن كثير، عن سفيان، عن عبد الكريم، حدّثني أبو الزّبير، عن مولى بني هاشم قال: جاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم... فذكره، ورواه غيره عن الثّوري، فسَمّي هذا الرّجل هشامًا مولى بني هاشم. قال: الثّوري أحفظ».

(10) في الأصل: أبو، وكذا في الّذي بعده، وهو لحن.

(11) في الأصل: أبو، وهو لحن.

(12) في الأصل: أبو، وهو لحن.

(13) كذا في الأصل، ولعلّ الصّواب: آخريين، عطفًا على أبي عبيد.

(14) نقله عنهما الحافظ المنذري في «مختصر السُنن» (6/3)، وقال ابن الملقّن في «البدر المنير» (183/8): «وما حكاه عن أبي عبيد، خالفه فيه الحافظ ابن ناصر؛ فإنّه حكى عنه أنّه قال: إنّه من التّبذير».

(15) انظر «معالم السُنن» (181/3).

(16) في «معالم السُنن»: «وقوله: «عَرَبَهَا» معناه أبعدُها، يريد الطلاق».

(17) وكذا في رواية النسائي، وقد أشار إليها المصنّف سابقًا.

(18) وبه قال البغوي في «شرح السُنّة» (288/9).

(19) انظر «الفتح العزيز بشرح الوجيز» (181/3).

(20) ساقطة من الأصل.

(21) في «المعالم»: «وطنها».

(22) في الأصل: إلى.

(23) أي: أنّها تبذّر بمال زوجها، لا تردّد يد من يلمس منها مالا، ولا تمنع أحدًا سألها شيئًا منه، وقد اختار هذا المعنى أيضا ابن الجوزي في

«الموضوعات» (272/2)، وابن الأثير «النهاية» (270/4)، والخرائطي في «اعتلال القلوب» (349/2)، وابن قتيبة كما في «تفسير ابن

كثير» (12/6) وغيرهم، وصوّب هذا القول الحافظ ابن نصر الدّمشقي، وخطأ القول الأوّل. كما نقله ابن الملقّن في «البدر المنير»

(183/8) ..

(24) نقله الحافظ المنذري في «مختصر السُنن» (6/3).

(25) لم أجده في «الأحكام الشّرعية» لعبد الحق الإشبيلي، وقد نقله الحافظ ابن الملقّن في «البدر المنير» (181/8) دون عزوه إليه، ورواه

عنه أيضا أبو طاهر السلفي في «الطّيوريات» (رقم: 170).

(26) لم أجده هذه العبارة في «السُنن»، وقد عزاها إليه أيضا الحافظ المزي في «تحفة الأشراف» (152/5)، والحافظ ابن كثير في

«تفسيره» (12/6)، والله أعلم.

- (27) لعلّه ذكر هذا في كتابه «التعليقة الكبرى في الفروع»، والكتاب لم يطبع بعد، وقد حَقَّقَ أكثرُهُ بالجامعة الإسلامية بالمدينة، ولم ير هذا التَّحْقِيقَ النَّوْرَ.
- (28) لم أجد هذا النَّصَّ في «مختصر السنن» والله أعلم، ولعلّه في نسخة أخرى.
- (29) انظر «تفسير ابن كثير» (6/13). تحقيق سلامة.
- (30) وهذا تأويل ثالث للحديث، وهو الصَّحِيح، وقد رَجَّحه كثير من أهل العلم؛ منهم: شيخ الإسلام ابن تيمية. كما في «مجموع الفتاوى» (116/32).؛ حيث قال: «لفظ «اللأمس»، قد يراد به: من مسَّها بيده، وإن لم يطأها؛ فإنَّ من النَّساء من يكون فيها تبرُّج، وإذا نظر إليها رجل أو وضع يده عليها لم تنفر عنه، ولا تمكَّنه من وطنها. ومثل هذه نكاحها مكروه؛ ولهذا أمره بفراقها، ولم يوجب ذلك عليه، لما ذكر أنَّه يحبُّها، فإنَّ هذه لم تَزُنْ، ولكنَّها مذنبه ببعض المقدمات، ولهذا قال: «لا تردُّ يدُ لأمسٍ»، فجعل اللُّمس باليد فقط. ولفظ «اللُّمس والملازمة» إذا عُني بهما الجماع لا يخصُّ باليد، بل إذا قرن باليد فهو كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام: 7]. وممَّن رَجَّح هذا المعنى أيضاً الإمام ابن القيم في «إعلام الموقعين» (4/266)، والعلامة الصَّنعاني في «سبل السَّلام» (6/312). تحقيق حلاق.
- (31) ذكر الحافظ ابن عبد البر: أنَّ السَّائل هو هشام مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد ترجم له في «الاستيعاب» (4/1541)، وساق له بإسناده هذا الحديث.
- (32) انظر «تهذيب التَّهذيب» (2/334).
- (33) انظر المصدر السَّابق (8/286).
- (34) انظر المصدر السَّابق (2/373).
- (35) زيادة يقتضيها السَّرِيحُ.
- (36) انظر المصدر السَّابق (7/415).
- (37) انظر «مختصر سنن أبي داود» (3/6).
- (38) في الأصل: ولذلك.
- (39) قد خالفهما أكثر أهل العلم، وهو من رجال السنَّة، حتَّى قال أبو نعيم: الفضل بن موسى أثبت من ابن المبارك. وقال الحافظ الذهبي: «ما علمتُ فيه لَبِئاً إلا ما روى عبد الله بن علي بن المديني، سمعت أبي وسئل عن أبي تميلة والسَّيناني فقَدَّم أبا تميلة، وقال: روى الفضل أحاديث مناكير». انظر «العلل ومعرفة الرِّجال» (155)، «الجرح والتَّعديل» (7/68)، «ميزان الاعتدال» (3/360)، «مقدِّمة فتح الباري» (1/434).
- (40) انظر «أطراف الغرائب والأفراد من حديث رسول الله ح» (3/2559/248).
- (41) أخرجه الصَّيَّاب في «الأحاديث المختارة» (12/174 رقم: 195).
- (42) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (7/250) من الطَّرِيقِ.
- (43) في الأصل: وُضِرَ.
- (44) انظر «المهذَّب في اختصار السنن الكبير» (5/2730).
- (45) نقله ابن الجوزي في «الموضوعات» (2/272).
- (46) وكذا أنكره الحافظ الذهبي فقال في «تلخيص كتاب الموضوعات» (594): «رواه ابن الجوزي هنا، ولا ينبغي».
- (47) انظر المصدر السَّابق.
- (48) نقله القسطلاني في كتابه «إرشاد السَّاري» (8/127).
- (49) أخرجه أبو داود (5138)، والتِّرْمِذِي (1189)، وابن ماجه (2088)، والرواية له، وقال التِّرْمِذِي: «حديث حسن صحيح»، وحسنه الشَّيْخ الألباني: في «صحيح السنن»، وفي «الصَّحِيحة» (919).
- (50) (رقم 1110. تحقيق الزهري).
- (51) أخرجه البخاري (2696)، ومسلم (1697) عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما.

التعريف بالعالم الرباني الشيخ

عبد الرحمن بن يّلس التلمساني

[ 1932 – 1983 م ]

- أحد أعلام التصوف الجزائريين المعاصرين -

أ. نبيل حَقَاف  
كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية

جامعة وهران

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه ثقني وأستعين،

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين

هذه صفحات تتضمن قبسات من حياة عالم من العلماء الجزائريين العاملين الزبانيين، وعلم من أعلام التصوف المعاصرين، الذين هبوا حياتهم للعلم والدعوة والإرشاد والإصلاح. فتروا أثراً حسناً وخلدوا بصماتهم في سجل التاريخ، وهو الشيخ الفاضل عبد الرحمن بن يلس التلمساني رحمه الله تعالى.

وهذا المقال محاولة في التعريف بهذا الشيخ الصوفي الصالح والعالم الجليل، وإلقاء الضوء على بعض الجوانب من حياته وشخصيته الفذة والمميّزة، وذلك من باب الوفاء بحق الأسلاف من العلماء والصالحين، الذين لهم علينا حقّ وفي ذمتنا دين، والذي يقتضي منا عدم نسيانهم وإحياء ذكراهم، والتذكير بحسن أثرهم وجميل ماثرهم، حتى ترتبط الأجيال الحاضرة بأجداد تاريخها وأصاله ماضيها، فتكون خير خلف لخير سلف.

ومما يؤسف له أنّ هذا الشيخ، وعلى الرغم من أنّه عاش الفترة الأخيرة من حياته في الجزائر التي عاش فيها مدّة ست عشرة سنة بعد أن هاجر من دمشق التي وُلد ونشأ وتعلّم بها، غير أنّه لم يكتب في التعريف به أحدٌ هنا في الجزائر، في حين أنّنا نجد من عرّف به وكتب له ترجمة مختصرة في بلاد الشام، حيث له ترجمة مختصرة في كتاب "تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري" للمؤلفين محمد الحافظ ونزار أباطة، وفي كتاب "إتمام الأعلام" للمؤلفين د. نزار أباطة ومحمد رياض المالح، وفي كتاب "غرر الشام في تراجم علماء الشام من آل الخطيب الحسنية ومعاصريهم" للدكتور عبد العزيز الخطيب.

وينبغي التنبيه إلى أنّ ما كتبتُه في التعريف بهذا الشيخ، هو مستمدٌّ أولاً ممّا أفادتني به من معلومات وأخبار، زوّجه الداعيَّة الصالحة الفاضلة، سليلة العلم والعلماء، ابنة الشيخ محمّد سهيل الخطيب رحمه الله تعالى. ومستمدٌّ ثانياً من معرفتي الشخصية به، إذ كان أحد المشايخ والعلماء الذين تشرفت بالتلمذ على يديهم والأخذ من معين علمهم، حيث كنت شديد الحرص، خلال فترة الشباب، على حضور دروسه العلمية ومجالسه الروحية، التي كان يعقدها في الزاوية العلوية وفي بيته بمدينة وهران، التي اختارها مقرّاً لإقامته بعد رجوعه من بلاد الشام مهاجر أجداده.

أولاً: أسرته

ينتمي الشيخ عبد الرحمن بن يّلس إلى أسرة عريقة، متجذّرة في العلم والتصوف، والفضل والصّلاح، فجده الشيخ محمد بن يّلس كان من علماء مدينة تلمسان البارزين وشيخا من شيوخ التصوّف المشهورين، ووالده الشيخ أحمد بن محمد بن يّلس كان أيضا من العلماء وشيوخ التصوف المرموقين في بلاد الشّام التي هاجر إليها والده.

## 1- جده: (1)

جده هو الشيخ العارف بالله محمد بن الحاج علاّل بن بلحسن بن الحاج علي بن محمّد بن يّلس شاوش. وُلد سنة 1271هـ (1854م) بتلمسان وترّبى يتيما في كفالة عمّه محمّد بن يّلس فقام بتربيته وأغدق عليه بالنعم. درس القرآن الكريم والعلم الشرعي بمساجد مدينة تلمسان واتصل بعلمائها وفقهائها وعلى رأسهم الشيخ أحمد بن محمد الدكّالي (المتوفى في وطنه دكّالة بالمغرب الأقصى سنة 1333هـ الموافق لـ 1915م)، فأخذ عنه العلم النافع من عربية وفقه وتوحيد وتصوف. وكذلك العلامة الجليل سيّد فقهاء عصره الشيخ محمد بن أحمد الحرشاوي المدرّس في الجامع الكبير (المتوفى بتلمسان سنة 1313هـ - 1896م) والفقهاء الناسك العابد الشيخ محمد بن الشيخ دحمان المدرّس في مسجد سيدي ابراهيم (المتوفى سنة 1313هـ - 1896م بتلمسان دفين العباد)، وغيرهم من علماء تلمسان في ذلك الزّمان. وقد سلك الشيخ محمد بن يّلس الطّريق الصّوّفي على يد شيخه العلامة الدكّالي ودلّه هذا الأخير على شيخه العارف برّه الأستاذ الكبير الشيخ محمد العزاوي الحسني المشهور بالهبري صاحب زاوية تاغيت بجبل بني زناسن ( 1239- 1317هـ=1823-1899م)<sup>(2)</sup>. فسافر إليه واجتمع به ولقّنه الذكر الخاص وأذن له بإرشاد الناس إلى ذكر ربهم والاجتماع عليه والقيام بدينه واتباع سنّة حبيبه ورسوله صلى الله عليه وسلم، فهدى الله على يديه خلقا كثيرا، واشتهر أمره وشاع خبره بين الخاص والعام، وكان له الفضل في نشر الطّريقة الدرقاوية في تلمسان وضواحيها. ثم بعد وفاة شيخه الهبري، انتقل إلى وهران ومكث بها ثلاث سنوات يعلم ويربّي وينشر الطّريق، فكان من أشهر تلاميذه بها الشيخ الطّيب المهاجي والشيخ أبو عبد الله البوعبدليّ صاحب زاوية بطيوة. ثم انتقل إلى المغرب الأقصى وبقي في بلاد الرّيف سنتين ثم عاد إلى تلمسان.

ثم اجتمع بالمرّيّ الكامل العارف بالله الشيخ سيدي حمّو بن الحبيب البوزيدي المستغامي الحسني المتوفى سنة 1909م<sup>(3)</sup> (وهو أخو شيخه في الطريق الصوّفي، فهو والشيخ الهبري، شيخهما واحد وهو سيدي محمّد بن قدّور الوكيل المتوفى سنة 1869م<sup>(4)</sup>). فأذن الشيخ البوزيدي للشيخ محمّد بن يّلس بإرشاد المريدين وتربيتهم وذلك في سنة 1325هـ (1907م)، ففتح الله على يديه قلبا مقفلة وعيونا عميا وآذانا صمّا وحصل لكلّ من صجّه الهداية والتوفيق. وبعد وفاة الشيخ البوزيدي أراد كبار مريديه وأتباعه تعيينه خليفة على الزاوية بمستغانم فاعتذر بعدم استطاعته ترك زاويته بتلمسان.

وفي سنة 1329هـ (1911م) شهدت الجزائر هجرات جماعية للعديد من الأسر والعائلات إلى المشرق، وذلك بسبب التضييق المتزايد للمستعمر الفرنسي على العلماء وعلى نشاطهم التعليمي، ومحاولته لفرض التجنيد الإجباري على أبناء الجزائريين في الجيش الفرنسي، الأمر الذي رفضه العلماء بشدّة وأفتوا بحرمته وعدم جوازه<sup>(5)</sup>، ممّا اضطرّ الشيخ محمد بن يّلس إلى أن يهاجر ويفرّ بدينه إلى مدينة دمشق مهاجر الأمير عبد القادر من قبله، مصطحبا معه زوجته وابنه الشيخ أحمد الذي كان في سن الجنديّة، ورافقه بعض أحبابه وتلاميذته ومريديه، وعلى رأسهم العلامة الشيخ محمد الهاشمي<sup>(6)</sup>.

وأثناء إقامته بها، زادت بفضلته شهرة الطريقة الشاذلية وأخذ عنه الطّريق كثير من أهل الشّام، وظهر على يديه الخير الكثير والنفع العميم، ومُنحت له زاوية بحّي الشّاغور عُرفت بالزاوية الصمادية.

وبعد سبعة عشر عاما من إقامته في هذه البلدة المباركة، توفي رحمه الله في يوم الإثنين 11 جمادى الثانية سنة 1346هـ الموافق لـ 30 نوفمبر 1927م، بعد مرض أصابه ابتداء من سنة 1922م واشتدَّ عليه في آخر أيَّامه، وقد صُلِّي عليه في الجامع الأموي وشيِّعت جنازته آلاف مؤلِّفة من الناس، وبكته دمشق بأسرها.

## 2- والده: (7)

والده هو شيخ الطريقة الشاذلية، العالم الزباني أحمد بن محمد بن يلس شاوش، المولود في تلمسان سنة 1317هـ (1899م) ونشأ بها وتعلَّم القرآن ومبادئ العلوم فيها. ولما اشتدَّت وطأة الفرنسيين على المشايخ والعلماء في الجزائر، هاجر إلى الشَّام مع والده الشيخ محمد في سنة 1911م. وفي دمشق تابع الشيخ أحمد تحصيله العلمي فدرس النحو والصِّرف والأدب والعقائد وغيرها على الشيخ مصطفى المصري وكان حجة في العربية وعلوم الآلة. ودرس أيضا على جِلَّة علماء الشَّام كالشيخ سعيد السَّكري والشيخ أمين سويد، والشيخ توفيق الأيوبي، والشيخ محمد بن جعفر الكتاني، وحضر دروس المحدث الشيخ بدر الدين الحسني. ولما مُنحت لوالده الشيخ محمد زاوية الصمادية، قام معه بتعميرها والقيام بشؤونها. وفي أثناء الثورة السوريَّة عام 1925م، أُلقت السُّلطات الفرنسيَّة القبض عليه وعلى والده، وعُدَّبا عذابا شديدا، وقد أتهمتهم السُّلطة الفرنسيَّة بالمشاركة في الثورة السوريَّة وأكَّدت التهمة بمواقف والده السَّابقة من التجنيد الإجباري في الجزائر ومن عدم تقيده بقرارات الدولة الفرنسيَّة في منعها التعليم في الزوايا، وخروجه من الجزائر خفية مع أهله بدون رخصة ولا جوازات سفر. ثم أُفْرَج عنهم بعد ذلك إثر توسُّط بعض الشَّخصيات المعروفة، كان على رأسها المحدث الأكبر الشيخ بدر الدين الحسني. ولما توفي والده الشيخ محمد سنة 1927م، اتفق علماء الشَّام وكبار أهل الطَّريق على تولية ابنه العلامة الورع التقوي النقي العابد التَّاسك ذي الأخلاق الكاملة الشيخ أحمد بن يلس، فألبسوه برنس والده وبايعوه على اتباع كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمداومة على الذكر والمداورة، فقام بأمر الزاوية أحسن قيام. وإلى جانب ذلك فقد قام بتأسيس مدرسة شرعية سمَّاها: "مدرسة الإرشاد والتعليم" وبقي فيها حتى وفاته، وساعده في أعماله الشيخ علي الدقر والشيخ هاشم الخطيب، وكان قد درس عليهما من قبل. وفي سنة 1367هـ (1949م) قام بزيارة إلى المغرب ونزل بتلمسان موطن نشأته التي غادرها منذ قرابة الأربعين سنة، ففرح به جميع أهلها وخرجوا لملاقاته، فاجتمع بعلمائها وصلحائها ورجال الطرق كما أنَّه اجتمع بأهله وأحبابه ممَّن بقي منهم بتلمسان ولم يهاجر إلى الشَّام. ثم قصد بعد ذلك فاس، ونزل عند صديقه الشيخ المحدث عبد الحي الكتاني، كما أنَّه قصد زاوية الشيخ الهبري واجتمع بشيخها المرابي الكامل صاحب الأحوال الربانية العارف بالله الشيخ سيدي أحمد بن سيدي محمد الهبري المتوفى سنة 1951م (8) فحدَّد معه عهد والده وأخذ عنه الإذن في الإرشاد والتعليم. ثم عاد إلى الشَّام. وقد ترك الشيخ أحمد مؤلِّفات، طُبِع بعضها وهي على شكل كتب مبسطة منها: "الحدائق الوردية في الدروس التوحيدية"، "المنتخب من كلام العرب" (صدر في أجزاء صغيرة)، "العقد الثمين في سيرة سيد المرسلين" (لتلاميذ المدارس الابتدائية)، و"الجموعة السنِّية في أورد السادة الشاذلية الدرقاوية التلمسانية".

وقد كان الشيخ أحمد دائم الصلاة والعبادة، ملازمًا لأداء فريضة الحج، حجّ أكثر من عشرين مرّة، وكانت له مجالس ذكر دائمة في الزاوية الصمادية بدمشق يرشد فيها المريدين ويعمل للحاضرين والفقراء بما طعامًا. وبقي على هذه الحال إلى أن توفي رحمه الله في 28 جمادى الأولى سنة 1379هـ (1959م) ودفن في مقبرة الباب الصغير، جانب والده.

### ثانياً: ولادته ونشأته

وُلد الشيخ عبد الرحمن في سنة 1351هـ الموافق لأول فبراير سنة 1932م بدمشق في حي الدقاقين، قرب الشاغور. أخذ العلم في المدرسة التي أسسها والده الشيخ أحمد المسماة "مدرسة الإرشاد والتعليم" وكان من أبرز مشايخه بها، إضافة إلى والده، الشيخ هاشم الخطيب والشيخ علي الدقر، اللذين كان لهما مع المحدث الأكبر الشيخ بدر الدين الحسيني في سورية، أكبر الفضل في نهضة الإصلاح، التي عُرفت بنهضة المشايخ، وإشعال فتيل الثورة ضدّ الفرنسيين<sup>(9)</sup>. ودرس أيضا اللغة العربية وآدابها على بعض المشايخ منهم الشيخ علي شعيرية والشيخ أنور الحصني اللذان درس عليهما إعراب القرآن الكريم، وكذلك درس على العالم الشيخ رفيق السباعي الذي كان من تلاميذ محدث الشام الشيخ بدر الدين الحسيني والملازمين له.

كما تابع دراسته في المدارس الرسمية بدمشق ومنها حصل على الشهادة الثانوية (البكالوريا)، ثم انتسب إلى كلية الشريعة بالجامعة السورية.

أمّا في مجال التربية والسلوك الصوّفي فقد أخذ الطّريقة الشاذلية عن والده الشيخ أحمد بن يلس، ولكن الشيخ أحمد توفي فجأة، ولم يُجز ولده الشيخ عبد الرحمن، فاستدرك ذلك تلميذ جدّه الشيخ محمد عارف الشوا السمان، فأجازه إجازة كاملة مطلقة بالذكر والإرشاد والتسليك<sup>(10)</sup>. ثم جدّد العهد بعد ذلك على شيخ الطّريقة الشاذلية في بلاد الشام العارف بالله المعمر الشيخ عبد الرحمن الشاغوري رحمه الله المتوفى سنة 2004م<sup>(11)</sup>، (وقد دخل على يديه الخلوة).

وبعد وفاة والده سنة 1959م قُدّم لإلقاء الدّرس الذي كان يقّمه والده في زاويته "الزاوية الصمادية"، فواصل الشيخ الدّرس في نفس الكتاب الذي كان يدرّسه والده، مبتدئاً في المكان الذي توقّف عنده قبل وفاته، فعند ذلك أجمع أهل الزاوية على تنصيبه شيخاً على الزاوية خليفة لوالده.

ومع ذلك فإن الشيخ لم يقطع التردد على مجالس أهل العلم أمثال مجالس الشيخ مكّي الكتاني، والشيخ حسن حبنكة والشيخ أبي اليسر عابدين والعارف بالله الشيخ أحمد الحارون الذي له منه إجازات شفهيّة<sup>(12)</sup>.

### ثالثاً: زواجه

لما تولّى مشيخة الزاوية الصمادية في سنة 1959م، أصرّ كبار أهل الطّريق وأتباع الزاوية على تزويجه، فكان أن تزوّج في سنة 1960م بفتاة من أشرف وأعرق العائلات الشّامية التي اشتهر أفرادها بالعلم والفضل والصّلاح، وهي عائلة الخطيب. فولدتها هو العالم الرّباني الشيخ الصوّفي النقشبندي الطّريقة، الزاهد الورع محمد سهيل الخطيب الحسيني المتوفى سنة 1402هـ (1981م)<sup>(13)</sup> الذي تتلمذ على كبار شيوخ عصره كأمثال المحدث الشيخ بدر الدين الحسيني الذي كتب عنه أمالي كثيرة<sup>(14)</sup>، والشيخ محمد بن جعفر الكتاني والمحدث الشيخ عبد الحي الكتاني، والشيخ هاشم الخطيب والمقرئ الشيخ عبد الرحيم دبس وزيت وابنه الشيخ عبد الوهاب دبس وزيت، وغيرهم كثير.

وقد كان الشيخ محمد سهيل الخطيب أعجوبة من الأعاجيب في اهتمامه وحرصه على تطبيق السنة النبوية ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما ثبت عنه، كثير الرؤية له صلى الله عليه وسلم في المنام. أخبرني الشيخ الدكتور عبد العزيز الخطيب أنّ والدّه الشيخ محمد سهيل احتار في الكيفية التي كان يلفّ بها النبي صلى الله عليه وسلم عمامته وظلّ أياماً مهتمّاً لذلك حتى رأى النبي صلى الله عليه وسلم فيّين له الكيفية، فأصبح يلفّ عمامته كما بيّنها له رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن شدّة حرصه على تطبيق كل ما ثبت أنّ النبي صلى الله عليه وسلم فعّله - حتى وإن كان من الأمور الجبليّة - أنّه كان مرّة يدرّس طلبته في المسجد، فذكر لهم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم حدث له أن مشى حافياً في الطّريق وكان يأمر الصحابة بالتحفّي في بعض الأحيان<sup>(15)</sup>. فعندها طلب من تلامذته الخروج من المسجد والمشي في الشارع دون نعال حتى يحصل لهم شرف تطبيق هذه السنة. فخرج وخرجوا معه فمشوا حفاة ثم عادوا إلى درسهم في المسجد. من أجل ذلك فإنّ الشّيخ عبد الرحمن بن يّلس قد تأثّر بصهره الشيخ محمد سهيل، أيّما تأثّر، فكان يجلّه كثيراً ويرجع إليه في كلّ ما يهتمّه من أمور ويستشكّله من عويصات المسائل العلمية ودقائق الأسرار الدوقية. وقد حزن لوفاته ورثاه، فكان ممّا قاله في رثائه: "الشيخ سهيل الخطيب وليّ الله، الذي كان لي أباً بعد أبي، وشيخاً مباركا استمدتُ منه أنواراً كثيرة، وولياً صالحاً كنتُ ألوذ به، تعلّمتنا من هذا الرجل آداباً ما كنتنا نقرؤها إلّا في الكتب<sup>(16)</sup>".

#### رابعاً: وظائفه وهجرته إلى الجزائر

في أواخر الخمسينيات من القرن الماضي توظّف في المجلس النيابي السّوري وبقي فيه عشر سنوات تقريباً، كما أنّه استلم التدريس الديني فكان مديراً ومدّرساً في مدرسة والده "الإرشاد والتعليم"، وكان يقوم أيضاً بالخطابة يوم الجمعة في مسجد يلبّعاً بالمرجة بدمشق، ثمّ الزاوية الصمادية بالشاغور. وقد كان خطيباً مفوّهاً، يأخذ بالألباب والقلوب إذا تحدّث ويأسر مستمعيه لفساحته وقوّة بيانه.

وفي سنة 1967م خلال انعقاد مؤتمر جمّع زعماء الدول العربية، انتقد رؤساء هذه الدول في خطبة جمعة ألقاها من على منبر مسجد يلبّعاً بدمشق، فحثّهم على العمل لإعلاء كلمة الله ونصرة شرعه وتوحيد كلمة المسلمين وعدم التفرّق..، فسبّبت له هذه الخطبة مشاكل مع النظام آنذاك، خاصّة أنّه كان موظّفاً في المجلس النيابي.

وممّا زاد الطّين بلّة والأمور تعقيداً، أنّه أصرّ على الذهاب إلى الحجّ خلال هذه السنة، حيث كان من عادته رحمه الله منذ بداية السّتينات الذهاب إلى الحجّ في كل موسم، وذلك على الرغم من عدم حصوله على الموافقة من مسؤوليه. وفور رجوعه من الحجّ ضيّق عليه وأثّمم بالتأمّر على النظام وهُدّد بالإعتقال، فاضطرّ إلى مغادرة دمشق، وقام بعض أحبّابه بتهيّبه عن طريق العاصمة الأردنيّة عمّان ومنها أخذ الطّائرة في اتجاه باريس، ثمّ دخل إلى الجزائر. ولدى تواجده بعمّان عُرض عليه أن يتوظّف بها فاعتذر وقال: إذا كان ولا بدّ من مغادرة الشّام فلن أستقرّ إلّا في بلد أجدادي الأصليّ الجزائريّ.

وفي الجزائر استوطن مدينة وهران واستقرّ بها وتوظّف كأستاذ بإحدى ثانوياتها (ثانوية ابن باديس) مدرّساً لعلوم اللغة العربيّة وآدابها، وذلك إلى غاية سنة 1976م. ثمّ عُيّن أستاذاً بالجامعة في معهد علم النفس حيث أسند إليه تدريس الفلسفة والفكر الديني، واستمرّ على ذلك إلى غاية سنة 1979م حيث أصيب بمرض اضطرّ بسببه الإنقطاع عن التدريس بالجامعة وتقل إلى العاصمة الفرنسيّة باريس للمعالجة فقاموا بتر إحدى رجليه.



وخلال تواجده بفرنسا تعرّف على الدكتورة " إيفا دي فترې " وكانت أستاذة الفلسفة بجامعة السربون ومتخصّصة في دراسة التصوف الإسلامي، أسلمت منذ مدّة وكانت متأثرة بحجّة الإسلام أبي حامد الغزالي<sup>(17)</sup>، فاتفق معها على تقديم أطروحة علمية عن "تصوف أبي مدين" دفين تلمسان الذي كان الشيخ متأثراً به جداً. كما تعرّف على المستشرق جاك بارك، رئيس قسم الفلسفة آنذاك الذي شجّع على عمله، ولكن الأجل حال دون إتمام العمل.<sup>(18)</sup>

### خامساً: اشتغاله بالدعوة إلى الله وإرشاد الناس

وبالموازاة مع عمله التدريسي في الثانوية ثم في الجامعة، فإنّ الشيخ، ومنذ أن حلّ مدينة وهران واستقرّ بها، واصل نشاطه الدعوي والإرشادي والتعليمي فكان يقوم به في الزاوية العلوية وفي مختلف الأماكن التي يتاح له فيها ذلك، فاستفاد من دروسه وتوجيهاته ومواعظه العديد من أبناء مدينة وهران وخاصة الذين كانوا يترددون على الزاوية العلوية، أو على بيته الذي كان مفتوحاً لطلبة العلم والزائرين والذاكرين طيلة أيام الأسبوع.

والجدير بالذكر أن الفترة التي قدّم فيها الشيخ إلى الجزائر، وهي فترة الستينات بعد الإستقلال، شهدت عزوف بعض طبقات المجتمع وخاصة النخب المثقفة منه، عن تعاليم الدين والإنسلاخ من أحكامه، والتأثر بالثقافات الوافدة من الغرب، وظهور الكثير من الأفكار الإلحادية نتيجة بروز بعض التيارات اليسارية والشيوعية، فبات ذلك يهدّد فكر الشّباب وعقيدتهم وأخلاقهم. فكان الشيخ رحمه الله يبذل قصارى جهده للدّفاع عن تعاليم الدين، عقيدة وشريعة، بأسلوب منطقي وعلمي مدجج بالأدلة والبراهين العقلية الدالة على مصداقيته، لإقناع هؤلاء الشّاردين عن الجاذة.

وقد اهتمدى على يديه كثير من هؤلاء الشّاردين وعادوا إلى حمى الدّين ورحابه. وقد ذكر لي ابنه المسّمى "نور محمد" حفظه الله، أنّه التقى مرّة بامرأة، فلمّا علمت أنّه ابن الشيخ عبد الرحمن بن يّلس، قالت له: إنّ والدك رحمه الله هو الذي كان السّبب في انقاضي من الإلحاد...

### **- أهم ما كان يدعو إليه ويركّز عليه خلال دروسه:**

لقد أكرمني الله خلال مرحلة الشّباب، في الفترة الممتدة ما بين سنة 1980م إلى وفاة الشيخ سنة 1983م، بملازمة دروسه التي كان يلقيها في الزاوية العلوية وفي بيته. وكان من أهمّ ما استفدته منه خلال هذه الدروس ورأيتُه يركّز عليه، وبقي منذ ذلك العهد، وإلى غاية كتابة هذه السّطور في ترجمته، عالقا بذهني وراسخا في ذاكرتي، ما يلي:

### **1- دعوته إلى الإهتمام بالعلم:**

كان رحمه الله من خلال معاينته عن قرب لأحوال بعض المنتسبين إلى الطرق الصوفية، يلاحظ أنّ الكثير منهم لم يكن له كبير اهتمام بطلب العلم الشرعي، فكان يحاول تصحيح هذا الوضع ويدعو إلى ضرورة الإهتمام بالعلم أولاً. لأنّ الله تعالى لا يُعبد إلاّ بالعلم، فهو القائل:

[ فاعلم أنّه لا إله إلاّ الله واستغفر لذنبك ] (سورة محمد: 19)، فبدأ الله بالعلم أولاً ثم بالإستغفار ثانياً.

وكان يقول بأنّه لن تكون للتصوف نفضة إلاّ بالتأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم، والتأسي به لا يكون إلاّ بالعلم بسيرته، بأحاديثه، بالقرآن الذي أنزل عليه، وشعاره صلى الله عليه وسلم "ربّ زدني علماً".

وكان يرى أنّ من أهم الأسباب التي أدت إلى عدم الإقبال على التصوف - في أيامه - هو إهمال بعض الدعاة إليه للجانب العلمي، ولا يمكن الإقبال على التصوف إلاّ إذا كان دعائه قدوة في السلوك: أي التأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن أجل ذلك كان للشيخ اهتمام بعقد الحلقة العلمية وقراءة الكتب فيها، فكانت له حلقة في قراءة صحيح الإمام البخاري وحلقة في قراءة كتاب في التفسير.

## 2- تأكيده على ضرورة الالتزام بظاهر الشرع وآدابه:

كان رحمه الله من خلال دروسه يُحاول إبطال بعض ما كان سائداً من أفكار وسلوكات باطلة أُلصقت بالتصوف ظلماً وزوراً، والتصوف منها بريء.

فمن ذلك ما كان سائداً عند بعض المنتسبين، من عدم الالتزام ببعض أحكام وآداب الشرع الظاهرة، والتهاون في تطبيقها، معتقدين أنّ الإعتناء بالقلب وتركبة النفس بالأوراد والأذكار كافٍ لأن يرقى المرید إلى مرضاة الله. فكان رحمه الله يؤكد على ضرورة الالتزام بأحكام الشريعة وآدابها، وأنّ السالك إلى الله لن يصل إليه إلا إذا أصلح الظاهر والباطن معاً، وكان يكرّر ما كان يقوله علماء التصوف قديماً بأنّ الإستقامة هي عين الكرامة. وكثيراً ما كان يستشهد أثناء دروسه بهذه القصة الواردة عن أبي يزيد البسطامي (188-261هـ)<sup>(19)</sup> الذي قصد زيارة بعض من وُصف بالولاية، فلما وافى مسجده قعد ينتظر خروجه، فخرج الرجل وتنخّم في المسجد، فانصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه. وقال: هذا رجل غير مأمون على أدب من آداب الشريعة، فكيف يكون أميناً على أسرار الحق التي وهبها لأولياؤه؟<sup>(20)</sup>.

## 3- دعوته إلى الإهتمام بالتصوف الأخلاقي دون التصوف الفلسفي:

من المعروف عند الباحثين في التراث الصوّفي أن التصوف له اتجاهان بارزان عُرف بهما خلال تاريخه، هما التصوف الأخلاقي ويُطلق عليه أيضاً التصوف السني، والتصوف الفلسفي.<sup>(21)</sup> أمّا الإتجاه الأول فهو الذي كان سائداً في القرون الأولى وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة، وعلى الزهد والتقشف وتربية النفس وإصلاحها، ويعتبر الإمام الغزالي أكبر مدافع في الإسلام عن هذا اللون من التصوف، وهو اللون الذي نصره، من قبل الغزالي، أمثال أبو القاسم القشيري صاحب الرسالة المشهورة في التصوف، وأبو طيب المكي صاحب قوت القلوب، والهروي وغيرهم..

أمّا التصوف الفلسفي فهو التصوف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارتهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً استمدّوه من مصادر متعددة. وقد ظهر هذا اللون من التصوف بوضوح منذ القرنين السادس والسابع الهجريين، وممّن مثّل هذا الإتجاه الشيخ محيي الدين بن عربي والشيخ عبد الكريم الجيلي والسهوردي المقتول وغيرهم. ولخطورة الخوض في التصوف الفلسفي، خاصّة لمن لا يعلم مصطلحات أهله، ولكونه يعبر عن أذواق ومواجيد أصحابه، نتيجة المجاهدات والرياضات والذكر مع الفكر. ممّا يجعل من لم يذوق ما ذاقوه، يفهم كلامهم على غير مرادهم، وقد يفهمه بفهم يتعارض مع العقيدة، فإنّ الشيخ عبد الرحمن بن يّلس كان ينبّه دائماً المریدين على الإهتمام بالتصوف الأخلاقي الذي ينتفعون به في تهذيب نفوسهم وأخلاقهم، وعدم اللّجوء إلى قراءة كتب أصحاب التصوف الفلسفي لعدم الأمن من العواقب. وأذكر مرّة، أنّ أحداً زاره في بيته وسأله عن مسألة قرأها في كتاب الفتوحات المكيّة للشيخ محيي الدين بن عربي لم يفهم معناها. فقال له الشيخ مستنكراً: "أوتقرأ كتاب الفتوحات؟"، ثم قال للسائل: "أمّا أنا فلا أفهم ما في الفتوحات، وقد اشتريت الكتاب ووضعت في مكتبي متبركاً به ولا أقرأ فيه".

والذي اعتقده يّيقين، أنّ الشيخ -وهو الراسخ القدم في التصوف- كان يفهم ما في الفتوحات، ولكن ذكر ذلك زجراً لذلك السائل المتطاول، وتنبئها لغيره ممّن كان حاضراً. حتى يهتّم الإنسان بإصلاح نفسه وتهذيبها، فإذا فتح الله عليه بالأسرار فهم كلام القوم.

## سادسا: مميّزات شخصيته وأخلاقه

كان الشيخ رحمه الله من جهة أوصافه الخلقية جميل المحيّا أنيقا، بهيّ الطلعة، طويل القامة، حسن الهندام، يضع عمامة بيضاء على رأسه ويرخي عذبتها بين كتفيه، من رآه هابه ووقره، وذكرته بالله رؤيته. فهو بحقّ كان ممّن يُنهض من يصحبه بحاله ويدلّه على الله بمقاله.

أما من جهة أوصافه الخلقية، فقد كان الشيخ كامل الأخلاق حسن السلوك، ولا يمكن تعداد كلّ ما اتّصف به من أخلاق في هذه الصفحات المختصرة، ولذلك فسأقتصر على ذكر أهمّ ما ميّزه من خلال ما عرفته عنه.

### 1- صدعه بالحق وعدم خشيته إلاّ من الله:

كان رحمه الله أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وكان في دروسه ومواقفه يقول دائما كلمة الحق مُدافعا عن الإسلام وأهله وتعاليمه ولا يخشى في الله لومة لائم، وإن كان ذلك يسبّب له الكثير من المتاعب، وقدوته في ذلك هو الحبيب الأعظم صلى الله عليه وسلّم. فقد كان رحمه الله يبلغ رسالة الله ولا يخشى أحدا، كما قال الله جلا وعلا: [الذين يبلّغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا إلاّ الله] (سورة الأحزاب: 39)، وهذه الصفة لا تتأتّى إلاّ لمن غرف من مناهل أهل الصدق والإخلاص فأصبح بكلّيته لله سبحانه، فهو يخشاه ولا يخشى غيره.

وإنّ صدعه بالحقّ هو الذي سبّب له - كما ذكرنا سابقا - الخروج الإضطراري من بلاد الشّام، وهي البلد التي وُلد فيها ونشأ وتعلّم بها، ودُفن والدّه وجدّه فيها.

كما أنّه تعرّض للمضايقة والمساءلة من قِبَل المسؤولين الجزائريين بسبب انتقاده للتوجّهات اليسارية والإشترابية التي كانت سائدة لدى الحكام في السبعينيات من القرن الماضي.

### 2- إخائه ومحبّته:

إنّ من أعلى ما تجسّد في الشيخ عبد الرحمن خلق الإخاء والمحبّة، فهو صافي المودة، ثرّ العطاء حيثما توجّه نشر من عبير روحه الحبّ، فلا يكاد يجتمع مع أخ حتى يشعل في قلبه نور الإخاء في الله حازا متوقّدا منيرا لأنّه هو كذلك، فتراه يغرف منه الصغير ويرتشف منه الكبير، وهو بطبيعته شفاف التّفنّس حسّاس الوجدان مع تأمل عميق، وفراصة صادقة، وفطرة صافية، وقدرة كبيرة على أن يحيط الكبار والصغار بعطفه، وأن يتجاوز عن الأخطاء، ويغض الطرف عن الزلّات، ممّا جعل الكثيرين من الشّباب يتعلّقون به بمجرد أن يعرفوه، لأنهم كانوا يجدون عنده حبا بلا مصلحة، وأبوة بلا مطالب شخصية، وأخوة تتقارب في أجوائها فوارق السنّ والقدر بسبب من تواضع لا يعرف إلاّ حدود الشريعة.

وخلال تتلمذتي عليه أثناء مرحلة الشّباب، كنتُ أكثر من التردّد على بيته بصحبة بعض طلبة العلم، فكان يفرح بقدمونا ويستقبلنا بحفاوة وبشاشة، ويبالغ في إكرامنا والتودّد إلينا ومباستتنا، فكنا نتعلّم منه العلم ومعه الأخلاق والأدب وحسن المعاشرة.

### 3- صبره على المحن والشّدائد:

شاءت حكمة الله أن تكون هذه الدنيا هي دار محن وابتلاء، وكما قال ابن عطاء الله السكندري في حكمه: "لا تستغرب وقوع الأكدار ما دمت في هذه الدار فإنها لم تُبرز إلا ما هو مستحق وصفها وواجب نعتها".

والشيخ عبد الرحمن بن يّس رحمه الله عاش حياة مليئة بالمحن والمصائب، مثله في ذلك كمثّل من سبقه من علماء هذه الأمة وصالحيهها، وقدوثهم في ذلك أيضا سيّد هذه الأمة رسول الله صلى الله عليه وسلم القائل: "أشدّ الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل"<sup>(22)</sup>. فالحن والمصائب هي سنّة الله في عباده ليميز الخبيث من الطيب والصادق من الكاذب، ولو ترك الناس لدعوى الإسلام ومحبة الله تعالى على ألسنتهم فقط، لاستوى الصادق والكاذب. وصدق الله القائل في محكم كتابه: [لم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا ءامنا وهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمنّ الله الذين صدقوا وليعلمنّ الكاذبين] [سورة العنكبوت: 1-3]، والقائل: [أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصّابرين] [سورة آل عمران: 142].

عاش الشيخ عبد الرحمن هذه الحياة وأصيب فيها بأنواع وألوان من الحن والابتلاءات، فذاق محنة التغرّب عن الأوطان، وابتلي بمختلف الأوجاع والأسقام، وكان أشدّها وطأة عليه، المرض الذي أفقده إحدى رجليه، كما أنّه تجرّع مرارة الفاقة والإحتياج في بعض الفترات.

ومع ذلك فإنّه كان يقابل ذلك كلّ بصبر جميل وصدر رحب، لا يشتكي ولا يتضجّر - رغم مرضه الثقيل -، بل تمتليء نفسه بالأمل والتوكّل على الله في كل أحواله محتسبا ما أصابه الله سبحانه.

ومن الأمور التي كانت تؤثّر عليه ويتأّم منها كثيرا، وكان يعتبرها من أشدّ أنواع الإبتلاءات، بعدّه عن أحبّابه وإخوانه الصّالحين الدّاكّرين لله سبحانه، الذين كانت تجمعه بهم مجالس الذكر والمذاكرة والإجتتماع على طاعة الله، أولئك الذين كثيرا ما كان يستشهد في وصفهم بما قاله سيدي أبو مدين الغوث:

ما لذّة العيش إلا صحبة الفقرا هم السّلاطين والسّادات والأمرأ<sup>(23)</sup>

ولذلك فإنّه لما كان بفرنسا وبقي فيها مدّة من الزمن للعلاج، تأثّر لبعده عن هؤلاء الإخوان، وأهمّه الأمر حتى خشي أن يكون ذلك عبارة عن عقوبة عُوقب بها بسبب ذنب اقترفه وهو لا يشعر، لقول الله جلّ وعلا: [وما أصابكم من مصيبة بما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير] [سورة الشورى: 30]. وقد كتب لابنته الكبرى من فرنسا رسالة يبيّن لها فيها ما كان يعانيه من غربة في وسط أناس لا يعرفون الله ولا ذكروه، مبديا لها خشيتته من أن يكون ما يعانيه هو عقوبة من جنس العقوبة التي أراد سليمان عليه السّلام أن يُسلّطها على الهدهد حينما غادر مقرّه دون استئذانه، حينما قال: [إما لي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين، لأعدّبنه عذابا شديدا أو لا أذبحته أو لياتينيّ بسُلطان مبين] [سورة النمل: 20-21]، حيث ذكر المفسّرون أن من جملة العقوبات التي أراد سليمان تسلّطها على الهدهد هو حبسه مع غير جنسه من الطيور، وكما قال بعضهم: "أضيق السجون معاشرة الأضداد"<sup>(24)</sup>.

ولما عاد الشّيخ إلى بيته ووطنه والتقى بأحبّابه وإخوانه، عمّره الفرح والبهجة والسّورور، ولا زلّت أذكري، لما ألقى أوّل درس في الزاوية بعد رجوعه من فرنسا، أنّ أوّل كلام قاله مخاطبا به الحضور، هذه الأبيات من قصيدة لسيدي أبي مدين:

تضيق بنا الدنيا إذا غبتمو عبّا وترهق بالأشواق أرواحنا، نا مّا

بُعَادُكُمْ مَوْتُ وَقُرْبُكُمْ حَيَاةٌ وَإِنْ غَبْتُمْ عَنَّا وَلَوْ نَفْسًا مَتْنَا

(25)

مَوْتُ إِذَا غَبْتُمْ وَنَحْيَا بِقُرْبِكُمْ وَإِنْ جَاءَنَا عَنْكُمْ بِشِيرِ اللَّفَا عَشْنَا

#### 4- كرمه:

من الخصال التي تميّز بها الشيخ، شدّة الكرم، فقد كان رحمه الله كريماً سخياً يبذل عطاء من لا يخشى الفقر، فقد كان بيته مفتوحاً للزّائرين طيلة أيام الأسبوع، ولا يخرج الواحد منهم إلا إذا تناول شيئاً من الطعام والشّراب، وكان كثيراً ما يرّد هذه العبارة المأثورة عن أهل التصوف، يرّي ويؤبّه بها الحاضرين: "من أقبح كل قبيح صوفي شحيح".

كما أنّه كان يتكرّم على أحبّابه بما يأتيه من الهدايا، وقد أخبرني غير واحد ممّن كانت له صلة بالشيخ، أنّه أعطاه مالاّ كثيراً عندما أهدى له أحد الزّائرين الأغنياء بعض المال.

وأخبرني أخّ في الله ممّن صحب الشيخ ولازمه، أنّ في مرّة كان ولد الشيخ الأصغر (واسمه اللّيث ولم يكن يتجاوز سنّه آنذاك ستّ سنوات) يقوم بحركات الصّلاة وهو يلعب، فلمّا سجد التفت إلى والده قائلاً: بابا هل تريد أن أطلب من الله أن يبعث لك شيئاً؟ فقال الشيخ يمازح ولده: أطلب منه أن يبعث لنا مبلغ كذا .. (وحدّد الشيخ مبلغاً مالياً معيّنًا). ثم لم تمرّ سوى لحظات حتى طرق الباب زائرٌ يطلب ملاقة الشيخ، وبعد انتهاء الزيارة أهدى له مبلغاً مالياً وانصرف، فلمّا عدّ الشيخ المبلغ، وجدته نفس ما ذكره لولده دون زيادة ولا نقصان. فقال عندها مماًزحاً: يا ليتنا طلبنا أكثر من أجل أن ننتفع وننفع به أكثر...

#### سابعا: وفاته

كان من عادة الشيخ أن يزور دمشق في كلّ سنة، وينزل في دار صهره والد زوجته الشيخ محمّد سهيل الخطيب، وفي إحدى هذه الزّورات في سنة 1983م، رأى النبي صلى الله عليه وسلم في نومه يثني عليه، ويقول له: "أنت متّا".

وحدّثني زوجة الشيخ عبد الرحمن، بنت الشيخ محمد سهيل حفظها الله، أنّهم عندما كانوا في الجزائر العاصمة، في بيت بعض أحبّابهم يستعدّون لسفرهم إلى الشّام، وكانت معهم والدّه، كان الشيخ ممّتداً على فراش يستمع إلى زوجته تتلو عليه القرآن، فسَمِعته فجأة يقول، وهو في حال بين اليقظة والنّام: "وعليكم السّلام ورحمة الله". ثم التفت إلى والدة زوجته وقال: "لقد رأيتُ الآن الشيخ سهيل وقال لي لقد كنّسنا (هيئاًنا وأصلحنا) لك الطّريق، فنفصّل..".

فظنوا أنّه هيئاً له الطّريق للذهاب إلى الشّام، ولكن في الحقيقة إنّما كان الطّريق يُهيئاً له للذهاب إلى الشيخ محمد سهيل وإلى التّحاق به في عالم البرزخ.

ولما كان في دمشق، وقبل يومين عن موعد سفره للعودة إلى الجزائر، صعد مع أحد أحبّابه إلى جبل قاسيون المطلّ على دمشق، فقال له وهو ينظر إلى هذا البلد الحبيب إلى قلبه: "قلّ آمين". فقال صديقه: آمين. فقال الشيخ: "أسأل الله أن يجعل وفاتي في الشّام وأدقن على قبر جدّي بجوار سيدنا بلال".

وقد كانت هذه هي أمنية الشيخ رحمه الله دائماً، وقد استجاب الله لهذه الأمنية، حيث وقبل موعد السفر والرجوع إلى الجزائر بيوم، وذلك يوم الإثنين 11 شعبان من سنة 1403هـ الموافق لـ 23 ماي 1983م، اشتدّ المرض على الشيخ، وذكر لزوجته أنّه رأى في هذا اليوم الشيخ محمد سهيل وهو يطوف معه بالكعبة.

ثم قبل العصر، وهو يعاني من شدة الألم، طلب أن يُتلى عليه شيء من القرآن الكريم فكان صهريه الشيخ عبد العزيز يقرأ عليه سورة يس، ثم توضع بمساعدة زوجته وأخيها الشيخ عبد العزيز وجّهز نفسه لأداء صلاة العصر، ومع بدء الأذان وعند قول المؤذن " أشهد أن محمداً رسول الله"، نطق بالشهادتين وفاضت روحه إلى بارئها.

فشئعت جنازته، وألقى صهريه كلمة التأبين في مسجد السنانية، وصلى عليه مفتي الجمهورية السورية -صديقه- الشيخ أحمد كفتارو -رحمه الله-، وخرج في جنازته خلقٌ كثير على رأسهم علماء دمشق وأعيانها من أمثال وزير الأوقاف آنذاك الدكتور محمد محمد الخطيب، والشيخ عبد الرزاق الحلبي وغيرهم كثير...، ودفن بمقبرة الباب الصغير كما كان يتمنى، في قبر جدّه على مقربة من قبر سيّدنا بلال رضي الله عنه.

وقد ترك رحمه الله من الأبناء ثلاثة ذكور وبننتين، وتوفيت له بنت صغيرة كانت لا تزال في المهد. فرحمه الله رحمة واسعة وأدخله فسيح جنانه، وجزاه الله عمّا قدّم للإسلام والمسلمين خير الجزاء.

## الهوامش

(1) يُراجع في ترجمته ما كتبه نجله الحاج مصطفى بن يلس في تقديمه لديوان والده، وكتاب "السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية" للحاج مصطفى العشعاشي ص 37-47، وتاريخ الجزائر الثقافي للدكتور أبو القاسم سعد الله 527/5 دار الغرب الإسلامي بيروت ط1 سنة 1998، ومعجم أعلام الجزائر لعادل نويهض ص356 مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت ط 3 سنة 1403هـ-1983م.

(2) تراجع ترجمته في السلسلة الذهبية ص 18

(3) تراجع ترجمته في المرجع السابق ص 95

(4) المرجع السابق ص 15

(5) يُراجع حول موقف علماء الجزائر من التجنيد الإجباري في الجيش الفرنسي والهجرات الجماعية إلى بلاد الشام: الحركة الوطنية الجزائرية للدكتور أبو القاسم سعد الله 129/2، الشركة الوطنية الجزائرية ط 3 سنة 1983، وتاريخ الجزائر الثقافي 505/5، والجزائر والأصالة الثورية لصالح خرفي ص151.

- (6) تُراجع ترجمته في كتاب "حقائق عن التصوف" لتلميذه الشيخ عبد القادر عيسى ص 499 دار العرفان، حلب ط 12 سنة 1421هـ-2001م. والسلسلة الذهبية 2001م.
- (7) يُنظر في ترجمته: تاريخ علماء دمشق في القرن السابع عشر الهجري لمحمد الحافظ ونزار أباطة 718/2، ط 1 دار الفكر دمشق 1406هـ، السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية ص 68.
- (8) له ترجمة في السلسلة الذهبية ص 50.
- (9) رجال من التاريخ، علي الطنطاوي ص 387، دار المنارة جده ط 8، 1411هـ-1990م، ذكريات علي الطنطاوي 219/1، دار المنارة جده ط 3، 1422هـ-2001م.
- (10) غرر الشام في تراجم علماء الشام من آل الخطيب الحسنية ومعاصريهم، الدكتور عبد العزيز محمد سهيل الخطيب الحسني 809/2، دار حسان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ط 1، 1417هـ-1996م.
- (11) له ديوان مطبوع بعنوان "الحدائق الندية في النسب الروحية"، وقد ترجم لحياته في مقدمة هذا الديوان أحد خلفائه، شيخنا العلامة محمد بن ابراهيم اليعقوبي الحسني، تحت عنوان "قيسات من حياة الشيخ". يُراجع الديوان ص 5، دار الفجر دمشق ط 2، سنة 1998.
- (12) غرر الشام في تراجم علماء الشام 810/2
- (13) له ترجمة في: تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري 981/2، وإتمام الأعلام للمؤلفين د. نزار أباطة ومحمد رياض المالح، ص 367، دار صادر بيروت ط 2، 1424هـ-2003م.
- (14) هي الآن قيد التحقيق على يد أحد أقرباء الشيخ سهيل الخطيب، وهو الدكتور عجاج الخطيب المتخصص في علوم الحديث، صاحب التأليف الكثيرة التي أشهرها كتابه الهام "السنة قبل التدوين".
- (15) "عن عبد الله بن بُريدة، أنّ رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم رحل إلى فضالة بن عُبيد وهو بمصر، فقدم عليه، فقال: أما أني لم آتک زائراً، ولكني سمعتُ أنا وأنت حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم رجوتُ أن يكون عندك منه علم، قال: ما هو؟ قال: كذا وكذا، قال: فمالي أراك شِعْناً وأنت أمير الأرض؟ قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهانا عن كثير الأرفه. قال: لا أرى عليك حذاء؟ قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نَحْتَفِيَ أحياناً".
- أخرجه أبو داود في أول كتاب الترجل برقم 4157، وأحمد في المسند 22/6.
- قال الشيخ محمد عوّامة محقق سنن أبي داود: "الأرفه" هو كثرة التدهن، وقيل: الترجل كل يوم" (سنن أبي داود 444/4، دار القبلة جده ط 1، 1419هـ-1998م).
- (16) غرر الشام في تراجم علماء الشام 811/2.
- (17) كُتِب عنها مقال في مجلة "سيدتي" العدد 109، السنة الثالثة 17 نيسان 1983م.
- (18) يُراجع: تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري 986/2
- (19) من كبار الصوفية العارفين الزهاد، من أقواله: "إذا نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الشريعة". تُراجع ترجمته في: الرسالة القشيرية ص 13، طبعة دار الكتاب العربي بيروت، بدون تاريخ. وشذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي 143/2، دار الكتب العلمية ط 1، 1399هـ-1979م. والأعلام للزركلي 235/3، دار العلم للملايين ط 5، 1980م.
- (20) الرسالة القشيرية في التصوف، ص 14.

(21) للتوسع في هذه المسألة يُمكن الرجوع إلى ما كتبه ابن خلدون تحت عنوان: "الكلام فيما نقل المتأخرون اسم التصوف إليه والردّ عليهم في ذلك" في كتابه "شفاء السائل وتهذيب المسائل" ص 100، بتحقيق د. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر دمشق ط 1، 1417هـ-1996م. وما كتبه أيضا في المقدمة ابتداء من ص 520، دار الجيل بيروت بدون تاريخ. وكتاب "مدخل إلى التصوف الإسلامي" د. أبو الوفا الفتازاني ص 116، 173، و225، دار الثقافة القاهرة، ط 2 سنة 1976م.

(22) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب المرضى، باب أشد الناس بلاء (فتح الباري 91/10)، والترمذي في كتاب الزهد، باب في الصبر على البلاء، رقم 2509 (تحفة الأحوذى 78/7)، وابن ماجه في كتاب الفتن، باب الصبر على البلاء، رقم 4023 (السنن 1334/2)، والدارمي في كتاب الرقائق، باب في أشد الناس بلاء (السنن 320/2)، وأحمد في مسنده (173، 174/1).

(23) ديوان العارف بالله شعيب أبي مدين، جمع وترتيب الشيخ العربي الشوار التلمساني، ص 58، مطبعة الترفي دمشق، 1357هـ-1938م.

(24) يُنظر تفسير لطائف الإشارات للقشيري 37/5 بتحقيق سعيد قطيفة، المكتبة التوفيقية القاهرة، بدون تاريخ. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 180/13 دار إحياء التراث العربي-بيروت، بدون تاريخ.

(25) ديوان أبي مدين، ص 59.

## استراتيجيات الإقناع في القرآن الكريم

### قصة إبراهيم عليه السلام نموذجاً

أ. بوسلاح فايزة

جامعة عبد الحميد ابن باديس - مستغانم

ينفرد القرآن الكريم بأسلوبه المعجز ونظمه البديع في عرض قصصه المحكم، والتدليل على سمو بيانه وقوة بلاغته "يتأكد من خلال متابعة الأحداث القصصية التي تحتشد بين ثنايا سورة الكريمة، فننقل إلينا حقائق ووقائع عن الأمم السالفة في الأزمان



الغابرة، تستحوذ على الأذهان وتأسر النفوس وتعمق الجوانب الإنسانية في الذات، ليتحقق الغرض الأسمى في ظل التوجيهات الرائدة والعواقب المنوّه عنها، ويزداد أولوا الألباب عبرة وبصيرة.<sup>2</sup> ومن هنا ما يزال القصص القرآني في حاجة إلى مزيد من الدراسات الفنية المتخصصة التي تكشف جوانب الإعجاز فيه، وتميط اللثام عما احتواه من جوانب الروعة والإحكام.<sup>3</sup> وتبرز قصة إبراهيم<sup>4</sup> عليه السلام من بين القصص القرآني لتناولها مبدأ العقيدة والتوحيد، التي عرضت في تسعة سور، لتمثل النموذج الكامل في الأداء العقائدي والنفسي والتربوي.

تستعمل استراتيجية الإقناع في الخطاب من أجل تحقيق أهداف المرسل المنفعية، بالرغم من تفاوتها تبعاً لتفاوت مجالات الخطاب أو حقوله. وعلى هذا الأساس حدد الباحثون أهم نظريات الإقناع وصنفوها في ثلاثة استراتيجيات وهي:

### 1- الاستراتيجية الدينامية النفسية:

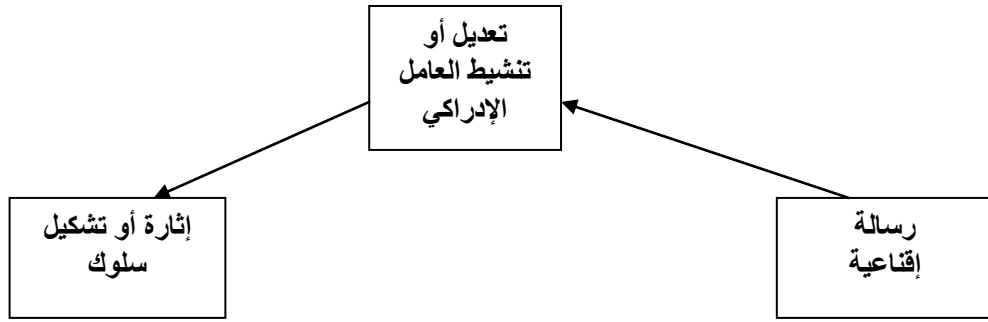
تعتمد هذه الاستراتيجية على العامل السيكولوجي، لإحداث عملية الإقناع والتأثير في سلوك الفرد بواسطة إثارة الجوانب الانفعالية والعاطفية فيه.. ويعمد الواضعون لهذه الاستراتيجية على تحديد مجموعة خطية من المفاهيم هي المعبر عنها بالحاجات النفسية والدوافع والمعتقدات والمصالح وأسباب القلق والمخاوف والقيم والآراء والمواقف.. وتعتبر هذه العناصر البوابة الرئيسية لفهم أعمق لعملية الإقناع والتأثير<sup>5</sup>. كما تنصّ هذه الإستراتيجية على التأثير الكبير للعوامل الإدراكية على سلوك الفرد، انطلاقاً من افتراضين<sup>6</sup>:

أ- العوامل الإدراكية مكتسبة: في العملية الاجتماعية وبالتالي يسهل ترويح تعاليم جديدة بطريقة تدفع المتلقي إلى تلقيها والعمل بها.

ب- العوامل الإدراكية: هي مؤثرات على السلوك الإنساني، وبالتالي إذا تم التأثير عليها تغير السلوك.

ويعني أوضح أن القائم بهذه العملية - الإقناعية - لا يتمكن من النفاذ إلى الجمهور المستهدف إلا عبر المفاهيم المشار إليها آنفاً. ويتم ذلك بواسطة التوظيف الذكي لها من أجل تمرير الرسالة الإقناعية دون مقاومة ذاتية أو إلغاء نفسي أو إهمال إدراكي<sup>7</sup>. إذن فجوهر هذه الاستراتيجية هو توجيه رسائل إقناعية قادرة على تغيير القوى الداخلية المتحكمة في سلوك الفرد، وهذا ما يؤدي إلى الاستجابة العلنية لهدف الإقناع. "أو القدرة على تغيير الوظائف النفسية للأفراد حتى يستجيبوا لهدف القائم بالاتصال، أي أن مفتاح الإقناع يكمن في تعلم جديد من خلال معلومات يقدمها القائم بالاتصال، لكي يتغير البناء النفسي

الداخلي للفرد المستهدف (الاحتياجات، المخاوف، التصرفات) مما يؤدي إلى السلوك العلني المرغوب فيه"<sup>8</sup> ويمكن أن نلاحظ من خلال المخطط التالي:



### مخطط لإستراتيجية الإقناع الدينامية النفسية\*

ففي القرآن الكريم تقع آيات الترغيب والترهيب ضمن هذه الاستراتيجية، وهي كثيرة جدا غالبية وطاغية، ومقصدها الزجر من ارتكاب محظور، أو الحث على امتثال مأمور، وغاية الكل صلاح الفرد وفوزه ونجاته من النار<sup>9</sup>، قال تعالى: " إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا، وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا"<sup>10</sup>.

فنجد كثيرا من الناس لا يحفزهم إلى العمل والجد والنشاط شيء أكثر من الذي يحرك عواطفه ويثير وجدانه من ترغيب ووعيد، وترهيب ووعيد، فلا ترى في النفس إلا الطاعة والقناعة فيما رغبته فيه ووعده به، أملا في النيل ذلك الجزاء والخير، سواء كان دنيويا عاجلا أم آخرويا أجلا.<sup>11</sup> ولهذا يعد أسلوب الترغيب من أنجح الأساليب الإقناعية التي استخدمها القرآن الكريم والسنة النبوية في الدعوة إلى الله، لما لها من قرب وتفاعل في النفوس البشرية.

1- أسلوب الترغيب: وهذا القسم على نوعين مادي ومعنوي<sup>12</sup>:

#### أ- الترغيب المادي:

وهو كل ما كان محسوسا مرغوبا لدى النفس البشرية، من الأموال والولدان والنساء، والذهب والفضة، وغير ذلك من آثار النعيم الدنيوي والآخروي. ويعد هذا النوع من الترغيب قوي المفعول، لكثرة الفقراء وانتشارهم، وما يعانونه من شغف العيش ونكده<sup>13</sup>.

ولما كان هذا النوع له أثره الواضح على النفوس، فقد جاءت آيات كثيرة في هذا المضمار، ترغّب الناس في أعمال الخير والبر والأخلاق الفاضلة، والمحبة والتعاون وغيرها<sup>14</sup>. ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم، قوله تعالى: " وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"<sup>15</sup>.

وفي الترغيب المادي الآخروي: قوله تعالى: " مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"<sup>16</sup>. وقوله تعالى: " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا، أُولَئِكَ

لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُجَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَعًا" <sup>17</sup>.

## ب- الترغيب المعنوي:

وهو تلك الغايات التي تعد الماديات والمحسوسات وسيلة للوصول إليها، كالسعادة والاطمئنان والراحة والخلود، والسمعة الحسنة، ومحبة الآخرين واحترامهم وكسب ثقتهم، إلى غيرها من المبادئ والقيم والغايات السامية لدى المؤمنين كرؤية المولى عز وجل ومرافقة نبيه صلى الله عليه وسلم في الفردوس الأعلى، فمثل هذه الأمور تعد غاية لكل ما سواها من الماديات والأموال والأمل <sup>18</sup>. ففي القرآن الكريم آيات كثيرة تشير إلى هذا الترغيب بأنواعه، نختار منها ما يأتي:

### 1- الترغيب المعنوي الدنيوي:

قوله تعالى: " مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ " <sup>19</sup>. وقوله تعالى: " وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ " <sup>20</sup>.

### 2- وأما الترغيب المعنوي الأخروي: فتمثل في:

قوله تعالى: " لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْيِيمًا، إِلَّا قِيْلًا سَلَامًا سَلَامًا، وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ، فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ، وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ، وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ، وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ، وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ، لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ، وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ، إِنَّا أَنْشَأْنَا لَهُمْ إِنشَاءً، فَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا، غُرُبًا أَتْرَابًا لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ " <sup>21</sup>.

وقوله تعالى أيضا: " لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهُهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ " <sup>22</sup>. وقوله تعالى: " زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَزِيزُ مَنْ يَشَاءُ بِعَيْنٍ حِسَابٍ " <sup>23</sup>.

ومما تقدم نجد أنّ أسلوب الترغيب بنوعيه المادي والمعنوي يلعب دورا هاما في العملية الإقناعية من حيث نشر الخير والفضيلة، والدعوة إلى الله. إلى جانب أسلوب الترغيب نجد أسلوب التهيب وهو عنصر مكمل للترغيب في كثير من الأحوال.

### 2- أسلوب التهيب:

وهو أسلوب يدخل في العملية الإقناعية بحدود ومقادير دقيقة، من أجل ردع النفس عن الرذائل والشر ودفعها عما لا ينفعها <sup>24</sup>. وهو ينقسم إلى قسمين: مادي ومعنوي:

#### أ- التهيب المادي:

وهذا النوع من التهيب هو ما تفعله القوانين الوضعية، من فرض الغرامات والتعويضات، ومصادرة الأموال والأموال، إلى غير ذلك من العقوبات المادية المالية، علاوة على العقوبات الواقعة في الجسد أو على الأهل والأولاد، كالسجن والتعذيب والتقتيل <sup>25</sup>. وقد ذكر القرآن الكريم أسلوب التهيب بنوعيه في مواقف كثيرة منها:

#### 1- في التهيب المادي الدنيوي:

قوله تعالى: "وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا"<sup>26</sup>.  
 وقوله تعالى: "الرَّائِيَةُ وَالرَّالِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
 الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ"<sup>27</sup>.

## 2- التهيب المادي الأخروي:

أما في هذا القسم تكلم عنه القرآن في مواضع متعددة منها: ما ذكرته سورة الواقعة من حال أصحاب الشمال وما أعد لهم من عذاب وعقاب، قال تعالى: "وَأَصْحَابُ الشَّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشَّمَالِ، فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ، وَظِلٍّ مِّنْ يَحُمُومٍ، لَا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ، إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ، وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ"<sup>28</sup>.  
 وفي قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا"<sup>29</sup>.

## 2- التهيب المعنوي:

وهو ما فيه أذى للنفس والسمعة والكرامة، أو كراهية وبغض الناس وعدم احترامهم لمن سوّلت له نفسه الاعتداء على غيره أو فعل السوء، وأخذ حقوق الناس وظلمهم وخذاعهم، وغير ذلك من الأفعال والأخلاق الذميمة التي لا تردعها أحيانا الغرامات والمصادرات<sup>30</sup>. والقرآن الكريم يذكر مواضع للتهيب المعنوي في الدنيا والآخرة، نذكر منها، قوله تعالى مخبرا عن بني إسرائيل قتلة الأنبياء وأعداء البشرية: "وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الدِّهْنَ وَالْمَسْكَنَةَ وَبَاءُوا بِعَصَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بغيرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ"<sup>31</sup>. وقوله تعالى: "وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى"<sup>32</sup>.

## 3- صور الترغيب والتهيب:

### 1- صور الترغيب:

أ- الوعد: إن أسلوب الوعد جاء في القرآن الكريم دالا على الخير فقط، ومن ذلك قوله تعالى: "أَفَمَنْ وَعَدْنَاهُ وَعَدًّا حَسَنًا فَهُوَ"<sup>33</sup>. وقوله تعالى: "وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا"<sup>34</sup>، وقوله تعالى أيضا: "وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ"<sup>35</sup>.

ومما يفرق بين الوعد والترغيب، أن في الوعد إلزاما بإلجاز الموعود وليس في الترغيب ذلك، وأن في الوعد مستقبلية دائما وليس في ذلك في الترغيب غالبا<sup>36</sup>.

### ب- ضرب الأمثال:

وفي هذا الأسلوب الإقناعي العظيم، ذكر القرآن الأمثال في كثير من السور لما فيه من الموعظة والإرشاد. قال تعالى: "وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ"<sup>37</sup>. وذكر الإمام السيوطي أمثال القرآن الكريم لما فيها من حكمة إلهية في تذكير المؤمنين ووعظهم في قوله: "إنما ضرب الله الأمثال في القرآن تذكيراً ووعظاً، فما اشتمل منها على تفاوت ثواب أو على إحباط عمل أو على مدح أو ذم أو نحوه فإنه يدل على الأحكام"<sup>38</sup> وقال غيره: ضرب الأمثال في القرآن يستفاد منه أمور كثيرة: التذكير والوعظ والحث والزجر والاعتبار والتقرير وتقريب المراد للعقل وتصويره بصورة المحسوس، فإن الأمثال تصور المعاني بصورة الأشخاص لأنها أثبت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس"<sup>39</sup>.

وقول السيوطي أيضا: " وفي ضرب الأمثال تنكيت للخصم الشديد الخصومة، وقمع لضرورة الجامع الأبي، فإنه يؤثر في القلوب ما لا يؤثر وصف الشيء في نفسه، ولذلك أكثر الله تعالى في كتابه في سائر كتبه الأمثال<sup>40</sup>. قال تعالى بلسان إبراهيم عليه السلام يحاج خصمه: " أَمْ تَرَى إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنْ فُتَاهِ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ"<sup>41</sup>.

## ج- التفخيم والتعظيم للمرغب فيه:

ففي التفخيم والتعظيم زيادة للثقة والطمأنينة، والقناعة في الشيء المعظم والمقدر في نفوس المقنعين<sup>42</sup>. قال تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: " قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ، أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ، فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ، الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ، وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِ، وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ، وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ، وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ"<sup>43</sup>. وقوله تعالى أيضا: " إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"<sup>44</sup>.

## 2- صور التهيب:

أ- الوعيد: الوعيد في القرآن الكريم ورد في الشر خاصة، ومن ذلك: قوله تعالى: " ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ"<sup>45</sup>. وقوله تعالى: " فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ"<sup>46</sup>. الوعيد يختلف عن التهيب، في كونه يحمل معنى الإلزام بإنجاز الوعيد، وليس في التهيب ذلك إذ يكون غالبا للردع والتخويف، إلا أهما يتقاربان في المستقبلية في كل واحد منهما<sup>47</sup>.

## ب- ضرب الأمثال:

هذا الأسلوب من الأساليب القرآنية في التهيب، ومما نذكره في هذا المقام ما يأتي، قوله تعالى: " مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ "<sup>48</sup>. وقوله تعالى: " مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ"<sup>49</sup>.

ج- إظهار الفرق بين المرغوب فيه والمرغوب عنه:

قال تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: " إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ"<sup>50</sup>. وقول تعالى: " وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ "<sup>51</sup>. وقوله تعالى أيضا: " أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ، أَفَ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ"<sup>52</sup>.

بالرغم من فعالية هذه الاستراتيجية في السيطرة على عقول المتلقين، واستمالة قلوبهم بواسطة وسائل إقناعية، تستهدف تغيير المشاعر والمعتقدات ومن ثم تغيير السلوك، فيبقى الإنسان ابن بيئته، يؤثر ويتأثر بالمجتمع الذي يعيش فيه. كما أن طبيعته تختلف ما بين متمسك متشدد لمعتقداته وآرائه وأفكاره، وبين مرن متساهل يسهل التأثير فيه، وهو ما يعني وجود وتدخل عوامل خارجية أخرى تؤثر في السلوك الإنساني، والتي يجب مراعاتها في عملية الإقناع.

## 2- الاستراتيجية الثقافية الاجتماعية:

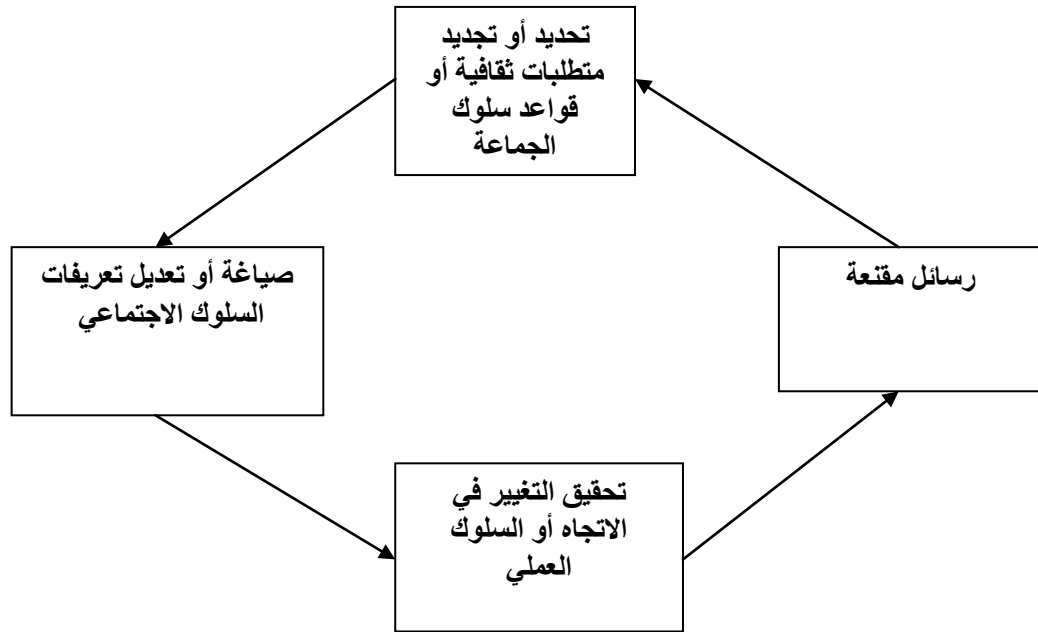
تندرج هذه الاستراتيجية ضمن المنهج النفسي (تعلم، امثال أو تعاقب) تقوم على فكرة مفادها أن الثقافة<sup>53</sup> تؤدي وظيفة حيوية في تشكيل السلوك البشري. وأكثر من ذلك أنها تتحكم في الأنماط السلوكية المنبثقة عن الشخصية فهي الخلفية

الفكرية والمعرفية والاعتقادية للسلوك، وإذا أردنا تبرير بعض السلوك الغريب والشاذ، فلا نجد إلا ضمن الثقافة التي نشأ فيها الفرد. فالثقافة تحمل في طياتها الأشكال السلوكية، والقوالب الفكرية التي يطبع عليها الفرد. وهنا نشير إلى دور التنشئة الاجتماعية في صياغة السلوك وكذلك إعادة تشكيله من جديد، ويضاف إليها كذلك عملية التعلم الاجتماعي التي هي أحد أشكالها<sup>54</sup>.

فحسب هذه الاستراتيجية أن الفرد باعتباره اجتماعي ينتمي إلى جماعة أو مجتمع معين<sup>55</sup>، يفرض علينا جملة من القوانين والعادات والتقاليد لا بد من الامتثال لها، ولو بالإكراه في بعض الحالات، أين يجبر على القيام ببعض السلوك ضمن جماعة اجتماعية معينة دون أن يكون مقتنعا بذلك وهو ما يعرف بنظام الرتب الاجتماعية. وهذه العوامل الخارجية هي التي تشكل سلوك الفرد وتحدده مسبقا بناء على التوقعات الاجتماعية ومطالب الآخرين وليس بناء على رغبات الفرد.

إذ يشير "بابكر مصطفى" إلى أنّ ما تتطلبه الاستراتيجية الثقافية الاجتماعية هو أن تحدد رسائل الإقناع للفرد قواعد السلوك الاجتماعي، أو المتطلبات الثقافية للعمل الذي يحكم الأنشطة، التي يحاول رجل الإعلام أن يحدثها.<sup>56</sup> والتي تحكم الأنشطة التي يحاول المرسل أن يحدثها، بحيث يختلف مضمون الرسالة الإقناعية طبقا لخصائص المجتمع وثقافته السائدة. ولقد حدّد مصطفى صادق الرافعي الأركان الاجتماعية في ثلاثة عناصر هي<sup>57</sup>:

- 1- استقلال الإرادة وقوتها، وهو ما يكون الأمر بالمعروف.
- 2- استقلال الرأي وحريته، ويكون منه النهي عن المنكر.
- استقلال الرأي وحريته، ويكون منه النهي عن المنكر.
- 3- استقلال النفس من أسر العادات والأوهام، بالنظر والفكر في مصنوعات الله.



مخطط الاستراتيجية الثقافية الاجتماعية للإقناع

وبالرغم من أهميتها تبقى غير كافية وحدها دون الأخذ بعين الاعتبار العوامل الداخلية للأفراد من أجل الإقناع.

### 1 - استراتيجية إنشاء المعاني:

تدرج ضمن المنهج النفسي، وتقوم على مفاهيم علماء الأنثروبولوجيا للسلاسل البشرية، والقاضية بأن المعاني ترتبط مباشرة باللغة التي يستعملها الإنسان لتحسيد قصده، وتحقيق هدفه، أي للتعبير عما بداخله من معاني، وهذه البنية المعرفية الداخلية تزود الإنسان بتعريفات للمواقف التي تواجهه، ومن ثم فالتصرف في إزائه منبثق من بنيته الداخلية<sup>58</sup>.

وقد وظف علماء الاتصال هذه الخلفية النظرية في تفسيرهم للطريقة التي تؤثر بها محتويات رسائل وسائل الاتصال الجماهيرية على السلوك، حيث أنّ وسائل الإعلام تشكل صوراً معينة في أذهاننا، وتنمي معتقداتنا، وتؤثر في الطرق التي نتصرف بها إزاء المسائل العامة الراهنة، كما تساعدنا على ترتيب معانينا الداخلية في شكل جدول أعمال للموضوعات التي نفكر فيها، ووضع تسلسل هرمي عن مدى أهميتها.

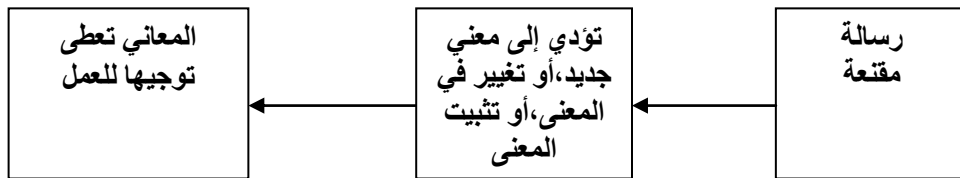
وهذه الاستراتيجية تثبت وتنتج معاني جديدة للكلمات المستعملة في لغتنا، بإعطائها مضمونا معرفيا مميّزا يتصرف على أساسه الأفراد.

ومن ثم تشكل وظيفة المعاني التي تساهم في انبثاق السلوك المرغوب من قبل القائم بعملية الإقناع. وبهذا الشكل تكون عملية الإقناع حسب هذه الاستراتيجية مستهدفة للبنية المعرفية للفرد من أجل استبدال المعاني الموجودة، أو إنشاء جديد لها أو تعديلها أو تثبيتها<sup>59</sup>، عندئذ تقتضي هذه الاستراتيجية كما معلومياتنا كافيا للإيفاء بهذا الغرض أو بمعنى إنتاج معاني جديدة في المنظومة المعرفية للأفراد بعد تعرضهم لكم كاف من المعلومات، الأمر الذي ينتج عنه سلوك مواز لحظة الإقناع، حيث يشترط أن تكون سهلة النفاذ إلى البنى المعرفية للجماهير وتناسب مع موضوع الإقناع.

إذن فهذه الاستراتيجية تعتمد على عملية إنشاء المعاني في الفرد الذي من المفترض أنه بموجبها يتصرف الانسان.

إضافة إلى أن هذه العملية يمكن أن تكون على شكل إنشاء جديد للمعاني، أو استبدال معاني بأخرى، أو تثبيت المعاني الجديدة<sup>60</sup>.

ويمكن أن تمثل هذه الاستراتيجية بالمخطط التالي:



مخطط استراتيجية إنشاء المعاني للعملية الإقناعية

ولقد قدم دنيس لندون "Denis lindon" نموذجا لاستراتيجيات الإقناع في قسمين<sup>61</sup>:

1 - الاستراتيجيات الخارجية: وسميت كذلك لأن التغيير لا يتوجه مباشرة إلى الأفراد، بل إلى عوامل البيئة أو المحيطة بالأفراد، فيتم التأثير مثلاً أو التعديل في القوانين واللوائح، وبفعل العادة تتحول السلوكيات المحدثة إلى قناعات تحل محل المعتقدات القديمة، وتمثل هذه الاستراتيجيات في:

أ - استراتيجية القوة والإكراه: تستعمل هذه الاستراتيجية في إحداث سلوك لدى الفرد الذي يتماشى مع رغباتهم ويعاكس ميولاتهم وعاداتهم الشخصية. كسبّ العقوبات في حالة مخالفة القوانين مثلاً.

ب- استراتيجية المكافأة والتسهيل: قد لا تحتاج القوة المعاقبة إلى فرض سلوك معين باللجوء إلى القوة والإكراه، وذلك من خلال بعض المحفزات الخارجية كتقديم التسهيلات.

2- الاستراتيجيات الداخلية (التأثير المباشر على المواقف): تعمل على تعديل الخصائص الذهنية (اتجاهات، مواقف، عادات، معتقدات...) للأفراد بصورة مباشرة من خلال التأثير على العوامل الذهنية التالية:

- العوامل الأخلاقية

- العوامل العقلية

- العوامل العاطفية

وقد حددها فيما يلي<sup>62</sup>:

أ- نداء الواجب **Ethos**: في بعض الحالات وحتى يتم تعديل أو تغيير سلوك معين، تقوم السلطات العمومية بتربية وإعادة تربية أخلاقية أساسية للأفراد المستهدفين من خلال موضوع الاستراتيجيات المخاطبة للواجب، يتمثل في استعمال اتجاهات أخلاقية موجودة من قبل لدى الأفراد وتوجيهها للشئ المرغوب فيه.

ب- نداء العواطف **Pathos**: تستعمل لتحفيز، وتحريك، وتوجيه مشاعر وانفعالات وميولات الأفراد، بهدف تدعيم سلوك قائم أو تغييره، حيث يؤكد الكثير من علماء الاجتماع والنفس أنه بالإمكان تحقيق نتائج إيجابية باستعمال نداء العواطف باستغلال المشاعر المختلفة واستثمارها في الاتجاه المرجو.

ج- نداء العقل **Logos**: يتمثل في محاولة حمل الأفراد على تغيير سلوكهم عبر الإقناع المنطقي، أي استعمال الحجج والبراهين المنطقية.

وقد انتهى Denis lindon إلى أن أحسن استعمال لهذه الأخيرة لا يكون بالاعتماد المطلق على إحداها بمفردها، بل يكون باستخدام أساليب الإقناع المختلفة التي تنتمي إلى استراتيجيات الخارجية والداخلية، وهي ما يسميها الاستراتيجيات المختلطة.

فقد صنف ميشال مايير Michel Meyer الخطاب إلى ثلاثة أنواع:

1- الإيتوس **Ethos**: وخصه بالمخاطب L'orateur وعلاقته بالمخاطب L'auditoire، وصيغته: "لديّ الجواب، يمكنك الوثوق بي"<sup>63</sup>.

2- الباتوس **Pathos**: حدّده في العناصر التالية<sup>64</sup>:

- الأسئلة التي يطرحها المخاطب.

- الانفعالات (les émotions) التي تحتوي على البراهين والأجوبة.

- الأهداف (les valeurs) أو القيم التي تحدد أمام أعينكم الأجوبة لهذه الأسئلة.

3- اللوغوس **Logos**: يمكن أن يعبر على الأسئلة والأجوبة مع الإبقاء على خصوصية كل واحد منهما<sup>65</sup>.



ومما تقدم ذكره نستخلص من هذه الاستراتيجيات أنّ هناك عدد من المسوغات التي ترجع استعمال استراتيجية الإقناع أهمها<sup>66</sup>:

- 1- أن تأثيرها التداولي في المرسل إليه أقوى، ونتائجها أثبتت وديمومتها أبقى، لأنها تنبع من حصول الاقتناع عند المرسل إليه غالباً، لا يشوبها فرض أو قوة.
- 2- تمايزها عن الاستراتيجيات الأخرى، مثل استراتيجيات الإكراهية لفرض قبول القول أو ممارسة العمل على المرسل إليه دون حصول الاندفاع الداخلي أو الاقتناع الذاتي، فاقتناع المرسل إليه هدف خطابي يسعى إلى تحقيقه في خطابه.
- 3- الأخذ بتنامي الخطاب بين طرفيه عن طريق استعمال الحجاج هو شرط في ذلك، لأن من شروط التداول اللغوي شرط الإقناعية، فالمرسل عندما يطالب غيره بمشاركته اعتقاداته فإن مطالبته لا تكتسي صيغة الإكراه، ولا تندرج ضمن منهج القمع، وإنما تتبع في تحصيل غرضها سبلاً استدلالية متنوعة تجر الغير جراً إلى الاقتناع برأي المحاور، وقد تزوج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع فتكون إذ ذلك أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب، وتوجيه سلوكه لما يهبها هذا الإمتاع من قوة في استحضر الأشياء، ونفوذ في إشهادها للمخاطب كأنه يراها في رأي العين.
- 4- الرغبة في تحصيل الإقناع، إذ يغدو الهدف الأعلى لكثير من أنواع الخطاب خصوصاً في العصر الحاضر، عندما يفضل المرسل استعمال هذه الاستراتيجية حتى ولو كان ذا سلطة تحوله من استخدام أساليب أخرى قد تكون عنيفة أحياناً، ومرد ذلك أن المرسل إليه قد تغيرت ثقافته وإدراكه لكثير من الأمور، ولم يعد بالتالي يتقبل بعض الاستراتيجيات، كما استراتيجية دغدغة العواطف لم تعد تنطوي عليه.
- 5- الإقناع سلطة عند المرسل في خطابه، ولكنها سلطة مقبولة إذا استطاعت أن تقنع المرسل إليه، إذ لا تحقق استراتيجية الإقناع نجاحها إلا عند التسليم لمقتضاها إما قولاً أو فعلاً. وما جعل الإقناع سلطة مقبولة هو كون الحجاج الأداة العامة التي يتوسل بها المرسل من أدوات أو آليات لغوية.
- 6- شمولية استراتيجية الإقناع إذ تمارس على جميع الأصعدة، فيمارسها الحاكم والفلاح، الصغير والكبير، الطفل والمرأة... الخ كل ذلك بوعي منهم وهذا مما يعزز انتماء استراتيجية الإقناع إلى الكفاءة التداولية عند الإنسان السوي بوصفها دليلاً على مهارته الخطابية.
- 7- تحقق نتائج تربوية هامة، إذ تستعمل كثيراً في الدعوة، كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، وغيره من الأنبياء رضوان الله عليهم من أجل إقناع أقوامهم بالدخول في الدين، وليس الأمر مقتصر على ميدان الدعوة بل يتجاوزه إلى ميادين أخرى كالبيت والمدرسة... الخ.
- 8- استياء عدم تسليم المرسل إليه بنتائج المرسل أو دعواه.
- 9- خشية سوء تأويل الخطاب.
- 10- عدم الاتفاق حول قيمة معينة، أو التسليم من أحد طرفي الخطاب لآخر.

## الهوامش:

- 1) ومما يمكن الإشارة إليه أن مادة (قصص) في القرآن الكريم، تتوزع في ستّ وعشرين موضعاً. ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الجيل بيروت، دط، دت، مادة (قصص)، ص: 546.
- أما عن معناها في معاجم اللغة، فإنها تدور في مجملها حول قصّ الأثر وتبعه واقتفائه. فقد جاء في لسان العرب (يقال قصّت الشيء إذا تتبعته أثره شيئاً بعد شيء ومنه قوله تعالى وقالت لأخته قصّيه أي اتبعي أثره)، ابن منظور، لسان العرب، (مادة قصص)، ج 7، ص: 73. ينظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (مادة قصص)، ج 1، ص: 809. وأبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، أساس البلاغة، (مادة قصص)، ج 1، ص: 381.
- 2) محمود السيد حسن، روائع الإعجاز في القصص القرآني دراسة في خصائص الأسلوب القصصي المعجز، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط2، 2003، ص: 5.
- 3) إبراهيم عبد المنعم إبراهيم، بلاغة السرد القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2008، ص: 3.
- 4) وقد كثر الحديث عن إبراهيم عليه السلام حتى شمل عشرين سورة في جوانب مختلفة من حياته، في أساليب متنوعة من الحوار: في حوارهِ مع نفسه، ومع ربّه، ومع قومه، ومع طاغية زمانه (النمرود)، ومع الملائكة الذين جاءوا إليه في قصة لوط، وفي قصة تبشيرهِ بولادة مولود له بعد اليأس. محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن قواعد أساليبه معطياته، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1985، ص: 245.
- 5) عامر مصباح، الإقناع الاجتماعي، خلفياته النظرية وآلياته الاجتماعية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2005، ص: 51.
- 6) مليفين ديفلور، وساندرابول روكيتش، نظريات وسائل الإعلام، تر: كمال عبد الرؤوف، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص: 379.
- 7) المرجع نفسه، ص: 380.
- 8) معتصم با بكر مصطفى، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، قطر، ط1، 2003، ص: 78.

\* المرجع نفسه ، ص: 39

- 
- (9) نفسه، ص: 78-79
- (10) سورة الإسراء، الآية: 9-10
- (11) محمد السبعوي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، ص: 110
- (12) محمد السبعوي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، ص: 111
- (13) المرجع نفسه، ص: 111
- (14) المرجع نفسه، ص: 112
- (15) سورة النور، الآية: 55.
- (16) سورة البقرة، الآية: 245
- (17) سورة الكهف، الآية: 30-31.
- (18) محمد السبعوي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، ص: 115
- (19) سورة النحل، الآية: 97.
- (20) سورة النور، الآية: 55.
- (21) سورة الواقعة، الآية: 25-38.
- (22) سورة يونس، الآية: 26.
- (23) سورة البقرة، الآية: 212 .
- (24) محمد السبعوي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، ص: 118
- (25) المرجع نفسه، ص: 119
- (26) سورة النساء، الآية: 5 .
- (27) سورة النور، الآية: 2.
- (28) سورة الواقعة، الآية: 41-46
- (29) سورة النساء، الآية: 56
- (30) محمد السبعوي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، ص: 122
- (31) سورة البقرة، الآية: 61
- (32) سورة طه، الآية: 124
- (33) سورة القصص، الآية: 61
- (34) سورة الفتح، الآية: 29
- (35) سورة الزمر، الآية: 74
- (36) محمد السبعوي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، ص: 124
- (37) سورة الزمر، الآية: 27
- (38) جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، النوع السادس والستين (أمثال القرآن الكريم)، ج1، ص: 386
- (39) المصدر نفسه، ص: 386
- (40) ومن سور الإنجيل سورة تسمى "سورة الأمثال"، وفشت في كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الأنبياء والحكماء. المصدر نفسه، ص: 386.
- (41) سورة البقرة، الآية: 258
- (42) طه عبد الله السبعوي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، المرجع السابق، ص: 126
- (43) سورة الشعراء، الآية: 76-82
- (44) سورة العنكبوت، الآية: 17

- 45) سورة إبراهيم، الآية:14
- 46) سورة ق، الآية:45
- 47) طه عبد الله السبعوي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، ص: 128
- 48) سورة العنكبوت، الآية:41
- 49) سورة الجمعة، الآية: 5
- 50) سورة البقرة، الآية: 258
- 51) سورة الأنعام، الآية:81
- 52) سورة الأنبياء، الآية:67
- 53) لقد تبين لكثير من الباحثين أن الداعية بحاجة إلى مجموعة من الثقافات من أهمها: الثقافة الإسلامية، والثقافة التاريخية، والثقافة الأدبية واللغوية، والثقافة الانسانية، والثقافة العلمية، والثقافة الواقعية. وامتلاك الفرد لهذه الثقافات هو الذي يجعله يعمل على صياغة طابعه الدعوي بطريقة تقنع الآخرين". معتصم بابكر مصطفى، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، ص: 112.
- 54) عامر مصباح، الإقناع الاجتماعي، خلفياته النظرية وآلياته الاجتماعية، ص: 52.
- 55) يشير **Ronald Lewis** إلى اصطلاح ديناميات الجماعة بأنه بحث في عمليات التفاعل داخل الجماعات الصغيرة. أما **H,B,English** فيقصد بالدينامية هنا هي علاقة العلية أو العلة والمعلول أو السببية **Cause effect** ، ومن معاني هذا الاصطلاح أيضا كيفية تكوين الجماعة، وكيفية آدائها لوظائفها، ودراسة الوسائل والإجراءات اللازمة لتغيير بناء أو تركيب الجماعة وسلوكها كجماعة وليس كأفراد.. ينظر: عبد الرحمن محمد عيسوي، دراسات في علم النفس الاجتماعي، دار النهضة العربية، بيروت، ص: 330 .
- 56) معتصم بابكر مصطفى، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، ص: 41.
- 57) مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، المكتبة العصرية، بيروت، 2005، ص: 87
- 58) عامر مصباح، الإقناع الاجتماعي، خلفيته النظرية وآلياته العلمية، ص: 54
- 59) نفسه، ص: 55.
- 60) عامر مصباح، الإقناع الاجتماعي، خلفيته النظرية وآلياته العلمية، المرجع السابق، ص: 55.
- 61) بوفاتح ياقوتة، الخطاب الاقناعي في الاتصال السياسي، دراسة تحليلية لخطاب الرئيس عبد العزيز بوتفليقة المصالحة الوطنية نموذجاً، إشراف أد، القورصو كمال، 2007/2006، ص: 164.
- 62) **Michel Meyer, la rhétorique, 1er éd, Paris, 2004, P :14**
- 63) **Ibid, P :22**
- 64) **Ibid, P :26**
- 65) **Ibid , P :26**
- 66) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ص: 446-447.



ولهذا قال الفقهاء: الأسماء ثلاثة أنواع: نوع يعرف حده بالشرع، كالصلاة والزكاة، ونوع يعرف باللغة، كالشمس والقمر، ونوع يُعرف بالعرف، كاللفظ القبض، ولفظ المعروف في قوله: {وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ..} ونحو ذلك ... فاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج ونحو ذلك بيّن الرسول صلى الله عليه وسلم ما يراد بها في كلام الله ورسوله، وكذلك لفظ الخمر وغيرها، ومن هنا يعرف معناها، فلو أراد أحد أن يفسرها بغير ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل. أما الكلام في اشتقاقها ووجه دلالتها، فذاك من جنس علم البيان وتعليل الأحكام وهو زيادة في العلم وبيان حكمة ألفاظ القرآن، لكن معرفة المراد بها لا يتفق على هذا<sup>1</sup>

ثم قال: "بل للقرآن عرف خاص ومعان معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قُدر العالمين، فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها؛ فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به، بل غيرها أعظم منها وأجل وأفخم، فلا يجوز حمله على المعاني القاصرة بمجرد الاحتمال النحوي والإعرابي .

ثم قال ابن القيم: "فتدبر هذه القاعدة، ولتكن منك على بال فإنك تنفع بها في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزيفها وتقطع أنها ليست مراد المتكلم تعالى بكلامه".

إن أحق علم تصرف له عناية المرء هو كتاب الله، وقد نبه الإمام أبو جعفر الطبري - رحمه الله - إلى هذا فقال في مقدمة تفسيره: "اعلموا عباد الله رحمكم الله أن أحق ما صرفت إلى علمه العناية وبلغت في معرفته الغاية ما كان لله في العلم به رضى، وللعالم به إلى سبيل الرشاد هدى، وأن أجمع ذلك لباغية كتاب الله الذي لا ريب فيه وتنزله الذي لا مرية فيه"<sup>2</sup>. إن الحقيقة أن جميع العلوم الإسلامية دُرست حتى دُرست، و أصيبت بتخمة البحث وبداية كانت أكثر العلوم شيوعا الحديث النبوي الشريف، فألف في متنه ومصطلحاهورجاله، وتتبعوا كل صغيرة وكبيرة فيه.

ويقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: "هذه دراسة جديد للقرآن الكريم، سبق أن قدمت نماذج لها في بعض ما كتبت. وقد لازمني شعور بالقصور وأنا أمضي فيها، فشأن القرآن أكبر من أن يتعرض له مثلي، ولكني حرصت على أن أزداد فقها في القرآن وتدبرا لمعانيه. والهدف الذي سعيت إليه أن أقدم تفسيراً موضوعياً لكل سورة من الكتاب العزيز. والتفسير الموضوعي غير التفسير الموضوعي: الأخير يتناول الآية أو الطائفة من الآيات فيشرح الألفاظ والتراكيب والأحكام. أما الأول فهو يتناول السورة كلها، يحاول رسم "صورة شمسية" لها تتناول أولها وآخرها، وتتعرف على الروابط الخفية التي تشدها كلها، وتجعل أولها تمهيداً لآخرها، وآخرها تصديقا لأولها. ولقد عنيت عناية شديدة بوحدة الموضوع في السورة، وإن كثرت قضاياها. وانبه إلى هذا التفسير الموضوعي لا يعني أبداً عن التفسير الموضوعي بل هو تكميل له وجهه يضم إلى جهوده المقدورة. وهناك معنى آخر للتفسير الموضوعي لم أتعرض له، وهو تتبع المعنى الواحد في طول القرآن وعرضه، وحشده في سياق قريب، ومعالجة كثير من القضايا على هذا الأساس. وقد قدمت نماذج لهذا التفسير في كتابي "المحاور الخمسة للقرآن الكريم"

و "نظرت في القرآن" ولا ريب أن الدراسات القرآنية تحتاج إلى هذا النسق الأخر، بل يري البعض أن المستقبل لها! والحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب وجعله هدى لأولى الألباب، وحصنه من الخطأ ومحضه للصواب.

والبحث في التفسير الموضوعي من الناحيتين النظرية التأصيلية، والناحية التطبيقية لا زال فيه نقص كبير، ولا سيما في المطبوعات، فلعل أول من كتب في التفسير الموضوعي من الناحية التأصيلية هو الشيخ أحمد الكومي رحمه الله وهو قد توفي بعد في حدود سنة 1383هـ. ثم توالى المؤلفات بعد ذلك، وكلها تدور في فلك بعض، فليس هناك تجديد.

- 1- دراسات في التفسير الموضوعي للدكتور أحمد العمري
- 2- دراسات في التفسير الموضوعي للدكتور زاهر بن عواض الألمي
- 3- البداية في التفسير الموضوعي للدكتور عبدالحى الفرماوي
- 4- الفتوحات الربانية في التفسير الموضوعي للدكتور حسين أبو فرحة
- 5- المدخل في التفسير الموضوعي للدكتور عبدالستار فتح الله
- 6- مباحث في التفسير الموضوعي للدكتور مصطفى مسلم .
- 7- منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم للدكتور زياد خليل محمد الدغامين
- 9- التفسير الموضوعي بين الفكرة والتطبيق للدكتور عبد الغفار يوسف
- 10- التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ونماذج منه للدكتور أحمد عبد الله الزهراني
- 11- مقدمة في التفسير الموضوعي - محمد الخضير
- 12- التفسير الموضوعي لسورة الكهف عبد الحميد طهماز
- 13- التفسير الموضوعي للقرآن في كفتي الميزان للدكتور عبدالجليل عبدالرحيم
- 14- التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق. للدكتور صلاح الخالدي
- 15- التفسير الموضوعي : التأصيل والتمثيل للدكتور زيد عمر عبدالله
- 16- التفسير الموضوعي للقصص القرآني على ضوء الوحدة الموضوعية للسورة . أ/مليكة نايت لشقر - ماجستير -
- 17- الاتجاه الموضوعي في تفسير القرآن الكريم بالمغرب : الشيخ محمد المكي الناصري نموذجاً من خلال تفسيره التيسير في أحاديث التفسير /أمينة أبو الفيال - دكتوراه -
- 18- التفسير الموضوعي للقرآن الكريم : مفهومه، تطوره، منهجه، نموذج منه /أحمد عبادي - : دكتوراه
- 19- التفسير الموضوعي : دراسة تاريخية نقدية /محمد محمود محمد بني الدومي - : ماجستير
- 20- نعم الله على الإنسان في ضوء سورة النحل : دراسة في التفسير الموضوعي /عبداللطيف عبدالرحمن سليمان - : ماجستير
- 21- التفسير الموضوعي مفهومًا ومنهجًا . الطاهر الميساوي

- 22- دراسات من التفسير الموضوعي . للأستاذ الدكتور سليمان بن صالح القرعاوي.
- 23- التفسير الموضوعي للأستاذ الدكتور توفيق علوان
- 24- التفسير الموضوعي لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية رحمه الله ، جمع أصوله وحقق نصوصه وخرج أحاديثه الدكتور عبد الرحمن عميره.
- 25- نماذج من التفسري الموضوعي للدكتور محمد نبيل غنالم
- 26- نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم للشيخ محمد الغزالي .
- 27- التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، محمد البهي.
- 28- البرهان في نظام القرآن في الفاتحة والبقرة وآل عمران للدكتور محمد عناية الله أسد سبحاني
- 29- التفسير الموضوعي لسورة القصص، مكتبة الجامعة الإسلامية، غزة. محمود عبد الخالق (1423هـ - 2001م)
- 30- التفسير الموضوعي لسورة النمل. البليسي، حسن محمد (1424هـ - 2003م)
- 31- التفسير الموضوعي لسورة إبراهيم، مكتبة الجامعة الإسلامية. الرملي، كفاح عبد الرحمن (1425هـ - 2004م)
- 32 اللوح، عبد السلام، وآخرون (1424هـ - 2003م) مباحث في التفسير الموضوعي، مكتبة الجامعة الإسلامية، غزة، ط1.
- 33- مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم للطباعة والنشر، بيروت. مسلم، مصطفى (1410هـ - 1989م)
- ولم يظهر مصطلح " التفسير الموضوعي " إلا في القرن الرابع عشر الهجري إلا أن لبنات هذا اللون من التفسير وعناصره الأولى كانت موجودة منذ عصر التنزيل في حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -<sup>3</sup>
- وبما أن التفسير الموضوعي ظهر حديثاً؛ لذا لم يتكلم المفسرون السابقون عن قواعده وخطواته وألوانه، ولكن العلماء والباحثين المعاصرين أقبلوا عليه يدرسونه ويقصدونه ويتحدثون عن قواعده وأسسهِ وكيفيته.
- فظهرت مؤلفات كثيرة في هذا المجال ومنها كتاب " الأشباه والنظائر " لمؤلفه مقاتل بن سليمان البلخي المتوفى سنة 150هـ وذكر فيه الكلمات التي اتحدت في اللفظ واختلفت دلالاتها حسب السياق في الآية الكريمة.
- وإلى جانب هذا اللون ظهرت دراسات تفسيرية لم تقتصر على الجوانب اللغوية بل جمعت بين الآيات التي تربطها رابطة واحدة أو تدخل تحت عنوان معين، كالناسخ والمنسوخ لأبي عبيد القاسم بن سلام التوفي سنة 224هـ ولازال هذا الخط مستمر إلى يومنا هذا<sup>4</sup>
- وقد توجهت أنظار الباحثين إلى هدايات القرآن الك ربم حول معطيات الحضارات المعاصرة وظهور المذاهب والاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية، والعلوم الكونية والطبيعية.
- ومثل هذه الموضوعات لا تكاد تتناهى فكلماً جديداً في العلوم المعاصرة، التفات علماء المسلمين إلى القرآن الكريم ليسترشدوا بهداياته وينظروا في توجيهات الآيات الكريمة في مثل هذه المجالات<sup>5</sup>

وألف في الفقه الإسلامي ما ذاقته به المكتبات، حتى بلغت حد التخمة كذلك. وتحول الفقه اليومي إلى حد فقه الاحتمالات الممكنة، وصارت له أصول وحواشي وعلى الحواشي حواشي. وتعدد كتب العقيدة حتى ظن البعض أن هناك عدة عقائد في هذا الدين. ومع كل هذا كانت الدراسات التفسيرية قليلة شحيحة بل كان معظمها مكرراً منقولاً متشابهاً يدور وغير متشابه، معظمه حول التفسير بالمأثور. ولم تطفو إلى السطح دراسة جادة تخص موضوعاً معيناً من قضايا الحياة أو تخص موضوع سور قرآنية واحدة تبين معالمها أو محورها أو موضوعها الأساسي.. بمعنى تفسيراً موضوعياً حياً. بل الأغرب من ذلك أن سيطرة الفقه امتدت إلى التفسير فألف في ذلك عناوين متشابهة بعنوان (أحكام القرآن) كل من أبي بكر الرازي



المعروف بالخصاص الحنفي (ت 370) وابن العربي المالكي (ت 543) و إلكيا الهراسي الشافعي (ت 504). الجامع لأحكام القرآن للقرطبي . وغيره كثير وكأن هذا الدين جاء من أجل الفقه فقط.

وبيضاء التفسير العام في عصور التدوين كان التفسير الموضوعي للمباحث الخاصة يسير معه جنباً لجنب، فألف ابن القيم كتابه: التبيان في أقسام القرآن، وألف أبو عبيدة كتاباً عن مجاز القرآن، وألف الراغب الأصفهاني في مفردات القرآن، وألف أبو جعفر النحاس في الناسخ والمنسوخ، وألف أبو الحسن الواحدي في أسباب النزول، وألف الخصاص في أحكام القرآن، وتتابع الأبحاث القرآنية في العصر الحديث ولا يخلو واحد منها من تفسير لبعض آيات القرآن لجانب من الجوانب. يقول الشيخ محمد الغزالي -رحمه الله - في كتابه الرائع والرائد (كيف نتعامل مع القرآن): " كان الأفضل بدلا من تدريس الموضوع خلال ثلاثة شهور، تدريس: لماذا هلك عاد؟ ما الفساد الذي دب في بني إسرائيل؟ كيف تحولت الحقيقة إلى شكل؟ وكل هذا ممكن خلال دراسة القصص القرآني."

و يقول "هناك منهج أو مدرسة الأصوليين: وفيه دقة النظر واستنباط الأحكام آخر من ظهر فيها\_ ثم جمدت بعده حتى كادت تموت \_ هو الإمام الشاطبي (ت 790) في كتاب الموافقات، وتوقف بعده علم الأصول عن العطاء، وتحول على يد المتأخرين إلى علم مضحك:

الخلاصة.. التلخيص.. الملخص.. الموجز.. المتن.. الشرح.. الحاشية.. وكأننا نطحن الماء فلا يزيد ولا ينقص." أما مثاله عن الفساد فيقول: "الاستبداد السياسي نموذج فرعون والاستبداد الاقتصادي والظلم الاجتماعي ونموذجه قارون".<sup>6</sup>

إذا ما هو التفسير المثالي أو التفسير الموضوعي؟ وما هي الأقلام التي حامت حول هذا الموضوع ولم تعطيه حقه من الدراسة؟

التفسيرات متعددة ومتنوعة خاصة في العصر الحديث الذي شمل علومًا عدة وتخصصات مختلفة. من أجل هذا لا يمكننا الحديث عن كل هذه الأنواع و جدوتها، بل نختصر حديثنا كما هو مبين في العنوان عن التفسير الموضوعي لأهميته القصوى وعلاقته بالسورة القرآنية الواحدة.

فالباحث في التفسير الموضوعي يختار لفظاً أو موضوعاً قرآنياً، ثم يفسره تفسيراً تحليلياً أو إجمالياً بحسب حاجته وغرضه من موضوعه. فهو يبدأ بموضوع وينتهي بمنهج قرآني في الحديث عن هذا الموضوع، وفيما بينهما تفسير قائم على قواعد المفسرين وطرائقهم في بيان معاني كلام الله عز وجل

و يعد أول من قسم التفسير إلى أنواع من هذا القبيل الدكتور أحمد جمال العمري في كتابه " دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني " وقد ذكر ثلاثة أبواب : التحليلي، الإجمالي، الموضوعي وقد ذكر الأستاذ الدكتور فهد الرومي في كتابه (بحوث في أصول التفسير ومناهجه ) لونا رابعا وهو التفسير المقارن. وهو مسبوقة فيه.

وإن كان هذا التقسيم قد وجدت له إشارات عند بعض العلماء وعلى رأسهم الشيخ شلتوت أول من ذكر هذا المصطلح عندما ألف كتابه ( القرآن والمرأة).

وهناك كما هو معلوم كتاب للدكتور الكومي سماه ( التفسير الموضوعي) قسم فيه التفسير إلى أنواع أربعة الثلاثة السابقة وذكر فيها المقارن.



فقولنا "علم" جنس في التعريف.

وقولنا: "يبحث في قضايا القرآن الكريم" قيد لإخراج التفسير الذي يبحث في الألفاظ والتراكيب ونحوها كالتفسير التحليلي.

و قولنا "المتحدة" يخرج القضايا التي ليس بينها وحدة في المعنى أو في الغاية، فالبحث فيها لا يكون من التفسير الموضوعي.

و قولنا "عن طريق جمع آياتها" لإخراج بحث القضية في موضعها من السورة من خلال الآية التي يتناولها المفسر على ترتيب المصحف الشريف.<sup>12</sup>

وإن كان هذا التعريف مانعا من دخول غيره فيه، إلا أنه ليس جامعا لكل أنواع التفسير الموضوعي، فالذي نعتقد أنه الأولى بإطلاق هذا المعنى أن يكون حول موضوع السورة القرآنية الواحدة. فهي التي تنطرق إلى موضوع معين اختاره الله تعالى لها. أما الموضوعات المقترحة من عند البشر المستخرجة من القرآن الكريم، فتعد موضوعات بشرية على ضوء القرآن الكريم . وليست تفسيرا موضوعيا بل الأجدر أن يطلق عليها موضوع من القرآن الكريم.

وعرفه الأستاذ باقر الصدر بقوله "الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير: هذا الاتجاه لا يتناول تفسير القرآن آية فآية بالطريقة التي يمارسها التفسير التحزبي، بل يحاول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية فيبين ويبحث ويدرس. مثلا عقيدة التوحيد في القرآن أو يبحث عن النبوة في القرآن، أو عن المذهب الاقتصادي في القرآن أو عن سنن التاريخ في القرآن ..... وهكذا يستهدف التفسير التوحيدي الموضوعي من القيام بهذه الدراسات تحديد موقف نظري للقرآن الكريم، وبالتالي للرسالة الإسلامية من ذلك الموضوع."<sup>13</sup>

ويستدرك في موضع آخر فيقول: "ليست كل عملية تجميع أو عزل دراسة موضوعية وإنما الدراسة الموضوعية هي التي تطرح موضوعا من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية الكونية وتوجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية للخروج بنظرية قرآنية بصده"<sup>14</sup>.

قد سررت كثيرا بقوله "دراسة موضوعية" نعم يمكن أن نسميها دراسة موضوعية لكن لا أوافق أن تسمى تفسيرا موضوعيا. فالتفسير مادة تحمل نوعا من القداسة، ويتقبلها المتلقي أو القارئ بنوع من التلقائية والمصادقية، بخلاف قولنا دراسة موضوعية قرآنية.

وعرفه الدكتور عبد الحلي الفرماوي بأنه: "جمع الآيات القرآنية ذات الهدف الواحد التي اجتمعت في موضوع ما. وترتيبها حسب النزول ما أمكن ذلك، مع الوقوف على أسباب نزولها ثم تناولها بالشرح والبيان والتعليق والاستنباط، وإفرادها بالدرس المنهجي الموضوعي، الذي يجليها من جميع نواحيها وجهاتها ووزنها بميزان العلم الصحيح الذي يبين الباحث معه الموضوع على حقيقته ويجعله يدرك هدفه بسهولة ويسر. ويحيط به إحاطة تامة تمكنه من فهم أبعاده والذود عن حياضه"<sup>15</sup>.

أما الدكتور أحمد السيد الكومي فيعرفه بما يلي: "هو بيان الآيات القرآنية ذات الموضوع الواحد وإن اختلفت عباراتها وتعددت أماكنها، مع الكشف عن أطراف ذلك الموضوع حتى يستوعب المفسر جميع نواحيه ويلم بكل أطرافه، وإن أعوزه ذلك لجأ إلى التعرض لبعض الأحاديث المناسبة للمقام لتزيدها إيضاحا وبيانا"<sup>16</sup>

وقد عرّفه د. عبد الستار فتح الله سعيد، في كتابه (المدخل إلى التفسير الموضوعي)، فقال: "هو علم يبحث في قضايا القرآن الكريم المتحدة معنى أو غاية، عن طريق جمع آياتها المتفرقة والنظر فيها، على هيئة مخصوصة، بشروط مخصوصة، لبيان معناها، واستخراج عناصرها، وربطها برباط جامع".

لعل أشمل تعريف وقف عليه الباحث لهذا العلم مما ذكره الدكتور مصطفى مسلم بقوله: " هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر"<sup>17</sup>

التفسير الموضوعي هو أفراد الآيات القرآنية التي تعالج موضوعا واحدا وهدفا واحدا، بالدراسة والتفصيل، بعد ضم بعضها إلى بعض، مهما تنوعت ألفاظها، وتعددت مواطنها - دراسة متكاملة مع مراعاة المتقدم والمتأخر منها، والاستعانة بأسباب النزول، والسنة النبوية، وأقوال السلف الصالح المتعلقة بالموضوع.<sup>18</sup>

ونلاحظ أن هذه التعاريف جملة تستند إلى موضوع معين يستهدفه الباحث، ولم يلتفتوا إلى موضوع السورة الواحدة. بخلاف ثلة قليلة أمثال الشيخ محمد الغزالي رحمه الله الذي يطلق مصطلح جديد يخص السورة القرآنية الواحدة أطلق عليه الوحدة العضوية للسورة القرآنية .

ويقول الدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: "كل معنى جزئي مستفاد من جملة قرآنية له ارتباط بما تفرق في القرآن من معانٍ تلتقي معه في موضوع واحد، وله ارتباط آخر وثيق بمعاني الجمل الأخرى التي اشتملت عليها الآية، كما أن الآية ذات ارتباط وثيق بوحدة موضوع السورة"<sup>19</sup>.

ويقول أيضا: على المتدبر كتاب الله أن يضع نصب عينيه ضمن أهداف بحثه وتدبره التوصل إلى اكتشاف الموضوع الذي تدور حوله السورة القرآنية، وهذا يستدعي منه أن يبحث بأناة وتفكير عميق بحثا كلياً شاملاً للسورة، ويتتبع ارتباط آياتها ومعاني جملها، أو بما تفرغ عنه من عناصر، وما اتصل به من موضوعات جزئية وأحكام وشواهد.<sup>20</sup>

لكن الحقيقة الاصطلاحية التي نخرج بها بعيدا عن اللف والدوران ، ونحن نلوك هذه التعاريف هي أن المراد كله، أو المراد دراسته، أو المراد النظر إليه ، هو الموضوع على الطاولة لا غيره وهو بهذا المعنى يأخذ نفس المعنى الفرنسي *le sujet* أي المطروح للفك أو التحليل أو الإجابة إن كان سؤالاً مطروحا أو موضوع نقاش.

إن التفسير الموضوعي لا يبتعد أبداً عن بيان مراد الله تعالى من كلامه، وإنما هو يغوص في تلك المعاني والكلمات بصورة إجمالية، ليستخلص منها نظرة كلية وموضوعية ، إذن هو فهم عام لمعاني كلام الله تعالى

إن للتفسير الموضوعي نشأة نبوية وجهد واضح من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى أن للسلف الصالح كان لهم سبق الفضل واليد الطولى في التأصيل لهذا الفن، من خلال إيجاد وحدة موضوعية لفكرة طرأت في ذهن صحابي استفسر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان منه صلى الله عليه وسلم التفسير لما أشكل عليهم رضي الله عنهم لحدث وقع. أو استفسار من تابعي لصحابي.

وبالتالي فإن انطلاقة التفسير الموضوعي بداية كانت من التفسير التحليلي الذي كان وما زال له الفضل وهو الأساس للتفسير الموضوعي، الذي يرجع إلى تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير السنة بالقرآن وكذلك تفسير الصحابة للقرآن، والتابعين وعلماء الأمة. كما إن أنصار التفسير الموضوعي لم يعترضوا على من سبقوهم من مفسرين ومؤصلين للتفسير التحليلي، بل كان التفسير التحليلي منهلاً ومنبعاً لهم.

من هنا ندرك نوعية العلاقة التكاملية والانسجام بين التفسير الموضوعي وبقيّة أنواع التفاسير الأخرى.

أقسام التفسير الموضوعي:

ويمكن حصر أقسام هذا التفسير في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني: بحيث يختار الباحث لفظاً أو مصطلحاً، تتكرر في القرآن كثيراً،

فيتتبعها من خلال القرآن، ويأتي بمشتقاتها ويستخرج منها الدلالات واللطائف.

القسم الثاني: التفسير الموضوعي لموضوع قرآني: بحيث يختار الباحث موضوعاً من القرآن، له أبعاده الواقعية في الحياة أو العلم أو السلوك.....، مما يفيد المسلمين منه ويشكل منه موضوعاً معيناً، يخرج بخلاصة تساعد على حل مشاكل المسلمين ومعالجة أمورهم.

القسم الثالث: التفسير الموضوعي للصور القرآنية: وهو أن يختار الباحث سورة من القرآن، تكون مدار بحثه - وهذا موضوع الباحث في هذا البحث - ويخرج منها بدراسة موضوعية متكاملة.

وهناك نوع رابع من أنواع التفسير الموضوعي وهو: [ التفسير الموضوعي للقرآن الكريم متكاملًا ]، بحيث تتضافر جهود عدد من الطلاب للبحث في الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم، وإخراجه في صورة واقعية وإلى حيز الوجود. أما السائد في الدراسات القديمة أن تكون المواضيع مرتبطة بغاية واحدة، ولا تربطها علاقة المعاني وأمثلة ذلك كثيرة. فآيات الأحكام مثلاً؛ تضم، الصلاة، الزكاة، الجهاد أو أقسام القرآن وغيرها. و ألف فيه الكثير من أمثلة ذلك:

نيل المراد من تفسير آيات الأحكام لمحمد صديق خان ( 1307 هـ) الدستور القرآني في شؤون الحياة. محمد عزة (ولد عام 1305) وغيرها من المؤلفات. سادت النزعة الروائية والحديثية للتفسير حيث أن التفسير لم يكن في الحقيقة وفي البداية إلا شعبة من الحديث بصورة أو بأخرى وكان الحديث هو الأساس الوحيد تقريباً، مضافاً إلى بعض المعلومات اللغوية والأدبية والتاريخية، التي يعتمد عليها التفسير طيلة فترة طويلة من الزمن، ومن هنا لم يكن بإمكان تفسير يقف عند حدود المأثور من الروايات عن الصحابة والتابعين والأئمة أن يتقدم خطوة أخرى وأن يحاول تركيب مدلولات القرآن والمقارنة بينها واستخراج النظرية من وراء هذه المدلولات اللفظية. التفسير كان بطبعه تفسيراً لفظياً، تفسيراً للمفردات وشرح بعض المستجده من المصطلحات وتطبيق بعض المفاهيم على أسباب النزول، ومثل هذه العملية لم يكن بإمكانها أن تقوم بدور اجتهادي مبدع في التوصل إلى ما وراء المدلول اللغوي واللفظي في التوصل إلى الأفكار الأساسية التي حاول القرآن الكريم أن يعطيها من خلال المتناثر من آياته الشريفة.

هذين الاتجاهين المختلفين في تفسير القرآن الكريم، فالفقه هو بمعنى من المعاني تفسير الأحاديث الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونحن نعرف من البحث الفقهي أن هناك كتباً فقهية شرحت الأحاديث حديثاً حديثاً، تناولت كل حديث وشرحته وتكلمت عنه دلالة أو سندا أو متناً، كما نجد ذلك في شرح الكتب الأربعة و شرح المسائل غير أن القسم الأعظم من الكتب الفقهية والدراسات العلمية في هذا المجال لم تتجه هذا الاتجاه بل صنف البحث إلى مسائل وفقاً لوقائع الحياة وجعلت في إطار كل مسألة الأحاديث التي تتصل بها وفسرتها بالقدر الذي يلقي ضوءاً على تلك المسألة ويؤدي إلى تحديد موقف الإسلام من تلك الواقعة التي تفترضها المسألة المذكورة وهذا هو الاتجاه الموضوعي على الصعيد الفقهي بينما ذلك هو الاتجاه التجزيئي في التفسير والفقه على حد سواء. وكان يطلق عليه فوائده الحديث.

فإذا طبقنا هذا التعريف على جميع التفاسير الموضوعية اليوم، وخاصة التفسير الموضوعي للسورة القرآنية الواحدة أو ما يطلق عليه الوحدة العضوية أو الموضوعية، لا نكاد نظفر بشيء من ذلك. إلا بعض النتف هنا وهناك وليس هناك من عمل عملاً مستقلاً بذاته.

فسيد باقر الصدر يرى أن هناك اتجاهين في التفسير الموضوعي ويطلق على أحدهما اسم « الاتجاه التجزيئي في التفسير » وعلى الآخر اسم « الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير » الاتجاه الأول: الاتجاه التجزيئي المنهج الذي يتناول المفسر ضمن إطاره القرآن الكريم آية فآية وفقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف، والمفسر في نطاق هذا المنهج يسير مع المصحف ويفسر قطعاته تدريجياً بما يؤمن به من أدوات ووسائل للتفسير من الظهور أو المأثور من الأحاديث أو العقل أو الآيات

الأخرى التي تشترك مع تلك الآية في مصطلح أو مفهوم بالقدر الذي يلقي ضوءاً على مدلول القطعة القرآنية التي يراد تفسيرها مع أخذ السياق الذي وضعت تلك القطعة ضمنه بعين الاعتبار في كل تلك الحالات .

الاتجاه الثاني: ويهيئه الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير

هذا الاتجاه لا يتناول تفسير القرآن آية فآية بل بطريقة التي يمارسها التفسير التجزيئي ، بل يحاول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية فيبين ويبحث ويدرس . مثلاً عقيدة التوحيد في القرآن أو يبحث عقيدة النبوة في القرآن أو عن المذهب الاقتصادي في القرآن أو عن سنن التاريخ في القرآن أو عن السماوات و الأرض في القرآن الكريم وهكذا

ويستهدف التفسير التوحيدي أو الموضوعي من القيام بهذه الدراسات تحديد موقف نظري للقرآن الكريم وبالتالي للرسالة الإسلامية من ذلك الموضوع من موضوعات الحياة أو الكون ، وينبغي أن يكون واضحاً أن الفصل بين الاتجاهين المذكورين ليس حديداً على مستوى الواقع العملي والممارسة التاريخية لعملية التفسير لأن الاتجاه الموضوعي بحاجة قطعاً إلى تحديد المدلولات التجزيئية في الآيات التي يريد التعامل معها ضمن إطار الموضوع الذي يتبناه ، كما أن الاتجاه التجزيئي قد يعثر في أثناء الطريق بحقيقة قرآنية من حقائق الحياة الأخرى .<sup>21</sup>

كل هذه التنظيرات باستثناء القلة القليلة ، متفككة على أن تحديد أي موضوع قرآني معين ودعمه بآيات من القرآن الكريم؛ يعد تفسيراً موضوعياً، وأن اهتمامهم بموضوع السورة القرآنية كان التفاتة لم يحرصوا عليها رغم إلحاح بعضهم على أهميتها والتنويه بفضلها وشئنها.

ومن ناحية أخرى هناك من انصب جهده على هذا الاتجاه ؛ غير أن التكلف والتعسف لإيجاد موضوع السورة القرآنية وعلاقتها بالسور المجاورة حال دون ذلك الهدف. فالإمام برهان الدين ألبقاعي (ت 885) خطأ خطوة جادة وجريئة في ميدان التفسير الموضوعي للسورة القرآنية غير أن تكلفه ربما كان سبباً في نفور بعض العاملين في هذا الإتجاه. فهو لم يكن ملزماً أن يتعرض إلى كل القرآن الكريم سورة سورة وأن يتعرف على موضوع كل سورة ، وهذا الاقتحام سبب تعثره كان من شأنه أن حاد عن معظم محاور السور القرآنية<sup>22</sup>

أما في العصر الحديث فالاهتمام بموضوع السورة القرآنية ؛ جلب اهتمام الباحثين ونظروا له ومنهم من عمل في بعض السور القرآنية بدقة متناهية أمثال الأستاذ عادل عبد الله القليلي<sup>23</sup> وسيد قطب وسعيد حوى ومحمد الغزالي ورغم ذلك لم ترسو هذه السفينة على تعريف منضبط ونهائي ؛ وحسب ظني أن ذلك لن يكون لأن هناك إشراقات ربانية قد تتاح للبعض دون البعض. فيعرف بما هذا دون ذلك موضوع السورة القرآنية ، مثلما جرى مع عبد الله ابن عباس .رضى الله عنه . في تفسيره سورة الفتح.

والنتيجة التي نخلص إليها من وراء هذا البحث، هي أن المفسر لهذا النوع من التفسير الموضوعي ، بعد أن يتوفر على الشروط التي تأهله لذلك ليس ملزماً بتغطية كل السور القرآنية من جهة، وإلا وقع في التعسف الذي ذكرناه سابقاً. ومن جهة أخرى عليه أن يلتزم التأني مع كل سورة قرآنية وأن يطلب المعونة من الله تعالى في اكتشاف ذلك ولو طال به البحث. ويحذر الإمام الشوكاني . رحمه الله تعالى . في تفسيره فتح القدير من التحني والإيغال في ذلك، حيث قال: " فاعلم أن من تكلم في بيان معاني هذه الحروف جازماً بأن ذلك هو ما أراد الله عزّ وجل ، فقد غلط أقبح الغلط ، وركب في فهمه ودعواه أعظم الشطط ، فإنه إن كان تفسيره لها بما فسرهما به راجعاً إلى لغة العرب ، وعلومها فهو كذب بحت ، فإن العرب لم يتكلموا بشيء من ذلك ، وإذا سمعه السامع منهم كان معدوداً عنده من الرطانة ، ولا ينافي ذلك أنهم قد يقتصرون على أحرف ، أو حروف من الكلمة التي

يريدون النطق بها ، فإنهم لم يفعلوا ذلك إلا بعد أن تقدمه ما يدل عليه ، ويفيد معناه ، بحيث لا يلتبس على سامعه كمثل ما تقدم ذكره .

ومن هذا القبيل ما يقع منهم من الترخيم، وأين هذه الفواتح الواقعة في أوائل السور من هذا؟ وإذا تقرر لك أنه لا يمكن الاستفادة ما ادّعوه من لغة العرب ، وعلومها لم يبق حينئذ إلا أحد أمرين :

الأول التفسير بمحض الرأي الذي ورد النهي عنه ، والوعيد عليه ، وأهل العلم أحق الناس بتجنبه ، والصدّ عنه ، والتنكّب عن طريقه ، وهم أتقى الله سبحانه من أن يجعلوا كتاب الله سبحانه لعبة لهم يتلاعبون به ، يضعون حماقات أنظارهم ، وتخزّعات أفكارهم عليه .

الثاني التفسير بتوقيف عن صاحب الشرع، وهذا هو المهيح الواضح ، والسبيل القويم ، بل الجادة التي ما سواها مردوم ، والطريقة العامرة التي ما عداها معدوم ، فمن وجد شيئاً من هذا ، فغير ملوم أن يقول بملء فيه ، ويتكلم بما وصل إليه علمه ، ومن لم يبلغه شيء من ذلك فليقل لا أدري ، أو الله أعلم بمراده ، فقد ثبت النهي عن طلب فهم المتشابه، ومحاولة الوقوف على علمه مع كونه ألفاظاً عربية ، وتراكيب مفهومة ، وقد جعل الله تتبع ذلك صنيع الذين في قلوبهم زيغ ، فكيف بما نحن بصدده؟ فإنه ينبغي أن يقال فيه إنه متشابه المتشابه على فرض أن للفهم إليه سبيلاً ، ولكلام العرب فيه مدخلاً ، فكيف وهو خارج عن ذلك على كل تقدير".<sup>24</sup>

وما نخلص إليه أن ما يمكن أن نطلق عليه تفسيراً موضوعياً هو ما يخص السورة القرآنية الواحدة وعلاقتها بالسور المجاورة لها، إن أمكن ذلك دون تعسف، حتى تسمي السورة كالصورة محددة الأطراف، متكاملة الأوصاف، متناسقة الألوان، لا يشوبها غموض ولا يعتريها إبهام. فمن توصل إلى شيء من ذلك عُذّ تفسيرياً موضوعياً، ومن لم يتمكن من ذلك فعليه أن يعاود الكرة حتى يهديه الله إلى موضوعها. ومن تدبر قليلاً في بعض السورة القرآنية على سبيل المثال . والتي لا يكفي المجال لسردها . فإن موضوع سورة الطارق هو الحفظ، وموضوع سورة القيامة هو الجمع، وموضوع سورة الأنبياء هو التقارب والدنو ، وأن موضوع سورة الحاقة هو تحقيق الوعود .

إن منهجاً كمنهج التفسير الموضوعي حديث النشأة بالصورة الموجودة الآن، من الطبيعي أن تختلف فيه وجهات النظر.

ومن الجدير بالملاحظة أن هناك مهتمين بهذا الفن، يتهجون نفس النهج الذي ندعوا إليه وعمما قريب سيستقر هذا العلم على قواعد محددة المعالم، بينة الشروط يخوضها من كان أهلاً لها ووفقه الله تعالى ذلك.

ونسأله تعالى ألا يكون هذا تجنيا على كتابه ولا هضمًا لجهد من حاولوا في ذلك، ولا ادعاءً أنا نحسن ذلك، إلا بعونه وقدرته. فالفضل للسابق وإن أحسن اللاحق.

## الهوامش:

- 1 - مجموع الفتاوى 286/7
- 2- جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ج7/1، ط1، بدار هجر.
- 3 - مصطفى مسلم مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم ص17
- 4 - مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ص20.
- 5 - المرجع السابق، ص22.
- 6 - اقترن اسم قارون بفرعون وهامان في آيتين من أصل أربعة. لكننا نلاحظ أن اسم هامان اقترن بفرعون وقارون في آيتين واقترن بفرعون في الأربع الأخرى.
- 7 - المعجم الوسيط؛ إخراج كل من: إبراهيم أنيس، عطية الصوالحي، عبد الحليم منتصر، محمد خلف الله الأحمر. دار الأمواج، بيروت. الطبعة الثانية. 1410/1990. مادة فسر
- 8 - لسان العرب، ضبط خالد رشيد القاضي، دار الأبحاث، مادة فسر، الطبعة الأولى. 2008 دار الأبحاث
- 9 - القاموس المحيط 32 ص94 باب العين، فصل واو
- 10 - الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية ج3 ص1300، باب العين، فصل الواو
- 11 - د/ زاهر عواض. المدخل إلى التفسير الموضوعي. ص7
- 12 - المدخل ص 21
- 13 - المدرسة القرآنية<sup>2</sup> محمد باقر الصدر، ص13/12 دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان..
- 14 - المدرسة القرآنية، باقر الصدر، ص17
- 15 - البداية في التفسير الموضوعي، دراسة منهجية موضوعية، الدكتور عيد الحي الفرماوي، ص52، مطبعة الحضارة العربية ط2 سنة 1977
- 16 - التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، الدكتور أحمد السيد الكومي ص17/16 ط1 1982
- 17 - التجارة في القرآن الكريم 1 / 21.
- 18 - أحمد بن عبد الله الزهراني ، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ونماذج منه ، ص 6 ، مقالة من موقع صيد الفوائد.
- 19 - قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، الطبعة الثانية 1989/1409، ص13
- 20 - التدبر الأمثل ، ص27
- 21 - مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن ص15/14
- 22 - يقع تفسير البقاعي في ثمانية مجلدات تعرض إلى كل سور القرآن الكريم، ومن تمحله أنه فسر البسملة من كل سورة بما يوافق الموضوع الذي يراه مناسباً لأي سورة، كما انه بالغ في الاستشهاد بنصوص من التوراة وهو ما أثار سخط الكثير من العلماء في زمانه .
- 23 عنوان بحثه كشوف جديدة في إعجاز القرآن الكريم. قدم له الدكتور عبد العزيز الحياط، وأثنى عليه ثناء لائقاً وحسناً ومن بين ما قال فيه: "كانت دراسته العلمية تطبع ما يكتب وما ينشئ. وقد هداه التدبر في كتاب الله تعالى إلى التعرف على بعض أسرار الإعجاز المعجزة في كتاب الله؛ فحاول اكتشاف "الهندسة الإلهية" في آراء السورة الكريمة .
- 24 - ينظر: تفسير الشوكاني ج2 الصفحة 18



## الخلافة في قاعدة خبر الواحد فيما تعم به البلوى وأثره في الفروع الفقهية.

أ. بوقنادل عبد اللطيف

كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية

جامعة وهران

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، وبعد:

فهذا بحث يكشف اللثام عن مسألة من المسائل الأصولية العامة؛ تلك المسألة هي مسألة الاحتجاج بخبر الآحاد الوارد فيما تعم به البلوى؛ وهذا ظاهر من اهتمام الأصوليين به، فلا تكاد تنظر في مؤلف أصولي إلا وتجده يتطرق إلى هذا الموضوع، هذا في الغالب الأعم، وإلا فإننا نجد من الأصوليين كالإمام البيضاوي قد أهمل إيراد المسألة في منهاجه مما حدى بالإمام السنوي أن يدرجها في زوائده على المنهاج، فاخترنا ولوج هذا البحث نظراً لأهمية موضوعه وضرورة تجليله، لا سيما وأن المسألة تتعلق بمصدر هام من مصادر التشريع، وهو السنة؛ المصدر الثاني بعد القرآن الكريم، فمعالجة الموضوع فيه إثراء بين لبحوث خبر الواحد وحجتيه. كما أن هذه المسألة قد نص عليها العلماء قديماً وحديثاً، وكان الخلاف فيها بين مدرستين أصوليتين، مدرسة المتكلمين التي يؤمها معظم علماء الأصول من المالكية والشافعية والحنابلة، ومدرسة الفقهاء والتي انتهجها الحنفية، وقد أثمر الخلاف في هذه القاعدة خلافاً في فروع فقهية كثيرة؛ مما يوضح بجلاء عمق تأثير علم أصول الفقه في الفقه الإسلامي.

لذلك رأيت أن أقوم بدراسة هذا الموضوع، وإخراج هـ للباحثين للاستفادة منه.

فأما منهج البحث الذي رسمته، والتزمت السير عليه؛ فكان باستقصاء وجمع المادة العلمية للبحث من مظانه قدر الإمكان، وجمع أقوال العلماء في موضوع البحث؛ مع الحرص على التحقيق في نسبة الأقوال إلى أصحابها، وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية، دون إغفال المراجع الحديثة قدر الإمكان، وعزوت الآيات الكريمة لسورها، وخرجت الأحاديث مع بيان الحكم عليها، وترجمت للأعلام، ملتزماً بالإيجاز غير المخل في ذلك كله.

وأما خطة البحث؛ فقد جعلت عملي في هذا البحث بعد هذه المقدمة في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في بيان المراد بخبر الواحد فيما تعم به البلوى.

المبحث الثاني: حول مذاهب العلماء في المسألة وأدلتهم مع المناقشة والترجيح.

المبحث الثالث: في أثر الخلاف في القاعدة في الفروع الفقهية.

والفضل لله أولاً وأخيراً، فقد من بتوفيقه في هذا الموضوع، وأعاني على إتمامه، فأسأله السداد في القول والعمل، وأن يتجاوز عنا

عما في هذا البحث من جوانب النقض والزلل، وعذري أي بذلت الوسع واستنفذت الجهد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

## المبحث الأول: المراد من المسألة.

وفيه مطلبان:

### المطلب الأول: في بيان المصطلحات المتعلقة بالمسألة.

والذي نحتاج إلى بيانه وإيضاحه هو: مصطلح خبر الآحاد، ومصطلح عموم البلوى.

أما خبر الواحد: «الخبر» مفرد، وجمعه: أخبار، وهو في اللغة: اسم لما يُنقل ويُحدث به، أو هو: ما أتاك من نبأ عن تَسْتَخِير(1).

والخبر في الاصطلاح مرادف للحديث، وقيل: بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل حديث خبر ولا عكس.

أي أن الخبر أعم من الحديث؛ حيث يطلق الخبر على ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء عن غيره، وأما الحديث فهو مختص بما جاء عنه صلى الله عليه وسلم(2).

والخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد، فالمتواتر: ما رواه عدد لا يمكن في العادة تواطؤهم على الكذب عن مثلهم وأسندوه إلى شيء محسوس(3).

والآحاد: ما لم يبلغ حد التواتر(4).

- أما المصطلح الثاني «عموم البلوى»؛ أما العموم، يقول ابن فارس: "العين والميم أصلٌ صحيح واحد يدلُّ على الطُول والكثرة والغُلُو"(5)، وأقرب المعاني الشمول.

وأما البلوى: جاء في معجم مقاييس اللغة: "الباء واللام والواو والياء أصلان أحدهما إخلاق الشيء والثاني نوع من الاختبار ويحمل عليه الإخبار"، يقال: بَلَوْتُ الرجلَ بلاءً وِبلَوِي وِبَلْوَةً وِبَلِيَّةً، أي: اختبرته(6).

ومن هنا صح أن يقال عن التكليف الشرعية بلوى؛ لأنها اختبار للناس؛ ولأن البلاء يكون في الخير وفي الشر، يقال: ابتليته بلاءً حسناً وبلاءً سيئاً، قال الله تعالى: «وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً» [آية 35: سورة الأنبياء].

والمراد بعموم البلوى عند الأصوليين فيما تعلق بموضوع البحث فهو: "ما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال"، واختار التعريف جامعي الموسوعة الفقهية الكويتية(7).

وقد عرفها الطوفي في شرح مختصر الروضة: "المسألة الحادية عشرة: الجمهور: يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى، أي: فيما يكثر التكليف به"(8).

ومن أجود تعريفات المعاصرين تعريف الدكتور الشنقيطي: "هو ما يحتاج إليه الكل حاجة متأكدة تقتضي السؤال عنه، مع كثرة تكرره، وقضاء العادة بنقله متواتراً"(9).

### المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للمسألة:

فأما المراد بمسألتنا في اصطلاح الأصوليين فحاصل ما ذكر في هذه المسألة: أن يرد حديث آحادي صح سنده في أمر تعم به البلوى؛ أي يكثر وقوعه ويعم التكليف به ويتكرر حدوثه وتعظم حاجة المكلفين إليه فيحتاج إلى معرفته العام والخاص للعمل به وتمس الحاجة إليه في جميع الأحوال(10).

فهو يقبل ذلك الحديث أو أنه لا يقبل؟ خلاف بين الأصوليين.

المبحث الثاني: مذاهب العلماء في المسألة وأدلتهم ومناقشتها.

وفيه مطلبان:

### المطلب الأول: آراء العلماء في المسألة:

اختلف أهل العلم بالأصول في حجية خبر الواحد فيما تعم به البلوى، وكان خلافهم في المسألة على قولين:  
الأول: أن خبر الآحاد في عموم البلوى حجة، وهذا قول الجمهور من الأصوليين (11)، والمتكلمين كأبي الحسين البصري (12)، وابن حزم الظاهري (13)، وعامة المحدثين.

الثاني: أن خبر الآحاد في عموم البلوى ليس بحجة، وهذا قول أكثر الحنفية (14)، وأبي عبد الله البصري، وهو قول عيسى بن أبان والكزنجي من متقدميهم، وجميع متأخريهم (15).

هذا وقد وافق الحنفية على مذهبهم في المسألة ابن خويز منداد من المالكية (16).

### المطلب الثاني: في أدلة العلماء في المسألة ومناقشتها.

#### أدلة الحنفية:

استدل الحنفية على مذهبهم بعدد من الأدلة ببيانها كالتالي:

1- أن العادة تقتضي أن ما تعم به البلوى تشتد الحاجة إلى معرفة حكمه، ويكثر وقوعه، ويكثر السؤال عنه. فإذا نقل إلينا بطريق آحاد مع كثرة السؤال عنه، فإن ذلك دليل على خطأ نقله، أو نسخ حكمه؛ إذ لو كان صحيحاً مقبولاً لورد إلينا بطريق متواتر، خاصة أن العلماء حريصون على السؤال عن كل ما يشكل عليهم، فكيف بما يكثر وقوعه (17).  
ومما يؤكد ما سبق ذكره، أن هذا الحديث لما ورد عند المتأخرين وقبله اشتهر عندهم، فلو كان ثابتاً عند المتقدمين لاشتهر فيهم (18).

2- أن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بتبليغ الشريعة إلى أكبر عدد ممكن، ومثل هذا الأمر الذي يكثر وقوعه لا بد من أن يكون البيان فيه عاماً وشاملاً، وأن لا يخص الأفراد بذلك لعموم الحاجة إليه.  
فإذا ورد إلينا خبر آحاد في أمر يكثر وقوعه كان ذلك دليلاً على عدم قبوله؛ وذلك لمعارضته الأدلة الدالة على وجوب التبليغ (19).

#### الاعتراضات الواردة على أدلة الحنفية:

ذكر الجمهور عدداً من الاعتراضات على أدلة الحنفية السابقة هي:

1- أن عدم وصول الحديث إلينا متواتراً لا يدل على عدم صحته؛ وذلك لأنه قد يكون مشتهراً ومتواتراً عند الصحابة، إلا أنه لم ينقله منهم إلا العدد القليل.

والصحابة في روايتهم للحديث على مذاهب مختلفة، فمنهم من كان يؤثر الجهاد على الرواية، ومنهم من لا يرى الرواية

2- أن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بتبليغ الرسالة، ولكنه غير مأمور ببيان جميع الأحكام بياناً شاملاً لعموم المكلفين.

بل إن بعض الأحكام كان سبيلها الظن عن طريق القياس، وهناك من الأحكام من كان سبيلها الاجتهاد وعلى هذا يجوز أن يكون ما تعم به البلوى من الأمور التي تقتضي المصلحة فيها رده إلى خبر الواحد.

3- أن ما ذكرتموه من عدم جواز قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى يبطل بعدد من الأحكام ثبتت بخبر الواحد، وعملت بها مع أنها ما تعم به البلوى، فمناقضتكم لمذهبكم دليل على عدم صحته

ومن ذلك: بطلان الصلاة بالقهقهة، والوضوء من الخارج من غير السيلين، والقول بتثنية الإقامة، وغيرها من الأحكام (20).

## أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على مذهبهم بعدد من الأدلة هي:

1- عموم الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الآحاد.

ومنها قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» [سورة التوبة: 122].

وجه الدلالة: أن الله أوجب الإنذار على كل طائفة خرجت للتفقه، وإن كانت آحاداً، وقد جاء هذا الخبر مطلقاً في عموم الأحوال، دون التفرقة بين ما كان من عموم البلوى وغيره.

يمكن الجواب عن هذا الدليل بقولنا: أن هذه الأدلة المطلقة مقيدة بالأدلة السابقة الدالة على عدم جواز قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

2- الإجماع: وقد ثبت ذلك من فعل الصحابة رضوان الله عليهم، فقد ورد عنهم عدد من الحوادث رجعوا فيها إلى خبر الآحاد، وكان منها ما تعم به البلوى، فدل ذلك على جواز قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى (21).

ومن ذلك الحديث الوارد في المخابرة، فقد قال ابن عمر: «كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي نهي عن ذلك، فانتهينا» (22).

وكذا رجوع الصحابة إلى خبر عائشة في وجوب الغسل بالتقاء الختانين بدون إنزال، وهو قولها: «إذا التقى الختانان وجب الغسل أنزل أو لم ينزل، فعلته أنا ورسول الله، واغتسلنا» (23).

ولعل سبب الخلاف في المسألة راجع لأمر، منها: الأول: تقسيم أحكام الشرع إلى ما تعم به البلوى وما لا تعم به البلوى؛ فإن هذا التقسيم وضعه الحنفية وبنوا عليه التفرقة بينهما في طريق الثبوت، فالأول طريق ثبوته التواتر أو الشهرة، والثاني يمكن إثباته بخبر الآحاد، فأما الجمهور فلم يقولوا بهذا التقسيم، وإنما ذكروه في كتبهم في مسألتنا بياناً لمذهب الخصم ولرد عليه.

بل قال الجمهور بأن جميع أحكام الشرع تعم بها البلوى، وعلى هذا فطريق ثبوت الكل عندهم سواء.

الثاني: اختلافهم هل يجب على النبي صلى الله عليه وسلم إشاعة ما عمته به البلوى بين الصحابة رضي الله عنهم؟

فالحنفية قالوا بأنه يلزم النبي صلى الله عليه وسلم إشاعة حكم ما تعم به بلوى المكلفين والقائه لجمع يبلغ حد الشهرة أو التواتر.

وهذا كما ترى ينبني على الأول؛ فإن الحنفية لما قسموا الأحاديث إلى ما تعم به البلوى وما لا تعم وقروا عليه وجوب إشاعة

الأول دون الثاني.

فأما الجمهور فإنهم لما لم يقولوا بهذا التقسيم؛ لم يوجبوا الإشاعة وقبلوا كل الأحكام بأخبار الآحاد والتواتر.

فظهر بهذا أن سبب الخلاف يرجع إلى الخلاف في أن ما تعم به البلوى مما تتوافر الدواعي على نقل حكمه تواتراً، وأن العادة

تقتضي بذلك، وأن الأمر فيه ليس كذلك، والاتفاق حاصل على أن ما قضت العادة بنقله تواتراً لا يقبل فيه خبر الآحاد

والذي يظهر لي راجحاً قول الجمهور؛ وذلك لأنه لا دليل على عدم حجية خبر الواحد فيما تعم به البلوى من كتاب ولا سنة ولا

إجماع ولا قول صحابي، وقد أجمع الصحابة على العمل بخبر الواحد.

كما أن النصوص الواردة في قبول خبر الآحاد مطلقة، ولم تفرق بين ما تعم به البلوى وما لا تعم به البلوى، ومن أراد التقييد فعليه بالدليل.

كما أنهم يقبلون القياس فيما تعم به البلوى، فكيف لا يقبل الخبر الصحيح؟.

المبحث الثالث: أثر الخلاف في القاعدة.

قبل الخوض في هذا المبحث أحب أن أشير إلى أن بعض أصحاب الكتب الأصولية وكتب تخرّيج الفروع على الأصول اختلفت رؤيتهم لثمرة الخلاف في مسألة خبر الآحاد في عموم البلوى. فمنهم من جعلها مثمرة في الأحكام الشرعية العملية(24)، ومنهم من جعل الخلاف لفظياً(25)، وفريق ثالث لم يتعرض للمسألة أصلاً(26).

والحق أن للخلاف في مسألة الخبر الوارد في عموم البلوى أثراً في الفقه وثمرة في الفروع الفقهية، ولا أدلّ على ذلك من أن المصنفات الفقهية طافحة بالفروع المخرّجة على المسألة. ولمن أنعم النظر في بعض هذه المسائل الفقهية المخرّجة على قاعدة خبر الواحد في عموم البلوى، يجدها تتخرج أيضاً على قواعد أخرى، مثل قاعدة الزيادة على النص، وقاعدة الخبر المخالف لعمل الراوي، وقاعدة الخبر المخالف للقياس وغير ذلك، وهذا ليس بمستغرب لأن الفرع الفقهي قد تتحاذبه أصولٌ عدة. إذا تقرّر هذا فلم يبق إلا ذكر أمثلة من الفروع الفقهية المخرّجة على الخلاف في قاعدة خبر الواحد في عموم البلوى، وهذه بعض المسائل الفرعية متوخياً فيها الإيجاز قدر الإمكان.

### المسألة الأولى: حكم رفع اليدين عند الركوع والرفع منه:

أولاً: الخلاف في المسألة:

اختلف الفقهاء في حكم رفع اليدين في الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه على قولين:  
1- أنه يشرع رفع اليدين عند الركوع والرفع منه، وهذا قول المالكية والشافعية والحنابلة(27).

2- أنه لا يشرع رفع اليدين عند الركوع والرفع منه، وهذا قول الحنفية(28).

ثانياً: بناء المسألة على الخلاف في القاعدة:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام في الصلاة رَفَعَ يديه حتى يكونا حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ وكان يفعل ذلك حين يكبّر للركوع ويفعل ذلك إذا رَفَعَ رأسه من الركوع»(29). وقد ردّ الحنفية الأحاديث التي استدل بها الجمهور بأنها أخبار آحاد وردت فيما تعم به البلوى، فلا تُقبّل. قال السرخسي بعد أن ذكر أن مذهبهم ردّ خبر الواحد في عموم البلوى: "وعلى هذا لم يعمل علماؤنا - رحمهم الله - بخبر الجهر بالتسمية، وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع؛ لأنه لم يشتهر النقل فيها مع حاجة الخاص والعام إلى معرفته"(30).

### المسألة الثانية: حكم شهادة الآحاد برؤية هلال رمضان:

أولاً: الخلاف في المسألة:

اختلف الفقهاء فيما إذا كانت السماء مُصْحِيَةً - أما إذا كانت السماء فيها غيم فإن الحنفية يقبلون الآحاد، ولم يفرق الجمهور بين الحالتين، وكلامنا هنا فيما إذا كانت السماء مصحية، - وشهد برؤية هلال رمضان آحاداً من الناس فهل يُحكّم بدخول رمضان أو أنه لا بد من شهادة الجم الغفير؟ على قولين:

1- يثبت رمضان بشهادة الآحاد، وهذا قول المالكية والشافعية والحنابلة(31).

2- لا يثبت رمضان بشهادة الآحاد بل بالجم الغفير، وهذا قول الحنفية(32).

ثانياً: بناء المسألة على الخلاف في القاعدة:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «جاء أعرابيُّ إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني رأيتُ الهلالَ - يعني رمضان - فقال: أتشهدُ أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: أتشهدُ أن محمداً رسولُ الله؟ قال: نعم، قال: يا بلالُ أذنْ في الناسِ فليصوموا غداً»(33).

وعن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أنه خطبَ في اليوم الذي يُشكُّ فيه فقال: «ألا إني جالستُ أصحابَ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم وساءَ لُثُهم وإهم حَدَّثوني أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال: صوموا لرؤيتهِ وأفطروا لرؤيتهِ وانسُكوا لها فإنْ غَمَّ عليكم فأتمُّوا ثلاثينَ فإنْ شَهِدَ شاهدانِ فصوموا وأفطروا»(34).

وقد ردَّ الحنفية أحاديث الجمهور في الباب بأنها أخبار آحاد وردت فيما تعم به البلوى، فلا تكون حجة. قال الجصاص: "فالذي ذكرناه من الخبر عن رؤية الهلال إذا لم تكن بالسماء علة من الأصل الذي قدمنا أن ما عمث به البلوى فسييل وروده أخبار التواتر الموجبة للعلم"(35).

وتخريجُ هذه المسألة على قاعدة خبر الواحد في عموم البلوى مشهورٌ، وقد ذكرتهُ كتبُ أصولية عدة

### المسألة الثالثة: صفة الإقامة للصلاة:

أولاً: الخلاف في المسألة:

اختلف الفقهاء في جُهل الإقامة هل تُثني كما يُثني الأذان؟ أو أنها تُفرد؟ وكان خلافهم على قولين:

1- أن الإقامة تُفرد، وهذا قول المالكية والشافعية والحنابلة(36).

2- أن الإقامة تُثني، وهذا قول الحنفية(37).

ثانياً: بناء المسألة على الخلاف في القاعدة:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بحديث أنس رضي الله عنه قال: «أمر بلالُ أن يشفَع الأذانَ ويُوتِرَ الإقامة»(38) وغيره من الأحاديث.

وقد ردَّ الحنفية أحاديث الجمهور بأنها أخبار آحاد وردت في شيء تعم به البلوى، فلا تكون حجة

حيث قال السرخسي عن واحد من أحاديث الباب: "ولكنه شاذٌ فيما تعم به البلوى، والشاذ في مثله لا يكون حجة"(39).

وذكر بدر الدين الزركشي هذه المسألة الفقهية من الفروع المخرَّجة على الخلاف في القاعدة، حيث قال: "وبني الحنفية على هذا رد خبر الواحد في نقض الوضوء بمس الذكر، والجهر بالبسملة، ورفع اليدين عند الهوي إلى الركوع والرفع منه، وإيجاب قراءة الفاتحة خلف الإمام، والإفراد في الإقامة، وغير ذلك؛ فإنه مما تعم به البلوى فحُقه الاشتهار"(40).

### المسألة الثانية: حكم نقض الوضوء، بمس النساء لشهوة

أولاً: الخلاف في المسألة:

اختلف الفقهاء في وضوء مَنْ مَسَّ امرأةً بشهوة على قولين:

1- أنه ينتقض وضوءه، وهذا قول المالكية والشافعية والحنابلة(41).

2- أنه لا ينتقض وضوءه، وهذا قول الحنفية(42).

ثانياً: بناء المسألة على الخلاف في القاعدة:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بحديث معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: «أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجلٌ فقال: يا رسول الله، ما تقول في رجل لقيَ امرأةً لا يعرفها فليس يأتي الرجل من امرأته شيئاً إلا قد أتاه منها غير أنه لم يُجمِعها؟ قال: توضعُ ثم صلَّ»(43) وغيره من الأدلة.

وقد رد الحنفية الأحاديث التي استدلت بها الجمهور بأنها أخبار آحادٍ وردت فيما عمت به البلوى، فلا تكون حجة قال الجصاص: "أنه معلومٌ عموم البلوى بمس النساء لشهوة، والبلوى بذلك أعم منها بالبول والغائط ونحوهما، فلو كان حدثاً لَمَا أَخْلَى النبي صلى الله عليه وسلم الأمة من التوقيف عليه؛ لعموم البلوى به وحاجتهم إلى معرفة حكمه، ولا جائز في مثله الاقتصار بالتبليغ إلى بعضهم دون بعض" (44).

\* وبناءً هذه المسألة على الخلاف في القاعدة بناءً مشهور حتى صارت مثلاً لها؛ قال الجصاص: "كل ما كان من الأحكام للناس إليه حاجة عامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بلغه الكافة، وأن وروده ينبغي أن يكون من طريق التواتر، نحو الوضوء من مس الذكر ومن مس المرأة وما مسته النار ونحوها؛ لعموم البلوى بها، فإذا لم نجد ما كان منها بهذه المنزلة واردةً من طريق التواتر عَلِمْنَا أن الخبر غير ثابت في الأصل" (45). وقال القرافي في بحثه لهذه المسألة الفقهية: "تمسك الحنفية بأن هذا حكمٌ تعم به البلوى". ثم قال: "تمسكهم بعموم البلوى هنا وفي مسألة الوضوء من مس الذكر بناءً على أن كل ما تعم به البلوى يجب اشتهاؤه وإلا فهو غير مقبول" (46).

### المسألة الخامسة: حكم نقض الوضوء بمس الذكر:

أولاً: الخلاف في المسألة:

اختلف الفقهاء في نقض الوضوء بمس الذكر على قولين:

1- أن مس الذكر ينقض الوضوء، وهذا قول المالكية والشافعية والحنابلة (47).

2- أن مس الذكر لا ينقض الوضوء، وهذا قول الحنفية (48).

ثانياً: بناء المسألة على الخلاف في القاعدة:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بحديث بُسْرَةَ بنت صفوان رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فُلَيْتَوْضُأً» وغيره من الأحاديث (49).

وقد ردَّ الحنفية هذا الحديث بأنه خبر آحاد ورد فيما تعم به البلوى، فلا يكون حجة

قال الكاساني في الجواب عن الحديث: "أنه خبر واحد فيما تعم به البلوى، فلو ثبت لاشتهر" (50). وبناءً هذه المسألة على الخلاف في قاعدة الخبر الآحادي في عموم البلوى بناءً مشهور، فقد ذكرته مصنفاً عدة في الأصول، وفي الفقه، وفي تخريج الفروع على الأصول وغيرها. وقال الزرقاني: "زعم الحنفية أن مس الذكر في حديث بسرة كناية عمّا يخرج منه... وقالوا أيضاً: إن خبر الواحد لا يُعمَل به فيما تعم به البلوى، ومثّلوا بهذا الحديث" (51).

وقد أشار الماوردي إلى أن سبب الخلاف في المسألة هو الاختلاف في حجية القاعدة، حيث قال: "اعترضوا على هذه الأخبار بثلاثة أسئلة، أحدها: أن قالوا: وجوب الوضوء من مس الذكر مما تعم به البلوى، وما عمّت به البلوى لا يُقبل فيه أخبار الآحاد حتى يكون نُقله متواتراً مستفيضاً" (52).

هذا ما تيسر إيرادُه وتقرر إعدادُه، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

## الهوامش:

- (1) انظر: لسان العرب: ج4ص226، والمصباح المنير: ج1ص162.
- (2) انظر: نزهة النظر ص52 - 53.
- (3) انظر: البحر المحيط: ج4ص231، وشرح الكوكب المنير: ج2ص324.
- (4) انظر: الإحكام للآمدي: ج2 ص43، والبحر المحيط: ج4ص255 - 256، وشرح الكوكب المنير: ج2ص345.
- (5) معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، ج4ص15.
- (6) معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، ج1ص292. انظر: لسان العرب: ج14ص83 - 84، وتاج العروس: ج19ص216 - 217.
- (7) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج3 ص16، الموسوعة الفقهية الكويتية: ج32ص2.
- (8) شرح مختصر الروضة: ج2ص232.
- (9) خير الواحد وحجته: الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب، ج1 ص317.
- (10) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: مصطفى الخن، ص426. 'تحاف ذوي البصائر بشرح تحفة الناظر: النملة، ج3ص340-399.
- (11) انظر: إحكام الفصول: ص266، والمحصول لابن العربي: ص117، وشرح تنقيح الفصول: ص372، والمستصفي: ج1ص321، والمحصول للرازي: ج4ص441، والعدة في أصول الفقه: ج3ص885.
- (12) انظر: المعتمد: ج2ص661، وأما ترجمته فهو محمد بن علي بن الطيّب البصري أبو الحسين، أصولي معتزلي، من كتبه المعتمد في أصول الفقه، توفي سنة 436هـ، انظر وفيات الأعيان: ج4ص271.
- (13) انظر: كتابه الإحكام: ج1ص104، وأما ترجمته فهو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي أبو محمد، فقيه أصولي من الظاهرية، من كتبه الإحكام في أصول الأحكام والمحلى في الفقه توفي سنة 456هـ، انظر: تاريخ الإسلام: ج10ص74.
- (14) انظر: الفصول في الأصول: ج3ص114.
- (15) انظر: البحر المحيط: ج4ص347، وإرشاد الفحول: ج1ص280، وأما ترجمته فهو الحسين بن علي بن إبراهيم الكاغدي البصري أبو عبدالله، قاضي معتزلي يُعرف بالجعَل، من كتبه الإيمان والمعرفة توفي سنة 369هـ، انظر: طبقات المعتزلة: ص105، والأعلام: ج2ص244، وعيسى بن أبان بن صدقة البصري أبو موسى، فقيه حنفي قاضي من تلاميذ محمد بن الحسن، من كتبه إثبات القياس واجتهاد الرأي توفي سنة 221هـ. انظر: الفوائد البهية: ص151، والأعلام: ج5ص100، انظر: الفصول في الأصول: ج3ص113.
- (16) انظر: إحكام الفصول: ص267، وأما ترجمته فهو محمد بن أحمد بن عبدالله بن خُوَيْر مُنَاد، فقيه مالكي أصولي، من كتبه أحكام القرآن وأصول الفقه توفي نحو سنة 390هـ، انظر: الديباج المذهب: ج2ص229.
- (17) ينظر: الفصول: ج2ص6، وأصول البزدوي: ج3ص24، وأصول الشاشي: ص304.
- (18) ينظر: كشف الأسرار: ج3ص25.
- (19) ينظر: أصول السرخسي: ج1ص368.
- (20) ينظر: إحكام الفصول: ص344، والمستصفي: ص172.
- (21) ينظر: الإحكام: ج2ص340.
- (22) رواه النسائي في سننه.
- (23) رواه ابن حبان في صحيحه، وصححه: ج3ص456.
- (24) كالشهاب الزنجاني في كتابه تخريج الفروع على الأصول ص62 - 67، والشريف التلمساني في كتابه مفتاح الوصول ص315 - 317.
- (25) وهو الشيخ محمد بخيت المطيعي رحمه الله حيث قال: "والذي يغلب على الظن أن قبول مثل هذا الخبر بعيد عن الصواب، ولذلك يكاد يكون الخلاف لفظياً بحمل ما قاله الشافعية [ أي والذين معهم ] من القبول على خلاف هذا الخبر من أخبار الآحاد، وقد علمت أن الحنفية أيضاً لا يردونها"، انظر: سلم الوصول: ج3ص173.



- (26) كالإسنوي الشافعي في كتابه التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، وابن اللحام الحنبلي في قواعده، والتمرتاشي الحنفي في كتابه الوصول إلى قواعد الأصول.
- (27) انظر: الكافي في فقه أهل المدينة: ص 43، والإقناع وشرحه: ج 1 ص 391، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: مصطفى الخن، ص 430.
- (28) انظر: فتح القدير: ج 1 ص 309.
- (29) الحديث أخرجه البخاري ومسلم.
- (30) أصول السرخسي: ج 1 ص 369.
- (31) انظر: مواهب الجليل: ج 2 ص 381، وروضة الطالبين: ج 2 ص 208، والإقناع وشرحه: ج 2 ص 304، ذكرها الزنجاني من الفروع المخرّجة على الخلاف في القاعدة، انظر كتابه تخريج الفروع على الأصول: ص 66، وانظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: مصطفى الخن، ص 431.
- (32) انظر مختصر القدوري: ص 62.
- (33) الحديث أخرجه أبو داود والحاكم: ج 1 ص 424، وصححه ووافقه الذهبي.
- (34) الحديث أخرجه أحمد والدارقطني وصححه.
- (35) أحكام القرآن للجصاص: ج 1 ص 253.
- (36) انظر: الكافي في فقه أهل المدينة: ص 38، روضة الطالبين: ج 1 ص 309، والإقناع وشرحه: ج 1 ص 236.
- (37) انظر: تبيين الحقائق: ج 1 ص 91.
- (38) الحديث أخرجه البخاري ومسلم.
- (39) المبسوط: ج 1 ص 129 – 130.
- (40) البحر المحيط: ج 4 ص 347.
- (41) انظر: مواهب الجليل: ج 1 ص 296، والمجموع: ج 2 ص 30، والإقناع وشرحه: ج 1 ص 128، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية: مصطفى الخن، ص 428.
- (42) انظر: المبسوط: ج 1 ص 67.
- (43) الحديث أخرجه أحمد والترمذي والدارقطني، وقد صححه الدارقطني والحاكم، وسكت عنه الذهبي، وضعفه الترمذي والبيهقي، كما وضعفه الزيلعي في نصب الراية: ج 1 ص 70.
- (44) أحكام القرآن للجصاص: ج 4 ص 4 – 5.
- (45) أحكام القرآن للجصاص: ج 4 ص 106.
- (46) الذخيرة: ج 1 ص 226.
- (47) انظر: مواهب الجليل: ج 1 ص 299، وروضة الطالبين: ج 1 ص 186، والإقناع وشرحه: ج 1 ص 126.
- (48) انظر: المبسوط: ج 1 ص 66، وبدائع الصنائع: ج 1 ص 30.
- (49) الحديث أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وقد صححه الأئمة، فانظر التمهيد لابن عبد البر: ج 2 ص 266، والتلخيص الحبير: ج 1 ص 185، وانظر استدلالهم بالحديث المذكور في بداية المجتهد: ج 1 ص 28، والمغني: ج 1 ص 241 وغيرها.
- (50) بدائع الصنائع: ج 1 ص 30.
- (51) شرح الزرقاني على الموطأ: ج 1 ص 130.
- (52) الحاوي: ج 1 ص 233.

# تاريخ وحضارة

مظاهرات د يسمبر 1960

## بين رفض سياسة دي غول وتحقيق إرادة الشعب

د. بوسيف مخالد

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإنسانية

جامعة وهران

خرج الجزائريون في مظاهرات مصيرية خلال أسبوع كامل ، من يوم 09 إلى يوم 16 ديسمبر 1960، للتعبير عن إرادتهم في الإستقلال الكامل والشامل وذلك من يوم وصول الجنرال دي غول الى مدينة عين تموشنت إلى يوم سماع المتظاهرين و الجماهير الشعبية نداء الرئيس فرحات عباس - رئيس الحكومة المؤقتة الجزائرية - بإيقاف المظاهرات نظرا للتجاوزات الخطيرة للقمع الكولونيالي الاستعماري ضد الأبرياء العزل من أطفال و مراهقين و شباب و نساء الذين خرجوا متحمسين في هذه المظاهرات التي أصبحت راسخة في الذاكرة الجماعية للشعب الجزائري بتاريخ 11 ديسمبر 1960<sup>(1)</sup>.

### 1 - مراحل سياسة الجنرال ديغول :

يعرف الجنرال دي غول بمنقذ فرنسا خلال الحرب العالمية الثانية، فهو يفهم جيدا معنى الإستعمار ومعنى إرادة الشعوب في الحرية و الاستقلال ومعنى قضية تصفية الإستعمار منذ خطابه الذي إشتهر به يوم 18 جوان 1940 بلندن والذي دعا فيه الفرنسيين الأحرار بمواصلة الكفاح والمقاومة. فلشتهر برجل 18 جوان<sup>(2)</sup>. كما يعرف جيدا الجزائر منذ مجيئه إليها وتأسيسه بعاصمتها اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني يوم 03 جوان 1943 ثم الحكومة المؤقتة للجمهورية الفرنسية يوم 03 جوان 1944 . وهو يدرك جيدا أهمية الجزائر التي استعملها لتحرير فرنسا<sup>(3)</sup>. وخلال وجوده بمدينة الجزائر التي كانت آنذاك عاصمة الإمبراطورية الاستعمارية الكولونيالية الفرنسية ، تيقن من رغبة الجزائريين في الإستقلال ولكنه لجأ إلى قمع دموي رهيب لا مثيل له ضد العزل من الجماهير الشعبية فكان المسؤول الأول عن مجازر الثامن ماي 1945<sup>(4)</sup>.

وعند اندلاع ثورة أول نوفمبر 1954 نصح السياسيين الفرنسيين بالدخول في مفاوضات مع جبهة التحرير الوطني قبل إراقة الدماء وتعقيد الأمور. لقد استنتج دروسا هامة من حياته العسكرية والسياسية بعد استقالته سنة 1946 و تسليمه الحكم للمدنيين.

و بعد مجيئه إلى الحكم في جوان 1958 عقب تمرد 13 ماي 1958<sup>(5)</sup> - بسبب الثورة المسلحة الجزائرية- وانتخابه رئيسا للجمهورية الفرنسية يوم 21 ديسمبر 1958 تغير موقفه وذكر فيما بعد لمقريه بأن الظروف حتمت عليه اتباع سياسة المراحل والتي نلخصها في فيما يلي:

أولا: مرحلة "الجزائر فرنسية"

ثانيا: مرحلة التردد

ثالثا: مرحلة جزائر تقرير المصير : تصريح 16 سبتمبر 1959

رابعا: مرحلة التراجع وتتميز بعودته إلى مرحلة 1958 وتناقضه مع نفسه حيث رفض

التفاوض مع جبهة التحرير الوطني والحكومة الجزائرية المؤقتة واشترط مسبقا وقف القتال قبل التفاوض.

خامسا: مرحلة "الجزائر جزائرية" لكن بدون الاعتراف بجمهوية التحرير الوطني والحكومة الجزائرية المؤقتة. وقد تلفظ لأول مرة بالجمهورية الجزائرية في خطابه يوم 04 نوفمبر 1960 الذي جعل الأوروبيين والضباط الغلاة يخططون للإنتقال عليه ولاغتياله. وحاولوا ذلك عدة مرات. سادسا: مرحلة المفاوضات الجديدة .

## 2 - الأوروبيون الإستقاليون :

لقد كان أوروبيو الجزائر - بمختلف جنسياتهم - إنفصاليين منذ بداية الإحتلال وبالضبط منذ مطالبتهم بالإستقلالية المالية سنة 1848. وعبروا مرارا عن إرادتهم الإستقلالية و عن خطورتهم على فرنسا الدستورية في عدة مناسبات و عبر فترات ومحطات تاريخية نخص بالذكر منها : إستنجادهم بإيطاليا عام 1871 بعد انهزام فرنسا امام ألمانيا في معركة سدان Sedan - ورفضهم لمشروع بلوم فيوليت سنة 1936 الذي منح الجنسية الفرنسية لحوالي 20 ألف جزائري فقط ومعارضتهم لقرار 07 ماس 1944 الذي جعلهم يتمردون على الجنرال دي غول ويصرحون له مرارا بأنهم مستعدون لاستعمال كل الوسائل من أجل بقاء الجزائر " فرنسية" مهما كانت الظروف .

رغم أن هذا القرار الذي يمنح الجنسية الفرنسية لحوالي 60 ألف جزائري فقط رفضه الجزائريون و ممثلوهم السياسيون في تجمع أحباب البيان والحرية واعتبره فرحات عباس مهزلة<sup>(6)</sup> بعدما وعد الجنرال دي غول الجزائريين بعدة إصلاحات سياسية خاصة هامة.

و وافق الجنرال دي غول على بيان الشعب الجزائري المعروف ببيان 10 فبراير 1943 الذي يطالب بالمواطنة الجزائرية و يهدف إلى إستقلال الجزائر بدون إراقة دماء واتحادها فيدراليا مع فرنسا جديدة و متجددة ومناهضة للاستعمار الكولونيالي ولالإمبريالية و بدون إقصاء الأقلية الأوروبية واليهود.

كما وافق مرة أخرى الجنرال دي غول على ملحق البيان الذي حضر جلسته أوغستين بارك Augustin BERQUES بصفته ممثلا للحكومة الفرنسية و حرر يوم 26 ماي 1943 من طرف المندوبين الجزائريين وفي يوم 26 جوان 1943 صادقت عليه اللجنة الاسلامية للدراسات الاقتصادية والاجتماعية.

ونذكر أن كل الممثلين السياسيين للشعب الجزائري وعلى رأسهم مصالي الحاج وافقوا على هذا البيان و على ملحقه باستثناء الحزب الشيوعي الجزائري لأن هذا البيان كان يهدف إلى استقلال الجزائر التام وانفصالها الكلي عن فرنسا بعد سيطرة الأغلبية الجزائرية على كل المناصب السياسية والإدارية الهامة بحكم أغليبتهم .

وخلال الحرب العالمية الثانية ، بلغ عدد سكان الجزائريين المسلمين 8 ملايين نسمة و عدد الأوروبيين بمختلف جنسياتهم 800000 نسمة فقط حيث شكلوا ثمن الجزائريين.

وما تمرد 13 ماي 1958 و تمرد 26 جانفي 1960 وإنقلاب 22 أفريل 1961 وتأسيس منظمة الجيش

السري (O.A.S.) إلا أحسن الأمثلة عن إرادة الأوروبيين الإستقلالية<sup>(7)</sup>.

لقد فكر الفرنسيون الاوروبيون الغلاة الاستقاليون ، منذ القرن التاسع عشر ، في الاحتفاظ بالجزائر على نمط نظام جنوب افريقيا . و اعتقدوا دائما ان الجزائر وطنهم .

وما يجيء الجنرال دي غول الى الحكم إلا محاولة أخرى بعد فشل ست حكومات خلال ست سنوات حرب وهي حكومات:

مانداس فرانس ( MENDES FRANCE )

إيدغار فور ( EDGARE FAURE )

غي مولي ( GUY MOLLE T )

بورجس مونوري ( BOURGES MAUNAURY )

فيليكس غايار ( FELIX GAILLARD )

بيار بفيملان ( PIERRE PFLIMLIN ).

### 3 - رحلة الجنرال دي غول إلى الجزائر :

لقد قرر الجنرال دي غول الجيء إلى الجزائر من يوم 09 إلى يوم 13 ديسمبر 1960 للقيام بالدعاية لمشروعه ولسياسته الجديدة المتمثلة في " الجزائر جزائرية " بدون الإعتراف بجهة التحرير الوطني و الحكومة الجزائرية المؤقتة . وليشرح أهدافه للسكان الأوروبيين أساسا . وتدخل هذه العملية في إطار الحملة التحضيرية للإستفتاء المقرر يوم 08 جانفي 1961 والذي رفضه الجزائريون .

وفي يوم 12 ديسمبر و بمدينة عنابة 1960، تأسف الجنرال دي غول تأسفا شديدا لعدم سماعه لفرحات عباس خلال الحرب العالمية الثانية وبالتحديد بعد تحرير وشرح برنامج ومطالب بيان الشعب الجزائري يوم 10 فبراير 1943 وملحقه وكانت كل مجهودات فرحات عباس تهدف إلى توعية كل سكان الجزائر حول مفهوم الأمة الجزائرية المتكونة من جميع السكان بدون إقصاء وبدون تهميش ونخص بالذكر نداءاته في المهرجانات السياسية التي كان يقيمها في كل أنحاء الجزائر والتي حضرها جزائريون وأوروبيون متعاطفون مع فرحات عباس و مع بيان الشعب الجزائري و مع تجمع احباب البيان و الحرية . و تذكر نصوص البيان الجزائري و احباب البيان و الحرية مفهوم الامة حسب المنظر ارنست رينان (1823-1892) ، أستاذ الفلسفة بجامعة السوربون العتيقة و عضو الاكاديمية الفرنسية .

كما كان فرحات عباس ينشر في جريدة *EGALITE* ( المساواة ) مقالاته الموجهة للأوروبيين ولليهود بهدف توعيتهم .

والعنوان الكامل لهذه الجريدة هو :

(المساواة-المساواة بين الرجال و الشعوب والا جناس) *hommes, des EGALITE, Egalité des* . *peuples et des races*

و يوضح فعلا هذا العنوان مطلب المساواة و سياسة تجمع احباب البيان و الحرية الذي اسسه و ترأسه فرحات عباس .

و نذكر أن فرحات عباس أسس تجمع أحباب البيان والحريّة يوم 14 مارس 1944 أي بعد مرور أسبوع بالضبط فقط على إعلان الجنرال دي غول عن قرار 7 مارس 1944 .

وأكد فرحات عباس دائما و باستمرار أن هذا التجمع مفتوح لكل الأحزاب السياسية الجزائرية ولكل سكان الجزائر بمختلف جنسياتهم و أجناسهم و معتقداتهم.

#### 4 - موقف الأوروبيين الغلاة :

قرر الأوروبيون الغلاة القيام بإضراب شامل ومظاهرات صاحبة حتى يعبروا للجنرال دي غول عن غضبهم وعن رفضهم لسياسته و إرغامه على التراجع عنها ووزعوا عدة منشورات تحمل توقيع جبهة الجزائر الفرنسية ( F.A.F ) تأمر بغلق المحلات التجارية ومنع السيارات من المرور.

ففي مدينة عين تموشنت خرج حوالي 5 آلاف أوروبي من الأقدام السوداء حاملين لافتات ويهتفون بشعارهم "الجزائر فرنسية" .

أما الأجهزة الاستعمارية المتمثلة في الفرق الإدارية الخاصة ( S.A.S ) فقد قامت بدعاية " الجزائر جزائرية " و هي احر مرحلة من سياسة الجنرال دي غول الذي اصبح يناادي باتحاد كل سكان الجزائر من اجل بناء مع فرنسا جزائر جديدة و الوفاق بين كل المجموعات السكانية.

وأرغمت هذه الفرق الادارية الخاصة الاستعمارية بعض الجزائريين البدو ، الذين اتت بهم من خارج بلدية عين تموشنت ، على الإنضمام إلى صفوفها وحمل لافتاتها المؤيدة لسياسة الجنرال دي غول كتب عليها باللغة الفرنسية :

« ALGERIE ALGERIENNE »

و « VIVE DE GAULLE » .

#### 5- المظاهرات :

نظم الجزائريون المتحمسون للا استقلال مظاهرات معاكسة تماما في كل مدن الجزائر التي زارها الجنرال دي غول من عين تموشنت غربا الى عنابة شرقا مرورا بوهران و مستغانم والا صنم ( شلف حاليا ) و البلدية والجزائر العاصمة وسطيف وقسنطينة .

وبدأت المظاهرات في مدينة عين تموشنت بسبب تفضيل الجنرال دي غول بدء زيارته بها يوم 09 ديسمبر بدلا من مدينة الجزائر، وحسب تقارير الشرطة ، خوفا من الفرنسيين و الا وروبيين الغلاة الذين ينتظرونه في مدينة الجزائر ليرغموه على العودة إلى باريس .

وتذكر وثائق عسكرية وبوليسية أنهم خططوا للإنتقال العسكري ولاغتياله بالجزائر العاصمة وفيما بعد عندما كان آت إلى العاصمة خططوا لاغتياله مرة أخرى بمدينة الا صنم (شلف حاليا) ثم بمدينة البلدية. وكل خططهم باءت بالفشل بسبب

يقظة مصالح جان موران Jean MORIN الذي عينه الجنرال دي غول مندوبا للحكومة بعد استقالة المندوب العام دولوفريي DELOUVRIER يوم 23 نوفمبر 1960 والذي كان مسؤولا عن أمن الجنرال دي غول.

كذلك فضل الجنرال دي غول النزول بالغرب الجزائري لكي يمرر خطابه في المدن الأخرى و يخيب آمال الاوروبيين و الفرنسيين الغلاة بمدينة الجزائر ورأت المصالح العسكرية والبوليسية المختصة في تقاريرها أن المدن التي يمكن أن تكون موالية للجنرال دي غول وسياسته هي: عين تموشنت، تلمسان، مستغانم، الا صنم (شلف حاليا)، شرشال، البليدة، تيزي وزو، بجاية، سكيكدة وعنابة.

ونشير هنا أن التمرکز الأوروبي بمختلف الجنسيات يزداد في الغرب ويقبل كلما اتجهنا شرقا. ونذكر أن وثائق الإدارة الفرنسية توضح أن بعض الأوروبيين فضلوا المحافظة على جنسياتهم الأصلية لا سيما الأسبان في الغرب الجزائري والإيطاليون في الشرق . وأصبحوا يشكلون خطرا على فرنسا خلال كل الفترة الاستعمارية الكولونيالية وكانت مصالح الشرطة الفرنسية المختصة تراقبهم عن قرب . وعن أحسن الأمثلة نذكر على سبيل المثال نتائج الدعاية الفلانجية الاسبانية في الغرب الجزائري و الدعاية الفاشية في الشرق خلال الحرب العالمية الثانية و قد وجدت فرنسا الاستعمارية صعوبة في مواجهتها (08) .

وتجاوب الجماهير الشعبية المتحمسة للاستقلال مع نداءات جبهة التحرير الوطن و الجمهورية الجزائرية المؤقتة. خرج الجزائريون متحمسون في كل المدن الكبرى علاوة على المدن التي مر بها الجنرال دي غول يحملون العلم الوطني ولافتات تبين إتفاف الشعب حول ممثليه الشرعيين (جبهة التحرير الوطني والجمهورية الجزائرية المؤقتة ) وشعارات تطالب بالإستقلال التام بالغة الفرنسية :

« ALGERIE - « ABBAS AU POUVOIR » - BENBELLA » « LIBEREZ  
« VIVE LE F.L.N - « VIVE L'ALGERIE MUSULMANE » MUSULMANE » -  
« VIVE LE G.P.R.A » - « VIVE - « LAGAILLARDE AU POTEAU » -  
-L'INDEPENDANCE » - « VIVE FERHAT ABBAS »

وبعد ما تيقن الجنرال دي غول من إرادة الشعب الجزائري في الاستقلال التام ، تذكر تقارير انه ظهر عليه الإرهاق و اضطر إلى تقليص زيارته و إنهاءها قبل موعدها بـ 24 ساعة. وغادر الجزائر نهائيا من عنابة يوم 12 ديسمبر . فكانت آخر زيارة له للجزائر .

و من عنابة تأسف لعدم سماعه لفرحات عباس خلال الحرب العالمية الثانية . فعلا لقد اعترف الجنرال دي غول بأخطائه و بالتالي فانه لم يكن رجل دولة ببعيد نظر حيث ظل يمارس في شهر ديسمبر من سنة 1960 سياسة الماضي التي لم تعد صالحة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

1. فسياسته في مرحمتها السادسة و الاخيرة التي جاء من اجلها الى الجزائر في ديسمبر من سنة 1960 وهي "الجزائر جزائرية" اخذها من بيان الشعب الجزائري الذي حرره فرحات عباس يوم 10 فبراير من سنة 1943 نتيجة تطور احداث الحرب العالمية الثانية و اوضاع داخلية و انعكاس علاقات دولية على عقلية الجزائريين— خاصة— والاوروبيين و نتائجها. هذا البيان الذي امضاه ثلاثون ممثلا للشعب الجزائري قدم يوم 31 مارس

1943 للحاكم العام مارسال بيروتان في الجزائر وللجنرال دي غول في لندن. و في يوم 10 جوان من نفس السنة قدم مرة ثانية للجنرال دي غول بصفته رئيسا للجنة الفرنسية للتحرير الوطني بمدينة الجزائر . و في يوم 3 جوان من سنة 1944 يحول الجنرال دي غول هذا المجلس الى حكومة فرنسية مؤقتة. فكانت مدينة الجزائر عاصمة امبراطورية فرنسا الاستعمارية الكولونيالية.

وفي سنة 1943 كان لفرحات عباس بعد نظر و قد اعترف بذلك الجنرال دي غول الذي استمر يمارس بعد 13 ماي 1958 سياسة الماضي فمشروعه المعروف بمشروع قسنطينة ماخوذ كذلك من خطابه الذي القاه بقسنطينة يوم 12 ديسمبر من سنة 1943 و من مشاريعه الاقتصادية والاجتماعية بين سنتي 1944 و 1945 و التي بقيت مشاريع لم تطبق بسبب معارضة المعمرين الكولون وبعض الاوروبيين و موظفي الادارة الفرنسية .

## 5 - القمع:

كان القمع رهيبا كعادة فرنسا الاستعمارية الكولونيالية منذ بداية الاحتلال . وتدخلت بسرعة كل وسائل القمع و وجد المعمرين الغلاة كعادتهم الفرصة لارتكاب الجرائم.

ومن المستحيل معرفة العدد الحقيقي للضحايا الأبرياء لعدة أسباب وقد توفي العديد من المتظاهرين بسبب جروحهم .

وعلاوة على الجرائد المحلية في كل مدن الجزائر وعلى رأسها *L'ECHO D'ORAN L'Echo d'Alger* والتي يملكها المعمرين الغلاة وتدافع عن سياستهم ، رافق الجنرال دي غول مراسلو جرائد من فرنسا تكلموا عن عشرات القتلى و من هذه الجرائد التي قامت بتغطية الزيارة والمظاهرات و الأحداث نذكر: *LIBERATION - L'HUMANITE* -

*L'AURORE - LE PARISIEN LIBERE - LE FIGARO - PARIS JOUR*

تتراوح الأرقام الرسمية الفرنسية ما بين 120 و 200 قتيل و مئات الجرحى و ذكرت جبهة التحرير الوطني 800 شهيدا و ألف جريح و اعتقلت السلطات الإستعمارية - حسب تقرير - 1400 جزائري .

و أمام بشاعة قمع المتظاهرين من الأطفال والنساء، أمر رئيس الجمهورية الجزائرية المؤقتة - الرئيس فرحات عباس - بإيقاف المظاهرات يوم 16 ديسمبر و فعلا توقفت كل المظاهرات بعد 3 ساعات من إذاعة نداء الرئيس<sup>(9)</sup>.

## 6 - النتائج:

يوضح تطور الأحداث نتائج هامة نلخص أهمها فيما يلي:

أولا: تلبية لنداء الجمهورية الجزائرية المؤقتة وجبهة التحرير الوطني وجيش التحرير،

رفض الجزائريون إستفتاء يوم 8 جانفي 1961 الذي جاء من أجله الجنرال دي غول إلى الجزائر في حملة

إنتخابية حيث إمتنع عن التصويت 40% من المسجلين و72% رفضوا مشروعه وصوتوا بالرفض.

ثانيا: تيقن الجنرال دي غول أن الشعب الجزائري ملتف حول قيادته السياسية .

ثالثا: و علم كذلك الجنرال دي غول أن أي حوار حول قضية الجزائر ومستقبلها يجب أن يكون مع الممثل الحقيقي

للشعب الجزائري.

رابعا: لا جدوى من القمع امام إرادة الشعب .



خامسا: كان لهذه المظاهرات صدى واسعا للثورة في العالم و قد وردت على الحكومة المؤقتة عدة برقيات ورسائل تضامن و تأييد من دول عربية ،إفريقية ، أوروبية و آسيوية.و ذلك بفضل اتصالات الرئيس فرحات عباس بكل الملوك والرؤساء العرب و بكل رؤساء الدول الإفريقية المرتبطة بفرنسا و بكل رؤساء الدول الأوروبية و الآسيوية. كانت هذه الاتصالات و نداءات الرئيس فرحات عباس المستعجلة ما بين يومي 13 و 14 ديسمبر .

سادسا: ازداد تعاطف الفرنسيين المحبين للسلم مع الجزائريين و قضيتهم العادلة .

سابعا: تزامنت هذه المظاهرات مع احتفال العالم بالذكرى الثانية عشر للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي كان يوم 10 ديسمبر 1948 بباريس مقر و عاصمة حقوق الإنسان .

ثامنا: نتيجة صدى المظاهرات في العالم ومراسلة الرئيس فرحات عباس للدول العربية والصديقة في إفريقيا و أوروبا و آسيا مطالبا تضامنها ونشاط الممثلين الجزائريين في الخارج ولاسيما داخل الأمم المتحدة و تزامن هذه المظاهرات مع انعقاد دورة ديسمبر 1960 للأمم المتحدة اعترفت هذه الأخيرة من خلال اللائحة الإفريقية الآسيوية بحق الشعب الجزائري في تقرير مصيره وفي الإستقلال.

تاسعا: في ظرف شهر فقط بعد هذه المظاهرات وبالتحديد في نهاية جانفي بالضبط أمر الجنرال دي غول صديقه جورج بومبيدو بالإتصالات السرية مع الممثلين الجزائريين فكانت بداية المفاوضات الجدية التي عجلت بتوقيع اتفاقية إيفيان يوم 18 مارس 1962 و وقف اطلاق النار و انتصار الشعب الجزائري على فرنسا الكولونيالية الاستعمارية وإعلان الإستقلال.

## الهوامش:

ركزنا في هذا المحاضرة المختصرة على بعض تأملاتنا حول مظاهرات ديسمبر 1960 .  
انظر د. يوسف محالد، محاضرات في تاريخ الجزائر (1939-1962)، معهد التاريخ جامعة وهران، 1998  
1 -أنظر :

**Charles DE GAULLE, Mémoires de guerre, l'Appel 1940 -1942, Librairie Plon, Paris, 1954 , 1980. 434p.**

2 -أنظر :

---

Charles DE GAULLE, *Mémoires de guerre, Le Salut 1944-1946*, Librairie Plon, Paris, 1954, 1980, 531p.

3 - أنظر:

Boucif MEKHALED, *Les événements du 8 mai 1945 à Sétif, Guelma et Kherrata*, Thèse de Doctorat, Institut d' Histoire des Relations Internationales Contemporaines (I.H.R.I.C.), Université de Paris I, Panthéon- Sorbonne, Paris, 1989, Volumes I et II, 724p.

أنظر كذلك:

Boucif MEKHALED, *Chroniques d'un massacre, 8 mai 1945, Sétif, Guelma, Kherrata*, Editions Syros, Paris, 1995, 250p.

4 - أنظر:

Charles DE GAULLE, *Mémoires d'Espoir, Le Renouveau (1958-1962)*, Librairie Plon, Paris, 1970

وحول الجنرال ديغول أنظر:

Jean LACOUTURE, *DE GAULLE*, Tomes II et III, Le Seuil, Paris 1985 et 1986, 725p. et 867p.

Jean LACOUTURE et Roland MEHL, *De Gaulle ou l'éternel défi*, Le Seuil, Paris, 1988, 525 p.

René REMOND, 1958, *Le Retour de De Gaulle*, Ed. Complexe, Bruxelles, 1983, 213p.

Ferhat ABBAS, *Guerre et Révolution d'Algérie, T.1, La nuit coloniale*, Ed. Julliard, Paris, S.d., 233 p.

7- حول التمرد والانقلاب أنظر:

Jacques FAUVET et Jean PLANCHAIS, *La fronde des généraux*, Arthaud, Paris, 1961  
Maurice VAISSE, 1961, *Alger, Le Putsch*, Ed. Complexe, Bruxelles, 1983, 186p.

وحول منظمة الجيش السري أنظر

Rémi KAUFFER, *O.A.S., histoire d'une Organisation Secrète*, Fayard, Paris, 1986, 424p.  
Marie-Thérèse LANCELOT, *l'Organisation Armée Secrète*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1963, 90 p.

Boucif MEKHALED, *Les événements du 8 mai 1945 à Sétif, Guelma et Kherrata*, op. cit., p.p. 48-60

Boucif MEKHALED, *Chroniques d'un massacre*, op. cit., p.p 29-33  
9- جريدة *El Moudjahid* عدد 75 الصادرة يوم 19 ديسمبر 1960

نحبرتي في تحقيق تراث الشيخ محمد بن سليمان الندرومي

- مقارنة تاريخية -

### جامعة وهران

إن اهتمام المثقف المغاربي وعنايته بتراته الثقافي والفكري، يعكس في الحقيقة نمط الحياة الفكرية والعلمية ببلاد المغرب خلال الفترة الاستعمارية، التي كانت عاملاً مهماً في اضطراب الحياة السياسية وخلق تراكمات في الحالة الاجتماعية، مما أثر سلباً على الحياة الفكرية بالبلاد، وهو أمر لا مناص منه في ظل تركيبة اجتماعية قاتنة تحت سلطة حاكمة لا تميز بين القاص والدان.

ومن هنا فإن الواجب الوطني يملي علينا أن نعرف الحقيقة التراثية التاريخية، نظراً لارتباطها بالزمان الماضي ونقطة استشرافية للمستقبل. غنى تراثنا بمدونات العلماء الأعلام ومؤلفاتهم التي تناولت فنونا وعلوماً مختلفة، والتي وُظِّفت في أكثر من مرة في فهم تلك العقليات والذهنيات التي لطالما أسراراً تجسدت أساساً في الكتابة الصوفية أو ما يصطلح عليها بالكتابة المنقبية. التي صورت لنا فقهاء وعلماء ومتصوفة القرن التاسع عشر؛ وطريقة نهلهم لعلوم العصر من أفواه علماء القرن الماضي؛ وتلك الزيادات والاجتهادات التي اكتسبها خلال ممارستها للصوفي المغاربي المعروف آنذاك، وهذا بطبيعة الحال له دلالة واضحة تستوجب الوقوف عندها، وهذا من خلال ما تحمله من إشارات ودلالات تفهم بها خصوصيات الذاكرة المغاربية.

ولم يكن اختياري لهذا الموضوع من محل الصدفة؛ بل اهتماماتي منذ الصغر والممارسة التي تأصلت في تربة نفسي في حقل الأدب الصوفي المغاربي خلال بحثنا عن المخطوطات بالغرب الجزائري، ولدت لنا شحنة علمية بحثية، تنصب أساساً في محاولة دراسة مدونات بعض هؤلاء العلماء الأعلام. وعلى هذا الأساس وقع اختيارنا على دراسة بعض مدونات الشيخ "محمد بن سليمان المستغامي ثم الندرومي"، حيث عشت سنوات أجمع وأنقب عن ذلك الزخم التراثي الصوفي الذي تزخر به بلاد المغرب العربي.

ومن هذا المنطلق كانت تلك المدونات والتي هي في الأساس عبارة عن مكاتبات بين علماء وفقهاء تلك الفترة، أو ما يصطلح عليه بأدب المراسلات. وهي مراسلات تنتظم في سلك جدل علمي محض، أو استفسار عن حكم أو واقعة أو ما شابه ذلك.. سواء بين فقهاء وعلماء البلد الواحد أو بين فقهاء وعلماء بلاد المغرب العربي عموماً. فهي ذاكرة معرفية منصهرة في ذاكرة الأجداد، وهي بذلك علاقة تكاملية روحية، تقوم أساساً على بناء الذهنيات والعقليات التي كانت سائدة خلال تلك الفترة.

إن تتبعي لتراث هؤلاء العلماء والفقهاء على اختلاف مشارهم خطوة خطوة، وهي رغبتني في النزوع إلى حقل الدراسات التراثية الصوفية الأدبية المغاربية، جعلني أحتار نوعاً ما في كيفية تناول مراسلات الشيخ "محمد بن سليمان الندرومي" مع شيوخ عصره، والتي لخصتها في ما مدى إستراتيجية البعد والرؤى العرفانية لدى المنحى التصوفي في أدب الشيخ "محمد بن سليمان" الندرومي، وهذا من خلال نصوصه الصوفية التراثية.

وكأي عمل علمي لا بد أن يواجه صعوبات خصوصاً تلك المرتبطة بحياة الرجل، ونقص الدراسات حول هذه الشخصية، وما مدى تفاعلها مع الأحداث والتاريخ، إلى جانب انصهار الكل في آثار "نصوص الشيخ العرفانية"، ثم إنني أعتقد أن دراسات الحقل الثقافي الجزائري والمغاربي عموماً، لن تؤتي ثمارها إذا لم تكشف لنا عن جدلية التفاعل بين التراث الصوفي والتاريخ له من جهة، وبين ذاتية الشيخ أو القطب والمريد، من جهة ثانية.

ومن أجلّ وأهمّ هذه الصعوبات أيضاً هو صعوبة الحصول على تراث الشيخ "محمد بن سليمان" وتجميعه من بعض الخزائن الخاصة؛ لاسيما تلك الموجودة بالغرب الجزائري بغية تحقيقها وإخراج نصوصها لعامة الباحثين والمهتمين. ولذا كنت في كثير

من الأحيان مترددا في محاولتي لتناول تلك النصوص التراثية. فمرة أقدم رجلا وآخر أخرى؛ منهمكا في محاولة إيجاد إجابات شافية لبعض التساؤلات التي حاولت طرحها منها: هل هذا الكم الهائل من التراث العرفاني ملكا خصوصا لفلان؟ وما مدى تعامل تلك العقليات والذهنيات مع هذا التراث؟ هل يمكننا لأتفه الأسباب أن نتخلى عن فهم الذاكرة الجزائرية المغاربية التي تعكس هويتنا؟.

للإجابة على تلك الأسئلة كان لزاما علينا أن نعرف بعض المفاتيح الأساسية لإعادة ترتيب الذاكرة التاريخية، وهذا بإعادة الاعتبار لهؤلاء الرجال الأعلام الذين كانت لهم أقداما راسخة؛ لاسيما في مجال الأدب الصوفي العرفاني بمختلف روافده ومشاربه وخصوصياته. ومن هنا تبرز رمزية الحركة الصوفية المتجسدة أساسا في أعلامها العرفانيين ومدوناتهم أمثال الشيخ "محمد بن سليمان الندرومي"، الذي حاول أن يعطينا صورة مبسطة عن واقع الحياة الثقافية والفكرية التي كانت في عهده خلال القرن التاسع عشر.

### عصر الشيخ محمد بن سليمان:

إن عصر الشيخ "محمد بن سليمان" من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، يخوض واقع هرعلى الشخصية المراد ترجمتها، كشرحية داخل البنات القروية، أو الحضرية. ولا يمكن لنا استجماع والتقاط أهم العناصر المكونة لحالته الاجتماعية، والاقتصادية، دون الاعتماد على أعمدة الظاهرة ذاتيا وموضوعيا.

فالجانب الذاتي، الذي هو الشيخ "محمد بن سليمان"، لم يكن معزولا عن العصر وملابساته، سواء تعلق الأمر بالسياسة وأحداثها، أو تعلق الأمر بالطبيعة وكوارثها. أما الجانب الموضوعي (متغيرات العصر، الاستعمار الفرنسي، تمرد واضطرابات، الجفاف، الأوبئة والأمراض الفتاكة، أزمات اقتصادية).

كل هذه العوامل المؤثرة والفاعلة كان لها دور كبير في خلق أنماط من الشرائح الاجتماعية خلال ذلك العصر. خصوصا إذا تبَّهنا إلى شيوع ظاهرة التصوف وما مدى المرتبة التي كان يشكلها أهلها، كسلطة روحية تؤثر في جميع ميادين ذلك العصر.

### ترجمة الشيخ محمد بن سليمان الندرومي:

يمكننا التطرق إلى ترجمة الشيخ محمد بن سليمان الندرومي ثم المستغامي من خلال معرفة اسمه ونسبه ومولده ونشأته العلمية، وذكر أهم أساتذته وشيوخه، مع إبراز أهم إنجازاته فمدوناته العلمية.

#### اسمه ونسبه:

هو أبو محمد بن عودة بن سليمان بن عبد الله المستغامي مولدا، الندرومي مسكنا، فقيه صوفي، ناظم، يتصل نسبه بالشيخ سيدي أبو عبد الله محمد المغوفل صاحب البطحاء، وقد كان جدّه سليمان خلال العهد العثماني، خليفة الباي حسن آخر بايات بايلك الغرب، وعبد الله هو جدّ العائلة التي ينتمي إليها الشيخ "محمد بن سليمان"، حيث كان أباه إماما بمسجد سيدي يحي الطيار ببلاد الأناضول<sup>2</sup>.

#### مولده:

إنّ الحديث عن تاريخ ولادة الشيخ "محمد بن سليمان" المستغامي ثم الندرومي، وعن مسقط رأسه ونشأته وتكوينه، من القضايا التي لم يخصصها الباحثون اليوم بدراسات وافية، ومن هنا ظلت غامضة ومسكوتا عنها في جل المصادر التي تناولته بالإشارة أو التفصيل، وتبعاً لقلّة هذه المصادر أو حتى المراجع، فإن الصعوبة تزداد باطراد متصاعدا، وليس غريبا أن يعترف أحد الشيوخ المهتمين بتراث الشيخ "محمد بن سليمان"، قائلاً أنّ: "دراسة حياة ومؤلفات الشيخ "محمد بن سليمان" من أهم الدراسات التي يجب الخوض فيها دون ملل"<sup>3</sup>.

فقد ولد الشيخ "محمد بن سليمان" سنة 1258هـ/1868م بمدينة مستغانم، التي كانت آنذاك قبلة علمية تعجّ بحركة فكرية واسعة النطاق، ممّا أهلها فيما بعد إلى أن تنافس باقي الحواضر الثقافية والفكرية في تلك الفترة، بفضل علمائها ومشايخها وأوليائها الصالحين. ولتصبح فيما بعد حقلاً روحياً خصباً نشطاً، يستقطب في فلكه ذوي المكانة الرفيعة في العلم والتأليف والخلق. **نشأته العلمية:**

إن الشيخ "محمد بن سليمان"، كواحد ممن أفرزتهم مجتمعات البيئة المحاطة بهم، لم يحدثنا بالتفصيل، ولا غيره عن هذه الفترة المرتبطة بالنشأة والتكوين، وإن كان العرف السائد، في أوساط تلك المجتمعات التقليدية هو أن يدخل الطفل الكتابيب القرآنية ليحفظ منه ما قدّر له أن يحفظه، وبعد ذلك ينهل من المتون الفقهية وما يتعلق بالنحو والبلاغة وعلوم القرآن والحديث. إلا أن هذا لا يتم إلا في بوتقة يسودها الاستقرار الاجتماعي والسياسي، وفي وسط يستجيب للتفاعلات الثقافية والعلمية وكل هاته الشروط وغيرها، إنما هي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالعامل الاقتصادي، في أبسط مستوياته الحياتية. حيث تربي في حجر والديه، وتلقى مبادئ القراءة والكتابة على يد معلّم الصّبيان بمستغانم، كما هي عادة الصّبيان في الكتابيب. فحفظ القرآن الكريم<sup>4</sup>، ثمّ سافر إلى مازونة<sup>5</sup>، وأخذ الفقه عن الشيخ سيدي محمد بن عبد الرحمن الكبير، والشيخ أبوراس المازوني، كما قرأ بعض الفنون على يد خاله الشيخ المفتي سيدي مصطفى قارة<sup>6</sup>. كما أخذ الطريق عن سيدي بن عبد الله الغريسي ثمّ سيدي قدور بن سليمان.

وبعد وفاة الشيخ سيدي قدور بن سليمان سنة 1322هـ/1904م، بدأ الشيخ "محمد بن سليمان" يعطي دروساً بالمسجد الكبير بمدينة مستغانم، ويعطي الأوراد الشاذلية، وكان خليفة شيخه بلا منازع، ثمّ وقع خلاف بينه وبين أقربائه فانتقل إلى الظهرة وبنى زاوية وبقي فيها نحو سنتين، ثمّ انتقل بعدها إلى ندرومة وسمّاها "مكرومة" فبنى بها زاوية وعمّرها بالذكر والمذاكرة. ولقد كان الشيخ "محمد بن سليمان"<sup>7</sup> درقاوي الطريقة، ثمّ تفرّد بعد ذلك بطريقة خاصة به تدعى السليمانية، ثمّ حصل له إذن من الحضرة النبوية في تلقين ثلاث طرق أخرى، فضلاً عن طريقته (السليمانية) وهي القادرية والطيبية والتجانية. وأحدث تصدّره لجميع الطرق بما فيها التجانية ضجّة بين أوساط المريدين التجانيين هناك، لكن بعضهم كان يهابه لمكانته من العلم والولاية والتصريف، فلم يستطع أحد منهم الاعتراض عليه، فرفعوا الأمر للعلامة سيدي أحمد سكيرج، الذي كان حينها حديث العهد بقضاء مدينة وجدة.

#### إجازته:

بعد أن أخذ الشيخ "محمد بن سليمان" العلم تحصيلاً من أفواه أصحابه، آن له أن يأخذه سلوكاً وطريقة وعرفانا على يد مختصّيه من يد شيوخه، فأجازه في الطريق شيخه قدور بن سليمان المستغانمي، كما أجازه بالمصافحة الشيخ علي بن الحفاف مفتي العاصمة، إلى جانب إجازة الشيخ شعيب الجليلي التلمساني له.

#### أساتذته وشيوخه:

إنّ الحديث عن مسألة النشأة والتكوين، يجرّنا إلى البحث عن شيوخ الشيخ "محمد بن سليمان" وأساتذته في مجال العلوم والفنون، التي كانت تشكل الثقافة السائدة في عصره. ونقصد بذلك المشيخة الروحية التي تتجسد أساساً في بحر الحقيقة<sup>8</sup>، من سند المصافحة وكتب الإجازات والأسانيد المغاربية المعروفة آنذاك. والمشيخة العلمية والتي يجسدها بحر الشريعة، ونقصد بها تلك الدروس والمناهل والمشارب العلمية واللدنية. ومن شيوخه الذين أخذ عنهم علوم هاذين البحرين على سبيل المثال لا الحصر:

- الشيخ سيدي الحبيب بن البخاري المفتي بوهران

- الشيخ الحبيب بن عبد المالك المفتي بوهران

- الشيخ علي بن عبد الرحمن بوهران
- الشيخ الحاج بالقاسم بن عبد الإله بوهران
- الشيخ القاضي حشلاف العطّاف
- الشيخ سيدي عبد القادر بالقاضي
- الشيخ سيدي أحمد بالمختار بمغنية
- الشيخ القاضي شعيب بتلمسان
- الشيخ القاضي محمد بالمختار بمسيرة تلمسان
- الشيخ سيدي عليّش بمليانة
- الشيخ الطاهر المجاجي بمجاجة
- الشيخ سيدي جلول المفتي بالبليدة
- الشيخ سيدي الحاج محمد غلام الله بتيارت
- الشيخ سيدي الحاج عبد القادر بن سعدية بمليانة

#### علاقته بعلماء عصره:

ولقد كانت تربط الشيخ علاقات أخوة ومحبة وعلم مع بعض علماء عصره أمثال العلامة سكيرج الفاسي قاضي القضاة آنذاك، الذي لطالما كانت بينهما مساجلات فكرية في مجال الطريق وسلوكه، والأوراد.. الخ. كما دارت بينهما في هذا النطاق رسائل كثيرة، منها هذه الكتب التي سنوردها في دراستنا هذه.

#### مدوناته العلمية:

لقد ترك الشيخ "محمد بن سليمان" إنتاجا علميا ضخما في مجالات مختلفة منها على سبيل المثال لا الحصر:

1. تحجيم أهل الإنكار من صاد الغزاة بركوب الحمار
2. النفحة الربانية في التلميذية المختارية
3. الإرشادات الربانية إلى المعارف اللدنية على المناهج الشرعية.
4. شرح المعاني ورفائق صلاة كثر الحقائق الموهوبة لسيدي محمد بن الحبيب المكناسي.
5. حكم تصريفات الأولياء، جواب للشيخ أبي عبد الله.
6. رسالة مطوّلة في أحوال الأولياء.
7. رسالة في الذكر وتلقينه.
8. رسالة مفصّلة في الحضرة أو الاهتزاز.
9. رسالة في الكسب المنسوب إلى العبد وما يتعلّق به، فهي جواب للقاضي حشلاف.
10. رسالة البرهان والعيان جواب للشيخ سيدي عليّش.
11. شرح على النموذجية الكتانية.
12. شرح على القدر والمقدار من صلاة الفاتح لما أخلق.
13. رسائل في التصوف.
14. فتاوى مختلفة.

## وفاته:

توفي الشيخ "محمد بن سليمان" الندرومي بموطنه "ندرومة"<sup>9</sup> في شهر جمادى الأولى عام 1346هـ نوفمبر 1927م. عاش خلالها تسعا وخمسين سنة كلها علم وعرفان، وروح وريحان<sup>10</sup>. نهل من مشاربها وعيونها، فكان بحق جليل القدر مهاب الجانب، لا يخاف في الله لومة لائم.

## مناقشة تراث الشيخ محمد بن سليمان الندرومي العرفاني والسلوكي:

إنّ موضوع المدونات العرفانية للشيخ "محمد بن سليمان الندرومي" ثم المستغامي" من المواضيع الجديرة بالاهتمام، التي لها بعدها الاستشراقي؛ بحيث تحاول قراءة واقع الذهنيات والعقليات التي كانت آنذاك من منظور عرفاني يجمع بين أهل الشريعة والحقيقة.

ثم إن فهم العديد من جزئيات وتراكيب بعض المسائل والظواهر باتت غير معروفة لدى الباحث والمتقف المغاربي اليوم، وهي مسائل تتعلق أساسا بالهوية واللغة والدين والتاريخ انطلاقا من شخصية ما، وهي حلقة تكاد تكون شبه مغيبة في التاريخ الثقافي المغاربي، بالرغم من الإشارة إلى نصوص تراثية تشير إلى ذلك ولكنها قليلة إذا ما قورنت بحجم دراسات المستشرقين، وهذا حتى نفهم ذاتية تلك الشخصية من خلال كتاباتها وبذلك معرفة مضامين تراث ذلك العصر الذي عاشت فيه. ومن بين الشخصيات التي كانت لها قدرة استيعاب بعض المسائل الصوفية الشائكة معزوة بالحجج والبراهين القاطعة، وإفحام الخصم أحيانا، وباستعمال أسلوب إقناعي رزين أحيانا أخرى، إنها شخصية "محمد بن سليمان".

إنّ تلك الكتابات والمراسلات السجالية التي كانت أحيانا بين الشيخ "محمد بن سليمان الندرومي" وشيوخ عصره كالشيخ أحمد بن الحاج سكيرج مثلا؛ لا تكاد تخرج في جوهرها عن مدى قدرة الشيخ على فهم وشرح وتبيين أصول علم الحقيقة الباطني واستقرائه لآثار البسطامي<sup>11</sup> والجنيد ومحي الدين بن عربي وزروق مروراً بالشيخ عدة بن غلام الله والموسوم وقدور بن سليمان، وهو العلم الذي لا يضاهيه فيه أحد، فقد كان بحرا لا ساحل له، يمدّ ويجزر حيث شاء، وهذا انطلاقا من تشبعه ببعض المعارف اللدنية وتحصيله لعلمي الشريعة والحقيقة وهما علمان لا ينفكّان عن بعضهما أبدا مهما بعدت الشقة على الشيخ وتلميذه.

من هنا نجد أن تلك النصوص العرفانية تصب في قالب روحاني ينم عن عقليات شخصيات ذلك القرن. التي كانت كثيرل ما تدور حولهم مناظرات ومناقشات بالدليل والبينة قضايا تتعلق بالطريق؛ وما مدى أحقية الجمع بين الطرق الصوفية وتلقين أوراها، وبين فضائل الطريقة التيجانية عموما، وأهمية الورد التجاني وطريقته، وهو طرح نظري متّسم بالفلسفة أحيانا، وهذه واحدة من بين الطروحات الجدلية التي دار حولها خلاف كبير جسدتها بعض المناظرات والمساجلات كما ذكرنا آنفا. ونجد في كثير من المخططات أن هذه النصوص العرفانية كما أحببت أن أسميها تعطي تفسيرات لتعزيز موقف الشيخ حول رأيه في أحقية الجمع بين الطرق الصوفية. ومن هنا حاولنا أن نبرز هذه العلاقة الجدلية بين علماء القرن التاسع عشر؛ باعتمادنا على شخصيتين كان لهما الحظ الوافر من تلك المساجلات العرفانية حول الطريقة التيجانية وأسرارها، وخصصنا بالدراسة شخصية "محمد بن سليمان الندرومي".

من هنا حاولنا أن نبرز الدور الهام الذي لعبته شخصية الشيخ محمد بن سليمان في لمّ شمل الحضرة الصوفية ومن ثمّ تعزيز موقعه وطريقته دون إحداث فواصل وقواطع بين الشيخ والمريد من جهة، وبين أحباب الطريقة السليمانية في حدّ ذاتها.

لقد استطاعت هذه الشخصية بفضل اجتهادها العقلي ومناظراتها ومحاوراتها بالطريقة الحجاجية على الأدلة القاطعة قطعية الثبوت والدلالة، وأقوال علماء الطريق؛ وفق رؤى منطقية تنظرية صائبة.

ومن خلال بعض النماذج من تلك المساجلات العرفانية التي هي عبارة عن مراسلات علمية كانت بين الشخصيتين؛ والتي اخترناها لتبرز لنا القيمة الروحية المتأصلة في مواقف العلماء والشيخ العرفانية. ثم ممارسته العلمية العملية لذلك. إنَّ جنوح "محمد بن سليمان" مثل هذه الكتابات لدليل واضح على مدى تمسكه بالقيمة التي لا تنفصل عن العقل والواقع، والتي نلاحظها في كثير من مواقفه التي تجمع بين القيم الخلقية تارة وبين الوقائع الكونية تارة أخرى.

وأثناء تصفحنا لهذه النصوص وجدناها نصوصاً منسجمة فيما بينها لا يكاد الفصل بينها وإلاَّ اختلَّ المعنى. تجتمع في مضامينها بين الشريعة والحقيقة عقلاً وفهماً، فنجد "محمد بن سليمان" يدافع عنها بمنهاج تجديدي ذو مستويات مضمونية نابعة من ذات تحاول إبراز مدلولات وحقائق عن التصوف.

أمَّا عن درجة كتابة "محمد بن سليمان" لتلك النصوص فهي متميزة في تراكيبها ومعانيها ونسق أفكارها وترتيبها، بلغة سليمة بسيطة وسهلة، ترابعية وإيحائية في رمزياتها، متكاملة الفهم بين الفواصل والجمل، فعن معرض حديثه عن الطريقة السليمانية وفضائلها نجد يقول<sup>12</sup>: "بأحد قوة باطن القدوة لباطن المرید وطيرانها به من مقام إلى مقام بحسب استعداده من القلب إلى العقل إلى الروح إلى السرِّ ثم تنزل به الحضرة الأحمديّة ثم المحمدية وهذه الحالة لا تنقطع بين المرید وشيخه ببعد مسافة ولا موت لأنَّ الروحانية لا تموت ولا مسافة عندها زمانية ولا مكانية بشرط رابطة المحبة أخذنا من قوله **صلى الله عليه وسلم**: "المرء مع من أحب"<sup>13</sup>.

وإذا كان لهذا السلوك ما يبرره من القناعات الدينية والدينيّة كما عبّر عنها "محمد بن سليمان" بقوله: "تجتمع به<sup>14</sup> القلوب على الحبيب المحبوب ومن جملة ما خصَّ الله مولانا الموسوم المذكور أنه قيل له من حضرة غيبية محمّدية" أنت مغفور لأحبائك وأحبائك وأولادك قلباً وصلباً، وأولادهم إلى قيام عيسى ابن مريم، وقال رسول الله **صلى الله عليه وسلم**: "من دخل تحت جناحك فكأتمّاً دخل تحت جناح جبريل عليه السلام"<sup>15</sup>.

إنَّ خصوصيات الواقع الصوفي الذي عايشه "محمد بن سليمان" كفكر وممارسة في أفق مطلع القرن 13-14هـ/19-20م، توحى بأنَّ هذا الواقع لم يوجد من عدم، بل له جذور فكرية وفق صيرورة تطويرية كما يسميها البعض، تربط البدايات بالنهايات والسابق باللاحق. إن ما حاولنا إبرازه من مظاهر الغنى النصي التراثي الصوفي هو امتداد تاريخي لواقع حركة عرفانية ضاربة جذورها في عمق تاريخ التصوف المغربي.

إنَّ انكبابنا على التعريف بهذه الشخصيات الجزائرية التراثية، لا يفهم على أننا قدمنا نصاً على نص أو انتصرنا لفلان على فلان من خلال مدونات، وإنما نحاول قدر المستطاع إبراز القوة الإقناعية والبلاغة الحجاجية الضاربة جذورها في كنه تاريخ التراث الإنساني والتي اتسم بها هؤلاء الأعلام من خلال إبراز أدوار المحبة والذوق والنفس العرفانية، وفق تأملات ورؤى جديدة الخطاب حديثة الرمز والصورة التماثلية التي يشكلها أيّ نص تراثي مبدع في تصورات، وفي معايير وفي قوة إقناعه. كما نحاول استلهام العبر والعظات من تجارب هؤلاء الذين مزجوا بعض التصورات الفلسفية بالمفاهيم الكلامية ومن ثمَّ اختلاطها بالمعاني الصوفية. وهكذا فإنَّ قوة الاقتناع أدت إلى تداخل الممارسة التراثية تراتباً وتفاعلاً، بالممارسة العملية للحياة العرفانية.

ولذا فإنَّك إذا تمعنت في نصوص "محمد بن سليمان" تجددها نصوصاً تربوية هادفة في مجملها فأفكارها مستوحاة من المعارف الكشفية، كانعكاس للصور بين القلب والصلب، وبين الشيخ والمرید، وبين الشيخ وأحابه. ومن ثمَّ فإنَّ موسوعيته وشغفه بمطالعة كتب الأولين من العلماء العاملين جعلته لا يأمن على سلامة معارفه، لأن فهمها وتمحيصها لا يكون إلاَّ من اختصاص كبار العلماء والمتصوفة المحققين وأصحاب الرسوخ في الإيمان والعقيدة واليقين.



اعتباراً لهذه الخصوصية، ركز "محمد بن سليمان" جهوده العملية في تبيان حقيقة الشيخ والمريد، وحقيقة إتباع طريقة معينة أو الجمع بين عدة طرق، مستندا في ذلك على أدلة من الكتاب والسنة وبعض أقوال العارفين. ومن هنا جاءت معظم نصوصه التراثية مفيدة من منظور المعلومات التي قدمها، فتراه يصول ويجول بين ثنانيا النصوص مبديا ملاحظاته وتعليقاته المحققة منتصرا دائما لرأيه. ونجد "محمد بن سليمان" أن ما كان يشمّر عن ساعديه ويشع "لولا تجذر الأزمة في شرايينه" وكثرة القيل والقال دون سابق تحقيق في المسائل المختلفة، وهذا المعطى الأساسي قد يشرح تلك المفارقة عن علاقة "محمد بن سليمان" بالإذن التجاني، وهذه هي رؤية العالم الصوفي التي تميزه عن رؤية الفقيه، ومرّد ذلك أساسا إلى تكوين "محمد بن سليمان" الروحي والعلمي العملي من جهة، وتأثره بفضاحة شيوخه مثل الشيخ "قدور بن سليمان" الذي ورثه هو الآخر من محمد الموسوم عن عدة بن غلام الله عن مولاي العربي بن عطية البوعبدلي عن مولاي العربي بن أحمد الدرقاوي.

خاتمة:

ومن هنا فإنّ "محمد بن سليمان" يعد حلقة تواصل طبيعية لذاكرة معرفية تراثية ودينية تكرّس صورة الشيخ الصوفي المرابي. ثم إنّ خطاب النصوص الصوفية يرتبط أساسا بالممارسات الشعبية للدين كما يصفها أحدهم، فالخطاب الكرامي مثلا والمنقبي تنحصر قوته الرمزية والدلالية في دائرة محدودة من الدوائر المكونة للمجتمع آنذاك. ولذا نرى كثيرا من العلماء و"محمد بن سليمان" واحدا منهم يستعملون في نصوصهم التراثية سياق المحاكاة وفق مضامين خفية وأخرى معلنة، لتتبع سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ورغبة إعادة بلورتها وإنتاجها. ومن هنا بقدر ما كانت النصوص التراثية خطابات تسائر تطورات الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بقدر ما كانت تلك الخطابات مؤثرة وموحية، وهذا ما نكاد نلاحظه في تاريخ العقلية والذهنيات ببلاد المغرب العربي.

وفي الأخير لا يسعني إلى أن أقول وبعلو هممة ورفعة؛ أنني مدين إلى الجمعية الموحدية ودورها الرائد في لم شمل أشلاء التراث الجزائري عموما وتراث ندرومة على وجه الخصوص، كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى أعضاء هيئة المنتقى العلمية والتنظيمية كل باسمه، وجنود الخفاء الذين لا ينسى عملهم.

## الهوامش:

- 1) المستشرق برجستراسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب، تقديم: محمد البكري، دار الكتب، بيروت، 1969، ص: 42.
- 2) بلدة يقال لها "تگار" بتركيا، وبها ضريحه وهو اليوم مزارا يترك به ويقطنه كل الناس.
- 3) الشيخ أبي عبد الله شراك.
- 4) وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "اعلم أن تعلم الولدان للقرآن شعار من شعار الدين أخذ به أهل الملة، ودرجوا عليه في جميع أمصارهم لما يسبق به إلى القلوب من رسوخ الإيمان، وعقائد من آيات القرآن، وبعض متون الأحاديث، وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبي عليه ما يحصل من الكلمات". ابن خلدون، المقدمة، مطبعة محمد عاطف، مصر، دت، ص: 418.
- 5) مازونة: بالمغرب بالقرب من مستغانم، وهي على ستة أميال من البحر، وهي مدينة بين أجبل، ولها مزارع وبساتين وأسواق عامرة، ولها يوم يجتمع فيه لسوقها أصناف البربر، وهي من أحسن البلاد صفة وأكثرها فواكه وخصباً. محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، مطابع دار السراج، ط2، 1980. ج1، ص: 521.
- 6) مصطفى بن قارة (1279-1376هـ/1862-1956م): أما عن الشيخ فهو عبد القادر بن عودة بن الحاج محمد بن قارة مصطفى الشريف الحسني، عالم جليل ومفتي، ولد بمستغانم عام 1862م، حفظ القرآن الكريم على يد والده وهو ابن اثني عشر سنة، كفله عمّه بعد وفاته والده، فأحسن تربيته. حيث تعلم مبادئ النحو والصرف واللغة، من شيوخه: الشيخ سيدي علي بن عبد الرحمن مفتي وهران، الشيخ شعيب بن علي الجليلين الشيخ قدور بن سليمان.. الخ. من مؤلفاته: فرة الأعيان في أدب تلاوة القرآن، مخطوط بحوزة الشيخ أبي عبد الله شراك، إمام مسجد الشريفة وهران. حتمية الأنوار المحمدية النبهانية مختصر المواهب اللدنية السلطانية. قال عنه أحمد بن الحاج العياشي سكيرج الفاسي:

فيا ابن قارة المفدى طبت نفسا ونفس عراك حقا لي تطيبا

توفي رحمه الله يوم الاثنين من عام 1375هـ/ 1956م. أنظر: عبد القادر بن عيسى المستغامي، مستغانم وأحوالها عبر العصور، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط1، 1996، ص: 71-75.

- (7) قدور بن سليمان (1259 - 1323هـ/1843 - 1904م): هو قدور بن محمد بن سليمان المستغامي، ولد سنة 1259هـ/1843م بمستغانم، حفظ القرآن الكريم وأخذ العلم المعنوي والروحي عن أشياخ جهابذة عصره، ثم درس الشيخ بزاوية قصر البخاري على يد الشيخ الموسوم وتخرّج منها، أين أصبح يعطي أوراد الطريقة الشاذلية ليضيف إليها أوراد الطريقة التجانية التي تلقّاها على شيخها أحمد التجاني الحفيد بإذن منه. من مدوناته كتاب المراني، شرح ياقوتة الصّفا في حقائق المصطفى، درر الفيض اللدني فيما يتعلق بالكسب العياني والسّني، خلف الشيخ جملة من التلاميذ الذين عرفوا بصلاحهم وورعهم وتقواهم أمثال الشيخ شعيب بن علي الجليلي التلمساني، والشيخ بن قارة مصطفى مفتي مستغانم، توفي رحمه الله بمسقط رأسه يوم الثلاثاء ثالث عشر من محرّم سنة 1323هـ/1904م، عن نيف وستين سنة. عبد القادر بن عيسى المستغامي، مستغانم وأحوازاها عبر العصور، المطبعة العالوية، مستغانم، ط1، 1996، ص: 53-54.
- (8) الحقيقة: أو أصحاب الحقيقة: وهي عبارة عن مشاهدة باطن الأمر وأنّ الكلّ من الله تعالى وإليه. كما عرّفوا الحقيقة بأنها وحدة اليقين وحقائق الأسماء. وعند هؤلاء فإنّ للتصوف ظاهر وباطن، ظاهره الطريقة وباطنه الحقيقة. أحمد بوكاري، الإحياء والتجديد الصوفي في المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، المملكة المغربية، ط1، 2006، ص: 60.
- (9) ندرومة: مدينة في طرف جبل "تاجرا" بأرض المغرب (الجزائر)، وهي مدينة حسنة كثيرة الزرع والفواكه رخيصة الأسعار، ولها بسائط خصيبة ومزارع كثيرة، وبينها وبين البحر نحو عشرة أميال، ولها مرسى مأمون مقصود وعليه رباط حسن يتبرك به، ويقال أنه من أتى فيه منكراً لم تتأخر عقوبته، قد عرف ذلك من بركته ومن صنع الله فيه. محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت مطابع دار السراج، ط2، 1980. ج1، ص: 576.
- (10) وقد أشار الشيخ سيدي أبو عبد الله البطيوي في مرثيته إلى سنة وفاته فقال: وَيَحْسُنُ وَالْخَمْسُونَ وَالْتِسْعَةَ حِجَّةً مَضَتْ أَنْ يَلِي مِنْكَ الْمُجُونُ لِحَامًا. أنظر: وثيقة مخطوطة زودنا بها الشيخ أبي عبد الله شراك، إمام مسجد الشريفة، وهران. فجزاه الله عنا خير الجزاء وكان الله له ولدريته.
- (11) هو طيفور بن عيسى المشهور بأبي يزيد البسطامي، نسبة إلى بسطام بلدة بين خراسان والعراق، ولد بها عام 188هـ، وبها توفي عام 261هـ، ويعرف أتباعه بالطيفورية أو البسطامية، وكان الشيخ ابن عربي الحاتمي ينوّه به كثيرا ويسميه أبا يزيد الأكبر، أنظر ترجمته في الطبقات الكبرى للشعراني، ج1، ص: 76. رقم الترجمة: 148، وفي طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي، ص: 67-74، وفي وفيات الأعيان لابن خلكان، ج1، ص: 240. وفي حلية الأولياء لأبي نعيم، ج10، ص: 33. وفي ميزان الاعتدال للذهبي، ج1، ص: 481.
- (12) محمد بن سليمان، النفحة الربانية في التلمذية المختارية، مخطوط بخزانة الشيخ أبي عبد الله شراك. ورقة 8.
- (13) ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1408هـ، ج4، ص: 151.
- (14) يتكلم عن فائدة الانسلاخ وأنه اجتماع الهمة على القدوة، حتّى يتمكّن له اجتماع القلب. النفحة الربانية في التلمذية المختارية، ورقة: 8.
- (15) لم نثر على تخريجه.

## شخصية ابن حماد الصنهاجي 628هـ صاحب مخطوط أخبار ملوك بني عبيد

د. رافعي نشيدة

قسم التاريخ

جامعة الجزائر -2-

### I. شخصية ابن حماد الصنهاجي

#### 1. اسمه ونسبه:

هو أبو عبد الله محمد بن علي بن حماد<sup>1</sup> بن عيسى بن أبي بكر الصنهاجي<sup>2</sup> ويتضح من خلال اسمه أنه ينتمي إلى قبيلة صنهاجة الشمال، وهي من أكبر تجمعات القبائل البربرية في المغرب الإسلامي، إذ يذكر ابن خلدون أنهم ثلث أمم البربر،<sup>3</sup> وأشار إلى رأي النسابة المسلمين والمحليين في صنهاجة أنهم فرع من فروع البرانس المستقرين.<sup>4</sup>

واتفق المؤرخون على أن ابن حماد ينتمي إلى أسرة بني حماد الصنهاجية المشهورة في تاريخ المغرب الإسلامي والتي عرفت بداية مجدها مع أسرة بني زيري الموالية للفاطميين في المهديّة والقيروان، وكان أهم مركز لهم مدينة أشير،<sup>5</sup> وبذهاب الفاطميين إلى مصر أصبحت أسرة بني زيري بقيادة أبو الفتوح بلكين بن زيري بن مناد الصنهاجي تحكم بلاد المغرب وإفريقية باسم الفاطميين، وفي عهد باديس بن المنصور بن بلكين ثالث أفراد الأسرة الزيرية بدأ الانشقاق في الأسرة الحاكمة، حيث ظهرت إلى جانب دولة بني

زيري في إفريقية وعاصمتهم المهديّة دولة جديدة هي دولة بني حماد في المغرب الأوسط وعاصمتهم الأولى القلعة ثم بجاية فيما بعد.<sup>6</sup>

ونسبت الدولة إلى مؤسسها الأول حماد بن بلكين<sup>7</sup> وهكذا بدأ حكم أسرة بني حماد في المغرب الأوسط مجاورة لأسرة بني زيري في أدنى المغرب.

## 2. ميلاده:

لم تعط المصادر والمراجع التي بين أيدينا تاريخاً محدداً لميلاد ابن حماد، غير أنها اتفقت على أنه نشأ وترعرع في القلعة حيث ذكر الغبريني أن أصلهم من قرية تعرف بقرية حمزة من حوز قلعة بني حماد،<sup>8</sup> وذكر ابن خلدون أن حمادا لما أسس القلعة نقل إليها أهل المسيلة وأهل قرية حمزة<sup>9</sup> ولذلك ينسب ابن حماد إلى القلعة فيقال القلعي.

## 3. تعليمه وشيوخه:

حسب المصادر التي بين أيدينا تشير إلى أن ابن حماد تلقى تعليمه الأول في مسقط رأسه بقرية حمزة ثم القلعة، يقول الغبريني: "قرأ ببلده بالقلعة وكانت حاضرة العلم،<sup>10</sup> ومنها انتقل المؤلف إلى بجاية للاستزادة من العلم والمعرفة، وأكد الزركلي هذا<sup>11</sup> وروجي إدريس،<sup>12</sup> وفي هذه المرحلة يقول الغبريني: "وقرأ ببجاية ولقي جلة من منهم - يقصد الشيوخ - ومنهم الشيخ أبو مدين رضي الله عنه"<sup>13</sup>، ومن العلماء الذين أخذ عنهم ابن حماد العلم إضافة إلى أبي مدين شعيب (ت 594هـ / 1193 م) نجد الشيخ أبو محمد عبد الحق الأزدي الإشبيلي (ت 580هـ / 1185 م)، فقد روى عنه ابن حماد كتاب الموطأ للإمام مالك، كما أخذ عن العالم أبو علي حسن بن علي المسيلي (توفي نحو 580هـ / 1185 م) الذي كان يعرف بأبي حامد الصغير،<sup>14</sup> وأخذ عن القاضي ميمون جبارة وهو أبو تميم ميمون بن خلفون (ت 584هـ / 1189 م) الذي قال عنه ابن حماد: "قرأت عليه معيار العلم - كتاب لأبي حامد الغزالي - من أوله إلى آخره قراءة تفهم وتعلم في بيت الكتاب في قصر بجاية سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة، وقرأت عليه المقاصد - كتاب لأبي حامد الغزالي أيضا - بالموضع المذكور في التاريخ المذكور،<sup>15</sup> كما ذكر ابن حماد في برنامجه عدد مقروءاته وهي أكثر من مائتين وعشرين كتاباً كلها مسندة إلى مؤلفيها مذكور فيها السند.

وأبرز ما تلقاه عن شيوخه علوم القرآن والأصول والنحو والأدب والتاريخ والرقائق والأذكار، وكان له في كل فن من هذه الفنون حظ وافر وعلم ماهر.<sup>16</sup>

## 4- إنتاجه وتأليفه :

يظهر أن إنتاج الرجل كثير، فقد استخرجنا من المصادر والمراجع التي بين أيدينا جملة من تأليفه وسنذكرها حسب الترتيب التالي:

## 1-4 تأليفه المحفوظة:

كتاب أخبار ملوك بني عبيد أشهر كتاب للمؤلف وصل إلينا، وقد عملت على دراسته دراسة نقدية، كما قمت بتحقيقه تحقيقاً علمياً جديداً، وقدمت التحقيق كرسالة جامعية لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في التاريخ الإسلامي من جامعة الجزائر، وذلك تحت إشراف الأستاذ الدكتور موسى لقبال رحمه الله تعالى، والكتاب خاص بتاريخ الفاطميين منذ تأسيس دولتهم على يد عبيد الله المهدي سنة 296هـ/909 م إلى نهايتها سنة 567هـ/1171 م، ولم يعتمد على السنوات في ذكر أخبار

خلفاء بني عبيد، بل ذكرها حسب الموضوعات، فمثلا تضمن عهد الخليفة عبيد الله المهدي موضوعات هي رحلته من سلمية إلى المغرب وفترة تأسيس الدولة، أما عهد الخليفة القائم فتضمن موضوع إخماد ثورات المغرب ومحاولته فتح مصر، أما عهد المنصور فقد ركز فيه على موضوع ثورة أبي يزيد وهكذا.

وأسلوب ابن حماد سهل يتميز بالوضوح والسلامة، وقد اعتمد في كتابه على مصادر كثيرة كالطبري (ت 311 هـ/926 م) والقاضي النعمان (ت 363 هـ/973 م) وابن حيان (ت 469 هـ/1076 م) والقضاعي (ت 454 هـ/1062 م) وابن الرقيق (توفي في القرن 5 هـ/11 م) وابن أبي الصلت أمية بن عبد العزيز (529 هـ / 1131 م).

ويتضح من خلال هذا الكتاب أن ابن حماد كان حياديا ونزيها في نقل الوقائع التاريخية رغم أنه لا ينتمي إلى المذهب الإسماعيلي الشيعي، بل هو مؤرخ وقاض سني مالكي.

#### 2-4 شعره:

لقد كان ابن حماد أدبيا وشاعرا، ولقد عثرنا على شيء من إنتاجه الشعري في رحلة التجاني الذي ذكر بأن للشاعر قصيدة يرثى فيها المباني التي شيدها أجداده ملوك بني حماد في القلعة، أما مطلعها فهو:

أين العروسان لا رسم ولا تطل \*\*\* وأين ما شاد منه القادة الأول<sup>17</sup>

كما أورد لنا صاحب الوافي بالوفيات أبياتا شعرية تبين لنا مدى اهتمام ابن حماد بما يجري وتأثره بالأحداث السياسية المعاصرة له ومشاركته فيها، ومنها هذه الأبيات التي يهنئ فيها الخليفة الموحي محمد الناصر باسترجاع بلاد إفريقية والظهور على يحيى بن إسحاق بن غانية<sup>18</sup> ومطلعها:

فتوح لها في كل يوم تلاحق \*\*\* كما استبقت يوم الرهان السوابق

بشائر تملوها تباشير مثلما \*\*\* تبلج صبح أو تألق بارق<sup>19</sup>

أما المناسبة التي قال فيها ابن حماد هذه الأبيات فيظهر أنها كانت في عهد الخليفة الموحي الخامس محمد الناصر ( 595 – 610 هـ/1199 – 1214 م) أي حوالي 600 هـ / 1203 م، ذلك أن يحيى ابن إسحاق قد وجه غارات خطيرة ضد المغرب الأوسط واستطاع في نفس السنة أن يدخل تونس ويحصل على خضوع الوالي الموحي بالمدينة محمد الناصر في طريقه إلى تونس على رأس حملة كبيرة ضد إسحاق بن يحيى فاسترجع منه المهديّة وعاد إلى تونس.<sup>20</sup>

#### 3-4 تأليفه المفقودة:

أما المفقودة فيأتي على رأسها في الأهمية كتاب النبذ المحتاجة في أخبار ملوك صنهاجة بإفريقية وبجاية، وقد اختلف المؤرخون في رسم عنوان هذا الكتاب فرسمه صاحب الأعلام على هذه الصورة "النبذ المحتاجة في أخبار صنهاجة"،<sup>21</sup> ثم راح يصحح في المستدرك بقوله: "وسمى كتابه النبذ المحتاجة بالديباجة"،<sup>22</sup> وجاء بنفس الصورة عند الجليلي الذي قال: "وكتاب النبذ المحتاجة أو الديباجة في أخبار صنهاجة"،<sup>23</sup> كما أن هناك جماعة أخرى من المؤرخين أشارت إلى هذا الكتاب منهم المستشرق ليفي بروفنسال الذي ذكر بأن ابن حماد هو صاحب كتاب النبذ المحتاجة في أخبار صنهاجة،<sup>24</sup> وعند الانتقال إلى كتاب مفاخر البربر تبين أنه استفاد من هذا الكتاب وأشار إلى مصدر هذه الاستفادة بقوله: "ومن أراد الوقوف على أخبارهم (ملوك صنهاجة) وسيرتهم فليطلع على:

- كتاب الديباجة في أخبار صنهاجة.

- وكتاب النبذ المحتاجة في أخبار صنهاجة،<sup>25</sup> ثم استمر الكاتب في حديثه عن من اشتهر بالرياسة في البربر ابن حماد

فقال: "ومنه الفقيه القاضي الأديب المشارك أبو الحسن بن حماد الصنهاجي مؤلف كتاب النبذ المحتاجة في أخبار صنهاجة...".<sup>26</sup>

يمكن الملاحظة حسب هذه الرواية أن لابن حماد كتابين في هذا الموضوع أي تاريخ ملوك صنهاجة وهذا ما يجعلنا نميل لاعتبار:

- كتاب النبذ المحتاجة تاريخا خاصا لبعض فروع صنهاجة الشمال بإفريقية.

- كتاب الديباجة تاريخا عاما لمفاخر شعب صنهاجة كله.

- أما كتاب أخبار ملوك بني عبيد يمكن اعتباره جزءا من تاريخ إفريقية أو فضلا من فصول تاريخ أسهم فيه فرع صغير من

صنهاجة الشمال إلى جانب الفاطميين والكتاميين.

غير أنني عثرت على حقيقة هامة وبفضلها اتضح لي أن الكتاب الديباجة ليس من وضع ابن حماد بل هو لمؤرخ أندلسي سبقه هو أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت (ت 529هـ / 1135 م)، كما تبين لي أن هذا الأخير عاصر المرء الزيريين الأواخر، ولما تطرق ياقوت الحموي إلى إنتاج أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت ذكر من بين تأليفه كتاب الديباجة في مفاخر صنهاجة.<sup>27</sup>

ولابن حماد أيضا برنامجا عظيما ذكر فيه معلوماته وشيوخه، وعلق عليه الغبريني قائلا: "ما روي عنه فما هو إلا من الجلة والأعلام، ما رأيت برنامجا أحسن منه"،<sup>28</sup> وأشار إلى هذا البرنامج صاحب الأعلام<sup>29</sup> والجليلي،<sup>30</sup> وأجمع هؤلاء على أن هذا البرنامج يعد مصدرا هاما للتعرف على مؤلفات الرجل وأنواع معارفه، وأيضا على مظاهر الحياة الفكرية والثقافية في عصره.

وقد أشار ابن حماد في برنامجه إلى أنه لخص كتاب الطبري،<sup>31</sup> ومن كتب ابن حماد أيضا كتاب الإعلام بفوائد الأحكام<sup>32</sup> وشرح مقصورة ابن دريد.<sup>33</sup>

## II. عصر ابن حماد وأهمية دوره فيه:

### 1- ملامح العصر:

إن المصادر التي بين أيدينا لم تحدد لنا عصر المؤلف بالضبط غير أنها أشارت إلى بعض الحقائق التي يمكن الاعتماد عليها، وقد أجمع كثير من المؤرخين على أن تاريخ وفاة ابن حماد كان سنة 628 هـ / 1231 م وكان ينيف على الثمانين،<sup>34</sup> ويضيف البستاني أنه عاش في القرن السابع الهجري بعد قيام دولة الموحدين،<sup>35</sup> وبناء على ما تقدم يمكنني أن أستنتج:

- أن تاريخ ميلاد ابن حماد كان حوالي سنة 548هـ / 1150 م.

- بما أن طول مدة حياته الممتدة لأكثر من ثمانين سنة، فلا شك أن الرجل قد عاصر الحكم الموحدية وعاش فترة طويلة

أثناء امتدت من اواخر عهد ثالث خلفائهم أبي يوسف بن عبد المؤمن ( 558-580 هـ / 1163-1184 م) إلى عهد تاسع خلفائهم المأمون (624-630 هـ / 1227-1231 م).

كما اتفق المؤرخون على أن ابن حماد ولاء الموحدون قضاء الجزيرة الخضراء ومن المحتمل أن يكون قد تولى هذا المنصب في عهد الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور إلى بداية عهد الخليفة الموحد السادس يوسف المنتصر ( 611-620 هـ/ 1214-1224 م).

ولنا ان طرح السؤال التالي: كيف كانت أحوال الأندلس طول المدة التي كان ابن حماد قاضيا في الجزيرة الخضراء؟ بعد وفاة عبد المؤمن بن علي مؤسس الدولة الموحدية ورث ابنه أبو يعقوب يوسف كل المغرب الإسلامي والجزء الغربي من الأندلس، أما جزؤها الشرقي فكان يحكمه ابن مردنيش<sup>36</sup> وقد تمكن الخليفة أبو يعقوب في جوازه الثاني إلى الأندلس أن يستولي على قرطبة وإشبيلية وقضى نهائيا على ابن مردنيش. وبالنظر إلى أحوال الأندلس المضطربة فإن المسلمين كانوا في حاجة دائمة إلى مساعدة الموحدين خاصة مع توالي الغارات المسيحية على غرب المنطقة.

ولما توفي أبو يوسف يعقوب المنصور الخلافة اتبع نفس سياسة أبيه بل اشتد اهتمامه بالأندلس، ولا ننسى بأن الخلفاء الموحدين كان دورهم في تهدئة الأوضاع ونشر الأمن لا يتوقف على الأندلس فقط، بل كان هناك المغرب الأوسط وإفريقية، وفيهما متمردون اغتتموا فرصة بعد السلطة المركزية عن مواطنهم لشن غارات خطيرة على بلاد المغرب، وقد أشار مثلا عبد الواحد المراكشي إلى أنه عقب بيعه الخليفة المنصور سنة 580هـ/1184 م خرج من جزيرة ميورقة الأندلسية بنو غانية قاصدين بجاية فملكوها وأخرجوا من فيها من الموحدين،<sup>37</sup> ولقد واجه حقا أبو يعقوب المنصور ضربات قوية كان وراءها ابن غانية بالمغرب الأوسط والذي دخل بجاية بسهولة سنة 580هـ/1184 م، وقد رد الخليفة بتجهيز حملة كبيرة عسكرية تمكنت من استرجاع كل المدن التي استولى عليها ابن غانية والذي فر إلى بلاد الجريد،<sup>38</sup> ولم يلبث أن عاد هذا الأخير إلى الثورة من جديد بعد ان حصل من طرابلس الغرب على مساعدة القائد الأيوبي قراقوش.<sup>39</sup>

لقد شهدت إفريقية غارات شديدة إذ استطاع ابن غانية أي يدخل المهديّة وتونس، ورغم كل محاولات الخليفة المنصور البقاء في المغرب الأقصى لمراقبة الأحوال في الأندلس إلى أن تدهور الوضع في المغرب الأوسط والأدنى أجبرته على الرحيل على رأس حملة كبيرة لإرجاع الوضع إلى حاله الطبيعي وطرد ابن غانية، وقد تم له ذلك فاسترجع إفريقية بعد معركة عنيفة سنة 588 هـ/1187 م، وعاد بعدها مباشرة إلى المغرب الأقصى خاصة أنه سمع أن ألفونسو الثامن ملك قشتالة دخل إشبيلية ومنها توجه إلى الجزيرة الخضراء سنة 593 هـ/1196 م، فجهز المنصور جيشا عظيما ودخل به إشبيلية وحقق الموحدون نصرا كبيرا على النصراني في معركة الأرك الشهيرة.

وقد اغتتم الخليفة محمد الناصر ( 595-610 هـ/ 1198-1214 م) خامس الخلفاء الموحدين فرصة هذا الانتصار الذي أضعف نوعا ما النصراني في الأندلس لينظر أوضاع إفريقية خاصة وأن بني غانية قد نظموا عدة هجمات عنيفة عليها، وهكذا عني الخليفة كثيرا برد هجمات يحيى بن إسحاق بن غانية الذي لم ينقطع نشاطه طوال خمسين سنة، ولم تصل سنة 600هـ/1208 م إلا وقد أصبح سيدا على شرق المغرب ووسطه، وهذا ما دفع بالخليفة الناصر الرحيل إلى إفريقية، وبمجرد وصوله تونس فر يحيى بن غانية فاسترجعها الخليفة وولى عليها أبا محمد بن أبي حفص الهنتاني وكلفه مواصلة حرب ابن غانية والعرب المواليين له.



لقد مزقت هذه الأوضاع جهود الموحدين بين حواضر الأندلس وحواضر المغرب الأوسط وإفريقية وجاءت معركة العقاب سنة 609 هـ/1212 م التي انهزم فيها المسلمون هزيمة كبيرة جعلتهم يفقدون أغلب مدن الأندلس.<sup>40</sup>

ويظهر أن هزيمة العقاب قد أثرت على المسلمين كثيرا، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل ابن حماد فيما يبدو يرحل عن الجزيرة الخضراء ليتولى قضاء مدينة سلا سنة 613 هـ/1216 م ثم قضاء مدينة أزمور سنة 616 هـ/1219 م، ودون شك فتولية ابن حماد للقضاء في هذه المدن كان في عهد الخليفة يوسف المنتصر (611 - 620 هـ/1214 - 1224 م). ويعتقد بعض المؤرخين بأن للدولة الموحدية دورين:

- الدور الأول امتد من سنة 553 هـ/1168 م إلى سنة 610 هـ/1213 م.
- الدور الثاني امتد من سنة 610 هـ/1213 م إلى سنة 668 هـ/1269 م وتميز بالخلال خطير وفيه بدأت تضعف وتتفكك.

وإذا نظرنا إلى عصر الخليفة يوسف المنتصر وجدنا اتفاق المؤرخين على أن عهده هو بداية ضمور سمات الضعف والفوضى والانحطاط، يقول المؤرخ السلاوي: "وفي دولته فشل أمر الموحدين وذهبت ريحهم وأشرفت دولتهم على الهرم".<sup>41</sup> فهذه الأوضاع السيئة أثرت دون شك على شؤون البلاد الخارجية وعلى نفوذها في مختلف الأقاليم التابعة لها، ونذكر أن العرب في الأندلس قد أصبحوا تحت رحمة النصارى، أما الوضع في المغرب الأوسط فقد بدأت قبائل زناتة تبرز كقوة سياسية في هضاب تلمسان، أما أحوال المغرب الأقصى فقد صورها السلاوي بقوله: "وأما المغرب فقد تأثر بخلاء كثير من قراه وأمصاره من وقعة العقاب، ثم ظهرت بنو مرين بجهة فاس سنة 613 هـ/1216 م"،<sup>42</sup> كما لاحظ بعض الباحثين بأنه منذ سنة 620 هـ/1223 م أصبحت الحوادث تسير نحو الانحطاط والانهيار الذي يستحيل إصلاحه.<sup>43</sup>

ولا ننسى أن الحروب التي جرت في إفريقية والأندلس جعلت الخلفاء الموحديين في حاجة ملحة للرجال، فاضطروا إلى الاستعانة منذ عهد الخليفة يعقوب المنصور بعرب بني هلال وبالمرينيين، فأصبح هؤلاء عنصرا هاما في خيالة الجيش الموحد، وبدلا من أن يدافعوا عن الخلفاء وتماسك الخلافة أصبحوا يرشجون أنفسهم للحكم، فتغلب المرينيون على بني هلال وأصبحوا يراقبون طرق مراكش وفاس ومكناس، أما المغرب الأوسط فقد أصبح بنو عبد الواد الزينانيون قوة مستقلة في تلمسان.<sup>44</sup>

ويصور جوليان مدى ضعف الخلفاء الموحديين في هذه المرحلة بقوله: "توفي أبو محمد عبد الواحد مخنوقا سنة 621 هـ/1224 م، أما الخليفة العادل من بعده فتوفي غريقا في حوض قصره سنة 525 هـ/1127 م.<sup>45</sup> وهذا ما يفسر سخط الخليفة المأمون من بعده (625-630 هـ/1227-1232 م) الذي اشتد كرهه لشيوخ الموحديين الذين كانوا يتدخلون كثيرا في شؤون الحكم، فقتل عددا كبيرا منهم، وأكثر من هذا فقد راح يسب سلفه الأول المهدي،<sup>46</sup> وتزوج مسيحية وأذن للنصارى القادمين معه في بناء الكنيسة في مراكش فضربوا بها نواقيسهم،<sup>47</sup> فرفض المسلمون هذه الوضعية وانفجرت الثورة في تلمسان التي سلمها المأمون إلى بني عبد الواد، أما إفريقية فقد تسلمها أبو زكريا بن حفص وبعد ذلك توطن النفوذ المريني في المغرب الأقصى، وهكذا انقسم المغرب الإسلامي إلى ثلاثة أجزاء المرينيون في المغرب الأقصى والزينانيون بنو عبد الواد في المغرب الأوسط والحفصيون في المغرب الأدنى.

## 2- دور ابن حماد في القضاء والتعليم:

بعد ان تعرفنا على عصر ابن حماد وعلى بعض الأحداث الكبيرة التي ربما كان لها الأثر الكبير في حياته الوظيفية وفي نفسه، أتساءل عن الوظائف التي تولها ابن حماد وإلى أي حد كان منتجا وإيجابيا أو اجتماعيا في عصره؟ لقد سبق الذكر أن ابن حماد تولى منصب قضاء الجزيرة الخضراء ويحتمل أنه تولاه منذ أواخر عصر الخليفة أبي يعقوب يوسف إلى بداية عهد الخليفة يوسف المنتصر.

لم يكن ابن حماد داخل الأندلس لكنه كان في باجنا أو على أطرافها، ومعنى ذلك أنه كان على اتصال مستمر بالمسؤولين وغيرهم من رجال الدولة الموحدية لأن هذه المدينة دورا إستراتيجيا هاما، فبموجب موقعها الجغرافي إلى جانب مضيق جبل طارق كانت في كل العصور بالنسبة للمسلمين في المغرب ذات أهمية كبيرة كميناء وكحصن وكدار لصناعة السفن فاستعملها حكام المغرب والأندلس معبرا بين إفريقيا وأوروبا،<sup>48</sup> وبعد ثلاث سنوات من قضاء الجزيرة الخضراء نقل ابن حماد إلى مهام أخرى، وإذا صح ما قاله الجليلي في ترجمته لابن حماد يكون هذا الأخير قد تولى قضاء سلا وبقي فيها إلى وفاته،<sup>49</sup> غير أن هناك من يخالفه الرأي فيقول صاحب مفاخر البربر أن ابن حماد تولى قضاء أزموور في مدة أمير المؤمنين المنتصر وهذا سنة 616 هـ/1219 م،<sup>50</sup> غير أنني لا أعرف طول المدة التي قضاها ابن حماد في أزموور قاضيا، كما اني أتساءل: هل تولى ابن حماد وظائف أخرى؟ لقد اشتهر مؤلفنا بالتدريس والتأليف كما سبق ذكره فقد أثرت مؤلفاته الحياة الفكرية والثقافية، فذكر الغبريني أنه أسهم في ميدان التعليم إذ يقول من تلامذته أن من جملة من أخذ عنه القاضي العالم أبا عبد الله محمد بن عبد الحق بن سليمان التلمساني وغيره من العلماء.<sup>51</sup>

### 3- وفاة ابن حماد:

أفادتنا مختلف المصادر والمراجع حول تاريخ وفاة ابن حماد بخمسة تواريخ هي: 626 هـ/1228 م – 627 هـ/1229 م – 628 هـ/1230 م – 629 هـ/1231 م – 640 هـ/1242 م، والراجح كما بان لي هو سنة 628 هـ/1231 م، لأن هناك جماعة من المؤرخين جنحت إلى هذا التاريخ كالغبريني<sup>52</sup> والتجاني<sup>53</sup> وروجي إدريس.<sup>54</sup> وأما عن مكان وفاته فذكر الزركلي في الأعلام أن ابن حماد انتقل من سلا واستوطن مراكش إلى أن توفي فيها،<sup>55</sup> ومعنى ذلك فيما يبدو أنه عاش في بيئة المغرب الأقصى ولم يرجع إلى بجاية مهد ثقافته وتعليمه التي فارقتها بعد سنة 582 هـ/1136 م.

الهوامش:

- 1 - أبو عبد الله محمد بن علي ابن حماد الصنهاجي، أخبار ملوك بني عبيد، خ (أ) رقم 1533، ورقة 1، فؤاد أفرم البستاني، دائرة المعارف الإسلامية، بيروت 1956، ج2، ص473.
- E. Fagnan, Catalogue générale des manuscrits des bibliothèques de France, recueil 1588, Alger 29774, p473.
- 2 - هذه الإضافة جاءت عند الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: عادل نويهض، بيروت، 1969، ص213.
- 3 - عبد الرحمن ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، لبنان، 1959، ج6، ص563.
- 4 - نفسه، ج6، ص309.
- 5 - مدينة في جنوب غرب الجزائر، كانت مزدهرة منذ القرن 4/10م، أسست من طرف زيري بن مناد وأصبحت عاصمة دولته. أبو عبد الله عبد الله بن عبد العزيز البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، الجزائر، 1911، ص123.
- 6- G. Marçais, Sanhadja, EI, Paris, p129.
- 7 - عن تأسيس الدولة الحمادية أنظر: رشيدة بوروية، الدولة الحمادية تاريخها وحضارتها، الجزائر، 1977، ص ص 20-36.
- 8 - الغبريني، المصدر السابق، ص213.
- 9 - ابن خلدون، المصدر السابق، ج6، ص350.
- 10 - الغبريني، المصدر السابق، ص218.
- 11 خبير الدين الزركلي، الأعلام، ط 1956، ج7، ص169.
- 12- H.R. Idris, Hamadides, EI, Paris, 1971, t1, p19.
- 13 - الغبريني، المصدر السابق، ص218.
- 14 - خفسهن ص83.
- 15 - خفسه، ص207.
- 16 - خفسه، ص219.
- 17 - أبو محمد التجاني، رحلة التجاني، تقديم: حسن حسني عبد الوهاب، تونس، 1958، ج1، ص115.
- 18 - محسن ابن غانية أنظر: ابن خلدون، المصدر السابق، ج6، ص ص 505-511 وعبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار إفريقية والمغرب، ط 1968، ص193.
- 19 - صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، بقبسبادن، 1974، ج4، ص158.
- 20- G. Marçais, op.cit, EI, t 2, p1032.
- 21 - الزركلي، المرجع السابق، ج7، ص169.
- 22 - خبير الدين الزركلي، المستدرک، ط1956، ج10، ص216.
- 23 - عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، الجزائر 1953، ج1، ص398.
- 24- E. Levi Provençal, Arabica, Janvier 1954, p26, note3.

- 25 - ليفي بروفنسال، مفاخر البربر، مؤلف مجهول، ص51.
- 26 - نفس المصدر، ص65.
- 27 - جاقوت الحموي، معجم الأدياء، ط 1936، ج7، ص ص 57-58.
- 28 - الغبريني، المصدر السابق، ص219.
- 29 - الزركلي، المرجع السابق، ج7، ص169.
- 30 - عبد الرحمن الجيلالي، المرجع السابق، ج1، ص398.
- 31 - الغبريني، المصدر السابق، ص219.
- 32 - نفسه، ص219.
- 33 - الزركلي، المرجع السابق، ج7، ص169.
- 34 - الغبريني، المصدر السابق، ص220.
- 35 - البستاني، المرجع السابق، ص474.
- 36 - أحد ثائري الأندلس عقب سقوط الدولة المرابطية والذي لم يتردد في طلب العون من النصارى، أنظر حوله: عبد المالك ابن صاحب الصلاة، تاريخ المنّ بالإمامة على المستضعفين، تحقيق: عبد الهادي النازي، بيروت 1964، ص 115. ابن خلدون، المصدر السابق، ج6، ص495.
- 37 - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: رينهارت دوزي، أمستردام 1968، ص198.
- 38 - نفسه، ص197.
- 39 - شرف الدين قراقوش الأرميني المظفري الناصري من رجال تقي الدين قريب صلاح الدين الأيوبي، كان مستقرا في طرابلس وكانت علاقاته قوية مع علي بن غانية (CH. Pellat, art: Karakush, EI, t2, Paris, 1925, p638).
- 40- CH. A. Julien, histoire de l'Afrique du nord, Paris, 1969, t2, p118.
- 41 - أبو العباس السلاوي الناصري، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، الدار البيضاء، 1954، ج1، ص202.
- 42 - نفسه، ج1، ص202.
- 43- A. Laroui, histoire de Maghreb, Paris, 1960K p179.
- 44- Ibid, p182.
- 45- CH. Julien, op.cit, t2, p118.
- 46- E. Mercier, histoire de l'Afrique septentrionale, Paris 1888, t2, p150.
- 47 - ابن خلدون، المصدر السابق، ج6، ص350.
- 48- C.F. Seybold, art : Algeriras, EI, Paris, 1913, tl, p279.
- 49 - الجيلالي، المرجع السابق، ج1، ص398.
- 50 - ليفي بروفنسال، مفاخر البربر، ص65.
- 51 - الغبريني، المصدر السابق، ص219.
- 52 - الغبريني، المصدر السابق، ص219.
- 53 - التيجاني، المصدر السابق، ص116.
- 54- H.R. Idris, op.cit, tl, p19.
- 55 - الزركلي، المرجع السابق، ج7، ص169.

الوضع الديني لنصارى الأندلس على عهد  
الدولة الأموية 138-422هـ / 756-1031م.

أ. صفى الدين محي الدين

جامعة معسكر

حظي أهل الذمة عامة والنصارى خاصة بمكانة جيدة في المجتمع الأندلسي المسلم ويعود ذلك حسب رأيي إلى أسباب أذكر منها:  
- تعاليم الدين الإسلامي التي تجبر المسلمين على معاملة أهل الذمة معاملة حسنة، والآيات الدالة على ذلك عديدة منها قوله تعالى: "وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ" <sup>1</sup>، ويقول عز وجل: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ" <sup>2</sup>، وقوله تعالى: "وَأِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ" <sup>3</sup> ويقول تعالى أيضا: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَا يَخْرُجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" <sup>4</sup>.

إضافة إلى الأحاديث النبوية التي تحث على حسن معاملة أهل الذمة، مثل قوله **صلى الله عليه وسلم**: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يُرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ عَلَى مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا" <sup>5</sup>، ويقول **صلى الله عليه وسلم** أيضا: "أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَعْدَ طَيْبِ نَفْسٍ، فَأَنَا حَجِيحُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" <sup>6</sup>، وعن عمر ابن الخطاب **رضي الله عنه** أنه قال: "وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله **صلى الله عليه وسلم**، أن يُؤَقِّقَ لهم بعهدهم وأن يُقَاتَلَ من ورائهم ولا يُكَلَّفُونَ إلا طاقاتهم" <sup>7</sup>.

- طبيعة وهدف الفتح الإسلامي لشبه جزيرة إيبيريا، والذي يتمثل في السعي لنشر الدعوة الإسلامية في أوساط أصحاب الديانات الأخرى، وتشجيعهم ودفعهم إلى اعتناق الإسلام باللجوء إلى الوسائل السلمية قدر الإمكان.

- إضافة إلى الرؤيا التي رآها موسى بن نصير عند استعداده للعبور إلى الأندلس، إذ رأى الرسول **صلى الله عليه وسلم** وهو يأمره بالرفق بالمشركون <sup>8</sup>، بينما يورد المقرئ روايتين مختلفتين لهذه الحادثة، الأولى مفادها أن طارقا رأى في منامه الرسول **صلى الله عليه وسلم** والخلفاء الأربعة يمشون على الماء، ويشير النبي **صلى الله عليه وسلم** بالفتح ويأمره بالرفق بالمسلمين والوفاء بالعهد <sup>9</sup>، والثانية أنه رأى النبي **صلى الله عليه وسلم** والمهاجرين والأنصار متقلدين السيوف ومتنكبين القسي، والنبي **صلى الله عليه وسلم** يحثه على دخول الأندلس <sup>10</sup>.

يدل تضارب الروايات حول هذه الرؤيا على أسطوريتها، إلا أن ما يمكن الاحتفاظ به منها، هو التزام الفاتحين بالرفق بالمشركون والوفاء بالعهد، ولهذا كله كانت للمستعربين <sup>11</sup> مكانة حسنة في المجتمع الأندلسي.

فقد حرص المسلمون على ترك الحرية الكاملة للمستعربين في تسيير وتنظيم مختلف شؤونهم الدينية، بينما احتفظت السلطة الإسلامية بحق الإشراف والمراقبة وواجب توفير الأمن.

منذ دخولهم الأندلس ضمن المسلمون لسكانها حرية العبادة، فكان الفاتحون يبعثون رسلا إلى سكان المدن قبل وصول الجيوش الفاتحة إلى أبوابها، ليؤمنوهم على أرواحهم ودينهم وممتلكاتهم، من ذلك أن موسى بن نصير عندما اقترب بجيشه من مدينة سرقسطة (Zaragoza)، وشعر بملح أهلها ونية قساوستها ورهبتها على مغادرتها، بما تيسر لهم حمله من ذخائر وكتب مقدسة، أرسل إليهم رسولا يؤمنهم ويعطيهم عهده <sup>12</sup>.

وكان الفاتحون إذا دخلوا مدينة ما، فرضوا على من رغب من أهلها في البقاء على دينه، دفع الجزية مقابل الحرية الدينية والأمن والاحتفاظ بدور العبادة.

تواصلت حياة المسيحيين طبيعية في المدن المفتوحة، وأصبح بإمكانهم أداء شعائرهم الدينية بكل حرية<sup>13</sup>، وقد أقرّ سيموني، رغم عدائه الشديد للإسلام والمسلمين، بهذه الحقيقة في كتابه، إذ اعترف بأن الكنائس في الأندلس لم تمس بأذى خلال الفتح، وأن عددا كبيرا من الأساقفة والقساوسة والرهبان الذين فروا عند دخول المسلمين، ما لبثوا أن عادوا إلى كنائسهم بعد تأكدهم من تسامح الفاتحين تجاه أصحاب الديانات الأخرى ومعابدهم<sup>14</sup>.

لقد حافظت الكنيسة على سلطتها الروحية على أتباعها، وعلى ممتلكاتها وعلى إمكانية اكتساب ممتلكات أخرى عن طريق الوقف أو الهبات<sup>15</sup>، كما التزمت السلطات الإسلامية في الأندلس بعدم التدخل في الشؤون الدينية للمسيحيين فيما يتعلق بالعبادة وطرق أداء الطقوس التبعية وعمليات انتخاب رجال الكنيسة لتولي منصب ديني، إلا إذا كانت الشخصية المنتخبة قد ناصبت الدولة الإسلامية ودينها وهياكلها العدا. من ذلك، أنه في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (9م) انتخب أساقفة مطرانية طليطلة (Toledo) الراهب القرطبي إيلوخيو (Eulogio)<sup>16</sup> لتولي منصب أسقف طليطلة، مع العلم أن هذا الأخير قد جهر بعدائه لكل ما يمت إلى الإسلام بصله، وكان يدفع الرهبان والراهبات إلى سب الدين الإسلامي والرسول محمد صلّى الله عليه وسلّم جهرا، فرفضت السلطة الإسلامية توليه هذا المنصب، ولكنها في الوقت ذاته لم تعين ولم تقترح أحدا آخر مكانه، وظل المنصب شاغرا إلى غاية وفاة إيلوخيو سنة 245هـ/859 م<sup>17</sup>.

أما إذا لم يكن هناك أي سوء تفاهم بين الشخصية المرشحة لمنصب كنسي والسلطة الإسلامية، فإن هذه الأخيرة تلتزم الحياد. ففي سنة 392هـ/1000م حكمت إحدى المحاكم الإسلامية على أسقف مالقة (Malaga) بالسجن خمس سنوات، وأثناء تنفيذ هذا الحكم اجتمع المجمع الكنسي، وعين أسقفا آخر مكانه، ولكن بعد إطلاق سراح الأسقف الأول رفض الثاني التنازل له عن منصبه، فنشب خلاف بين الأسقفين اضطر على إثره الأول إلى السفر إلى روما والاتصال بالبابا الذي أمر بإرجاعه إلى منصبه، كما أمر بتعيين الأسقف الثاني على رأس أول أسقفية يتم شغورها في مطرانية إشبيلية (Sevilla)<sup>18</sup>.

يتضح من خلال ذلك عدم تدخل الحكام المسلمين في شؤون المسيحيين، رغم أن الحاكم المسلم كان يُبلغ عند تعيين مسيحيين في أحد مناصب الواجهة الكنسية مثل مطران أو أسقف أو قس، كما كان للمستعربين في الأندلس الحرية المطلقة في التنقل سواء في الداخل أو نحو الخارج، إذ كان بإمكانهم الذهاب إلى بيت المقدس وبيت لحم والناصرية قصد الحج، مثل أسقف إلبيرة (Elvira) ربيع بن زيد (روسيموندو Rucimundo) الذي توجه إلى فلسطين للحج، وأسقف بلنسية (Valencia) الذي توجه إلى بيت المقدس لنفس الغرض سنة 480هـ/1087م وتوفي بها<sup>19</sup>.

وفي مجال التعبد سمحت السلطات الإسلامية للنصارى في الأندلس بقرع الأجراس داخل الكنائس وخارجها، ويبدو أن ذلك كان أمرا عاديا ومألوفاً بين المسلمين لذا ظهر في أشعارهم وأعمالهم الأدبية.

فقد بات أبو عامر بن شهيد<sup>20</sup> ليلة بإحدى كنائس قرطبة، وأثار انتباهه قرع النواقيس الذي هيج سمعه<sup>21</sup>، ويؤكد ذلك قوله في إحدى خمرياته:

وَتَرَمَّ النَّاقُوسُ عِنْدَ صَلَاتِهِمْ فَفَتَحْتُ مِنْ عَيْنِي لِرُجْعِ هَدِيرِهِ

كما جاء على لسان ابن حزم الظاهري

أَتَيْتَنِي وَهَلْأُلُ الْجَوْ مُطَّلَعٌ قُبَيْلَ قَرَعِ النَّصَارَى لِلنَّوَاقِيسِ

وتواصل قرع النصارى للنواقيس في الأندلس على امتداد الحكم الإسلامي بها، ولذلك طالب الفقهاء المسلمون من الحكام منع النصارى من

ذلك.<sup>24</sup>

ورخص الحكام المسلمون للمواكب المسيحية بالسير في شوارع المدن الأندلسية، وحمل الصليب، وإيقاد الشموع<sup>25</sup>، وبالأخص أثناء الاحتفالات بالأعياد الدينية.

وقد حرصت السلطات الإسلامية في الأندلس على إيجاد تنسيق مع المؤسسات المسيحية، فقد كانت تستدعي من حين لآخر مجالس مسيحية تضم أساقفة ورجالاً وعرباً مسلمين وأسلمة وأحياناً اليهود، بهدف مناقشة مشاكل المسيحيين وعلاقتهم بأتباع الديانتين الأخرتين، الإسلام واليهودية<sup>26</sup>، منها مجمع القساوسة الذي عقد سنة 839هـ/225م ترأسه مطران طليطلة، بمساعدة مطران إشبيلية ومطران ماردة (Merida)<sup>27</sup>.

وقد اكتسبت الكنيسة الأندلسية خلال الوجود الإسلامي استقلاليتها عن روما مركز البابوية، وذلك بإقرار الحاكم المسلم لمطران الأندلس<sup>28</sup>، بينما كان هذا الأخير يعين من طرف البابا سابقاً، وبذلك أصبح للكنيسة الأندلسية شخصية متميزة، إذ أصبح لها طقوسها الخاصة بها المسماة بالطقوس المستعربية "el rito mozarabe"، وهي عبارة عن ترانيم وصلوات تؤدي بلغة عجمية أهل الأندلس، والتي هي مزيج من الرومانية القديمة واللاتينية الدارجة (اللاطينية) والعربية، والتي ظلت سارية المفعول إلى غاية القرن الحادي عشر الهجري (17م)<sup>29</sup>.

ومن مظاهر احترام السلطات الإسلامية في الأندلس للنصارى عدم تدخلها في التنظيم الكنسي لهم، بحيث ظلت أرض الأندلس حتى نهاية القرن الخامس الهجري

(نهاية 11م) مقسمة إلى نفس المناطق الكنسية التي كانت عليها أيام القوط، أي إلى ثلاث مطرانيات (طليطلة- إشبيلية- ماردة)، على رأس كل منها مطران، وكل منها تتكون من عدة أسقفيات، وكل أسقفية تتكون من عدة أبرشيات.

وقد حافظ المسيحيون على كنائسهم وأديرتهم للجنسين، بحيث وصل عدد هذه الأديرة في ضواحي قرطبة لوحدها إلى حوالي خمسة عشر دير مسيّر وفق قوانين وأنظمة مسيحية<sup>30</sup>.

وزيادة على كل ذلك فقد سمح المسلمون للمستعربين ببناء كنائس جديدة في قرطبة، من ذلك أن عبد الرحمن الداخل سمح لنصارى قرطبة ببناء كنيسة بدل نصف الكنيسة الذي اشتراه منهم بحوالي مائة ألف دينار ذهب أي ما يعادل خمس مائة لثيولوغرام من الذهب<sup>31</sup>، بهدف توسيع مسجد قرطبة الجامع، مع العلم أن الفقه الإسلامي وبالأخص المذهب المالكي يمنع أهل الذمة سواء في المناطق المفتوحة صلحاً أو عنوة من بناء كنائس<sup>32</sup>.

وظلت الكنائس في الأندلس تقوم بدورها الديني إضافة إلى الدور الاجتماعي المتمثل في عقد الزيجات وتعميد المواليد واختيار الأسماء لهم وتسجيل المبيعات والعقود بين المسيحيين<sup>33</sup>، كما ظلت الكنائس والأديرة محافظة على ممتلكاتها المتمثلة في الأموال والأراضي التي أوقفها عليها المستعربون؛ فدير رأس القديس فانسان أوقفت عليها أراضي زراعية واسعة جداً<sup>34</sup>.

والأهم من كل ذلك أن الوجود الإسلامي في الأندلس حرر النصارى فكرياً، وأعطاهم حرية نقد الكنيسة<sup>35</sup>، فأصبح المستعرب يجرؤ على توجيه انتقاداته للكنيسة بكل حرية، لأن الإسلام ضمن له الأمن، وكفل له حرية العقيدة، ووضع حداً للاضطهاد الديني بين المسيحيين أنفسهم في الأندلس<sup>36</sup>، إضافة إلى تعلمهم حرية اختيار الأشخاص الذين يشرفون على شؤونهم الدينية كالمطارنة والأساقفة، وعدم السماح للحاكم بفرضهم عليهم؛ فعندما عزل عمر بن حفصون<sup>37</sup> الأسقف جعفر بن مقسم عن السقافة في ببستر Bobastro وعوضه بجيو، عارضه الرهبان وكبار نصارى دولته، واضطروه إلى إرجاع جعفر بن مقسم إلى منصبه<sup>38</sup>.

هذه إذاً إشارة سريعة إلى طبيعة المعاملة التي حظي بها نصارى الأندلس، والحرية الدينية التي منحت لهم، خاصة في عهد الدولة الأموية، والتي فاقت أحياناً حدود ما نصت عليه الشريعة الإسلامية، مما سمح للكنيسة الأندلسية بالإنعاش والتفتح على مختلف الأفكار والإستفادة من التطور الفكري الذي كان يشهده العالم الإسلامي، في الوقت الذي كانت فيه الكنيسة في الدول الأوروبية تعاني من الجمود والتخلف، نتيجة لمرور العالم المسيحي عموماً آنذاك بفترات مظلمة.

## الهوامش:

- 1- سورة المائدة- الآية 8.
- 2- سورة الأنفال- الآية 61.
- 3- سورة التوبة- الآية 6.
- 4- سورة الممتحنة - الآية 8.
- 5- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي- الجامع الصحيح- تحقيق مصطفى ديب البغا- كتاب الجزية- باب من قتل معاهدا بغير جرم- الحديث رقم 2995- دار ابن كثير- بيروت- ط 3 1407هـ / 1987م- ج 3 ص 1155.
- 6- سليمان ابن الأشعث أبو داود السجستاني- سنن أبي داود- تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد- كتاب الخراج- باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات- الحديث رقم 3052- دار إحياء التراث العربي- بيروت- د. ت- ج 3 ص 170.
7. البخاري- المصدر السابق- كتاب الجنائز- باب ما جاء في قبر النبي ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما- الحديث رقم 1328- ج 1 ص 469.
8. حسين مؤنس، فجر الأندلس، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، 1405هـ/1985م، ص 440.
9. المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1997م، ج 1 ص 256.
10. المصدر نفسه- ج 1 ص 255/ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق وتقديم إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1402هـ/1982م، ص 23.
11. ( los mozarabos ) لفظ أطلق على نصارى الأندلس خصيصا، وهم المسيحيون الذين ظلوا يعيشون جنبا إلى جنب مع المسلمين في الأندلس، وتشبهوا بهم لغة وزيا.
- 12 -حسين مؤنس- المرجع السابق- ص 103.
- 13 - Duffourcq – La Vie Quotidienne dans l'Europe Médiévale Sous Domination Arabe, 1<sup>ere</sup> édition, Hachette, 1978. – p73.
- 14- Simonet – Historia de los Mozarabes de España, Oriental Press, Amsterdam, 1967- p122.
- 15- Duffourcq – op cit – p71.
- 16 إيلوخيو أو أولوخيو ( San Eulogio de Córdoba )، رجل كنيسة من مواليد قرطبة سنة 184هـ/800 م، كان شديد العداء للإسلام والمسلمين، نفذ فيه حكم الإعدام سنة 245هـ/859م لجهده بسب الإسلام والرسول محمد ﷺ.
- 17- Simonet – op cit - p481.
- 18- Ibid – page 126.
- 19- Duffourcq – op cit – p71.



20. ابن شهيد(382 - 426 هـ / 992 - 1035 م) أحمد بن عبد الملك بن أحمد بن شهيد، من بني الوضاح، من أشجع، من قيس عيلان، أبو عامر الأشعبي: وزير، من كبار الاندلسيين أدبا وعلماء، مولده ووفاته بقرطبة، له أشعار وتصانيف بديعة منها كشف الدك وإيضاح الشك، وحنوت عطار، والتوابع والزوابع. ترجمته في نفح الطيب للمقري، 1/ 621، والأعلام للزركلي 1/163.
- 21- المقري- المصدر السابق- ج1 ص525.
- 22- ابن بسام- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2000- ج1 ص203.
- 23- ابن حزم الظاهري- طوق الحمامة في الألفة والألاف، اعتنى به وقدم له عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1423هـ/2003م. ص230.
- 24- ابن عبدون، ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشرها ليفي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955م.- ص55.
- 25- Simonet – op cit - p 128.
- 26- Ibid – p 360.
- 27- Duffourcq – op cit – p83.
- 28- حسين مؤنس- المرجع السابق- ص496.
- 29- المرجع نفسه- ص426-499.
- Isidro de las Cagigas – Los Mozarabes, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 30 p58. – t7194
- Simonet – op cit- page 201.31
- 32- الونشريسي- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب، بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ/1981م - ج2 ص247.
- 33- حسين مؤنس- المرجع السابق- ص501.
- Christophe Picard – Le Portugal Musulman (VIII-XIII siècle) l'Occident d'Al 34 Andalus sous domination islamique, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000 – p 286.
- 35- حسين مؤنس- المرجع السابق- ص487.
- 36- مصطفى الشكعة- المغرب والأندلس: آفاق إسلامية وحضارة إنسانية ومباحث أدبية، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م - ص66.
37. ابن حفصون (235- 305 هـ/850- 918 م) هو عمر بن حفص (حفصون) بن عمر بن جعفر بن شتيم بن دميان بن فرغلوش بن إذفونش: تاجر من أهل الاندلس، تزعم أطول الثورات عمرا في الأندلس، بدأها سنة 270هـ/ في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط، وتواصلت إلى غاية خلافة عبد الرحمن الناصر (300-350 هـ/ 912-961 م)، ينعتة المؤرخون باللعين والخبيث ورأس النفاق، اتخذ من بيشتر (Bobastro)، الواقعة في مقاطعة مالقة، جنوب شرق الأندلس، قاعدة له. ترجمته وأخباره في البيان المغرب لابن عذاري المراكشي 2/ 105، وجذوة المقتبس للحميدي ص 268.
- 38- ابن حيان- المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق محمود علي مكّي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1393هـ/1973- ص124.

## المصادر التقليدية التاريخية مقارنة سوسيو-تاريخية

### البحاقيت الثمينة للعربي المشرفي أنموذجا

#### أ. العربي بوعمامة

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

#### تمهيد:

من المعلوم أن المصادر التقليدية التاريخية لبلدان المغرب لفتت منذ مدة اهتمام كثير من الباحثين في مختلف فروع العلوم الإنسانية، فظاهرة الأنساب من بين القضايا التي استأثرت بالانتباه واستقطبت سيلا من المؤرخين والباحثين الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع، إذا شكلت موضوعا خصبا للبحث والكتابة. " فالحديث عن السير الذاتية والتراجم، قد أخذ على أيامنا أهمية بالغة على الصعيد الاختصاصات الأدبية والإنسانية بشكل عام"<sup>1</sup>.

#### 1) المصادر والمقاربات الجديدة:

استعمال المصادر والوثائق وكتب الأنساب وغيرها من شأنه أن يفتح المجال أمام الباحث للنظر في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والذهنية الخفية ومن شأنه أن يسهم في بلورة تصور داخلي تساؤلي للتحويلات التي عرفها المجتمع الغرب الإسلامي. " وتأتي كتب الأنساب على رأسه هذا النوع من المصادر التاريخية التي تمدنا بمعلومات قيمة دقيقة عن بعض القضايا العميقة للمجتمع والتي أبقته المصادر الإخبارية في الظل. أصبح هذا النوع المصدري يحظى باهتمام متزايد عن الباحثين مما يقدمه من معطيات تاريخية حول العلاقات الاجتماعية والواقع السوسيو- ديني."<sup>2</sup>.

وان الاستفادة من هذه المادة استفادة كاملة واستنطاقها استنطاقا سليما لن يتأتيا إلا عن طريق توظيف بعض الأدوات الإجرائية" للعلوم الاجتماعية مختلفة، وخاصة السيميائية، واللسانيات وعلم الإناسة، ذلك أن هذه الأخيرة تتضمن لغة رمزية تحمل دلالات معينة". لذا نبه بعض المشتغلين بهذه النصوص إلى وجوب النظر إلى مادتها " على أساس التوفيق بين قراءة داخلية " تحاور الرموز والمضمون الثقافي، وبين قراءة خارجية توظفها في سياقها<sup>3</sup>

الحديثي"4. مع تسليمنا بنجاعة المزاوجة بين القراءتين، فإننا نؤكد أن تأليف كتب السير والتراجم يتم في سياق تاريخي محدد يتطلب بدوره توضيحا. فالاستفادة من مادتها تحمل كذلك تجاوز الرواية إلى مضمونها وسياق إنتاج هذا المضمون، أي أن الأمر يتطلب قراءة المادة قراءة تاريخية، إذ هي وحدها الكفيلة بتحديد الواقع الذي انبثقت منه.

الواقع أن بعض الدراسات الحديثة التي سارت على هذا المنهج وحفرت في مضامينها ومعانيها الثاوية خلف رموزها قد رسمت مسارا جديدا في توظيف هذه المادة، وجددت كثيرا من معطيات البحث الأنثروبولوجي التاريخي، بحيث لم يعد بإمكان كل مهتم بتاريخ الغرب الإسلامي أو مشتغل على هذه المادة تجاهل إسهامات تلك الدراسات. حول العلاقات الاجتماعية والواقع السوسيو ديني ومجريات الحياة اليومية لشريحة اجتماعية ما فتئ دورها يكبر وتأثيرها يتقوى داخل النسيج الاجتماعي.

فالداسر لهذه الآثار مدعو إلى نوع من الارتحال داخل هذه التصانيف والامتناع عن إقحام قناعاته الخاصة في محاولة لاستكشاف آليات التمثل التي استوعبت بها الأجيال السابقة المضامين الواردة في هذه الآثار. إن كتب الأنساب هي الكتابات الأدبية التي طرحت السيرة " ونسب للصلحاء والأولياء والمرابطين، على هيئة سير ضبطت حياتهم اليومية وسلاسل أنسابهم وممارستهم الدينية والاجتماعية، وصورت الشخصية الدينية داخل النص كشريحة كاريزماتية تنتصر على مختلف القوة التي تمثل الخوف والشر، وهي في الغالب تتكون من اللصوص والأعراب والقراصنة والسلطة والطبيعة، فهي ذلك الخليط من الواقع والتمثيل والتاريخ والأسطورة والذي يتطلب الاستفادة منه عبر استعمال العلوم المختلفة للكشف عن مكنونه الفكري النابع من رحم مؤسسة الزاوية التي توظفه بدورها كأداة فعالة " لضمان استمراريتها عبر صيانة متجددة لرموز المشروع الموروثة"5.

## (2) التأسيس لتاريخ متعدد الإفادات:

دراسة هذه التصانيف وتاريخها هو بداية: " التأسيس لتاريخ الذهنيات على المستوى المغاربي باعتماد على تأليف تتداخل ضمنيا الشهادة التاريخية مع الترجمة الذاتية، فهذا الخطاب على سبيل المثال لا ينحصر في نطاق النسب بل نجده يخترق الكتابات الإخبارية والتراجم وكذا الأمر بالنسبة إلى الأدبيات الأخرى، مثل الفهارس، أو السلالات النسبية، والنوازل أو الفتاوى. فالأثر على اختصاصه لا يقتصر على جانب ما دون التطرق إلى الجانب الآخر، واختزال كافة أصناف أو ضروب الثقافة العالمية "la culture savante". فقاعدة التبادل بين جملة هذه المضامين أمر لا مجال اليوم لإنكاره". لدراستها ينبغي وضع منهجية محكمة قصد استدرار مفهومها التاريخي والأنثروبولوجي على حد سواء.

فهم محتوى هذه المصنفات التقليدية. " إن لم ترفق مطلقا إلى مستوى مرموق على صعيد الصياغة والمنضمون فإن ذلك قد تصدره لتعكس لنا صورة عن القاعدة الذهنية والممارسات السلوكية ".6

## (3) مدونات الأنساب والسير، الأزمة والإصلاح السياسي والاجتماعي:

إذا كان هذا الترابط الوثيق بين الأزمة وظهور كتب الأنساب حقيقة لا يرقى إليها الشك فإن السؤال المحوري يظل هو كيف تعاملت هذه المصادر مع واقع الأزمة، من خلال استعراض مظاهر الأزمة آنذاك والفشل السياسي بداية من عصر الموحدين أواخر القرن السادس وبداية السابع هجري والتناقض بين السلطة والمجتمع فإن هذه العوامل مجتمعة كانت وراء ظهور الكتابات السير والمناقب التي وظفت للإعراب عن جملة من المواقف وللتخفيف من حدة الصراع الاجتماعي بل تقديم مشروع إصلاح، الذي يظهر نخبة الأولياء على أنها القادرة والمؤهلة كقيادة تقوم بدور طلائعي للخروج من الأزمة. " أكد مالنيوفسكي أكثر من دوركاهم، على وظائف الدين في تخفيف توترات والضغوط التي تقع على أفراد المجتمع كأفراد أو جماعة"<sup>7</sup>.

لاشك أن مؤلفي المناقب والأنساب كانوا يشعرون بأثر ذلك على نفسية المجتمع، يسعون في نهج شتى الطرق لفرض قبولها على كل عناصر مجتمع لأن ذلك يعني تقبل مشروعهم الإصلاح، لذلك دافعوا عنها بحجارة. ونجد مثلا في هذا النص أنه يطرح الأولياء فالكتلة السياسية لا تقهر ولا يعلا عليها وذات قدسية بتصوير يضفي نوع من الهالة والهيبة، هذا ما حملته كتب الكرامات تبريرا لهذه النخبة حتى تجعل منهم قادة إصلاح دون غيرهم وعليه فإنها " تحمل خطابا سياسيا واضح المعاني فهي دعوى ضد الظلم والطغيان كما تستعمل الاستعارة ALLEGORIE وتضعها لردع وتوجيه السلطة وتوضح عدة طرق للانتصار عن الظلم إما بواسطة الأدعية والرؤية أو تسليط قوى خارقة على المستبد. كذلك تصوير هذه النخبة من الأولياء دون غيرها بترجمة وإعطائهم صور كأبطال خارقى العادة هذا يعزز ما ذكرناه في السابق أنها وليدة أزمة مجتمعية"<sup>8</sup> يتطلع المؤلفون من ورائها إلى التجديد بالتالي جاءت لتعكس أزمة معينة أو كان نتيجة لها.

#### 4) النسب الشريف ومشروعية النفوذ الروحي والرمزية للشرعية الدينية:

النسب الشريف هي ميزة طغت على كل الأبعاد الأخرى "في حياة الاجتماعية والسياسية . فالأهمية التي احتلتها الشرف في حياة العامة " إذا كان الشرف يورث فإن الأمر لا ينطبق بالضرورة على التصوف"، فالخلفاء و"<sup>9</sup> إن كانوا تربوا في وسط مشحون بالقيم الصوفية، فهم لم يرثوا دائما عن مؤسس الزاوية حماسه الصوفي الذي لا يكون في الغالب إلا نتيجة لشخصية واستجابة لنداء باطني" وعليه فإن الخلفاء سيستثمرون شرف نسبهم أكثر يستثمرون الإرث الصوفي، ويصبحون شيوخ بركة يزورونهم للتبرك بعد أن يصبح الشرف أساس هذه المشروعية وسوف تكون المناقب مرآة هذا التحول، الأهم من ذلك ستكون أداة لتبريره بتوظيفها للإيجاء بالاستمرارية. أصبح الشرف والنسب ركن أساسي من أركان مشروعية السياسة الدينية على السواء. إذا كان أثر الشرفاء على تطور التصوف بالمغرب قد أصبح أمر ملموسا من القرن الثالث عشر، فإن هيمنة الشرفاء على الحياة الصوفية بعد القرن الخامس عشر تعززت بشكل كبير"، ذلك أن المنطقة احتضنت أكبر عدد من الشرفاء الأدارسة، ووصولهم إلى قمة السلطة السياسية، مما أعطى دفعا كبيرا للشرف والتصوف أن يتمتع في قالب واحد.

إن كتب السير للشرفاء لا توظف فقط في خدمة النسب، ذلك أنها تمثل في نفس الوقت تأكيداً لمشروعيتهم الصوفية. وهي مشروعية تورث كما يورث النسب، فالشيخ يصبح شيخاً ليس فقط لأنه شريف يتوفر على البركة، ولكن كذلك (ورث السر) ممن سبقه بعد أن اختارته العناية الإلهية للخلافة. ويرتبط الجاه أيضاً بمسألة الشرف وأصالة النسب، وظل معياراً للتصنيف الاجتماعي، وحسبنا أن بعض العائلات ورثت مكانتها الاجتماعية من نسبها وشرفها، واحتلت وضع طبقي متميزة عن طريق النسب والوراثة، وانتقلت الوجاهة من جيل إلى آخر تماماً كالموروثات المادية والمعنوية الأخرى. والأسر الشريفية في العهد العثماني كانت معفاة من الضرائب، وتمنح لها ظهائر التوقير.

و دخول التصوف إلى أقطار عديدة ذات أصول غير عربية، على أن مفهوم آل البيت "قد وسعه الصوفية المتأخرون فجعلوه يشمل كافة أمة محمد (ص) سواء، وأطلقوا عليه مصطلح (أهل الله)"<sup>10</sup>.

### 5) مخطوط اليواقيت الثمينة منهجية التأليف ودوافعها:

يطرح المشرفي دوافع التأليف في مقدمته "وبعد لما رأيت حب آل النبي من أعظم الوسائل عند الله تعالى ومن أكبر الخصال، حركني باعث الحب أن أجمع تأليفاً يسمهم بالتعريف ويبني عن غلى مقامهم بالتشريف" منهجية الكتابة: اعتماده على مصادر عديدة منها ما هو مذكور مثل كتاب سمط الآلي وغيرها وعمل على الاختصار بقوله "واعتمدت في ذلك على كتب أولى الشأن واختصرت منهم ما تحقق لي يقين"<sup>11</sup>.

إن دراسة وصفية للكتاب تتبع أجزاء الكتاب من مقدمة ومتم يتضح انه مقارنة جينبولوجية لنسل وشجرة آل البيت خاصة الفرع الحسيني بالغرب الإسلامي ويشتمل الكتاب كما جاء في المقدمة<sup>12</sup> وقسمته على أقسام أربعة بزيادة مقدمة وخاتمة، القسم الأول في نسب النبي والخلفاء الأربعة، القسم الثاني في التعريف بريحانة الرسول مولانا الحسن ابن فاطمة البتول، الذي هو غاية المنى والرسول، القسم الثالث في التعريف ببعض ذرية الريحانتين وهما مولانا الحسن ومولانا الحسين رضي الله عنهما وأمهما وأبيهما. وصلى الله على جددهما على وجه الاختصار والاقتصار. القسم الرابع في التعريف بالقطب الواضح، والكوكب النير اللائح، سيدي محمد بن علي المجاجي، وفي الحكايات الدالة على تعظيم أهل البيت والأحاديث المؤلفة في حبه. وهذه الأقسام استغنينا بها عن تفصيل الكتاب وتبويه. واستعنا بالله على جمل تراكيبه في ترتيبه، إنه ولي ذلك والقادر عليه سبحانه (

### 6) الكتابة ومحاولة إثبات الذات:

بعد الاقتراب من محتوى الكتاب لا بد من الوقوف على المؤلف والمدارس العلمية التي نهل منها فيسب الاستعمار الذي عرفته الجزائر اضطرت أسرة المشاركة إلى الانتقال إلى المغرب الأقصى والاستقرار في فاس ويؤكد في أحد مخطوطاته "فجاجنا خروج الإفرنس دمره الله للثغر الجزائري، فلم يتم لنا المراد في قراءة التفسير ومتون الصحاح، فرجعت لغريس ظافراً بالنحويات والفقهيّات والحمد لله، وانتصبت في حياة والدي للتدريس وقرت بي عينه"<sup>13</sup> وبعد انخزام الأمير عبد القادر في معركة عين طاقين سنة 1843م، لم تسمح له بالموث في الجزائر نظراً لتظافر عدة عوامل سبق ذكرها.

---

وهو ما جعله يشدّ الرحال نحو المغرب سنة 1844م؛ لكن ضغط فقهاء فاس ومحاولة التمكين وفرض الذات في المجتمع الفاسي هذه من أهم العوامل التي ميزت حياة المشرفي ويصرح به في كتابه " كل هذا، أني معدود من حزب الغرباء، وإن كنت عندهم من جملة الأدباء، وفي الطبقة الثانية من طبقات المدرسين، ومحروم من أحباس المحبسين، وهذا شأن من لفظته الأقدار من أوطانه، وانقلبت محاسني مساوئا، وأصدقائي أعاديا"<sup>14</sup>.

ومما سبق فان وضع المؤلف في اطاره الزمني واستدراار مخزونه التاريخي والسوسولوجي يفتح المجال لتعدد الاختصاصات والاستفادة من كل التخصصات ببعء تكاملي، ونحتاج الى جهد مؤسسي حقيقي يتجاوز المحاور التقليدية للنصوص بأفق تكاملي متعدد القراءات وعمق تحليلي لهذه المدونات التاريخية، نستطيع كتابة تاريخ متكامل منهجيا.

- 
- 1 لطفى عيسى المناقب والسير، دار سراس تونس ، 1996 ص ص: 21-25 .
  - 2 المرجع نفسه، ص ص: 21-25 .
  - 3 المرجع نفسه، ص ص: 21-25 .
  - 4 المرجع نفسه، ص ص: 21-25 .
  - 5 حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، 409/4، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط: 1. 1967.
  - 6 بوتشيش، ابراهيم القادري، الحياة الاجتماعية في المغرب و الأندلس خلال عصر المرابطين، دار الطليعة ، بيروت 1995، ص ص: 134-155.
  - 7 بوتشيش، ابراهيم القادري ، إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي، دار الطليعة، بيروت 1998، ص ص: 144 - 145.
  - 8 المرجع نفسه، ص ص: 144 - 145.
  - 9 المرجع نفسه، ص ص: 144 - 145.
  - 10 المرجع نفسه، ص ص: 144 - 145.
  - 11 العربي المشرفي، اليواقيت الثمينة، مخطوط الحزانة العامة الرباط رقم 1534 د 38 ورقة .
  - 12 المصدر نفسه، و: 38.
  - 13 المصدر نفسه، و: 38.
  - 14 المصدر نفسه، و: 38.

---

## Considérations anthropologiques sur les Capsiens

أ.فاضل لخضر

قسم العلوم الإنسانية

جامعة معسكر

### Résumé :

Les hommes capsiens nous ont laissé leurs outils d'os et de pierre, des fragments de leur récipients en coquilles d'œuf d'autruche, quelques objets de parure et de rares œuvres artistiques, leurs sépultures et mobilier funéraire. c'est infiniment plus que ce qui subsiste de l'équipement de l'homme paléolithique et même de l'homme Ibéromaurusien, mais ce n'est pas suffisant pour pénétrer plus intimement dans la vie capsienne. Dans l'article suivant nous n'aurons l'occasion d'aborder que les considérations générales les concernant.

### Summary:

The Capsians men left us their tools of bone and stone, of the fragments of their containers in egg shells of ostrich, some objects of ornament and rare artistic works, their burials and funerary furniture. it is infinitely more than what remains of the equipment of the Palaeolithic man and even of the Ibéromaurusien man, but it is not sufficient to penetrate more closely in the capsian's life. In the following article we will have the occasion to approach only the general considerations relating to them.

### 1-Extension géographique du territoire des Capsiens :

La civilisation Capsienne est apparue dans le Maghreb en épipaléolithique vers le début du huitième millénaire ( 7350av.J.C.) est a subsisté jusqu'à la fin du V<sup>e</sup> millénaire(environ4390av.J.C),ces dates assignent donc, provisoirement au Capsien une durée de 2 millénaires. Son aire d'extension géographique est différente. A l'origine elle fut surtout connue dans la région de Gafsa, d'ou son nom de Capsien (de Capsa ,nom antique de la ville<sup>1</sup>. Le peuplement Capsien s'est avéré très dense dans la zone de Cheria ,Telidjène et Rass El-Euch .Ils totalisent environ une superficie de 2000 km<sup>2</sup> ,et233 gisements ont été revus ou découverts.<sup>2</sup>

Le développement des recherches archéologiques a permit ensuite de localiser le Capsien bien au delà de cette cellule initiale:à l'Ouest il ne dépasse pas Bordj-bou-Argeridj. Sa présence est soupçonnée autour du Hodna ou les escargotières seraient nombreuses .L'Aurès ne paraît pas avoir été occupé. L.Balout mentionne, entre Negrine et Biskra ,la présence d'un Capsien diffus,



---

car aucun gisement n'y est connu. Enfin, grâce aux travaux de J. Bobo et J. Morel, on peut placer un faciès particulier du Capsien autour d'El-Oued.<sup>3</sup>

C'est surtout grâce aux travaux de P. Cadenat que l'on doit la reconnaissance du capsien autour de Tiaret. Celui-ci fut d'abord signalé dans trois stations : Cubitus, Kef-Torad, Ain-Cherita et enfin à Sidi Hosni. Le gisement de Ain-Keda, fouillé par R. de

Bayle des Hermens, serait aussi attribuable au Capsien.<sup>4</sup>

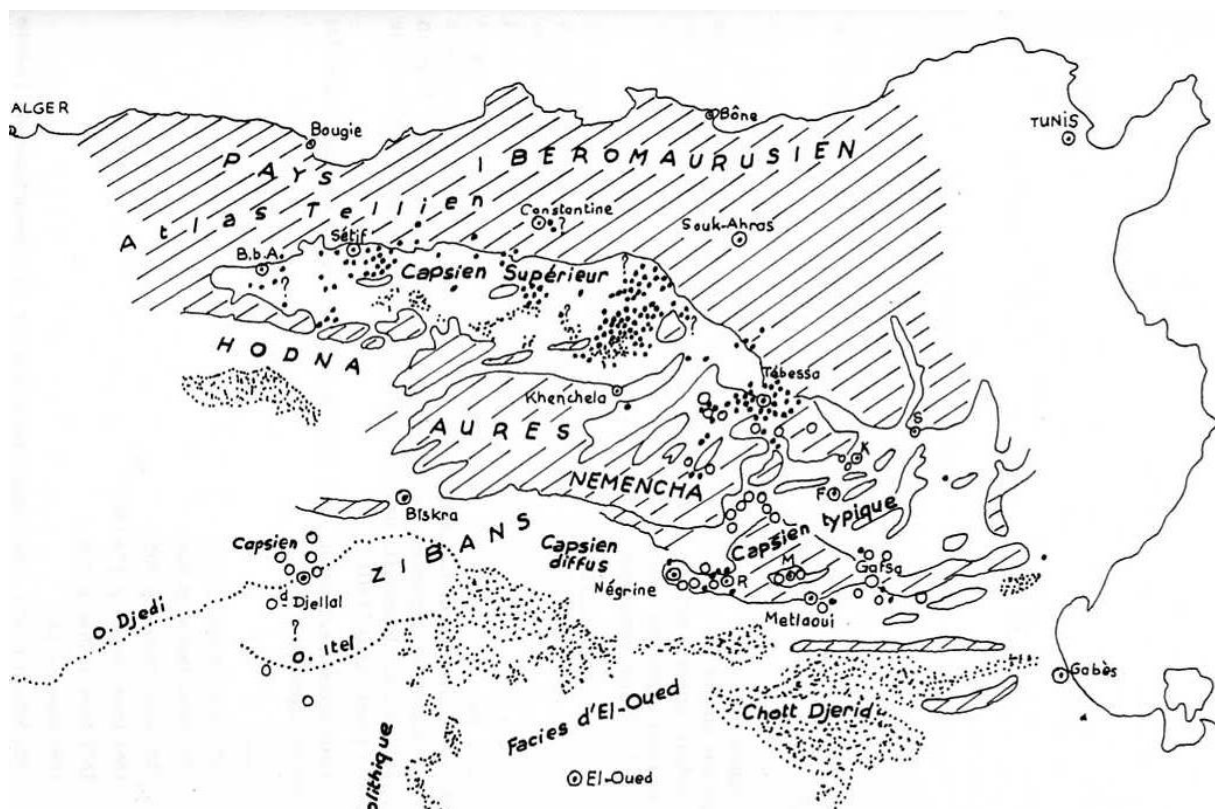
Pour l'instant on ne connaît pas de Capsien au Maroc<sup>5</sup>, Malgré la présence de pièces de style capsien on ne peut faire état du gisement de l'Ain-Fritissa situé dans la vallée de la Moulouya à cause du mélange de l'outillage: il est donc plus prudent, pour l'instant, de placer sur le méridien de Tiaret la limite occidentale de l'aire d'extension du capsien.<sup>6</sup>

Le Capsien n'atteint jamais les régions septentrionale, ni la proximité des rivages, ni les Hautes Plaines algéroises et oranaises<sup>7</sup>. En aucun point la mer n'est atteinte, ni au Nord dans le Tell qui est Ibéromaurusien, ni surtout à l'Est en Tunisie. Ces limites septentrionales coïncident donc avec les premiers contreforts de l'Atlas.<sup>8</sup>

L'hypothèse, généralement acceptée, est que la propagation du Capsien s'est faite à partir de la zone steppique algéro-tunisienne : « On ne sait comment expliquer cette diversité capsienne autrement que par une colonisation lente, avec tout ce que cela comporte d'altération en s'éloignant de la cellule initiale ».<sup>9</sup>

Les gisements Capsiens se trouvent surtout à l'air libre. Ils apparaissent comme des monticules noirâtres qui renferment des pierrailles apportés et une grande quantité de coquilles d'escargots d'où le nom d'escargotières, mot forgé par Latapie en 1909 pour rendre compte de l'abandon des coquilles d'escargots qui s'y trouvent.<sup>10</sup>

les autochtones les appellent des *Rammadiyat*, c'est à dire des cendrières. Leur principale caractère est en effet d'être constituées par des cendres, à celles-ci se joignent des pierres brûlées, généralement calcaires, utilisées pour obtenir l'ébullition des liquides suivant la méthode des peuples polynésiennes.<sup>11</sup>



**Figure1: Le territoire des Capsiens**

## II- Faune et Flore associées aux Capsiens :

Les mammifères associés au Capsiens, qui ne comprennent plus les derniers éléments spéciaux tels *Rhinoceros merci*, *Hippopotamus major* indiquent une tendance vers l'aridité. La flore déterminée par les savants R. Le Dû, L. Saccardy (1948) et S. Santa (1952) d'après des débris végétaux et amas cendreaux parle dans le même sens, révélant l'existence au Capsien typique d'une végétation de faciès montagnard subdésertiques. Par contre, au Capsien supérieur une végétation analogue à la végétation actuelle (*Pinus Alapensis*) prend possession de l'est algérien<sup>12</sup>.

Ces indications de sécheresse, s'accordent avec la corrélation de cette civilisation avec le post-Würm, d'une part, la fin du Paléolithique récent et le Mésolithique européen d'autre part.<sup>13</sup>

Les débris animaux appartiennent à 28 espèces, parmi lequel on trouve ; l'alcéphale, le bœuf primitif, la gazelle docras, la gazelle de cuvier, le mouflon, le gnou, et plus rarement le cerf de la Berbérie, l'hyène tachetée, le lion, le chat ganté, le chacal, le renard, le hérisson, le gerboise, la gerbille, le lièvre du cap, le porc-épic, la tortue de Maurétanie. La plupart de ces espèces habitent la région mais quelques unes ont disparut : l'alcéphale, l'*Equus Maurétanicus*, le bœuf sauvage, le lion et le gnou.<sup>14</sup>

L'antilope domine dans tous les inventaires des faunes mammaliennes des gisements capsien ; il s'agit de l'alcéphale ou antilope bubale (*Alcelaphus boselaphus*). Ce ruminant assez disgracieux, au cours des derniers siècles, avec la gazelle, est l'antilope la plus répandue en Afrique du nord. Son extinction est très récente.<sup>15</sup>

Dans 22 gisements capsien, le grand bœuf (*Bos primigenius*) est représenté. A Medjez II, les ossements des bovinés ont donné plus de 15% de débris osseux, mais le petit bœuf n'est

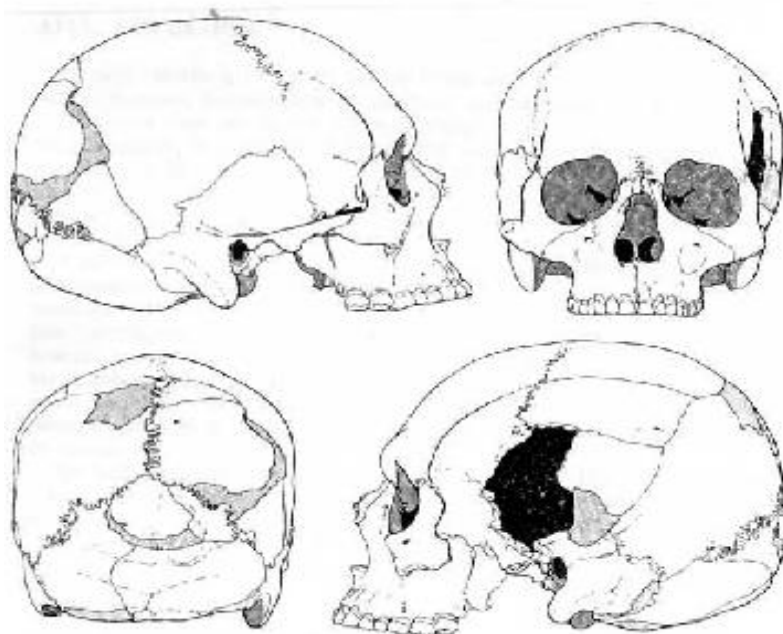
---

jamais abondant. Le grand buffle antique est encore plus rare. Les équidés, et particulièrement cet équidé voisin du Couagga qui reçut le nom d'Equus Maurétanicus, sont représentés dans une vingtaine de gisements.<sup>16</sup>

Il faut également citer les lagomorphes, reconnus dans une douzaine d'escargotières. Les restes d'oiseaux sont peu étudiés, mais si l'autruche est souvent représentés par les coquilles d'œuf dont les capsien ont fait un grand usage, de nombreuses espèces ont été reconnues : outarde canepetière « Otis tetrax », pigeon, perdrix de Barbarie, Gypaète, mais aussi des rapaces : faucon, milan, hibou. En plus de leur chair, ces volatiles avaient l'avantage aux yeux des hommes capsien de posséder des os creux qui permettaient la fabrication de perles tubulaires et de petits récipients cylindriques destinés à contenir de la poudre d'ocre ou d'antimoine ; leur plumes enfin étaient recherchées pour la parure.<sup>17</sup>

### III-Morphologie des hommes capsien :

Les squelettes découvertes dans les gisements capsien n'ont pas encore donné lieu à des descriptions précises. On connaît cependant les hommes capsien qui, comme ceux de Mechta –Afalou, sont des *Homo sapiens*. Mais ils composent une ethnie différente de celle de Mechta. Par la conformation générale de leur squelette ils sont proches des Méditerranéens actuels : on les appelle pour cette raison des Protoméditerranéens.



**Figure2: Profils crâniens de l'Homme Capsien**

Dans son ensemble l'homme capsien est moins rude, moins archaïque que son proche parent Ibéromaurusien. Les reliefs osseux sur lesquels s'insèrent les muscles (à la nuque, sur les mâchoires) sont moins puissants. Le contour du crâne est ellipsoïdal ; le front plus élevé. Le bourrelet inter orbitaire est à peine marqué ; les mâchoires sont moins puissantes.<sup>18</sup>

En 1949 fut découverte dans l'escargotière du chacal à l'est de Tébessa et à 5km à vol d'oiseaux de la frontière tunisienne, près du col de Bekkaria, par L. Balout et E. Serée de Roch, un squelette d'homme capsien. Une datation radiométrique faite à partir d'échantillons de coquilles d'hélix recueillis au gisement, indique un âge de 6580±100BC.<sup>19</sup>

---

Par l'ensemble de ses caractères, notamment sa dolichocrânie, ses orbites carrées, son nez de largeur moyenne, ses grandes dimensions crâniennes, ses reliefs faciaux assez marqués, sa stature élevée, ses proportions corporelles, cet homme se rattache au type Protoméditerranéen. Celui-ci paraît comporter en Afrique du Nord à l'époque épipaléolithique deux variantes ou sous-types que l'on rencontre essentiellement dans les escargotières de la région orientale de l'Algérie<sup>20</sup>, et dont la morphologie offre une grande diversité indiquant que la population de cette époque était indiscutablement composite. La morphologie de l'un de ces deux espèces fondamentalement différent, est du type de Mechta-Afalou, l'autre d'affinités méditerranéennes, avec deux variantes au moins du second élément protoméditerranéen. Ce dernier a été décrit par Vallois(1950), Briggs(1955), Chamla(1973) et ses deux variantes ont été précisées dans ce dernier travail : l'une (type1) comprenant des sujets dolicho – à mésocrânes, à face longue et voûtes élevée, aux orbites méso – à hypsiconques, au nez méso – à leptorhinien, orthognates ou modérément prognathe.<sup>21</sup>

L'autre variante(type2) groupant des sujets dolichocrânes, à voûtes basse, à la face de hauteur moyenne ; aux orbites mésoconques, au nez mésorhinien, éventuellement prognathes. Chez les deux types la stature était élevée chez les hommes (moyenne 1,76m), sensiblement plus petite chez les femmes (moyenne 1,63m) qui présentaient une certaine gracilité comparativement aux hommes nettement plus robustes. Parmi les restes dont on possède un signalement suffisamment complet pour évaluer leurs affinités morphologiques, on constate que, contrairement à une opinion assez répandue, le type de Mechta-Afalou est loin d'être rare dans les gisements capsien, mais que, sauf à Medjez II ou il semble qu'on puisse considérer comme mechtoïde la femme n° 4 et les trois autres sujets comme des protoméditerranéens.<sup>22</sup>

Dans l'état actuel de nos connaissances, le premier type semble davantage représenté en Afrique du Nord que le second dans les gisements capsien. Ces Protoméditerranéens apparaissent fondamentalement différents des hommes épipaléolithiques du type de Mechta-Afalou. La comparaison des différences essentielles entre eux, montre effectivement une assez grande dissemblance bien que l'on note plusieurs dispositions spéciales communes qui présentent un certain intérêt, car elle indiquent qu'il existait malgré tout des affinités entre les deux types.<sup>23</sup>

#### **IV- Environnement et mode de vie :**

##### **1- Habitat :**

Les hommes capsien ont vécu dans des paysages qui sont aujourd'hui les plaines steppiques du Maghreb. Plus rarement on les retrouve dans le Tell ; jamais sur le littoral. Ce paysage d'élection n'a pas sensiblement changé depuis cette époque ; peut-être était-il un peu plus verdoyant. Le mode d'habitat prédominant est l'habitat de plein air ; mais les capsien n'ont pas ignoré l'habitat sous abri rocheux (abri du Relilai, Columnata). Il est probable que leurs campements en plein air étaient protégés des intempéries.<sup>24</sup>

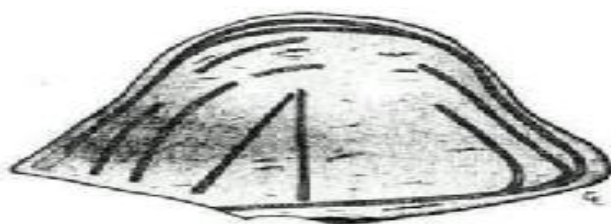
Ces campements souvent situés à proximité des oueds et des sebkhas se reconnaissent aujourd'hui à des buttes d'accumulations des déchets. Ce sont des amas, de dimensions variables souvent de contour ellipsoïdal, constitués par les cendres des foyers, des charbons, des pierres, des restes d'ossements d'animaux, de très nombreux escargots, des outils en pierre ou en os, des objets de parure ; parfois même on a procédé à une ou plusieurs inhumations dans ou sous l'escargotière, comme c'est le cas à l'Ain Dokkara par exemple<sup>25</sup>. Les gisements capsien n'ont pas tous la même composition et ceci n'a pas été suffisamment signalé.<sup>26</sup>

---

Les Capsiens n'ont pas délibérément fui les fonds de plaine et les cuvettes ; ainsi à Chéria une escargotière située à 25 m à peine d'un marais qu'elle dominait de 0,75 m à 1 m fut dispersée par les inondations de mars 1948. Quelle que soit leur situation topographique, qu'ils coiffent un mamelon ou soient accrochés à un versant, les gisements capsiens n'ont jusqu'à ce jour révélé aucune structure visible d'habitat, et nous sommes sûrs que les Capsiens ne construisirent pas de cabanes en pierres plus grosses.<sup>27</sup>

La masse parfois considérable de pierres calcinées qui forment la chape des escargotières n'a jamais servi à élever des murs. Tout indique donc que la demeure capsienne n'était qu'un fragile abri, simple hutte ou paravent fait de branchages ou de roseaux entrelacés.

Un seul document, d'interprétations difficile, révèle peut-être l'aspect de ces abris capsiens. C'est un galet gravé trouvé à la surface de l'escargotière démantelée de l'Oued Safla (Sétif)<sup>28</sup>. La gravure représente un tectiforme qui donne peut-être par sa forme générale l'image d'une hutte légère qui ne serait guère différente des abris des Boshimans.<sup>29</sup>



**Figure 3: Galet gravé de l'Oued Safla(R. de Sétif)**

Il serait intéressant de savoir si les capsiens occupaient le site d'une manière continue ou discontinue, et dans ce dernier cas si un long intervalle de temps séparait deux occupations successives. L'examen des dépôts archéologiques conduits à préférer l'hypothèse d'une occupation ininterrompue des lieux.<sup>30</sup>

## **2- Régime alimentaire :**

Les Capsiens consommaient la viande des animaux tués à la chasse comme en témoignent les os trouvés dans les foyers. Mais ils ont été aussi des mangeurs d'escargots dont les nombrables coquilles constituent l'essentiel de l'escargotière. Comme leur prédécesseurs les Mechtoides, ils ont dû procéder à la cueillette de plantes, racines ou baies sauvages comestibles. Ce sont aussi des chasseurs qui vivent de la cueillette des fruits de mer ou des escargots terrestres, et qui complètent leur menu par des nourritures végétales sauvages.<sup>31</sup>

Les coquilles d'escargots entrent pour 35 à 40% dans la composition des dépôts Capsiens ; il y en a 200 m<sup>3</sup> représentant 75 à 80 millions d'individus à Dra-Mta-el-Abiod, escargotière d'importance moyenne, située à 26 km au sud de Tébessa ; il y en a 3000 m<sup>3</sup>, représentant 300 à 320 millions d'individus au Khanguet -el-Mouhaad, escargotière exceptionnellement importante, proche de la frontière tunisienne. D'un site à l'autre, les espèces dominantes varient, mais elles sont toujours représentatives de la malacofaune de l'environnement.<sup>32</sup>

Les escargots constituent un aliment sain, pauvre en lipides (0,8% à 1%) mais en protéides (moyenne 15%) et en sels minéraux, de valeur calorifique moyenne: 90. Comment ont-ils été mangés? Quand les animaux sont vivants, il est difficile de les extraire sans briser la coquille, or, celles-ci sont entières et

---

intactes dans les gisements .Ils ont probablement été cuits ou noyés .Non pas directement grillés sur les braises dont les Capsiens disposaient cependant en abondance, puisqu'à de rare exception près, les tests ne sont pas calcinés (moins de 3% de tests calcinés à Dra-Mta-el-Abiod, soit à peu près exactement le pourcentage de silex accidentellement brûlés( 2.6% ).Ils ont été vraisemblablement bouillis.<sup>33</sup>

Dans les gisements capsiens ou la faune a été étudiée nous pouvons connaître avec une approximation suffisante la tenue par l'alcélaphe dans l'alimentation carnée, ainsi à Medjez II (région de Sétif) si on exclut les carnivores et les rongeurs, l'antilope bubale représente suivant les niveaux 37 à 68% des débris osseux recueillis au cours des fouilles, soit 52,5% en moyenne. Elle représente à Dra-Mta-el-Abiod, 69% du gros gibier, 43% du gros et moyen gibier. Sans être aussi écrasante que celle du mouflon à Tamar Hat, cette prédominance est remarquable .De plus, les classes d'âges des bêtes abattues manifestent un déséquilibre comparable. Sur les 35 dents de Dra-Mta-el-Abiod, 41 sont de première dentition, aucune des 94 dents définitives ne porte de trace d'usure ; en particulier les M 3 ont leur crêtes d'emails intactes .Le renouvellement de la première dentition s'effectuant ,chez les antilopes ,entre la deuxième et la quatrième année ,on peut estimer que l'âge moyen d'abattage tourne autour de trois ans.

Ce choix délibéré de jeunes bêtes est ,pour E.Higgs ,une preuve de la domestication de l'espèce .En faveur de cette thèse, on pourrait aussi tirer argument du fait que toutes les parties du squelette sont représentées dans l'escargotière, y compris les côtes et le bassin, ce qui implique que l'animal entier a été dépecé sur l'habitat ,alors qu'il s'agit d'un gibier pesant (80 à 120 kg) et qu'il n'est pas dans les habitudes des chasseurs ne disposant pas de bêtes de somme, de transporter un tel gibier, des lieux d'abattage aux lieux de consommation, ils se contentent d'en prélever les parties nobles : la tête et les membres, et c'est ce que les Capsiens eux-mêmes ont fait pour le bœuf primitif et l'*Equus maurétanicus* qui étaient toutefois bien plus lourds.<sup>34</sup>

Comment était consommée la viande du gibier ?Certainement cuite. Mais cuite comment ? les débris osseux calcinés sont rare (environ 2,5%à Dra-Mta-el-Ma-el-Abiod ) et ceux qui ont subi l'action du feu sans être soumis à calcination, tels comme Les coquilles d'œufs d'autruche non gravés<sup>35</sup>, ne sont eux-mêmes pas très nombreux (15à20%).Il semble que ces hommes n'aient que rarement pratiqué la cuisson directe, à la chaleur des braises, de quartiers de gibier avec leur os. Aussi avaient-ils maintes autres possibilités : rôti l'animal entier dans sa peau à la manière des Aborigènes d'Australie.<sup>36</sup>

La rareté des traces laissées sur les os par les outils de silex ne prouve pas qu'il n'y a pas eu de décarnisation mais seulement que le découpeur était habile et expérimenté. Les petits animaux (lièvre,tortue) ont probablement était bouillis car les os en sont toujours intactes;quant aux gros os, ils ont été systématiquement brisés pour en extraire la moelle.

La masse du gibier consommé peut être évaluée approximativement à partir de l'inventaire des restes faunistiques et de la détermination du nombre minimal des individus de chaque

---

espèce. Ce moyen d'approche a permis d'estimer que le gibier représenté à Dra-Mta-el-Ma-el-Abiod a fourni quelque 16000 kg de chair comestible, contenant 2700 kg de protides et 164.10<sup>6</sup> calories.

Additionnées, les ressources tirées des escargots et des vertébrés de ce dernier site totalisent 500000 rations individuelles quotidiennes de protides et seulement 74500 rations caloriques. Cette déficience énergétique a été comblée par les repas pris hors de l'habitat et par les ressources invisibles empruntées aux invertébrés et surtout au règne végétal. Pour l'ensemble de la population capsienne, la chasse aurait fourni au moins les 5/6 de l'approvisionnement en chair animale, les escargots au plus 1/6.<sup>37</sup>

Les Capsiens, ignorant la céramique, ont du utiliser des récipients creusés dans le bois ou faits de cuir, de membranes animales ou de fibres végétales et dont l'eau était portée à la température convenable, soit par immersion de pierre préalablement chauffées, une partie des pierrailles mêlées aux cendres ayant pu servir à cet usage. On ne constate pas sans surprise qu'ils ont préféré un mode de préparation infiniment plus long et plus compliqué à la rapide et facile cuisson directe sur les braises.<sup>38</sup>

La comparaison de quelques sites capsiens (comme celles de Damous-el-Ahmar à Tébessa et la grotte Capelleti dans l'Aurès) souligne l'identité des restes de nourriture, dans les deux sites. C. Roubet conclut que les hommes Capsiens pratiquaient la chasse tant dans la forêt autour du site que sur les plateaux et dans les plaines voisines, et devaient vraisemblablement aussi élever parallèlement chèvres et moutons, contribuant ainsi à l'instauration d'un régime pastoral dans les montagnes tébessiennes.<sup>39</sup>

Les habitants des abris du Damous-el-Ahmar, furent semble-t-il, des pasteurs semi-nomades, possédant de petits troupeaux de moutons et de chèvres domestiqués et vécurent vraisemblablement comme les pasteurs voisins de l'Aurès du IV<sup>e</sup> Millénaire, occupant saisonnièrement leurs abris sous roche, sur les pentes du Kef-el-Ahmar, récoltant après les pluies de printemps et d'automne des milliers de mollusques terrestres, si nombreux dans le site.<sup>40</sup>

Bien que les renseignements qu'on en tire soient inévitablement incomplets, les données recueillies au cours des fouilles montrent donc que les Capsiens avaient fondé leur économie sur l'abattage des vertébrés et sur la cueillette ou le ramassage<sup>41</sup>. La chair des vertébrés, tout au moins de ceux qui sont représentés dans les dépôts archéologiques, n'a pu fournir qu'une partie des ressources alimentaires qui étaient aux Capsiens. Il est possible qu'ils aient été sédentaires ; il est possible aussi que les impératifs de la chasse et de la cueillette aient imposé à certains d'entre eux des déplacements saisonniers, à l'intérieur d'un territoire dont pour l'instant les limites n'apparaissent pas.<sup>42</sup>

### **3- Sépultures et rites funéraires :**

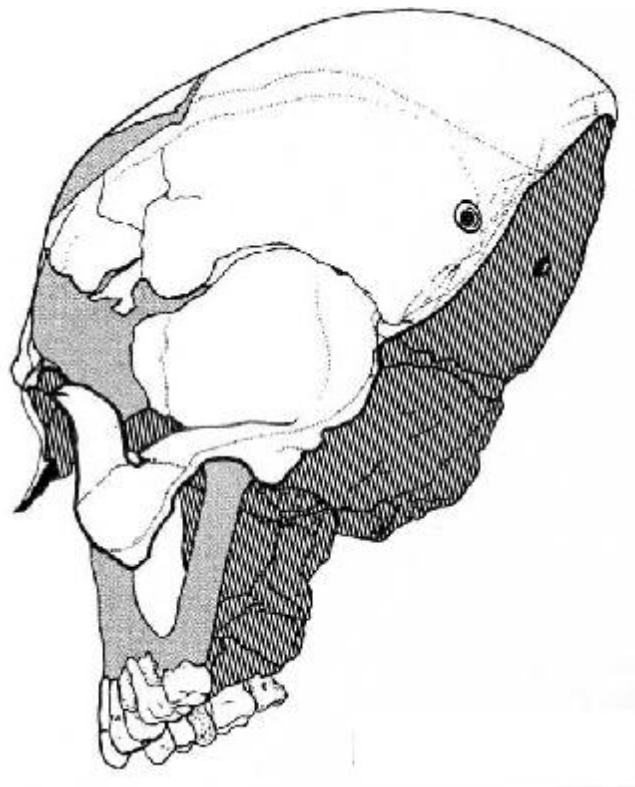
Les documents variés recueillis dans les escargotières permettent de restituer certaines coutumes funéraires Capsiennes. Tout comme les Ibéromaurusiens, les hommes Capsiens enterrent leurs morts : les squelettes inhumés dans les escargotières sont souvent entiers (en connexion anatomique) et parfois ocrés ; ils sont recroquevillés sur le côté généralement. Mais il est fréquent de retrouver des ossements humains disparates attestant qu'il y a eu alors une inhumation secondaire. Très curieuse et propre aux Capsiens, est la pratique du réemploi d'ossement humains. Les fouilles ont fourni, des différents gisements, des fragments d'os humains qui ont aménagés après la mort de l'individu : à Columnata (l'actuelle village de Sidi Hosni. W. de Tiaret) été une mandibule dont les branches montantes ont été sciées ; à Mechta-el-Arbi des fragments crâniens (frontal et occipital) ont été sciées, polis et perforés ;

---

un péronés humain poli est transformé en poignard ; à MedjezII (à l'est de Tébessa) un occipital scié et poli;des dents portent des rainures autour de la racine.<sup>43</sup>

Les escargotières renferment souvent des restes humains. Dans certains cas (Bekkaria, Mechta el-Arbi, MedjezII ), le nombre d'individus reconnus en cours des fouilles justifierait l'usage du mot nécropole pour désigner ces gisements.<sup>44</sup>

La pratique de l'inhumation dans l'habitat même explique cette fréquence. Il n'y a pas de pratique funéraire originale ni de règle appliqué universellement dans les inhumations faites dans les escargotières capsienes. Dans un même gisement, comme celui de MedjezII, on trouve aussi bien la désarticulation dans une position forcée, le décubitus latéral fléchi, le décubitus dorsal allongé. A en juger par les situations stratigraphiques des sujets à MedjezII, de Medjez I, des squelettes d'Ain Dokkara et de Dakhlat es-Saadane, il semble que la contractée ou fortement fléchie ait été surtout donnée aux époques anciennes puisque ces squelettes gisaient sous les escargotières ou dans les couches profondes.<sup>45</sup>



**Figure 4 : Crâne trophée de Faid Souar,région d'Ain Beida**

La position donnée aux membres antérieurs est également très variable : tantôt l'une des mains est passée sous la face ou ramenée vers la bouche, tantôt les bras sont ramenés sur la poitrine ou allongés le long du corps. L'orientation est aussi diverse que les positions données aux cadavres. La pratique de décarnisation et l'inhumation secondaire formellement reconnaissable dans l'Ibéromaurusien de Columnata sont peu fréquentes dans le Capsien(Le km3200).

Cependant les capsiens n'hésitent pas à creuser de véritables fosses dans les alluvions consolidées comme à MedjezI. A Dakhlat es-Saadane, après avoir déposé un corps décapité



---

dans une légère dépression du sol, les hommes capsien le recouvrirent de terres rapportées et d'un lit formé d'une quinzaine de pierres. L'absence de stèles, de tumulus ou de tout autre repère dans les escargotières permet de penser que les hommes capsien étaient enterrés sous leur huttes de branchages. Plus systématiques est le dépôt d'offrandes funéraires et en premier lieu d'une provision d'ocre, généralement au voisinage de la tête. A Medjez II, H.Camps-Fabrer a pu noter que la tête et le visage d'un enfant avait été découvert d'ocre, fard, poudre ou peinture on ne sait, mais c'est bien le cadavre et non les os décharnés qui avaient reçu cette parure colorée dont l'usage est quasi –universel.<sup>46</sup>

D'autre fois, l'ocre rouge était déposée en couche plus au moins continue au dessus du corps déjà inhumé. A l'Ain Kéda, à Dakhlal es-Saadane et à Bekkaria des dépôts d'ocre sous forme de blocs bruts, de crayons calibrés ou de fard préparé après grillage, ont été signalé dans les sépultures<sup>47</sup>.

L'utilisation massive de l'ocre par les populations capsien, a conduit E.G.Gobert à érigeait son emploi en un rite. Il évoquait surtout l'association sang-rouge-source de vie et insistait sur l'usage que des populations actuelles, Esquimaux et Australiens, en font aujourd'hui.<sup>48</sup>

Les inhumations en caisson, la position bien établie des squelettes en décubitus latéral contracté s'accompagnèrent dans un cas au moins de dépôts d'ocre rouge, et d'offrandes déposées dans une bouteille de céramique à fond conique. Architecture de la sépulture, soins donnés au cadavre au moment de son inhumation et offrandes postérieures témoignent du souci d'honorer les morts.<sup>49</sup>

#### **4-Coutumes :**

Les coutumes propres au vivant sont plus difficilement perceptibles. Il est très probable que les Capsien peignaient leur corps et peut-être même le tatouaient. Ont-ils empruntés aux Mechta la pratique de l'avulsion dentaire ? Nous l'ignorons<sup>50</sup>.

En tout cas, chez les hommes capsien, la mutilation dentaire était une pratique courante. L'avulsion mixte des incisives au maxillaire et à la mandibule était généralement pratiqué, plus souvent chez les femmes que chez les hommes (pourcentage d'avulsion chez 15 hommes, 46,6%, chez 18 femmes 77,7%).<sup>51</sup>

#### **IV-Manifestations artistiques :**

La contribution des hommes Capsien au développement des civilisations préhistoriques se marque dans un domaine particulier : celui de l'art. Certes il est malaisé de tracer une limite qui assignerait à tel objet une fonction utilitaire, à tel autre une fonction esthétique. On conviendra cependant que l'un est un objet utilitaire (arme, outil) ; la fonction immédiate de l'autre n'apparaît pas clairement.

##### **1-Pierres gravées :**

Quoiqu'il en soit, avant les Capsien, il ne semble pas que les hommes préhistoriques du Maghreb aient ressenti le besoin de tracer sur la pierre, l'os, l'œuf d'autruche, des figures qui ont du avoir un sens qui aujourd'hui nous échappe.<sup>52</sup>

La décoration des outils en os polis et des œufs d'autruche, pour modestes qu'en soient les thèmes, traduit déjà ce goût « esthétique ».

Il arrive que certains poinçons en os polis présentent des incisions parallèles, des lignes verticales ou obliques. Quant aux fragments d'œufs d'autruches, nombreux sont ceux qui portent des décors géométriques gravés ; parfois ce sont de simples lignes droites, courbes ou

---

brisées ; mais le décor peut être plus complexe : hachures ,festons, chevrons, cercles, etc.....<sup>53</sup>

Il convient de signaler ici le cas, exceptionnel, de l'œuf d'autruche

Décoré trouvé au gisement de l'Oued Mengoub (Ouled Djellal au sud-est de Tébessa, et à Medjez II sur la frontière algéro-tunisienne). Ici l'artiste a enduit d'ocre rouge la face interne d'un grand fragment. Puis il a tracé le profil d'un animal (probablement un bovidé) ;enfin il a enlevé par grattage la couleur qui était à la silhouette. Il ne reste de cette œuvre remarquable que des fragments figurants la patte arrière, l'arrière train, le ventre et la queue de l'animal.<sup>54</sup>

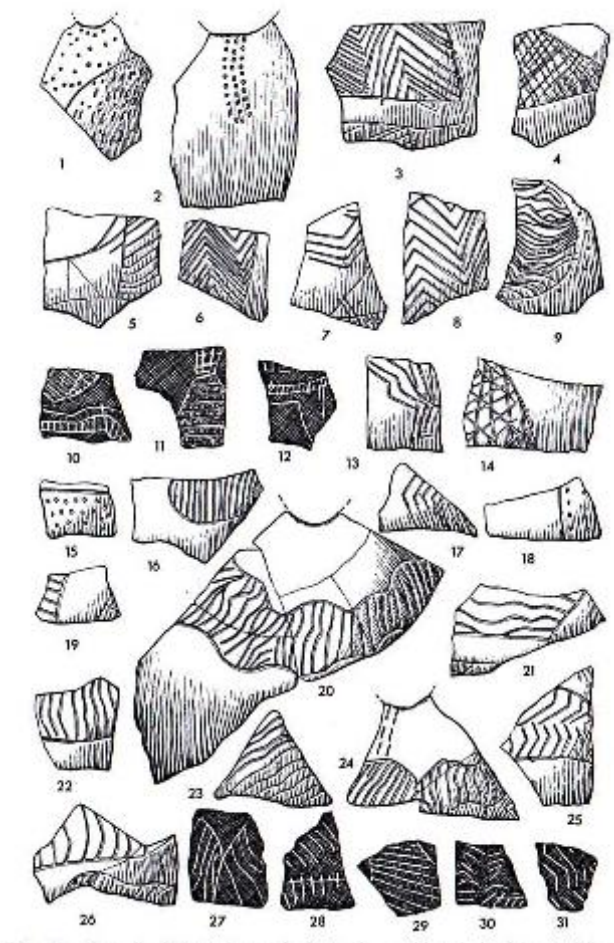
C'est à El Mekta (près de Gafsa ,en sud tunisien) qu'apparaissent les premières œuvres de sculptures sur pierre. Certaines sont interprétées comme des représentations sexuelles, d'autres sont peut-être des têtes d'animaux (cheval) ou des masques représentant un masque humain .Mais une sculpture mérite de prendre place parmi les grandes réussites de l'art préhistorique naissant.

Il s'agit selon toute vraisemblance d'une tête humaine dont les cheveux sont coupés court sur le front et flottent à l'arrière ;le visage n'est pas sculpté mais portes des incisions. Le sommet de la tête est décoré de bandes d'ocre rouge. Les Capsiens ont aussi utilisés les parois rocheuses, les dalles, les gros blocs, comme supports de leurs œuvres d'art.<sup>55</sup>

Une pierre parallélépipédique porte sur l'une des faces deux gravures de renards, vus de profils. On constate facilement que l'exagération de la longueur des pattes est fréquente dans l'art rupestre capsien particulièrement dans l'Algérie orientale. Une seconde figure, très maladroite occupe le registre supérieur est représente vraisemblablement le même type animal.

Il est juste de penser que les coquilles d'œuf d'autruche étaient souvent gravées comme l'atteste la variété des décors relevés sur les tests. L'association de ces décors entre eux répond vraisemblablement à des compositions structurées, mais rien ne permet d'identifier des figurations animales.<sup>56</sup>

Peinture, sculpture, gravure sur pierre ,os ou œuf d'autruche autant d'activités originales à mettre au crédit de l'humanité capsienne. Les hommes du Néolithique, au Maghreb comme au Sahara , porteront bientôt cet art à un grand degré de perfection.<sup>57</sup>



**Figure 5 : Tests d'œuf d'autruche du capsien de la région de Tébessa**

## **2-La parure corporelle :**

S'ils ont peint ou tatoué leur corps, les Capsiens l'ont aussi paré d'objets dont le trait commun est d'être muni d'un dispositif : perforation ou rainure, permettant la suspension .Ils ont pour cela utilisé et perforé des coquillages très variés, mais aussi des pierres ou des fragments d'os<sup>58</sup>. Ils ont aussi confectionné des colliers de perles fabriquées à partir de fragments d'œufs d'autruches.<sup>59</sup>

Les hommes capsien ont largement employé l'ocre, comme en témoigne les traces observées sur le matériel de broyage ou sur le crâne découvert par A.Latapie en 1912 dans le couloir d'entrée de l'abri ; c'est sans doute après la mort du sujet que la tête a été enduite d'ocre rouge, la couleur teignant l'os après disparition des chairs.

De nouveaux types de parures ;les tubes en os polis qui pouvaient servir à contenir des colorants et des pendeloques en plaques dermiques de tortue terrestre, de technique très élaborés, représentées par deux pendentifs entiers et trois plaques plastrales privées de leur partie perforée.<sup>60</sup>

---

## **Notes bibliographiques :**

- <sup>i</sup>1)- Brahim(C), Initiation à la préhistoire de l'Algérie, Alger, S.N.E.D, 1979, p52.
- 2) Grebenart (D), Le Capsien des régions de Tébessa et de l'Ouled Djellal. Algérie, Travaux de laboratoire d'anthropologie et de préhistoire et d'ethnologie des pays de la Méditerranée occidentale, 1972, p37.
- 3) Grebenart (D), Op.Cit., p24.
- 4) Ibid., p25.
- 5) Brahim(C), Op.Cit., p53.
- 6) Grebenart (D), Op.Cit., p25.
- 7) Alimen(A), Préhistoire de l'Afrique, Paris, Edition Boubée, 1955, p80.
  
- 8) Grebenart (D), Op.Cit., p24.
- 9) Ibid., p25.
- 10) Vaufrey (R), « Stratigraphie Capsienne (Stratygrafia kapska) », Swiatowit, XVI, Varsovie, 1934-1935, p17.
- 11) Berthier(A), L'Algérie et son passé, Alger, Imprimerie officielle, 1955, p39.
  
- 12) Camps(G), les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara, Paris, Doin, 1974, p172.
- 13) Alimen (A), Op.Cit., p85.
- <sup>i</sup>4) Camps(G), Morel(J), « Alimentation », Encyclopédie Berbère, IV, Paris, 1987, pp476-477.
  
- <sup>i</sup>5) Camps(G), Morel(J), Op.Cit., p477.
- <sup>i</sup>6) Ibid., p478.
- <sup>i</sup>7) Morel (J), « La faune de l'escargotière de Dra-Mta-el-Ma-el-Abiod(Sud-Algérien) », L'Anthropologie, Tome78, Paris, 1974, n°2, p302, pp312-313.
- <sup>i</sup>8) Brahim(C), Op.Cit., p57.
- <sup>i</sup>9) Dastuge(J), « Ain Dokkara », Encyclopédie Berbère, III, Paris, 1986, p326.
- 20) Ibid., p327.
- 2<sup>i</sup>) Chamla(M-C), « Anthropologie », Encyclopédie Berbère, V, Paris, 1988, p717.
  
- 23) Chamla(M-C), Op.Cit., p717.
  
- 24) Dastuge(J), Op.Cit., p328.
- 25) Brahim(C), Op.Cit., p57.
- 26) Brahim(C), Op.Cit., p57.
- 27) Camps(G), « Les escargotières », Encyclopédie Berbère, XVIII, Paris, 1997, p2684.
  
- 28) Ibid., pp2687, 2689.
- 29) Camps(G), les civilisations....., p165.
- 30) Camps(G), Les escargotières....., p2689.
- 31) Morel (J), Op.Cit., pp312-313.
- 32) Brahim(C), Op.Cit., p58.

---

33) Camps(G), les civilisations.....,p168.

34) Camps(G), Morel(J), Op.Cit.,pp476-477.

35) Camps(G), Morel(J), Op.Cit., pp477-478.

36) Le Dû(R), « Quelques remarques sur le capsien supérieur de la région de Tébessa », R.S.A.T, 1936-1937,p248.

37) Camps(G), Morel(J),Op.Cit.,p479.

38) Camps(G), Morel(J), Op.Cit.,pp479-480.

39) Ibid.,p477.

40) Camps-Fabrer (H), « Damous-el-Ahmar », Encyclopédie Berbère,XIV,Paris,1994,p2202.

4<sup>1</sup>) Ibid.,p2203.

42) Camps(G), les civilisations.....,p169.

43) Camps(G), Morel(J),Op.Cit.,pp482-483.

44) Brahim(C),Op.Cit.,p59.

45) Camps(G), les civilisations.....,p173.

46) Camps(G), Les escargotières.....,pp2689,2690.

47) Ibid.,p2689.

48) Ibid.,p2690.

49) Aumassip(G), L'Algérie des premiers hommes, Paris, Edition IbisPress,2001,pp113,167.

50) Camps-Fabrer (H),Op.Cit.,p2202.

5<sup>1</sup>) Brahim(C),Op.Cit.,p60.

52) Camps(G), Les escargotières.....,pp2689,2690 ; Id., les civilisations..... ,p174.

53) Brahim(C),Op.Cit.,p60.

54) Brahim(C),Op.Cit.,p61.

55) Ibid.,p61.

56) Ibid.,pp61-62.

57) Camps-Fabrer (H), Op.Cit.,p2199.

58) Brahim(C),Op.Cit.,p62..

(59) Camps(G), les civilisations.....,p179.

(60) Camps-Fabrer (H),Op.Cit.,p2202.

## سياسة الحفريات اليهودية في القدس وموقف منظمة المؤتمر الإسلامي من ذلك

أ. أوهيبه خديجة

أستاذة مشاركة بكلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية

منذ بداية الاحتلال انتهجت إسرائيل سياسة الحفريات لعلها تجد ما يثبت انتسابها للمنطقة؛ ولكن دون جدوى، والحفريات هي طريقة من طرق تهويد المقدسات الإسلامية، فتعرض المسجد الأقصى بسبب ذلك إلى محاولات استهدفت حرقه وتخريبه، ولكن أخطر ما يهدده هو السعي لإقامة الهيكل الثالث المرعوم على أنقاضه؛ وهي محاولات تتم تدريجياً وبهدوء، لذا حفر نفق، قيل: إنه سيأحي قرب أساسات المسجد الأقصى، كما حفرت أنفاق أخرى تحته. وفي مؤتمر صحفي حذر ناجح كثيرات رئيس لجنة حماية الآثار في المسجد الأقصى من استمرار السلطات الإسرائيلية بالمساحات بالمسجد الأقصى، وقال: "إن عمق الحفريات بارتفاع ما بين (6-9) أمتار، وبامتداد عشرات الأمتار؛ وهذه الحفريات تتم في الجهتين الغربية والجنوبية تحت المسجد الأقصى، ومقبرة باب الرحمة"<sup>(1)</sup>.

وقد صرح خبير الآثار الإسرائيلي جوزيف سيرج في 18 أوت 1990م بقوله: "سنقوم بإعادة بناء الهيكل الثالث على أرض المسجد الأقصى الذي تستطيع إسرائيل تصديعه باستخدام الوسائل الحديثة"<sup>(2)</sup>. وهكذا تكون الحفريات قد بلغت مراحل خطيرة عندما أخذوا نزع الأثرية والصخور من تحت المسجد الأقصى، وقبة الصخرة، مستخدمين المواد الكيماوية لتذويب الصخور؛ مما يجعل الأقصى تحت خطر الانهيار في أي لحظة؛ بسبب أية عوامل طبيعية كالعواصف القوية، أو الزلازل؛ ولو ضعيفة، أو عوامل بشرية كالتطائرات المخترقة للصوت. وكما قامت جماعة يهودية في 17 أكتوبر 1889م بوضع حجر الأساس لبناء الهيكل اليهودي الثالث قرب مدخل المسجد الأقصى<sup>(3)</sup>.

لذلك فقد حذر محمد حسين - مفتي القدس والأراضي المقدسة - من كارثة حقيقية في القدس في حال وقوع أي زلزال؛ بسبب الحفريات التي تقوم بها السلطات الإسرائيلية تحت المسجد الأقصى، وقال: "...القدس أصبحت مدينة في الهواء، ومفرغة من تحتها على عمق عشرات الأمتار..."، أما عضو الكنيست عزمي بشارة فيرى أنه ليس "المسجد الأقصى كبناء يتعرض الآن للخطر، ولكن السيادة الإسلامية - العربية - الفلسطينية عليه تعرضت لخطر أكبر، أنها مفقودة"، وأما الحكومة اليهودية فتواصل في عمليات الحفر في القدس وتهدم أساساته حيث يقول إيهود أولمرت: "لا يجب الهلع من بعض التظاهرات والصراخات" وإذا عدنا إلى تاريخ الحفريات سنجد أنها قديمة سبقت الاحتلال الإسرائيلي ثم تواصلت أثناءه وما زالت مستمرة.

### أ- الحفريات التي سبقت الاحتلال الإسرائيلي سنة 1967:

بدأ البحث عن الآثار في دولة فلسطين لأول مرة في النصف الثاني من القرن 19 ورغم أن عددا من الحفريات قد جرى خلال 100 سنة التي سبقت الاحتلال الإسرائيلي إلا أن النتائج كانت مقرونة بفرضيات خيالية غير حقيقية ومتضاربة مع

بعضها البعض، وقد بلغ عدد الحفريات في أنحاء فلسطين عشرون حفرة وعندما كانت تكتشف أي طبقة من الآثار الإسلامية كانت تلقى الإهمال والضياع والتدمير أثناء البحث في طبقات أعمق وأقدم ونادرا ما توثق<sup>(4)</sup>.

إن أول حفرة تمت في القدس كانت سنة 1863م من قبل بعثة فرنسية برعاية عالم الآثار (ديسولسي) الذي اكتشف مقابر الملوك (kings tombs) خارج بلدة القدس القديمة، وادعى أنها ترجع إلى عصر الملك داوود وكان فيها مخطط باللغة الآرامية نقله ديسولسي إلى متحف اللوفر في باريس.

وخلال الفترة ما بين (1867-1870)م قامت بعثة بريطانية باسم الصندوق البريطاني لاكتشاف آثار فلسطين برئاسة المهندس الكولونيل (تشارلز وارين) وكان هدفه منصبا على منطقة الحرم القدسي الشريف، أما أهم مكتشفاته فكانت آبارا مائية متصلة بنبع جيحون، ثم قام بحفريات عمومية، وأنفاق أفقية نحو جدران الحرم القدسي الشريف: الشرقية والجنوبية والغربية، ومن تلك الحفريات النفق الذي يقع مدخله بين باب السلسلة وباب القطنين، ويتعامد مع الجدار الغربي للحرم القدسي بطول 25 م ويعرض 6م ويصل إلى سبيل قايتباي، وقد نشر الكولونيل نتائج حفرياته في كتابه (اكتشاف القدس) سنة 1871م، وفي كتابه (توثيق القدس) سنة 1884م، كما أن الأب فيريسون (Viricent) أجرى حفريات قرب نبع جيحون، واكتشف أروقة ومغارات محفورة في الصخر كانت تحتوي على أوان فخارية تعود إلى القرن 3 ق.م، ومن هذه المكتشفات استنتج أن التل الجنوبي الشرقي كان الموقع الأصلي للقدس، وأن هذا النبع جلب السكان في هذا المكان، ثم كانت الحفريات التي قام بها الجنرال الألماني المعماري (كونراد تشيك) الذي تخيل ورسم الهيكل الذي حلم بإنشائه، ومن أهم مكتشفاته القناة التي تبدأ من أسفل المدرسة المنحكية (المجلس الإسلامي حاليا)، والتي كانت تزود القدس بالمياه.

أما في عهد الانتداب البريطاني فتأسست بعض معاهد الآثار (كالمدرسة الأمريكية للأبحاث الشرقية) برئاسة (و.أولبرايت)، ثم جاء (الصندوق البريطاني لاكتشاف آثار فلسطين)، وتمت أهم حفرياتهم الأثرية خلال الفترة: (1923-1928)م في مناطق ملاصقة لبلدة القدس القديمة.

### ب - الحفريات الإسرائيلية في القدس بعد عام 1967:

شُرع في هذه الحفريات أواخر عام 1967م، ولم تتوقف إلى الآن رغم قرارات مجلس الأمن، وهيئة الأمم المتحدة، ومنظمة اليونسكو التي طالبت إسرائيل بإيقافها، وأهم هذه الحفريات التي وقعت:

#### 1) حفريات جنوبي المسجد الأقصى:

بوشرت أواخر 1967م وتمت في 1968م على امتداد 70م أسفل الحائط الجنوبي للقدس؛ أي خلف الأقصى ومسجد النساء والمتحف الإسلامي والمئذنة الفخرية ووصل عمق هذه الحفريات إلى 14م، وهي تهدد بتصدع الجدار الجنوبي ومبنى المسجد الأقصى، وقد مؤلت الجامعة العبرية هذه الحفريات التي يترأس فريقها البروفسور (بنيامين مزار) ومساعدته (ماتير بن دوف)، ونشر أول تقرير عن نتائج التنقيب عام 1969م، وكانت آثارا إسلامية أموية للفترة ما بين (660-750)م، وآثارا رومانية، وأخرى بيزنطية، وأصرّ في كتابه على أن موقع الهيكل المزعوم هو نفس موقع المسجد الأقصى، وأنّ مدخله من الناحية الغربية.

#### 2) حفريات جنوب غرب الأقصى:

تم هذا الجزء من الحفريات سنة 1969 على امتداد 80م، مبتدئة من حيث انتهى الجزء الأول، ومتجهة شمالا حتى وصلت باب المغاربة، مروراً تحت مجموعة من الأبنية الإسلامية التابعة للزاوية الفخرية (مركز الإمام الشافعي وعددها 14) صدعتها جميعها ومن ثم أزالتها السلطات الإسرائيلية بالجرافات بتاريخ 14/6/1969م وأحلي سكانها.

### 3) حفريات جنوب شرق الأقصى: بوشرت هذه الحفريات عام 1973 واستمرت حتى عام 1974

وامتدت إلى مسافة 80 م للشرق واخترقت الحائط الجنوبي للحرم القدسي الشريف ودخلت إلى الأروقة السفلية للمسجد في أربع مواقع<sup>(5)</sup> وقد وصلت أعماق هذه الحفريات إلى أكثر من 13م وعرضت جدار الأقصى الجنوبي لخطر التصدع والانحيار.

### 4) هدم حارة المغاربة: بعد أربعة أيام من الاحتلال الإسرائيلي للقدس أي في 11/6/1967 هدم

حي المغاربة الملاصق للمسجد الأقصى من الجهة الجنوبية الغربية بواسطة الجرافات وكان في هذا الحرم مسجدان و 135 منزلا كانت هذه الأراضي والمسكن المحيطة بحائط البراق وقف على طائفة المغاربة<sup>(6)</sup> وتحولت المنطقة الآن إلى ساحة كبيرة لاجتماع السياح فيها.

### 5) حفريات النفق الغربي: بوشرت هذه الحفريات سنة 1970 وتوقفت سنة 1974 لتستأنف ثانية

سنة 1975 واستمرت حتى أواخر 1980 رغم قرارات اليونسكو وامتد النفق من أسفل المحكمة الشرعية (وهي أقدم الأبنية التاريخية في القدس) ومن أسفل 5 أبواب من أبواب الحرم الشريف وهي: باب السلسلة، وباب المطهرة، وباب القطنين، وباب الحديد، وباب علاء الدين البصيري، ومر كذلك تحت 4 مساجد ومئذنة قاتيباي الأثرية، وسوق القطنين وعدد من المدارس التاريخية ومسكن يقطنها حوالي 3000 عربي مقدسي، وقد وصلت حفريات النفق إلى عمق 11-14م تحت منسوب الأرض وطول 450م.

### 6) مراحل الحفريات: منذ 1967 وحتى 2000 مرت عمليات الحفريات بعشر<sup>(7)</sup> مراحل

تمت بتحكم، كان هدم حي المغاربة أول مرحلة من ضمن عشر مراحل من مؤامرة الحفريات.

\* المرحلة الأولى: وهي التي تم فيها هدم حي المغاربة لتكون الأرض جاهزة لأي أعمال حفر وتنقيب واستمرت

الحفريات في هذه المرحلة سنة كاملة وصل عمقها 14م.

\* المرحلة الثانية: تواصلت عمليات الهدم في الأحياء الإسلامية وإجلاء السكان وفيها حدث حريق المسجد الأقصى

في 1969.

\* المرحلة الثالثة: استمرت من 1970 إلى 1972 وبدأ فيها شق الانفاق تحت أسوار المسجد الأقصى من جانبيها

الجنوبي والغربي حتى وصلت إلى الأرضية الداخلية تحت ساحة المسجد وتم أيضا الاستيلاء على مبنى المحكمة الشرعية.

\* المرحلة الرابعة: في 1973م حيث اقتربت الحفريات من الجدار الغربي للمسجد الأقصى ووصلت أعماق

الحفريات إلى أكثر من 13م.

\* المرحلة الخامسة: عام 1974م توسعت الحفريات أفقيا تحت الجدار الغربي.

\* المرحلة السادسة: (75 - 76)م فقد أزال اليهود أثناء التوسع في الحفريات مقبرة للمسلمين تضم رفات

الصحابيين الجليلين "عبادة بن الصامت وشداد بن أوس" (رضي الله عنهما).

\* المرحلة السابعة: 1977م وصلت الحفريات إلى تحت مسجد النساء داخل المسجد وتمت فيها موافقة لجنة وزارية

إسرائيلية على مشروع يضم أقسام أخرى من الأراضي المجاورة للساحة وهدم ما عليها بعمق 9م.

\* المرحلة الثامنة: 1979م وهو الشروع في حفريات جديدة قرب حائط البراق، وتم شق نفق طويل ليخترق المسجد

الأقصى من غربه إلى شرقه وتم تحصينه بالإسمنت المسلح، وأقيم بقربه كنيس يهودي صغير.



\* المرحلة التاسعة: 1986م قد انتشرت الحفريات في كل جانب وتم إجلاء السكان من القدس القديمة وسلب

بيوتهم وغلق مستشفياتهم.

\* المرحلة العاشرة: في سنة 1988م ازداد التوغل تحت أرضية الساحة وحولها وتركزت الحفريات على الطبقات

التحتية بتفريغها من التربة، وترك المسحدين قائمين على فراغ، وتم حفر النفق الذي يبلغ طوله 457م، ووضعت بوابة حديدية، وفرضت عليه حراسة عسكرية مشددة.

وهكذا نقل اليهود جزء من الصراع إلى تحت الأرض، مدعين أن الأرض كلها لهم وهي لا قيمة لها عندهم إلا بالقدس، ولا قيمة للقدس عندهم إلا بإكمال بناء الهيكل الثالث فيها، وهذا ما اتفق عليه ساساتهم مند بن جوريون ورايين وكذا نتياهو "لا قيمة لإسرائيل بدون القدس، ولا قيمة للقدس بدون الهيكل" وقد عرض التلفزيون الإسرائيلي<sup>(8)</sup> صوراً من إدارة مدرسة دينية للقدس وقد اختفت فيها معالم المسجد الأقصى ومسجد الصخرة، وظهر مكانهما هيكل سليمان، وقد نشرت صحيفة "يديعوت أحرنوت" الإسرائيلية قصة هذه الصور بقلم أحد الصحفيين اليهود "نهار سميلانسكي" حيث قال: "إن اليهود المتدينين يعكفون بين آن وآخر على دراسة الخطط المعدة لشن هجوم على المسجد في الوقت المناسب لتدميره عن آخره، حتى يفرضوا واقعا جديدا". وقال أيضا: "إنهم يعرفون جيدا كيف سيتم إخلاء بقايا المسحدين، وحث المصلين قبل الاحتفال ب (عيد أنوار الهيكل)".

وهم يروجون لدعاية أن المسجد المقام فوق جبل المعبد سوف يهدم بفعل إلهي (كرامة لليهود)، هذا إذا لم يستعجل بعض المتطرفين منهم، أو أصحاب (الهوس الديني) بتقريب موعد هذا الحدث.

### ج- موقف منظمة المؤتمر الإسلامي من سياسة الحفريات:

قبل التطرق إلى موقف المنظمة أشير إلى ما يقوله القانون الدولي عن القدس، ففي اتفاقية "لاهاي" 1954م بشأن حماية الممتلكات الثقافية والدينية في أثناء المنازعات المسلحة<sup>(9)</sup>، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948م، وهما الممهدان الدوليان للحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادران سنة 1966م، وفي الملحقان الإضافيان لاتفاقيات جنيف الأربع الموقعان سنة 1977م، واتفاقية فيينا سنة 1983م بشأن خلافة الدول المستعمرة في الممتلكات، والتي أضفت حماية قانونية خاصة على المقدسات الدينية، وأيضا بناء على معاهدتي باريس سنة 1856م وبرلين سنة 1878م بين الدولة العثمانية والدول الأوروبية التي تم التوكيد فيهما على ما تضمنه الفرمان العثماني الصادر سنة 1852م بشأن "احترام كل طائفة دينية في الإشراف على أماكن عبادتها في القدس"، وأيضا تم تأكيد الحقوق ذاتها في "صك الانتداب البريطاني على فلسطين"، وعلى أن لا يتم تغيير الوضع القائم في المدينة إلا بموافقة جميع الأطراف<sup>(10)</sup>.

أما موقف المنظمة فقد أدان أمينها العام أكمل الدين إحسان أوغلو<sup>(11)</sup> في بيان "الجريمة الإسرائيلية ضد المسجد الأقصى، واعتبر أن هذه الأشغال هي حرق فاضح للقوانين الدولية، التي لا تجيز لدولة الاحتلال العبث أو تغيير المعالم الدينية والتاريخية في الأراضي التي تحتلها"<sup>(12)</sup>.

أما فيما يخص القرارات الصادرة عن مؤتمرات القمة الإسلامية للمنظمة، والخاصة بالقدس الشريف وفلسطين، ففي القرار رقم 2/2 (ق أ) الصادر عن مؤتمر القمة الإسلامي الثاني المنعقد في لاهور من: 22 إلى 24 فبراير 1974م يدين رفض إسرائيل الامتثال لقرارات الجمعية العامة، ومجلس الأمن التي تطالب بإلغاء كافة التدابير التي تستهدف تغيير الطابع الديني والتاريخي للقدس، واعتبار هذه التدابير باطلة ولاغية.

وأما في القرار رقم 3/2 من (ق أ) الصادر عن مؤتمر القمة الإسلامي الثالث (دورة فلسطين والقدس)، المنعقد بمكة في العربية السعودية من: 25 إلى 28 يناير 1981م، فيدين إسرائيل بشدة لاستمرارها في تنفيذ السياسات والممارسات التي تطبقها في القدس، وبخاصة إزالة المعالم القومية والأثرية والروحية والثقافية، وانتهاك الحريات والمعتقدات، واعتبار تلك الممارسات لاغيه وغير شرعية.

والقرار يُدين أيضا إسرائيل لرفضها قرارات مجلس الأمن 446 الصادر سنة 1979م، والقرار 452 الصادر سنة 1979م، والقرار 465 الصادر سنة 1980م، وعليه فقد أكد مجلس قمة المؤتمر المنعقد في دكار على أنّ جميع الإجراءات التي اتخذتها إسرائيل لتغيير معالم القدس هي إجراءات غير شرعية، وبالتالي إعلان الجهاد المقدس لتحرير الأراضي المحتلة بما فيها القدس<sup>(13)</sup>.

وأیضا نجد في القرار رقم 4/2 من (ق أ) بشأن مدينة القدس الشريف الصادر عن مؤتمر القمة الإسلامي الرابع، المنعقد في الدار البيضاء بالمغرب الأقصى من: (16-19) يناير سنة 1984م، يُعرب عن استنكاره الشديد لاستمرار الاعتداءات الصهيونية العنصرية على المسجد الأقصى المبارك، والحرم الإبراهيمي الشريف، وكنيسة القيامة، والأماكن المقدسة، والمواقع الأثرية الأخرى في مدينة القدس بقصد طمس معالمها التاريخية، وكما نجد في القرار رقم 5/2 من (ق أ) بشأن مدينة القدس، الصادر عن مؤتمر القمة الإسلامي الخامس (دورة التضامن الإسلامي) المنعقد في الكويت: (26-27) يناير 1987م التأكيد على استمرار تعزيز التضامن الإسلامي مع الشعب الفلسطيني، والتزام الدول الإسلامية الثابت بإعلان الجهاد لتحرير مدينة القدس الشريف، وتخليص المسجد الأقصى، بينما نجد في مؤتمر القمة الإسلامي السادس (دورة القدس الشريف والوثام والوحدة) المنعقد في دكار بالسنگال من: (9-11) ديسمبر 1991م<sup>(14)</sup> أنّ كلمة جهاد تختفي، ويكتفي بإدانة كافة مخططات إسرائيل في القدس الشريف التي تهدف لإحداث التغيير فيها، ومنها إدانتها لسلطات الاحتلال الإسرائيلي لهدمها محراب مسجد عثمان بن عفان رضي الله عنه في القدس الشريف، ومطالبتها الأمم المتحدة بتوفير الحماية للأماكن والمقدسات الإسلامية والمسيحية في المدينة المقدسة، وفي مؤتمر القمة السابع المنعقد في الدار البيضاء بالمغرب الأقصى: (13-15) ديسمبر 1994م<sup>(15)</sup> نجد تأكيد التزام الدول الأعضاء بمواصلة العمل والتنسيق مع المنظمات الإقليمية والدولية من أجل تنفيذ القرارات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة، واليونسكو، لوقف أعمال الحفريات في مدينة القدس الشريف.

الهوامش:

- 1- مقال: هارجوما، الحلقة الأخيرة من مسلسل تهويد القدس، عبان محمود الخطيب. أنظر [www.poica.org](http://www.poica.org) تاريخ الدخول 2009/06/03، مواصلة الحكومة الصهيونية نشاطها الاستيطاني.
- 2- الإجراءات الإسرائيلية لتهويد المدينة المقدسية والمشاريع المطروحة حول المدينة مركز العودة الفلسطيني بريطانيا. الصادر يوم: الإثنين 26 فيفري 2007 م، الحرب الصامتة قد تطلق على التطبيع أنظر مجلة البيان، العدد 24 الصادر 1 ماي 2005 .  
[www.albayan-magazine.com](http://www.albayan-magazine.com)
- 3- د. محسن محمد صالح، فلسطين دراسات منهجية في القضية الفلسطينية، الناشر: مركز الإعلام العربي، الجيزة - مصر، ط 1، سنة: 1424هـ/2002م، ص 522. وانظر المركز الفلسطيني للإعلام بتاريخ 23 مارس 2000م، و (2-6) أبريل 2000م.
- 4- الحفريات الأثرية في القدس، مهندس رائف يوسف نجم تموز 1997 تقارير أنصار القدس. (مقدم من ندوات القدس 5000 عام).  
الموقع [www.Palastine.info.info](http://www.Palastine.info.info)
5. أسفل جامع عمر (الجناح الجنوبي الشرقي للمسجد الأقصى)، أسفل الأبواب الثلاثة للأروقة الواقعة أسفل المسجد الأقصى، أسفل الأروقة الجنوبية الشرقية للمسجد، أسفل محراب المسجد الأقصى.
6. مجير الدين الحنبلي العلمي، الأناجس الجليل بتاريخ القدس والخليل، تحقيق: عدنان يونس مع نبأته، ج 2، ص: 46، الناشر: مكتبة دنديس، عمان - الأردن، سنة: 1999 ويرجع تاريخ إنشاء حارة المغاربة إلى عهد الملك الأفضل نور الدين علي ابن صلاح الدين في فترة سلطنته على دمشق 589-592.
7. مقال لعبد العزيز كامل بعنوان: "المسجد الأقصى والزلازل القادم"، مجلة البيان، نوفمبر، ديسمبر 1996، العدد 107، ص: 40 رجب. وعبد العزيز كامل، حمى سنة 2000، إصدار: المنتدى الإسلامي، إنتاج شركة ماس للبرمجة، فبراير 1999، ع: 134، ص 64.  
انظر الموقع: [www.alBayan.Magazine.com](http://www.alBayan.Magazine.com)
- 8- وذلك في البرنامج التلفزيوني (مباط شني) في منتصف عام 1995، عبد العزيز كامل، المرجع السابق، ص: 41.
- 9 - حسين معلوم، صحيفة الوطن القطرية 2003/10/30.
- 10 - وكالات الأنباء من موقع أنصار القدس [www.Ansar Alquds.net](http://www.Ansar Alquds.net)
- 11- أوغلو الكيميائي: من مواليد 1943م، ابن الشيخ عبد العزيز إحسان، هاجر من الترك هرباً من الكمالية، عمل والده في دار الكتب المصرية وساهم في إنشاء الأرشيف والقسم، تخرج سنة 1968 من كلية عين شمس بالقاهرة، ويشغل اليوم منصب أمين عام منظمة المؤتمر الإسلامي. صك الانتداب البريطاني على فلسطين، صحيفة المعرفة، 2004/10/03م، الصفحة الرئيسية ملفات خاصة 2001م وثائق، أخذ من الموقع [www.Aljazeera.net](http://www.Aljazeera.net)
- 12 - وكالات الأنباء من موقع أنصار القدس [www.Ansar. Alquds. net](http://www.Ansar. Alquds. net)
13. منظمة المؤتمر الإسلامي، الأمانة العامة، القرارات الخاصة بالقدس الشريف وفلسطين، الصادرة عن مؤتمرات القمة الإسلامية، طبعة خاصة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، الجماهيرية الليبية، قرار رقم ( 3/5 من ق أ) لصادر عن مؤتمر القمة الإسلامي الثالث (دورة فلسطين والقدس) المنعقد في مكة المكرمة بالسعودية من (25-28) يناير 1981م.
- 14- المصدر نفسه: قرار رقم 6/3 من (ق أ) بشأن مدينة القدس الشريف، ص: 65.
- 15- المصدر نفسه: قرار رقم 7/2 من (ق أ) بأن مدينة القدس، ص: 77.

## الإسلام حضارة سلم وعمل

أ. د. قلايلية العربي

كلية العلوم الإنسانية و الحضارة الإسلامية

جامعة وهران

### 1-التعريف بالحضارة

يأخذ مفهوم الحضارة (بفتح الحاء وكسرهما) عدة تعاريف : أساسها الإقامة في الحضر، والحضر خلاف البدو، فالحضارة تطلق إطلاقاً عاماً على كل ما ينشئه الإنسان من أعمال وما يبدعه من أفكار ونظريات في مختلف المجالات سواء تعلق ذلك بالأعمال الفكرية أو المنجزات المادية أو ما تعلق بالروح؛ وكذا سائر الأعمال الدنيوية، فهي تشمل كل ما يصنعه الإنسان في مسيرته على الأرض، ولقد استعمل ابن خلدون هذا المصطلح (الحضارة) في مقدمته، وهو يع ني عنده غاية ما يصل إليه رقي العمران البشري، وذلك أثناء حديثه عن انتقال الإنسان من البداوة إلى الحضارة، وعن الأطوار التي تمر بها الدولة منذ نشأتها إلى رقيها واستقرارها ثم شيخوختها وتدهور أحوالها وسقوطها حيث عرف الحضارة بقوله "إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه....."<sup>(1)</sup>، أما مالك بن نبي فيعرفها بأنها "جوهر الوجود للمجتمع ونقيضها الممجية"<sup>(2)</sup>، ويعرفها إبراهيم سليمان عيسى بأنها: "كيان يجمع المعارف والآداب والعقائد والقيم إلى جانب الإنجازات المادية من مبان وطرق، وباختصار الحضارة أفكار وأشياء"<sup>(3)</sup>.

يمكننا القول : الحضارة تتمثل في سائر الأعمال والمنجزات والأفكار والاعتقادات التي يصنعها الإنسان ويتأثر بها ويؤثر فيها إيجاباً وسلباً، ويتحكم في مسيرتها بالقدر الذي تهيئه له الظروف الاجتماعية والسياسية والمناخية والطبيعية. يمكننا أن نتوقف عند هذا التعريف؛ لتأمل بعض الآيات من القرآن الكريم والتي تشكل معالم بارزة تعتبر أساساً لحضارة أقاليمها الإسلامية.

### 2-الحضارة الإسلامية:

الإسلام دين سموي كغيره من الأديان السَّموية الأخرى التي سبقتة من حيث مصدره وهدفه، أما محتواه وطرق علاجه لمشاكل البشر ورؤيته للوجود فتلك أمور ينفرد بها عن غيره باعتباره خاتم الأديان والرسالات، السَّموية فهو المكمل والمصحح والمصوب، ويمكن استنباط المعالم البارزة التي تشكل الإطار العام للحضارة الإسلامية انطلاقاً من المبادئ الآتية:

أ-مبدأ شمولية العلم والتفكير في الكون :

يمكننا الوقوف على هذا المبدأ أثناء تأمل مجموعة من آي القرآن الكريم انطلاقاً من الآيات الأولى التي ابتدأ بها نزول الوحي على محمد (ص) وهي قوله تعالى: ﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم

الإنسان ما لم يعلم﴾ (سورة العلق/1-5)

الحضارة التي يدعو إليها الإسلام تقوم أساساً على العلم فالأمر بالقراءة (إقرأ) يفيد النطق بالمكتوب أو المسموع والإيمان به والعمل بما يدعو إليه، فاستعمال الفعل (إقرأ) في هذا السياق القرآني ليس له معادل دلالي في أي لسان آخر، ولقد توارد ذكر هذا الفعل (إقرأ) عند العلماء المسلمين بهذه المعاني كلها (التلفظ بالمكتوب واستظهاره وحفظه ووعيه والعمل به)، (كأن يقال مثلاً قرأت

الكتاب الفلاني على يد العالم فلان) يعني ذلك أن أساس الحضارة في المنظور الإسلامي (علم وعمل)، وقد جاءت الدعوة إلى القراءة مقرونة بالدعوة إلى الإيمان بالله والاستعانة به مع الإيمان برسالة محمد (ص) وما يتطلبه ذلك من عبادات ومعاملات كما هو مفصل في كتب الفقه؛ فطلب العلم وتحصيل المعارف فرض على كل مسلم ومسلمة، لذلك أعلى الله تعالى من شأن العلم والعلماء في مواضع كثيرة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾ (سورة آل عمران/18).

وإذا تأملنا مليا هذه الآية نجدها تبتدئ بالإقرار بوحداية الله وفي ذلك تأكيد وتقوية لهذه الوحداية لدى السامع (المخاطب) وبين البدء والختام ذكر الملائكة بعد ذكر الله وعطف عليه بالعلماء لعلو منزلتهم والإكبار من شأنهم، فالحكم لله قبلا وبعدا لا يشركه فيه أحد، والفضل من البشر للعلماء باعتبارهم أكثر الناس نظرا وتأملا وتدبرا، فهم أولى الناس بخشية الله لقوله تعالى ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ (سورة فاطر/28).

فالآية الأولى ختمت بـ(العزيز الحكيم) من العزة التي بمعنى المنعة والقوة الجبارة المهيمنة التي لا تضاهيها قوة، (الحكيم) من الحكم والتدبر والقدرة، أي أنه تعالى هو الذي قضى وحكم برفعه العلماء وعلو منزلتهم على غيرهم ممن لم يتصفوا بهذه الصفة أي صفة العلم، والآية الثانية ختمت بـ(عزيز غفور)، فعزیز من العزة كما سبق ولا يتوصل إلى فهمها إلا العلماء، فهم الذين يقدرون الله حق قدره، (وغفور) من المغفرة، لأن هذه الآية وردت في سياق ذكر فيه الوعيد قبلا، وهو ما ينتظر المكذبين الجاحدين من عقاب؛ وتلاها الوعد بعدا وهو ما ينتظر المؤمنين من نعيم، فناسب المقام هنا (عزيز غفور) حتى لا يغلق باب الرحمة والمغفرة أمام أولئك المكذبين إن تابوا وأنبأوا، ليلتحقوا بهؤلاء المؤمنين فيما وعدوا به، ويستمر في القرآن الكريم التنويه بالعلم والعلماء ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ (سورة المجادلة/11)، حيث عطف (الذين أوتوا العلم) على (الذين آمنوا) عطف بيان وتخصيص، إذ الذين أوتوا العلم هم من الذين آمنوا عامة ولكنهم زادوا عنهم بالعلم، وقد يقال: مادام المراد هو تخصيص العلماء بالرفعة عن غيرهم، فلماذا لا يقدم في الذكر (الذين أوتوا العلم) على (الذين آمنوا)، فالجواب المحتمل عن ذلك هو أن مبدأ العلم الإيمان بالله وبمقتضيات هذا الإيمان، العلم الذي يريده الإسلام ينطلق أساسا من الإيمان بالله وبما أوحى به إلى محمد ﷺ فمبدأ الإيمان هنا أعم: والعلم أخص إذ ليس أهل الإيمان كلهم علماء أو على درجة واحدة من العلم، لذلك قدم الأعم على الأخص؛ كما قال (الذين آمنوا منكم) أي من الناس والغائب في الزمان منهم كالحاضر إذ يقوم التبليغ مقام المشاهدة والمعاصرة، أما إتياء العلم فقد تركه مطلقا ولم يقيده، وذلك لأن العالم مهما كان تخصصه ومهما كان انتماءه الجنسي أو الحضاري فإن تعاطيه العلم والبحث عن الحقائق قد يؤدي به إلى الإيمان في لحظة معينة، ونحن نسمع باستمرار عن علماء وباحثين في شتى مجالات العلم اهتموا إلى حقيقة الإيمان... فأسلموا أو أفادوا غيرهم بتأليفهم..

وإذا أحصينا الآيات التي تدعو إلى طلب العلم تصريحا أو ضمنيا لوجدناها تشغل حيزا كبيرا من المصحف الشريف وذلك مثل قوله تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ (سورة الزمر/09).

والعلم الذي يدعو إليه الإسلام يشمل سائر أنواع العلوم سواء كانت دينية أو دنيوية والشرط الوحيد هو أن يكون العلم نافعا للفرد والمجتمع وعائدا بما هو خير وأفضل، منطلقا من الإيمان بما أمر به الله، لأن المبدأ العام الذي قامت عليه الحضارة الإسلامية هو الاستقرار والسلم والأمن والسعي بالمجتمع الإسلامي إلى أرقى مصاف الإنسانية، والعلم في خدمة الدين والدنيا معا وإقامة الحضارة الإنسانية الشاملة، لذلك ما إن شهد المجتمع الإسلامي الاستقرار والأمن حتى ازدهرت الحركة العلمية والتفت العلماء المسلمون إلى ما جادت به الحضارات السابقة: الهندية والفارسية واليونانية على الإنسانية فترجموا لمشاهير العلماء ووقفوا على زيادة

أفكارهم وصاغوها صياغة جديدة وأدرجوها في المنظور العام للشريعة الإسلامية، ولم يستنكفوا عن التلمذ لمشاهير العلماء غير المسلمين ما دام همهم الوحيد هو السعي إلى طلب الحكمة أئى كانت ومن أي وعاء خرجت، "ومن هنا نعلم أن مبدأ العلم في الإسلام هو مفتاح كبير من مفاتيح الحضارة خلال العصور<sup>(4)</sup>، وليس كما هو الشأن في المجتمعات المسيحية واليهودية في العصور الوسطى حيث حولت السلطة المطلقة لرجال الدين فحرموا الاتشغال بالعلم والفلسفة واعتبروا ذلك من المحرمات التي تعاقب عليها الكنيسة، لذلك لم تستطع أوربا أن تنهض إلا بعد ما تحررت من سلطة الدين (كما فهمه رجالهم) وهيمنة الكنيسة، أما الإسلام فمنذ الوهلة الأولى لنزول الوحي أمر بالعلم والتعلم، ولقد أقسم الله تعالى (بالقلم) وهو أداة الكتابة لا يمكن الاستغناء عنه في قوله تعالى : ﴿ن، والقلم وما يسطرون، ما أنت بنعمة ربك بمجنون، وإن لك لأجرا غير ممنون وإنك لعلى خلق

عظيم﴾ (سورة القلم/1-4). الأفضل أن لا نقول أي شيء عن هذه الآيات إنما هي في قمة البيان وروعة الجمال ومهما قيل عنها لا يوفيها حقها ولا يرقى إلى درجتها وما أكثر السور التي تبتدئ بحروف التهجي كالبقرة ، وآل عمران، و الأعراف، ويونس، وهود، ويوسف، والرعد... ومريم.... وغافر، وفصلت... ومهما قيل من تفسير لهذه الحروف فهي أصلا أصوات لغوية يتركب منها الكلام ولا غنى عنها ودلائلها أن العقل يقف أمامها حائرا وتفتح أمامه آفاقا واسعة لتفكير يصل به إلى الإيمان بأن هذا القرآن معجز حقا وإن كانت ألفاظه وتراكيبه جارية على سنن العرب في مخاطباتها، وفي آيات سورة القلم السابقة أقسم الله تعالى بالقلم؛ وعطف على المقسم به بالمكتوب (وما يسطرون) أي وما يكتبون، وكل مكتوب كتاب وكذلك أقسم بالكتاب في ﴿الطور وكتاب مسطور...﴾ (سورة الطور/1-2). وقد جعل الرسول (ص) فداء كل أسير من أسرى بدر أن يعلم الأسير عشرة من أبناء المسلمين القراءة والكتابة.

قلت إن الدعوة إلى طلب العلم قد تأتي صريحة كما سبق؛ وقد تأتي ضمنية بألفاظ أخرى غير لفظ العلم وذلك كما في الآيات الآتية :

- ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ (سورة البقرة/164).

والملاحظ أن هذه المذكورات هنا قد أقسم الله تعالى بمعظمها في مواضع أخرى، والقسم هو ما تعلق بالذمة ولا يكون إلا بشئ مقدس أو محبوب أو معظّم هذا في حق البشر، والله أن يقسم بما شاء من مخلوقاته وليس للمخلوق أن يقسم بغير الله.

- وقوله تعالى : ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ (سورة آل عمران/19).

- وقوله تعالى : ﴿أو لم يتفكروا في أنفسهم، ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى، وإن كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون﴾ (سورة التّوم/08).

- وقوله تعالى : ﴿ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها، وإنّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (سورة التّوم/24).

- وقوله تعالى : ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ (سورة فصلت/53).

إن هذه الآيات وغيرها كثير حين يسمعها العاقل ويتمتعها تملأ عليه إحساسه وتفكيره وجميع كيانه ويشعر بتلك القوة الجبارة المهيمنة التي تسيطر على الكون كله وتدبره إنها القدرة الإلهية العظمى، فالدعوة إلى التفكير والبحث تكاد تغطي معظم ما

جاء في القرآن الكريم إذا استثنينا آيات الأحكام التي تشغل حيزاً صغيراً من القرآن الكريم، فالقرآن خاتم الرسالات السموية السابقة يخاطب الكيان البشري برمته ويدعوه إلى التأمل والتدبر والتفكير والعمل، لذلك تكررت سياقات بعينها كلما دعت المناسبة وتطلب المقام مثل قوله تعالى :

﴿إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾ في الأنعام والنحل والنمل.

﴿إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون﴾ (سورة يونس/67).

﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (سورة الرعد/04).

﴿إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾ (سورة النحل/11).

ومثله في سورة الشعراء في عدة مواضع.

يخاطب في ذلك كله السمع والبصر والفكر والعقل، ويدعو إلى العلم لإقامة حضارة إنسانية واعية متبصرة على أساس العدل والمساواة والسلام والاطمئنان، والخطاب القرآني شامل، ويخاطب الناس كافة انطلاقاً من أن الإسلام هو الدين الذي لا دين بعده ورسوله محمد (ص) هو الرسول الذي لا رسول بعده، ﴿إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم﴾ (سورة آل عمران/19).

ومن جهة أخرى فإنه يعذر الذين لم يعتنقوه لأن الدعوة لم تصلهم أو لأنهم يقوا على أديانهم السابقة كالنصارى واليهود وحتى

الماجوس الذين لهم ديانات أشبه بالديانات السموية وليست لهم كتب صحت نسبتها إلى الوحي السموي فإنه يعذرهم ولا

يجبرهم، وإنما دعا المسلمين إلى نشر الإسلام بالحكمة والموعظة قال تعالى: ﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ (سورة النحل/125). فالمسلمون مطالبون بتبليغ رسالة الإسلام إلى الناس كافة باستعمال اللين والحوار وسائر وسائل الإقناع التي تؤدي إلى معرفة الخالق من خلال ما أنزله على محمد (ص) خاتم الأنبياء والمرسلين فرسالة الإسلام رسالة لين ورفق ومسالمة وعلى هذا الأساس قامت حضارة الإسلام واتسعت.. ب- مبدأ العمل : وطلب العلم لا بد من أن يقترب بالعمل الصالح في نظر الإسلام فالعلم يتجسد في الواقع عملاً ويصدق التطبيق والممارسة الفعلية، وقد كان الرسول (ص) قدوة يأمر ويوصى وينهى ويبين ويفصل ويشرح ويعلم ويبدأ بنفسه ومتأمل القرآن الكريم يجد لفظ (عمل) يتوارد بكثرة يصعب إحصاؤها وأنه يرد دائماً مقروناً بما يترتب عليه من جزاء فإن كان صالحاً كان جزاؤه الأجر والمغفرة، وإن كان سيئاً كان جزاؤه العقاب، ومما يلفت الانتباه أن هذا الأصل اللغوي (ع.م.ل) قد ورد بأغلب صيغه المعروفة في لسان العرب.

عمل: ﴿من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم﴾ (سورة البقرة/62).

عملت : ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت محضراً﴾ (سورة آل عمران/30).

عملته : ﴿ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون﴾ (سورة يس/35).

عملتم : ﴿قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم﴾ (سورة التغابن/25).

أعمل : ﴿وأن أعمل صالحاً ترضاه وأصلح لي في ذريتي﴾ (سورة الأحقاف/15).

وهكذا نجد صيغاً أخرى كثيرة لهذا الفعل تكاد تستوعب حالات تصرفه في اللسان العربي؛ هذا بالإضافة إلى التعبير عن العمل

بألفاظ أخرى تفيد المعنى كالسعي قال تعالى : ﴿والليل إذا يغشى... إن سعيكم لشتى﴾ (سورة الليل/1-4).

ولقد زادت السنة النبوية العمل تفصيلا وبينت آثاره في المجتمع ونتائجه الأخروية : "إعمل لدينا كأنك تعيش أبدا وأعمل لآخرتك كأنك تموت غدا".

ج- مبدأ تكريم الإنسان : شرف الله تعالى الإنسان وجعله أفضل المخلوقات حسا ومعنى، قال تعالى : ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (سورة الإسراء/70)، والتكريم يعني العقل والقدرة على الإدراك والتمييز وتحمل المسؤولية قال تعالى : ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ (سورة النحل/78)، التكريم بالعقل، والعقل محل التكليف والمسؤولية تكليف لذلك قالوا "إذا أخذ ما وهب أسقط ما أوجب"، و(لعل) في قوله تعالى السابق تفيد التعليل أي أن الله وهبنا هذه الحواس والجوارح لنشكره، ولفظ الشكر هنا جامع لمعان كثيرة منها الصبر والاعتراف بقدرة الخالق والإيمان بالله وبسائر ما أمرنا بالإيمان به، ثم تصديق ذلك الإيمان بالعمل وإطاعة الله ورسوله فيما أمر، واجتناب ما نهي عنه. ومن مقتضيات هذا التكريم أيضا أنه سبحانه وتعالى استخلف الإنسان في الأرض لتعميرها وإقامة العدل بها وإحقاق الحق والمساواة، ونشر العلم والطمأنينة بين أبناء البشر، ومن آيات هذا التكريم أنه سخر له الكون والطبيعة ينتفع بها ويحافظ عليها ويستمد منها حاجاته لذلك قال : ﴿الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون، وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (سورة الجاثية/12-13)، والملاحظ أنه قيل (الله الذي سخر لكم البحر) ولم يقل (سخر البحر لكم)، وقيل (سخر لكم ما في السموات وما في الأرض)، ولم يقل (سخر ما في السموات لكم...) لأن اللام الجارة هنا تفيد التعليل أي من أجلكم وبسبب انتفاعكم بها، وليست اللام في (لكم) للملك أي تفعلون بها ما تشاؤون، لأن الإفراط والتبذير وإهدار المال العام والانفاق بغير حدود كل ذلك يؤدي إلى الحرمان والفقر والاضطراب في المجتمع، والفرد في نظر الإسلام حر بقدر ما لا تكون حريته سببا في الحد من حريات الآخرين أو تجلب للمجتمع أضرارا بطريقة ما، فالله تعالى حينما استخلف الإنسان على الأرض حملة أمانة تنوء الجبال بحملها فلا بد عليه من مراعاة الله في هذه الأمانة والقيام عليها أحسن قيام، فالذي يهدر ماله ويبدد في طرق الانفاق غير المشروعة أو يضر جسمه أو عقله.... يعاقب على ذلك ويأمر الشرع بكفه عن فعله والوقوف أمامه لمنعه، ونحن نعرف ونعلم بالكثير من المشاكل والمصائب التي تعانيها البشرية الآن من فساد للبيئة وتلوث للجو، واضطرابات في المناخ يرى العلماء أسبابها عائدة إلى استغلال العلم والبحوث العلمية والتجارب، استغلالا لا مسؤولا، لذلك قال تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ (سورة الإسراء/36).

فالإنسان مطالب بالعمل الصالح، وتسخير ما حوله وتوظيف إمكاناته في ما يخدم المجتمع ويرقيه ويسهم في إقامة الحضارة التي ينشدها الإسلام، ومن المسؤولية أن يقدر الإنسان العواقب ليتأكد من خواتم أعماله فإذا غلبت المنفعة على المضرة كان العمل مقبولا، وإذا رأينا الضرر أكثر من النفع فالاجتناب أولى، لذلك أمرنا الرسول (ص) بدرء الشبهات حين نحس التباسا بين الحرام والحلال، فكذلك الأمر في تسيير أمور الناس عبر سائر المؤسسات لابد من المحافظة على النظام العام الذي يسمح بروح المبادرة ويفسح المجال واسعا لإظهار المواهب والكفاءات للاستفادة منها، وإيجاد الطرق والوسائل التي تمكننا من إنجاز قدر كبير من الأعمال التي نكون متأكدين من صلاحيتها ونجاعتهما بالقدر الذي يناسبها من المال من غير إسراف أو تبذير، وقد قال تعالى : ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾ (سورة الإسراء/29). فتصير ملوما عند الله لأن المسرف غير مرضي عنده وعند الناس،... ومحسورا، منقطعاً بك لاشيء عندك..... فملوما في حالة الغل، ومحسورا في حالة البسط.



وأما الذي يتقاعس عن العمل ويعطل فكره عن التفكير وحواسه عن التبصر والتأمل العلمي المفيد فقد جعله الله في عداد الأنعام بل هو أضل من الأنعام لأنه وهب عقلا فحسبه وحواسا فطمسها واستسلم لليأس وركن إلى الخمول والإنطواء وارتقى في غيابات الجهل وكان مأواه جهنم؛ قال تعالى : ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين، لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ (سورة الأعراف/179).  
والحقيقة أن السمع والبصر والإدراك باعتبارها صفات بيولوجية عادية ليست منفية عنهم، وإنما المنفي عنهم عدم استعمال هذه الحواس والجوارح في العمل الصالح، لذلك وصفوا بالغفلة (الضلال).  
د- مبدأ المساواة والعدل وإقامة السلم في الأرض.

لقد تردد مصطلح السلم في القرآن الكريم سبع مرات حسبا جاء في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (مادة سلم)<sup>(5)</sup> وذلك في سورة البقرة ﴿يا أيها الذين آمنوا أدخلوا في السلم كافة﴾. وفي سورة الأنفال/61، وفي سورة محمد/31، وفي سورة النساء/90، وفي سورة النحل/28، 87، والسلم معنى جامع يفيد الاستقرار والأمان والأمن والطمأنينة والحلم والأناة والعمو والرحمة... وجاء التعبير عن السلم في القرآن الكريم بألفاظ كثيرة وفي سياقات عديدة لا يمكن حصرها؛ (فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) دعوة إلى السلم، وكف الأذى عن الناس من السلم العفوم السلم، والصدقة من السلم، والمساواة في الحقوق والواجبات من السلم وكان الرسول ﷺ والصحابة من بعده شديدي الحرص على إقامة مجتمع إسلامي على أساس العدل والمساواة وضمان الحقوق والواجبات، فالسلم بمفهومه الضيق هو الاتفاق الحاصل بين الطرفين المتحاربين على توقيف الحرب، ولكنه كمصطلح دخل عالم السياسة المعاصرة فهو ضد العنف، وأن العوامل والظروف الباعثة على السلم من السلم، كما أن العوامل والظروف الباعثة على العنف فهي من العنف، لذلك حرص الإسلام منذ البداية على تهذيب الأخلاق وتربية النفوس، و تهذيب الطباع؛ وحرم الغش (من غشنا فليس منا) والظلم (الظلم ظلمات يوم القيامة)؛ والنميمة (أوجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه)، (من تم لك تم عليك)، وأمر بالإحسان والبر والعمو والإعراض عن الجاهلين لذلك قال رسول الله (ص) "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"؛ ولما وجد الناس في هذه الشريعة عدلا ومساواة اعتنقوها واهتدوا بمهديها فكان في المجتمع الإسلامي المسيحي واليهودي والمجوسي كل في عمله وبين أهله يشعر بالأمن والأمان وينعم بالسلم.. ولقد دعا عمر ابن الخطاب إلى رعاية أهل الذمة عند العجز والشيخوخة مقابل ما كانوا يدفعونه لبيت مال المسلمين من جزية لذلك قالوا "يدوم الحكم من الكفر والعدل ولا يدوم مع الإيمان والجور" والإسلام يقر مبدأ المساواة والعدل بين الناس باعتبار المنشأ والمصير ﴿منها خلقناكم وفيها نعيدكم﴾ (سورة طه/55). وقال تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾ (سورة المائدة/08).

وأرسي الإسلام حقائق العدل المجردة لا تخضع لجنس ولا للون ولا دين، وقد اقتصر الرسول (ص) من نفسه في غزوة بدر، فقد وجد سوادا خارجا عن الصف فقال له : استو يا سواد وطعنه في بطنه فقال له سواد "أوجعتني يا رسول الله" فكشف الرسول(ص) عن بطنه وقال له : استقد مني<sup>(6)</sup>.

ومن أوجه المساواة، المساواة بين الذكر والأنثى ﴿من عمل صالحا من ذكر وأنثى وهو مؤمن فلنجينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾ (سورة النحل/97).

وفي هذا الإطار يدعو الإسلام إلى التكافل الاجتماعي بين الفرد ونفسه بالمحافظة عليها وصرفها عن كل مكروه وانتهاج السبيل القويم بها، وبين الفرد والمجتمع، فالفرد عضو في المجتمع، والمجتمع أفراد كثيرون لا بد أن ترعى حقوقهم وتحفظ كراماتهم

ويشعرون بالحرية والأمان حتى يستطيعوا أداء مهامهم وإنجاز ما يطلب منهم، ولأجل هذه الغايات لا بد من أن يلتزم كل فرد بما له ويؤدي ما عليه، لذلك جاءت سورة من السور القصار تنهى عن الصفات السيئة وتندد بها وهي سورة الماعون ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم....﴾.

وكذلك قوله تعالى : ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾ (سورة الأنفال/25)، لذلك لعن الله الذين كفروا من بني إسرائيل جزاء فعلهم المنكرات وبغى بعضهم على بعض وتقاعسهم عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى : ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود، وعيسى بن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾ (سورة المائدة/78-79).

ويصف القرآن الكريم الصالحين ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ (سورة التوبة/51).

لاغرو أن نجد مبدأ السلم والمساواة والعدل الاجتماعي في ثنايا القرآن الكريم في مواضع لا تحصى، فالدعوة إلى الإيمان بالله ورسوله وكتبه وباليوم الآخر وبالجنة والنار والحساب والعقاب وردت إما في سياق الوعد، وإما في سياق الوعيد، والقرآن يتصل بعضه ببعض ويكمل بعضه بعض، والمجتمع الذي ينشده الإسلام ليس مجتمعا خياليا، ولكنه وقع فعلا وساد قرونا.

هـ- مبدأ المجاهدة بالعمل والعبادة : سبق القول : إن العمل الذي ينشده الإسلام هو العمل الصالح الذي يعود بالخير على الفرد، وعلى المجتمع وتخلص فيه النية لله، وتقدر فيه العواقب حق تقديرها حتى لا تزيغ الأعمال عن المراد منها ولا يلتبس الحق بالباطل وقد حذرنا الرسول (ص) من الوقوع في الشبهات فقال (فادأروا الشبهات) وها نحن نجد اليوم في مجتمعاتنا من يجيزون أعمالا عدوانية منافية للإسلام يجيزونها باسم الإسلام، ويلتمسون الأدلة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة معتمدين على التأويل حسبما يحلو لهم، وبها يجلون دماء المسلمين تحت اسم الجهاد في سبيل الله، من غير أن يعتمدوا على أهل التحقيق المثبتين من علماء الشريعة الإسلامية عبر العصور، مع أن الإسلام قنن للحرب (الجهاد)، وقيده بضوابط صارمة، فهو مجرد وسيلة لتطوير حضاري تقوم به الشعوب بعضها مع بعض ولا يتعارض مع السلم لذلك أوصى الخليفة أبو بكر الصديق قائد جيوشه بعدم الغلو والعصيان ومن أقواله في ذلك : " لا تهدموا بيعة، ولا تغرقوا نخلا، ولا تحرقوا زرعا، ولا تشجروا بهيمة ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تقتلوا شيخا كبيرا، ولا صبيا صغيرا... " (7). أين هذا وغيره من روح التسامح والتسامي الذي نجده في الإسلام مما نشاهده اليوم من إباحة لدماء المسلمين على أيدي المسلمين أنفسهم؟ وأين هو أيضا من هذه الحروب الممجيعة المدمرة للشعوب وحضارتها وثقافتها ومع ذلك يدعى أصحابها أنهم متحضرون وديمقراطيون...!

أعود فأقول إن مبدأ المجاهدة يقتضي محاربة الشهوات وضبط النفس، وكف اللسان عن أذى الناس، وفي ذلك قال رسول الله ﷺ: ﴿وهل يكب الناس على مناخرهم في نار جهنم إلا حصائد ألسنتهم﴾، وقال : ﴿ألا إن أحبكم إلي وأقربكم مني مجالس يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا الموطؤون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون﴾.

و- البعد الإنساني للحضارة الإسلامية :

إذا نظرنا إلى الأطوار التي قطعتها الحضارة العربية الإسلامية منذ بعثة محمد ﷺ إلى ذلك الانتشار الواسع للإسلام في القارات الثلاث (آسيا وإفريقيا وأوربا) لتأكد لدينا بأن هذا التوسع والانتشار لم يكن بقوة السيف كما يحلو لبعض أن يقول، وهناك حروب كثيرة وقعت وحشد لها الآلاف بل الملايين من الجيوش ولكنها لم تحقق النصر الذي حققه الإسلام عن طريق العدل والمساواة وعدم التفریق بين الأجناس، والديانات، في تحمل المسؤوليات وتولية المناصب، لذلك ما إن تسامعت الأمم أخبار

المسلمين وعدلهم واستقامتهم حتى اعتنقوا الإسلام ونشطوا في أحضانه فكان منهم العلماء في مختلف صنوف المعرفة، فالإسلام يفتح أمام معتنقيه فرص الترقى وتولي المسؤولية ما داموا مستقيمين مؤمنين بل نال العلماء المسلمون من غير العرب المكانة الراقية في المجتمع الإسلامي فاحترمهم من حولهم من الأمراء والخلفاء وغيرهم، ولقد أخبرنا القرآن الكريم بأن الأنبياء قبل محمد ﷺ كانوا مسلمين قال تعالى: ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه، ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين، إذ قال ربه أسلم، قال أسلمت لرب العالمين، وأوصى بها إبراهيم بنبيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ (سورة البقرة/131-132)، والأرجح أن لفظ (الإسلام) بمعنى الازدعان والخضوع والإيمان بالله تبارك وتعالى، أما الشرائع والحدود فلم تتم إلا مع خاتم الأديان (الإسلام) وخاتم الرسل (محمد ﷺ)، ولفظ الإسلام نفسه مأخوذ من هذا المعنى أي الإيمان بالله والخضوع إليه وإسلام الوجه والقصد له، ثم ما يلحق ذلك من عبادات ومعاملات، وكذلك جاء على لسان يوسف عليه السلام قوله تعالى: ﴿رب قد أتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض أنت ولي في الدنيا والآخرة توفني مسلما وألحقتني بالصالحين﴾ (سورة يوسف/101)، وقال الله على لسان عيسى ابن مريم ﴿قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون﴾ (سورة آل عمران/52)، وكذا سائر الأنبياء أسلموا وجوههم لله تعالى، مما يتبين معه أن الدين وأن الرسائل السماوية يكمل بعضها بعضا ويصدق بعضها بعضا وكل نبي أرسل إلى قوم إنما كان يخبرهم بأنه سيكون بعده من يتم المسيرة ويوصيهم باتباعه، إلى أن جاء محمد (ص) بالإسلام فصحح العقيدة وأكمل التشريع فكانت رسالته خاتمة لجميع الرسائل قبلها، وكان الخطاب فيها عاما وشاملا؛ لذلك كرر في القرآن الكريم الخطاب (يا أيها الناس) ولقد وزعت على أكثر من عشرين موضعا منه مثل قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم﴾ (سورة النساء/169)، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾ (سورة النساء/01)، ويرى كبار المحققين من المفسرين والدارسين أن النداءات ب (يا أيها الناس من خصائص القرآن المكّي، الذي كان بصدد تقوية الإيمان وصقل النفوس وغرس فكرة الوجدانية وما يتبعها من إيمان، وأما النداء ب (يا أيها الذين آمنوا) فهو من خصائص السور المدنية الهادفة إلى تبيان الشرائع، وإقامة الحدود وإرساء قواعد المجتمع الإسلامي الجديد... فالمخاطب بقوله تعالى (يا أيها الناس) الإنسان على العموم، فإذا آمن دخل في زمرة المخاطبين بصفة الإيمان، (يا أيها الذين آمنوا).

وهكذا اتخذ الحضارة الإسلامية بعدا إنسانيا أساسه الانفتاح والتعارف والبر والإحسان والقسط وكل ذلك مستمد من الآيات القرآنية كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا...﴾ (سورة الحجرات/13)، وقوله تعالى: ﴿ولا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ (سورة الممتحنة/08).

كما أمر بالمحافظة على العهود والمواثيق مع غير المسلمين ﴿إلا الذين عاهدتم من المشركين لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين﴾ (سورة التوبة/04)، فالوفاء بالعهد ورعاية الميثاق والمحافظة على الاتفاق من صفات المسلم التقى بل هي عين التقى لأن أساس إقامة المجتمع التآخي والتسامح والتواصل والثقة المتبادلة بين أفرادها وجماعاته، فإذا انعدمت هذه شبت الفوضى والقلقل وتساوت الأضداد وزهد الناس في حياتهم واختلت الوظائف الاجتماعية واندثرت الأمة برمتها، فلما فهم المسلمون الأوائل الإسلام حق فهمه سعوا إلى نشره وسرعان ما تلقفته أقوام مختلفة ومن حضارات شتى شرقا وغربا فاهتدوا بمجديه وافرغوا فيه زبدة أفكارهم فكان منهم المفكرون والفلاسفة والباحثون في شتى أصناف المعرفة الإنسانية.

ولا يخفى على أي دارس ما انجبت الحضارة الإسلامية من علماء أفذاذ في مجالات عدة كالرياضيات والفلسفة، والكيمياء والجغرافيا والتاريخ وعلم الفلك وغيرها وما فتئت أسماءهم تتردد وبعض نظرياتهم وأرائهم صالحة تدرس... ولو أن الحضارة العربية الإسلامية أتت لها مدة أطول من الاستقرار لطلعت على البشرية بأسرار علمية باهرة وبزعة إنسانية سامية أساسها التسامح والعدل والمساواة والسلم : لأن التفوق التقني والعسكري الذي أحرزه الغرب الآن صبغ الحضارة الغربية بصيغة العنف وجعلها حضارة مخيفة تخافها الشعوب الضعيفة لأنها تداعب القلوب والعقول بذلك البريق المعجب الذي سرعان ما يتحول إلى عنف وحرب ودمار في حق الثقافات والحضارات الأخرى "وعلى هذا فإن الغزوات الكبرى التي قامت بها أوروبا في أفريقيا وآسيا لم تكن أقل هدمًا وتخريبًا للقيم الثقافية العليا"<sup>(8)</sup>.

إن إعادة بناء الذات يجب أن تبدأ أولاً من موروثنا الثقافي والحضاري، لا للدفاع عنه والتغني به ولكن على اعتبار كونه مرتكزا أساسيا في جميع أعمالنا وابداعاتنا الحضارية والفكرية، ولا بد من التحرر من عقدة (إنهم أقوى منا...).

إن المهمة الأولى للعلماء والمتقنين هي كشف الأكاذيب التي تسود المراجع العلمية ووسائل الإعلام التي تخدم الغرب ولا بد على النخب بمختلف اتجاهاتها وتخصصاتها من أن تعتمد على العمل الجماعي المدعوم بالمنهج العلمية الحديثة والمبني على أسسنا الحضارية ودعائم هويتنا، ولئن كان الرصيد الحضاري للأمة الإسلامية عاملا أساسيا في نقل العالم الغربي من ظلام القرون الوسطى إلى عصر التنوير والازدهار والبحث الجاد ألا يمكن أن نتخذ من بحوثهم العلمية ومنهجهم الدراسية أدوات قوة، كما فعلوا هم من قبل، بدل أن نقف عاجزين أمام الهوة الشاسعة بين ألعن) والآخر.

الهوامش :

1- مقدمة ابن خلدون مكتبة ومطبعة عبدالرحمن محمد القاهرة ص: 123.

2- شروط النهضة مالك بن نبي ص: 66

- 
- 3- الحضارة الإسلامية د/ابراهيم سليمان عيسى دار الكتاب الحديث ط/1999 ص:19
- 4- معالم الحضارة في الاسلام د/عبدالله ناصح علوان ط/1984/2 ، دار السلام للطباعة والنشر ص:19
- 5- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم محمد فؤاد عبدالباقي دار الحديث القاهرة ط/1996/1 (مادة سلم).
- 6- الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية د/توفيق يوسف الواعي ط/1988/1 دار الوفاء ص:543-544.
- 7- الحرب والحضارة شام العسلي المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط/1979/1 ص:14
- 8- حوار الحضارات روجي قارودي ترجمة د/عادل العوا منشورات عويدات بيروت ط/1978/1 ص:185.

# إعلام واتصال

الصورة الذهنية للمؤسسة  
ومدى اسهام نظرية الاطراف المؤثرة والمتأثرة في ذلك

## مقدمة:

إن المنظمات على اختلاف مجالات تخصصها أصبحت اليوم أكثر وعياً بأهمية الانطباع الذي تتركه لدى جماهيرها، ومدى تأثيره على مستقبلها. كما توصلت الى القناة النامية أن تحقيق مكانة مهمة في المجتمع الذي تنتمي اليه تنتزع ولا تكتسب ببساطة، لسبب وهو أن المنافسة باتت على أشدها بين المؤسسات خاصة منها على مستوى الاسواق المحلية والدولية. وأصبحت المؤسسة تحت رقابة دائمة سواء كان ذلك من طرف المستثمرين، العمال، الموردین، الزبائن، السلطات المحلية، وسائل الاعلام، الجمعيات، و مختلف أنواع الجماهير الأساسية للمؤسسة التي باتت تخشى انتشار الشك بينها و بين جماهيرها نظراً لقدرة هذا الامر على التأثير على مستقبلها في السوق.

ومن هنا بدأ تزايد الاهتمام بموضوع الصورة الذهنية وأهميتها بالنسبة للمؤسسات، وذلك نظراً للدور الفعال الذي تؤديه في تشكيل الآراء، وتكوين الانطباعات، وخلق السلوك الايجابي لدى الافراد والجماعات تجاه المؤسسة. حيث أصبح تكوين صورة ذهنية جيدة من بين أهم الاهداف التي تسعى لتحقيقها المؤسسات الحديثة، لان هذا الامر يسمح لها بإرساء قواعد متينة تركز عليها تكون قائمة على الثقة المتبادلة بينها وبين جماهيرها، وعلى التواصل الدائم، ومن أقدر على لعب هذا الدور في حياة المؤسسات أكثر من اختصاصي العلاقات العامة.

لذلك فنحن نحاول من خلال هذا المقال تبيان طبيعة العلاقة الرابطة بين وظيفة العلاقات العامة داخل المؤسسة والصورة الذهنية لهذه الاخيرة لدى جماهيرها الأساسية، وذلك اعتماداً على احدى أهم النظريات الحديثة التي أثرت حقل العلاقات العامة و هي نظرية الاطراف المؤثرة والمتأثرة، ويكون ذلك من خلال طرح التساؤل الآتي:

**كيف يمكن للعلاقات العامة ان تساهم في تكوين صورة ذهنية ايجابية للمؤسسات الحديثة**

**مفاهيم أساسية:**

### 1. تعريف الصورة الذهنية:

يقول "هارولد ماركس": "إن الصورة الذهنية هي إجمالي الانطباعات الذاتية للجماهير عن المنظمة، تختلف من فرد الى آخر. وهي المشاعر التي تخلقها المنظمة لدى الجماهير بتأثير ما تقدمه من منتجات وتعاملات مع الجماهير وعلاقتها مع المجتمع واستشارتها في النواحي الاجتماعية ومظهرها الاداري، وتندمج تلك الانطباعات الفردية و تتوحد لتكوين الصورة الذهنية الكلية للمنظمة"<sup>1</sup>.

ويعرفها "جيمس جراي" بأنها: "الانطباعات والمدرجات الكلية للجماهير المتعددة للمنظمة تجاه اعمالها. وتشكل هذه الانطباعات مواقف جماهير المنظمة الداخلية والخارجية تجاهها"<sup>2</sup>.

أما "بولدنغ" فيرى أن: "الصورة الذهنية تنبني على خبرات الانسان السابقة منذ لحظة الميلاد و ربما قبل ذلك والإنسان جنين في بطن أمه، ويتلقى الكائن الحي رسائل مستمرة عن طريق الاحاسيس والصور تكون غير واضحة في البداية، ثم يبدأ الإنسان بعدها يدرك وجوده كشيء وسط عالم الاشياء ويكون هذا بداية التصور الذي يمكن وصفه بالإدراك، فإذا ما تقدم العمر بالإنسان ازداد هذا التصور ليشمل كل شيء موجود او حتى متخيل"<sup>3</sup>.

ويعتبر الدكتور "علي عجوة" من بين اهم الباحثين العرب الذين تناولوا بالدراسة موضوع الصورة الذهنية للمؤسسات ودور العلاقات العامة في ذلك، وهو يعرف الصورة الذهنية كالتالي:

"هي الناتج النهائي للانطباعات الذاتية التي تتكون عند الافراد او الجماعات ازاء شخص معين او نظام ما او شعب ما او جنس بعينه او منشأة او مؤسسة او منظمة محلية او دولية او مهنة معينة او اي شيء اخر يمكن ان يكون له تأثير على حياة الانسان . وتتكون هذه الانطباعات من خلال التجارب المعاشة وغير المباشرة وترتبط هذه التجارب بعواطف الافراد واتجاهاتهم وعقائدهم"<sup>4</sup>.

### 1.1 انواع الصورة الذهنية:

1.1.1. الصورة المرآة : وهي الصورة التي ترى المؤسسة نفسها من خلالها.

2.1.1 الصورة الحالية: وهي الصورة التي يرى بها الاخرون المؤسسة.

3.1.1 الصورة المرغوبة: وهي التي تود المؤسسة ان تكونها لنفسها في أذهان الجماهير.

4.1.1 الصورة المثلى: وهي امثل صورة يمكن ان تتحقق إذا أخذنا في الاعتبار المؤسسات الاخرى وجهودها في التأثير على الجماهير ولذلك يمكن أن تسمى الصورة المتوقعة.

5.1.1 الصورة المتعددة: وتحدث عندما يتعرض الافراد لممثلين مختلفين من المؤسسة, ومن الطبيعي ان لا يستمر هذا التعدد طويلا, فإما أن يتحول إلى صورة ايجابية او سلبية, أو أن تجمع بين الجانبين صورة موحدة تضم العناصر الايجابية والسلبية تبعاً لشدة تأثير كل منهما على هؤلاء الافراد.

### 2.1 مميزات الصورة الذهنية

للصورة الذهنية سمات أو ميزات متعددة أهمها:

- أنها انطباعات عقلية ذاتية تتكون في أذهان الأفراد أو الجماعات, وتشكل اتجاهاتهم ومواقفهم واحكامهم تجاه المنظمة.
- أنها تتسم بالديناميكية والقابلية للتغير والتفاعل المستمر مع التغيرات الذاتية للأفراد, أو تلك الخاصة بالمنظمة نفسها أو بالمنظمات المنافسة لها, كما تتفاعل مع التغيرات المجتمعية المختلفة.
- الصورة الذهنية للمؤسسة تمثل تقدماً عقلياً لكل ما يتعلق بالمنظمة للجمهور سواء كات هذا التقييم جزئياً لبعض عناصر المنظمة (صورة الادارة او صورة العلامة التجارية او المنتج) او تقدماً للعناصر الكلية للمنظمة بكل مكوناتها و أبعادها.
- أنها مقصودة و مخطط لها بعناية و هي بذلك تختلف عن الصورة النمطية التي يكونها الافراد بناء على معلومات خاطئة( أيا كان مصدرها). وتعتمد على برامج اعلامية مدروسة.
- الصورة الذهنية للمنظمة قابلة للقياس باستخدام اساليب البحث العلمي و يمكن التعرف على طبيعة الصورة المتكونة لدى الجمهور و تحديد اية متغيرات تطرا عليها سواء كانت سلبية او ايجابية.<sup>5</sup>

### 3.1 العوامل المؤثر على تكوين الصورة الذهنية للمنظمة:<sup>6</sup>

إن الصورة الذهنية للمنظمة تتأثر بعدة عوامل بعضها يتعلق بالمنظمة نفسها والبعض الاخر يتعلق بالفرد المستقبل للمعلومات عن المنظمة وكلاهما يتأثر بالخصائص الاجتماعية والثقافية للمجتمع الذي تعمل فيه المنظمة

#### 1.3.1 عوامل شخصية:

- السمات الذاتية للشخص المستقبل للمعلومات(التعليم الثقافة القيم....).
- الاتصالات الذاتية للفرد, وقدرته على امتصاص وتفسير المعلومات الخاصة بالمنظمة وتكوين ملامح الصورة الذهنية.
- درجة دافعية الفرد واهتمامه بالمعلومات المقدمة عن المنظمة.

#### 2.3.1 عوامل اجتماعية:



- تأثير الجماعات الأولية ( الأسرة و الأصدقاء) على الفرد المستقبل للمعلومات أثناء تبادلهم للمعلومات في اتصالاتهم الشخصية حول المنظمة.

- تأثير قادة الرأي على اتجاهات الجماهير .

- تأثير ثقافة المجتمع الذي يعيش فيه الأفراد و القيم السائدة فيه.

### 3.3.1 عوامل تنظيمية:

- إستراتيجية إدارة المنظمة التي تعكس فلسفة وثقافة المنظمة.

- الاعمال الحقيقية للمنظمة نفسها وسياساتها ومنتجاتها.

- شبكة الاتصالات الكلية للمنظمة وهي تشمل كل الاتصالات الداخلية والخارجية للمنظمة مع جماهيرها.

- الرسائل الاتصالية عن المنظمة المنقولة عبر وسائل الاعلام الجماهيرية .

- الاتصالات الشخصية المباشرة بين العاملين بالمنظمة وجماهيرها.

- الاعمال الاجتماعية التي تقوم بها المنظمة لخدمة المجتمع.

### 4.3.1 عوامل إعلامية:

- جهود الاعلامية للشركات المنافسة وتأثيرها على صورة المنظمة.

- التغطية الاعلامية للاحداث الخاصة بالمنظمة في وسائل الاعلام الجماهيرية ومدى سلبيتها او ايجابيتها.

- حجم الاهتمام الذي توليه وسائل الاعلام الجماهيرية لاجبار المنظمة وانشطتها.

### 4.1 مزايا الصورة الذهنية الايجابية للمنظمة:<sup>7</sup>

- مساعدة المنظمة لاجتذاب افضل العناصر للعمل بها.

- تدعيم علاقة المنظمة مع جماهيرها الداخلية و الخارجية.

- اقناع السلطات و الجماهير باهمية الدور الاجتماعي للمنظمة في خدمة المجتمع.

- تنمية استعدادات الجماهير للتريث قبل اصدار الحكم على المنظمة في اوقات الازمات قبل ان يتسنى للقائمين عليها شرح الابعاد المختلفة للموقف و رأي المنظمة فيها.

- تدعيم العلاقات الطيبة للمنظمة مع الجماعات التشريعية والتنفيذية في الدولة.

- المساعدة في اقناع الهيئات المالية باستثمار اموالها في المنظمة.

- المساعدة في دعم الجهود التسويقية للمنظمة.

### 2. العلاقات العامة:

تعتبر العلاقات العامة حلقة الوصل بين المؤسسة وكافة المتصلين بها, فوظيفة العلاقات العامة في اية مؤسسة تهدف الى الاتصال بجماهيرها وتعريفها بنشاطاتها ومنتجاتها وتحقيق الفهم المشترك والثقة المتبادلة, والتعاون المستمر مع هذه الجماهير.<sup>8</sup>

وهي تعتبر مدخلا اساسيا في ادارة وتنظيم المؤسسات الحديثة, كما أنها تلعب دورا مهما في التعريف بصورة المؤسسة وعلامتها التجارية.<sup>9</sup>

### 1.2 تعريف العلاقات العامة:

إن كم التعاريف التي تناولت موضوع العلاقات العامة لا يعد ولا يحصى, فكل باحث يعرفها تبعاً لاهتماماته البحثية ولاختصاصه. وكما يتكرر في الكثير من المراجع, فإن البحث عن تعريف للعلاقات العامة ليس من قبيل الاستمتاع بالجدل النظري وإنما له دواعيه ومبرراته من وجهة النظر العلمية.

وقد ساهمت جهات عديدة في بلورة مفهوم محدد للعلاقات العامة. حيث يشير التعريف الذي وضعه المعهد البريطاني للعلاقات العامة عام 1948 وتناوله الكثير من الباحثين في كتاباتهم إلى أن: "العلاقات العامة عملية ترويجية تستهدف إيجاد علاقات وصالات واسعة ومتينة بين الإدارة (المؤسسة الدولية هيئة اجتماعية...) والمجتمع على نحو واسع, من خلال إقامة اتصالات مستمرة بينها وفقاً للظروف والاحداث وتغيراتها: والعمل على تقييم ردود الفعل الناتجة عن هذا الاتصال والتفاعل".<sup>10</sup>

تعريف الجمعية الدولية للعلاقات العامة: "هي وظيفة الإدارة المستمرة والمخططة والتي تسعى بها المؤسسات والمنظمات الخاصة والعامة لكسب تفاهم وتعاطف وتأييد الجماهير التي تهمها والحفاظ على استمرار هذا التفاهم والتعاطف والتأييد وذلك من خلال قياس الراي لضمان نوافقه قدر الامكان مع سياساتها وانشطتها وتحقيق المزيد من التعاون الخلاق والاداء الفعال للمصالح المشتركة باستعمال الاعلام الشامل المخطط".<sup>11</sup>

أما الباحثة الكندية "دانيال ميزونوف" فتناولت تعريف العلاقات العامة اعتماداً على بعدين مهمين لهذه الوظيفة من وجهة نظرها هما: البعد الاتصالي والبعد الإداري. حيث تعرف العلاقات العامة كالآتي:

"العلاقات العامة هي وظيفة ادارية مستمرة ومنظمة من خلالها تقوم مؤسسة او اية منظمة خاصة او عمومية بالبحث من اجل الحصول والمحافظة على تفاهم وتعاطف ومشاركة هؤلاء الذين تتعامل معهم في هذا الاطار عليها ان تؤقلم سلوكياتها قدر الامكان من خلال ممارسة الام واسع لكي تحصل على فعالية اكبر مع الاخذ بعين الاعتبار المصالح المشتركة دائماً".<sup>12</sup>

أما فيما يتعلق بالبعد الاتصالي, فان: "العلاقات العامة تعمل على تحديد سياسة مستمرة للاتصال موجهة للسماح للمجموعة بارساء قواعد متينة و اخلاقية مع الجماهير الداخلية والخارجية الذين يحددون وجودها و تطورها".<sup>13</sup>

وقد احصى "ريكس هارلو" عام 1976 اكثر من 472 تعريفاً للعلاقات العامة ليخلص الى ما يلي:

"العلاقات العامة هي وظيفة ادارية متميزة تساعد على الإقامة و المحافظة على خطوط الاتصال, الفهم والقبول والتعاون بين المنظمات وجماهيرها , وتتضمن مشكلات او موضوعات الإدارة, وتساعد الإدارة على ان تبقى محاطة ومستجيبة لراي الجمهور وتحدد وتؤكد على مسؤولية الإدارة لخدمة مصالح الجمهور, و تساعد الإدارة على ان تبقى على علم بالتغيير واستثماره بفاعلية كجهاز اندار مبكر للمساعدة على توقع الاتجاهات, وتستخدم اساليب البحث والاتصال الاخلاقي كادواتها الأساسية".<sup>14</sup>

## 2.2 أهمية العلاقات العامة:

تكمن أهمية العلاقات العامة في مضمونها والذي يدور حول كونه نشاطاً مستمراً يهدف الى إقامة علاقات حسنة مع الجماهير بهدف تعزيزها باستمرار وصيانتها. ويتفرع عن هذا نوعين من الأهمية: الأولى وقائية تتمثل في منع حدوث المشاكل و التوترات مع جماهير المؤسسة, في حين ان الدور الثاني وقائي, يهدف إلى تصحيح الأوضاع والمواقف المتدهورة حال ظهورها واعادة التوازن في العلاقات الى الوضع الطبيعي.<sup>15</sup>

## 3.2 نظرية الاطراف المؤثرة و المتأثرة وعلاقتها بوظيفة العلاقات العامة داخل المؤسسات الحديثة:

### 1.3.2 مفهوم الأطراف المؤثرة والمتأثرة:

ظهر مفهوم الأطراف المؤثرة والمتأثرة وانتشر بداية من سنوات الستينات حيث يقول "فريمان" انه استعمل لأول مرة من طرف كلا من "انصوف" و "ستيوارت" الباحثان في "معهد ستانفورد للأبحاث" عام 1963, وكان الهدف من ذلك هو التمييز بين

مفهومين أساسيين فيما يتعلق بجماهير المؤسسة هما المساهمين و بقية الاطراف الاخرى التي تتعامل معها المؤسسات, وأطلق عليها الأطراف المؤثرة والمتأثرة. حيث يقول "انصوف": "انه على المؤسسة ان تعدل من اهدافها بشكل يعطي لكل جماعة نفس النصيب من الرضا".<sup>16</sup>

ولكن الأوبة الفعلية لهذا المفهوم تنسب الى "فريمان" الذي جعله أكثر انتشارا و يعرفه كالاتي: "الأطراف المؤثرة والمتأثرة للمؤسسة هي كل جماعة او فرد لدية القدرة على التأثير أو التأثير على مساعي المؤسسة للوصول الى اهدافها" كما يرى نفس الباحث كذلك " أنها الجماعات الداعمة التي لا يمكن للمؤسسة ان تكون بدونها".

### 2.3.2 تعريف الاطراف المؤثرة و المتأثرة:

نورد فيما ما يلي, جملة من اهم التعاريف التي تناولت موضوع الاطراف المؤثرة والمتأثرة للمؤسسة لباحثين مختلفين: تعريف "رانمان" و"ستيمن": "هي الجماعات التي تعتمد على المؤسسة من اجل تحقيق اهدافها والتي تعتمد عليها المؤسسة من اجل ضمان بقائها".<sup>17</sup> تعريف "ستيرديفنت": "الأطراف المؤثرة و المتأثرة للمؤسسة هم الافراد الذين يتأثرون بسياسات و ممارسات المؤسسة والدين لديهم مصالح في نشاطاتها".

وهي أيضا تلك: "الجماعات التي يمكن لسلوكها ان يؤثر بشكل مباشر او غير مباشر على مستقبل المؤسسة و لكنها ليست تحت الرقابة المباشرة لهذه المؤسسة".<sup>18</sup>

### 3.3.2 مميزات نظرية الأطراف المؤثرة و المتأثرة للمؤسسة:

إن هذه النظرية تسمح للمؤسسة بتحديد مواقع مختلف الاطراف المؤثرة و المتأثرة الموجودة في محيطها , وتساعد على تحديد مختلف الجماهير التي تمسها مشاريع المؤسسة , حيث أن هذه النظرية تشرح وتحدد انواع هذه الجماهير بشكل أكثر دقة من الأسلوب الكلاسيكي المعروف و الذي يقسم جماهير المؤسسة ببساطة الى جماهير داخلية واخرى خارجية, وهذا بمثابة إضافة نوعية لوظيفة العلاقات العامة داخل المؤسسة.

### 4.3.2 أنواع الأطراف المؤثرة و المتأثرة للمؤسسة:<sup>19</sup>

الأطراف المؤثرة والمتأثرة المؤسساتية: العمال المسيرين المساهمين النقابة  
الاطراف المؤثرة والمتأثرة الاقتصادية: الزبائن الموزعين الموردين  
الاطراف المؤثرة والمتأثرة المجتمعية: الحكومة المؤسسات غير الحكومية جماعات الضغط وسائل الاعلام.  
هذا التصنيف يسمح بوضع خارطة للانواع المختلفة للأطراف المؤثرة والمتأثرة التي تتعامل معها المؤسسة.

### 5.3.2 أهمية هذه النظرية بالنسبة للعلاقات العامة.

انطلاقا من النماذج المعروفة للعلاقات العامة لصاحبها 'جرونج' يمكن توضيح طبيعة التبادلات التي يمكن ان تتم بين المؤسسة واطرافها المؤثرة والمتأثرة:

**النموذج الأول:** حيث يسير الاتصال في اتجاه واحد, يكون للعلاقات العامة وظيفة دعائية

**النموذج الثاني:** عندما يسير الاتصال في اتجاهين, تهدف العلاقات العامة الى نشر المعلومات دون البحث عن اقناع المتحدثين معها

**النموذج الثالث:** يسير الاتصال في اتجاهين, تكون و وظيفة العلاقات العامة مثل النموذج الاول و لكنها في هذه الحالة تلجئ إلى تقنيات ومناهج بحث مستقات من العلوم الاجتماعية من اجل الاقناع بأسلوب علمي.

**النموذج الرابع:** العلاقات العامة في هذه الحالة لديها وظيفة الوساطة، حيث تسعى الى تحقيق التفاهم والتبادل بين المؤسسة و جماهيرها.<sup>20</sup>

إن الاعتماد على نظرية الاطراف المؤثرة والمتأثرة للمؤسسة يسمح لمحتصي العلاقات العامة في هذه الأخيرة تحديد بدقة نوعية الجماهير والنموذج والأسلوب الأمثل للتعامل معهم، فهل ستستخدم معهم الاسلوب الاعلامي ام الدعائي ام الاقناعي . وما هي أهم تقنيات القياس المستخدمة و ايها تناسب هذا الجمهور أو ذاك. و بالرغم من كون الكثير من الباحثين شكك في مدى امكانية اعتبار نظرية الاطراف المؤثرة و المتأثرة فعلا نظرية علمية، إلا أن أهميتها وضرورتها في التوصيف الصحيح والدقيق لمكونات المحيط المؤسسي لا نقاش حوله.

### 3. العلاقات العامة و الصورة الذهنية للمؤسسة:

يتفق الباحثون في مجال العلاقات العامة على اختلافهم ان هذه الوظيفة هي: " علم و فن تشكيل اراء الجماهير في الاتجاه المطلوب". فقد اهتمت العلاقات العامة بدراسة صورة الشخصيات القيادية والمنظمات والمؤسسات المختلفة للتعرف على نظرة الجماهير الايجابية او السلبية في هذه الصورة , وذلك بغرض التأكيد على العناصر الايجابية وعلاج الأسباب التي أدت إلى تكوين الاتجاهات السلبية ان وجدت. كما اهتم خبراء العلاقات العامة كذلك بدراسة العوامل المؤثرة على تكوين الصورة الذهنية وتطورها في وسائل الاعلام الجماهيرية.<sup>21</sup>

ويرى "بول جاريت" أن: "العلاقات العامة ليست وسيلة دفاعية لجعل المؤسسة تبدو بصورة مخالفة لما هي عليه في الحقيقة وانما هي الجهود المستمرة من جانب الادارة لكسب ثقة الجمهور من خلال الاعمال التي تحظى باحترامه".<sup>22</sup> نلاحظ من خلال هذا التعريف أن "جاريت" ركز على جانبين مهمين، الأول، أن الهدف الأساسي للعلاقات العامة هو تكوين صورة جيدة للمؤسسة في أذهان الأطراف المؤثرة و المتأثرة التي تتعامل معها ،ولكن، مع اعتماد عنصر الصدق وهذا هو الجانب الثاني. أي أن هذه الصورة يجب ان تكون صادقة و حقيقية، ولا تقوم على الكذب والتزييف، لان هذا قد يؤدي بالمؤسسة الى فقدان مكانتها لدى جماهيرها إذا ما اكتشفت هذه الأخيرة أن هنالك تحايل او تزييف للحقائق. فالعلاقات العامة يجب ان تكون تعبيراً صادقا عن الواقع من اجل كسب احترام الاطراف المؤثرة و المتأثرة للمؤسسة، فحتى و لو كانت المؤسسة تعاني من بعض السيئات يجب السعي الى تحسينها و ليس الى اخفائها.<sup>23</sup>

وهنالك مجموعة من الميزات المتوفرة في وظيفة العلاقات العامة هي التي اعطتها هذه القدرة على الاسهام في بناء الصورة الذهنية المناسبة للمؤسسة لدى اطرافها المؤثرة و المتأثرة أهمها:<sup>24</sup>

- العلاقات العامة في الأساس وظيفة اتصالية تواصلية تعتمد بطبيعتها على الاتصال في اتجاهين من المؤسسة الى اطرافها المؤثرة و المتأثرة و العكس.

- العلاقات العامة تهتم بتحقيق حالة من التفاهم المشترك بين المؤسسة و جماهيرها وتحافظ على ديمومتها.

- العلاقات العامة وظيفة توضيحية، فهي تقوم بتحليل و تفسير القضايا التي تظهر في الوسط المحيط بالمؤسسة، ودراسة ما يترتب عليها من عواقب محتملة بالنسبة للمؤسسة و جماهيرها الاساسية.

- تهتم العلاقات العامة بمساعدة المؤسسات على تصور و تنفيذ أهداف من شأنها ان تحظى بالرضا والقبول الاجتماعي، وبذلك تحقق توازنا بين مصالح المؤسسة ومسؤوليتها تجاه المجتمع.

### 1.3 تكوين الصورة الذهنية لدى الأطراف المؤثرة و المتأثرة(الجماهير الأساسية) للمؤسسة:

#### 1.1.3 تكوين الصورة الذهنية لدى الجماهير الأساسية الداخلية للمؤسسة:

إن بناء وتطوير الصورة التي تريدها المؤسسة لنفسها يبدأ من الداخل, والمؤسسات التي تعتمد على هذا الأساس يسهل عليها بناء صورتها الذهنية. فعندما يكون المناخ الداخلي السائد جيدا ينعكس ذلك على المحيط الخارجي للمؤسسة, لذلك فإن الأخذ بعين الاعتبار من طرف أصحاب المؤسسات لأهمية الفاعلين الداخليين للمؤسسة و ضرورة أن تتكون لديهم صورة ايجابية عن مؤسستهم يعود بالفضل الكبير علة هذه الأخيرة. وهنا يكمن دور القائمين على العلاقات العامة و البحوث التي يقومون بها سعيا منهم إلى الوصول إلى الهدف الذي تنشده أغلبية المؤسسات في عصرنا الحالي وهو الصورة الفعالة والايجابية.

### 2.1.3 تكوين الصورة الذهنية لدى الجماهير الأساسية الخارجية للمؤسسة:

عندما تهيؤ المؤسسة بيئتها الداخلية بشكل ملائم, فإن هذا سوف يسهل عليها التعامل مع المحيط الخارجي ووهنا أيضا يتوقف نجاح علاقة المؤسسة مع أطرافها الخارجية على جهود اختصاصيي العلاقات العامة والدراسات المسحية التي يقومون بها من اجل التعرف على هذه الجماهير وعلى الطريقة الأمثل لترسيخ صورة ذهنية ايجابية للمؤسسة لديهم على المدى الطويل .

#### الخاتمة:

إن دور العلاقات العامة في المؤسسة يبدأ مع بداية التفكير بكيفية تشكيل الصورة لدى جماهيرها الاساسية ومتابعة هذه العملية خطوة بخطوة من اجل ترسيخ هذه الصورة في عقول الناس, وهذا دون أن ننسى الأنشطة الاتصالية المتنوعة التي تمارسها العلاقات العامة والتي هي كفيلة بانجاح هذه العملية.

ولعل أهم دليل عن الدور الفعال الذي يمكن أن تلعبه وظيفة العلاقات العامة في تحسين الصورة الذهنية للمؤسسة, هو العمل الجبار الذي قام به اب العلاقات العامة "ايفي لي" مع رجل الاعمال الامريكى العروف "روكفلر" خلال بداية القرن الماضي. حيث حول نظرة الامريكيين له ولمؤسساته من نظرة كراهية نظرا للممارسات غير الانسانية التي كان يقوم بها مع عماله, إلى نظرة تقدير واحترام, بعدما تم تغيير طريقة التعامل مع الاطراف المؤثرة والمتأثرة لمؤسسته, بداية من تحسين معاملة العمال واعطائهم جميع حقوقهم المادية والنفسية والاجتماعية, مروراً بالاهتمام بوسائل الإعلام, وصولاً إلى تأسيس و تمويل الجمعيات الخيرية وتقديم المنح للجامعات والمعاهد عبر مختلف ارجاء البلاد خدمة للمجتمع. والعنصر الأهم الذي اعتمدت عليه حملة العلاقات العامة ل "ايفي لي" في سبيل تحسين الصورة الذهنية لمجموعة "روكفلر", هو الإعلام عن كل هذه النشاطات . حيث يقول "ايفي لي": " لا يكفي ان تفعل الخير و لكن لابد ان يعلم الناس نا تفعله من خير ". فالصورة الإنسانية لأي فرد لا يمكن ان تتحقق الا من خلال مشاركته الاجتماعية لمن حوله وهذا ينطبق على المؤسسة.

في الأخير بإمكاننا القول أن تكوين صورة ايجابية للمؤسسة هو احد أهم وظائف العلاقات العامة في المؤسسات الحديثة, التي أصبح بقاؤها في السوق مرهونا بالصورة التي تقدمها لمحيطها ولأطرافها المؤثرة والمتأثرة بشكل خاص. فالعلاقات العامة هي بمثابة حلقة الوصل الحيوية التي تربط المؤسسة بمحيطها, وهي هنا تلعب دورين في آن واحد, فمن جهة تساهم في صناعة و بناء الصورة الذهنية الجيدة والمناسبة للمؤسسة, و من جهة أخرى تعمل على نشر هذه الصورة, والترويج لها, مع قياسها باستمرار.

الهوامش:

1. علي عجوة, كريمان فريد, إدارة العلاقات العامة بين الإدارة الإستراتيجية و إدارة الأزمات, ط1 عالم الكتب, القاهرة, 2005, ص.128
2. المرجع السابق نفسه. ص 129
3. حسين محمد علي, المدخل المعاصر لمفاهيم و وظائف العلاقات العامة, المكتبة الانجلو مصرية, القاهرة 1976. ص.181.
4. د علي عجوة, العلاقات العامة و الصورة الذهنية, ط 2, عالم الكتب, القاهرة, 2003. ص.09.
5. الرجوع نفسه. ص.08
6. علي عجوة و كريمان فريد, الرجوع السابق نفسه. ص.129.
7. نفس المرجع. ص.139
8. نفس المرجع. ص.144.
9. صلاح الدين عبد الباقي, عبد السلام ابو قحف, العلاقات العامة, الدار الجامعية, بيروت, 1993. ص.11.
10. سامية جفال, بوزيدي سليمة, العلاقات العامة في المنظمة بين المفهوم و الوظيفة, مجلة كلية الاداب و العلوم الانسانية و الاجتماعية العدد الاول و الثاني, جامعة محمد خيضر بسكرة, جانفي -جوان 2008..

11. احمد المصري ,العلاقات العامة ,مؤسسة شباب الجامعة للطباعة و النشر,الاسكندرية,1985.ص.02.
12. محمد محمود الجوهري , العلاقات العامة بين الادارة و الاعلام ,المكتبة الانجلو مصرية,القاهرة.ص.09.
13. **Maisonneuve .D Lamarche ,j.-f, les relations publiques dans une société en** .13  
**mouvance,PUQ,2003.p.04.**
14. **Ibid.p.07.**
15. فيكر اليسون, دليل العلاقات العامة, مرجع عملي شامل,ترجمة عبد الحكم احمد الخزامي, دار الفجر للنشر و التوزيع,القاهرة.ص.09.
16. **Maisonneuve .D Lamarche ,j.-f, les relations publiques dans une société en** .16  
**mouvance,PUQ,2003.p.04.**
17. **Ibid.p.07.**
18. فيكر اليسون, دليل العلاقات العامة, مرجع عملي شامل, ترجمة عبد الحكم احمد الخزامي, دار الفجر للنشر والتوزيع, القاهرة.ص.09.
19. فخري جاسم سلمان و اخرون, العلاقات العامة, دار الكتب للطباعة و النشر,العراق,1980.ص.64.
20. **Mercier,S ,Gond, j.-p ,La théorie des parties prenantes,15 eme congrès de l'AGRH ,Montréal** .20  
**,du 1<sup>er</sup> au 04septembre 2004.p.03.**
21. **Ibid.p.05.**
22. **.vers un nouveau modèle de Sauvé,M .Les relations publiques autrement** .22  
**pratique,PUQ,2010.p.45.**
23. **Ibid.p.46.**
24. د علي عجوة ,العلاقات العامة و الصورة الذهنية,ط1,عالم الكتب ,القاهرة,2003.ص.03.
25. نفس المرجع.ص.13.
26. نفس المرجع.ص.13.
27. صالح الشيخ, تكوين الصورة الذهنية للشركات و دور العلاقات العامة فيها, دراسة بالأكاديمية السورية الدولية,2009.ص.23.

## النظام الانتخابي الجزائري بين القانون والممارسة

د. الأزرق بن عبد الله

كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية

جامعة وهران

يخجل مفهوم "الانتخابات (Elections)<sup>1</sup> في الدول الديمقراطية"، وعند غالب الباحثين، موقع الصدارة. لذلك فإن من أهم المؤشرات لقيام نظام سياسي تعددي هو التداول الشفاف على السلطة على المستوى الوطني من خلال انتخابات شفافة وتعددية. ذلك ما افزره واقع الدول الديمقراطية نتيجة تراكم تجارب في هذا المجال.

ويعرف جوزيف شومبيتر "الديمقراطية على أنها مجموعة من الإجراءات والمؤسسات التي يستطيع الأفراد من خلالها المشاركة في عملية صنع القرارات السياسية عن طريق التنافس في انتخابات حرة"<sup>2</sup>. ويعرفه موريس دوفرجيه "الانتخاب هو

قاعدة النمط الديمقراطي أي أنه طريقة لتعيين الحكام ، متعارضة مع الوراثة والتعيين أو الاستيلاء وهي من طرق الأوتوقراطية . "ويقول ليون براديت " بأنه لا يوجد شيء أهم في النظام الديمقراطي من الانتخابات " <sup>3</sup> . ويتفق الفقهاء على أن الانتخابات هي الوسيلة الوحيدة لإسناد السلطة السياسية لمستحقيها في النظام الديمقراطي. ولذلك يقصد بالنظم الانتخابية عادة الأساليب والطرق المستعملة لعرض المرشحين وبرامجهم على الناخبين وفرز الأصوات وتحديد النتائج. وبالرغم من كل الجهود البحثية في موضوع الانتخابات وعلاقته بالديمقراطية ، لم يتوصل المفكرون والفقهاء إلى تحديد مفهوم متفق عليه أو حتى إلى تحديد مجموعة من المعايير القاطعة التي تُحدّد معالم الانتخابات الحرة والنزيهة، كما لا يوجد منهجية واحدة يمكن من خلالها وضع مؤشرات محددة وشاملة للانتخابات الديمقراطية <sup>4</sup> .

والنظام الانتخابي هو مجموعة التشريعات والقوانين المعمول بها والتي ينتج عنها انتخاب المؤسسات السياسيّة : الرئيس والبرلمان والمجالس المحلية لتمثيل الشعب، أو غيرها من الأشكال التمثيلية المعمول بها في العالم اليوم <sup>5</sup> . وليس هناك نظام انتخابي معياري تعتمد عليه الأنظمة الانتخابية المعمول بها في العالم. فهي تتنوع بتنوع الدول، وحتى في الدول التي تنتظم في اتحاد فيما بينها كالاتحاد الأوروبي، فإن الدول فيه تتخذ أنظمة انتخابية مختلفة تماماً عن بعضها البعض . فهناك نظام الأغلبية ، ونظام التمثيل النسبي ، والنظام المختلط <sup>6</sup> .

وسعى المنتظم الدولي (منظمة الأمم المتحدة) إلى إعطاء مفهوم للانتخابات من تحديد النظم الانتخابية على أنها " في مفهومها الأساسي هي ترجمة الأصوات التي يتم الإدلاء بها في الانتخابات إلى عدد المقاعد التي تفوز بها الأحزاب والمرشحين المشاركين بها " <sup>7</sup> .

ويمكن تحديد المعايير الدولية التي تحكم أي عملية انتخابية : في الانتخابات الحرة والنزيهة، ودورية الانتخابات والإطار الزمني، وأمن الانتخابات وحفظ النظام، وعدم التدخل وعدم التخويف، ودور المراقبين. وهذه المعايير الدولية وضعت لتحقيق حقوق أساسية : ح ق المشاركة في إدارة الشؤون العامة ، وحق التصويت والترشح للانتخابات، وحق تساوي فرص تقلد الوظائف العامة، وأن تنبع هذه الحقوق مع المبدأ المعروف: "الشعب مصدر السلطات ."

كان للقانون الدولي لحقوق الإنسان وتراكم تجارب الدول الديمقراطية في مجال الانتخابات الآثار الكبيرة كآليات سلمية وشفافة للانتقال نحو الديمقراطية للعديد من الدول الناشئة. وبالرغم من أن مبدأ الانتخابات الدورية والنزيهة تم الاعتراف به من قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية <sup>8</sup> ، ومن قبل آليات أخرى لحماية حقوق الإنسان. إلا أنه تم تجاهله تماماً، من قبل الجزائر والعديد من الدول خلال العقود السابقة. وصحيح أن صياغة المبدأ، سواء على المستوى العالمي أو على المستوى الإقليمي، كانت غامضة أحياناً أو غير كاملة <sup>9</sup> . ومن الواضح مع ذلك قصور القواعد الدولية المعدّة لهذا الغرض التي تعكس نقص الإرادة السياسية من الالتزام في ميدان - تقليدياً - كان يعتبر " مجازاً خاصاً ". في هذه الظروف، ومنذ عدة سنوات، كانت فكرة الاعتراف للأمم المتحدة بصلاحيّة ترقية الديمقراطية من خلال بعض أشكال المساعدة في مجال الانتخابات في عين المكان تظهر على أنها فكرة تتسبب في شبه صدمة للعديد من الدول. وتغير هذا الوضع تدريجياً بسبب موجة الديمقراطية ونهاية الحرب الباردة. ومع ذلك، لم تختف التحفظات القائمة على شعار مبدأ عدم التدخل .



فهل راعى المشرع الجزائري عدد من المعايير الدولية عند وضعه لقانون الانتخابات تؤدي لا محالة إلى وضع نظام قانوني للانتخابات مرن شفاف وتعددي يتكيف مع تطور المجتمع<sup>10</sup> ؟

وفيما يأتي نتناول هذا البحث حسب الخطة التالية :

أولاً- الانتخابات في ضوء القانون الدولي ؛

ثانياً- عرض موجز عن النظم الانتخابية في العالم وملاحظات على بعض تجارب الدول؛

ثالثاً- النظام الانتخابي الجزائري وواقع الانتخابات في الجزائر؛

لنطرح الإشكال التالي : هل يتوافق النظام للانتخابي الجزائري مع القانون الدولي والنظم؛

الانتخابية المقارنة، وكيف يترجم في الممارسات ؟

ونتساءل تبعا :

- ما هي المبادئ والمعايير التي يقرها القانون الدولي في العمليات الانتخابية في العالم؟ - هل يوجد قسم مشترك في تعدد

النظم الانتخابية في دول العالم بتعدد تجارب العمليات الانتخابية ؟

- مدى تطابق النظام الانتخابي الجزائري مع القانون الدولي والنظم الانتخابية المقارنة قانونيا وممارسة ؟

أولاً - الانتخابات في ضوء القانون الدولي :

ما علاقة قواعد القانون الدولي بقواعد القانون الداخلي في مجال حقوق الإنسان؟ بمعنى ما هي الرابطة القانونية من حيث

التدرج القانوني ؛ لمن السمو ، هل لقواعد القانون الدولي أم لقواعد القانون الوطني<sup>11</sup> ؟

إذ أصبحت في عالمنا المعاصر كل دساتير الدول تتضمن في ديباجاتها ونصوصها إشارة إلى ارتباط قوانينها الداخلية

بالقانون الدولي خاصة في مجال حقوق الإنسان . وفي الكثير من الحالات تتضمن التزاما عاما بأن تتوافق نصوصها مع " قواعد

القانون الدولي"<sup>12</sup> أو مع " قواعد القانون الدولي المعترف بها عموما " <sup>13</sup> أو مع " قواعد القانون المسلم بها عموما " <sup>14</sup> ، أو

بصيغ أخرى.

إن ترسيخ فكرة توافق النصوص الدستورية والتشريعية مع قواعد القانون الدولي في مجال الانتخابات ، تعددت بشأنها

الصيغ التي تعبر كلها على معنى واحد. لكن بالرغم من ذلك سادها الغموض وعدم الوضوح أحيانا كثيرة عندما يتعلق الأمر بمكانة

القانون الدولي ، خاصة القانون الاتفاقي كالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بالنسبة للقواعد الداخلية الدستورية

والتشريعية المتعلقة بحقوق الإنسان.

آ- موقف دستور 1996:

أخذ دستور عام 1996 المعدل بمبدأ سمو القانون الدولي على القانون الداخلي، حيث نصت المادة 132 على أن "

المعاهدات التي يصادق عليها رئيس الجمهورية ، حسب الشروط المنصوص عليها في الدستور، تسمو على القانون". وهو نفس

نص المادة 123 في دستور 1989 ، وخلافا لدستور 1976 الذي كان يساوي بين القانون الداخلي والقانون الدولي ، والتبرير

أن هذا الأخير أُعدّ في غياب أغلبية بلدان العالم الثالث، وبالتالي الجزائر لم تصادق آنذاك إلا على المعاهدات التي لا تخالف

الدستور . ووقفت الجزائر لمدة طويلة من أجل وضع قانون دولي يخدم مصالح البلدان النامية<sup>15</sup> . ولذلك اتسم موقف الجزائر

بالعداء الشديد لمحكمة العدل الدولية. كما أنها ناضلت من أجل إقرار نظام اقتصادي دولي جديد ؛ يعيد النظر في القانون

الدولي السائد<sup>16</sup> .

أدت التغييرات والتحويلات التي عرفتها دول العالم وعرفت الجزائر إلى عدول المؤسس الدستوري عن النهج المعتمد في دستوري 1963 و 1976 ؛ حيث تخلت الجزائر عن التوجه السياسي الذي عرفته في الفترة السابقة خاصة في عهد الرئيس هواري بومدين . وأصبحت تنتهج سياسة اقتصاد السوق.

## 1- علاقة المعاهدة بالقوانين العادية

هذا التحول العميق الذي نص عليه القانون الأساسي ، أدى إلى انعكاس ذلك على المنظومة التشريعية، ومنها النظام الانتخابي . والقانون في نشأته وتطوره يستلهم فحواه من الوضعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لأي مجتمع يظهر فيه ... وهذا التحول السياسي أدى بالجزائر لاعتماد نظام قانوني يلائم المرحلة الراهنة في المجال الداخلي . وفي المجال الخارجي صادقت على الكثير من الاتفاقيات الدولية التي ترددت أو رفضت المصادقة عليها في السابق . ومن بين هذه الاتفاقيات التي صادقت عليها أو انضمت إليها تلك المتعلقة بحقوق الإنسان سواء الاتفاقيات الدولية ذات التوجه العالمي كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان<sup>17</sup> والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والاتفاقيات الدولية العالمية الخصوصية .. وأيضاً الاتفاقيات الدولية الإقليمية كالميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب والميثاق العربي لحقوق الإنسان واتفاقيات إقليمية أخرى لم تدخل بعد حيز النفاذ<sup>18</sup> . وهكذا اتسم الموقف الجزائري الجديد تجاه القانون الدولي بالليونة . وقد انضمت الجزائر إلى اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات<sup>19</sup> في 8 نوفمبر 1988<sup>20</sup> ، بعد أن كانت رافضة لكل ما من شأنه أن يقيد التوجه السياسي والاقتصادي للجزائر . وبهذا الانضمام اعترفت الجزائر بتفوق القانون الدولي على القانون الداخلي حسب ما تنص عليه المادتان 27 و 46 من الاتفاقية المذكورة . وقياساً إلى أن "القاعدة تقيد المتعاقد بتعاقد في القانون الوضعي" ؛ بمعنى قاعدة "العقد شريعة المتعاقدين"<sup>21</sup> التي تستمد قوتها الإلزامية نتيجة هذا العقد أو الاتفاق ، فهي قاعدة مشتركة ما بين القوانين الوطنية والقانون الدولي<sup>22</sup> . وعلى كل حال ، يتفق هذا الموقف الجديد مع الموقف السائد على المستوى الدولي فحتى القضاء الدولي يأخذ مبدأ سمو القانون الدولي العام على القانون الداخلي على أساس أنه يشكل مبدأ ثابتاً في القانون الدولي المعاصر<sup>23</sup> . وأيضاً ما يدعم سمو القانون الدولي على القانون الداخلي ، هو الاتجاه الذي يقرره القانون العام ؛ إذ أن العديد من الدساتير المعاصرة ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك ، تعترف صراحة بسمو القانون الدولي . في حدود معينة . على القانون الداخلي<sup>24</sup> ، مما يبرز نفاذية هذا المبدأ في كل النظم القانونية تقريباً .

وعليه مؤدى هذا المبدأ الجديد يتطلب بالضرورة ممارسة القاضي الجزائري لعمله بعيداً عن القيود التي كانت تحد من صلاحياته فيما يخص إمكانية استبعاد تطبيق القانون المخالف للمعاهدة . الآن ، بإمكانه فعل ذلك دون أن يتعدى الصلاحيات المخولة له<sup>25</sup> . وإذا كان التطبيق العملي لم يبين لنا بعد كيفية قيام القاضي باختصاصاته الجديدة<sup>26</sup> . ألا يلاحظ أن المجلس الدستوري ينحى نحو إعلاء القانون الدولي على القانون الداخلي؟ ذلك ما نحاول أن نستقرأه في أول قرار له<sup>27</sup> - يتعلق بإلغاء بعض أحكام القانون الانتخابي لمخالفتها للعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، الذي جاء فيه ما يلي: " ونظراً لكون أية اتفاقية بعد المصادقة عليها ونشرها تدرج في القانون الوطني وتكتسب المادة 132 من الدستور سلطة السمو على القوانين وتحول كل مواطن جزائري أن يتذرع بها أمام الجهات القضائية "<sup>28</sup> .

وبالنتيجة أصبح الميثاق الدولي لحقوق الإنسان<sup>29</sup> ملزماً بالنسبة لدول المجتمع الدولي . ومن هذه الحقوق المشاركة السياسية التي كرسها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، وترجمت ذلك المادة 21 ، الفقرة 3 ، حيث تنص على أن " إرادة الشعب هي مناط السلطة، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري أو بإجراء مكافئ من حيث ضمان حرية التصويت"<sup>30</sup> . هو حق أساسي من حقوق

الإنسان. وضمن العهد الدولي أيضا المشاركة السياسية في إدارة الشؤون العامة، حيث تنص المادة 25 (الفقرة ب) أن لكل مواطن الحق والفرصة في " أن يَنْتَخب وَيُنْتَخب، في انتخابات نزيهة تجرّي دوريا بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري، تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين".

وتؤكد اتفاقيات أخرى لحقوق الإنسان على الحق في المشاركة في انتخابات حرة ونزيهة تطبيقا عاما وبدون تمييز. إذ تنص اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري في مادتها 5 (ج) على أن " تتعهد الدول الأطراف بحظر التمييز العنصري والقضاء عليه بكافة أشكاله وبضمان حق كل إنسان، دون تمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل القومي أو الإثني، في المساواة أمام القانون، لا سيما في التمتع بالحقوق السياسية، ولا سيما حق الاشتراك في الانتخابات-اقتراعا وترشيحا-على أساس الاقتراع العام المتساوي، والإسهام في الحكم وفي إدارة الشؤون العامة على جميع المستويات". كما تنص المادة الأولى من اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة، والمادة 7 (أ) من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة على حق المرأة في التصويت في جميع الانتخابات على قدم المساواة مع الرجل.

وتصاحب حق المشاركة السياسية أو المشاركة في انتخابات حرة ونزيهة جملة من الحقوق ذات الصلة بموضوع

الانتخابات، نذكر منها :

- الحق في حرية التعبير، من بين أهداف العملية الانتخابية هو التعبير عن الإرادة السياسية للمواطنين . ولذلك يجب حماية الحق في التعبير عن الأفكار السياسية خلال فترة الانتخابات<sup>31</sup> .

- الحق في حرية الرأي، هذه الحرية غير المشروطة في اعتناق رأى سياسي تعد من المسائل الحتمية في سياق الانتخابات، ومن ذلك من خلال توافر التأكيد على الإرادة الشعبية في بيئة تغيب فيها كل القيود<sup>32</sup> .

- الحق في التجمع السلمي يجب احترام حق التجمع، حيث إن المظاهرات العامة والتجمعات السياسية تشكل جزءا لا يتجزأ من العملية الانتخابية وتتيح آلية فعالة لنشر المعلومات السياسية على الجمهور<sup>33</sup> .

- الحق في تكوين الجمعيات : يشمل هذا الحق بوضوح الحق في تكوين التشكيلات السياسية والمشاركة فيها. واحترام هذا الحق أمر حيوي أثناء العملية الانتخابية نظرا لأن القدرة على تكوين أحزاب سياسية والانضمام إليها يمثل واحدة من أهم الوسائل التي يمكن أن يشارك بها المواطنون في العملية الديمقراطية.

وأيا أكد القانون الدولي الإقليمي في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان على أهمية حق كل شخص في المشاركة السياسية<sup>34</sup> . فعن الاتفاقيات الإقليمية التي انضمت إليها الجزائر ، الجزائر ملزمة بالمادة 13 (الفقرة 1) من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب التي تنص على " أن لكل مواطن الحق في المشاركة بحرية في إدارة شؤون الحكم". وهي أيضا ملزمة بتطبيق المادة 24 (الفقرتان 2 و3) من الميثاق العربي لحقوق الإنسان (2004) على أن "2- المشاركة في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون بحرية. " و " ترشيح نفسه أو اختيار من يمثله بطريقة حرة ونزيهة وعلى قدم المساواة بين جميع المواطنين بحيث تضمن التعبير الحر عن إرادة المواطن"<sup>35</sup> .

إذا كان يعتبر القانون الاتفاقي الذي انضمت إليه الجزائر جزءا لا يتجزأ من نظامها القانوني؛ بمعنى توافق المنظومة التشريعية للانتخابات مع القانون الدولي، بخاصة الميثاق الدولي لحقوق الإنسان. وإذا كانت الجزائر تنتمي إلى إحدى النظم القانونية الكبرى<sup>36</sup> : النظام القانوني اللاتيني الذي يجد له انتشار من خلال النظم الانتخابية في الكثير من بلدان العالم ، وخاصة في الديمقراطيات الراسخة إلى جانب النظم القانونية الكبرى الأخرى. فالجزائر حاضرة بتطبيقها لهذا النظام القانوني الكبير ومتأثرة بالتجارب الرائدة في العالم في مجال الانتخابات. وتعرض في المحور الثاني إلى الانتخابات في ضوء النظم القانونية.

## ثانيا- عرض موجز للنظم الانتخابية والبعض من تجارب الدول :

تمت الإشارة إلى تحديد مفهوم النظم الانتخابية التي هي ترجمة الأصوات المعبر عنها في الانتخابات إلى عدد من المقاعد التي تحوز عليها الأحزاب والمرشحين الأحرار ، هذا من جهة. ومن جهة ثانية يتمثل تحديد مفهوم النظم الانتخابية في متغيرات أساسية تتجسد في المعادلة الانتخابية المستخدمة أو في طبيعة النظام الانتخابي (نظام الأغلبية ، أو النظام النسبي ، أو النظام المختلط أو غيرها من النظم الانتخابية المستحدثة). كما تتمثل هذه المتغيرات في عدد من العناصر المكونة للعملية الانتخابية إدارية ، تنظيمية ، فنية ، جغرافية... نذكر منها : حجم الدائرة الانتخابية ، شكل ورقة الاقتراع ، المعادلة الحسابية لاحتساب المقاعد ، الجوانب الإدارية للعملية الانتخابية (توزيع مقرات الاقتراع ، تسمية المرشحين ، تسجيل الناخبين ، الجهاز الإداري الخاص بالعملية الانتخابية)...

ويرى Phillip BRAUD " تحدد قوانين الانتخابات قواعد اللعبة المتعلقة بتحديد الناخب والمُنْتَخَب ، ومدة الوكالة ، حجم الدائرة الانتخابية ، عدد المقاعد واجب شغلها، طرق حساب الأصوات للإعلان عن الفائز أو الفائزين "... ومن يقرر في شأن الانتخابات هي السلطة، والتي لا ينبغي أن نقلل من انحيازها بتفضيل تشكيلاتها على تشكيلات المعارضة. إلا أن هذا الانحياز يصطدم بضرورة إصدار قوانين تحمي الشرعية الدستورية - في الأنظمة الديمقراطية - من خلال تعددية قوية ، تضع حدا للتجاوزات<sup>37</sup>.

ما هي النظم الانتخابية المطبق في دول العالم ؟ تتمثل في ثلاثة نظام<sup>37</sup>:

### أولاً- نظام الأغلبية :

إن أقدم نظام انتخابي هو نظام الأغلبية ، وبقي لمدة طويلة النظام الوحيد المطبق ولا يزال إلى حد الآن هو النظام المتبع من قبل أكثر من 80 بلد في العالم.

ويتميز هذا النظام في بساطته ، إذ يفوز المرشح الذي يحصل على أغلبية الأصوات. وظهر هذا النظام قبل ظهور الأحزاب إلى الوجود ، حيث كان ينتخب المرشح الذي له شعبية كبيرة.

إلا أن النظام الانتخابي يكون في حالات كثيرة غير عادل إذ يمكن حزب من الأحزاب من الحصول على أغلبية برلمانية تفوق حصته من الأصوات ؛ إذ بإمكان المرشح في نظام الأغلبية البسيطة الذي يحصل على العدد الأكبر من الأصوات أن يفوز بالمقعد حتى ولو كانت الأصوات التي حصل عليها أقل من 25%. وتطبيق هذا النظام (نظام الأغلبية البسيطة) ينجم عنه ظهور حزبين على الصعيد الوطني وعلى مستوى المقاطعات.

ويستطيع الحزب الذي يحوز على 45% من الأصوات الفوز بالأغلبية مما يمكنه بتشكيل حكومة بمفرده. فهذا النظام - كما يلاحظ - يمنح الحزب الفائز أكثر من حصته النسبية من الأصوات.

وهناك عدة أشكال للتصويت بنظام الأغلبية : دائرة انتخابية بمقعد واحد (تصويت الأغلبية لدورة واحدة ، تصويت الأغلبية لدورتين ، التصويت التفضيلي أو التتابعي)، ودائرة انتخابية بعدة مقاعد (نظام الأغلبية لدورة واحدة أو لدورتين، أو التصويت التفضيلي)<sup>1</sup>.

### ثانيا - نظام التمثيل النسبي :

يعتبر التمثيل النسبي من النظم الانتخابية المهمة الذي ظهر لأول مرة في بلجيكا 1889. وتبوء الصدارة في المجال البحث عامة بتناوله بالتحليل في كتب ودراسات وبحوث ورسائل جامعية ... وهو مطبق الآن في 60 بلد. وإن كان نظام الأغلبية هو الأقدم في العالم.

وما يضفي أهمية كبيرة على نظام التمثيل النسبي أنه نظام عادل حيث يمكن كل القوى السياسية من أن تتواجد في الهيئات التمثيلية حسب نسبة حضورها الانتخابي في العملية الانتخابية، ويتم تفادي الاقصاء. وتبرز مزايا النظام النسبي أنه يشكل ترجمة لتمثيل كافة الأحزاب والأطياف السياسية. فهو يفرض التصويت للقائمة مما يدل ، غالبا ، على أفكار المرشحين التي تتفوق في الحملات الانتخابية ، بالتعارض مع شخصياتهم، ويجنب الصراعات السياسية المعروفة في الأنظمة التي تطبق الدورة الثانية.

### ثالثا- النظام المختلط :

استفادت نظم انتخابية في عدد من بلدان العالم من مميزات نظام الأغلبية ونظام التمثيل النسبي وتفادي سلبيات كلا النظامين . فاختارت ما يسمى " النظام المختلط " الذي هو مطبق بالكيفية التالية : انتخاب عدد من المقاعد (نصفها مثلا) على أساس الدوائر الفردية (الأغلبية) والنصف الآخر على أساس التمثيل النسبي كما هو الحال في ألمانيا. وفي بعض الأنظمة المختلطة يشارك المرشح في الانتخابات الفردية للدوائر وكذلك يشارك ضمن القوائم. ونذكر بعض الدول التي اعتمدت النظام المختلط : اليابان ، روسيا ، كوريا الجنوبية، السنغال ، المكسيك، إيطاليا ، ألمانيا ...

ومن الأهمية بمكان يكون اختيار النظام الانتخابي من أهم القرارات بالنسبة لأي نظام يتصف بالشرعية ، يضع سياسة تشريعية شفافة معبرة عن تحقيق المصالح العامة للمجتمع. ذلك أن اختيار النظام الانتخابي له تأثيره الواضح على العملية الانتخابية في جوانب عديدة . لذا يلاحظ في عدد من الدول حديثة التوجه الديمقراطي أنها غير بريئة في انتقاء النظام الانتخابي ، أو يكون الاختيار عرضي نتيجة جملة من الظروف غير العادية ، أو استجابة لميول وممارسات شائعة أو لأسباب تحولات تاريخية مفاجئة. ويطرأ تغيير على النظام الانتخابي تبعا لأزمات سياسية ، وحتى في غياب الأزمات يكون حصيلة للمطالبة بالإصلاح السياسي بتبني قرارات تهدف إلى إحداث تغيير في النظام الانتخابي المعتمد أو الإبقاء عليه ، وذلك نتيجة التأثير بعاملين : استغلال قوى سياسية معينة لمعرفتها بتفاصيل النظم الانتخابية نحو تبني نظام انتخابي معين تعتقد بأنه يتلاءم أحسن مع مصالحها السياسية ، هذا من ناحية . ومن ناحية ثانية افتقاد قوى سياسية أخرى للمعرفة الكافية بالنظم الانتخابية مما يضيع عنها الخيارات المناسبة.

قد يلحق اختيار النظام الانتخابي تبعات لم تكن في الحسبان وقت ترقب النتائج المحسوبة مسبقا، لذلك قد لا تكون الخيارات المتعلقة بالعملية الانتخابية المعتمدة هي الأفضل بالحياة السياسية على المدى البعيد ، بل قد تكون خطيرة على الحياة السياسية وعلى بناء دولة المؤسسات الشرعية.

إن اختيار النظام الانتخابي هو ذو بعد سياسي بالدرجة الأولى ، وليس ذو بعد فني الذي يمكن لخبراء مستقلين معالجته. فالاعتبارات السياسية هي الغالبة في انتقاء النظام الانتخابي ، وإن كانت ليست الخيارات الوحيدة ، التي تؤدي إلى الحسابات قصيرة المدى وتؤثر سلبا على مسار النظام على المدى البعيد الذي يمس بالسياسة العامة للبلاد.

تحتاج الديمقراطيات الناشئة والانتقالية إلى عملية تنظيم المؤسسات السياسية باعتبارها من المسائل الأساسية ، بل حتى بالنسبة للديمقراطيات الراسخة هي في حاجة إلى تطوير أنظمتها ومؤسساتها لتتلاءم مع الواقع السياسي المتغير محليا ودوليا... وإن كانت الأهداف من اختيار النظم الانتخابية في كل الدول السائرة نحو التحول الديمقراطي والدول الديمقراطية الراسخة هي أهداف واحدة على المدى البعيد وبناء و " اعتماد مؤسسات على قدر كاف من القوة للدفع باتجاه نظام ديمقراطي يتسم بالإستقرار، على

أن تتمتع تلك المؤسسات في الوقت نفسه بقدر كاف من المرونة للتعامل مع المتغيرات " <sup>38</sup> . وتكون الاستفادة من تراكم تجارب الديمقراطيات الغربية مهما للغاية مع مراعاة الخصوصيات .

كان للتطور الكبير في العالم - في الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي - بسقوط جدار برلين وتفكك الاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية وسقوط أغلب الأنظمة الديكتاتورية والشمولية في العالم أن ظهرت أنظمة ديمقراطية ناشئة قامت بتصميم وبلورة أنظمة دستورية تعددية في وقت قصير نسبيا ، مما شجع الحركات الدافعة إلى إقامة الديمقراطية " باتجاه البحث عن أشكال أكثر استقرار وملاءمة للمؤسسات التمثيلية ، بما في ذلك تقييم جديد للأنظمة الانتخابية " <sup>39</sup> .  
ومما يتم التأكيد عليه في النظم الانتخابية المقارنة وفي القانون الدولي (الاتفاقيات الدولية ونشاطات الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة) هو مراعاة أن تكون الانتخابات حرة ونزيهة مع الالتزام بمبادئ أساسية تضمن الحقوق المتعلقة بالاقتراع الحر المتكافئ المباشر والسري من خلال تحقيق عدد من المبادئ الضرورية :

- أن يكون منح الاقتراع للجميع .
- أن تتم ممارسة الحقوق والحريات الأساسية بكل حرية بالنسبة للمواطنين لانتخاب ممثلهم .
- أن يراعى التنظيم المحكم في العملية الانتخابية .
- أن يكون الإدلاء بالصوت حر وشفاف .
- اعتماد هيئات مستقلة ومحيدة لمراقبة الانتخابات من أجل تحقيق صحتها وشفافيتها .

فبالإضافة إلى النظم الانتخابية في دول العالم ، أكد القانون الاتفاقي ، سواء على الصعيد العالمي أو الإقليمي ، في معاهدات ومواثيق وتقرير على هذه المبادئ ، وقد التي تطرقنا لبعض منها كما سبق كمرجعيات للنظم الانتخابية باعتبار القانون الدولي مرجعية أساسية للنظم الانتخابية <sup>40</sup> .

ولهذا يتعين على الدول المصادقة على هذه الاتفاقيات أن تلتزم بإدراجها في تشريعاتها أو تطبيقها ، بل اصبح من المؤكد أن كل الحقوق والحريات الأساسية في مجال حقوق الإنسان المتعلقة بالانتخابات تشكل محورا أساسيا في الميثاق الدولي لحقوق الإنسان الذي أضحي إجباري التطبيق على الدول كلها التي صادقت عليه والتي لم تصادق عليه ، وقد سبق أن تم التطرق إلى ذلك .

وبعد أن عرضنا المحورين : القانون الدولي و العرض الموجز للنظم الانتخابية في العالم ، نحاول أن نسلط الضوء على النظام الانتخابي الجزائري : قانونا وممارسة (المحور الثالث).

### ثالثا- النظام الانتخابي الجزائري وواقع الانتخابات في الجزائر:

وضعت الجزائر نظامها الانتخابي المجدد لمرحلة جديدة في 1989 مرحلة التعددية كنتيجة لإحداث أكتوبر 1988 . وإن كان كل من دستور 1963 ودستور 1976 قد نصا على مبدأ الاقتراع العام المباشر والسري لكن في ظل النهج الاشتراكي ونظام الحزب الواحد، مما يفرغ العملية الانتخابية من مضمونها .

إن كل نظام انتخابي يشتمل على كافة المكونات ذات الصلة الضرورية لتنظيم انتخابات تعددية ونزيهة ، هذا ما يطالب به كل نظام سياسي معاصر . ويقوم ذلك على وضع الإطار القانوني المناسب بالنص على آليات قانونية تتمثل في المرجعيات الدستورية والاتفاقية والتشريعية . وذلك بالمعالجة الفعالة لحماية كل الحقوق المتعلقة بالعملية الانتخابية التي هي من الحقوق الأساسية ؛ كحق الاقتراع ، وحق الناخبين والأحزاب السياسية ، والمرشحين ... وأن ينص في قانون الانتخابات (الإطار القانوني) على الآليات الخاصة بالتنظيم والإدارة : الإعداد للعملية الانتخابية والتنظيم والإشراف والمراقبة ... وأن تعطى الأهمية اللازمة من

خلال الطعون لمعالجة الاعتداءات والتجاوزات على هذه الحقوق أمام اللجان والمحاكم التي تمنح الشرعية لمعالجة تلك الطعون وفي آجال سريعة ، وإصدار قرارات فاصلة ونهائية في المسائل الانتخابية، على أن يتضمن قانون الانتخابات أحكاما تحول سلطات عليا قضائية كانت أو لجنة أو هيئة لمراجعة القرارات الصادرة عن جهات أدنى وإعادة النظر فيها . مع مراعاة إمكانية تنفيذ القرارات دون تأخير .

وعلى كل حال ، وضعت البلدان في عالمنا المعاصر نظما انتخابية (أطرا قانونية ) تشترك في أغلب المحاور الخاصة بالآليات القانونية والإجرائية ، مستفيدة من تجارب بعضها البعض ، ما عدا تلك المتعلقة ببعض الخصوصيات ؛ تم الاعتماد فيها على إجراءات ملائمة لظروف كل بلد لمواجهة الصعوبات وحل المنازعات الانتخابية فيها. فكيف كان وضع النظام الانتخابي الجزائري (الإطار القانوني)؟

#### أ - النظام الانتخابي الجزائري (الإطار القانوني):

صاحب الانتقال من نظام الحزب الواحد إلى نظام التعددية السياسية والحزبية جملة من الإصلاحات ، منها الإصلاح القانوني إلى جانب الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية... كان صدور دستور 1989 أساس التحول نحو نظام اقتصاد السوق ، بمعنى آخر اتباع النظام التعددي .

ومن أهم ما نص عليه الدستور هو النظام الانتخابي الذي حدده المؤسس على أنه نظام الاقتراع العام المباشر والسري بالنسبة للانتخابات الرئاسية والبرلمانية في مادتيه 68 و 95 على التوالي.

ويصدر قانون الانتخابات في ظل التعددية الحزبية في أوت 1989<sup>41</sup> ، الذي اعتمد نظام الاقتراع العام المباشر والسري ، حسب نظام الاقتراع النسبي على القائمة ، مع أفضلية الأغلبية في دور واحد . وتكون جميع المقاعد للقائمة التي تحصل على الأغلبية المطلقة من الأصوات المعبر عنها. وفي حالة عدم حصول أي قائمة على الأغلبية المطلقة ، تفوز القائمة الحائزة على الأغلبية البسيطة (50 % من المقاعد + مقعد واحد)، ويتعلق هذا بالانتخابات التشريعية والمحلية<sup>42</sup>.

وعرف قانون الانتخابات عددا من التعديلات نتيجة احتدام الصراع السياسي بين القوى السياسية المتواجدة في الساحة السياسية حينذاك ، أدى إلى إدخال أول تعديل في 27 مارس 1990 بانتهاج أسلوبا جديدا في توزيع المقاعد باعتماد القائمة التي تفوز بالأغلبية المطلقة للأصوات المعبر عنها للحصول على عدد من المقاعد يتناسب مع النسبة المثوية للأصوات التي حصلت عليها. وبعد مضي سنة على التعديل الأول أدرج تعديل ثان في 2 أبريل 1991 ، فألغى الاقتراع على القائمة واستبدل بأسلوب الاقتراع على الاسم الواحد بالأغلبية في دورين. ويصدر في اليوم الموالي مباشرة القانون رقم 91-03 المتضمن قانون الدوائر الانتخابية المعدل.

يتبين في هذه المرحلة الأولى ( 1989-1991) أن النظام السياسي القائم في الجزائر ، كان غير مستقر على سياسة

تشريعية واضحة في مجال الانتخابات ، ويظهر ذلك من خلال التعديلات التي عرفها قانون الانتخابات.

مضت السلطة في مخططها بالذهاب إلى انتخابات تشريعية على أساس التمثيل النسبي بعد أن نظمت الانتخابات المحلية

، لكن باعتماد تعديلات النظام الانتخابي خاصة في عملية موسعة لإعادة تقسيم الدوائر الانتخابية.

طبق نظام الأغلبية بدورين التي كانت ترى فيها السلطة السياسية في عهدي حكومتي حمروش وغزالي أنه النظام المناسب.

فنظام الأغلبية بدورين تستفيد منه الأحزاب الكبيرة والتي تتركز أصواتها في مناطق بعينها. أما التمثيل النسبي فيكون التوزيع حسب

عدد الأصوات التي تحصل عليها كل قائمة. لذا كان سبب اعتماد تعديلات النظام الانتخابي الاختلاف بين القوى السياسية

والنتائج المتحصل عليها في الانتخابات التعددية الأولى. أعاد دستور 1996 التأكيد على مبدأ الاقتراع العام السري والمباشر،

وجعل موضوع الانتخابات من المواضيع التي تدخل في اختصاص البرلمان بموجب قانون عضوي ، حيث نصت المادة 10 " أن الشعب حر في اختيار ممثليه وأن لا حدود لتمثيل الشعب إلا ما نص عليه الدستور وقانون الانتخابات". وعن تحديد كفاءات الانتخابات الرئاسية نصت المادة 71 على مبدأ الاقتراع العام المباشر والسري، بينما نصت الفقرة الثانية من المادة نفسها على تحديد كيفية الفوز فيها ، وذلك بالحصول على الأغلبية المطلقة من أصوات الناخبين المعبر عنها وفق نظام الأغلبية المطلقة في الدور الأول والنسبية في الدور الثاني. وأحال الدستور تحديد وتنظيم الكفاءات الخاصة بالانتخابات أو العملية الانتخابية إلى القانون العضوي حسب نص المادة 123<sup>43</sup>.

وتعرضت المادة 101 إلى الانتخابات التشريعية بالنص على أن " ينتخب أعضاء المجلس الشعبي الوطني عن طريق الاقتراع العام المباشر والسري". ونصت الفقرة الثانية على أن " ينتخب ثلثا أعضاء مجلس الأمة عن طريق الاقتراع غير المباشر والسري من بين ومن طرف أعضاء المجالس الشعبية البلدية والمجالس الشعبية الولائية . بينما الثلث المتبقي يعينه رئيس الجمهورية. بينما ينظم تحديد كفاءات انتخاب النواب وأعضاء مجلس الأمة أو تعيينهم وشروط قابليتهم للانتخاب ونظام عدم قابليتهم وحالات التناهي، يكون بموجب قانون عضوي كما نصت على ذلك المادة 103.

وصدر القانون العضوي الجديد المنظم لكفاءات الانتخابات : القانون المتعلق بنظام الانتخابات رقم 12-01 المؤرخ في 12 يناير 2012 بدلا من الأمر رقم 97-07 المؤرخ في 6 مارس 1997 المتضمن القانون العضوي لنظام الانتخابات المعدل والمتمم. وقانون الانتخابات الجديد نص على المبدأ الدستوري المتمثل في الاقتراع العام المباشر والسري كمبدأ عام في كل الانتخابات رئاسية ، وتشريعية ، ومحلية مع استثناء يخص مجلس الأمة حسب المادة 101 (الفقرة 2).

يقوم النظام الانتخابي في الجزائر على مبدأي التعددية وحرية الترشح ؛ إذ تتم الترشيحات حسب نظام القوائم الحزبية وقوائم الأحرار ، وذلك في الانتخابات التشريعية والمحلية ، تفوز فيها كل قائمة بنسبة تساوي عدد الأصوات التي تحوز عليها، مع إعمال قاعدة الباقي للأقوى واستبعاد من لم يحصل على نسبة 7 % على الأقل من الأصوات المعبر عنها في الانتخابات المحلية و5% في الانتخابات التشريعية. وتجري أيضا الانتخابات الرئاسية على تعدد وحرية الترشح ، ويكون الفوز بالأغلبية المطلقة في الدور الأول أو إجراء دور ثان بين من حصلا على أغلبية في الدور الأول.

#### ب- الممارسات في مجال الانتخابات :

سنة قبل انتخابات 2012 كانت كل المؤشرات تشير إلى اقتراب تدهور الأوضاع في البلاد وانتفاضة الشارع ، والثورات العربية على الأبواب. إذ لم تحقق الانتخابات السابقة في ظل التعددية انتقالا سياسيا حقيقيا. وبقيت البلاد في حالة ترقب مستمر<sup>44</sup>. مما اضطر السلطة أن تبادر بإصلاحات أعلن عنها رئيس الجمهورية لعلها تنقذ الوضع. وتأتي الإجراءات السياسية والتشريعات التي اضطرت السلطة إلى الإعلان عنها تحت ضغوط محلية ودولية كمحاولة لإحداث تكيف في الساحة السياسية الوطنية ؛ وذلك من خلال إصدار حزمة قوانين متكاملة متمثلة في القوانين العضوية : قانون الانتخابات ، قانون الأحزاب ، وقانون الإعلام ، وأتبعته اتخاذ إجراءات تتعلق بتطبيق هذه القوانين، إلى جانب إجراءات أخرى تندرج أيضا في مجال الإصلاحات.

جاءت هذه " الإصلاحات باعتماد قانون جديد للانتخابات يعدل من النظام الانتخابي بزيادة عدد المقاعد البرلمانية (الغرفة السفلى) وفرض حصة (Quota) للنساء في كل قائمة والنص على تركيبة اللجنة الوطنية للأشرف على الانتخابات واستقلاليتها ... صاحبه قانون الأحزاب الجديد بفتح المجال لتأسيس أحزاب جديدة ، وقانون الإعلام بالإعلان عن إنهاء



الاحتكار في مجال الفضاء السمعي البصري. وكل هذا وغيره إيذانا باحتمال تعديل الدستور؛ تدخل في رهانات رئاسيات 2014 ، حسبما يذهب إليه المحللون.

غير أن قانون الانتخابات الجديد يحتاج في شقيه النظام الانتخابي (الإطار القانوني) والإدارة الانتخابية (الإطار الفني) إلى المزيد من التعديل والإصلاح<sup>45</sup>. وإن كان النص في هذا القانون على جانب إيجابي وهو التأكيد على صلاحيات اللجنة الوطنية للإشراف على الانتخابات واستقلاليتها عن وصاية الإدارة ووزارة الداخلية ، ومكونة من قضاة يعينهم رئيس الجمهورية. غير أن التزام المفاجئ بإنشاء أحزاب<sup>46</sup> جديدة يجعل كل مهتم بالشأن السياسي الجزائري يتساءل : لماذا أحجمت السلطة متمثلة في وزارة الداخلية من البت في اعتماد الأحزاب السياسية قبل هذا الوقت ؟ وإن كان حق إنشاء الأحزاب كحق سياسي مكفول دستوريا ومنصوص عليه في الميثاق الدولي الملزمة الجزائر بتطبيقه. لكن الملاحظ أن الوزارة تابعة لحساسيات حزبية معينة تشكل الائتلاف الحكومي. فقرار الاعتماد غير محايد بل غير باري ؛ كما يرى الدكتور عبدالقادر عبدالعالي " عرقلت الإدارة ممثلة في وزارة الداخلية لسنوات طويلة اعتماد الأحزاب الجديدة لعدة حجج أو دون تقديم حجة واضحة، وكان الانطباع السائد أن هناك تواطؤا بين الأحزاب القديمة والإدارة لمنع أحزاب جديدة ، واحتكار الساحة السياسية الحزبية لصالح الوضع القائم<sup>47</sup> ". لذا كان الاعتماد المفاجئ والمؤقت للأحزاب يدخل في رهانات أحزاب الإدارة (أحزاب السلطة)<sup>48</sup>. ويلاحظ غلى قانون الأحزاب أنه يحتاج إلى المزيد من التعديلات بتحسين المنافسة الحزبية، وتوسيع دور الأحزاب بتبني ميثاق يحدد الوظائف الأساسية لها حتى تمثل حقيقة تعددية فعالة لا مجرد تعددية شكلية، بأن تكون لهذه الأحزاب الجديدة القدرات التنظيمية والمالية والجماهيرية لتؤسس نفسها في العمليات الانتخابية وتكون لها القدرة على المنافسة كطرف في السلطة أو كمعارضة .

لكن ما يلاحظ على "الإصلاحات" أنها تواجه تحديات :

- وضع اجتماعي متأزم - تدني المستوى المعيشي بخاصة تدني القدرة الشرائية - تल्पفه سياسة الضخ من مداخل المحروقات.
- وضع اقتصادي مخيف يعتمد أساسا في صادراته على المداخل المرتفعة للمحروقات في السوق الدولية. أليس هذا بالاقتصاد الريعي، إذ لا تشكل صادرات القطاعات الأخرى إلا نسبة ضعيفة من المداخل.
- فقدان فعالية المؤسسات الدستورية (السلطة التشريعية والسلطة القضائية) نتيجة هيمنة السلطة التنفيذية في ظل غياب فصل حقيقي بين السلطات، وتبعية حتى السلطة التنفيذية في قراراتها لقوى مؤثرة داخلية وخارجية.
- ضعف المشاركة السياسية بصفة عامة وضعف أداء الأحزاب، خاصة لغياب معارضة حقيقية، نتيجة احتكار الساحة السياسية. ولا تظهر الأحزاب إلا في العمليات الانتخابية ببرامج انتخابية حزبية غير واضحة ولا مقنعة.
- ضعف نسيج المجتمع المدني في الجزائر على عكس المجتمعات المعاصرة في العالم.
- محدودية حرية الرأي والتعبير خاصة في مجال السمعي البصري الذي لم يتحرر بعد...

أليس خيارات قامت بها أحزاب الإئتلاف الحكومي باستصدار نظام انتخابي يخدم مصالح القوى السياسية المهيمنة على السلطة للحفاظ على النظام القائم ؟

إذا كان النظام الانتخابي في الجزائر المنظم بموجب القانون العضوي رقم 12-01 المؤرخ في 12 يناير 2012 المتعلق بنظام الانتخابات يبدو من الناحية القانونية على العموم مطابق للمعايير الدولية المطبقة في الديمقراطيات الناشئة. غير أن العبرة ليست بالقوانين والتصريحات السياسية ، وإنما العبرة ما يعاين في الممارسات والتطبيقات في الميدان. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر الاختراقات والتجاوزات في الانتخابات التشريعية والمحلية لسنة 2012 :

- بث وسائل الإعلام السمعية البصرية العمومية لتصريجات أو إعلانات خاصة بالحكومة يتناقى مع المعايير الدولية أثناء العمليات الانتخابية. ذلك أن خلال الحملات الانتخابية ينبغي أن تتوقف نشاطات الحكومة (زيارات أو تنقلات العمل الخاصة بالوزراء) <sup>49</sup>...
- تركيز وسائل الإعلام السمعية البصرية العمومية في النشرات الإخبارية في الحملات الانتخابية على الحضور الكثيف للمواطنين في الساحات أو القاعات التي تنظم بها هذه الحملات بالنسبة لأحزاب السلطة أو الأحزاب المؤيدة لها. بينما يكون التركيز بالنسبة للأحزاب الأخرى على ممثلي الأحزاب وهم يتلثمون ويتعشرون في خطبهم ، أو تصوير القاعة التي يوجد بها عدد قليل من الحضور.
- تنشر الصحف العمومية تغطيات بالنسبة لأحزاب السلطة أو المؤيدة لها، وتمتنع عن القيام بذلك فيما يخص الأحزاب التي لا ترضى عنهم السلطة. بينما تنشر الصحف الخاصة لمن له المال ، خاصة عن طريق الإشهار. ولا ينفى كلية نشر هذه الصحف عمومية كانت أو خاصة لأخبار الانتخابات لكن تشغل الأخبار مساحات صغيرة ...
- التأطير الأمني لأحزاب السلطة وتلك التي ترضى عنها، أما الأحزاب الأخرى فتلجأ إلى أساليب تأطير أمني خاصة أو يتكفل بها المنظمون في عين المكان الذي تتم به الحملة الانتخابية...
- قيام بعثات هيئات المراقبة الأجنبية (الأمم المتحدة ، الاتحاد الإفريقي، الجامعة العربية...) ومسؤولي دول كبرى (الولايات المتحدة ، فرنسا ، بريطانيا...) بتقديم تقارير أو تصريحات إيجابية ، دون التطرق إلى التجاوزات ، إلا في حالات نادرة. بالإضافة إلى مرافقة السلطات العمومية الجزائرية لهذه البعثات في تحركاتها وهي تؤدي عمل المراقبة أو الملاحظ.
- التزوير <sup>50</sup> استمر بإرشاء الناخبين من قبل الأحزاب ومموليها، ذلك ما تناقلته الصحافة المكتوبة ووسائل الإعلام الأخرى الجزائرية والأجنبية <sup>51</sup> ، بالإضافة إلى أساليب أخرى للتزوير ...

ونخلص إلى القول متسائلين : هل كانت انتخابات سنة 2012 بحجم الآمال التي علقت عليها من حيث احترام الشرعية الدستورية وأخذ بعين الاعتبار المعايير الدولية في كل العملية الانتخابية خلافا للمرات السابقة ؟

فلقد علقت آمال كبيرة من قبل كل الفاعلين في المجتمع من خارج السلطة على احتمال تحول جدي وتغيير نوعي في مؤسسات الدولة ، بينما راهنت السلطة المبادرة بالإصلاحات بإقناع الشعب الجزائري بالانتخابات كوسيلة للتغيير، وليس بالثورات الشعبية وما يتبعها من عنف وتخريب وتدخّل أجنبي غير محمود العواقب، وذلك عبر مشاركته الانتخابية والتصويتية الواسعة ". وهي رسالة موجهة إلى الخارج بأن السلطات الجزائرية ، مستعدة لاختبار صدقيتها وحسن نواياها هذه المرة <sup>52</sup> .

وتجري الانتخابات التشريعية في مايو 2012 و" كانت أمام السلطة الجزائرية يومها تحديات يمكن أن نلخصها في أربع نقاط أساسية : كيف يمكن تنظيم انتخابات مقبولة شكلا، وكيف يمكن ضمان مشاركة تعطي حدا أدنى من المصادقية للعملية الانتخابية، وكيف يمكن أن ترتفع المشاركة دون أن تؤدي إلى تهديد النظام القائم، وكيف يمكن إقناع الأجنبي لمباركة العملية الانتخابية؟ ويبدو لأول وهلة أنه من المستحيل تحقيق كل هذه الأهداف، لكن السلطة الجزائرية وجدت صيغة لتحقيقها، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك حيث تجاوزت الأهداف المسطرة " <sup>53</sup> .

ونتساءل : هل كانت الانتخابات فرصة تغيير أضعفت ؟ من أضعاف فرصة التغيير: هل هم المواطنون الذين لم يصوتوا، أم الأحزاب التي لم تحترم قواعد اللعبة الانتخابية ككل المرات ؟ أم " السلطة " التي ناورت وتلاعبت بالقوانين والانتخابات <sup>54</sup> .

هل يعقل أن يحصل حزب على نصف مقاعد المجلس الشعبي الوطني ، رغم أنه حاز على 10 % من الأصوات فقط . هذا سر من أسرار انتخابات 10 مايو 2012 أفرزها النظام الانتخابي المطبق. و " لكن هل يمكن تسيير شؤون أي بلد بـ 10 % من الأصوات ؟ هل يمكن لأصحاب مثل هذا الاحتمال أن يتولوا تسيير شؤون البلاد في مرحلة تتميز بضعف المؤسسات وانعدام أي بديل حقيقي ؟ " 55.

وحتى تتجاوز الجزائر مرحلة ديمقراطية الواجهة وتنتقل إلى مرحلة الديمقراطية الحقيقية<sup>56</sup> ، ينبغي تطبيق الدستور بتفعيل دولة القانون ومؤسساتها لينعكس ذلك كتجسيد حقيقي للديمقراطية ، وبصورة أخص يكون التغيير من خلال تداول حقيقي على السلطة " بإصلاح النظام الانتخابي على مستوى الأهداف : بضمنان برلمان تمثيلي حقيقي ، وتكوين معارضة برلمانية فاعلة. وإصلاح النظام الانتخابي من خلال اشتراك المجتمع المدني : بتنظيم الهيئة الناحية في خلايا حوارية واعية ، وتعزيز دور الرقابة الشعبية " 57 . هذه بعض التصورات لتعديل وتطبيق أفضل للنظام الانتخابي الجزائري.

وعليه ، ننضم إلى رأي محمد إبراهيم الذي توصل في كتابه الموسوم : " السلطة في الجزائر وأشكال تعبيرها المؤسساتية " 58 إلى الفكرة الرئيسية وهو أن السلطة لم تتغير طبيعتها ، فهي تتحدد في العلاقة ما بين من يمتلك السيادة والحكام الممارسين لهذه السيادة ، وتبقى كل الآليات الدستورية التي عرفتها البلاد ليست إلا أشكال مؤسساتية مختلفة للسلطة الحاكمة لا غير .

## الهوامش

(1) - كثيرا ما يلازم مصطلح انتخابات مصطلحات أخرى : تصويت ( Vote ) ، وإقتراع ( Scrutin ) ، واستفتاء ( Référendum ) يقصد بالتصويت تعبير عن الإرادة يكون فرديا وكاملا، بمناسبة انتخاب أو اتخاذ قرار. مبدأ التصويت يكون سريا ( ظرف، حاجز، غياب أي علامات على بطاقة الانتخاب)، متكافئ (مصوت ، صوت واحد)، شخصي وحرّ.

ويقصد باقتراع مجموع العمليات التي يتكون منها التصويت أو الانتخاب. ونميز اقتراع فردي أو اقتراع تعددي أو بالقائمة. يكون ذلك تبعا لأسلوب التمثيل المعتمد ، الاقتراع بالأغلبية أو الاقتراع النسبي أو المختلط. ويمكن القول أن نقول أن التصويت أو الاقتراع هو أي وسيلة تتبع لأخذ رأي قطاع معين من الناس في أمر ما أو اتخاذ قرار، وعادة ما يكون مسبوقاً بالحملة الانتخابية. ويوجد عادة في الدول الديمقراطية.

ويقصد بالاستفتاء معنى إحالة القوانين التي نوقشت بالبرلمان وكذلك التعديلات الدستورية التي أقرها هذا الأخير فضلاً عن القضايا العامة ذات الأهمية إلى المواطنين لاستطلاع رأيهم فيها.

وعن موضوع الانتخابات راجع المؤلفات التالية :

- ZARKA (J.C.), Les systèmes électoraux, Ellipses, Paris, 1996.
- COTTERET (Jean-Marie) et EMERI (Claude), Les systèmes électoraux, 6<sup>ème</sup> édition , PUF, Paris, 1989.
- LAURENT (A.), DELFOS S (P.) et FROGNIER (A.-P.), Les systèmes électoraux : permanences et innovations , L'Harmattan, Paris, 2004.
- BOURSIN Jean-Louis, Les dés et les urnes . Les calculs de la démocratie, Paris, Seuil, 1990.
- BOY Daniel, MAYER Monna (Dir.), L'Electeur a ses raisons , Paris, Presses de Sciences-Po, 1997.
- BOY Daniel, MAYER Monna, L'Electeur en questions, Presses de la FNSP, 1990.

- COTTERET Jean-Marie, EMERI Claude, Les systèmes électoraux, 6e éd., Paris, PUF, 1994.
- DELWIT Pascal ? DE WAELE Jean-Michel (Dir.), Le mode de scrutin fait-il l'élection ? Bruxelles, Editions de l'ULB, 2000.
- EMERI Claude, « Elections et référendums », in M. GRAWIST, J. LECA (Dir.), Traité de science politique, Paris , PUF, 1985, t. II, p. 315.
- DUPOIRIER Elisabeth, PARODI Jean-Luc (Dir.), Les indicateurs socio-politiques, Paris, L'Harmattan, 1997.
- HABERT Philippe, PERRINEAU Pascal, YSMAL Colette, Le vote sanction. Les élections législatives des 21 et 28 mars 1993, Paris, Presses de la FNSP, 1993.
- HERMET GUY, Le peuple contre la démocratie , Paris, Fayard, 1989.
- HERMET GUY, ROUQUIE Alain, LINZ Juan , Des élections pas comme les autres, Paris, Presses de la FNSP, 1978.
- IHL Olivier, Le vote, Paris, Montchrestien, 2e éd., 2000.
- LANCELOT Alain(Dir.), Les élections de l'Alternance, Paris, Presses de la FNSP, 1986.
- LE HINGUE Patrick, L'analyse des transactions électorales, Problèmes de méthodes, Thèse Université de Picardie, 1996.
- MARTIN Pierre, Les systèmes électoraux et les modes de scrutin, Paris, Montchrestien, 2e éd., 1997.
- PAOLETTI Marion, La démocratie locale et le référendum, paris, L'Harmattan, 1997.
- PERRINEAU Pascal, REYNIE Dominique (Dir.), Dictionnaire du vote, Paris, PUF, 2001.

Joseph SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York, Harper, (2) 1950), 259.

(3) – ليون بردات، الأيديولوجيات السياسية، راجع : نظام الانتخابات مع دراسة خاصة لبعض أحكام النظام الانتخابي الجزائري،

- <http://30dz.justgov.com>

(4) – انظر :

- See: Robert Dahl, "Democracy and Human Rights under Different Conditions of Development." in Asbjorn Eide and Bernt Hagtvet, eds., *Human Rights in Perspective*. (Oxford: Blackwell), 246.

وراجع أيضا :

- <http://www.achr.nu/art /220/htm/>

(5) – "الانتخاب هو التصويت لصالح أحد المرشحين في الانتخابات بمستوياتها المتعددة: الرئاسية – البرلمانية – المحلية". وكل انتخاب يتطلب : هيئة الناخبين، بالدوائر الانتخابية، بنظم الانتخاب (الإطار القانوني)، إدارة الانتخاب (الإطار الفني). راجع : شبكة النبا المعلوماتية :

- <http://www.annabaa.org/nbanews/61/98.htm>

(6) – وداخل كل نظام صور، مثلا : نظام الأغلبية فيه هذه الصور : الأغلبية المطلقة ، الأغلبية النسبية ، والأغلبية البسيطة . وفي نظام التمثيل النسبي يتم توزيع المقاعد بين القوائم المتنافسة بالطرق التالية : المعامل الانتخابي، طريقة العدد الموحد ، توزيع البواقي بالتوزيع الأولي للمقاعد ثم توزيع البواقي على أساس نظام الباقي للأقوى...

- <http://aceproject.org/ace>

(8)- V. l'art. 5c) de la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale (CERD) ; l'art. 1 de la Convention sur les droits politiques de la femme ; l'art. 7 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard de la femme (CEDAW) ; l'art. 3 du premier protocole additionnel à la CEDH ; l'art. 13 par.1 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples ; et l'art. 23 de la CADH.

(9) Cf. les analyses de VASAK (K.), Liberté des élections et observation internationale des élections, Bruxelles, Bruylant, 1995, pp. 183-195 , p. 183. ; R. Ben Achour, Normes internationales souhaitables de lege ferenda relatives aux élections in « Liberté des élections et observation internationale des élections », op.cit., pp. 197-210, p. 199, 201 et passim ; E. Roucouas, Protection internationale des droits de l'homme ( en grec), Athènes, Estia, 1995, pp. 94-95 ; S. Marcus-Helmons, Commentaire de l'art. 3 du premier protocole additionnel à la CEDH, dans L.-E. Pettiti, E. Decaux, P.-H. Imbert (dir.) ? La Convention européenne des droits de l'homme. Commentaire article par article, Paris, Economica, 2e éd., 1999, pp. 1011-1020 ; F. Ougergouz, La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, Paris, PUF, 1993, pp. 119 s. ; G. S. Goodwin-Gill, Elections libres et régulières. Droit international et pratique, Genève, Union interparlementaire , 1994, pp. 12 s.

(10) - شبكة المعرفة الانتخابية ، موسوعة آيس - تقديم المعرفة حول الانتخابات، كشف بأهم الجوانب التي يجب أخذها بعين الاعتبار في تصميم النظام الانتخابي راجع : <http://aceproject.org/ace-ar/>

(11) - د. أشرف عرفات أبو حجازة ، مكانة القانون الدولي العام في إطار القواعد الداخلية الدستورية والتشريعية ، دار النهضة العربية، القاهرة ، 2004، ص. 1 وما يتبعها.

(12) « Règles du droit international public »

- الفقرة الرابعة عشر من ديباجة الدستور الفرنسي الصادر في 28 أكتوبر 1946.

(13) « Règles généralement reconnues par le droit international »

المادة العشرة من الدستور الإيطالي الصادر في 27 ديسمبر 1947 .

(14) « Règles du droit international public généralement acceptées »,

المادة الثامنة والعشرين من الدستور اليوناني الصادر في 9 جوان 1975.

(15) - لقد تميز موقف الجزائر بالحدس الشديد ليس تجاه قواعد القانون الدولي التقليدي فحسب بل حتى تجاه أهم مؤسساته كمحكمة العدل الدولية ، إذ أن موقف الجزائر العدائي تجاهها معروف.

(16) - راجع :

- Mohamed BEDJAOU, Pour un nouvel ordre économique international, U.N.E.S.C.O., 1979 ; Madjid BENCHIKH, Droit international du sous-développement, Berger Levrant , O.P.U., Alger, 1983 .

(17) - دستور عام 1963 في مادته 11 .

<sup>i</sup> (18) - نقصد بهذه الإتفاقيات : إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام 1411 هـ (1990) .

<sup>i</sup> (19) - وجاء الإنضمام في نظري جدا متأخرا.

(20) - صدر مرسوم الانضمام إلى الاتفاقية في 13 أكتوبر 1987 ( انظر الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الصادرة في 14 أكتوبر

1987، عدد 42 ، ص. 1571 ) ، ولم يودع لدى الأمانة العامة للأمم المتحدة إلا في 8 نوفمبر 1988، انظر :

(22) - د. محمد بوسلطان ، فعالية المعاهدات الدولية، مرجع سابق ، ص 65 وما يليها.  
(23) - لقد أكدت محكمة العدل الدولية ذلك مرة أخرى في سنة 1988. أي في نفس السنة التي أودعت فيها الجزائر وثيقة انضمامها إلى اتفاقية فينا لدى الأمانة العامة للأمم المتحدة. مشيرة إلى أن المبدأ قد سبق إقراره من محكمة تحكيم الألباما سنة 1872 وكذلك المحكمة الدائمة للعدل الدولي. خاصة في قضية الجماعات اليونانية والبلغارية حيث اعتبرت هذا المبدأ من مبادئ قانون الشعوب المعترف به بصفة عامة. انظر :

- I.C.J. Report (1988), p.24.

(24) - انظر مثلا المادتين 25 و 100 من الدستور الألماني لسنة 1949 ، والمادتين 93 و 94 من الدستور الهولندي ، والمادة 10 من الدستور الإيطالي لسنة 1947 ، والمادة 55 من الدستور الفرنسي لسنة 1958 . راجع :

ROUSSEAU (Charles), Droit international public, tome I , Sirey, Paris, 1970, P. 48.-

(25) - " ومن الملاحظ - يقول د. الخير فشري " أن المادة 123 من الدستور 1989 (في دستور 1996 هي 132) لا تتطلب الإصدار ، بل أن مجرد المصادقة تعد كافية لإنتاج المعاهدة لأثرها باعتبارها أسمى من القانون. بل أنها لا تتطلب كذلك حتى إجراء النشر . وهو ما يؤخذ - ربما - على هذه المادة . أي عدم تحديد تاريخ دخول المعاهدة المصادق عليها حيز النفاذ في مواجهة السلطة القضائية "هل من تاريخ نشر مرسوم التصديق أو من تاريخ دخولها حيز النفاذ على المستوى الدولي " . راجع : قشي الخير ، تطبيق القانون الدولي الاتفاقي في الجزائر ، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية (مجلة سداسية يصدرها أساتذة العلوم الاجتماعية والإنسانية بجامعة باتنة) ، العدد 4 ، ديسمبر 1995. ص. 11 - 34.

- كذلك التحول الذي حدث في هذا المجال في القانون الدولي المعاصر، على الأقل في الإطار الأوروبي، حيث أن اتفاقيات المجموعة الأوروبية تنتج أثرا مباشرا وفوريا في النظام الداخلي للدول الأعضاء ، انظر :

Paris, - Louis Cavaré, « Le droit international public positif » T. II , éd. A. Pedone, 1969, P. 172.

(26) - بقي القاضي الإداري في فرنسا مترددا. عكس القاضي العادي. في تقرير اختصاصه بنظر مدى مطابقة القانون للمعاهدة حتى صدور حكم مجلس الدولة الفرنسي سنة 1989. انظر :

- Ahmed MAHIOU, « La constitution algérienne et le droit international », 94 (2), R.G.D.I.P. 5 - 1990 , pp. 419- 454, P. 427.

(27) - فمن بين المواد التي طلب من المجلس الدستوري تقرير مدى دستورتيتها المادة 86 من قانون الانتخاب رقم 89-13 المؤرخ في 07 / 08 / 1989 المتعلقة بقبالية الانتخاب للمجلس الشعبي الوطني، والتي تشترط في فقرتها الثالثة أن يكون زوج المترشح متمتعا بالجنسية الجزائرية الأصلية . واعتبر المجلس الدستوري هذا الشرط متعارضا مع الدستور وعهد الأمم المتحدة للحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966 والميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب باعتبارها أدوات قانونية تمنع صراحة كل تمييز مهما كان نوعه . واستند المجلس في قراره إلى واقعة أن " أية اتفاقية ، بعد المصادقة عليها ونشرها ، تندرج في القانون الوطني وتكتسب بمقتضى المادة 123 من الدستور سلطة السمو على القوانين ، وتخول كل مواطن جزائري أن يتذرع بها أمام الجهات القضائية " . وطبق نفس الحكم على الفقرة الثالثة من المادة 108 من القانون التي تفرض أن يرفق التصريح بالترشيح لرئاسة الجمهورية بشهادة الجنسية الجزائرية الأصلية لزوج المترشح. قرار 20 أوت 1989 ، الجريدة الرسمية ، عدد 36، ص. 1050.

وأكد المجلس الدستوري ذلك بقراره رقم 01 ق.أ.م.د. 95 المؤرخ في 6 / 8 / 95 والمتعلق بدستورية البند السادس من المادة 108 من قانون الانتخابات . انظر الجريدة الرسمية ، عدد 43 الصادر في 8 / 8 / 1995 ، ص. 19.

(28) - قرار 20 أوت 1989 ، المرجع نفسه.

وقد انضمت الجزائر إلى كل هذه الاتفاقيات :

- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ( 1948 ) ، انضمام / مصادقة الجزائر ، المادة 11 دستور 1963 ، الجريدة الرسمية رقم 64 بتاريخ 10 سبتمبر 1963.

- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (1966) ، دخول حيز التنفيذ : 3 فبراير 1976 ، مصادقة الجزائر عليه في 16 ماي 1989 ، الجريدة الرسمية رقم 20 بتاريخ 17 ماي 1989 ، تحفظات : إعلانات تفسيرية على المواد: 1 ، 8 ، 13 ، 23 .
- إعلان بشأن المادة 41 المتعلق باختصاص لجنة حقوق الإنسان في استلام ودراسة بلاغات من دولة طرف ضد دولة طرف أخرى ، دخلت حيز التطبيق في 28 مارس 1976 ، انضمام الجزائر في 12 سبتمبر 1989 ، إعلان غير محدد في الزمن .
- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966) ، دخول حيز التنفيذ : 23 مارس 1976 ، مصادقة الجزائر عليه في 16 ماي 1989 ، الجريدة الرسمية رقم 20 بتاريخ 17 ماي 1989 ، تحفظات : إعلانات تفسيرية على المواد: 1 ، 22 ، 23 .
- البروتوكول الاختياري (I) الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ( 1966) ، دخول حيز التنفيذ : 23 مارس 1976 ، مصادقة الجزائر عليه في 16 ماي 1989 ، الجريدة الرسمية رقم 20 بتاريخ 17 ماي 1989 .
- الميثاق الافريقي لحقوق الإنسان والشعوب ( 1981) ، دخول حيز التنفيذ في 21 أكتوبر 1986 ، مصادقة الجزائر عليه في 3 فبراير 1987 ، الجريدة الرسمية رقم 06 بتاريخ 4 فبراير 1987 .
- الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (1965) ، دخلت حيز التنفيذ في 4 جانفي 1969 ، مصادقة الجزائر في 15 ديسمبر 1966 ، الجريدة الرسمية رقم 110 بتاريخ 30-12-1966 .
- إعلان بشأن المادة 14 للاتفاقية متعلق بصلاحيه لجنة القضاء على التمييز العنصري في استلام ودراسة بلاغات من أفراد أو جماعات أفراد، دخلت حيز التنفيذ في 3 ديسمبر 1982 ، مصادقة الجزائر في 12 سبتمبر 1989 .
- (29) - يقصد بالميثاق الدولي لحقوق الإنسان الوثائق التالية : الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، البروتوكول الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ، البروتوكول الخاص بإلغاء عقوبة الإعدام .
- (30) - وتنص المادة 21 ، الفقرة 1؛ بأن " لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية".
- (31) - وتنص المادة 21 من الإعلان، الفقرة 1؛ بأن " لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية"؛
- (32) - نص المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ؛
- (33) - نص المادة 20 ، الفقرة 1 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .
- (34) - تنص المادة 3 من البروتوكول الأول الملحق بالاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان " تتعهد الدول الأطراف بإجراء انتخابات حرة على فترات معقولة بالافتراع السري " . وجاء في الوثيقة الصادرة عن مؤتمر كوبنهاغن لمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا على أن " الانتخابات الحرة التي تجري على فترات معقولة بالافتراع السري تتسم بأهمية جوهرية للتعبير الكامل عما يتمتع به جميع البشر من كرامة أصيلة وحقوق متساوية وثابتة كما اعتمد مجلس الاتحاد البرلماني الدولي في أوروبا بالإجماع الإعلان الخاص بمعايير الانتخابات الحرة والنزيهة في عام 1994 .
- وفي القارة الأمريكية ، تنص المادة 20 من الإعلان الأمريكي الخاص بحقوق الإنسان وواجباته والمادة 23 (ب) من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان حق المواطنين في أن يَنتخبوا ويُنتخبوا في انتخابات نزيهة تجري دوريا .
- (35) - وتصاحب هذا الحق جملة من الحقوق ذات علاقة ، تنص عليها المادة 24 ، من أن لكل مواطن الحق في :
- حرية الممارسة السياسية .
- أن تتاح له على قدم المساواة مع الجميع فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده على أساس تكافؤ الفرص (4) .
- حرية تكوين الجمعيات مع الآخرين والانضمام إليها .
- حرية الاجتماع وحرية التجمع بصورة سلمية .

(36) - النظم القانونية الكبرى في العالم ، هي : النظام القانوني اللاتيني، والنظام القانوني الأنجلوسكسوني، النظام القانوني اللاتيني أمريكي، النظام القانوني الإسلامي، النظام القانوني الاشتراكي.

(37) - Phillip BRAUD, *Sociologie politique*, Casbah Editions, Alger, 2004, Pages : 348 – i .ss. / P. 396-404

(37 مكررة) - شبكة المعرفة الانتخابية وراجع دراسة قام بها الاتحاد البرلماني العالمي (1993).

(38) - راجع شبكة المعرفة الانتخابية (ace) **The electoral Knowledge Network**

<http://aceproject.org>

(39) - المرجع نفسه .

(40) - ( ) القانون الدولي مرجعية اساسية للنظم الانتخابية حيث يعتبر ملزم التطبيق ، على الاقل بالنسبة للدول المصادقة عليه، بموافقة تشريعاتها معه... ومن الاتفاقيات نذكر ما يلي : الإعلان الدولي لحقوق الإنسان (1948)؛ العهد الدولي الخاص بلحقوق المدنية والسياسية (1966)؛ الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية ( 1950)؛ الوثيقة المنبثقة عن اجتماع كوبنهاغن لمؤتمر البعد الإنساني للمؤتمر الخاص بالأمن والتعاون في أوروبا ( OSCE ) 1990. الإعلان الأمريكي حول حقوق وواجبات الإنسان ( 1984)؛ المعاهدة الأمريكية لحقوق الإنسان ( 1969)؛ الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب ( 1981)؛. الميثاق العربي لحقوق الإنسان (2004).

(41) قانون الانتخابات رقم 89-13 الصادر في تاريخ 7 أوت 1989.

(42) يقول مصطفى أبو زيد فهمي : " إن نظام الأغلبية المطلقة يجعل للحزب الذي يملك أكثر من 50 % من أصوات الناخبين في كل دائرة انتخابية كل مقاعد البرلمان ، ومن هنا فإنه يجعل عدد الناخبين يصل إلى 49 % بلا تمثيل على الإطلاق " ، مصطفى أبو زيد فهمي ، مبادئ الأنظمة السياسية ، دار الجامعة الجديدة للنشر ، الاسكندرية ، 2003 ، ص. 147.

(43) - مفتاح عبد الجليل ، البيئة الدستورية والقانونية للنظام الانتخابي الجزائري ، مخبر أثر الاجتهاد القضائي على حركة التشريع ،

الاجتهاد القضائي - العدد 4 ، جامعة محمد خيضر ، بسكرة ، ص. 173 .

(44) - منير مباركية ، الانتخابات التشريعية في الجزائر (10 أيار/ مايو 2010) : قراءة في التوقعات والنتائج والتداعيات ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة - قطر ، الموقع :

[www.dohainstitute.org](http://www.dohainstitute.org)

(45) - المعوقات التي يمكن أن تتعرض لها الانتخابات القائمة على النظام الانتخابي النسبي :

- Bachir YELLES CHAUCHE, *le système électoral proportionnel*, <http://www.tsa-algerie.com/>

وراجع أيضا للأستاذ بلس شاوش بشير :

- YELLES CHAUCHE (B.), *Loi électorale – les modes de scrutin : les choix possibles pour l'Algérie*, Révolution Africaine, n° 1321, 1989/

(46) <sup>i</sup> - عدد الأحزاب المعتمدة المرخص لها خلال شهري جانفي وفبراير 2012 هو 18 حزب.

(47) - د. عبد القادر عبد العالي ، الاصلاحات السياسية ونتائجها المحتملة بعد الانتخابات التشريعية في الجزائر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الموقع : [www.dohainstitute.org](http://www.dohainstitute.org) . وهي محاضر ألقاها الباحث في مركز الشعب للدراسات الاستراتيجية بالجزائر ، في 4 أبريل 2012.

(48) - كما تواتر استعمال هذا التعبير، لفظ " أحزاب الإدارة " (أحزاب السلطة)، راجع :



- (49) - ومما تم معيّنته أثناء الحملات الانتخابية أن يأتي وزيراً ليعاين مشروعاً في الصباح (هذا النشاط في حد ذاته غير دستوري)، وفي المساء يكون ممثل الحزب نفسه يشرف على تنظيم مهرجان شعبي.
- (50) - جاء الاعتراف الرسمي قبل الانتخابات التشريعية الأخيرة إذ اعترفت السلطة على لسان القاضي الأول (رئيس الجمهورية) " أن العمليات السابقة، قد شابتها ممارسات التزوير والتلاعب؛ وأن هذه الانتخابات لن تكون كسابقاتها "؛ والهدف من وراء ذلك هو اعطاء انطباع بالتوبة، وإعادة الثقة إلى المواطن في العملية الانتخابية.
- (51) - صرح رئيس " حزب الجبهة الوطنية الجزائرية " (FNA) موسى تواتي، إلى أن " ازدواجية التصويت عن طريق الوكالة، وفي الثكنة بالنسبة للهيئات النظامية: الجيش والشرطة والدرك الوطني، خاصة بتندوف والولايات الجنوبية، هو سبب ارتفاع التصويت " <sup>1</sup>. راجع إلهام بوتلجي، " تواتي: نسبة المشاركة مضخمة بسبب ازدواجية تصويت الجيش "، جريدة الشروق 11-5-2012.
- (52) - منير مباركية، الانتخابات التشريعية في الجزائر (10 أيار/ مايو 2010): قراءة في التوقعات والنتائج والتداعيات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة - قطر، ص. 3 وما يليها، الموقع: [www.dohainstitute.org](http://www.dohainstitute.org)

- (53) - شارف عابد، روح المسؤولية في جبهة التحرير، الشروق أون لاين، 17 مايو 2012، راجع: [www.echoroukonline.com/ara/articles/129442.html](http://www.echoroukonline.com/ara/articles/129442.html)

- (54) منير مباركية، مرجع سابق، ص. 3 وما يليها.
- (55) - شارف عابد، مرجع سابق.
- (56) - سويقات عبدالرزاق، إصلاح النظام الانتخابي لترشيد الحكم في الجزائر، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة منتوري - قسنطينة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2010، ص. 173.
- (57) - سويقات عبدالرزاق، المرجع نفسه، ص. 173-174.
- [www.dohainstitute.org](http://www.dohainstitute.org)

- Mohamed BRAHIM, Le pouvoir en Algérie et ses formes d'expression 58 (institutionnelle, OPU, Alger, 1995) - وراجع أيضا:
- Mohamed BOUSSOUHAH, La parenthèse des pouvoirs publics constitutionnels de 1992 à 1998, OPU, Alger, 2005.

---

علم المكتبات

## تطور سندات الكتابة ودورها في ترقية الوراقة

د. شعباني بدرالدين  
جامعة قسنطينة 2

### تمهيد

كانت جميع كتابات الأمم من سكان الشرق والغرب اثنتا عشر كتابة، وهي: العربية، والحميرية، واليونانية، والفارسية، والسريانية، والعبرانية، والرومية، والقبطية، والبربرية، والأندلسية، والهندية، والصينية، فخمسة منها اضمحلت وبطل استعمالها وذهب من يعرفها، وهي: الحميرية، واليونانية، والقبطية، والبربرية، والأندلسية، وثلاث قد بقي استعمالها وعُدم من يعرفها في بلاد الإسلام، وهي: الرومية، والهندية، والصينية، وحصلت أربع هي مستعملات في بلاد الإسلام وهي: العربية والفارسية والسريانية والعبرانية<sup>(1)</sup>.

وقد انتشرت الكتابة بصورة واسعة بعد اختراع الورق في الألف الثالث قبل الميلاد (حوالي 2700 ق.م)، فقد تمكن قدماء المصريين من اختراع مادة صالحة للكتابة عرفت باسم **ورق البردي**، وكان هذا الأمر من أعظم الاختراعات في تاريخ البشرية. ذلك أن أقدم الشواهد الأثرية الدالة على الكتابة تعود إلى منتصف الألف الرابعة قبل الميلاد، وهي تلك الرقم الطينية الصغيرة التي نقشت عليها الكتابة التصويرية التي ابتدعها السومريون ثم طوروها إلى أن حولوها إلى نظام كتابي تغطي عليه السمات الصوتية وعرف بالكتابة المسمارية، وفي سنة 1948م تمكن العالم الأثري دكتور شيفير (**Sheffear**) في مدينة أوغاريت (رأس شمرة) قرب اللاذقية من العثور على رقيم صغير يحتوي عددا من الصيغ المسمارية، وكان عددها ثلاثون شكلا، تبين له بعد الدراسة والتدقيق أن هذه الأشكال المسمارية ما هي إلا حروف أبجدية لم يعرف لها نظير، بل لقد تأكد للباحثين أن هذه الأبجدية هي الأولى في العالم وأنها ترجع إلى الألف الثانية قبل الميلاد<sup>(2)</sup>، وقد بناها الكنعانيون على ساحل البحر الأبيض المتوسط منذ العصور الأولى حيث كان من المؤلف هناك استعمال الكتابة المسمارية التي كانت منتشرة في بلاد الرافدين والتي استمرت وسيلة الأكاديين، والعموريين القدماء ثم وسيلة سكان أوغاريت من الكنعانيين، وقد استعملوا الكتابة المسمارية المقطعية، وهي كتابة غير أبجدية كالكتابة الصينية،

فقاموا بحذف كثير من الإشارات التي كانت تلازم الكلمات ذات الدلالة الصوتية المختصرة، واكتفوا بصورة تناسب الصيغة الصوتية، وبذلك توصلوا إلى إيجاد النظام الحرفي وليس الصوري، فكانت الحروف الأوغاريتية، وعددها ثلاثون حرفاً هي أول أبجدية في العالم<sup>(3)</sup>.

أما أسناد الكتابة المتمثلة في الرقم أو اللوحات الطينية فقد كانت أقرب إلى التداول، وأيسر في التكلفة من القطع الحجرية، وهي لوحات مكوّنة من طميّ نقيّ ناعم صبت في قوالب ذات أشكالٍ متعارف عليها، فتخرج اللوحة على هيئة القرص مسطحة الوجهين، أو على هيئة ربع الدائرة، مُستوية السطح محدبة الظهر، أو على هيئة المُستطيل وكانت هذه الأخيرة الأكثر شيوعاً تتراوح أبعادها بين 5 - 6 سم و 25 - 30 سم من حيث الارتفاع.

وقد كان الكتاب ينقشون الإشارات على الطين النقي وتترك على حالها بعد الكتابة، أو يُوضع هذه الألواح تحت أشعة الشمس حتى تجف وتكتسب صلابةً مناسبةً، أما الرقم التي تتضمن اتفاقيات تجارية هامة، ووثائق للدولة وأعمالاً أدبية ومعاجم، أو أي نص مخصص للاستخدام العام، فقد كان يتم شويها لحمايتها من النشوء، فكانت تُحرق في أفرانٍ وتُحفظ في أغلفةٍ طينيةٍ بعد أن يُنثر عليها قليلٌ من مسحوق الطمي الجاف ليمنع التصاقها بغلافها، ثم يُكسر هذا الغلاف قبل قراءة لوحته الداخلية.

واستمرت بقية الشعوب من بعد ذلك تستعمل ما توفره ظروف الطبيعة، وما توصلت إليه عن طريق التجارة سندا للكتابة إلى أن ابتكر الصينيون ورق الكتابة، وانتقلت صناعة الورق إلى بلاد الإسلام، وظهرت تبعاً لذلك صناعة الوراقة بالحواضر الإسلامية فنشطت الحركة العلمية وكثرت التأليف وتنوعت، وظهر في مجتمعات المدينة فئة حرفية جديدة عرفت بالوراقين. فكيف تطور سند الكتابة؟ ومتى ظهر الورق في العالم الإسلامي؟ وكيف وصل بلدان المغرب؟ ومن هم الوراقين وما دورهم في المجتمعات الإسلامية؟.

## 1) تطور أسناد الكتابة في العالم الإسلامي

اختلفت الأمم السابقة للإسلام في اختيار أسناد الكتابة فكان أهل الصين يكتبون في ورق يصنعونه من الحشيش والكلاء، وعنهم أخذ الناس صنعة الورق، وكان أهل الهند يكتبون في حرق الحرير الأبيض، وكتب الفرس في الجلود المدبوغة من جلود الجواميس، والبقرة، والغنم، والوحوش وكذلك كانوا يكتبون في اللخاف، وفي النحاس والحديد ونحوهما، وفي عسب النخل، وفي عظم أكتاف الإبل والغنم، وعلى هذا الأسلوب كانت العرب لقرهم منهم، واستمر ذلك إلى أن بُعث النبي عليه وسلم.

ولم تكن وسائل الكتابة وأدواتها متوفرة وميسرة في العصور الإسلامية الأولى، فكان الناس يستخدمون لتسجيل أفكارهم، وأشعارهم، ومعاهداتهم، ووثائقهم وسائل مختلفة من الأحجار، والجلود، والعظام، والأخشاب بأن واحد، وما إلى ذلك من الأشياء التي توفرها البيئة الصحراوية التي يعيش فيها العرب، وذلك لندرة الورق، ولما شرع في كتابة القرآن أجمع رأي الصحابة رضي الله عنهم على كتابته في الرق لطول بقائه أو لأنه الموجود عندهم حينئذ، وبقي الناس على ذلك إلى أن ولي الخليفة هارون الرشيد الخلافة، وقد كثر الورق وفشا عمله بين الناس فلمر ألا يكتب الناس إلا في الكاغد لأن الجلود ونحوها تقبل الحو والإعادة فتقبل

التزوير بخلاف الورق فإنه متى محي منه فسد وإن كشط ظهر كشطه، وانتشرت بذلك الكتابة في الورق إلى سائر الأقطار، وتعاطاها من قرب وبعد، واستمر الناس على ذلك النحو إلى الآن<sup>(4)</sup>.

وانحصرت الوسائل التي استخدمها الصحابة لكتابة الوحي في حياة الرسول ﷺ فيما يلي:

- العسب والكرانيف: والعسيب ما يقع فويق الكرب الذي لم ينبت عليه الخوص من السعف وما نبت عليه الخوص فهو السعف، وهي جريد النخل أما الكرانيف فهي أصول السعف الغلاظ العراض التي إذا يبست صارت أمثال الأكتاف<sup>(5)</sup>.
- الأضلاع والأكتاف: ويقصد بها أضلاع الإبل والأغنام، وعظام أكتافها.
- الرق والأديم والقضيم: كلها أنواع من الجلود، وكان الرق أعوزهم حين نزل الوحي على رسول الله ﷺ، وهو كما عرفة المبرد: " ما يرقق من الجلود ليكتب فيه"<sup>(6)</sup>، أما الأدم فمن الأدمة وهي السمرة، والأدم من الناس: الأسمر، والأدمة في الإبل: البياض الشديد فيقال: بعير آدم وناقاة أدماء، والجمع أدم، وأما القضيم فهو الجلد الأبيض يكتب فيه، وقيل هي الصحيفة البيضاء، وقيل النطع وقيل هو الأدم ما كان<sup>(7)</sup>.

- اللخاف والظزر: قال الأصمعي: اللخاف ككتاب أي حجارة بيض رقاق واحدتها لخرة بالفتح وفي حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه: " فجعلت أتبعه من الرقاق واللخاف والعشيب"، أما الظرار فيذكر الأصمعي أن مفردا ظرر، وهو حجر محدد صلب وجمعه ظرار، وقيل هو الحجر المدور وقيل قطعة حجر له حد كحد السكين والجمع ظران وظران، وهو حجر الصوان<sup>(8)</sup>.
  - القراطيس والصحف: القراطيس والقرطاس كله الصحيفة الثابتة التي يكتب فيها، وفي قوله تعالى: " .. ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس.. " - ﴿ الأنعام - 7 ﴾ - أي في صحيفة وكذلك قوله تعالى: " .. تجعلونه قرطاس.. " - ﴿ الأنعام - 91 ﴾ - أي صخفاً. أما الصحيفة فهي التي يكتب فيها والجمع صحائف وصحف وصحف وفي التنزيل: " إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى " - ﴿ الأعلى - 18 و 19 ﴾ - يعني الكتب المنزلة عليهما صلوات الله على نبينا وعليهما<sup>(9)</sup>.
- ولكن ما اشتهر من أسانيد الكتابة في العالم القديم، والعالم الإسلامي ثلاثة أنواع يمكن تصنيفها كما يلي:

## أ) ورق البردي Papyrus

بردي: سليمان بن حسان: تعرفه أهل مصر بالعاقر وهو الخوص، وهو نبات ينبت في الماء، وله ورق كخوص النخل، وله ساق طويلة خضراء إلى البياض عليه قيقلة كثيرة، ويتخذ هذا النبات كأغدا أبيضاً بمصر يقال له القراطيس فمتى قيل في الطب قرطاس محرق فإنما يراد به القراطاس الذي يكون من البرس.. وهذا بصقلية موجود معروف بها، وأهل البلاد يسمونه بيبير بيبين معجمتين في النطق بنقطة واصله من أسفلها بعدها ياء بائنتين من أسفل ثم راء، ومن هذا النوع من البرس كانت تتخذ القراطيس المستعملة في الطب بالديار المصرية وقد جهلت الآن، وهو عندهم في أماكن وبصقلية في بركة أمام قصر السلطان.. وصفه عمل القراطاس عند المصريين في الزمان الأول كانوا يعمدون إلى سوق النوع فيشقوقها بنصفين من أولها إلى آخرها، ويقطعونها قطعاً، وتوضع كل قطعة منها إلى لصق صاحبها على لوح من خشب أملس ويأخذون ثمر البشنين ويلزجونه بالماء، ويضعون تلك اللزوجة على القطع ويتركونها حتى تجف جداً، ويضربونها ضرباً لطيفاً بقطعة خشب شبه الأرزية صغيرة حتى تستوي من الخشن فتصير في قوام الكاغد الصنف الممتلي<sup>(10)</sup>.

كما كان ورق البردي أهم مادة استعمالها العالم اليوناني والروماني كسند للكتابة، فكان هذا الورق يؤخذ من نبتة تنمو في المستنقعات Cyperus papyrus، وبخاصة في مصر على دلتا النيل، وحسب الوصف المفصل الذي تركه لنا بلين الكبير

في كتابه " التاريخ الطبيعى"، فإن ورق البردي كان يصنع من ساق تلك النبتة التي توجد تحت الماء، والتي يمكن أن يصل عرضها إلى عرض يد الإنسان، وبعد أن تزال كانت الساق تقسم إلى شرائح طولية تمتد إلى متر تقريبا ثم توضع الشريحة فوق الأخرى بشكل متصلب، وبعد ذلك كانت الشرائح تغمر بمياه النيل ثم تجفف تحت أشعة الشمس، وتصلق بعد ذلك وتسوى أطرافها أحيرا بحيث لا يتعدى طول الصفحة 25 - 30 سم، وإذا كان الأمر يتعلق بنص طويل فقد كانت تلصق عدة صفحات من هذا النوع بحيث يتشكل شريط يتراوح طوله من 6 إلى 10 أمتار، وفي حالات نادرة كان الشريط الواحد يمتد إلى 40 مترا وأحيانا أكثر من ذلك. ( أنظر: اللوحة رقم 1 )

## ب) الرقوق الجلدية Parchemin

يمتاز الرّق بكونه ساندا جيدا للكتابة، ويُعتقد أن منطقة آسيا الصغرى أول من عرف هذه المادة واستخدمها مع نهاية القرن الأول للميلاد، ويختار لعمل الرقوق جلود الحيوانات الصغيرة للغنم، والماعز أو الغزلان، وكلما كان الحيوان صغيرا في السن كان نوع الرّق المستخرج من جلده أفضل نوعا، وأكثر رقة، في حين يكون الرق المصنوع من صغار جلود العجول أكثر سمكا من سابقه وأقل طراوة، وعلى كل ليس باليسير التعرف على الحيوان الذي استخدم جلده لصناعة الرق. وبشكل رئيسي تتوقف جودة الرق كساند للكتابة على خبرة، ومهارة الشخص الصانع، ومدى تمرسه من هذه الصناعة أولا، ومن ثم على نوع، وعمر الحيوان الذي استخدم جلده في التحضير، وهناك نماذج عديدة من الرق القديم الذي تضاهي جودته الرق الذي يصنع في الوقت الحاضر، وعموما فإن أهم ما يجب أن يتميز به الرق الجيد: أن يكون رقيقا طريا قابلا للّف، والطبي أو الثني بسهولة، وخاليا من العيوب كالشقوق والثقوب، صقيل السطح يساعد على الكتابة أو الزخرفة الدقيقة<sup>(11)</sup>. ولصناعة الرق كان يغطس الجلد أولا ثلاثة أيام في ماء الجير لكي يذوب عنه الشحم وبقايا اللحم، وبعد ذلك يزال الصوف عنه ويشد على إطار ملائم، ثم يعمل الصانع على ذلك جانبيه بألة هلالية الشكل مع زيادة الشد تدريجيا ليرطب في الأخير بالماء الساخن، وتستمر عملية الدلك على الوجهين بالتعاقب بحجر مسامي خاص، ثم تترك مدة من الزمن لكي تجف تماما، وفي النهاية كانت تؤخذ لتصلق من الطرفين وتقطع على شكل مربعات، وبهذا كان الجلد أحيرا يتحول إلى رق جاهز للاستخدام، حيث كانت الكتابة دائما تتم على الوجهين<sup>(12)</sup>. ( أنظر: اللوحة رقم 2 )

وقد بلغ أهل إفريقية في صناعة تجهيز الرق، وصقله، وتمحيه، وصبغه أحيانا بألوان مختلفة ما بين أخضر، ولازوردي، وأحمر قان، الغاية القصوى في الإتقان والنعمية حتى صار الرق من السلع التي يجهز فيها، ويرتفق بها إلى جميع آفاق المغرب، والأندلس، والعدوة الإفريقية .. ودامت صناعة الرق في القيروان عموما في نمو وازدهار دهرًا طويلا، وقد كتبت عليه المصاحف، والصكوك، والعقود إلى آخر القرن الثامن للهجرة في الفترة التي انقطع فيها استعماله في المشرق، على أن وجود الرق واستعماله في كتابات معينة لم يمنع الأفارقة من اتخاذ الكاغد والكتابة عليه فقد كانا مستعملين معا في وقت واحد<sup>(13)</sup>.

## ج) الورق ( الكاغد) Kâgad

يعد الكاغد أرقى ما توصلت إليه البشرية كسند للكتابة، ويطلق مصطلح الورق على ورق الشجرة، والشوك، والكتاب الواحدة منه ورقة، وفي الصحاح الورق الدرهم المضروبة من الفضة، وقد سمي الورق وراقا لأنه يكتب المصاحف، وكتب الحديث وغيرها، وقد يقال لمن يبيع الورق وهو الكاغد ببغداد: الورق أيضا<sup>(14)</sup>. وكانت العرب حتى القرن الثامن الميلادي مثلهم مثل بقية الشعوب في ذلك الوقت، غالبا ما يستعملون الرق للكتابة ثم أخذوا يستعملون ورق البردي بعد فتح مصر، ولكن القفزة التي

حدثت لاحقا في إنتاج الكتاب لم تكن ممكنة لولا ظهور مادة جديدة ورخيصة للكتابة وهي الورق، وحول هذا يسجل المؤرخون المسلمون حادثة، لها ما يؤكد في المصادر الصينية، تتعلق ببداية إنتاج الورق في العالم الإسلامي، وكما يروي هؤلاء المؤرخون فقد اندلع في صيف سنة 135هـ/ 751 م نزاع بين قبيلتين تركيتين في آسيا الوسطى، وطلبت حينئذ كل قبيلة المساعدة من جيرانها، الأولى من المسلمين، والثانية من الصينيين، وقد انتهت حينئذ المعركة بين هاتين القبيلتين بفوز القبيلة التي يدعمها المسلمون، مما أدى إلى أسر بعض الصينيين الذين كانوا يعرفون سر إنتاج الورق، ونقل المسلمون هؤلاء الأسرى إلى مدينة سمرقند، حيث أسسوا بمساعدتهم أول معمل لصنع الورق، وخلال فترة قصيرة أصبحت هذه المدينة معروفة بورقها الممتاز الذي كانت تنتجه، وتصدره إلى كثير من البلاد العربية، وفي نهاية القرن الثامن الميلادي، وبمساعدة الصينيين بدأ إنتاج الورق في بغداد نفسها حيث تأسس أول مصنع للكاغذ في بغداد بإشارة من الوزير الفضل بن يحيى البرمكي في خلافة هارون الرشيد سنة 178 هـ/ 794 م، وأمر الفضل أخاه جعفر البرمكي بإحلال ورق الكاغذ محل القراطيس البردية في الدواوين، والمراسلات. وقد كان الورق الصيني مصنعا من الحرير، ولغلاء هذه المادة استبدل المسلمون الحرير بالقطن، كما أنهم استفادوا من الأسماك في هذه الصناعة، فتقدمت صناعة الورق على أيديهم تقدما كبيرا وبلغوا شأوا لم يُسبق، وأصبح رخيصا جدا مما أثر على انتشار ورق البردي، ففي منتصف القرن العاشر الميلادي أفلت صناعة الورق من البردي في مصر، وانحصرت صناعة القراطيس في مصر السفلى فقط<sup>(15)</sup>.

وكان أجود أنواع الورق، الكاغذ الصيني الذي ناله التغيير على أيدي المسلمين بما أدخلوه عليه من تحسينات بعد تنقيته من الشوائب التي كان يضعها فيه الصينيون من ورق التوت والغاب الهندي، وانتشر الكاغذ بهذه الطريقة الجديدة ببلاد ما وراء النهر في القرن الثالث الهجري ثم انتقل إلى العراق، وطرابلس الشام ودمشق، هذه الأخيرة التي ظلت لوقت طويل تنتج أفضل أنواع الورق الذي كان يصدر إلى عدة بلدان أوروبية، والذي اشتهر باسم مصدره (الورق الدمشقي)، ورغم انتقال صناعة الورق إلى مصر، وشمال إفريقيا، والأندلس، ورغم أنه عم المشارق والمغرب، إلا أن سمرقند احتفظت بمكانتها الأولى في إنتاجه، وظل الكاغذ مرتبطا بهذه المدينة مثل ما كان البردي مرتبطا بمصر، ويصنف القلقشندي أجود الورق في زمنه فيقول: "وأحسن الورق ما كان ناصع البياض غرقا صقيلا متناسبا الأطراف صبورا على مرور الزمان، وأعلى أجناس الورق فيما رأيناه البغدادي، وهو ورق ثخين مع ليونة ورقة حاشيته وتناسب أجزائه وقطعه وافر جدا، ولا يكتب فيه في الغالب إلا المصاحف الشريفة، وربما استعمله كتاب الإنشاء في مكاتبات القانات ونحوها.. ودونه في الرتبة الشامي، وهو على نوعين نوع يعرف بالحموي وهو دون القطع البغدادي، ودونه في القدر وهو المعروف بالشامي وقطعه دون القطع الحموي، ودونهما في الرتبة الورق المصري وهو أيضا على قطعين القطع المنصوري، وقطع العادة، والمنصوري أكبر قطعاً وقلماً يصقل وجهها جميعاً، أما العادة فإن فيه ما يصقل وجهها يسمى في عرف الوراقين المصلوح، وغيره عندهم على رتبتين عال ووسط، وفيه صنف يعرف بالقوي صغير القطع خشن غليظ خفيف الغرف لا ينتفع به في الكتابة يتخذ للحلوى، والعطر ونحو ذلك.. ودون ذلك ورق أهل المغرب والفرنجية فهو رديء جدا سريع البلى قليل المكث، ولذلك يكتبون المصاحف غالبا في الرق على العادة الأولى طلبا لطول البقاء<sup>(16)</sup>". وفي وقت لاحق طرقت بلاد المغرب هذه الصناعة - صناعة الورق - والتي انتقلت عبر بوابها لتصل أخيرا إلى أوروبا، وبالتحديد إلى إسبانيا، فيذكر الإدريسي في القرن السادس الهجري أنه يُعمل بمدينة شاطبة من مقاطعة بلنسية بالأندلس من الكاغذ ما لا يوجد له نظير في معمور الأرض، وأنه يعم المشارق والمغرب<sup>(17)</sup>.

وبقي العالم الإسلامي وفيها لاستعمال الرق كمادة للكتابة رغم انتشار ورق الكتابة، إذ بقي مستعملا لفترة غير وجيزة في كتابة مصاحف القرآن كما بقي ورق البردي مستعملا لفترة أخرى أيضا، ببغداد نفسها، وهي أكبر مركز لإنتاج الكتاب في العالم الإسلامي حينئذ، لم يظهر فيها أول كتاب على الورق إلا سنة 264 هـ/ 870 م، وفي الواقع فقد استمرت المنافسة بين

ورق البردي والورق الجديد حتى القرنين 12-13م، حين أنهى الورق الجديد، تماما استعمال ورق البردي كسند للكتابة، أما المغرب الإسلامي فقد كان التحول إلى استخدام الورق متأخرا فيه حيث ظل الرق هو المادة المستخدمة في الكتابة حتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وبخاصة المصاحف المغربية التي ظلت حتى وقت قريب تكتب على الرق طلبا لطول البقاء<sup>(18)</sup>.

وكان الأوروبيون في القرون الوسطى يكتبون على الرقوق، فكان غلاء أسعارها مانعا من توافر المخطوطات، وفي القرن الثالث عشر الميلادي انتشر إنتاج الورق خارج العالم الإسلامي في أوربا بعد أن كان حكرا على المسلمين، ففي ذلك الوقت تقريبا انتهى احتكار المسلمين لإنتاج الورق والاتجار به، بعد أن بقي في أيديهم حوالي 500 سنة<sup>(19)</sup>، وقد كان استعمال الورق من أعظم العوامل التي عملت على نشر المعارف في بلاد الغرب<sup>(20)</sup>.

## 2. الوراقة والتدوين

يقال ورَّق أي نسخ ونقل نصاً وهو فعل ما يفعله الورّاق، وكان العمل بالوراقة - نسخ النصوص والكتب - من أجود الصنائع، لما فيها من الإعانة على كتابة المصحف وكتب العلم، ووثائق الناس وعهدهم، فمن شُكِّر صاحبها نعمة الله أن يرفق بطالب العلم وغيره، ويرجح من يعلم أنه يشتري الورق لكتابة كتب العلم، ويمنع عن بيعه لمن يعرف أنه يكتب ما لا ينبغي، من البدع والأهواء وشهادات الزور والمرافعات وأمثال ذلك<sup>(21)</sup>.

وكانت جودة الخط، وصحة النقل، ودقة الضبط شروطاً أساسية للنجاح في صناعة الوراقة فقد حفظ لنا التاريخ أسماء عدد كبير من الوراقين اللذين اشتهروا بهذه المهنة، واشتهروا بحسن الخط كإبن البواب ( 423هـ / 1032م ) الذي عرف بالوراقة ونسخ المصاحف، والعناية بإخراجها، والتأنيق بجمالها، وقد نسخ القرآن الكريم بيده أربعاً وستين مرة، إحداها بالخط الريحاني لا تزال محفوظة في مكتبة " لاله لي " بالقسطنطينية<sup>(22)</sup>.

وكان أهل هذه الصناعة على عدة أنماط من التوريق، الأول: أن يعطي المؤلف كتابه إلى وراق لينسخ منه نسخا يبيعه في الأسواق، ويتم هذا العمل بأن يأخذ الوراق الكتاب ثم يجلس ليملي على مجموعة من النساخ قلت أو كثرت، وعندما ينتهي الوراق من إملاء الكتاب، يكون قد حصل من النسخة الواحدة على نسخ بعدد الناسخين. والنمط الثاني: أن يجلس العالم نفسه فيملي درسه، ويكتب الناس ما أملاه، ومن هؤلاء الكتاب طالب العلم الذي ينسخ لنفسه، ومنهم الوراق الذي يعمل على تكثير نسخ الكتاب بغرض بيعها في الأسواق. وهناك نمط ثالث: هو أن ينسخ الوراق كتابا لمن يطلبه من الزبائن، كما كانوا يفعلون في نسخ المصاحف الشريفة<sup>(23)</sup>.

ومن الوراقين ما كان أديبا كابن النديم وياقوت الحموي، وأبي حيان التوحيدي، ولنا في شكوي هذا الأخير القواعد الأساسية التي تقوم عليها صناعة التوريق حيث يقول: " ولقد استولى عليّ الحُرْف، وتمكن مني نكد الزمان إلى الحد الذي لا أسترزق مع صحة نقلي، وتقبيد خطي، وتزويق نسخي، وسلامته من التصحيف، والتحريف بمثل ما يسترزق البليد الذي ينسخ النسخ، ويمسح الأصل والفرع .."<sup>(24)</sup>، وقد يقوم الوراق بانتساح الكتب، وتصحيحها، ونشرها بين الناس بنفسه، أو يكون غيره وله من ينسخون له، بالإضافة إلى ما يستتبع عملية النسخ من تجليد، وتذهيب، وبيع الورق، والمخابر والدوى، أي أن الوراقين كانوا يجمعون بين ما تقوم به دور النشر والمكتبات اليوم، من طبع وتوزيع الكتب، وبيع الورق وأدوات الكتابة<sup>(25)</sup>.

ومن الوراقين كذلك من اشتغل بحرفة الوراقة ثم انتقل إلى وظائف ومهن أخرى ككتابة الإنشاء في دواوين الخلفاء، والأمراء، والولاة، والوزراء، وغيرهم ممن يحتاجون إلى الكتاب، فالخطاط ابن مقلة ( 272 - 328 هـ / 866 - 940 م ) كان وزيراً



لثلاثة خلفاء، ولفترات مختلفة، فقد كان وزيراً للمقتدر بالله، وللقاهر بالله، وللراضي بالله، وسوء خاتمته معروفة لدى العام والخاص. كما اشتغل بالكتابة جمهرة من العلماء والشعراء وغيرهم كثير، حتى اقترن اسم بعضهم بلقب (الوراق)، فظهرت منهم طبقات الوراقين وتعددت أصنافهم تبعاً لذلك، فمنهم الوراقون المستملون الذين انتجوا لنا الكتب التي عرفت بالأمالي، ووراقو الحديث، والوراقون العلماء، والوراقون الأدباء، والوراقون النساخون، ووراقو العلماء أي الذين اشتغلوا لدى العلماء، والأدباء، والوزراء، وحتى الوراقون الدالون، والوراقون القضاة، والوراقون الفولكلوريون، وما إن حلت سنة (279 هـ / 873 م) حتى خضعت هذه الحرفة لمراقبة الدولة، ففي هذه السنة أمر السلطان أن ينادي المناادي ببغداد أن لا يقعد على الطريق، ولا في مسجد الجامع ناص، ولا صاحب النجوم، ولا زاجر، وحلف الوراقون أن لا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة<sup>(26)</sup>.

لقد كانت الوراقة حرفة مريحة، وكانت أسعار النسخ ترتفع بمرور الزمن، وكان الوراق المتقن الجيد الخط الصحيح النقل مقصد أنظار العلماء، وطلاب العلم، وكان هؤلاء الوراقون المتقنون ربما قصدوا العلماء لعرض الكتب عليهم، ونسخها لهم وفق أجر معلوم، ومن خلال الإشارات التي ذكرتها كتب التراجم نستطيع أن نقف على كيفية ممارسة هذه المهنة ومقدار ما كانوا يكسبون، فقد حدث أبو القاسم بن بنت منيع (ت 317 هـ / 929 م) قال: "كنت أورك فسألت جدي أحمد بن منيع أن يمنعي أن يمضري معي إلى سعيد بن يحيى بن سعيد الأموي، يسأله أن يعطيني الجزء الأول من المغازي عن أبيه عن ابن إسحاق حتى أورقه عليه فجاء معي وسأله فأعطاني الجزء الأول، فأخذته وطفنت به، فأول ما بدأت بأبي عبد الله بن مغلس وأريته الكتاب، وأعلمته أنني أريد أن أقرأ المغازي على سعيد الأموي، فدفعت إليّ عشرين ديناراً، وقال: اكتب لي منه نسخة، ثم طفنت بعده بقية يومي، فلم أزل آخذ من عشرين ديناراً إلى عشرة دنائير وأكثر وأقل، إلى أن حصل معي في ذلك اليوم مائتا دينار، فكتبت نسخاً لأصحابها بشيء يسير من ذلك، وقرأتها لهم، واستفضلت الباقي<sup>(27)</sup>".

وقد تمكن بعض الوراقين من كسب ثروة طائلة من هذه المهنة، فقد حدث عيسى بن أحمد الهمداني قال: "قال لي أبو علي بن شهاب العبكري يوماً: أرني خطك، فقد ذكر لي أنك سريع الكتابة، فنظر فيه فلم يُرضه، ثم قال لي: كسبت في الوراقة خمسة وعشرين ألف درهم راضية - نسبة إلى الخليفة الراضي بالله -، قال: وكنت أشتري كاغداً بخمسة دراهم، فأكتب فيه ديوان المتنبي في ثلاث ليال، وأبيعه بمائتي درهم، وأقله بمائة وخمسين درهماً، وكذلك كتب الأدب المطلوبة<sup>(28)</sup>".

ومن الدلائل على رواج هذه المهنة وما تدره من ربح جيد، أن بعض القضاة كان يتحسر على أيامه حين كان يشتغل بالوراقة، ويندم على ما صار إليه من سوء حال وهو قاض، فقد روي عن أبي عبيد علي بن الحسين بن حرب البغدادي الفقيه الشافعي قاضي مصر، - وكان من أهل المئة الرابعة ولي قضاء واسط قبل مصر -، قال الفقيه أبو بكر بن الحداد: "سمعت أبا عبيد القاضي يقول: ما لي وللقضاء. لو اقتصر ت على الوراقة، ما كان خطي بالرديء. وكان رزقه في الشهر مائة وعشرين ديناراً<sup>(29)</sup>". كما احترف الوراقة بعض العلماء والفقهاء والمحدثين، إذ وجدوا فيها مهنة حرة شريفة تدر الربح الحلال، وتوفر العيش الكريم، ومن أكابر العلماء من كان يكسب عيشه من الوراقة كأبو العباس محمد بن محمد بن يعقوب الأموي الأصم (247 - 346 هـ / 887 - 958 م)، "كان يورق ويأكل من كسب يده وربما عابه قوم بأخذ شيء على التحديث، وإنما كان يفعل هذا ابنه، وورأته فأما هو فلنجد كان يكره ذلك وحدثت سنا وسبعين سنة سمع منه الآباء، والأبناء، وأبناء الأبناء، وكانت الرحلة إليه من البلاد متصلة<sup>(30)</sup>".

ومن الفقهاء الذين عنوا بالوراقة في أواسط القرن السابع الهجري: "الشيخ الفقيه، الكاتب الأديب البار، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد الأريسي المعروف بالجزائري: هو حفيد الفقيه الجليل أبي عبد الله الأريسي.. من أدباء الكتاب وهو من نظراء شيخنا أبي عبد الله التميمي في علم النظم والقريض ومن أصحابه، كان حسن النظم والنثر، مليح الكتابة حسن

الوراقة في البطاقة، وكان سهل الشعر، وكان كثير التجنيس يأتيه عفوا من غير تكلف، ولأجل ذلك حسن نظمه. وكان مليح التواشيح، إن طال في شعره أعرب، وإن اقتصر واقتصد أعجب. وكان شيخ كتب الديوان ببحاية<sup>(31)</sup>."

على أن هذه الصورة المشرفة للوراقة لم تكن عامة، بل كان هناك من العلماء، والأدباء الذين امتهنوا الوراقة، واتخذوها سببا في معاشهم، ويرون فيها ( حرفة الشؤم ) كما سماها أبوحيان التوحيدي الذي ترك بغداد، ورحل إلى الصاحب بن عباد هربا من حرفة الوراقة حيث يقول: " إنما توجهت من العراق إلى هذا الباب، وزاحمت منتجعي هذا الربيع لأتخلص من حرفة الشؤم، فإن الوراقة لم تكن ببغداد كاسدة، فمضى إليه هذا أو بعضه أو على غير وجهه فزاده تنكرا<sup>(32)</sup>".

وقد كانت دكاكين الوراقة منتشرة بالأسواق منذ ظهورها، واستمر الأمر على ذلك النحو حتى العهد العثماني بالجزائر حيث كانت الكتب تنسخ بالسوق المعروفة بالقيسارية وفي هذا الصدد يقول حمدان بن عثمان خوجة: " لقد أمر السيد الجنرال كلوزيل بتهديم محلات تدعى القيسارية كانت تبيع الكتب التي هي أدوات الحضارة، والتي تنير طريق الإنسان المثقف، وفيها كان يوجد النساخون - الوراقون -، لأن المطابع معدومة في إفريقيا .. فلماذا وقع تهديم هذا المصدر الذي كان يعطي العلم، والمعرفة في جميع الميادين<sup>(33)</sup>"، وقد كانت تركات الفقهاء، والعلماء، والقضاة، وغيرهم من كتب ومخطوطات تباع مزايده بأسواق الدلالة بالجزائر، وكانت هذه الأسواق توثق في عقود المحكمة الشرعية تحت اسم: " أماكن الرغبة ومضان الزيادة"<sup>(34)</sup>.

وخلاصة القول أن حرفة الوراقة ارتقت وتطورت بفعل تطور سندات الكتابة التي كانت المادة الأساسية التي ينسخ منها الوراقون المصاحف، وكتب العلم والأدب ومختلف الفنون الأخرى، مما منح المجتمع حركية ظاهرة، إذ كان للعلماء، والفقهاء، وغيرهم من الأعيان، وأهل الوظائف حظ وافر في الوراقة، وكانت المهنة الشريفة التي يمكن ممارستها بكرامة، ودون اللجوء إلى باب السلطان إذا ما ضاقت بهم الدنيا، وأن تركاتهم كانت تعد ثروات هائلة من منتجات هذه الحرفة.

- (١) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ج3، دار صادر، بيروت 1900، ص 344.
- (٢) عفيف البهنسي، الخط العربي أصوله نهضته انتشاره، ط1، دار الفكر، بيروت 1984، ص 24.
- (3) نفس المرجع، ص 25.
- (4) القلقشندي، صبح الأعشى، ج2، ص ص 515 - 516.
- (5) لسان العرب، ج8، ص 27. تاج العروس، ج1، ص 760 و ص 6091.
- (6) لسان العرب، ج8، ص 27، و صبح الأعشى، ج1، ص 378. وكذلك الصحاح في اللغة للجوهري، ج1، ص8.
- (7) لسان العرب، ج12، ص 487.
- (8) تاج العروس، ج1، ص 6117، ولسان العرب، ج8، ص 27 و ج4، ص 517.
- (9) لسان العرب، ج6، ص 172 و ج9، ص 168.
- (١٠) ابن البيطار، الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، موقع الوراق، ص 85.
- (١١) ناصر عبد الواحد، "أهم المواد التي استخدمت في التدوين والتدقيق وطرق صنعها"، في مجلة التراث والحضارة، العدد 5، المركز الإقليمي لصيانة الممتلكات الثقافية في الدول العربية، بغداد 1983، ص 73.
- (١٢) الكسندر ستيتشيفيتش، تاريخ الكتاب، القسم الأول، ترجمة: محمد م. الأرنؤوط، عالم المعرفة، عدد 169، الكويت يناير 1993، ص 81.
- (١٣) أيمن فؤاد سيد، الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة 1997، ص 30 - 31.
- (14) أبي سعد السمعي، الأنساب، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، الجزء الأول، دار الجنان، ط1، بيروت 1988، ص 584.
- (15) شريف يوسف، "أهم الصناعات العربية الإسلامية وأثرها في الغرب"، في أفاق عربية، العدد 1، أيلول 1979، ص 37.
- (16) صبح الأعشى، ج2، ص ص 516 - 517.
- (17) الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مطبعة بريل، ليدن 1866، ص 192.
- (18) أيمن فؤاد سيد، المرجع السابق، ص 19.
- (19) الكسندر ستيتشيفيتش، المرجع السابق، ص ص 219 - 220.
- (20) شريف يوسف، المرجع السابق، ص 38.
- (21) شمس الدين محمد بن طولون الصالحي الدمشقي، نقد الطالب لزغل المناصب، حققه: محمد أحمد دهان وخالد أحمد دهان، راجعه: نزار أباضة، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت 1992، ص 179.
- (22) الأعلام، ج5، ص31. ودائرة المعارف الإسلامية ج1، ص 226.
- (23) يحيى وهيب الجبوري، الكتاب في الحضارة الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت 1988، ص ص 78-79.
- (24) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 143/2.
- (25) يحيى وهيب الجبوري، نفس المرجع، ص 65.
- (26) ابن الجوزي، المنتظم، ج5، ص 122.
- (27) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 10، ص ص 113 - 114.
- (28) الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج7، ص 329.
- (29) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت 1987، ص 587.

- 
- (30) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر، ط1، بيروت، ج6، ص 386.
- (31) أحمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد، أبو العباس الغُبَريني (ت 714هـ)، تحقيق وتعليق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، ط 2، بيروت 1979، ص 337.
- (32) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج2، ص 147.
- (33) خوجة (حمدان بن عثمان)، المرأة، تقديم وتعريب وتحقيق: محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1975، ص 277.
- (34) هذه المعلومات أفادنا بها الأستاذ: خليفة حماس عن مقال نشر له بعنوان: "سعر الكتاب قبل عهد الطباعة في الفضاء العثماني: حالة مدينة الجزائر نموذجا".

# دراسات

قراءة في تاريخ تطوّر اللهجات العربية القديمة

## من خلال المصادر العربية القديمة

د. سهام مادن

- كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر -

لا شك أن الروايات التي جاءت عن العرب وامتألت بما كتب اللغة والنحو والأدب والتاريخ والسير تمدنا بروافد عديدة في موضوع اللهجات العربية، وذلك أن العلماء عندما قرروا جمع اللغة أخذوها عن العرب الذين لم تفسدهم الحضارة.

ولهذا ونحن نبحث في خصائص اللهجات العربية حاولنا الرجوع لمختلف المصادر، وخاصة البحث في الخصائص الدلالية دعانا إلى الرجوع إلى تراثنا العربي العريق؛ فتطرقنا إلى مراحل التطور الدلالي للهجات العربية القديمة، ثم عرّجنا بعد ذلك إلى النماذج الدلالية للهجات العربية القديمة.

### 1 - مراحل التطور الدلالي للهجات العربية القديمة:

#### أ- التطور الدلالي من المحسوس إلى المجرد:

يشرح أبو حاتم الرازي في كتابه الزينة تطور دلالة ( غفر ) من الطرف المحسوس إلى آفاق التجريد والإدراك العقلي والنفسي قائلا: " يقال: غَفورٌ وغَفَّارٌ وغَافِرٌ، ثلاث لغات، وهي من المَغْفِرَةِ والمَغْفَرَةِ السَّتْرِ، كأنه يستر ذنوب العباد إذا رضى عنهم، فلا يكشفها للخلائق.

ويقال في الدعاء: اللَّهُمَّ تَعَمَّدِنِي بِمَغْفِرَتِكَ، أي استر ذنوبي. وأصله من غفرت الشيء إذا غطيته. ويقال: نُوبٌ كثير الغفر، أي كثير الزُّبُر<sup>1</sup> إذا كان من خَزٍّ أو وَبَرٍ أو صوف أو غيره، ثمي بذلك لأنه يستر النَّسْجَ بزئيرة. ويقال اضْمُمُ مَتَاعَكَ في وعائكِ واغْفِرْ مَتَاعَكَ في وعائكِ، وهما بمعنى واحد. ويقال: غَفَرُ غَفْرًا<sup>2</sup>. ومنه يقال: اللهم غَفْرًا.

وقال الشاعر: كَيْتُ يَهَابُ النَّاسُ صَوْلَتُهُ جَمَعَ الْعِقْبَ وَأَحْسَنَ الْعَفْرَا

وقال الكميت: فِي ظِلِّ مَنْ عَنَتِ الْوُجُوهُ لَهُ مَلِكِ الْمُلُوكِ وَمَالِكِ الْعَفْرِ

ويقال لِحِنَّةِ الرَّأْسِ مِعْفَرٌ، لأنه يُعْطَى الرَّأْسَ ويستره.

فالعَفُورُ على وزن فَعُولٍ، بمعنى من شأنه أن يفعل ذلك. ويقال: فلانٌ صَدُوقٌ اللَّهْجَةِ أي من شأنه وعادته الصِّدْقُ.<sup>3</sup>

بيّن الرازي تطور لفظة ( الغفور ) من المعنى المحسوس إلى المعنى المجرد، فيقال ثوبٌ كثير الغفر، أي كثير الزُّبُر، وهو الثوب إذا كان من خَزٍّ أو وَبَرٍ أو صوف أو غيره، و يُقال لِحِنَّةِ الرَّأْسِ مِعْفَرٌ، لأنه يُعْطَى الرَّأْسَ ويستره، ثم انتقل مفهوم اللفظة من المعنى المحسوس إلى المعنى المجرد ليصير بالأعلى المَغْفِرَةَ وتعني السَّتْرَ، كأنه يستر ذنوب العباد إذا رضى عنهم، فلا يكشفها للخلائق.

وقد حلّل أحمد بن فارس في كتابه ( الصحاحي في فقه اللغة ) مجموعة من الألفاظ الإسلامية، و بيّن المنطلق الحسي لعدد منها و سنعرض ما جاء لديه قبل تناول ما أتى به النقاد الشراح لنعقد الأسباب فيما بين العمل اللغوي العام واهتمامه بالظواهر الدلالية، والعمل النقدي فكلاهما يشكلان . في النظرة الكلية . نسيج القرن الرابع أدبا ولغة: "فالإسلام والمسلم إنما عرفت العرب

منه إسلام الشيء، ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر. أما المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروا، وكان الأصل من نافقاء اليربوع، ولم يعرفوا في الفسق إلا قولهم: فسقت الرطبة، إذا خرجت من قشرها، وجاء الشرع بأن الفسق: الإفحاش في الخروج عن طاعة الله. عز وجل. وكذلك الزكاة لم تكن العرب تعرفها إلا من ناحية النماء، وزاد الشرع فيها مما لا وجه لإطالة الباب بذكره.<sup>4</sup>

ويورد ابن فارس هذه الأمثلة في سياق يضم مفردات أخرى كالصلاة والصوم والمؤمن، وهو يفسرها على أنها مصطلحات تناظر معاني أخرى للألفاظ كما يكون شأن الكلمات الاصطلاحية في العلوم والفنون كالنحو والعروض والشعر، وفي هذا الصدد يقول ابن فارس: "ثمة اسمان لغوي وصناعي أو شرعي."<sup>5</sup>

رغم أن ابن فارس يجهر بعدائه للفلسفة، فالألفاظ يزداد في منطوقها شروط وصفات تجعل ما يصدق عليه التعريف يضيق إلى أن يختص بجانب محدد إضافة إلى نقله من الحيز الحسي إلى المجال التجريدي باستخراج أوجه للشبه كما في (نافق و المنافقة) والنافقاء التي تتخفى وتستمر في أفعالها، فالمنافق إنما يبدى أشياء ويضم ما يخالفها ويستعين على أغراضه الخفية بالستر بعيدا عن الأعين.

ولقد قال ابن فارس في باب الأسماء التي تسمى بها الأشخاص على المجاورة والسبب ما يلي: "قال علماؤنا: العرب تُسمي باسم الشيء إذا كان مجاورا له أو كان منه بسبب، وذلك قولهم: التيمم لمسح الوجه من الصَّعيد، وإنما التيمم الطَّلَب والقصد. يقال: تيممتك وتأممتك أي تعمَّدتك. ومن ذلك تسميتهم السحاب سماء والمطر سماء، وتجاوزوا ذلك إلى أن سمو النَّبْتَ سماء..."<sup>6</sup>

من خلال هذا التعريف نستشف ما يلي:

- التيمم في أصله الطَّلَب و القصد.
- التيمم مسح الوجه من الصَّعيد.

ولو عدنا إلى تعريف اللفظة لغة فهي كما قال الفيروز آبادي: "يم ماء بنجد، والسمامة: بلاد الجوّ في وسط الشرق عن مكة، و اليمّة موضع، وبنو يَم بطن."<sup>7</sup>

وهذا يدلُّ على أنّ العرب قدما عرفت مواضع المياه، ومن ثمَّ يكون: (التيمم) هو طلب الماء والسفر إليه، وبعد ذلك عمّ المعنى فغدت الدلالة شاملة كل قصد و طلب.

ونواصل الحديث عن تطوّر الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة الذهنية مستشهدين ببيت للمنتبي:

و قتلنَ دَفراً و الدَّهيم فما ترى

أمّ الدهيم و أمّ دَفِرٍ هابل.

فهو يقول: "أما الدهم فمن أسماء الداهية، والأصل في ذلك أن ناقة كانت لبعض الملوك تسمى الدهيم، فقتل قوماً وبعث برؤوسهم عليها في غرارة، فلما جاءت قالوا: عليها بيض نعام، فقال الرسول انظروا عما يفرخ البيض، فلما نظر إلى رؤوس أولاده قال:

و عند الدهيم لو أحلّ عقالها

فتصعد لم تعدم من الجن حاديا

ثم كثر تشاورهم بهذا الإسم حتى جعلوا الداهية دهيمًا<sup>8</sup>. " ولقد روى ابن جني القصة معلاً للتطور الذي خضعت له الكلمة في شرحه (الفسر) بشكل مختصر.<sup>9</sup>

وإنّ تراثنا لحافل بهذه النماذج التي تبيّن التطور الدلالي للهجات العربيّة القديمة، فهذا ابن الأنباري مثلاً يحلّل بيت عمرو بن كلثوم:

تريك إذا دخلت على خلاي

و قد أمنت عيون الكاشحينا

" فالكاشحون: هم الأعداء واحدهم كاشح، إنما قيل له كاشح لأنه يعرض عنك ويوليك كشحه، والكشح والخصر والقرب واحد وهو مايلي الخاصرة، وقال آخرون: إنما قيل للعدو كاشح لأنه يضم العداوة في كشحه، ويؤكد هذا الرأي ابن النحاس في شرحه<sup>10</sup> وقالوا إنما خص الكشح لأن الكبد فيه فيراد أن العداوة في الكبد، ولذلك يقال عدو أسود الكبد أي شديد العداوة قد أحرقت كبده.<sup>11</sup>

" شطّ داره إذا بعدت"<sup>12</sup>، وإنّا إذا رجعنا إلى القاموس المحيط وجدنا أنّ (الشط) شاطئ النهر جمع شطوط. وشيطان، والشط بلدة باليمامة، وأشط في المفازة ذهب؛ وهذا يرجح أنّ الرمز اللغوي انصرف في البدء إلى المحسوسات، فسواحل البحر والأنهار بعيدة عن قلب الجزيرة وأواسطها، والرحلة إليها بعيدة حتى لتقترب بالهلاك (المفازة) لكثرة احتمالات الضياع في السفر البعيد.

ويمكننا تصنيف مراحل الدلالة كالتالي:

1. الشط آخر مكان للإنسان قبل الخوض في الماء.
2. بيته على الشاطئ. الشط وقد شط أي بعد.
3. الشطط: الإيغال في التصرفات والأحكام (المعنى الذهني).

وفي رواية لبيت عمرو بن كلثوم:

بأي مشيئة عمرو بن هند

تطيع بنا الوشاه و تذرنا

ينتهي البيت بكلمة (يزدهينا) في رواية فيشرح ابن النحاس المعنى السياقي: زهى فلان علينا، وازدهى بنا إذا تكبر علينا، ويقال: "زهاه الله أي جعله متكبراً"، ثم يروي عن الأصمعي أنه يقال: "أزهى النخل إذا ظهرت صفرة ثمره، و حمرة. و لا يعرف زها النخل بغير ألف". وذكر غير الأصمعي: "زهى البسر إذا احمرّ أو اصفرّ."<sup>13</sup>

ففي هذه الحالة انتقل مدلول اللفظة (وهو الجمال والعلو) من الدلالة الحسية إلى الدلالة الذهنية: الخيلاء والتكبر.



وحوصلة القول أننا نلاحظ أنّ اللفظة قد مرّت بمراحل، فانتقلت من المجال الحسّي إلى المجال الذهني المجرد.

## ب- التطوّر الدلالي بالتحصيص و بالتوسع:

تخصّص دلالة ( الفرابي ) بنوع من أنواع الحلوى التي تصنع في الفرن، وكان يمكن للكلمة أن تدلّ على كلّ ما يجبز في هذا الفرن. يقول الخوارزمي في ( المفاتيح): " الأُطْرِيَّة على وزن الأَكْسِيَّة من طعام أهل الشام ولا واحد له هكذا قال الخليل وقال بعضهم بكسره على بناء زَيْنِيَّة: الفرابي جمع فُرْبِيّ قال الخليل هي خبزة غليظة مشكّلة مصنّعة تشوى ثم تروى لبنا وسمنا وسكرا وهو منسوب إلى الفرن وهو تنور ضخّم يجبز فيه. <sup>14</sup> .

ومن شواهد التوسّع الدلالي عند صاحب الزينة كلمة ( اللوح)، حيث قال: " قال بعض أهل المعرفة: سمى اللّوح الذي يكتب فيه لَوْحًا، لأنهم كانوا يكتبون في العظام، كعَظْم الكتف وغير ذلك. فكل عظم كتبوا فيه سمّوه لوحا. ثم قيل لكل ما يُكْتَب فيه من الخشب لوحا، لانه نُحِت على تلك الهيئة. واللوح العَظْم.

يقال: رجل عظيم الألواح، إذا كان كبيرا عظيم اليدين والرجلين. وكل عظم يُسمّى لوحا. قال الجعدي: ولَوْحَى ذراعَيْن في بَرَكَةٍ <sup>15</sup> إلى جُوجُو رَهْل المنكب لَوْحَى ذراعَيْن يعني عَظْم الذراعَيْن.

وسمّيت ألواح السفينة ألواحا، لأنها نُحِتت على هيئة الألواح التي يُكْتَب فيها. قال الله عزّ وجلّ: " وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَابٍ وَ دُسرٍ. " <sup>16</sup> ، فلفظة ( اللوح) في الأصل تدلّ على نوع من المواد التي يكتب عليها، ثم عمّمت على سائر الوسائل الأخرى، فانتقلت من الدلالة على وسيلة الكتابة إلى بناء السفن وأشكال الأحشاب.

إنّ الأمثلة كثيرة في هذا المجال حيث اتّسعت الدلالات، و لقد تطرّق ابن فارس، والخطابي في كتابه إعجاز القرآن، و الأمدي، و المرزباني و غيرهم؛ قال ابن فارس في باب القول في أصول أسماء قيس عليها و ألحق بما غيرها: " كان الأصمعي يقول: أصل الورد إتيان الماء، ثم صار إتيان كلّ شيء و ردا. و القرب طلب الماء، ثم صار يُقال ذلك لكل طلب فيقال: هو يَقْرَبُ كذا أي يَطْلُبُه، و لا تَقْرَبُ كذا. و يقولون: رَفَع عقيرته أي صوته. وأصل ذلك أنّ رجلا عُقِرَتْ رجله فرفعها و جعل يصيح بأعلى صوته، فقبل بعد ذلك لكُلُّ من رفع صوته: رفع عقيرته ويقولون: بينها مَسَافَةٌ، و أصله من السَّوْف وهو الشم. ومثل هذا كثير. <sup>17</sup> .

من خلال هذه الأمثلة نلاحظ تطوّرًا دلاليًا لهذه المفردات:

- أصل الورد إتيان الورد، ثم توسّع مدلوله و صار كل شيء وردا.
- أصل القرب طلب الماء، ثم صار يطلق لكل طلب.
- أصل العقيرة أنّ رجلا عقرت رجله فرفعها، وجعل يصيح بأعلى صوته، ثم صار مدلول العقيرة يطلق على كل من رفع صوته.

و من الاتّساع في الدلالة أن ( الوغى) يدل على الصوت و الجلبة في الحرب، ثم عمّ ليدل على الحرب نفسها، قال المتنبي:

و لو كان يوم وغى قائما

للباه سيفي و الأشقر

فالوغي: الحرب، و أصله الصوت. "18.

وابن الأنباري يحلّل كلمة ( غانية ) ويبيّن أصلها المحدّد، ثمّ تطورها بالاتّساع في قول عنتره:

و حليل غانية تركتُ مجدلاً

تمكو فريصته و كشدق الأعلم

وأصل الغانية: ذات الزوج، أي المستغنية بزوجه، ثم قيل للشابة ( غانية ) ذات زوج كانت أو غير ذات زوج، قال يعقوب

أنشد أبو عبيدة:

أزمانٌ ليلي كعابٌ غير غانية

و أنت أمرد معروفٌ لك الغزل

و أنشد ابن الأعرابي:

أحبّ الأيامي إذ بثينة أتم

و أحببت لَمّا أن غنيت الغوانيا<sup>19</sup>

وثمة لفظ آخر تطوّر من المحدود إلى المتّسع و الأكثر عموما فالخربات هي الأفعال القبيحة عامة، وقد كان لها أصل بصورة اشتقاقية أخرى ( خارب) تدلّ على السرقة، ويقول ابن الأنباري حول بيت لعمرو بن كلثوم: "الخربات الجنبايات و ما لا خير فيه".

يقال رجل خارب، و قوم خراب، قال الطوسي الخربة الفعلة القبيحة. وقال أحمد بن عبيد: الخربة الفعلة الردية " أصل الخارب:

اللس "20 ويتحدّث ابن النحاس عن أصلٍ وتفريع عليه بالاتّساع حول بيت الأعشى:

قالوا ثماد فبطن الخال جارهما

و العسجدية فالأبواء فالرجل

" فالثماد جمع ثمّد، قال الأصمعي: الثمّد وإن كان يستعمل لكل شيء قليل، فإن أصله أن تكثر الأمطار فيحرقن الماء تحت الرمل

فإذا كشف ظهر. ويقال مثمود إذا كان مقترا عليه الرزق، وإذا وصف القوم بأنهم في حرب شديدة قيل: تركناهم بمضمون الثمّد،

ويقال: إن الإثمّد من هذا لقلّة ما يؤخذ منه وسرعة نصوله."21

فلفظة ( ثمّد ) كان مدلولها محصورا في حالة مادية و هي ما تبقى من ماء الأمطار في الرّمّل، ثم اتّسعت لتدلّ على مجالات

حسية عدّة منها: القلة بسبب الحرب، و الإثمّد الذي هو دَر نُور قليل ليخلف نقوش الوشم، و إنّ في عملية الوشم ذاتها تشابها

إذ يذر القليل من النّور ليختلط بالدم في خطوط الرسم على ظاهر اليد أو الذراع أو الوجه، وبالتالي تتسع لتدلّ على كل شيء

قليل؛ و الأمثلة كثيرة تبين توسع دلالة اللفظة.

ج- التطور الدلالي بالنقل من مجال إلى آخر:

ترتبط هذه الألفاظ بالإستعارة و معنى التشبيه، لأنّ نقل اللفظ دالاً من مجال إلى آخر إنما يستند إلى مسوّغات التشبيه، وعلى ذلك نستشهد بما قاله الخوارزمي: "... الحجره هي الحلقة المحيطة بالصفائح المصققة بالصفحة السفلى وقد تكون مقسومة بثلاثمائة وستين قسما، الأمّ هي الصفحة السفلى. العنكبوت هي الشبكة التي عليها البروج والعظام من الكواكب الثابتة. منطقة البروج في العنكبوت هي المقسومة بدرج البروج. المُنْتَطَرَات هي الخطوط المقوّسة المتضايقة المرسوم فيما بينها أعداد درج الارتفاع في الصفحة و فوقها يجري العنكبوت. الفرس هو قطعة شبيهة بصورة الفرس يشد بها العنكبوت على الصفائح. الكرة معروفة من آلات المنجّمين وبها تعرف هيئة الفلك وصورة الكواكب وتسمى أيضا البيضة."<sup>22</sup>

ما يمكننا قوله أنّ هذه بعض آلات المنجنيق، و إن الكلمة هنا تدلّ على معناها الأصلي، بالإضافة إلى دلالتها على معان أخرى تفهم من السياق؛ و يُظهر لنا الخوارزمي الرابط التشبيهي في مصطلح ( الفرس )، لأنّ هذه القطعة في آلة الاضطراب<sup>23</sup> تشبه في شكلها الحيوان الذي يحمل الاسم نفسه ( الفرس )، ويؤكد لنا الخوارزمي هذه الظاهرة الدلالية التطورية في عدد من اصطلاحات علم التشريح، ذلك أنّ: " طبقات العين سميت بالأشياء التي تشبهها كالمشيمة شبت بالمشيمة و هي التي فيها الولد في البطن والشبكية شبت بالشبكة، والعنكبوتية شبت بنسيج العنكبوت، والقزّية شبت بالقرن في صلابته."<sup>24</sup>

ويذهب الخوارزمي إلى الحديث عن جزء آخر من الجسم البشري و هو ( الأعور ) في قوله: " الأعور معي على هيئة الكيس و سمي الأعور لأنه لا منفذ له و يُسمّى الممرّعة."<sup>25</sup>

ويسرد الخوارزمي مصطلحات العروض و القافية و معها أصولها اللغوية التي أخذت منها على نحو من التشبيه في قوله: " القافية الكلمة الأخيرة من البيت. الروي الحرف الذي تبنى عليه القصيدة من القافية مثل الميم من قوله: عفت الديار محلّها فمقامها. الوصل حرف بعد الروى واو أو ألف أو ياء أو هاء مثل الهاء في فمقامها."<sup>26</sup>

إنّ التطور الدلالي للألفاظ قد وضّحه أيضا ابن نايقا البغدادي<sup>27</sup>، و الخوارزمي الذي قدّم توضيحا لانتقال الألفاظ من الدلالة على معنى إلى معنى آخر، و على هذا الأساس قال في بداية مؤلفه: " ولفظة الفك فإنها عند أصحاب اللغة والفقهاء مصدر فكّ الأسير أو الرهن أو الرقبة، وأحد الفكين وهما اللحيان، وعند أصحاب العروض إخراج جنس من الشعر من جنس آخر تجمعهما دائرة، و عند الكتّاب تصحيح اسم المرتزق في الجريدة بعد أن كان وضع عنها: و لفظة الوتد عند اللغويين و المفسرين أحد أوتاد البيت أو الجبل من قوله تعالى: (والجبال أوتادا)<sup>28</sup> و عند أصحاب العروض ثلاثة أحرف اثنان متحركان وثالث ساكن، وعند المنجّمين أحد الأوتاد الأربعة التي هي الطالع والغرب ووسط السماء ووتد الأرض."<sup>29</sup>

على ضوء ما تقدّم نستشف مايلي:

إن لفظه الفك تدلّ على المعاني الآتية:

- تدلّ عند اللغويين و الفقهاء على مصدر فكّ الأسير أو فكّ الرهن، أو الرقبة، و تدلّ أيضا على أحد الفكين وهما اللحيان.
- تدلّ عند أصحاب العروض على إخراج جنس من الشعر من جنس آخر تجمعهما دائرة.
- تدلّ عند الكتّاب على تصحيح اسم المرتزق في الجريدة.

فاللفظة الواحدة تدلّ على معاني مختلفة، كلفظة الوتد التي أشار إليها الخوارزمي، نلخصها فيما يلي:

- تدلّ عند اللغويين و المفسرين على أحد أوتاد البيت أو الجبل من قوله تعالى: (والجبال أوتادا)<sup>30</sup>.

- تدلّ عند أهل العروض على ثلاثة أحرف اثنان متحركان و ثالث ساكن.
  - تدلّ عند المنجّمين على أحد الأوتاد الأربعة التي هي الطالع و الغارب و وسط السماء ووتد الأرض.
- وفي بيت آخر لامرئ القيس تثير لفظة ( أنابيش ) تحليلاً يظهر استخداماً تنتقل فيه الدلالة من مجال إلى آخر:

كأن السباع فيه غرقى عشية

بأرجائه القصوى أنابيش عنصل

" فالأنابيش هي العروق، و إنما سميت أنابيش لأنّها تنبش، أي تخرج من تحت الأرض " و هناك استعمال في أعمال الحرب لفعل مشتق من الأصل فيقال " نبشه بالنبل أي غرزه فيه <sup>31</sup> وبهذا يكشف محيطاً دلالياً مغايراً لما كان فيه اللفظ قبل.

ومن بيت لعمرو بن كلثوم يستخرج ابن الأنباري مادة ( كتب):

ألمّا تعرفوا منا و منكم

كتائب يطعن و يرمينا

فإنه " يقال كتبت الكتائب أكتبه كتباً، وإنما سمي الكاتب كاتباً لأنه يضم بعض الحروف إلى بعض من قولهم كتبت القرية، إذا ضمنت منها حرزاً إلى حرز. قال ذو الرمة:

وَفَرَاءَ غَرْفِيهِ أَتَأَى خَوَارِزَهَا

مشلشل ضيّعته بينها الكتب <sup>32</sup>

وهذا مثال لغلبة الدلالة المنتقل إليها فقد استقر مفهوم ( الكتابة) للكلمات و انحى ذلك المعنى الأول من الاستخدام، أو كاد أن يمحو.

بعد تعرضنا لمراحل التطور الدلالي نستشف أنّ اللفظة في تطورها قد مرّت بمراحل ثلاث هي:

- من المحسوس إلى المجرد.
- من التخصيص إلى التوسّع.
- من الانتقال من مجال لآخر.

## 2- النماذج الدلالية للهجات العربية القديمة:

فإنّ هذا التطور الدلالي يمتدّ من القرن الثالث الهجري إلى سائر القرون التالية، حيث بدأت اللفظة تتطور شيئاً فشيئاً، فخرجت من مفهوم واحد للدلالة على مفاهيم متعدّدة، وهذا ما أثبتته الدراسات المختلفة، فكتب الأدب والنقد قد تعرّضت للموضوع كما وضّحنا، وكذلك المعاجم اللغوية، وعلى رأسها لسان العرب لابن منظور، الذي قدّم نماذج مختلفة في ذلك، سنوضّحها فيما يلي:

1- قال شمر الأثكلب بلغة أهل الحجاز الحجر، و بلغة بني تميم التراب. <sup>33</sup>

وهذا يدخل ضمن ما يسمّى بالترادف.

- 2- أتاني حساب من الناس أي جماعة كثيرة و هي لغة هذيل<sup>34</sup> . وهذا ترادف أيضا.
- 3- تَحَسَّبَ الخَيْرَ استخبر عنه حجازية.<sup>35</sup> وهذا ترادف.
- 4- الشَّاعِبَانِ المنكبان لتباعدهما يمانية.<sup>36</sup> وهذا ترادف.
- 5- العُرْبُ جمع عَرُوبٍ وهي المرأة الحسنة المتحبة إلى زوجها. وقيل هي الشَّكِلَاتِ بلغة أهل مكة والمغنوجات بلغة أهل المدينة.<sup>37</sup> وهذا ترادف أيضا.
- 6- قيل لصفية بنت عبد المطلب وضربت الزبير: لم تضربينه؟ فقالت ليلبّ ويقود الجيش ذا الجلب أي يصير ذا لبّ. قال ابن الأثير هذه لغة أهل الحجاز وأهل نجد يقولون كبّ يلبّ بوزن فَرّ يفرّ.<sup>38</sup> وهذا تضاد.
- 7- الوثب القعود بلغة حمير يقال ثبّ أي اقعُد، ودخل رجل من العرب على ملك من ملوك حمير فقال له الملك ثبّ أي اقعِد فوثب فتكسّر. فقال الملك ليس عندنا عربيّث من دخل ظفار حمّر أي تكلم بالحميرية. وقوله عربيّث يريد العربية فوقف على الهاء بالتاء وكذلك لغتهم. و رواه بعضهم ليس عندنا عربية كعربيّتهم، قال ابن سيده و هو الصواب عندي لأن الملك لم يكن ليخرج نفسه من العرب و الفعل كالفعل. و الوثابُ الفراش بلغتهم، و يقال وثبته وثابا أي فرشت له فراشا والوثوب في غير لغة حمير النهوض والقيام، و الموثبان بلغتهم الملك الذي يقعد و يلزم السرير ولا يغزو.<sup>39</sup> وهذا ترادف؛ فوثب بمعنى قعد، غير أنّ الأولى لغة حمير.
- 8- اليَلْبُ الدروع يمانية<sup>40</sup> . و هذا ترادف.
- 9- البُرْتِ والبُرْتِ الفأس يمانية. والبُرْتِ بلغة اليمن السُّكَّرِ الطَّبْرَزْدُ.<sup>41</sup> و هذا ترادف.
- 10- الحَلِيثُ الجلي و الصقيع بلغة طيء.<sup>42</sup> و هذا ترادف.
- 11- الأَعْفُثُ في بعض اللغات الأعسر قيل هي لغة تميم و الألفُثُ أيضا الأعسر.<sup>43</sup> وهذا ترادف.
- 12- طحنته يطحنه طحنا ضربه بكفه يمانية.<sup>44</sup> وهذا ترادف أيضا.
- 13- و يقال أجبّ و السيف بلغة طيء. و قال شمر قال بعضهم اللُّجُ السيف بلغة هذيل وطوائف من اليمن.<sup>45</sup> وهذا ترادف.
- 14- تَنَعَّجَتِ الأرنب اقشعرت يمانية.<sup>46</sup> و هذا ترادف أيضا.
- 15- الوَيْجُ خشبة الغدّان عُمانية.<sup>47</sup> ترادف.
- 16- و قال اللحياني زعم الكسائي أنه سمع رجلا من بني عامر يقول: إذا قيل لنا أَبْقِيْ عندكم شيء؟ قلنا بَحْبَاحِ أي لم يبق.<sup>48</sup> و هذا ترادف أيضا.
- 17- والسَّرْحَانِ ( الذئب المشهور)، والسَيِّدُ الأسد بلغة هذيل.<sup>49</sup> وهذا يدخل ضمن الترادف.
- 18- السِّلْحَاءُ السيف بلغة أهل الشَّخْرُ و هي بأقصى اليمن.<sup>50</sup> و هذا ترادف.

- 19- الرّجّيح النار يمانية.<sup>51</sup> و هذا ترادف.
- 20- البَلْدُ الدار يمانية.<sup>52</sup> و هذا ترادف أيضا.
- 21- السُّمُودُ الغناء بلغة حمير، يقال اسْمُدي لنا أي عَيّ لنا.<sup>53</sup> و هذا ترادف.
- 22- القراميد في كلام أهل الشام آجَرَ الحمامات و قيل هي بالرومية قَرَمِيدَى.<sup>54</sup> و هذا ترادف.
- 23- البَطْرُ الخاتم حميري وجمعه بطور.<sup>55</sup> و هذا ترادف.
- 24- شَحْرُ فَاةُ شَحْرَاص فتحة قال ابن دريد أحسبها يمانية.<sup>56</sup> و هذا ترادف.
- 25- الشُّرْشُور طائر صغير مثل العصفور قال الأصمعي تسميه أهل الحجاز الشرشور وتسميه الأعراب البرقش.<sup>57</sup> و هذا ترادف أيضا.
- 26- ورجل مُنَعَطْرَسٌ بخيل في كلام هذيل.<sup>58</sup> و هذا ترادف.
- 27- وقال المؤرّخ هي المعيشة قال والمُعوشة لغة الأزد.<sup>59</sup> و هذا ترادف.
- 28- وأهل الشام يسمون الخمر الرّسّاطون وسائر العرب لا يعرفونه قال و أراها روميّة دخلت في كلام من جاورهم من أهل الشام ومنهم من يقلب السين شيئا فيقول رشاطون.<sup>60</sup> و هذا ترادف.
- 29- الصُّنْتَعْتُ الشاب الشديد، و حمار صُنْتَعٌ صُلْبُ الرأس ناتئ الحاجبين عريض الجبهة، والصنتع عند أهل اليمن الذئب عن كراع<sup>61</sup>، و هذا يدخل ضمن الاشتراك اللفظي.
- 30- رَضَفْتُ الوسادة نَنَيْتُهَا يمانية.<sup>62</sup> و هذا ترادف.
- ولو تَبَعْنَا ابن منظور في لسان العرب لوجدنا أمثلة أخرى وهي كثيرة، ذكرنا بعضها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر؛ وهذا إن دلّ على شيء إنما يدلّ على أنّ الاختلاف اللهجي أَدَى إلى ظهور ما يسمّى بالترادف، و التضاد، و الاشتراك، و تعتبر المعاجم اللغوية مصدرا أساسيا لدراسة اللهجات العربيّة القديمة، بالإضافة إلى كتب النقد و الأدب، لأنّ الأدب مرآة عصره و ديوان العرب، و تعدّ الأمثال العربيّة جزءا لا يتجزأ من هذا الأدب، و سنذكر بعضها لتوضيح ذلك:
1. قولهم " أتى عليهم ذو أتى "<sup>63</sup> فهذا مثل من كلام طيء، و ( ذو ) في لغتهم تكون بمعنى الذي، يقولون " نحن ذو فعلنا كذا "، أي " نحن الذين فعلنا كذا "، ومعنى المثل: " أتى عليهم الذي أتى على الخلق ". ف: ذو مرادفه الذي.
2. قولهم: " جزاء سنمار "<sup>64</sup> و السنمار في لغة هذيل: " اللص "، و ذلك أهمّ يقولون للذي لا ينام الليل سنماراً، فسمى اللص به لقلّة نومّه. فالسنمار مرادف ل ( اللص ).
3. و قالوا " حب إلى عبد محكده "<sup>65</sup> المحكد: الأصل، و هي لغة عقيل، و أما كلاب فيقولون " محقد " يضرب لمن يحرص على ما يشينه، فالمحكّد: الأصل و هذا ترادف في اللهجات.
4. و قالوا: " لأضمّنك ضم الشناتر "<sup>66</sup>. قال أهل اللغة: هي لغة يمانية. و هي الأصابع. و ذو شناتر: ملك من ملوك اليمن، كما روى ابن فارس<sup>67</sup> أن الأصابع في لغة حمير هي الشناتر.

---

الشَّناتر لغة بمانية و هي الأصابع، و ذو شناتر: ملك من ملوك اليمن.

فإنّ هذه الأمثال و غيرها تقدّم لنا صورة عن خصائص اللهجات العربيّة، وإنّ دراسة اللهجات العربيّة القديمة موضوع شاسع و شائك، و على وجه الخصوص تحديد خصائص اللهجات يتطلّب منّا الرجوع إلى تراثنا العربيّ الأصيل.

## الهوامش :

- <sup>1</sup> الرُّبْرِ: بالكسر مهموز ما يعلو الثوب الجديد مثل ما يعلو الخبز، ارجع للرازي أبو حاتم، الرُّبْرِ في الكلمات الإسلامية العربية، تعليق حسين الهمداني،، القاهرة، 1957م، ط 2، ج 2، ص 97-98.
- <sup>2</sup> غفر بالكسر لغة فيه. الغفر و الغفر بالتحريك التغطية، ارجع للرازي، الرينة، ج 2، ص 97-98.
- <sup>3</sup> الرُّزَاي، الرُّبْرِ في الكلمات الإسلامية العربية، ج 2، ص 97-98.
- <sup>4</sup> ابن فارس أحمد. الصَّاحِي فِي فَهْمِ اللُّغَةِ وَ سُنَنِ العَرَبِ فِي كَلَامِهَا. تحقيق و تقديم: مصطفى الشَّوَيْمي. مكتبة أ. بدران. بيروت. لبنان. 1382 هـ - 1963م. ص 81.
- <sup>5</sup> ابن فارس. الصَّاحِي. ص 81.
- <sup>6</sup> ابن فارس. الصَّاحِي. ص 94-95.
- <sup>7</sup> يحدِّثنا القلقشندي أن الأنساب ست طبقات:  
الطبقة الأولى: الشعب، و هو النسب الأبعد كعدنان.  
الطبقة الثانية: القبيلة، و هي ما انقسم فيها الشعب: كربيعة و مضر  
الطبقة الثالثة: العمارة، و هي ما انقسم فيه أقسام القبيلة كقريش أو كنانة.  
الطبقة الرابعة: البطن، و هو ما انقسم فيه أقسام العمارة كبنو عبد مناف.  
الطبقة الخامسة: الفخذ، و هو ما انقسم فيه أقسام البطن.  
الطبقة السادسة: الفصيلة، و هي ما انقسم فيه أقسام الفخذ، كبنو العباس.
- ارجع ل: القلقشندي. نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب. تحقيق الأبياري، الطبعة الأولى، القاهرة، 1959م، ص 13.
- <sup>8</sup> الفيروز آبادي. القاموس المحيط، مؤسسة الحلبي بالقاهرة، ج 4، ص 193-194.
- <sup>9</sup> الحاتمي أبو علي. الرسالة الموضحة، تحقيق محمد يوسف نجم، صادر. بيروت. لبنان . 1965م. ص 60.
- <sup>10</sup> ابن جني. الفسر الصغير ( شرح ديوان المتنبي)، مخطوط بدار الكتب المصرية ، ( أدب رقم 23). ص 248 ب.
- <sup>11</sup> ابن النحاس أبو جعفر. شرح القصائد التسع المشهورات، تحقيق أحمد خطاب، بغداد. 1973م. ص 620.
- <sup>12</sup> ابن الأنباري أبو بكر. شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، القاهرة. 1969 م، ص 378.
- <sup>13</sup> ابن النحاس. شرح القصائد التسع المشهورات، ص 726.
- <sup>14</sup> ابن النحاس. شرح القصائد التسع المشهورات، ص 651.
- <sup>15</sup> الخوارزمي أبو عبد الله يوسف. مفاتيح العلوم، الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 2، 1401 هـ - 1981م، ص 99.
- <sup>16</sup> البرك بفتح الباء الصدار. فإذا أدخلت عليه الهاء كسرت و قلت بركة. و الجَوْجُوْ عظام صدر الطائر، ارجع للرازي. الرينة في الكلمات الإسلامية، ج 2، ص 99.



- <sup>17</sup> سورة القمر. الآية 13.
- <sup>18</sup> الزاوي أبو حاتم. الزينة في الكلمات الإسلامية. ج 2. ص 99.
- <sup>19</sup> ابن فارس أحمد. الصحاحي في فقه اللغة و سنن العرب في كلامها، ص 95-96.
- <sup>20</sup> ابن الأنباري بن القاسم. شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، ص 192، و ابن النحاس. شرح القوائد التسع المشهورات، ص 506.
- <sup>21</sup> ابن الأنباري. شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، ص 340-341.
- <sup>22</sup> ابن الأنباري. شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، ص 128.
- <sup>23</sup> ابن النحاس. شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، ص 712.
- <sup>24</sup> الخوارزمي محمد. مفاتيح العلوم، ص 135-136.
- <sup>25</sup> الاضطراب: آلة عربية قديمة تستخدم لأغراض فلكية تحدد بوساطتها مواقع النجوم، و خطوط العرض، و استفاد منها البحارة في رحلاتهم، و هي صفيحة على شكل دائرة عليها أجزاء أخرى و إشارات اصطلاحية فلكية، و لها حجوم متعدّدة.
- ارجع ل: الخوارزمي. مفاتيح العلوم. ص 134-135.
- <sup>26</sup> الخوارزمي. مفاتيح العلوم. ص 93-94.
- <sup>27</sup> الخوارزمي. مفاتيح العلوم. ص 94.
- <sup>28</sup> المصدر نفسه. ص 58.
- <sup>29</sup> البغدادي بن نايقا. الجمال في تشبيهات القرآن، تحقيق. د. محمد رضوان الداية ود. عدنان زور، وزارة الأوقاف بالكويت، 1387 هـ - 1968 م، ص 156.
- <sup>30</sup> سورة النبأ. الآية 7.
- <sup>31</sup> الخوارزمي. مفاتيح العلوم. ص 3.
- <sup>32</sup> سورة النبأ. الآية 7.
- <sup>33</sup> ابن الأنباري. شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، ص 111.
- <sup>34</sup> ابن الأنباري. شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، ص 414.
- <sup>35</sup> ابن منظور. لسان العرب، ج 1، ص 227.
- <sup>36</sup> ابن منظور. لسان العرب، ج 1، ص 303.
- <sup>37</sup> ابن منظور. لسان العرب، ج 1، ص 307.
- <sup>38</sup> ابن منظور. لسان العرب، ج 1، ص 484.
- <sup>39</sup> ابن منظور. لسان العرب، ج 2، ص 81.
- <sup>40</sup> ابن منظور. لسان العرب، ج 2، ص 254.
- <sup>41</sup> ابن منظور. لسان العرب، ج 2، ص 228.

<sup>4</sup>2 ابن منظور. لسان العرب، ج 2، ص 306.

<sup>4</sup>3 ابن منظور. لسان العرب، ج 2، ص 313.

<sup>4</sup>4 المصدر نفسه، ج 2، ص 329.

<sup>4</sup>5 ابن منظور. لسان العرب، ج 2، ص 364.

<sup>4</sup>6 المصدر نفسه، ج 2، ص 470.

<sup>4</sup>7 ابن منظور. لسان العرب، ج 3، ص 178.

<sup>4</sup>8 المصدر نفسه، ج 3، ص 205.

<sup>4</sup>9 المصدر نفسه، ج 3، ص 225.

<sup>5</sup>0 المصدر نفسه، ج 3، ص 230.

<sup>5</sup>1 المصدر نفسه، ج 3، ص 311.

<sup>5</sup>2 ابن منظور. لسان العرب، ج 3، ص 330.

<sup>5</sup>3 المصدر نفسه، ج 3، ص 498.

<sup>5</sup>4 المصدر نفسه، ج 4، ص 62.

<sup>5</sup>5 المصدر نفسه، ج 4، ص 204.

<sup>5</sup>6 المصدر نفسه، ج 4، ص 352.

<sup>5</sup>7 ابن منظور. لسان العرب، ج 5، ص 137.

<sup>5</sup>8 المصدر نفسه، ج 6، ص 65.

<sup>5</sup>9 المصدر نفسه، ج 6، ص 70.

<sup>6</sup>0 المصدر نفسه، ج 8، ص 35.

<sup>6</sup>1 ابن منظور. لسان العرب، ج 6، ص 212.

<sup>6</sup>2 المصدر نفسه، ج 9، ص 175.

<sup>6</sup>3 المصدر السابق، ج 10، ص 82.

<sup>6</sup>4 المصدر السابق، ج 11، ص 22.

<sup>6</sup>5 السيوطي جلال الدين. المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ج 2، ص 308، 438.

<sup>6</sup>6 الميداني. مجمع الأمثال، تحقيق محمد محي الدين، مطبعة السنة المحمدية، 1373 هـ - 1955 م، (جزءان)، ج 1، ص 177.

<sup>6</sup>7 الميداني. مجمع الأمثال. ج 1. ص 200.

<sup>6</sup>8 الميداني. مجمع الأمثال. ج 2. ص 189.

## مفهوم الأسلوبية وعلاقتها بالأنظمة المعرفية

د. محمد ملياني

جامعة وهران

كل دراسة لها غاية، وينبغي أن يكون الأمر كذلك، وهذه الغاية هي فهم النص وتحليلته وكشفه؛ لأنّ المعنى يشكل قطب الرّحى الدّوّى تدور حوله كل الدّراسات، وللدّراسة اللّغوية غاية واحدة، وإن تعددت أساليبها، فكل منها يرمي إلى استكشاف وتحلية جانب في النصّ وتبسيط الأضواء على زاوية فيه، وما هذا التعدد في الأساليب إلّا لتقدم صورة واضحة كاشفة للنصّ اللّغوي الحي<sup>1</sup> الذي يعدّ وحدة متلاحمة من صورته المنطوقة المشكّلة من المفردات المصوّغة في جمل ووظائفها القائمة على النّظام النّحوي.

ولن يتأتى هذا إلّا بعد إعادة جمع من جديد تلك الجوانب المدروسة والمفصلة، وإقامة صورة واضحة من خلال تفاعلها وتضافرها؛ لأن فروع علم اللّغة مثل منظمة أو جهاز يعمل بمختلف فروعها في تعاون على أداء وظيفة ما، هي هنا بيان المعاني اللّغوية على مستويات مختلفة.<sup>2</sup>

### أ- مفهوم الأسلوبية وعلاقتها بالبلاغة:

أخذ الحديث عن علم الأسلوب حيزا واسعا في الدّراسات الأدبية واللّغوية بشكل عام؛ لأنّه أكثر المناهج المعاصرة قدرة على تحليل النّصوص بطريقة علمية. ويعد من أهم ما تمخضت عنه علوم اللغة الحديثة؛ فهو يشكل أحد مجالات نقد الأدب انطلاقا من البنية اللّغوية التي تنهض على دراسة النصّ ووصف طريقة الصّيغة والتّعبير فيه، دون الإعتداد كلية على مؤثرات أخرى اجتماعية وسياسية وفكرية أو غيرها...<sup>3</sup>

فإذا كانت البلاغة تستند في حكمها على النصّ إلى معايير ومقاييس معينة وتهدف من خلالها إلى تقويم الشكل الأدبي، والحكم بمدى مطابقتها لما وضع من قوانين وقواعد، ويقدر مراعاة المبدع للقواعد البلاغية فيه؛ فإنّ الأسلوبية تتعامل مع النصّ بعد أن يولد؛ لأنّ وجودها تالٍ لوجود الأثر الأدبي، وهي لا تستند إلى قوانين مسبقة أو افتراضات جاهزة، كما أنه ليس من اهتماماتها الحكم على قيمة العمل بالجودة أو الرّداءة.

ويتضح لنا أن نظرة الأسلوبية إلى النصّ تختلف عن سابقاتها البلاغية، فالأسلوبية تنظر إلى النصّ على أنّه كيان لغوي واحد بدوالة ومدلولاته لا انفصام بينهما، ولا يمكن بحث أحدهما دون الآخر؛ لأن كليهما يقتضي الآخر؛ أما البلاغة فنظرتها قائمة على التفرقة بين ثنائية الشكل والمضمون، وهذا يعود إلى التمييز القديم بين اللفظ الذي يمثل صورة العمل الأدبي، والمعنى وهو المفهوم والمراد من ذلك العمل، وهذه التفرقة مرتبطة بتأثر البلاغيين بالمنطق، ويتبدى ذلك جليا في محاولتهم ربط المصطلحات المنطقية بمبيلاتهما اللّغوية.<sup>4</sup>

وتلتقي الأسلوبية والبلاغة العربية في كثير من الخصائص، لما لهما من علاقة وثيقة تتمثل أساسا في أن محور البحث في كليهما هو النصّ الأدبي، أضف إلى ذلك أن كليهما يفترض حضور المتلقي في العملية الإبداعية، إلّا أنّ الأسلوبية جعلت هذا الحضور شرطا أساسا لاكتمال العملية التواصلية؛ لأنه هو الذي يجعل النصّ يحيا مع تحدّد المتلقي وتدوّقه، في حين أنّه في البلاغة لا يشكل إلّا جانبا من الجوانب المتعددة لمفهوم مقتضى الحال، الذي مفاده أن طرائق الكلام وكيفياته متفاوتة. فنجد مقام الذكر يباين مقام

الحذف، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، وكذا خطاب الدّكي يباين خطاب الغبي<sup>5</sup>.

إذا كان المتلقي في البلاغة العربية لا يمثل إلا زاوية واحدة من زوايا العملية البلاغية، فإن إهماله يؤدي إلى إفساد المعنى، وبالتالي فشل المتكلم في التوصيل، قال أبو هلال العسكري (ت395هـ): "ينبغي أن تعرف أقدار المعاني فتوازن بينهما وبين أوزان المستمعين، وبين أقدار الحالات، فتجعل لكل طبقة كلاما، ولكل حال مقاما، حتى تقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات... وأقدار المستمعين على أقدار الحالات."<sup>6</sup>

ولقد تعرض عبد السلام المسدي إلى الفرق بين الأسلوبية والبلاغة، وأشار إلى أنّ الدارسين والباحثين يقرون أن الأسلوبية وليدة البلاغة وبديلها، وهو ما لم يستسغه وعزا الاختلاف بينهما إلى تقاطعهما في المنهج والتصور، يقول: "إن البلاغة علم معياري يرسل الأحكام التقييمية ويرمي إلى "تعليم" مادته وموضوعه: بلاغة البيان، بينما تنفي الأسلوبية عن نفسها كل معيارية وتعزف عن إرسال الأحكام التقييمية بالمدح أو التهجين، ولا تسعى إلى غاية تعليمية البتة فالبلاغة تحكم بمقتضى أمط مسبقة وتصنيفات جاهزة، بينما تتحدد الأسلوبية بقيود منهج العلوم الوصفية، والبلاغة ترمي إلى خلق الإبداع بوصاياها التقييمية بينما تسعى الأسلوبية إلى تعليل الظاهرة الإبداعية بعد أن يتقرّر وجودها."<sup>7</sup>

وإذا كانت الأسلوبية والبلاغة العربية تلتقيان في المادة المدروسة، فإنهما يختلفان في المنهج، ونعني بهذا استقلال الأسلوبية بأسسها المعرفية وموضوعاتها المنهجية عن البلاغة العربية<sup>8</sup>؛ لأنها علم قائم بذاته، ويقف بديلا عن البلاغة<sup>9</sup>، بمعنى أنها تولدت عن البلاغة بحكم التطور، والأسلوبية "ما لم تبتكر تصوراتها النظرية ومقولاتها التصنيفية حتى تتميز كيفما وحجما عن تقسيمات البلاغة وصورها فإنها تنتفض من حيث ترمي أن تكون بديلا في عصر البدائل ذلك أنها تفقد بالضرورة كل علة لوجودها."<sup>10</sup>

لقد ألح المسدي وأكد على التفريق بين الأسلوبية والبلاغة العربية القديمة، وأرجع كل الفضل إلى الأسلوبية دون مراعاة الفارق الزمني بينهما، وإذا كانت الأسلوبية عند الغرب قد أحدثت قطيعة مع البلاغة القديمة، فإن الأسلوبية في الحقيقة عند العرب لم تكن أمرا جديدا، بل هي امتداد واستمرار للبلاغة العربية القديمة في حلة جديدة، فهي نشاط مارسه العرب القدامى متخذين الخطاب ميدانا لها.

ودليل ذلك تلك الدراسات التي عكف أصحابها على تحليل النص القرآني، وكذلك تلك الدراسات البلاغية والتقدية التي وُجّهت العناية فيها كاملة إلى التنظير والتطبيق معا، وينضاف إلى ذلك اهتمامهم الكبير بالمبدع والعمل الإبداعي والمتلقي،<sup>11</sup> غير أن هذه التجربة لم تتمكن من تأسيس درس أسلوبية مستقل، كما هو الشأن في العصر الحديث أين استفادت من منجزات العلوم اللسانية الحديثة التي مكنتها من تأسيس كيانها وتحديد مناهجها.

وإذا كان عبد السلام المسدي قد اجتهد كثيرا للفرقة بين البلاغة العربية والأسلوبية الحديثة، فإنّ منذر عياشي انطلق متحمسا للدفاع عنها وراح يسمو بها مستشهدا بأهم مصدر - وهو القرآن الكريم - قامت من حوله كل الدراسات بقوله: "ولقد كان هذا التوجه من قبلهم (أسلافنا) إيذانا مبكرا لإرساء بعض القواعد المنهجية لعدد من الدراسات التي اتصلت العلوم اللسانية بها حديثا فقط. ونقصد بهذه العلوم: الدراسات المتزامنة للغة، والدراسات الأسلوبية والمقارنة والدراسات النصّية أو ما يسمّى "لسانيات النص"، وعلم الدلالة، والتداولية (La pragmatique)، وعلم الإشارة (La sémiologie)"<sup>12</sup>

فلا أسلوبية تهتم بدراسة الخصائص التعبيرية في اللّغة، بمعنى أنّها تتناول الوسائل التي يملكها النظام اللغوي نفسه لأداء معانٍ تتجاوز الأغراض الأولية للكلام،<sup>13</sup> وأشار هنريش بليث إلى أن خصائص الأسلوب هي التي تؤثر في المتلقي. وكانت البلاغة

القديمة تنظر إلى الأسلوب كأثر غايته التعليم أو الإثارة،<sup>14</sup> ومفاد ذلك أنّ الأسلوب يرمي إلى التأثير في حين أن البلاغة تنشد الإقناع بالاعتماد على الاحتجاج.

وإذا كان علم اللغة الحديث يدرس ما يقال، فإنّ الأسلوبية تصف وتحلل كيفيات ما يقال؛<sup>15</sup> لأنها إحدى ما تفرع عن اللسانيات من علوم اللغة الحديثة.<sup>16</sup>

والحقيقة إن الدراسات اللغوية الحديثة وسعت مجال البحوث الأسلوبية لتشمل جوانب متباعدة في قضايا التعبير اللغوي، فكانت جهود سوسير في نظريته القائمة على ثنائية اللسان والكلام والعلاقة بينهما، وتحليل الرموز اللغوية، ودراسة التركيب العام للنظام اللغوي، وما ينطوي عليه من صور صوتية ودلالات،<sup>17</sup> تشكل مرتكزا هاما دارت حوله جل الدراسات اللغوية والأدبية.

وقد أفاد شارل بالي<sup>18</sup> (Charles Bally) (1865م-1947م) من أفكار أستاذه فاعتبر اللغة نظاما من العلاقات تبرز الجانب الفكري والانفعالي للمتكلم، غير أنه لم يوجه اهتمامه إلى اللغة الأدبية، ورغب عن التصنيف المألوف للظاهرة الكلامية، وراح يقسم الخطاب إلى صنفين:

- أولهما ما هو حامل لذاته غير مشحون البتة.

- وثانيهما حامل للعواطف والأحاسيس والانفعالات.<sup>19</sup>

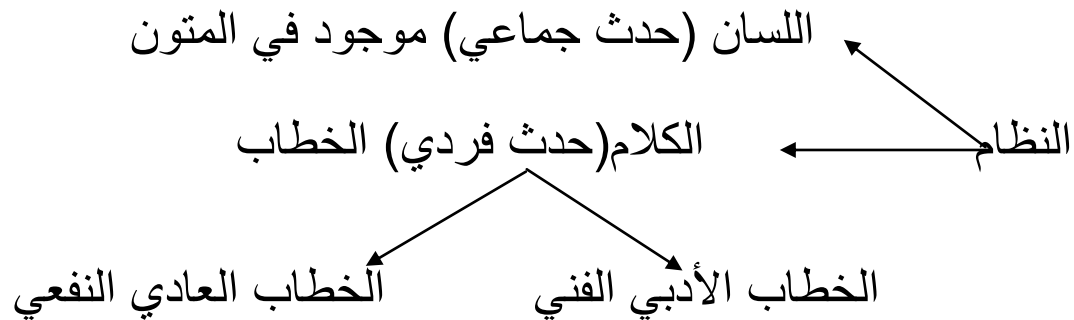
حيث يقول: "فاللغة في الواقع تكشف في كل مظاهرها وجهها فكريا ووجهها عاطفيا ويتفاوت الوجهان كثافة حسب ما للمتكلم من استعداد فطري وحسب وسطه الاجتماعي والحالة التي يكون فيها"<sup>20</sup> وهذا ما دفع الباحثين إلى تجاوز آرائه في مجال الدراسة الأسلوبية على الرغم من أنه يعدّ عند كثيرين من مؤسسي هذا العلم.

فالأسلوبية عند شارل بالي تعنى أساسا برصد الطاقات التعبيرية الكامنة في اللغة لا في الكلام، وحسب هذا التصور يكون

موضوع الأسلوبية هو دراسة وقائع التعبير اللغوي من ناحية مضامينها العاطفية، أي التعبير عن واقع الإحساس الشعوري من

خلال اللغة وواقعها،<sup>21</sup> ولما كان بالي لا يعنى بالمضمون الوجداني في الخطاب، ويركز على الجانب العاطفي للغة وارتباطه بفكرتي

القيمة والتوصيل، فإننا نجد ليو سبيتزر (Leo spitzer) (1887م-1960م) يعنى بدراسة الطوائف الأسلوبية التي يتسم بها العمل الإبداعي، وقد تعكس شخصية صاحبه.<sup>23</sup>



إنّ النظام اللغوي كما حدّده دي سوسير (DE SAUSSURE) (1857م-1913م) يقوم على مستويين: مستوى اللسان و الكلام، ويتفرع عن الثاني مستويان: أولهما الخطاب العادي وثانيهما الخطاب الأدبي، كما يبيّنه الرسم الآتي:

ويتبين لنا بوضوح أنّ ثمة فرقا بين الخطاب العادي النفعي والخطاب الأدبي الفني، فأولهما يعتمد على المباشرة ويخاطب العقل، ويرمي إلى التبادل النفعي والمتلقي لا يبذل جهدا كبيرا لفهم المراد منه، وتفترق لغته إلى الممايزة وكذا الذهن وإلى القواعد المتفق عليها من حيث الأداء في جوانبها الصوتية والنحوية والصرفية والدلالية.<sup>24</sup>

أما الثاني فيخاطب الوجدان ويسعى إلى مس مشاعر المتلقي، فضلا عن تميزه بألفاظه المختارة ومعانيه المنتقاة المبتكرة، وقد يفهم المراد منه بيسر، وقد يقتضي إعمال الفكر وكذا الذهن، فهو يتضمن "من معاني التفنن والصنعة ما ليس في اللغة النفعية."<sup>25</sup> كما تتميز اللغة الأدبية عن اللغة العادية كونها تعمل على مراعاة قواعد اللغة الماثلة في تلك الضوابط الصرفية والنحوية والدلالية، وتتميز بطابعها الكتابي الذي به تدوّن الآثار ويحفظ التّراث؛ ولهذا يسعى المبدعون إلى استبطان اللّغة للإفادة من طاقاتها التعبيرية، وما يعضد هذا الطرح هو: "إن لغة الأدب هي التي تحدد الإمكانيات التعبيرية الجمالية التي توجد بشكل اعتباطي في لغة الخطاب فتفيد منها في إبداعات جديدة لا تنتهي."<sup>26</sup>

وتأتي الأسلوبية في هذا المقام لتتحدد بدراسة الخصائص اللغوية التي بها يتحوّل الخطاب عن سياقه الإخباري إلى وظيفته التأثيرية والجمالية،<sup>27</sup> ولذلك فهي تجد في اللغة الأدبية بطاقتها التعبيرية وفنيتها المناخ المناسب والأرضية الملائمة لها لتتخذها مضمارا لنشاطها أكثر من اللغة العادية.

واختصت الأسلوبية بدراسة المهوبة والتفرد والإبداع في الخطاب الأدبي، ولهذا نجد أنها انصبت على البحث في فكر وشعور المتكلم باللّغة، أي أنّ الأسلوبية لا تبحث في باطن تفكير الفرد بقدر ما تبحث في الاستعمال اللّغوي الفردي، كما عكفت على دراسة التأثيرات الناجمة عن الآثار الأدبية لدى المتلقي، وهو ما يعرف عند الأسلوبيين بالاهتمام بالإمكانيات الأسلوبية للغة الوظيفية الانفعالية.<sup>28</sup>

#### ب- اتجاهات الأسلوبية:

انطلاقا مما سبق يمكن التمييز بين اتجاهين كبيرين، أحدهما يعنى بالمضامين الوجدانية العاطفية للتعبير، ولا يعير اهتماما للناحية الجمالية، ويمثله شارل بالي، وقد عرف هذا الاتجاه بـ "الأسلوبية التعبيرية" وهي تمتاز بالخصائص الآتية:

1- تعكف على دراسة علاقات الشكل بالتفكير (عموم التفكير)، ووفق هذا التصور فهي تتفق مع تعبير القدماء.

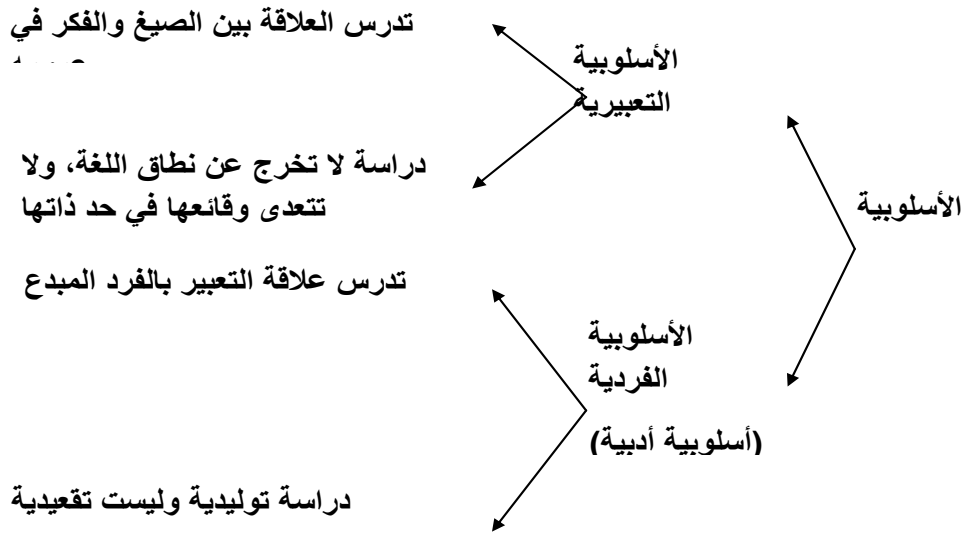
2- لا تخرج عن الحدث اللساني المعتمّر لنفسه.

3- تنظر إلى البنى ووظائفها داخل النظام اللغوي، وحسب هذا المنظور فهي وصفية.

4- تتعلق بعلم الدلالة أو بدراسة المعاني.<sup>29</sup>

أما الاتجاه الثاني فيعنى باللغة الأدبية وما تحمله من خصائص متعلقة بالمبدع ويسمى هذا الاتجاه بالأسلوبية الفردية، وهو مائل في أعمال كارل فوسلر (Karl Vossler) (1872م-1949م) وتلميذه ليو سبيترز وغيرهما، الذين رفضوا الاعتداد بالوقائع الأسلوبية كهدف في ذاتها.<sup>30</sup> ويتفقان على أنه لا يمكن الفصل بين الدراسة الأدبية واللغوية، فالأستاذ يرى أنّ تحليل النص الأدبي ينهض على تتبع التأمّلات اللغوية العامة، بينما يوجه التلميذ اهتمامه وعنايته في التحليل إلى بنية النصوص ودلالاتها الخاصة،<sup>31</sup> وتمتاز بالخصائص الآتية:

- 1- فهي نقد للأسلوب، وتدرس علاقات التعبير مع الفرد أو المجتمع الذي أنشأها واستعملها.
- 2- وهي دراسة تكوينية تتناول الحدث اللساني (التعبير) إزاء المتكلمين، وبذلك تتعد عن المعيارية أو التقريرية.
- 3- وتعمل على تحديد الأسباب، ومن ثم فهي تنتسب إلى النقد الأدبي.<sup>32</sup>
- ونوضح هذه الثنائية الأسلوبية من خلال الرسم الآتي:
- يبين لنا هذا الرسم اتجاهين في الأسلوبية - كما سبق ذكرها- : الأول يتمثل في أسلوبية بالي القائمة على دراسة العلاقة بين التعبير والفكر في عمومها، أي الأسلوبية عنده هي "دراسة ظواهر تعبير الكلام وفعل ظواهر الكلام على الحساسية"<sup>33</sup> ، بمعنى أنه إذا كانت اللغة تعتمد على العقل والمنطق في التعبير، فإن العبارة تعتمد العاطفة والوجدان في نقل الشعور البشري.
- ومن هنا يكون بالي قد اقترب من أسلوبية المنظومة وابتعد عن أسلوبية الفرد، فقد جعل العبارة منظومة لغوية مشحونة بعاطفة في مقابل أخرى لغوية ترتبط بالعقل والمنطق، ويقابل هذا الاتجاه حسب صلاح فضل بلاغة الأقدمين، أي البلاغة التقليدية.
- أما الثاني فينعت بالأسلوبية الفردية التي تنظر إلى علاقة النص بالفرد أو الجماعة التي تبده، ولهذا فهي دراسة تعترف عن التقييم والتقييد، وتسعى إلى تحديد البواعث والأسباب كما تعنى بالمقاصد؛ لأنها دراسة توليدية.<sup>34</sup>
- ولم يغفل عدنان بن ذريل الإشارة إلى اتجاه ثالث، لينضم إلى الاتجاهين السابقين المائل في الأسلوبية البنوية التي يمثلها ميكائيل ريفاتير (Michael Riffatère)<sup>35</sup> ويتضمن هذا



الاتجاه بعدا ألسنيا ذا علاقة بعلم النحو والمعاني والصرف، غير أنه لا يلتزم بصرامة القواعد.

كما ظهر اتجاه رابع وسم ب " الأسلوبية الإحصائية" الذي يركز على الإحصاء الموضوعي محاولا الوصول إلى تحديد الملامح الأسلوبية للنص وإحصاء العناصر اللغوية فيه وهذا لتفحص النص واستكناه جوهره الأدبي.

والأسلوبية عند بيار جيرو<sup>36</sup> (pierre guiraud) مجال انتقائي للتحليل الأسلوبي، وذلك أن اللغة مجموعة من البصمات، تخضع للإحصاء ف: " هو العلم الذي يدرس الانزياحات، وهو المنهج الذي يسمح بملاحظتها وقياسها و(تأويلها) فهو أداة فعالة في الدرس الأسلوبي."<sup>37</sup>

ويرى بيار جيرو أنّ الأسلوبية تدرس المتغيرات اللسانية بالنظر إلى المعيار القاعدي، وهذا يتطابق مع التقليد القديم الذي يضع البلاغة في مواجهة القواعد، التي تعدّ من هذا المنظور مجموعة من القوانين، أي مجموعة الالتزامات التي يفرضها النظام والمعياري على مستعمل اللغة. فالأسلوبية تحدد نوعية الحريات داخل هذا النظام، والقواعد هي العلم الذي لا يستطيع الكاتب أن يصنعه، أما الأسلوبية فهي ما يستطيع فعله".<sup>38</sup> وحسب هذا التصور فالأسلوبية تعني بحسن تصرف المبدع في الظاهرة اللغوية إبداعا واستعمالا، كون أن الأسلوب من هذه النظرة يمثل "مجال التصرف".<sup>39</sup>

### مجالات الأسلوبية:

لم تعد الأسلوبية غريبة بين المشتغلين في الأنظمة الثقافية، بدليل ما هو مشاهد من كثرة الدراسات المتتابعة والمتلاحقة، التي يُكتمل بعضها بعضا في كثير من الأحيان، ولعلّ السر وراء ذلك هو ما تمتاز به الأسلوبية من قدرة على ملامسة ما يصطلح عليه ب "أدبية الأدب" كونها تبحث عمّا يتميز به الكلام الفني من مستويات الخطاب.

ويشكل النص بمكوناته اللغوية وخصائصه النوعية مضمار نشاط الأسلوبية، ولا تتعداه إلى ما هو خارجي من العوامل المؤثرة، وفي الوقت نفسه لا تكتفي بملاحظة العلاقات القائمة بين الرموز اللسانية فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى العلاقة بين التفكير والتعبير، التي لا يمكن الكشف عنها إلا بالتأمل والتدبر في الفكرة والتعبير معا، بدءا بتحديد الوسائل التعبيرية المختلفة له، كالوحدات الدلالية والأنماط التحويلية والإيقاعية، وصولا إلى بواعثها النفسية وآثارها الجمالية.<sup>40</sup>

ويتضح لنا في ضوء ما سبق أنّ الأسلوبية لا تعدو أن تكون تناولنا فيها للظاهرة اللغوية، وتقصيا للكثافة التأثيرية التي يشحن بها الباث كلامه، يقول المسدي: " إنّ مهمة الأسلوبية هي تتبع الشحن في الخطاب عامة، أو ما يسميه اللغويون بالتشويه الذي يصيب الكلام، والذي يحاول المتكلم أن يصيب به سامعه في ضرب من العدوى"<sup>41</sup>.

وهذا ما جعل المشتغلين في هذا الميدان يحددون مجالات معينة تحرك الأسلوبية في خضمها لمقاربة النص بغية الكشف عن مكوناته اللغوية وخصائصه النوعية، وهي: الإختيار والتّركيب والانزياح.

### أ- الإختيار<sup>42</sup>: (Sélection)

إذا كانت القدرة على التعبير تشكل جوهر الأسلوب، فإن الإختيار يعتبر صفته البارزة والملازمة له، بل هي الظل الذي لا يفارقه، وهو ما جعل مفهوم الإختيار يرتبط بمفهوم الأسلوب؛ الذي له صلة بثقافة المبدع ونمط تفكيره؛ وما الأسلوب إلا ناتج عن تفاعل الباث باللغة، وهذا الناتج لا وجود له خارج ممارسة مقولة الإختيار.

ولما كان الإختيار يسهم في توضيح صورة الأثر الجمالي، فلقد أصبح لزاما على الباث أن يؤثر كلمة أو عبارة أو تركيبا يراه يفضل عن غيره من حيث السلامة والصدق في توصيل المراد،<sup>43</sup> ومن هذا المنطلق يجعل الإختيار من الأسلوب - بوصفه ممارسة عملية للأدوات اللغوية - عملا واعيا وقصديا يرغب عن العفوية والمجانية وهذا ما يؤكد روزو بقوله: " إنّ الأسلوب موقف يتخذه الباحث مما تعرضه عليه اللغة من شتى الوسائل التعبيرية"<sup>44</sup>.



فليست هذه القضية غريبة في تراثنا البلاغي والنقدي، وإن كانت قد نوقشت بصور مختلفة إلا أنّها تكاد تتفق في مغزاهما العام، يقول أبو هلال العسكري: "وتخير الألفاظ وإبدال بعضها من بعض يوجب الثمام الكلام، وهو أحسن نعوته، وأزين صفاته، فإن أمكن مع ذلك منظوما من حروف سهلة المخارج كان أحسن له، وأدعى للقلوب إليه، وإن اتفق له أن يكون موقعه في الإطناب والإيجاز أليق بموقعه وأحق بالمقام والحال، كان جامعا للحسن بارعا في الفضل".<sup>45</sup>

وتجعل القدرات الفنية واللغوية المنشئ قادرا على ممارسة الاختيار بصورة ذلك "أنّ مقومات الاختيار في الخطاب الإنشائي تدعّن لمقتضيات العلاقات الركنية، ففي الجملة التالية: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ﴾<sup>46</sup>... الأداة "إذا" اختيرت على حساب (إنّ) - عندما - لما - حينما...، وكذلك فعل "جاء" قد اختير ضمن: (قَدِمَ - حلَّ - أَطَلَّ - هبَّ - أتى...)، إلا أنّ في "جاء" انسجاما مع "إذا" ليس لغيره من تلك الأفعال بما أنّه يحتوي الهمزة الختامية التي هي في "إذا" ابتداءً، وينبني على فتحة طويلة في مقطعه الأول وهي الموجودة في المقطع الثاني من "إذا".<sup>47</sup>

ويتضح لنا من تفسير المسدي للآية الكريمة أن العلاقة بين "إذا" و"جاء" مناسبة جدا لإفادتها الاستقبال فضلا على الشرط، ولاختصاص "إذا" بالأمر المتيقن منه المتمثل في مجيء النصر، وتلاها مباشرة الفعل "جاء" لإفادته الإتيان من أي وجه كان،<sup>48</sup> ويكون هذا الاختيار أسلم وأصدق تعبير على المعنى المراد في قوله تعالى.

إنّ القضايا التي تنسحب من رحم البلاغة سواء كانت من علم المعاني أو علم البيان تعد روافد هامة تستند إليها الأسلوبية لاستجلاء مكونات النص وجمالياته الفنية، وخصص بالذكر ظاهرة الحذف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْزَلْنَا سُورَةً أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ، اسْتَأْذِنَكَ أَوْلُوا الطُّوَلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا: دَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ، رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ، وَطَبَعَ عَلَيْهِمْ قَوْلُهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾<sup>49</sup>، فنلاحظ أن السياق ورد بأسلوب البناء للمجهول، فأضمر الفاعل وجاء فعله بصيغة المبني للمجهول، فقوله تعالى: ﴿وَطَبَعَ عَلَيْهِمْ قَوْلُهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾.

وإذا حاولنا البحث عن السر في ذلك، وجدنا قوله: ﴿طَبَعَ﴾ جاء في آخر آية افتتحت الآية التي قبلها بقوله تعالى: ﴿إِذَا أَنْزَلْنَا سُورَةً﴾<sup>50</sup>، والتقدير: إذا أنزل الله سورة، ولما صدرت الآية بفعل علم أن فاعله "الله" فلم يقتض المقام ذكر الفاعل، وجاء الفعل في الآية التي تلتها محمولا على الفعل الأول؛ لأنه معلوم أن الله يطبع على قلوبهم، كما علم أن الله ينزل السورة. وكما هو معلوم أن لكل نص كريم نسقه، وعلاقاته السياقية، وبنيته النصية الخاصة، وذلك كأن تؤثر أسلوب البناء للمجهول أو تعدل عنه وتؤثر عليه أسلوب البناء للمجهول، فيضمر الفاعل، وهذه المسألة تعد ظاهرة أسلوبية مطردة في أي القرآن الكريم.<sup>51</sup>

**ب- التركيب:** يقوم على تنضيد الكلمات ونظمها لتشكيل سياق الخطاب الأدبي، وهو طرف فاعل في الظاهرة اللغوية، وبه يقوم الكلام، الجسد للغة<sup>52</sup> كونه ينهض في نظر الأسلوبيين على خاصية سابقة عليه وهو الاختيار الذي لا تظهر قيمته إلا إذا كان تركيب الوحدات الدلالية المختارة تركيبا محكما في الخطاب الأدبي. وهذا لأنّ بالتركيب تكتمل صورة التعبير اللغوي، ويخرج من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل<sup>53</sup>، متوسلا بمستويين: الحضور والغياب فهي تتوزع سياقيا على امتداد خطي، ويكون لتجاوزها تأثير دلالي وصوتي وتركيب، وهو ما يدخلها في علاقات ركنية، وهي تتوزع -أيضا- غيايبيا في شكل تداعيات للكلمات المنتمية لنفس الجدول الدلالي، فتدخل في علاقة جدلية أو استبدالية.<sup>54</sup>

ذلك أنّ اللغة في سائر أنظمتها معين صامت خفي حتى إذا حاول المنشئ إيقافها، توافدت عليه تلك الأنظمة لتمارس عليه ضغطا، ولكن صلة الفكر بتلك الأنظمة هي التي تحدد جملة من الضوابط والقوانين، فتسعى من خلالها للتوفيق بين الأفكار المعبر عنها وبين تلك الأنظمة، وفي هذا الشأن يقول تمام حسان: "واللغة العربية بهذا مكونة من ثلاثة أنظمة وقائمة من الكلمات التي لا تنتظم في جهاز واحد، وهذه الأنظمة والقائمة تكون معيننا صامتا، فإذا أردنا أن نتكلم أو أن نكتب نظرنا في هذا المعين

الصامت فوضعنا محتوياته في حالة عمل وحركة، فأخذنا منه الكلمات ورفضناها على شروط الأنظمة، أي بحسب قواعد اللغة، وخرجنا من دائرة الصمت اللغوي إلى دائرة النطق الكلامي، أي من حيز السكون إلى حيز الحركة، ومن حيز الإمكان إلى حيز التطبيق.<sup>55</sup>

ويتضح مما سبق أنّ تعامل المنشئ مع اللغة في غاية الأهمية والتعقيد، فهو من جهة يريد الإفصاح عن حسه ومن جهة أخرى يريد تصوير الوجود انطلاقاً من تركيب الأدوات اللغوية تركيباً "يفجر الطاقات التعبيرية الكامنة في اللغة بخروجها من عالمها الافتراضي إلى حيز الوجود اللغوي".<sup>56</sup>

وفي ضوء هذا التصور لعملية الإبداع الأدبي القائمة على الجانب التركيبي للأدوات اللغوية في النص الأدبي، المتفق مع ر. جاكوبسون (Roman Jakobson) (1896) الذي يرى أنّ الحدث الأسلوبي قائم على "ترتيب عمليتين متواليتين وهما اختيار المادة التعبيرية من الرصيد اللغوي، ثم تركيب هذه المادة اللغوية بما تقتضيه بعض قواعد النحو وبما تسمح به سبل التصرف والاستعمال".<sup>57</sup>

إنّ قدرة منشئ الكلام وبراعته تتبدى من خلال طريقة تركيب أدوات اللغة وترتيبها وتفاوتها داخل البناء اللغوي الذي يستند إلى حسن الاختيار والتصرف ودقة توحي معاني النحو، أي براعته في استفادته من طاقات اللغة حسب قوانينها.<sup>58</sup> وهذا ما يحدث التمايز بين المنشئين الذي قال عنه عبد القاهر الجرجاني: "فإنك تجد متى شئت الرجلين قد استعملتا كلمات بأعيانها، ثم ترى هذا قد فرع<sup>59</sup> السماك، وترى ذلك قد لصق بالحضيض"<sup>60</sup>.

### ج- الانزياح:

يعد الانزياح من أهم الأركان التي قامت عليها الأسلوبية حتى عدّه بعض أهل الاختصاص كل شيء فيها، وعرفوا الأسلوبية أحياناً بأنها علم الانزياحات،<sup>61</sup> وهو يعني استعمال المنشئ للغة، مفردات وتراكيب وصوراً استعمالاً يخرج بها عما هو مألوف ومعتاد، فهو الفيصل ما بين الكلام الفني وغير الفني.<sup>62</sup> ويعد الانزياح مؤشراً هاماً على أدبية النص الأدبي وعامل تمييزه، لما له من دور جمالي كبير في لفت انتباه القارئ، وذلك أن الخروج عن النسيج اللغوي العادي والمألوف في أي مستوى من مستوياته، الصوتي، التركيبي، البلاغي، الأسلوبي يمثل في حد ذاته حدثاً أسلوبياً، يقول منذر عياشي أن الانزياح يظهر على نوعين: "إنه إما خروج على الاستعمال المألوف للغة، وإما خروج على النظام اللغوي نفسه أي خروج على جملة القواعد التي يصير بها الأداء إلى وجوده، وهو يبدو في كلا الحالتين كما يمكن أن نلاحظ، وكأن كسر للمعيار. غير أنه لا يتم إلا بقصد من الكاتب أو المتكلم، وهذا ما يعطي لوقوعه قيمة لغوية وجمالية ترقى به إلى رتبة الحدث الأسلوبي".<sup>63</sup>

واهتمت الدراسات الأسلوبية بظاهرة الانزياح؛ لأنها قضية أساسية في تشكيل جماليات النص الأدبي، كما أنّه حدث لغوي يظهر في تشكيل الكلام الفني وصياغته، ويتعد بنظام اللغة عن الاستعمال المألوف، كما ينزاح بأسلوب النصّ عن السنن اللغوية، فيحدث في النصّ انزياحاً يحقق للمتلقّي متعة وفائدة.<sup>64</sup>

وورد في تعريف م. ريفاتير للأسلوب أنه انزياح عن النمط التعبيري المتواضع عليه وهو خروج عن القواعد اللغوية، وعن المعيار الذي هو الكلام الجاري على ألسنة الناس في استعماله الذي غايته التوصل والإبلاغ.<sup>65</sup>

إنّ الحدث اللساني يأخذ صفاته ويكتسب تمييزه من الخروج عن الأنماط النظرية في اللغة، كون أدبية النصّ تنسحب من هذا الخروج المنعوت بالانزياح، وشكّل هذا الأمر انطلاقة ليو سببترز المتميزة في الدراسة الأسلوبية لأي نصّ، وذلك باعتماده على

انحراف أسلوب الفرد عن الأنماط اللغوية، وهو ما جعله يوجّه عنايته إلى تحليل هذا الانزياح؛ لأنّ الشخصية "مرتبطة بمنظومة من الانحرافات والفوارق، تقاس بالنسبة للغة السائدة كوضع ثقافي إلا أنّ الثقافة تحويه أو تحاول احتواءه في اللسان المؤلف".<sup>66</sup>

**الأسلوبية واللسانيات:**

تقتضي الضرورة المنهجية وطبيعة البحث من الدارس الوقوف عند العلاقة القائمة بين الأسلوبية واللسانيات، وإبراز أهم التقنيات التي أفاد منها كل علم لبناء صيغة علمية دقيقة لتحليل النص الأدبي ، ونستهل حديثنا من مسلمة لا يمكن لأحد أن ينكرها وهي أنّ الأسلوبية هي أحد ما تفرع عن اللسانيات من علوم اللغة الحديثة لتسعى إلى تكملة الدّراسة تنظيرا وتطبيقا ومنهجا. وارتبطت بها ارتباط النتيجة بالسبب، ذلك أنّ " العلاقة العضوية بين الكلام والأسلوب تمكن من استغلال المناهج الألسنية في تحليل علمي صحيح للأسلوب الأدبي، الذي ليس إلا صياغة كلامية هو الآخر".<sup>67</sup>

فالأسلوبية حسب وجهة نظر م. ريفاتير هي ألسنية تعنى بتأثيرات المرسل اللغوية وعملية الإبلاغ، كما تعنى بظاهرة حمل الذهن على فهم معين وإدراك مخصوص.<sup>68</sup> ولما كانت اللسانيات تولي اهتمامها بالتنظير للغة كشكل من أشكال التعبير المفترضة، فإنّ الأسلوبية تعالج المحدث فعلا، أي تتناول الآثار الأدبية في حالة تحققها وإنجازها، لتدرس كيفية التعبير معتمدة على الوصف والتحليل، لفحص اللغة والتراكيب والتعمق في مواطن الجمال.

وعلى هذا الأساس فإنّ اللسانيات تهتم باللّغة بوصفها مدركا مجردا تمثله قوانينها، أما الأسلوبية فتعنى باللّغة من حيث الأثر الدّي تتركه في نفس المتلقي.<sup>69</sup>

إن المهمة المنوطة بالأسلوبية هي دراسة النص الأدبي لاستنباط الخصائص الأسلوبية للغة، وبناء على هذا أصبح لزاما على الأسلوبية أن تعتمد على الدرس اللساني الحديث لكي تكون أكثر منهجية وموضوعية، وخير دليل في هذا المقام هو اعتماد كل من جاكسون وريفاتير على المعايير والمقاييس التي جاءت بها اللسانيات الحديثة لدراسة العناصر التي تكون الأسلوب وعلاقتها الوظيفية النفعية.<sup>70</sup>

إن التحليل اللساني من وجهة نظر بلمر (F. Palmer) لايسعى إلى شرح القيم الجمالية؛ لأنّ الأدب في منظور اللساني لا يعدو أن يكون مجموعة من الاختلافات الكلامية العادية المستعملة بين الأفراد، والتي تشكل في الوقت نفسه مادة مناسبة للدراسة اللسانية.<sup>71</sup>

والحقيقة تعدّ الأسلوبية ثمرة انفتاح اللسانيات على حقل الأدب، بوصفه بنى لغوية تتضمن قيما جمالية، وما اهتمام اللسانيين بالأجناس الأدبية بغية إثراء نظرياتهم، لتكون أكثر دقة وشمولية لأحسن دليل على ذلك، وبقي على الأديب أن يستثمر النظريات اللسانية، ليكون عمله أكثر تأثيرا في المتلقي، وهو عمل يسير ينسحب من مسوغ علمي يوطره منطلق واحد ألا وهو اللغة، ويقوم على جدلية العلاقة الإيجابية بين اللسانيات والأدب، ويؤكد هذه الحقيقة م. ريفاتير بقوله: "وبحكم القرابة بين اللغة والأسلوب، فإنه من المؤقت استخدام المناهج اللسانية في الوصف الدقيق والموضوعي لمسألة الاستعمال الأدبي للغة".<sup>72</sup>

إن القضايا البلاغية بكاملها سواء كانت تنتمي إلى علم المعاني أو علم البيان تشكل روافد هامة تستند إليها الأسلوبية، لاستكناه دلالات النص والوقوف على جمالياته الفنية.

وتأسيسا على ما سبق، يتجلى لنا أنّ تطور العلم يكون دائما قائما على مسلمة وهي "كل جديد لا بد أن يهضم القديم ويفهمه فهما موضوعيا من أجل أن يتجاوزه"، أي توسع النظرية الجديدة القديم وتكشف أبعادا أخرى لم تستطع النظرية القديمة أن تفسرها، وهكذا يكون القديم متضمنا في الجديد.<sup>73</sup>

**الهوامش:**

- 1- نريد بالنص اللغوي الحي هنا ذلك النص الذي لم يوضع لغرض تعليمي؛ لأن في المثال التعليمي ينصب الاهتمام على جانب واحد بعد اجزاء الشاهد من النص، مما ينسي الأجزاء الأخرى المتبقية، وبالتالي يفقد المثال دفاء الموقع ويصبح باردا .
- 2- ينظر النحو الوصفي من خلال القرآن الكريم: محمد صلاح الدين مصطفى بكر، د.ط، سنة 1979م، مؤسسة علي جراح الصباح، دار غرب- الكويت- ج1/3.
- 3- ينظر الأسلوبية -مدخل نظري ودراسة تطبيقية: د. فتح الله أحمد سليمان، د.ط، د.ت، مكتبة الآداب-القاهرة- ص 9.
- 4- ينظر الأقصى القريب في علم البيان : القاضي محمد بن محمد بن عمرو التنوخي، ط.1، سنة 1327هـ، مطبعة السعادة، ص 2-7.
- 5- ينظر الإيضاح في علوم البلاغة: الإمام الخطيب القزويني، ص80.
- 6- كتاب الصناعتين، ص153.
- 7- الأسلوبية والأسلوب : د. عبد السلام المسدي، ط.2، سنة 1982م، الدار العربية للكتاب، ص 52-53.
- 8- ينظر المرجع نفسه، ص 07.
- 9- ينظر المرجع نفسه، ص 138.
- 10- المرجع السابق، ص06.
- 11- يشير صلاح فضل إلى أنّ دراسته لعلم الأسلوب هي امتداد لما أنتجته الرواد الذين حاولوا تأصيل الدرس الأسلوبي في العربية أمثال : أمين الخولي، وأحمد الشايب، وغنيمي هلال، ينظر علم الأسلوب-مبادئه وإجراءاته: د.صلاح فضل ط. 1، سنة 1405هـ/1985م، دار الآفاق الجديدة -بيروت- ص8.
- 12- مقالات في الأسلوبية: د.منذر عياشي، د.ط، سنة 1990م، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ص 179.
- 13- ينظر اللغة والإبداع، مبادئ علم الأسلوب العربي : شكري محمد عياد، ط.1، سنة 1988م، دار الكتاب العربي-بيروت- ص06.
- 14- ينظر البلاغة والأسلوبية -نحو نموذج سيميائي لتحليل النص:-هنريش بليث، د.ط، سنة 1986م، منشورات دراسات سال-الدار البيضاء- ص 53-54.
- 15- ينظر البلاغة والأسلوبية: د. محمد عبد المطلب، د.ط، سنة 1984م، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص129.
- 16- ينظر خصائص الأسلوب في الشوقيات : محمد الهادي الطرابلسي، ط.1/1981م، المطبعة الرسمية-تونس- ص18.
- 17- الأسلوبية والأسلوب : د. عبد السلام المسدي، ط.2، سنة 1982، الدار العربية للكتاب، ص 38.
- 18- عالم لساني سويسري، ولد بجنيف ومات بها، اخص في اللغة اليونانية والسنسكريتية، وهو أحد تلاميذ دي سوسير، ومن مؤلفاته: "مصنف الأسلوبية الفرنسية(Traité de stylistique française) .
- 18- ينظر المرجع نفسه، ص 40.
- 19- المرجع نفسه، ص40، و Charles Bally : traité de stylistique française- Paris klincksieck, 3<sup>ème</sup> éd. 1951. p : 1/12
- 20- ينظر علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته: صلاح فضل، ص17.
- 21- ليو سبيتزر عالم نمسوي الأصل، ألماني التكوين، فرنسي النشأة، وكان له اهتماما باللغة المحكية والكلام الأدبي وتاريخ المفردات، ينظر الأسلوبية والأسلوب: عبد السلام المسدي، ص 248.
- 22- ينظر الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث: إبراهيم عبد الله أحمد الجواد، د.ط، سنة 1996م، وزارة الثقافة، عمان-الأردن- ص25-26، ومقالات في الأسلوبية: د.منذر عياشي، ص32.
- 23- ينظر مقالات في الأسلوبية : د. منذر عياشي، ص 147.
- 24- المرجع السابق، ص149.
- 25- البلاغة والأسلوبية: محمد عبد المطلب، ص 129.
- 26- ينظر الأسلوبية والأسلوب: عبد السلام المسدي، ص 34.

- 27- ينظر من الأسلوبية إلى الشعرية : جان ماري كلينكينير، ترجمة : فريدة الكنانى، مجلة علامات في النقد، العدد 33، مجلد، سنة 1999م، النادي الثقافي- السعودية- ص 9-10.
- 28- ينظر مقالات في الأسلوبية : د. منذر عياشي، ص 44، والأسلوبية في النقد العربي الحديث - دراسة في تحليل الخطاب - : د. فرحان بدري الحربي، ط.1، سنة 2003م، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ص 16-17.
- 29- ينظر علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته : صلاح فضل، ص 12.
- 30- ينظر المرجع نفسه، ص 50.
- 31- ينظر مقالات في الأسلوبية : منذر عياشي، ص 45.
- 32- الأسلوبية الذاتية أو النشوئية: عبد الله صولة، مجلة فصول ، العدد 1/1984، عدد خاص بالأسلوبية، ص 83.
- 33- ينظر علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته: صلاح فضل، ص 14.
- 34- أستاذ بجامعة كولومبيا أهم جامعات نيويورك بالولايات المتحدة، اختص بالدراسات الأسلوبية، ومن أهم مؤلفاته "محاولات في الأسلوبية البنوية، ينظر الأسلوبية والأسلوب: عبد السلام المسدي، ص 247.
- 35- لساني فرنسي، يدرس اللسانيات في جامعة نيس (Nice) .
- 36- الأسلوب والأسلوبية: بيار جيرو، ترجمة د. منذر عياشي، د.ط، د.ت، مركز الإنماء القومي -بيروت- ص 86.
- 37- المرجع السابق، ص 13.
- 38- ينظر مقالات في الأسلوبية : منذر عياشي، ص 37.
- 39- ينظر علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته : صلاح فضل، ص 165-166.
- 40- النقد والحداثة : د. عبد السلام المسدي، ط1، سنة 1983، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ص 50
- 41- لا يمكن اعتبار كل اختيار يقوم به الباحث اختياراً أسلوبياً، الأمر الذي أدى إلى التمييز بين نوعين من الاختيار:  
أ- اختيار محكوم بالموقف والمقام، وهو اختيار نفعي يهدف إلى تحقيق هدف عملي محدد.  
ب- اختيار تتحكم فيه مقتضيات التعبير الخالصة، وهو اختيار قائم على قواعد اللغة بمفهومها الشامل: الصوتية والصرفية والدلالية والتركيبية، ينظر الأسلوبية في النقد العربي الحديث: نور الدين السد، ص 129-130، (مخطوط).
- 42- ينظر الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث: ابراهيم عبد الله أحمد جواد، ص 40-41.
- 43- الأسلوبية في النقد العربي الحديث: نور الدين السد، ص 130، والبحث الأسلوبي معاصرة وتراث: د.رجاء عيد، د.ط/ 1994م، منشأة المعارف بالإسكندرية جلال حزي وشركاه ص 116 و
- Précis de stylistique française, Jule Marozeau, p 17**
- 44- كتاب الصناعتين: أبو هلال العسكري، ص 109.
- 45- سورة النصر/01.
- 46- الأسلوبية والأسلوب : د. عبد السلام المسدي، ص 141.
- 47- ينظر الفروق في اللغة: أبو هلال العسكري، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط.5، سنة 1401هـ/1981م، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 302.
- 48- سورة التوبة/86-87.
- 49- سورة التوبة من الآية 86.
- 50- ينظر من أساليب التعبير القرآني-دراسة لغوية وأسلوبية في ضوء النص القرآني : د. طالب محمد إسماعيل الزوبعي ط1، سنة 1996م، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ص 220.
- 51- الأسلوبية والأسلوب: د. عبد السلام المسدي، ص 39.
- 52- ينظر المرجع نفسه، ص 77-78.
- 53- ينظر الأسلوبية في النقد العربي الحديث: نور الدين السد ، ص 141 (مخطوط).

- 
- 54- اللغة العربية معناها ومبناها: د. تمام حسان، ص 40.
- 55- الأسلوبية والأسلوب : عبد السلام المسدي ، ص 89.
- 56- الاتجاهات الأسلوبية في النقد الأدبي الحديث: إبراهيم عبد الله أحمد جواد، ص 43.
- 57- عالم اللغة عبد القاهر الجرجاني: البدرابي زهران، ط. 2، سنة 1981م، دار المعارف القاهرة- مصر- ص 239-240.
- 58- فرع : علا وسما
- 59- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص 39.
- 60- ينظر علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته :صلاح فضل، ص 179.
- 61- ينظر المرجع نفسه، ص 182.
- 62- مقالات في الأسلوبية: منذر عياشي، ص 81.
- 63- ينظر الأسلوبية والأسلوب: عبد السلام مسدي، ص 93-94.
- 64- ينظر مفهومات في بنية النص: وائل بركات، ط 1، سنة 1996م، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا- ص 74.
- 65- أسلوبية الفرد : عبد الفتاح المصري، مجلة الموقف الأدبي، العدد 135-136، سنة 1982، ص 03.
- 66- محاولات في الأسلوبية الهيكلية: عبد السلام المسدي، حوليات الجامعة التونسية ص 277.
- 67- ينظر المرجع السابق، ص 278.
- 68- ينظر الأسلوبية والنظرية العامة للسانيات : منذر عياشي، البيان العدد 281، رابطة الأدباء في الكويت، سنة 1989م - الكويت - ص 64، والبلاغة والأسلوبية: د. محمد عبد المطلب، ص 129.
- 69- ينظر الاتجاهات اللسانية المعاصرة ودورها في الدراسات الأسلوبية: د. مازن الوعر، عالم الفكر، المجلد 22 العدد 3-4، سنة 1994م، وزارة الإعلام مطبعة الحكومة-الكويت- ص 145.
- 70- ينظر المرجع السابق، ص 139.
- 71 - معايير تحليل الأسلوب: ميكائيل ريفاتير، ترجمة، تقديم وتعليقات: د حميد الحمداني، ط 1، سنة 1993، منشورات دراسات سال، ص 16.
- 72- ينظر التفكير العلمي: د. فؤاد زكريا، سنة 1988، سلسلة عالم المعرفة-الكويت- ص 17-20.

## السياق وإشكالية الاستعمال:

### المفهوم-المجال.

د. أحمد شعلال

كلية الآداب والفنون

قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة مستغانم

العائد إلى المدونة المعجمية/اللغوية يجد أنّ مصطلح السياق كان يطلق على عدة جهات دلالية تختلف باختلاف مبدأ الاستعمال والوظيفة، وعليه لا مانع من أن نسرد بعضاً منها ثم بعدها نعقب وفق ما تقتضيه طبيعة التعقيبات المنهجية.

### السياق لغة:

السياق مأخوذ من الفعل ساق يسوق سَوْقاً؛ فهو من ثمة نظير الفعل قام ويقوم. وأصل الإطلاق القائم في الفعل ساق من السَّوَقِ - بكسر السين -؛ حيث قُلبت الواو منه ألفاً لسكونها وكسر ما قبلها، وهو السين، والمصدر الميمي في حقه يكون على صيغة مساق، ومنه قوله تعالى {إلى ربك يومئذ المساق} <sup>1</sup>.

وعند عودتنا إلى مبدأ الاستعمال القائم على إطاره الوظائفى نجد العرب على سبيل ما تقتضيه طبيعة السليقة كانت تقول في كلامها: ساق الإبل وغيرها يسوقها سَوْقاً وسياقاً، وتساوقت الإبل تساوقاً إذا جاءت بمعنى التتابع، وساق إليها الصّدق - بكسر الصاد - والمهر سياقاً وأساقه، وعليه يكون السياق بمعنى المهر، ويسوق الهدى، بمعنى يقدمه، وساق بنفسه سياقاً بمعنى نزع بها عند لحظة الموت. ويقال: فلان في موقع السياق بمعنى في النزع، والسياق نزع الروح، ويقال: دخل عليه وهو في السَّوَقِ أو في سياق حال الموت بمعنى في حال النزع، كأنّ روحه تُساق لتخرج من بدنه <sup>2</sup>.

أبعد من ذلك أننا نجد بعضاً من الدلالات تستعمل في شأن مفهوم السياق مختلفة ويظل معناها باقياً وحاضراً وفق ألفاظ أخرى تتماشى والبعد السياقي من مثل: الموضع، والمواضع، والمساق، والاتساق وسوق الكلام، ونظم الكلام، ومقتضى الحال، والتأليف، وهي كلها من حيث الإطار الوظيفي لا تخرج عم مفهوم السياق.

جاء في كتاب العين لأحمد الفراهيدي "سقته سياقاً، ورأيته يسوق سياقاً، أي ينزع نزعاً، بمعنى الموت، وعليه يكون لفظ الساق يطلق على كل شجر وإنسان وطائر" <sup>3</sup>.

وجاء في لسان العرب "ساق الإبل وغيرها يسوقها سَوْقاً وسياقاً وهو سائق وسواق، وساق إليها الصّدق والمهر سياقاً وأساقه وإنّ دراهم أو دنانير؛ لأنّ أصل الصّدق عند العرب الإبل وهي التي تساق، وساق فلان من امرأته أي أعطها مهرها، السياق المهر" <sup>4</sup>.

وفي المعجم الوسيط يطلق السياق على معنى "ساق الحديث سرده وسلسله، وساوقه تابعه وسايره وتساوقت الماشية ونحوها تتابعت وتزاحمت في السير، وتساوق الشيطان تسائرا أو تقاربا، ويقال: ولدت المرأة ثلاثة ذكور ساقا على ساق أي بعضهم في إثر بعض، ليس بينهم أنثى، وسياق الكلام تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه".<sup>5</sup>

ومن باب الموضوعية العلمية أننا نجد مثل هذه الدلالات اللغوية قد وردت في محكم التنزيل وفق مقامات متعددة، من بين هذه الاستعمالات ما يأتي:

1- قال الله تعالى {حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سُقناه لبلد ميّت فأنزّلنا به الماء} <sup>6</sup>؛ حيث جاء على لسان الشنقيطي ما بيانه أنّ الله تعالى "بيّن في هذه الآية الكريمة أنّه يحمل السحاب على الريح، ثم يسوقه إلى حيث يشاء من بقاع الأرض، وأوضح هذا المعنى بآيات متعددة نحو كقوله تعالى {والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميّت} وكذا قوله تعالى {أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون} <sup>7</sup>.

ويذهب الطاهر بن عاشور العالم الأصولي في تفسير قوله تعالى {ونسوق المحرمين إلى جهنم وردا} <sup>8</sup> إلى أنّ "السوق تسيير الأنعام قدام رعاتها، يجعلونها أمامهم لترهب زجرهم وسياطهم؛ فلا تنفلت عليه؛ فالسوق: سير خوف وحذر".<sup>9</sup>

وبالنظر البعيد والدقيق في شأن هذه المعاني التي أشرنا إليها والمتعلقة في إطارها اللغوي المعجمي، يمكن أن نسجل بعضا من الحقائق المعرفية لعل من أهمها أثر ما يأتي:

- ذلك المعنى القائم على السرد والسلسلة أو التسلسل المحكم الذي يجيء في الغالب الأعم على تتابع مع غير انقطاع أي حدوث فاصل بين مجيء الشيء إثر شيء آخر، تماما ما حاول تبيينه صاحب معجم لغة الفقهاء <sup>10</sup>.
- ذلك المعنى القائم على نية التقديم بين يدي الشيء، وهو ما نجده كما بيناه سالفا مجسدا بوضوح في مقام النكاح أي المهر.
- ذلك النزاع أو بمعنى الانتزاع الذي يستوجب نوعا من الصبر والتحمل، وهو ما يقع في الغالب في مصيبة الموت والفرق.
- ذلك التقارب القائم على نية الحال أو المشهد؛ إذ نجد في كثير من الاستعمالات التي يوظّف فيها السياق إلا وهو يصاحب مقام الحال الذي بدوره يختلف باختلاف الإطلاقات السياقية، وإن كنا نرى بأنّ مثل هذا النوع من الاستعمال إنّما يوجد بكثرة في الدراسات القرآنية وكذا الأصولية، وهو ما سنبيّنه في مقامه.

ولعل أحسن من استطاع أن يجيز في أهم الدلالات التي يحويها الفعل ساق في حوالبته اللغوية المعجمية عبد الوهاب الحارثي حين قال "إنّ كلمة ساق، تثير في الذهن معنى لحوق شيء لشيء آخر، واتصاله به، واقترانه أثره، كما تثير معنى الارتباط والتسلسل والانتظام في سلك واحد" <sup>11</sup>.

### السياق من الوجهة الاصطلاحية:

لا يعقل من حيث المنهج أن نتعامل مع مفهوم السياق وفق ذلك الحكم المتفق عليه - حسب ما يزعم التصور المصطلحي -، وذلك بحكم أنّ طبيعة المفهوم ذو صبغة لا تستقر على حال، وعليه اقتضى المقام منا أن نعود إلى تصور القدامى والمحدثين من الغرب لنستشف في النهاية أهم الأبعاد المعرفية التي يأخذها مفهوم السياق داخل المدونة التي يرد فيها سواء من حيث التحديد أم الوظيفة.

السياق من منظور القدامى بين حالة الانفراد والاقتران:



الجدير بالذكر أنّ المتأمل في ورد السياق في المدونة العربية يجده يأخذ موقعين اثنين: أحدهما على سبيل الانفراد، والثاني على سبيل الاقتران، وذلك تبعاً للقارئ التي كانت تلازم حركية السياق في جل الاستعمالات اللغوية. جاء في كتاب كشف الأسرار على نية الإطلاقات القائم في شأن السياق ما معناه: دلّ سياق الكلام على كذا، وهذا ما يدل عليه سياق القول وسباقه، ولا بد من مراعاة سباق القول وسياقه ولحاظه،... بل تجدهم في مقامات أخرى يقولون: سيق النص لغرض كذا أو لربما لقصد كذا، وسيق له الكلام أصالة أو تبعاً، ولم يسق له الكلام، ويقولون أيضاً: ويأبى عليه السياق، ويردّ السياق، ويجافي السياق، يناسب السياق، ويدل عليه مساق الكلام، وهلم جرا مما هو مدون في هذا الشأن والقائم على استعمالات السياق وفق تركيبات متعددة ومتنوعة<sup>12</sup>.

بل نجد بعضاً منهم من غدا يطلق في شأن ورود أحوال السياق قولهم: دل عليه أول الكلام أو لربما وسطه أو آخره، ودلّ عليه نظم الكلام، ويقتضيه نسق الكلام<sup>13</sup>.

وبحكم أنّ طبيعة المادة المعرفية التي أشارت إلى دلالة السياق كثيرة من قبل القدامى فإننا سنكتفي ببعض من المصنفات التي نراها تحقق لنا بعداً معرفياً ومنهجياً في ما نريد التوقف عنده ولنبدأ على بركة الله تعالى وعونه بالشافعي في كتابه الرسالة، والغزالي في مستصفاه، والسرخسي في أصوله، والشاطبي في موافقاته وهلم جرا مما تقتضيه طبيعة الدراسة.

#### السياق لدى الشافعي:

يقول الشافعي في بيان مفهوم السياق ما نصّه "إنّما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها؛ اتساع لسانها، وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه أوله، وتكلم بالشيء تعرّفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرّف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة"<sup>14</sup>.

جرت عادة لغة القدامى أنّهم على حد اعتقاد التصور اللساني يتحدثون بلغة واصفة في الغالب تضمّر في عمقها مفاهيم ومصطلحات ليس من السهل الكشف عنها وضبطها ضبطاً يتمشى ومقتضيات المقام والحال؛ الشيء الذي يجعلنا نستشف منطقياً أنّ ثمة عبارات في هذا النص المستشهد به للشافعي تنم عن بعد مفاهيمي له علاقة بالسياق، ويمكن سرد هذه العبارات على النحو التالي:

- يستغنى بأول هذا منه عن آخره
- يستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه
- يُعرف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره
- كل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره
- يبين أول لفظها فيه عن آخره
- يبين آخر لفظها منه عن أوله.

تعقيب وتوجيه:

قد يعتري بعض من لوازم الإبهام في حق هذه الإشارات التي حاولنا أن نركز عليها وهي تنم عن بعد معرفي له علاقة بالسياق؛ ذلك أنّ مثل هذه الإطلاقات تعكس حقائق سياقية قد ترد في التراكيب في أوله أو آخره أو وسطه وذلك حسب ما تقتضيه طبيعة القرائن التي حاول الشافعي تبيانها في تلك التحركات النصية أو العبار اتية التي كان يغلب عليها الطابع الأصولي في كثير من المقامات، ولعل أدنى دليل على ذلك ما صرّح به هو بنفسه في النص السالف الذكر حين قال بالحرف الواحد "وتكلم بالشيء تعرّفه بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ، كما تعرّف الإشارة" وهذه عبارة تجعل من حركية النص أو مفهوم السياق يأخذ بعدا معرفيا آخر له علاقة بالحدث الكلامي الملازم للمعنى والإشارة ومراد المتكلم وغيرها، بعبارة أدق إنّ مثل هذه العبارة تكشف على<sup>15</sup>:

- أنّ ذلك تكلم به العرب، أي يوجد الكلام بجزء منه
- إنّ التوصل إلى المراد يكون من معنى الكلام دون لفظه
- شبه ذلك بالإشارة، والإشارة دائما تكون إلى الأمور الواقعة في الخارج
- إنّ اللفظ يكون تابعا للمعنى دون العكس

#### السياق/المقام لدى أبي حامد الغزالي:

على أنّنا في مثل هذا النوع من التحديد المتعلق بشأن السياق لدى الشافعي الأصولي نرى بأنّه إما أن يحقق نوعا من التلازم مع مفهوم المقال اللفظي، أو مع ما يمكن تسميته بالسياق المقامي؛ في الوقت الذي نجد شخصية أصولية أخرى تولي اهتمامها البالغ إلى بعد السياق من منظور ما يقوم به المقام من دلالات تختلف باختلاف مبدأ الإطلاق . إنّ الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه المستقصى معتبرا بأنّ السياق هو في الحقيقة يشمل المقام وليس العكس؛ حيث عدّ ذلك فنا خاصا أسماه بالمقام الذي يقتبس من الألفاظ بعيدا عن الصيغة الخارجية، وإنّما هو مقتبس من حيث فحواها وإشارتها<sup>16</sup>.

غير أنّ من طبيعة الغزالي أنّه عند تعامله مع المفهوم يحاول بكل جهد أن يعطي له غالبية الاستعمالات التي يؤديها داخل التركيب وخارجه؛ فهو يبين الصور التي يأخذها المقام وفق الأحكام المعرفية التي يحتلها؛ فمن إطلاقاته "ما يسمى اقتضاء، وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقا إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلا إلا به"<sup>17</sup>.

- إنّ أدنى تأمل في هذا الضرب من الإطلاق في شأن المقام يهدي بالعقل أن يستنتج عدة أبعاد معرفية من أهمها:
- لعل صدق المتكلم في ظل حديث الكلامي هو أمر لا يستطيع أن يتجاوز حدود ما يسمى بمبدأ القرائن على ضريها: اللفظي والمعنوي
  - ثم إنّ ميزة اللفظ الشرعي -على حد تعبير الغزالي- إنّما تتوقف على حقيقة معرفية تطلق لدى الفكر الأصولي بالمبدأ القصدوي أو القصدية (Intentionnalité)، وهذا المبدأ أو الحقيقة تتوزع وفق اللفظ الشرعي على معرفة العادات والأحكام المتعلقة بالشارع والتي هي من لب ما يقتضيه الشارع من أسرار وضوابط
  - ثم إنّ معرفة البعد المعرفي للحدث الكلامي سواء المنجز منه أم المكتوب إنّما يتوقف على معرفة دقيقة بالمقام والأحوال التي تتغير وتحدد حسب مبدأ الاستعمال ليس غير.

ويواصل الغزالي في تبيان صور استعمالات المقام في الخطابات القرآنية قائلا "ومن صور فهم غير المنطوق به من المنطوق به بدلالة سياق الكلام ومقصوده، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى {فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما} -الإسراء

23-، وفهم تحريم مال اليتيم وإحراقه وإهلاكه من قوله تعالى {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتِيمِ ظُلْمًا إِنَّهُمْ يَكُونُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا} النساء الآية 10، ولا يفهم هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سيق له، فلولا معرفتنا بأن الآية سيق لتعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف<sup>18</sup>.

ومن اللافت للانتباه أنه من بين صور المقال السياقي في مثل هذا النص للغزالي ورود الحكم في شأن حركية المقام دون الإفصاح عنه وهو ما يعبر عنه لدى الأصوليين باللا منطوق أو غير المصرح به، وهو ما حاول الغزالي أن يستدل عليه بتلك الآيات التي ظاهرها يعطي دلالة غير الدلالة الباطنية أو غير المصرح بها، والحقيقة هذا النوع من التعامل الذي سار عليه الغزالي هو موجود في الدرس الأصولي والذي يطلق عليه في الغالب الأعم بمفهوم أو مصطلح: الغرض الذي من أجله سيق النص أو الحكم على اختلاف التوجهات والتصورات بين الأصوليين.

والجدير بالذكر في هذا الطرح القائم على سبيل مبدأ التباين بين مفهومي: السياق والمقام، نجد غالبية الحنفية من يزاوجون في عملية الإطلاق أو الاستعمال بين سياق النظم وسياق المقال، بل أبعد من ذلك الأول يقوم مقام الثاني في الإطلاق؛ وذلك بحجة أنّ دلالة النظم عندهم لا تخرج عن دلالة اللفظ ولا تتعدى حوالبته المفهوماتية<sup>19</sup>؛ وهم إذ يؤمنون بهذا النوع من الإطلاق فإنهم كعادة المفسرين يستدلون على ذلك بكثير من الآيات الكريمات، من مثل {فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر} من سور الكهف الآية 29.

وكذلك الآية {اعملوا ما شئتم إنّه بما تعملون بصير} فصلت الآية 40؛ ففي الآية الأولى يذهب صاحب الأصول السرخسي في تفسيره إلى أنّ صيغة الأمر الواردة في سياق الآية القائمة على سبيل الإيمان أو الكفر لا تدل لا من قريب ولا من بعيد على مبدأ التخيير والإباحة، والقرينة التي تنبث ذلك هي قرينة سياق النظم، ومن ثم يكون معنى الآية هو الوعيد بالنار لمن تحقق فيه الكفر وظلم ولم يلتزم بالإيمان. على أنّ صيغة الأمر الواردة في الآية الثانية لا يُحمل على الإذن، بحكم أنّه يفارق سياق النظم، على أساس أنّ سياق النظم يعطي لبعده الآية بعدا آخر وهم أنّهم يحاسبون على أعمالهم التي عملوها في دار الدنيا، وذلك بقرينة الفهم عن طريق سياق نظم الآية {إنّه بما تعملون بصير}<sup>20</sup>.

ثم إنّ الحنفية كعادة علماء الأصول يبتعدون باستعمال النظم السياقي في أحوال أخرى على إطلاقات متنوعة ومتعددة كلها لا تخرج عن حركية السياق الملازم لمبدأ دلالة النصوص؛ فتجدهم يستعملون في كلامهم عبارة سيق له الكلام أو سيق من أجله الكلام، أو المسوق له الكلام، أو على ضوئه سيق الكلام، كل هذه الإطلاقات يستعملونها وهم يتناولون في أبحاثهم الأصولية مفاهيم من مثل: الظاهر والنص والمبين أو البيان، والعبارة والإشارة، والجمل والمفصل<sup>21</sup>؛ الشيء الذي يجعل من الأصولي/الحنفي يشير إلى دلالة القرائن المقالية أو المقامية وفق هذه الأحكام والضوابط.

ويبتعد مبدأ الاستعمال الكائن في التلازم القائم بين المقام والسياق على سبيل أنّ الأول من الثاني أو أنّ الأول يعد ركنا أساسيا من أركان الثاني عند صاحب الموافقات الإمام الشاطبي الذي كان في الغالب يوظف مثل هذه الحقيقة المعرفية في كثير من المفاهيم الأصولية؛ فعلى سبيل المثال عند تعامله مع مفهوم العموم يقول في شأنه "إنّ العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه (...). كما أنّها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال"<sup>22</sup>، بل "الحاصل أنّ العموم إنّما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان"<sup>23</sup>.

---

مفاد هذا النص أنّ الشاطبي يشير إلى أنّ مبدأ الاستعمال المشار إليه في طيات النص هو وضع اللفظ الدال على العموم في السياق الذي يليق به، ثمّ غدا يبين صور وأشكال وقوع حركية العام داخل السياقات التركيبية؛ على أساس أنّ من بين صور السياق أن يجعل من اللفظ أو عملية النطق ما لازم إما الإطار الإفرادي أو الجملي أو العباراتي القائمة على مبدأ الاستعمال؛ هذا الاستعمال الذي له قيد متى ورد داخل التراكيب راح يأخذ في ظله أبعادا تختلف باختلاف المقامات والأحوال. ما يمكن قوله من خلال هذا التّطواف السريع أنّ السياق اللغوي من المنظور الأصولي أضحي يلعب دورا فعّالا في المجال المعرفي وبخاصّة ما تعلق بالظواهر اللغوية التي كانت في ما بعد بمثابة الحجر الأساس لبناء التصور اللغوي لدى غالبية علماء الأصول؛ حيث أضحت المقدمة اللغوية التي يدخل بها الأصولي إلى دراسة عالم الأحكام تعد بحق الميزة الأساسية لكل باحث أصولي؛ الأمر الذي جعل من المدونات الأصولية على الإطلاق تسيير وفق هذه الشاكلة إلى يومنا المعاصر بله الحاضر دون أن يصيبها تشويه أو نقص لا من حيث التحديد ولا الوظيفة معاً.

## الهوامش:

- 1- من سورة القيامة الآية 30.
- 2- ينظر ابن منظور: لسان العرب- دار صادر، د. ط، بيروت، المجلد 10، ص ص: 166-167.
- 3- أحمد الفراهيدي: العين. 190/5.
- 4- ابن منظور: لسان العرب. مادة سوق.
- 5- المعجم الوسيط مادة سوق.
- 6- من سورة الأعراف الآية 56
- 7- محمد أميد الشنقيطي: أضواء البيان. 242/2، والآية الأولى من فاطر 9، والثانية من سورة السجدة 27.
- 8- من سورة مريم الآية 87.
- 9- الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. 168/8.
- 10- ينظر قلعه جي، محمد رواس وزميله: معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط1، عمان، 1985م، ص: 252 وما بعدها
- 11 عبد الوهاب الحارثي أبو صافية: دلالة السياق، منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، دار المكتبات والوثائق الوطنية، د، ط، عمان، 1989م، ص/85.
- 12- ينظر علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط2، ، بيروت، 2/ 393-398
- 13- ينظر أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1995م، ص ص: 29-31..
- 14- أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة. شرح وتعليق: عبد الفتاح ظافر كبارة، دار النفائس، بيروت، ط 1، 1999م. ص ص: 55-57.
- 15- ينظر بالتفصيل: د/ نجم الدين قادر كريم الزنكي: نظرية السياق-دراسة أصولية- دار الكتب العلمية بيروت لبنان. 2006م. ص ص: 28-29.
- 16- أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول. تحقيق نجوى ضوّ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1997م. 72/2.
- 17- المصدر نفسه. 72/2.
- 18- المصدر نفسه. 74/2.
- 19- لمن أراد التوسع في مثل هذه الحقيقة المعرفية الأصولية فليعد إلى محمود توفيق محمد سعد: إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني مطبعة الأمانة، ط1، 1992م، ص: 20
- 20- ينظر أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي. تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني - حيدر آباد الدكن، لجنة المعارف النعمانية، د ط، د، ت. 192/1.
- 21- ينظر في هذا الصدد بالتفصيل إلى أمير بادشاه، محمد أمين: تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، د، ت، ط، 87/1 وما بعدها
- 22 -الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي: الموافقات في أصول الشريعة مع تعليقات دراز. تحقيق: إبراهيم رمضان. دار المعرفة. ط3، بيروت. 1997م. مج/2 ج/3 239-240.
- 23- المصدر نفسه. مج/2 ج/3 241.

## تصوّر العلاقة بين الصوت (الحرف) و معناه الدلالي في اللغات القديمة

أ. رابحي محمد

كلية الآداب و اللغات.

جامعة ابن خلدون. تيارت.

### مقدمة:

بغض النظر حول الخلاف التاريخي غير المحسوم حول اللغة أهي وحي و توقيف أم مواضعة و اصطلاح ؟ ، فإن السؤال اللساني و الدلالي الكبير الذي تولّد عن هذه الإشكالية- وهو هل هناك مناسبة طبيعية واصطلاحية بين الألفاظ و معانيها أم لا؟- قد وفر لنا إطارا مرجعيا مُهمًا لطرح إشكالية أخرى منبثقة عنه، وتدخّل في صميم هذا البحث، و هي: هل ثمة من إشكالية قائمة فعلا بين الصوت اللغوي ومعناه أم لا؟

وإذا كانت هذه العلاقة قائمة فعلا، فهل هي ذاتية حتمية ثابتة يحكمها التناسب الطبيعي ي سواء أكان توقيفيا أم اصطلاحيا وضعيا؟، أم على العكس من ذلك، هي اعتبارية باعتبار الحروف رموزا أبجدية تشارك في إنشاء و تركيب المستوى الدال كأصول للكلمات، لكنها تمثل عنصرا غير دالّ عند تحليل بنية الكلام<sup>(1)</sup> عموما، و رده إلى مدرجه الفسيولوجي في جهاز النطق كما ترى اللسانيات الحديثة. سنحاول في هذه الدراسة أن نبحث في تاريخ الكتابة عن كيفية تصور الإنسان البدائي للعلاقة بين الحرف، أو بالأحرى الصوت، ومعناه في فترة ما قبل التاريخ إلى غاية نشأة الكتابة الأبجدية؟

### - حركية الانتقال من الصوت إلى الحرف:

قد يظن البعض أن بدائية الإنسان الأول "تعني أنه كان لا يجيد التفاهم مع أقرانه، بل بالعكس نجد أن هذا الإنسان يمكن من أن يطور نظاما ممتازا للتخاطب والتواصل بالآخرين من بني جنسه"<sup>(2)</sup> بحيث كلما اتسع إدراكه لما حوله في الوجود كثرت حاجاته، وبارز زيادة حاجاته تزداد تواصله الصوتي مع غيره للتفاهم حول تلك الحاجات وتلبيتها، وهكذا اتسع نطاق استخدامه للغة<sup>(3)</sup>، ولكن لتساءل "كيف استطاع الإنسان الأول أن يوجد هذا النظام الممتاز للتخاطب والتواصل مع الآخرين من بني جنسه ؟ فهذا ما لا نعرفه بشكل محدد؟"<sup>(4)</sup>

ولكن أقرب التفسيرات إلى المنطق و العقل هي التي ترى أنه " لا شك أن البعض منهم منذ أقدم العصور بدءوا يتعجبون من هذه الوسيلة التي اختص بها آدميون دون الحيوانات الأخرى، فتدبروها و تأملوها حتى جاء أحدهم - ولا ندري من هو- ففكر مليا في حيلة تحفظ الكلام الزائل الذي تفنى حروفه أحدها تلو الآخر بمجرد ما تحدث لكونها أصواتا (أي تلك الوسيلة المراد كشفها) تنتشر في الهواء بالتموج فتزول بزواله بحيث تمنعه هذه الوسيلة من التلاشي والاضمحلال .  
"ففي عويل الريح زين، و في خرير المياه نغم، في السكون رتابة و في حركة الأفلاك وديب الكائنات نظام . كل ما في الطبيعة يخضع لنسق مطرد عجيب .

الأنفاس التي تذبذبت في صدر، الدقات التي خفق بها قلب، السباح في الفضاء، كالعناصر في الماء كالذي بينهما ، كل له شدة و تغريد والإنسان ككل الكائنات ، غنى قبل أن يتكلم.

تنفج شفتاه عن إيه أو آه فتتموج في متاهات الكهوف و الإنفاق، و ترددها الآكام وترجعها الوهاد والأودية في رنين

يشجي، و أغان تطرب و يقف الإنسان الأول أمام هذه الظاهرة في حيرة؟!؟

و يكرر التجربة فيتكرر الصدى نسيقا، و يتابع الإنسان...فتستأنف الكائنات الأخرى تقليدها و محاكاتها، فإذا الوجود

كله يشترك في نشيد أبديّ، وإذا الإنسان رئيس جوقة له من الابتكار أبكار<sup>(5)</sup>.

وكل ذلك كان للحاجة الشديدة لتقييد المعاملات بشكل محسوس (تجاوزا للكلام الملفوظ) لكثرة النسيان للمسموع "

فما وجد أحسن من تمثيله تمثيلا ملموسا بأن يصور نقشا على الحجر -أو أي مادة صلبة - معاني الكلم بصورة ترمز من قريب

أو من بعيد إلى تلك المعاني . ولما كان التصوير معقدا و شاقا، وأخ ذ وقتا طويلا في كشف رموزه تنبهوا لطبيعة الصوت البشري

(مخرجا وصفات) في مدرج النطق الفسيولوجي - و نتساءل مرة أخرى : ولكن كيف تم ذلك ؟

يرى الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه "اللغة الشاعرة" أنه كان أي: "الكاتب القديم في عهود الكتابة الأولى قبل

اختراع الأبجدية، يريد أن يكتب كلمة "يمشي" مثلا فيرسم على الصخر أو الورق صورة إنسان يمشي على قدميه، ويبدو علي هأنه

يتحرك في مشيته. ثم تطورت الكتابة فانتقلت الصورة إلى مقطع صوتي (صوري) \* يؤخذ من الصورة ويستخدم في الدلالة على

الأصوات التي تشبهه.

و بعد ذلك انتقلت من المقطع الصوتي المصوّر إلى حرف واحد تجتمع فيه (كرمز دلالي كل معاني الصورة، وتوالت

حروف الأبجدية بعده ، وهذه هي الكتابة في مرحلتها الأخيرة فالباء هي الحرف الأول من كلمة "بيت" التي كانت ترسم على

شكل بيت للدلالة على المبيت أو المساء، ثم تولد منها مقطع بحروفه الثلاثة (ب-ي-ت)، ثم تولد من المقطع حرف واحد هو

الذي من الصورة كلها، وهو الذي نسميه حرف "الباء" ونسمعه فلا يخطر لنا رسم البيت على بال ، لأننا نخطينا بالكتابة عهد

الصورة الهيروغليفية ، وعهد المقطع الى عهد الحروف الأبجدية"<sup>6</sup> ويرد عليه الدكتور أنيس فريجة: " أن المعنى قائم في الاختبار لا في

الصوت، فعندما نسمع كلمة بيت أليس الاختبار في حنايا العقل هو الذي يترجم الصوت إلى معنى "<sup>7</sup> بمعنى أن حرف الباء لا

يوحى بشيء بل العقل هو الذي يقرن الدلالة بالحرف اختيارا وليس للصوت إيجاء مطلقا.

بينما يرى الأستاذ محمد المبارك أن الأمر يتعلق بالتداعي أو التلازم الاصطلاحي بين الأصوات (مسموعة ومكتوبة) و

المعاني المقابلة لها بالنسبة إلى كل لغة من اللغات "<sup>8</sup> "ومن أوجه ما قيل في أصل الكلام : إن اكتشاف الإنسان للطاقة الكامنة

فيه، و التي تؤهله لصنع وسيلة للتفاهم بوساطة صوته الطبيعي، جاء على الأرجح أثناء قيامه بعمل جماعي شاق، فجاءت المقاطع

اللغوية الأولى أصواتا ملحنة (ملحقة): لا تنطوي على معنى جزئي، وإنما تهدف إلى غرض كليّ جماعي هو توقيت الجهد العضلي

للجماعة المتعاونة، وتنسيقه على إيقاع صوتي معين، ثم جاء بعد ذلك الدور التحليلي وهو تسمية الأشياء بأسمائها، وكان على

الأرجح على صورة جمل كاملة لا ألفاظ، لأن الفكر الإنساني لم يبدأ بإدراك المفردات مجردة بل موضوعة في ملابسات لاحظها

فعبّر عنها، أي أن الجملة المركبة هي الجملة التي كان ينفق فيها الفكر و بما يحوز ممتلكات جديدة في الكون الواسع المحيط به،

وكانت هذه الجمل تنطبق على تجسيم مادي خارجي لمضمونها، هو تلك الملابسات التي كان يلاحظها الإنسان . ثم تلا ذلك

تقسيم أدق تطلق فيه أسماء معينة على الأشياء بحيث تحدد بها هذه الأشياء و تتعين ، ويمكن استخراجها و التعرف عليها<sup>9</sup>

وهو الأمر نفسه الذي أكده الباحث السابق الذكر ولكن بصيغة معكوسة "من أن الإنسان لم يكن بإمكانه أن يرتفع

من الواقع الجزئي كشجرة معينة يراها، إلى المفهوم العام أو المعقول الكلي لولا اللغة "<sup>10</sup> ومن الكتابة الحجرية التي تحاكي

السلوكيات رسما، إلى المشاعر الإنسانية التي تحاول تقمص أشياء العالم الخارجي مع التعبير عنها صوتا. و قد مرت قرون طويلة كان

فيها التشخيص بالحركات ثم بالأصوات الملائمة للخصائص الحسية لتلك الأشياء (المحاكية) أو المعبرة عن معاناة الكيان البشري أي (التنفيس)، ليتم تعويضها:

أ- بنبرات أصوات الحروف الموحية كما في أسماء الأفعال (كآه و أح وإيه وهيئات....)

ب- بحركات أعضاء جهاز النطق تمثيلاً أثناء التلفظ بتلك الحروف التي صارت تعوض بالتصوير اللساني صوتاً ما كانت النقوش تصورهما ربما محفوراً في الصخر ليتم شيئاً فشيئاً اكتشاف مدرج الكلام البشري عبر التقسيم اللساني للأصوات إلى مخارج وصفات (11)

وبعد أن كان التفاهم يتم بالإشارات، ثم المقاطع الصوتية القليلة، أصبح يتم بمقاطع أكثر لحاجات أكثر. وهكذا إلى أن أمكن حصرها فكان منها اللغة<sup>(12)</sup>، وكان ذلك بعد مرور عدة قرون استطاعوا خلالها تحليل الكلام، والتمييز بين المستويات الدالة وغير الدالة فيه<sup>(13)</sup>، أي الفونيمات و المورفيمات بالتعبير اللساني الحديث الجانح لترجيح الاعتباطية في العلاقات اللغوية الدلالية.

### - تصور قدماء المصريين للعلاقة بين (الصوت) الحرف والمعنى:

أ- إن الأشياء في وجودها الطبيعي، يدركها الإنسان لأول وهلة ككل (أي بتكوين فكرة عامة عنها) عبر فهم البديهية، ثم يأتي العقل عبر التقسيم والترتيب والتوزيع فيعقلها أجزاء وتفصيل، وبصره حين يقع على الأشياء المحسوسة أول الأمر يخلط بينها، ثم يتمكن رويداً رويداً من إدراك المتشابه وغير المتشابه، فيميّز الأسود من الأبيض والصغير من الكبير، والباب من النافذة، وتصبح الصورة المميزة كتابة حين تعتمد كلمة واحدة بعينها، وتحدد لفظاً بعينه أي ما يعرف بتسمية الأشياء بمسمياتها، وهذه الكلمة "الصورة هي التي كانت الخطوة الحقيقية باتجاه الكتابة السومرية القديمة والهيروغليفية المصرية كما سنستعرض الآن:

- تميز الفراعنة بالكتابة الهيروغليفية التصويرية: "والخط الهيروغليفي لا يمثل الحروف ولا يعكس الأصوات المنطوقة، بل يستخدم الصور للتعبير عن الأفكار بالتمثيل غير المباشر" ولم ينتبه المصريون إلى أهمية التمثيل الصوتي المباشر، ولا البابليون والآشوريون قبل أن يتفطن لذلك الفينيقيون<sup>(14)</sup>، ثم أخذ التطور، فصارت بعض أوضاع الكتابة الهيروغليفية تشير مع الأيام إلى بعض الأصوات الملفوظة بعد أن كانت لا تشير إلا إلى المعاني المصورة.

وكان لا تتفاهم إلى إشكالية التباس الاسم بالمسمى، أي الدال بالمدلول، أو اللفظ بالمعنى أثر كبير في ربطه م المعاني التي تدل عليها تلك الأوضاع التصويرية بالهيات في الخط المعبر عن بعض الأصوات.

ويمكن لنا أن نضبط العلاقة التصويرية العقلية بين الحرف ومعناه في تصورهم لها كما يلي:

- في المرحلة الأولى كانت العلاقة دلالة وضعية بين الخط المصور للهيات ككل والمعاني المحمولة كمدلول ذهني لها.  
- في المرحلة الثانية: كانت العلاقة دلالة ثنائية (وضعية- لفظية "صوتية") بين بعض هيات الخط المصور والصوت الدال عليها، أي أن الصوت يعبر على معنى لكنه ليس ذهنياً، بل مصور مجسم. - في مرحلة الاكتمال الأخيرة: كانت علاقة لغوية دلالية صرفية لفظية بحتة، حيث صار حرف الخط ممثلاً للصوت الملفوظ الدال على معنى وهو الخط الهيروغليفي.

ب- أما بالنسبة للصينيين فلا زالت كل علامة كتابية في كتابتهم تدل إلى الآن على كلمة بحالها كما كان الشرق القديم يعرف ذلك ولم يطوروا نظاماً يجسد معنى الحرف وعلاقته بالصوت المفرد حتى أن حروف أبجديتهم منفصلة ولا تتحد في بنيات كلامية مندمجة، حيث تتداخل الخطوط مع الأشكال الهندسية بشكل معقد تنتج عنه مورفيمات أو مقاطع شبيهة بأسماء الأصوات في اللغة العربية كإيه و آخ الخ، ولم يتطور الأمر إلى فصل الفونيمات في المستوى غير الدال كما تسميه اللسانيات المعاصرة أو حروف المباني المعجمية الصحيحة كما تسميها العرب.



## - تصور العلاقة بين الصوت (الحرف) ومعناه في حضارات وادي الرافدين:

كانت تسكن ضفاف هذا الوادي شعوب سامية أكادية تظهت في موجات شعبية متنوعة بدءاً من الكلدانيين إلى الآشوريين، وقد انتهت كتابتها المسمارية\* إلى كتابة صوتية منذ 3000 سنة قبل الميلاد مروراً بجميع التطورات التي سبق سردها حول الخط الهيروغليفي في الحضارة المصرية، حيث كان حد تعريفها الابتداء من الرسوم المكتملة الدالة على المعنى، " بحيث لم تعتمد هذه الكتابة على الحروف فحسب، بل على الحركات أيضاً (15)" حيث صنفوا العلامات البسيطة التي تنوب على المفردات الأحادية المشيرة إلى المعاني المفردة، والتي كانت تعبر عنها بعض الأوضاع المسمارية" (16) وهو ما افتقده الصينيون، بحيث كل علامة مسمارية لها معنى محدد، من خلال تقسيم الكلمة إلى مقاطع صوتية. و يعبر عن كل مقطع صوتي برمز خاص يمثله حرف له حركات (علامة بسيطة) دالة على معنى. و بصورة عامة، لم تكن الطريق التي أوصلت السومريين وبقية شعوب الرافدين إلى هذه النتائج الإيجابية - أي من الرسوم المحسوسة إلى الشكل المجرد الذي يدل عليه المسمار ذو الحد والرأس كحرف وعلامة إعرابية - طريقاً علمية منهجية أو لسانية لغوية خالصة، بل تضافرت عوامل دينية و ميثولوجية واجتماعية عمرانية لتدفع باتجاه تهيئة الجو العقلي للعبرية الفينيقية فيما بعد لحسم أمر الأبجدية على مستوى العناصر غير الدالة في اللغة، حيث أصبح كل حرف يمثل صوتاً و يرمز له برمز أحادي خاص به. و هذه العوامل جعلت لغة السومريين الأكاديين تنتقل من مرحلة اللغة الحية من (4000-2000 ق.م) إلى مرحلة اللغة المقدسة التي تلعب الممارسات السحرية فيها دوراً أساسياً مما شجع على البحث عن الوثائق القديمة المتعلقة بها ، ويضاف لذلك ضبط دلالات ومعاني حروفها وكلماتها المعجمية لما صارت لغة تشريع على يد الملك حمورابي في قانونه الشهير .

## - تصور العلاقة بين الحرف (الصوت) ومعناه عند الهنود:

أ- لقد رفض قطاع واسع من علماء اللغة عند الهنود "فكرة التباين بين اللفظ والمعنى قائلاً : إن كل شيء يتصور مقترناً بالوحدة الكلامية الخاصة به أو الدالة عليه، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر وعلى هذا فنحن نعد الكلمة عنصراً من العناصر المكونة للشيء تماماً" (17)، و كان التعبير عن المعاني يتم بالمجموعة الصوتية التي تدل عليها مجموعة مسامير، ولكن لم يكن ذلك على إطلاقه كما يقول إسرائيل ولفنسون في اللغات السامية فيما نقل عنه الأستاذ أحمد مومن من مرجعه السابق: " وليس يجري الخط المسماري على نظام الخط الهيروغليفي الذي يعتمد على الصورة ولا على الخط الكنعاني الذي يعتمد على الحروف بل له نظام خاص ليس بصوري خالص ولا مجرّي خالص" (18). فالكلمة وفق هذا التيار اللغوي تقابل عناصرها الصوتية في مادتها الأصلية، العناصر المكونة للشيء المدلول عليه وهي الدال المطابق تماماً. وهذا ما ستفصله بالبراهين نظرية العبري العربي ابن جني، كما سيأتي عند الحديث عن التصور العربي للعلاقة بين الحرف (الصوت) ومعناه لاحقاً. و لتقريب المفاهيم يضيرون لذلك مثلاً من مادة الخلق البشري وهي الطين قائلين " فكما أن تصور الطين مشترك في كل إدراكات الأشياء التي يعرف أنها معمولة من طين . فمثلاً الإناء و الصحن و القدر ونحوها ، فكذلك تصور الوحدة اللغوية .

و يقول الدكتور عبد الرحمان حاج صالح مفصلاً الحديث عن دلالة الصوت المفرد أو (الحرف) عند الهنود: "فقد انتبهوا إلى الفرق القائم بين الصوت كظاهرة عامة وكظاهرة فسيولوجية خاصة بالكلام، وبين الصوت الحامل المدلول وهو ما يدركه المتكلم من الصفات السمعية الصوتية التي تكفي لفهم المدلول (19). " وهذه الكفاية اللغوية أو التكافؤ بين الصوت و مدلوله هو ما ذكره سالفاً في مصطلح (الاقتران ضمن الوحدة اللغوية)، أي بين حروف الكلمات ومعانيها في اللفظ الواحد.

وكان للغمم السنسكريتية المقدسة أثر عظيم في تفتيق فكرهم لتصور العلاقة بين الحرف ومعناه بعد تحليلهم للأصوات ووصفهم لمخارجها وصفاتها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فقد كان اعتمادهم على الوصف و الاستقرار تماماً كما كان الحال

عند العرب ، حيث كانت لغة كتابهم المقدس الفيدا قد استوعبت مختلف العلوم التي دونت بها. " فالصوت عموما هو الـ " دهقاني " ، والصوت الكلامي كلفظ هو " سبدا " ، وأما الصوت الدال الذي لا يتغير فهو " سهوتا " ومعناه الأصلي هو التجسس والانتشار (ضد الانطواء). و قد فسر بعض اللغويين الخبراء باللغة السنسكريتية مناسبة المعنى الاصطلاحي للمعنى الوضعي بأن المدلول يتجسس و"ينتشر في الذهن أي يتبادر إليه بمجرد استماع السامع" للسهوت، أي الصوت الدال<sup>(20)</sup>

#### - تصور العلاقة بين الصوت ( الحرف ) ومعناه في اللغة الفارسية:

أ- تنتمي اللغة الفارسية إلى الأسرة الإيرانية المنتمية بدورها إلى اللغات الهندو أوروبية " والتي تتميز بعدم تصرفها لجمودها في أصولها ومبناها ، وإنما يكون تعريفها بزيادة أدوات في آخر الكلمة لا معنى لها في نفسها ، بل معناها قائم فيما زيدت عليه <sup>(21)</sup> ، وهذه الأدوات الزائدة هي التي سماها العرب بحروف المعاني فيما بعد و تشمل كذلك الخالفق بما فيها من سوابق ولواحق مضافة إلى البنية الأصلية للكلمة. " واللغة الفارسية القديمة ازدهرت بين القرنين السادس و الرابع قبل الميلاد وكتبت بالخط المسماري " <sup>(22)</sup> ، وهي كتابة صوتية اعتمدت على الحروف و الحركات، أي الصوامت والصوائت كلواحق مكملة للمعنى.

و يمثل المقطع الصوتي (المورفيم) الحامل للمعنى بعده خطوط صغيرة ذات حد ورأس (مسامير) وضمن الفارسية القديمة كانت الأفسستية "إحدى اللهجات المتطورة عنه ا" <sup>(23)</sup> أكثر تطورا واهتماما بضبط مخارج الأصوات (الحروف) وصفاتها بحكم أنها صارت لغة الكتاب المقدس المفسرة لنصوص الديانة الزرادشوية .

ب- ومع الفتح الإسلامي استعارت الفارسية الحروف العربية في كتابتها، فكان لذلك تأثيره الكبير في زحزحة جمودها، حيث بدأت البنية الأصلية للكلمات تتضح ليتضح معها نوعا ما المعنى الكلي الذي تحمله حروفها الأساسية.

#### - تصور العلاقة بين الحرف ( الصوت ) ومعناه عند الفينيقيين:

يعرف الفينيقيون بأنه "قوم من أبناء فينيقية، سكنوا بلاد الشام وأقاموا حضارة عريقة امتدت من القرن 15 قبل الميلاد إلى القرن الأول للميلاد ولغتهم بائدة تنتمي إلى اللغات الكنعانية التي تمثل الفرع الشمالي لمجموعة اللغات السامية العربية " <sup>(24)</sup> ، و بواسطة اختراعهم التاريخي صارت الكتابة تصويرا رمزيا للهجاء بعد أن كانت تصويرا رمزيا للمعاني، حيث تفتنوا إلى أهمية التمثيل الصوتي المباشر متوسلين بالخط المسماري الذي أدخلوا عليه ثورة جذرية ، حيث عمموا التمثيل ل الصوتي بالنسبة إلى جميع الرموز الخطية و امتنعوا عن التمثيل للمعاني على مستوى الحروف الخطية المفردة (الذي يحكي التقطيع الثانوي )، وجعلوه في مستوى مركباتها، أي الوحدات الأبجدية من مستوى الكلم (الذي يحكي مستوى التقطيع الأول ) وبذلك يستطيع الكاتب أن يكتب الآلاف من الكلمات بعدد قليل جدا من الرموز الخطية (المجموعة الأبجدية)، وتجاوزوا عيوب الكتابة المسمارية يجعلهم لكل حرف صوتي صورة واحدة بسيطة <sup>(25)</sup> تمثله خطوط صغيرة ذات حد ورأسان.

و يوحى نظام الفينيقيين الأبجدي بأنهم، عبر استقراء مادة اللغة و أصواتها و تحليلها تحليلا علميا :

أ- قد توصلوا إلى فصل مستويي التقطيع الدال و غير الدال . (المورفيم و الفونيم) كما يطلق عليهما في اللسانيات المعاصرة .  
ب- وانتهوا بذلك إلى ضبط الوحدات الأدائية المجردة و ترميزها بالحروف ، <sup>(26)</sup> " بالشكل الأوغاريتي المسماري، ثم التقليدي الحالي <sup>(27)</sup> ، أي حروف الهجاء المتعارف عليها بإجماع عام "فلا يمثل أي حرف من حروفها الا صوتا واحدا" <sup>(28)</sup> ، "أي أنهم نظروا الى الحروف على أنها أمورا كلية تستحق لوحدها أن يرمز لها <sup>(29)</sup>

ج- " و أنهم اكتفوا بالصوامت دون الصوائت <sup>(30)</sup> " أي الأصوات الجزئية <sup>(31)</sup> وما يعترى المخارج من صفات.

د- وكان من أسباب اكتفاء الفينيقيين في الدلالة الخطية على الحروف الجوامد دون المصوتة هـ و ثبات مواد الأصول الصحيحة في اللغات السامية و من ثمة ساعدهم هذا

\*- على الاهتمام بإبراز المادة الأصلية في كتابة الكلمة، و التمييز بين المادة و الصيغة في الاشتقاق وثبات حروف المادة الأصلية يؤدي إلى ثبات المعاني الكلية لهذه المادة كما سنرى في اللغة العربية مستقبلا.

### - تصور علاقة الصوت ( الحرف) بمعناه عند اليونان و الرومان:

لقد تأثر اليونانيون في صياغة حروف أبجديتهم بالفينيقيين، كما ثبت ذلك من خلال النقوش والآثار المحققة، بل أضافوا لها كما كانوا يسمونها *les voyelles* (الصوائت) أي لم يكتفوا في ذلك بالحروف الصوامت (*Lettres(consonnes)*)<sup>(32)</sup>، لكون لغتهم غير سامية باعتبار انتمائها إلى اللغات الهندوأوروبية الصوامت فيرتكز نظامها في بناء أصول كلماتها على الصوائت كمكمل للمعنى المحمول في الصوامت (الحروف الجوامد)<sup>(33)</sup>، و " أدى عدم استقرار حروفها على حالة واحدة في تصريف الكلمة واشتقاقها إلى عدم استقرار المعنى"<sup>(34)</sup> ثم انتقل هذا الاضطراب بعد ذلك إلى خلاف عميق حول أصل الأصوات الدالة على المعاني في لغتهم هل داليتها طبيعية أم بالتواطؤ والوضع؟

\*- يقول أرسطو: " إن الأصوات التي تكتب نجدتها تدل على شيء مثل أصوات البهائم ويرجع قوله هذا ( إلى أصل قدم استنبته وهو يعمل العقل و يستحث الفكر و يجهد الحس في استجلاء الممكنات الصوتية للمخلوق الحيواني من خلال أسماء الأصوات وخاصة الزجرية منها : التي تشبه في نطقها طريقة نطق الحروف المحيائية لتحديد مخرجها في اللغة العربية و التي صاغها القدماء من علماء القراءات قاعدة يمثل لها بالبيت التالي:

### وهمز وصل جئ به مكسور وسكن الحرف تكن خبيرا<sup>(35)</sup>

"وهي أصوات منطوقة و من تواضع بين الناس ولو ضمن جماعات محلية"<sup>(36)</sup> . وتمتاز بأنها أحادية الاستعمال ، يشتهها الإنسان عن إدراك مسبق لمغازيها و يتقبلها الحيوان مستجيبا لها عن غريزة مميّزا بين مكوناتها المتقاربة الى حد يجعلها مستعصية على الكائن المدرك فضلا عن عدم الإدراك "<sup>(37)</sup> " وتمتاز اللغة العربية في مجموع أصوات حروفها بسعة مدرجها الصوتي سعة تقابل أصوات الطبيعة في تنوعها وسعتها ، وتمتاز من جهة أخرى بتوزعها في هذا المدرج توزعا عادلا يؤدي إلى التوازن و الانسجام بين الأصوات، إضافة إلى هذا أن العرب يراعون في اجتماع الحروف في الكلمة الواحدة و توزعها و ترتيبها فيها حدوث الانسجام الصوتي والتآلف الموسيقي"<sup>(38)</sup> . وأسماء الأصوات في تعريف مبسط ومختصر : هي جملة من الملفوظات المبهمة ، تصدر عن الجهاز الصوتي البشري يوجهها للحيوانات في شكل أوامر و زواجر فتستجيب لها غريزيا و تميز الصوت الواحد من شبيهه أو المتلبس به من حيث المخرج و الصفة "<sup>(39)</sup> ، وهذا التمييز الغريزي من أقوى الأدلة من خلال قياس الأولى على أن الإنسان الأول من خلال اللغة الفطرية كان يستخدم الصوت المقطعي المفرد كحرف لمعنى حيث كان يشته عن إدراك مسبق لمغازيها و يدرك معناها الحيوان المدرب بالاستجابة الغريزية مع التمييز جيدا بينها، وقد أمكن تصنيف هذه الأسماء اعتمادا على الغاية من التلفظ إلى حقول دلالية متنوعة<sup>(40)</sup>.

\*- ويرى سقراط في محاوراته على لسان قراطوليس كل اسم بمكوناته الحرفية مطابق لمدلوله تماما بالطبع ويوافقه على ذلك أرسطو.

\*- بينما يرى أفلاطون بأن دلالة الأسماء تتم بالتواضع والاصطلاح

ولأول مرة يخص مفكر يوناني الأصوات و الحروف المعبرة عنها باهتمام خاص صراحة حيث يرى: " أن الأصوات التي تكتب نجدتها قد تدل على شيء مثل أصوات البهائم \* إلا أنه ليس شيء منها اسم "<sup>(41)</sup> . كما أنه في تقسيمه الكلام إلى اسم وفعل نجده " قد أضاف إلى هذا التقسيم ما يسمى بالرابطة التي تشمل الكلمات التي تخرج عن نطاق الأسماء و الأفعال «<sup>(42)</sup>»، وهو ما يسمى في اللغة الفرنسية المتفرعة عن الأصل اليوناني اللاتيني *Les articles et les conjonctions* وهو ما تسميه

العرب كذلك بالخالفة. ولعله لا يقصد بذلك إلا ما سماه العرب بعد ذلك بحروف المعاني التي لها معنى في غيرها لا في ذاتها من خلال تعلقها بسياق النظم .

ومع مجيء المدرسة الرواقية أهم مدرسة فلسفية ولغوية بعد أرسطو، والتي تزعمها زينون سنة 308 قبل الميلاد<sup>43</sup> اتضحت علاقة الحرف بمعناه في صورهم بشكل جيد حيث ميز الرواقيون بين " ثلاث مظاهر لكل حرف مكتوب:

أ- أثناء النطق و الممثل للمعنى المنطوق قيمته الصوتية مثل: [ a ]

ب- كما أن له شكله المكتوب و الاسم الذي يدعى به <sup>(44)</sup> Alpha (a) و الممثل للمعنى المنطوق [ a ] . وفي ظل هذا التصارع الأثيني بين مذهبي التناسب Analogie والشذوذ Anomalie اللغويين حاولوا بحث معاني الألفاظ والحروف المكونة لها.

ومن أجل الوصول إلى أنماط التمثيل أو القياس التي يتم بها حمل البعض على البعض وبالتالي البحث عن القانون الذي يحكم التناسب قاموا بتحليل بنية اللفظ للوصول إلى الاستدلال بجزء على جزئيء لشبه قائم بينهما أي مقطع لغوي (مورفيم) مع آخر بمثاله.

وهنا حاولوا ضبط معنى الحرف الصوتي انطلاقاً من مفاهيم أرسطو في التناسب التي خلط فيها بين الرياضيات و الفلسفة

(45)

- تصور علاقة الصوت ( الحرف ) بمعناه عند الرومان اللاتينيين:

انطلاقاً من علم أصول الكلمات " *étymologie* " الذي بلور مبادئه آنذاك " Varron " فارون بين (116 - 27 ق.م) تم بحث قضايا التوليد و الاشتقاق انطلاقاً من التحليل النحوي وذلك عن طريق إجراء تغيرات متتالية في حروف الكلمات و معانيها<sup>46</sup>، وهو ما يعرف في اللسانيات المعاصرة باستبدال أحد الفونيمات من المورفيم (المقطع) فيتغير المعنى\* ، كما كان لدوناتوس بعده دوره في ضبط القواعد اللغوية التي اعتمدت عليها اللغات الأوربية بعد ذلك ومنها الأدوات و الحروف وجاء بعد ذلك باريسيا ن (512-560م) الذي استوعب جهود سابقه وعالج معاني الحروف من خلال حديثه عن أقسام الكلام مقيماً علاقة بين المعاني التي تحدث لها انطلاقاً من التغيرات التي تعترضها حسب الصيغة الزمنية و الجنس والعدد " ولقد قبي منذ القدم : إن الإغريق يؤمنون بالفلسفة المثالية ، وان الرومان يؤمنون بالواقعية وبالمنفعة المادية "<sup>47</sup> ولقد انعكس ذلك على تصور كل منهما لعلاقة الحرف (الصوت) بمعناه، بينما نجد اليونانيون الذين كانوا مولعين بصور الجمال الفني في النحت وشعر الملاحم ركزوا اهتمامهم على الخصائص الصوتية للحروف ومنها حرف النون كما سنرى أحوالها أي الحروف من إيماءات ومعان عبر نبرها وإيقاعها في فهم الشعر وتذوقه كما رأينا ذلك مع أرسطو.

نجد بعكس ذلك الرومان بعقليتهم النفعية البرجماتية ركزوا على الجانب النحوي الوظيفي للحروف وكيف تخدم بمعانيها تراكيب الجمل التبليغية الأدائية للكلام، فقد اهتموا بالأدوات وحروف المعاني لا بحروف المباني.

## الهوامش

1- مجلة اللسانيات، أقدم تحليل علمي للسان البشري ،د/عبد الرحمان حاج صالح ،مج:01 ،ع:2، الجزائر، سنة 1972 ص: 25

2- مقدمة في تاريخ الكتب والمكتبات، د/ماهر حمادة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994 ص: 5

3- مولد اللغة، للعلامة أحمد رضا، دار الرائد العربي، طبعة 1983، ص: 27، 26 بتصرف

4- مجلة اللسانيات ، مرجع سابق ، ع: 2، سنة 1972 ،ص: 26.

5- المتوسط الكافي في علمي العروض و القوافي، موسى الأحمد نيبوات، ص: 17، دار البصائر، ط1، الجزائر، 2009. مقدمة نجل المؤلف.

أي جزئ من رسم الصورة كرأس إنسان للتعبير عن الإنسان ككل \*

6- اللغة الشاعرة، لأستاذ عباس محمود العقاد، بتصرف طفيف، نهضة مصر للطباعة، مصر، يونيو، 1995 ص: 34

7- نظريات في اللغة، د/ أنيس فريحة، طبعة دار الكتاب اللبناني بيروت، 1973، ص: 15

8- فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، دارا لفلو للطباعة والنشر و التوزيع. بيروت-لبنان، ط: 2005، 02 ص: 15

9- كلام العرب : من قضايا اللغة العربية، د/ حسن ظا، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط: 1976، ص: 41

10- فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، دارا لفلو للطباعة والنشر و التوزيع. بيروت-لبنان، ط: 2005، 02 ص: 15

11- صرف، خصائص الحروف العربية ومعانيها، د/حسن عباس، منشورات اتحاد العرب، دمشق، سوري طبعة 1998 ص: 28..... 30

12- مولد اللغة، أحمد رضا، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، طبعة: 1983، ص: 26

13- مجلة اللسانيات: مصدر سابق، ص: 27-28.

14- أسرار الحروف، أحمد زرقة، دار الحصاد، دمشق/سوريا، ط: 1، 1993، ص: 15

\*- المسمار : خط صغير ذو حد ورأس

i5 بتصرف ،مدخل الى اللسان البشري، د/عبد الرحمان حاج صالح (مجلة اللسانيات )، مج1، ع2، سنة: 1972 الجزائر، ص: 27

i6 اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثالثة، سنة: 2007، ص: 03-04

i7 اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثالثة، سنة: 2007، ص: 12-13

18- المرجع نفسه، ص: 03

i9- مجلة اللسانيات، مج1، ع2، 1972م، د/عبد الرحمن حاج صالح، ص: 39-40.

20- مجلة اللسانيات، مرجع سابق، ص: 41.

21- بتصرف: مولد اللغة، أحمد رضا، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، طبعة 1983، ص: 66

22- مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، نور الهدى لوشن، طبعة المكتب الجامعي الحديث، سنة: 2006،

23- مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، نور الهدى لوشن، طبعة المكتب الجامعي الحديث، سنة: 2006، الإسكندرية،

ص: 65

24- اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثالثة، سنة: 2007، ص: 27

25- بتصرف، مدخل إلى اللسان البشري، د/عبد الرحمان حاج صالح، (مجلة اللسانيات )، مج1، ع2، سنة: 1972 الجزائر، ص: 27

26- مدخل إلى تاريخ اللسان البشري، د/عبد الرحمان حاج صالح، (مجلة اللسانيات )، مج1، ع2، سنة: 1972 الجزائر، ص: 27/29

27- اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثالثة، سنة: 2007، ص: 08

28- مدخل إلى تاريخ اللسان البشري، المرجع السابق، ص: 27

29- اللسانيات (النشأة والتطور)، المرجع السابق، ص: 08/09

30- مدخل الى علم اللسان البشري، عبد الرحمان لحاج صالح، الجزائر، (مجلة اللسانيات )، مج1، ع2، سنة: 1972، ص: 27-

29-28

31- اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثالثة، سنة: 2007، ص: 08

32- مدخل الى علم اللسان البشري، مجلة اللسانيات، د/عبد الرحمان حاج صالح، المجلد الأول، العدد الثاني، سنة: 1972، الجزائر،

ص 27-29

33- اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثالثة، سنة: 2007، ص: 24-25

34- مدخل الى علم اللسان البشري، المرجع السابق، ص: 56-57

35- أنظر البيت في شرح الجزرية لابن يالوشة، طبعة الزيتونة للاعلام، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1990.

- 36- مجلة الفيصل، أسماء الأصوات(خصائصها اللغوية و أشكال توظيفها )، خليفة أليخاري، العدد289، أكتوبر 2000، ص: 24
- 37- مجلة الفيصل، أسماء الأصوات(خصائصها اللغوية و أشكال توظيفها )، خليفة أليخاري، العدد289، أكتوبر 2000، ص: 24
- 38- فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، دارا لفلو للطباعة والنشر و التوزيع. بيروت -لبنان ، ط:2005، 02 ص:250
- 39- المرجع السابق، مجلة الفيصل، أسماء الأصوات(خصائصها اللغوية و أشكال توظيفها )، خليفة أليخاري، ص: 24
- 40-المرجع السابق، ص: 24 بتصرف
- 41- مدخل الى علم اللسان البشري، مجلة اللسانيات ،د/عبد الرحمان حاج صالح ،المجلد الأول ،العدد الثاني، سنة 1972 -الجزائر، ص: 45
- 42- اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الطبعة الثالثة ، سنة :2007 ، ص: 19
- 43- اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الطبعة الثالثة ، سنة :2007 ، ص: 20
- 44- المرجع السابق، ص: 29
- 45- مدخل الى علم اللسان البشري، مجلة اللسانيات ،د/عبد الرحمان حاج صالح ،المجلد الأول ،العدد الثاني، سنة 1972-الجزائر، ص: 46
- \*- مثلما سنشير الى ذلك في جهود ابن جني عند حديثه عن تغير المعنى في المقابلة بين (سعد و سعد ) عند استبدال السين بالصاد، وعلاقة ذلك بصفات الوهن والقوة في الحرفين كالهيمس في السين والإطباق في الصاد
- 46- اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الطبعة الثالثة ، سنة : 2007 ، ص: 26
- 47- )- بتصرف: المرجع السابق، ص: 26 / 27

الفلسفة وعلاقتها بالعلوم الرياضية

د. بوسيف ليلي

## كلية العلوم الاجتماعية

### جامعة السانیا-وهران.

ليس هناك أدنى شك في أن العلم الرياضي قد مارس تأثيراً عظيماً على الفلسفة طوال تاريخها الطويل، وخاصة في جانبها الميتافيزيقي. إلا أنه يلاحظ أن هذا التأثير قد اختلفت درجته من فيلسوف إلى آخر ، تبعاً لنطاق معرفته بهذا العلم ، وتبعاً لمدى ميله إليه. كما أن هذا التأثير قد تباينت حدته من مرحلة فلسفية إلى أخرى ، إذ يبرز بشكل جلي في العصور التي عرفت نخضة رياضية متعددة الجوانب. ومن الطبيعي أن يدور البحث أساساً على أعظم الفلسفات متأثراً بالرياضيات، وهي على وجه الخصوص الأنظمة الميتافيزيقية بدءاً بفيتاغورس وأفلاطون وديكارتر وسبينوزا وليبنيز وباسكال وراسل وهيلبرت وغيرهم من المعاصرين ، والتي ظهرت في وقت شهدت فيه الرياضيات تقدماً هائلاً شمل منهجاً وطبيعتها وموضوعها، مما سهل عملية التفاعل هذه ومهد لها. إلا أن استخدام العلوم الرياضية في التفكير الفلسفي لم يجد له ترحيباً من قبل بعض الفلاسفة ، حيث وجهوا نقداً عنيفاً لهذه الظاهرة، ومن أشهر هؤلاء كانط وهيغل.

إن الفلسفة حقل للبحث والتفكير يسعى إلى فهم غوامض الوجود والواقع ، ويكشف عن ماهية الحقيقة والمعرفة والعلاقات القائمة بين الإنسان والطبيعة وبين الفرد والمجتمع ، فهي عملية تشمل التحليل والنقد والتفسير والتأمل فهي نظرة شاملة للكون.

أما ما يميز العلوم الرياضية عن العلوم الأخرى هو ما تتصف به حججها من يقين لانزع فيه . وهذا اليقين آت من بدهة المفاهيم التي تبدأ منها بحيث يسلم الناس بها جميعاً بمجرد الإطلاع عليها. وكذلك يرجع هذا اليقين إلى المنهج الاستنباطي الذي تتبعه في السير من المقدمات إلى النتائج، وفي إثبات صدق القضايا الذي يربط ربطاً وثيقاً بين اللواحق والسوابق، ويجعل الأولى معتمدة على الثانية، فإذا أردنا أن نبرهن على قضية أرجعناها إلى قضية ثانية أبسط منها، ونرجع هذه القضية بدورها إلى ثالثة أبسط منها حتى نصل إلى قضية معروفة بصدقها. والمنهج الاستنباطي التي تصطنعه الرياضيات يبرر لنا صفة أخرى ذات أهمية عظيمة ، وهي أن إثبات صدق القضايا الرياضية يتم بعمليات برهانية صورية دون الرجوع إلى عالم التجربة ليتحقق من صدقها . فهو إذن علم من العلوم الصورية أو المجردة . إضافة إلى ما تقدم فإن ثمة صفة مهمة أخرى ، وهي الدقة التي يلتزم بها الرياضي في تعريفه للمفاهيم وعرضه للحجج وقيامه بالبراهين. "وتتصف الموضوعات الرياضية أيضاً بالضرورة ، بحيث أننا إذا سلمنا بالمقدمات وجب علينا إن نسلم بالنتائج، وبكل العمليات الوسيطة مادامت ملتزمة بالمنهج الاستنباطي<sup>(1)</sup>.

وكل نظام رياضي يجب أن يتصف بصفة أساسية وهي الاتساق ، بحيث لا يوجد أي تناقض بين القضايا الداخلة فيه ، "وأن تكون مقدماته صادقة وأولية ومباشرة، وأن تكون معروفة أفضل من النتيجة وسابقة عليها وعللاً لها. وهنا نستطيع أن نميز بين المقدمات والنتائج ، وبعبارة أدق بين القضايا البديهية والقضايا المشتقة منها" <sup>(2)</sup>. ويتبين لنا سبب انجذاب الفيلسوف نحو

الرياضيات، إذا علمنا أنه يحاول أن يقدم لنا نظاماً أو نسقاً شاملاً للحقيقة، يبدأ بمقدمات واضحة ومتميزة و يقينية. إذن فالرياضيات هي دراسة البنى المجردة باستخدام المنطق والتدوين الرياضي ومن هنا يحاول الرياضي أن يقدم لنا نظاماً أو نسقاً شاملاً للحقيقة يبدأ بمقدمات واضحة ومتميزة و يقينية ، ولذلك سعى أصحاب الأنظمة الميتافيزيقية في القرن السابع عشر الميلادي بأساليب مختلفة إلى إقامة أنظمتهم على بديهيات ملزمة ، "ولكنهم عمدوا على العموم إلى البحث عن بديهيات صادقة بذاتها لا تحتاج إلى دليل على الإطلاق ، وكانت حججهم الميتافيزيقية في هذا المقام قائمة على قضايا لا تحتاج إلى برهان إطلاقاً"<sup>(3)</sup>. ويؤثر الميتافيزيقي على استخدام الاستنباط كوسيلة لبلوغ غايته ، ذلك لأن الحجج الاستنباطية تستطيع على الأقل أن تفضي إلى نتائج

ضرورة يسعى إليها هو ، ويقال عادة أن الميتافيزيقين يسعون إلى استنباط الحقيقة ، الأمر الذي يوحي بأن عمل الميتافيزيقي استنباطي صرف. ولنا فيما يبدو في الأنظمة الميتافيزيقية العظيمة التي ابتناها بعض الميتافيزيقيين ما يؤيد ذلك ، "فهي تزعم بأنها تكشف علاقات استنباطية تقوم بين جوانب الحقيقة"<sup>(4)</sup>.

فالحجج الاستنباطية تؤدي إلى نتائج ضرورية و يقينية في وقت واحد ولكن هذه النتائج لا تتصف بالضرورة واليقين إلا إذا كانت المقدمات كذلك ، "والسبب في ذلك أن الحجج الاستنباطية لا تفيدنا في النتيجة بأكثر مما هو متضمن أو منطوق في المقدمات"<sup>(5)</sup>.

ويسعى الميتافيزيقي أيضا إلى جعل نظامه متسقا وخاليا من التناقض وهذا لا يمكن أن يكون إلا إذا كانت القضايا الداخلة فيه تعتمد بعضها على البعض الآخر، ولا تنقسم إلى عدد من المجموعات التي يستقل بعضها عن البعض الآخر. ويمكننا أن نمثل للنظام بالمعنى المطلوب خير تمثيل بالنظام الاستنباطي الذي تستخلص بمقتضاه من عدد محدود من البديهيات سائر القضايا النظرية الأخرى باعتبارها نتائج منطقية لها. ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن بعض الميتافيزيقيين في القرن السابع عشرًا "اعتقدوا أن الميتافيزيقيا تؤلف نظاما استنباطيا"<sup>(6)</sup>.

والميتافيزيقيا في مفاهيمها ومبادئها لا تعتمد على التجربة وتتناول موضوعات عقلية ليس لها صلة بالحس من قريب ولا من بعيد، ويبرهن على قضاياها بالعمليات العقلية الصرفة. ويحجج الميتافيزيقي إلى استخدام المبادئ المنطقية كالرياضيات في نظامه كمبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض ، وكذلك يبغى الفيلسوف أن يخلص كل جزء من نظامه وكل حجة من حججه وجميع تعريفاته ومبادئه من أي غموض أو التباس ، ويحاول الوصول بها إلى درجة قصوى من الوضوح. تلك هي الخصائص الجوهرية التي يبذل الفيلسوف كل ما يستطيع من جهد لكي يجعل نظامه متميزا بما بأكبر درجة من الوضوح والدقة واليقين ، لذلك كان من الطبيعي أن نلاحظ فلاسفة ميتافيزيقيين من القدماء والمحدثين، اتخذوا الرياضيات نموذجاً أعلى في عملية البناء الميتافيزيقي. فجاءت أنظمتهم مطبوعة بطابع رياضي واضح للعيان، ولهذا السبب نجد أن دعوتهم قوية لتعلم الرياضيات والتعمق فيها والاقتداء بها في مراحل المعرفة والبناء والعرض الفلسفي.

وتعتبر فلسفة أفلاطون (Platon، 347-424 ق م)، أول فلسفة منظمة تتأثر بالرياضيات فقد كتب على باب أكاديميته، لا يدخل الأكاديمية إلا من كان ملما بالهندسة لذلك فقد جعل من دراسة العلوم الرياضية تمهيدا لدراسة الفلسفة في نظام تربيته للحكام الفلاسفة، "أما العلوم الرياضية التي كان أفلاطون يعينها في هذا النظام فهي الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وهو لا يعني بالحساب فن العدد الذي يستخدمه التاجر أو القائد ولكنه يعني به دراسة نظرية للأعداد وخصائصها"<sup>(7)</sup>، وبذلك تستطيع تفتيح النفس للتأمل وللحقيقة "لأن الدرجة العليا من المعرفة التي تأتي نتيجة التصعيد الديالكتيكي هي تلك المعرفة الكشفية، التي تتعرف عليها في طريقها إلى الأشياء الكلية"<sup>(8)</sup>.

فقد استخدم أفلاطون أولا مبدأي التناقض والذاتية في بناء عالم المثل، وهو في هذا متأثر إلى حد بعيد بالبرهان الرياضي الذي لا يحتوي على قضايا متناقضة مطلقا، والذي يقوم فيه معيار الصدق على اتساق النتيجة مع المقدمات. ويلاحظ ثانيا أن الخصائص المنسوبة إلى عالم المثل تشبه إلى حد كبير ما تتصف به الرياضيات، فالمثل يرتبط بعضها ببعض كارتباط القضايا الرياضية ببعضها البعض الآخر. وكما أن البرهان على القضايا الرياضية يعتمد على قضايا رياضية أخرى ، كذلك الحال في المثل، إذ أن هذا الانتقال إلى مثال ما يعتمد على مثل أخرى، بحيث تنتقل من مثال إلى آخر على نحو ما تنتقل في الرياضيات من قضية إلى قضية أخرى، أو حين نرجع قضية رياضية إلى قضية رياضية أخرى، ففي كلتا الحالتين تكون القضايا التي نصل إليها في المثل والرياضيات صادقة صدقا مطلقا، لا يعتمد هذا الصدق على المحسوسات وإنما على العقل وحده. إضافة إلى ذلك "أن الحقائق



الرياضية ثابتة سابقة في وجودها على كل ما يماثلها في العالم المحسوس، وهذه الخاصية من أهم الخصائص التي ينسبها أفلاطون إلى المثل، إذ أنها لا تقبل أي تغيير على الإطلاق لا في مكان ولا في زمان ولا في شيء<sup>(9)</sup>.

ونجد ثالثاً أن المنهج المستخدم في عالم المثل في الانتقال من مثال إلى آخر هو منهج رياضي في صميمه، إذ أن الدياليكتيك ينطوي على منهجين رياضيين هما: التركيب ويتمثل في جمع الكثرة

المبعثرة في مثال واحد، والقسمة ويتمثل في تقسيم الأجناس أو الموضوع إلى أنواع، والمنهج الرياضي يقوم على البرهان، فالقضية التي نريد البرهان عليها تفتقر إلى قضايا أخرى أو مبادئ مفروضة فيتحول البرهان على متواليات محدودة تتألف من قضايا تتلازم بعضها ببعض، حيث نجد للبرهان بداية وينتهي بنتيجة معينة، ويتكرر الشيء نفسه في فكر أفلاطون عند معالجته النظرية المثل، "إذا ليس المثل من مستوى واحد، بل تتلازم بعضها ببعض حتى تصل إلى المبدأ الأول"<sup>(10)</sup>.

والحساب عنده هو العلم الذي يوقظ فينا القدرة على التفكير ويقربنا من الوجود الحقيقي، "وتكمن قيمته في أن له القدرة على الارتقاء بالنفس إلى الأعلى ودفعها إلى تأمل الأعداد في ذاتها"<sup>(11)</sup>، وأهمية الهندسة تكمن في أنها تجذب النفس نحو الحقيقة وتولد الروح الفلسفية وتسمو بها نحو تأمل الموجودات العليا. ومن المحتمل أن جذور فكرة أفلاطون تأتي من عند الفيثاغوريين الذي كان يؤمن هو وتلاميذه من الفيثاغوريين أن العالم مكون حرفياً من الأعداد، وبالتالي يمكن التنبؤ بكل شيء وقياسه بشكل حلقات إيقاعية. "وقد لاحظوا أيضاً أن الخواص والنسب التي تحد الأنغام تعتمد على الأعداد فقد اقتنعوا بأن مبادئ العدد هي مبادئ كل شيء وتوصلوا إلى أن السماء كلها ما هي إلا ائتلاف وعدد"<sup>(12)</sup>.

ويمكن الرجوع هنا إلى نص أورده يوجين اللاترسي ونسبه للإسكندر بولستور (Polyhistor) الذي كتب عن الفيثاغوريين وقال: "إن الوحدة **Monade Unite** هي مبدأ كل شيء صدرت عنها الثنائية **Dyade, dualité**" وهي لا نهائية ومن الوحدة الكاملة ومن الثنائية اللاهائية صدرت الأعداد، ومن الأعداد، النقاط ومن النقاط الخطوط ومن الخطوط المسطحات ومن المسطحات المجسمات ومن المجسمات الأجسام المحسوسة وعناصرها الأربعة وهي النار والماء والأرض والهواء، ومن حركتها تكون العالم الحي الكروي الذي كون الأرض ذات الشكل الكروي في مركزه ويقولون أيضاً أن الشمس والقمر والكواكب الأخرى هي آلهة لما فيها من حرارة تبعثها فتكون علة للحياة، وأن القمر يستمد نوره من الشمس وأن البشر يقتربون من الآلهة لأنهم يشاركون في الحرارة ومن أجل هذا تتولى الآلهة رعايتنا وكذلك فإن للعالم كله قدر يسيره"<sup>(13)</sup>.

ويتضح من هذا النص أن مبدأ الأعداد كما قال أرسطو (Aristote 322-384) هو الوحدة الكاملة المحدودة والثنائية اللاهائية فمن هذين المبدأين تتكون سلسلة الأعداد ثم فسروا الأشكال الهندسية والنسب الرياضية بهذه الأعداد وبذلك التفسير أيضاً استطاعوا أن يفسروا الأجسام المحسوسة في الطبيعة.

لكن المعرفة الرياضية على الرغم من أهميتها عند أفلاطون تظل في مرتبة أدنى من معرفة المثل، وذلك لأن الرياضة تعتمد على فروض ومسلمات ليس وجودها يقينياً لم تسر بطريق الاستدلال في استنباط النتائج المترتبة على الفرض الأساسي الذي سلمنا به "ولذلك يسميها أفلاطون بالعلم الذي يستغني عن استعمال الفروض والضرورة فيها ضرورة فرضية كما يقول أرسطو"<sup>(14)</sup>.

ومثالها يظهر حين يقول: "إذا وجد المنزل أساسه الضرورة موجود، إذا ضربنا سبعة في سبعة والنتيجة ضرورة هو تسعة وأربعون أما العلم اليقيني فهو الجدل الذي لا يعتمد على الفروض (Hypothèse) بل يبدأ باليقين الذي لا يكون هناك شك في وجوده، فإذا عرف هذا المبدأ أمكن لنا تحديد حقيقة كل شيء آخر إلى صلته به .

كذلك الإسلام قد سبق في هذا سبقاً يكاد يكون السمة البارزة له عن بقية الأديان والقوانين الوضعية فلا عجب أن

ترى القرآن الكريم يعطي الإحصاء والرياضيات أهمية بارزة بقوله تعالى: "ليعلم ان قد ابغوا رسالات رهم و احاط بما لديهم

وأحصى كل شيء عدد" (15) وقال أيضا "لقد احصاهم و عداهم" (16). أما في سورة يونس فيقول الله تعالى " هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك تفصل الآيات لقوم يعلمون" (17) وغيرها من الآيات وقد بادر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الانتفاع بالإحصاء منذ عهد مبكر من إقامة دولته بالمدينة، فلقد طبق المسلمون في زمن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه الإحصاء عن طريق تأسيس الدواوين، حيث يتم تدوين المعلومات عن الجند ودخول بيت المال وغيرها من البيانات اللازمة للتموين وتجهيز الجيوش، وهذه الطريقة لا تزال تستخدم في كثير من الأمور الحديثة وهي بداية الإحصاء. فلقد احتلت العلوم الرياضية مركزا مهما في حضارتنا الإسلامية، حيث اهتم بها الملوك اهتماما واضحا ويظهر ذلك من خلال النظريات والأفكار الرياضية المتطورة، التي قدمها المسلمون فقد ذكر سيدو: "إن للعرب عناية خاصة بالعلوم الرياضية كلها فكان لهم القدر المعلي وأصبحوا أساتذة لنا في هذا المضمار الحقيقية" (18).

أما (روم لاندو) يقول "على أيدي العرب دون غيرهم عرفت الرياضيات ذلك التحول الذي مكناها آخر الأمر أن تصبح الأساس الذي قام عليه العالم الغربي الحديث فلولا الرياضيات كما طورها العرب كان خليقا بمكتشفات كوبرنيكوس وكبلر وديكارت ولاينتنر أن يتأخر ظهورها كثيرا" (19).

فذكر أيضا "أن التقدم الوحيد في الرياضيات الذي ابتدأ في عصر بطليموس وحتى عصر النهضة كان من جهة العرب فقط. أما في أوروبا فكانت جميع فروع الرياضيات من الجمود الذي شل الفكر بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية" (20).

أما الخوارزمي محمد بن موسى ( 232 هـ) هو الآخر كان له الفضل الأساسي في علوم الحاسبات الحديثة وباعتراف الغرب بأجمعه بان كلمة **Algorithm** تعني الخوارزمي كما أنه يعتبر مؤسس علم الجبر الحديث، وكلمة **Algebra** مشتقة من كتابه في الجبر والمقابلة وهو باعتراف الغربيين أساس لكل العلوم الحاضرة فلا يكاد علم من العلوم المعقدة الحديثة الا وفيه جبر الخوارزمي اضافة إلى إبداعاته في نظام الأرقام والأعداد، وعلم الحساب والمتواليات العددية والهندسية والتأليفية والمعادلات الجبرية والجذور واللوغاريتمات، والفلك والمثلثات والأرقام الهندية والطريقة البيانية لإيجاد الجذور.

كما اهتم أيضا الكندي بالرياضيات وذهب فيها مذهب أفلاطون بقوله إن الفلسفة لا تفهم إلا بالرياضيات والرياضيات لا تكون الا بالبراهين وقد اعتبر الرياضيات هي المقدمة الضرورية لعلم الفلسفة. "لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات" (21) وقد أدرك أهمية الرياضيات في العلوم الدنيوية فوضع المنهج الذي يؤسس لاستخدام الرياضيات في الكثير من العلوم فالرياضيات علم أساسي يدخل في الفلسفة والهندسة، والمنطق والحساب، وحتى في الموسيقى وقد استعان الكندي بالرياضيات وبالسلم الموسيقى اليوناني الذي اخترعه فيثاغورث، ليضع أول سلم للموسيقى العربية مسميا العلامات الموسيقية، ويعتبر أول من وصف المبادئ التي تعرف الآن بالنظرية النسبية، كما كان أيضا ابن الهيثم "أول من استخراج الصيغة العامة لمجموع المتوالية الحسابية من الدرجة (رياضيات) الرابعة في علم الرياضيات" (22) ومن هنا نستنتج ان هناك علاقة وثيقة بين الفلسفة و الرياضيات بحيث إن القرآن الكريم عدّ التأمل و التفكير في جملة المفاهيم الاسلامية التي لا بد للمسلم ان يأخذ بها بالإضافة الى تأكيده على ضرورة الاهتمام بالعلوم بصورة عامة فالفلسفة تساعد الفرد على مواجهة المشكلات ومحاولة البحث عن حلولها وأيضا اكتساب الكثير من المهارات العقلية وتوسع افاق العقل خصوصا في أمور العبادة و الميراث مثلا وان العمل لا يتم بها إلا بعد معرفة الجوانب الرياضية.

ومن العرب انتقل الجبر إلى أوروبا و كان ذلك في القرن الثالث عشر على يد ليونار فيبوناكشي (leonard fibonacci) الإيطالي ولكن الجبر لم يصبح علما حقيقيا قائما على استعمال الرموز إلا في القرن السادس عشر على يد كل من فرانسو فيت (F. Viète 1540-1603) الذي اهتدى إلى استعمال الحروف الهجائية كرموز للكميات الحسابية؛ فاستغنى

بذلك ليس فقط عن الكلام العادي بل أيضا عن الاعداد الحسابية؛ و أدخل بعض العلامات كرموز للعمليات التي تجرى على تلك الحروف، وبذلك ارتفع بالرياضيات درجة أخرى من التجربة ففتح أفاق التطور يقول برنغام (Pringsheim) أحد مؤرخي الرياضيات في القرن العشرين "إن فيت Viète هو الذي علمنا كيف نحسب بالحروف الدالة على الأبعاد دون أن نخرج عن حدود النظر في الحروف نفسها وذلك باستعمال رمز خاص يسمح بأن نطبق العمليات الرياضية على الحروف كما لو كانت الحروف ممثلة بأعداد معينة ... ولكن فيت وقف مع ذلك في منتصف الطريق عند خطواته الأولى وذلك لأنه لم يعرف كيف التخلص على نحو كاف من التفسير الهندسي من العبارات الجبرية، ذلك التفسير الذي كان مألوفاً عند القدماء فهو عندما جعل حرف (أ) مثلاً في مقابل خط مستقيم بدا له ان يجعل (أ.أ) مثلاً مقابل المربع، و(أ.أ.أ) في مقابل المكعب... و المقبلات منته من أن يعطي للعلم الذي بعثه وجدده كل ما هو جديد به من صفة العموم والتجريد (23).

وبهذا تمكن ديكارت (Descarte 1650-1590) أيضا من وضع منهجه بفضل استعارته خير ما في الجبر والتحليل الهندسي، باعتبار الرياضيات النموذج الأمثل للتعليل، وحاول أن يجعل قضايا الميتافيزيقية يقينية كاليقين الرياضي، ويصر ديكارت على أننا في بحثنا طريق مباشر باتجاه الحقيقة يجب أن لا نشغل أنفسنا بموضوع لا نستطيع أن نحصل فيه على يقين مساو ليقين البراهين في الحساب والهندسة. "ولذلك يحاول أن لا يكتب في "التأملات" شيئا إلا ولديه عنه براهين دقيقة جدا. ولغرض الوصول إلى هذا المطلب وجد نفسه مضطرا إلى إتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذي يصطنعه أصحاب الهندسة (24).

ويرى ديكارت أن العلم الطبيعي في صميمه هو الكشف عن العلاقات التي يمكن التعبير عنها رياضيا وأن الرياضيات تقدم نموذجا للمعرفة اليقينية ومنهج تحصيلها وآل نفسه أن يستكشف قوام هذا اليقين، وأن يختبر كل المعتقدات بمعياره وعبر عن هذا اليقين بقواعد أربع تقوم على مبدأي العقل، الحدس والاستنتاج:

القاعدة الأولى: هي البداهة والوضوح "أن لا أقبل شيئا على الإطلاق على أنه حق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك وألا أدخل في أحكامي إلا يمثل أمام عقلي في جلاء وتميز بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك.

القاعدة الثانية: هي التقسيم "أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأبحثها إلى أكبر عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه.

القاعدة الثالثة: هي التنظيم أن أسير بأفكاري بنظام فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة وأتدرج في الصعود حتى أصل إلى المعرفة أكثر الأمور تركيبا

القاعدة الرابعة: الإحصاء أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا.

وقد غلب على هذا المنهج سمتان أساسيتان الأولى هي منهج تحليلي والثانية منهج شككي "أي هو وسيلة للوصول إلى اليقين وتعليق للحكم بغتة الوصول إلى حكم صحيح إنه هدم مؤقت من أجل البناء" (25). وهذا نفسه هو المنهج الرياضي فهو يختبر من القضايا ما يعرف أنه صادق فإذا جاءت النتيجة موافقة لما يعرف كان المنهج صحيحا.

وهكذا ربط أيضا سبينوزا (Spinoza 1677-1632) بين المنهج الهندسي وبين الكتابة الفلسفية في مؤلفه الرئيسي "الأخلاق مبرهنا عليها بالطريقة الهندسية" الذي يعتبر من أبرز الأنساق الميتافيزيقية في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث كتب الأخلاق على شكل تعريفات ومصادرات وبيدهيات ثم وضع القضايا وبرهن عليها بالاستعانة بالمقدمات (26).

أما ليبنتز (1716-1646 LEIBNIZ) قد تبين له أن معظم الناس الذين يجدون لذة في الرياضيات يتعدون عن الميتافيزيقيا لأنهم يجدون النور في الأولى والظلام في الثانية، لافتقار الأخيرة إلى الدقة والوضوح والترتيب، ولكن النور واليقين أكثر

ضرورة في الميتافيزيقيا منها في الرياضيات فالأولى أكثر أهمية من الثانية وأولى منها بالدقة والوضوح والصدق والسبب هو "أن الميتافيزيقيا تتضمن المعرفة بالله والمعرفة بالنفس اللتين تحكمان حياتنا وتؤدي إلى السعادة وطمأنينة العقل" (27). فمن الضروري إذن الوصول إلى اليقين في المسائل الميتافيزيقية "وهذا لا يتم من وجهة نظر لايبنيز إلا بتطبيق المنهج الهندسي في المسائل الميتافيزيقية" (28).

وقد دعا إلى استخدام الرموز في الميتافيزيقيا كما سيتعلمها الرياضيون إضافة إلى البرهان العددي ، فيكون من المستحيل أن يخطئ إلا بتعهد ونستطيع أن نكشف الخطأ بنظرة سريعة ونقض النزاع بين الأشخاص بالحساب، فإذا أنشأت مشاجرة فلن تكون مشاجرة بين فيلسوفين وإنما بين محاسبين، وهكذا نستطيع أن نفكر في الفلسفة بنفس الطريقة الموجودة في الهندسة والتحليل (29).

ولما أدرك ليبنتز أن سبب ما في الأنظمة الفلسفية السابقة عليه والمعاصرة له، من مفاهيم غامضة وتعريفات مبهمه ونتائج متناقضة ومبادئ مزعومة واستنباطات خاطئة، هو عدم وجود منهج قويم، انطلق إلى وضع منهج جديد في البحث الفلسفي يمكن أن يقودنا إلى اليقين والوضوح والدقة والضرورة في الموضوعات التي تتناولها بالدراسة. ولما كانت تلك الخصائص هي أهم ما تتميز به المبادئ والحقائق والقضايا الرياضية، بفضل منهجها، فإنه جعل المنهج الرياضي نصب عينيه وهو يقيم منهجه الجديد. وشجعه على ذلك ما شاهده من التقدم الهائل الذي أحرزه علم الطبيعة وعلم الفلك باستخدامها المنهج الرياضي. لذا اقترح ليبنتز مشروعه المسمى "الرياضيات أو الخصائص الكلية" قاصدا إيجاد لغة رمزية، يمكن أن تعطينا إذا ما استخدمناها في أي علم من العلوم نفس النتائج المثمرة التي تعطيها لنا علوم العدد والكم، وتوفر لنا منهجا برهانيا، نستطيع بواسطته أن نفكر في الميتافيزيقيا والأخلاق، والعلوم الأخرى بنفس الطريقة الموجودة في الهندسة والتحليل، وكان هدفه من هذا هو إقامة ميتافيزيقيا محكمة وأخلاق متينة تؤسس عليها (30).

وعلى الرغم من أن هذا الفيلسوف لم ينجز المشروع كاملا، إذ أدرك أن ذلك يستغرق وقتا طويلا ويتطلب عددا كبيرا من العلماء، فإنه لم يكف عن محاولاته في أن يطبع فلسفته بالطابع الرياضي، وذلك بالتعريفات الدقيقة للحدود والمقدمات الواضحة وبالاستنباط الصارم. إلا أنه لم يقتنع بذلك بل، لجأ إلى بعض المبادئ والمفاهيم الرياضية في بناء وعرض نظامه الميتافيزيقي وفي استنباط المبادئ الميتافيزيقية الكبرى، كمبدأ التناقض ومبدأ الاتصال الرياضي ومفهوم اللامتناهي الرياضي، وهو في كل هذا يحاول أن يجعل ميتافيزيقاه رياضيات وهو الهدف الجوهرية لخصائصه الكلية.

ونستنتج مما سبق درجة تأثير الميتافيزيقيا بالرياضيات تختلف من فيلسوف إلى آخر تبعا لدرجة ميله لهذا العلم، مثلا نجد في حالة كل من ديكارت وليبنتز هما رياضيان من الطراز الأول كما أنهما كانا ميتافيزيقيين من الدرجة الأولى إذن أن الأول كشف عن الهندسة التحليلية أما الثاني فقد كشف عن حساب اللامتناهيات في الصغر وحساب التفاضل والتكامل، إن فلسفة كل منهما جاءت أكثر تأثرا بالعلم الرياضي من أفلاطون وسبينوزا اللذين لم يكونا رياضيين محترفين بدراستها والتعمق في البحث فيها بحيث جاءت فلسفة أفلاطون أكثر تأثرا إلى حد ما من فلسفة سبينوزا لأن الأول إضافة لكونه هاويا له، فإنه كان في الوقت نفسه فيلسوفا رياضيا أسهم إسهاما فعلا في وضع أسس هذا العلم وبيان طبيعته وإبراز أهميته ويلاحظ كذلك أن الأنظمة الفلسفية التي تأثرت بالرياضيات قد برزت بعد نهضة رياضية عظيمة أظهرت كشافات جديدة وتبين فيها أسس هذا العلم وطبيعته ومنهجه وجوهر بديهياته وتعريفاته وبراهينه لهذا نجد أن أول فلسفة منظمة تأثرت بالرياضيات هي فلسفة أفلاطون التي وجدت بعد النهضة الرياضية في عصره.

ويتكرر الشيء بعينه في القرن السابع عشر، إذ يلاحظ أن الأنظمة الفلسفية الكبرى التي تأثرت بالعلم الرياضي قد ظهرت أيضا بعد النهضة الرياضية التي تميز بها القرن المذكور. ولقد برزت خصائص العلوم الرياضية بشكل جلي في هاتين النهضتين الرياضيتين، فجدبت انتباه الفلاسفة وحاولوا الاقتداء بها واستخدام مبادئها ومنهجها وحقائقها في عملية البناء الفلسفي.

إلا أن استخدام الفلسفة للمنهج الرياضي وحقائقه لم يكن مقبولا من طرف بعض الفلاسفة أمثال (كانط Kant 1724-1804) و(هيجل Hegel 1776-1831) من أبرز من تصدوا لهذه الظاهرة بالفحص والنقد الشديدين خصوصا على ديكارت وسبينوزا وليبنز فقد صرح كانط<sup>(31)</sup> أنه غير المعقول أن تتطابق الرياضيات والفلسفة تماما، إذ أنهما متضادتان أساسا في كل الخصائص الجوهرية، حيث أن الاختلاف الجوهرى بينهما قائم لا في مادة بحثهما فحسب بل في مناهجهما أيضا، فالمعرفة الفلسفية تحصل من خلال المفاهيم فقط، بينما تحصل المعرفة الرياضية من خلال بناء المفاهيم، والفلسفة استطرادية فحسب، بينما الرياضيات حدسية، كما أن الفلسفة تستطيع أن تدرس الخاص في العام فقط، بينما تدرس الرياضيات العام في الخاص، بحيث تعتمد دقة الرياضيات على التعريفات والبديهيات والبراهين. وفي رأي كانط أنه لا واحدة منها يمكن الحصول عليها أو نيلها في الفلسفة، ويسعى أن يبرهن على هذه القضية بتحليل دقيق لكل منها نوجزه على النحو التالي:

1. التعريفات: أن نعرف في الأسلوب الموصوف في الرياضيات هو أن نعرض المفهوم الكامل للشيء. وهذا غير ممكن أبدا فيما يتعلق بالمفاهيم التحريية مادامت ملاحظات جديدة تضيق أو تزيل محمولات معينة، فالمفهوم التحريي دائما عرضة للتعديل، والتعريف الدقيق مستحيل على السواء فيما يتعلق بالصور القبلية مثل الزمان أو السببية، مادامت لا تتشكل بواسطة الذهن ولكنها معروفة له، وكما ان تحليلنا لها لا يمكن أبدا تأمينه، ومع أنها تعرف فقط بوصفها مشكلات. والتعريفات الرياضية تقدم المفاهيم، بينما تقوم تعريفات الفلسفة بتوضيحها، لذلك لا يمكن أن تحاكي الفلسفة الرياضيات بالبدء بالتعريفات وفي الفلسفة يجب أن يسبق الشرح الناقص الشرح الكامل، والتعريفات هي النتيجة النهائية، وليس كما في الرياضيات البداية الممكنة الوحيدة لبراهينها.
2. البديهيات: مادامت الفلسفة هي ببساطة ما يعرفه العقل بواسطة المفاهيم، فلا يوجد فيها مبدأ يستحق اسم بديهية، ومن جهة أخرى يمكن أن يكون للرياضيات بديهيات، مادام بواسطة بناء المفاهيم في حدس الموضوع نستطيع أن نربط محمولات الموضوع بصورة قبلية ومباشرة، مثلا كالقضية أن نقاطا ثلاث تقع دائما على سطح مستو، ولكن المبدأ التركيبي المشتق من المفاهيم وحدها لا يمكن أن يكون يقينيا مباشرا مثلا كالقضية القائلة أن كل شيء يحدث له سبب، فهنا يجب أن أنظر إلى شيء ثالث، أي إلى شرط الزمن المحدد في التجربة، فأنا لا أستطيع أن أحصل على معرفة مثل هذا المبدأ بصورة فورية ومباشرة عن المفاهيم وحدها. لذلك فإن المبادئ الاستطرادية مختلفة تماما عن المبادئ الحدسية، أي عن البديهيات، وتتطلب استنباطا، والبديهيات من جهة أخرى لا تتطلب مثل هذا الاستنباط، ولنفس السبب تكون واضحة، وهو ادعاء لا تستطيع المبادئ الفلسفية أن تقدمه أبدا مهما كان يقينها كبيرا، "وهكذا فإن كافة القضايا التركيبية للعقل المجرد التراسندالي"<sup>(32)</sup> بعيدة بصورة غير محدودة عن كونها واضحة كوضوح القضية إن ضعف الاثنان هو أربعة .

لذلك فليس للفلسفة بديهيات ولا تفرض مبادئها القبلية مثل هذا الأسلوب المطلق بل يجب ان تكيف نفسها بان تثبت سلطاتها في اهتمامها بالاستنباط التام او الشامل "وأما نقد هيجل نراه أيضا في استخدام المنهج الرياضي وهو بصدد الحديث عن سبينوزا في محاضراته عن تاريخ الفلسفة<sup>(33)</sup>. ليس عنده شك في أن نقطة الضعف عند "سبينوزا" قائمة في أنه يبدأ بالتعريفات، وهذا المنهج مسموح به في الرياضيات لأننا في هذا نقدم الافتراضات في البداية مثل النقطة والخط، ولكن في الفلسفة يجب أن يعرف المحتوى على أنه ذو صحة مطلقة. فكلمة "جوهر" تتطابق مع المفهوم الذي يشير إليه التعريف، لكن لا يسأل فيما إذا كان

هذا ذا صحة مطلقة في حالة القضايا الهندسية بل في البحث الفلسفي، وهذا ما لم يفعله سبينوزا، فبدلاً من توضيح الأفكار البسيطة وعرضها على أنها محددة في التعريفات التي قدمها، كان ينبغي عليه أن يعمل على فحص فيما إذا كان المحتوى صادقاً (34).

ويذكر هيجل أن المنهج الذي تبناه سبينوزا لعرض فلسفته هو المنهج البرهاني للهندسة كما طبقة إقليدس الذي نجد فيه التعريفات والشروح والبيدييات والنظريات ويشير إلى ان ديكارت جعل نقطة بدايته هي أنه يجب أن تعالج القضايا الفلسفية وتبرهن رياضياً، لأنه ينبغي أن يكون لها نفس وضوح العلم الرياضي، إذ أنه اعتبر المنهج الرياضي أسمى من كل المناهج الأخرى بسبب طبيعته ووضوحه. ولكن هذا المنهج، في نظر هيجل، هو تكييف سقيم المحتوى التأملي، ويجد مكانه الملائم في العلوم المحددة للفهم فقط، فلقد أخطئ فهم طبيعة المعرفة والموضوع الفلسفي تماماً في هذا المنهج الرياضي والبرهاني، لأن المعرفة والمنهج الرياضي هما صوريان في صفتيهما، وهكذا فإنهما على وجه الإجمال غير ملائمين للفلسفة.

ونجد أيضاً في كتابه "دائرة معارف العلوم الفلسفية" نقداً فلسفياً للمنهج الرياضي، مفاده أن العلوم الرياضية، بتعاملها مع الكم، فإنها تتعامل مع صورة بلا مضمون، يمكن قياسها وعددها والتعبير عنها بأية أعداد ورموز، ولكن مسار الواقع الفعلي لا يمكن أن يعامل على هذا النحو، فهو يتحدى التثبيت والصيغ بالصبغة الشكلية، لأنه هو ذاته نفي لكل شكل ثابت، إذ أن الوقائع والعلاقات التي تظهر في هذا المسار تغير طبيعتها في كل مرحلة من مراحل تطورها. إذن فنقد هيجل قائم أساساً على عدم ملائمتها على الإطلاق مع منطق الجدلي.

يبدو من أهم العوامل جميعاً هو ما أدركه هؤلاء الفلاسفة من تعثر التفكير الميتافيزيقي التقليدي، الذي أدى إلى مفاهيم غامضة و تعريفات مبهمه و نتائج متناقضة ومبادئ غير ثابتة، بسبب فساد منهج أرسطو والمدرسين، فاتجهوا للتغلب عن تلك النقائص صوب العلوم الرياضية لعلها تسعفهم بأسس متينة تؤدي إلى اليقين والوضوح والدقة. ويلاحظ ثانياً أنه ليس هناك شك في أن هؤلاء الفلاسفة لم يقوموا بتطابق الميتافيزيقي والرياضيات تماماً وإنما حاولوا فقط أن يجعلوا الأولى تقارب خصائص الثانية بقدر الإمكان.

وخلاصة القول نستنتج أن هناك علاقة وثيقة بين الفلسفة والرياضيات فلا يمكننا الفصل بينهما وأن التقدم المذهل والنجاح الكبير للتكنولوجيا المعاصرة في حضارتنا المادية ليس إلا برهان على صحة الرياضيات وعنوان صدقها مما يمكننا القول مع برانشفيك: "أن العمل الحر الخصب للفكر يبدأ من العصر الذي جاءت فيه الرياضيات، فزودت الإنسان بالمعيار الصحيح للحقيقة لا يستعمل الإنسان الأعداد في العلوم والتكنولوجيا فحسب، وإنما يستعملها أيضاً في حياته اليومية لتكون أكثر دقة وانضباطاً على العالم، ليست خيالاً وإنما واقع يعيشه الإنسان يجعله يتعرف بقيمة الرياضيات وفضلها عليه" (35)، إن الرياضيات تعتبر بحق أفضل وأنسب علم يعلم العقل كيف يجرّد أفكاره ويقدمها في شكل منطقي محكم فيعرف الإنسان بخفايا عقله وقدرته على الغوص في أعماق العالم المجرد، فإذا كانت العلوم تعلمنا حقيقة الطبيعة فإن الرياضيات تعلمنا حقيقة الفكر.

وبالتالي يكون الموضوع المشترك بين الفلسفة والعلوم الرياضية هو أسلوب كينونة الأشياء المجردة التي تلقي تمثيلها التقليدي في حقل المفردات الرياضية وخاصة الأعداد أي (التجريد و الصورية المشتركة بينهما)، فنحن لا نعرف الرياضيات ولا يمكن فهمها بشكل صحيح إلا بالفلسفة، فالصفر والعدد وحركة العمليات الأربعة حالة التساوي، التضاعف، التناقض، أكبر وأصغر، المنطق، الجدول الرياضي، كلها تحتاج إلى حوار صامت تتأمل من خلاله ما وراء التفسير الظاهر وهذا عين الفرضية التي توصلنا إلى الطريق الصحيح للبحث عن الحقيقة فالعلاقة بينهما علاقة تكاملية كلاهما يسعى لاكتشاف الحقيقة وحل المشكلات وإرضاء غريزة حب الاستطلاع كما أنهما يشيران المزيد من المسائل والمشكلات بحيث يجلب كل حل معه المزيد من المسائل والمشاكل.

فالفلسفة تمتزج في كل حقبة بالعلم، فكل تغير أساسي في العلم لابد أن تكون له عواقب على الفلسفة كما يقول "جينز": فالبنى الرياضية تجسيد للبنى الفكرية فهي ليست وسيلة لتقديم المعلومات الرياضية بل توظيف هذه البنى في أثناء نمو الفكر وتطوره ضرورة للمساهمة في تنمية مهارات التفكير و الاستنتاج و تقديمها بصورة مبكرة تسمح باستقرار وتوازن الفكر عند اكتمال النمو وتكوين الحد الأدنى من ثقافة الرياضيات اللازمة لتفاعل الفرد مع الآخرين ومع المجتمع، فالرياضيات تهذب العقل وتدرجه وتجعله قادرا على التفكير السليم وبالتالي لا يمكننا الفصل بين العلوم الرياضية و الفلسفة فكلاهما يكمل الاخر هدفهما واحد هو الوصول إلى الحقائق الكلية.

## الهوامش:

- (1) د. ياسين خليل: منطق المعرفة العلمية، بيروت 1971، ط1، ص51
- (2) د. ياسين خليل: منطق المعرفة العلمية، ص51
- (3) ثابت الفندي: فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1969 ص86
- (4) المصدر نفسه 86-87
- (5) المصدر نفسه 87-88
- (6) المصدر نفسه 88-89
- (7) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ط 1 القاهرة، 1954، ص 130.
- (8) أفلاطون الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، مصر 1976 ص، 200
- (9) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة و النشر، طبعة جديدة، مصر 1998، ص 190.
- (10) أفلاطون: الجمهورية، ص 200.
- (11) المصدر نفسه، ص 200.
- (12) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 140.
- (13) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 120
- (14) المصدر نفسه، ص 121
- (15) سورة الجن، أية 28
- (16) سورة مريم، أية 94
- (17) سورة يونس، أية 5
- (18) رشدي راشد: تاريخ الرياضيات العربية، مركز الدراسات الوحدة العربية، 1 بيروت، ط1 ص 64

- (19) لاندو روم: الإسلام و العرب ؛ ترجمة منير البعلبكي؛ ط1 ؛ بيروت 1962، ص 50
- (20) المرجع نفسه ، ص 51
- (21) القفطي: تاريخ الحكماء من أخبار العلماء بأخبار الحكماء؛ مكتبة المشي؛ بغداد؛ ط1:1903؛ ص368<sup>i</sup>
- (22) رشدي راشد: تاريخ الرياضيات العربية، ص 120
- (23) ثابت الفندي: فلسفة الرياضة: ص 87.
- (24) ديكارت: تأملات في الفلسفة، ترجمة عثمان أمين مكتبة الأنجلومصرية ، ط1، مصر، 1699، ص44.
- (25) جان فال: من ديكارت إلى سارتر ترجمة خوري منشورات عويدات، بيروت، 1968، ص50
- (26) المرجع نفسه، ص50
- 27) Leibing : sélection E, diled by philip. P wiener, New york, 1951 ; P1-2
- 28) Ibid ; P1-2
- (29) جان فال: من ديكارت إلى سارتر ، ص 50
- (30) نفس المرجع، ص 51.
- 31) E.KANT : critique de la raison pratique, trad, F.Alquié. céres, Tunisie, 1995, P435.
- 32) Hegel ; lectures the history of philosophys translated by ES hal dan and frances, siman, new york, 1955 volume thrée
- (33) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا دار الثقافة والنشر، القاهرة، ط 1، 1986، ص150.
- (34) هيجل: هربرت ماركيزوز: العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 152-153.
- (35) ثابت الفندي: فلسفة الرياضة، ص50.

## الحجج الشبه منطوية في قصة سيدنا موسى عليه السلام

أ: عرابي أمحمد

جامعة معسكر

مقدمة:

ظهرت الدراسات اللغوية منذ ظهور العلوم المعرفية المختلفة المسائرة لتطور الحضارات الإنسانية، إلا أن الاهتمام باللغة كان على الدوام يشكل قطب الرحى في مختلف الدراسات العلمية والمعرفية، سواء أكانت هذه اللغة طبيعية أم اصطناعية أم رمزية، الأمر الذي أدى إلى تفرع الدراسات اللغوية المختلفة من نحو وصرف ودلالة وغيرها.

إلا أن التحول الحضاري الفكري في رحاب الحضارة الإنسانية الذي شهده القرن التاسع عشر والقرن العشرين، خاصة بعد الثورة العلمية التي أحدثها "فيرديناند دي سوسير F.de Saussure" تعد قطعة استيمولوجية معرفية مع الدراسات



اللغوية التي كانت قبلها، الأمر الذي أدى إلى ظهور الدراسات اللسانية الحديثة باتجاهاتها الثلاثة الكبرى البنوية والتوليدية التحويلية والتداولية.

ترجع البدايات الأولى للتداولية إلى بداية القرن التاسع عشر مع "شارل موريس Charle Morris" و"فريج Frege" كطرح فلسفي، لتتبلور بعد ذلك في الدراسات اللغوية في الخمسينيات من القرن العشرين مع محاضرات "جون أوستين J. Austin" التي أقيمت في جامعة هارفارد ضمن برنامج محاضرات "وليام جيمس Willam James Lectures". وكان ذلك سنة 1955، وهو ما يعد التأسيس الفعلي للدرس التداولي المعاصر، متمثلاً في ظاهرة الأفعال الكلامية التي تجلت لدى "أوستين J. Austin" من خلال كتابه "كيف ننجز الأشياء بالكلام"، لتتطور الرؤى بعد ذلك وتتبلور بشكل أوسع عند تلميذه "سيرل Searle".

ومع نهايات القرن الماضي توسعت اهتمامات التداولية لتطال موضوعات أخرى لها صلة مباشرة بالاستخدام الفعلي للكلام، كاستراتيجيات الخطاب، واقتضاء الكلام، والحجاج اللغوي. وقد جلب الأخير اهتمامي منذ ان اتخذ من اللسانيات التداولية محوراً له.

بعد اطلاعنا على أهم المحطات التي مر بها الحجاج اللغوي، بداية مع الفلاسفة اليونان، مروراً بالحضارتين العربية الإسلامية والغربية. وإلى يومنا هذا، اتضح لي جلياً أن الحجاج شكّل على الدوام ضرورة إنسانية، حيث أن الجماعة البشرية على اختلاف لغاتها، ودرجة تطورها، وتباين عقلياتها، تصبو دائماً فيما بينها، وفي محاوراتها مع غيرها، إلى إقناع الآخر حول ما تبسطه من آراء و رؤى ومفاهيم، وتحمله على الإذعان لها؛ تلك طبيعة البشرية في كل زمان ومكان. وقد تجلت هذه الظاهرة بأوضح ما يكون في الخطاب القرآني، فما زال القرآن وسيبقى على مر الأزمنة والعصور، يحاجج العقول بشتى الطرق بالحجة والبرهان، بالأمثال والحكم، بالرمز والتصوير، ليدعم إيمان المؤمن ويلطّف من عناد الكافر.

ومن هذه المعايير خطر لي أن أجمع بين الاهتمامين: الحجاج بأبعاده التداولية المعاصرة ممثلة على الخصوص في الطرح الحديث الذي تقدم به كل من "بيلمان Perelman وزميله تيتكا Tyteca" في مصنفهما الموسوم بـ "مصنف في الحجاج - البلاغة الجديدة، raite de l'Argumentation- Nouvelle Rhétorique". والقرآن الكريم كمدونة تطبيقية تنجلي فيها أضرب الحجاج على اختلاف أنواعها. وارتأيت، من باب التحكم في الموضوع، حصر المدونة في قصة موسى -عليه السلام- باعتبار أنه من أكثر الرسل مُحاجّة للكفار؛ فقد حاجّ الرؤوس الثلاثة الأكثر انغماساً في الشرك والإلحاد وهم: فرعون وهامان وقارون، كما أنه -عليه السلام- قد أفنى عمره في كسر عناد بني إسرائيل مستعملاً شتى أضرب الإقناع، ولذلك ارتأيت أن توسم هذه المداخلة بـ: **الحجاج شبه المنطقية في قصة موسى عليه السلام.**

والمراد من هذا الجمع بين النظرية الحجاجية المعاصرة والقرآن الكريم وهو الخطاب الكوني الذي لا تنضب دلالاته، هو الوقوف على تقنيات ومقاصد الشرع الحكيم في توظيفه للحجاج، ومدى قابلية المحاجّة القرآنية في التغلغل داخل العقول الأكثر إلحاداً أو عناداً حملها على الاقتناع والإذعان للحكمة الإلهية، ففيما يتجلى ذلك في الخطاب القرآني الكوني بعامته، وفي قصة موسى بخاصة؟

لمعالجة هذه الإشكالية ارتأيت تأسيس هذه المداخلة على مجموعة من المفاهيم النظرية، أردفتها بتطبيقات على قصة سيدنا موسى عليه السلام وهي.

- مفهوم الحجاج في اللغة والاصطلاح.

– الحجج الشبه منطقية في قصة سيدنا موسى عليه السلام. وهي الطرائق الاتصالية الشبه منطقية التي تتسم بلامستها لقواعد المنطق وتميز بالنسبية وعدم الإلزام. وتنقسم بدورها إلى قسمين :

أ. الطرائق المؤسسة على البنى المنطقية و المعتمدة على المنطق الطبيعي الذي هو جزء من البنية العقلية عند الإنسان. وتدرج تحتها أنواع ثلاثة هي:

– حجة التناقض وعدم الاتفاق الذي يُؤسّس تناقض حدّي قضية في سياق واحد.  
– حجة التماثل والحد في الحجاج (الهوية والتحديد والدور)، الذي يقتضي التعريف بالفكرة وضبط حدودها عن طريق الكلمات التي تتفق أو تتشابه لفظا وتنوع دلالة.

– أما الحجة القائمة على العلاقة التبادلية فتقوم على مبدأ العدالة بين الأفراد والقضايا التي يربطها رابط سببي واحد.  
ب. الطرائق المعتمدة على البنى الرياضية و التي تتأسس في تشكيل علاقاتها الداخلية وتلاؤمها على العلاقات الرياضية؛ وهي أنواع ثلاثة :

– حجج التعدية والتضمن والتقسيم والتي قوامها أن ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء وما ينطبق على الجزء ينطبق على الكل.

– أما حجة المقارنة فتتأسس في جوهرها على عملية القيس.  
– الحجة القائمة على الاحتمال و تتركز على مبدأ النسبية، وتمثل فيما يمكن أن يحققه المرء من أهداف عن طريق التوقع؛ أي أن نتائجها غير مطلقة.

وفي خضم هذه الرحلة العلمية مع الحجاج اللغوي واجهتني بعض الصعوبات، لعل أهمها صعوبة التعامل مع الخطاب القرآني الذي يفرض على الباحث توخي الحيلة والحذر مع تراكيبه ومعانيه باعتباره نصا مقدسا يصعب تأويله. ونرجو في الأخير أن نكون موقنين في هذا الموضوع الذي بذلنا فيه قصارى جهدنا، حتى يكون على الوجه الذي يتمشى و قيمته العلمية، و لسنا ندعي من خلال ذلك الإتيان بالجديد، بل إنّه جهد المقلّ الذي يرجو أن يقدم لأمتّه النزر اليسير في سبيل خدمة كُتّابها و لغتها، فعلمنا أن نكون أصبنا هذا الهدف في هذا البحث الذي لا يسلم. كغيره من البحوث. من حاجته إلى التصويب والتنقيح الدائم المتواصل.

يعد الحجاج من أهم المواضيع التي أنتجتها الدراسات اللغوية الحديثة في الحقل اللساني التداولي، باعتباره مجموعة من التقنيات والآليات الخطابية التي تُوجّه إلى المتلقي بغرض إقناعه والتأثير فيه، وعليه فالحجاج هو « جملة من الأساليب تضطلع في الخطاب بوظيفية هي حمل المتلقي على الاقتناع بما نعرضه عليه أو الزيادة في حجم هذا الاقتناع»<sup>1</sup>.  
تعددت زوايا النظر إلى الحجاج بحسب زاوية نظر الدارسين له؛ فالبلاغة التقليدية نظرت إليه « كمكوّن من مكونات الخطاب ويتشكل بتشكله وتغير وظائفه وطرقه الاستدلالية بتغيره»<sup>2</sup>. كما تتجلى آثاره في الدراسات التراثية المختلفة وتعدد بتعدد مجالاتها، غير أنه أصبح في الدراسات الحديثة مجالا خاصا، تضبطه ماهية ومفاهيم خاصة وآليات وتقنيات متعددة أهلته إلى بلوغ مرتبة النظرية اللغوية القائمة على أسس علمية دقيقة.

انبرى رعييل من اللغويين في القرن العشرين لدراسة الحجاج والاهتمام به ومحاولة التنظير له. وقد تناولوا ضمن هذا المسعى الأساليب الإجرائية في لغة الحجاج، وتنوع الخطابات ضمن السياقات المقامية المختلفة وغاياتها واستراتيجياتها، والتي تُعدّ من صميم البحث في المنهج التداولي اللساني. وقد أطلقوا على الدراسات الحجاجية الحديثة مصطلح البلاغة الجديدة، ويرجع الفضل في ذلك إلى "بيرلمان Perelman" وزميله "تيتكا Tyteca" عند إصدارهما سنة 1958 مؤلفهما "مصنف في الحجاج –

البلاغة الجديدة Traite De L'argumentation Nouvelle Rhétorique. "، الذي يشمل عنوانين

«مصنف في الحجاج» ويحمل إلى عنوانه الكبير المذكور عنوانا فرعيا تفسيرا هو "البلاغة الجديدة"، وكان هذا العنوان إيذانا بدخول الدراسات البلاغية مرحلة جديدة يعنى فيها بدراسة الحجاج»<sup>3</sup>. وقد شكل ظهور هذا الكتاب «فتحا جديدا وأساسيا في عالم الخطابة الجديدة قد مثل نظرة منطقية للحجاج، إذ استأنف بيرلمان تحليل التفاعل بين الباث والمتلقي في الخطاب المكتوب تحديدا وكان حريصا على الظهور بمظهر المنطقي المتمكن من آليات التفكير، لا رجل بلاغة فحسب»<sup>4</sup>. ومن ثم يعدُّ بيرلمان من منظري النظرية الحجاجية.

فالحجاج آلية تجسد الخطاب الإقناعي، وتكمن أهميته فيما يتأكد من إقناع لدن المتلقي عن طريق اللغة، مما يؤكد «أن نظرية الحجاج في اللغة تنطلق من فكرة مفادها أننا نتكلم عامة بقصد التأثير، وأن الوظيفة الحجاجية للغة هي الحجاج، وأن المعنى ذو طبيعة حجاجية»<sup>5</sup>. وذلك ما يفسر أن مجال الحجاج هو حقل اللغة.

### 1. مفهومي الحجاج:

تقاربت نظرة الدارسين اللغويين لمفهوم الحجاج في اللغة بخاصة ورأوا أنه يضارع الجدل والبرهان اللذان يستدل بهما المتكلم، وله مفهوم لغوي وآخر اصطلاحا.

#### 1.1. الحجاج في اللغة :

الحجاج في اللغة من "حاجَّ يُحاجُّ حجاجاً". وقد حده ابن سيده (ت 458هـ) بقوله: «حاجَّته أحاجُّه حجاجاً مُحاجَّةً من حجاجته بالحجج التي أدليت بها، والحجَّة البرهان، وقيل الحجَّة ما دافع به الخصم، وقال الأزهري: الحجَّة الوجه الذي يكون الظفر عند الخصومة. وجمع الحجَّة حجاج وحجاج. وحاجَّته مُحاجَّةٌ وحجاجاً نازعه الحجَّة، وحجَّته يُحجُّه حجاً غلبه على حجته، وفي الحديث: "فحجَّ آدم موسى"؛ أي غلبه بالحجَّة، واحتج بالشيء اتخذه حجة. قال الأزهري: "إنما سميت حجة لأنها تُحجُّ، أي تُقصد؛ لأن القصد لها وإليها»<sup>6</sup>. فالحجَّة عند ابن سيده هي البرهان أو سلسلة الحجج التي يستطيع المتكلم أن يفهم بها المتلقي.

أما ابن منظور (ت 711هـ) فقد ذكره في معجمه وقال: «حاجَّته أحاجُّه حجاجاً مُحاجَّةً حتى حجاجته؛ أي غلبته بالحجج التي أدليت بها... ويقال حاجَّته مُحاجَّةٌ وحجاجاً نازعه الحجَّة... ويقال أنا حاجَّته فأنا مُحاجُّه وحجَّته؛ أي مغالبه بإظهار الحجة التي تعني الدليل والبرهان»<sup>7</sup>. فابن منظور حذا حذو ابن سيده في مفهومه هذا ورأى أن الحجة هي البرهان والدليل. يتضح من خلال ما سبق أن الحجاج يتجلى في الخطابات التي تهدف للإقناع، وغرضه التأثير في المتلقي أو إرغامه على الامتثال لأمر ما والتسليم به. وهو بهذا يؤسس للدفاع عن الأفكار المعروضة من طرف المتكلم، وأنه يتجسد في مجال النسبية لا مجال الأحكام المطلقة والمنطقية. وهو ما كان محور الدراسات اللسانية التداولية في تناولها لمفهوم الحجاج اللغوي.

#### 1.2. الحجاج في الاصطلاح:

تباينت نظرة الدارسين المعاصرين (العرب-والغربيين) لمفهوم الحجاج بحسب تنوع الزوايا التي نظروا إليه: البلاغية واللسانية والفلسفية والأصولية، وهو ما أدى إلى ظهور العديد من المفاهيم المتعددة التي أثرت حقل الدراسات اللسانية بعامة والحجاجية بخاصة ومن أبرز هذه المفاهيم في العصر الحديث نذكر:

#### 1.2.1. مفهوم بيرلمان Perelman و تيتكا Tyteca للحجاج :

يرى هذان الباحثان أن «موضوع نظرية الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»<sup>8</sup>. فالخطاب الحجاجي عندهما خطاب واعي يرتكز في أساسه

على منتجي الخطاب، وعلى مدى قدرته على بناء نص حجاجي من خلال توظيفه للآليات الحجاجية المختلفة، إذ أنه يحمل الطابع الجدلي الذي يتجسد بين الباث والمتلقي وفق تقنيات معينة يحاول بواسطتها كل منهما إقناع الآخر وإفحامه بحجج منطقية عقلانية.

### 2.1. ب. الحجاج عند طه عبد الرحمن:

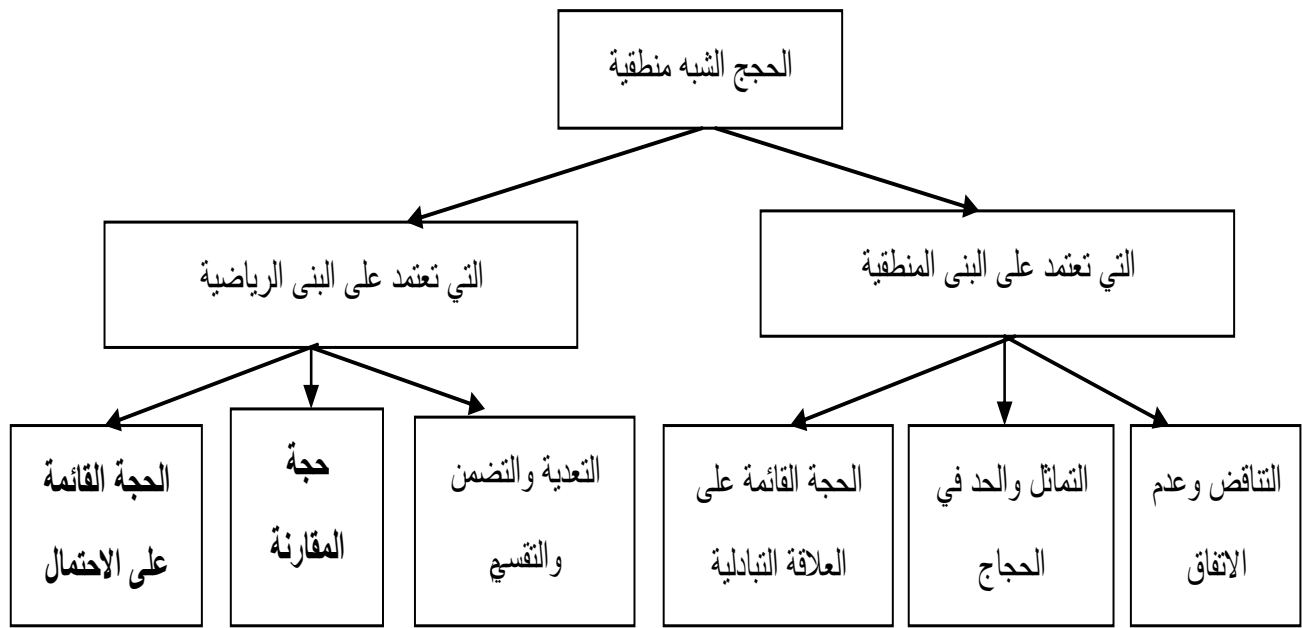
انطلق طه عبد الرحمن من حقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي ورأى بضرورة هذه الحقيقة الحجاجية لا البرهانية الصناعية. وفي مستهل حديثه عن الحجاج قال: «وحد "الحجاج" أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي، لأن طابعه الفكري مقامي و اجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صورا استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة»<sup>9</sup>. لأن الاستدلال باعتباره «طلب الدليل»<sup>10</sup> يشمل مجالي البرهان والحجاج معا. وعلى هذا قد يكون غير كاف إذا كان الاستدلال يحمل الصفة البرهانية لتحقيق الإقناع الذي يهدف إليه الحجاج، كأن تبني الانتقالات فيه على الصور مع مضامينها مجتمعة لا على صور القضايا وحدها وأن تحمل هذه الانتقالات ضمنا الكثير من المقدمات والنتائج وأن يُفهم المتكلم المتلقي معاني غير تلك التي نطق بها، أملا في استحضارها من طرف المتكلم إثباتا أو إنكارا كلما تحقق ذلك داخل نفس السياق الاجتماعي<sup>11</sup>.

يبدو من خلال هذا المفهوم أن الحجاج عند طه عبد الرحمن يكتسي طابعا تداوليا جدليا، لأنه يأخذ في الحسبان السياقات المقامية والاجتماعية المختلفة، وكذا المعارف والخبرات المشتركة بين المتخاطبين بعمامة بهدف الانسجام الحوارية التخاطبي بغرض التأثير والإقناع. لذا فالحجاج عنده أعم من البرهان لأنه قائم على صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة.

فمن خلال هذه التعريفات والمفاهيم المختلفة للحجاج في الحضارتين العربية والغربية، يتضح أن الحجاج فعل خطابي موجه من مرسل متلقي، قائم على سلسلة من الحجج تتحقق في سياقات مقامية مختلفة داخل اللغة، تهدف إلى النفي أو الإثبات بغرض التأثير والإقناع.

### 2. الحجج الشبه منطقية Arguments Quasi –Logiques:

تتميز هذه الحجج الشبه منطقية بملاستها لقواعد المنطق، وتتسم بالنسبية وعدم الإلزام لأن «الحجاج في جوهره ينبذ قانون الكل أو لاشيء؛ أي يرفض الصرامة في ضبط الحدود والفروق، ويجد في المنطقة الوسطى المتشعبة بالغموض تربة خصبة»<sup>12</sup>. فهذه الحجج في جوهرها تقوم على النسبية، ولا يمكن أن تكون مطلقة، كما يمكن دحضها، وتستند في تأسيسها إلى بنى منطقية وأخرى رياضية. ويتجلى ذلك في الخطاطة التالية:



## 2-1 الحجج الشبه منطقية التي تعتمد على البنى المنطقية :

يطبع هذه الحجج الاعتماد على المنطق الطبيعي، الذي هو جزء من البنية العقلية عند الإنسان، لا المنطق الصوري الأرسطي وعددها ثلاث وهي: التناقض وعدم الاتفاق، التماثل والحد في الحجاج، الحجة القائمة على العلاقة التبادلية.

### 2.1.1. أ. التناقض وعدم الاتفاق:

الانعدام المطلق للتناقض في الخطاب القرآني صفة من الصفات الدالة على إعجازه نظما ومعنى، وهو ما أكده القرآن نفسه في مواطن كثيرة، وأعقبه الباحثون بالحجة والتدليل؛ يقول الإمام "عبد القاهر الجرجاني" في باب الكلام في إعجاز القرآن: «وبهزمهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرا عشرا، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها أو يُرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبهه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقا بمر العقول، وأعجز الجمهور. ونظاما والتامًا، واتقانًا وإحكامًا لم يدع في نفس بليغ منهم-ولو حكَّ بيافوخه السماء- موضع طمع»<sup>13</sup>؛ وقد عدَّ بعضهم اشتغال القرآن الكريم على المعاني الدقيقة مع عدم التناقض في إثباتها وربط العلاقة بينها دليلا آخر من دلائل الإعجاز، «لأن القرآن لم ينزل من السماء لمعاصري الرسول -صلى الله عليه وسلم- من عرب وغيرهم فقط، وإنما نزل لكل زمان ومكان»<sup>14</sup>. فالخطاب القرآني خطاب كوني خالي من التناقض. يقول "مصطفى صادق الرافعي" ملخصا هذا المسعى: «وآخرون يقولون بل ذلك في خُلُوِّه من التناقض واشتماله على المعاني الدقيقة»<sup>15</sup>. كما أشار إلى ذلك ابن حزم الأندلسي (ت: 465هـ) في قوله: «قال علي: وهذه دعوى مفتقرة إلى برهان، فليس الاختلاف موجبا لكونهما معروضين على غيرهم، لأن الاختلاف باطل، فظنهم أنه اختلاف ظن فاسد يكذبه قول الله- عز وجل ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾»<sup>16</sup>، فإذا قد أبطل الله تعالى الاختلاف الذي جعلوه سببا لعرض الحديثين على سنة أخرى أو آية أخرى، فقد وجب ضرورة أن يبطل مسببه الذي هو العرض، وهذا برهان ضروري؛ وبالله التوفيق»<sup>17</sup>. فابن حزم ينفي صفة الاختلاف والتناقض في الكتاب والسنة نفيا قاطعا.

وقد يشمل التناقض اللغة الطبيعية؛ لأن «التناقض الصارخ من قبيل أبيض/أسود نادر جدا في الحجاج فالخطاب الحجاجي قلما ينتج إلى الاستدلال بالخلف (Par l'absurde)، ولكنه يحتفل احتفالا واضحا بعدم الاتفاق (Incompatibilite)، إذ يدفع الحجاج أطروحة ما مبينا أنها لا تتفق مع أخرى»<sup>18</sup>. وهو ما يمكن أن نعثر عليه في الخطاب القرآني. ونظير ذلك في قصة

موسى -عليه السلام- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾<sup>19</sup>. فسياق الآية قد استهل بمخاطبة موسى لقومه بأن يذبحوا بقرة امتثالا لأمر الله تعالى، وكان ذلك ردا على سؤالهم المتعلق بمعرفة قاتل الشيخ؛ إذ كان في بني إسرائيل شيخ غني، وله بنو أخ، فهموا بقتله ليلا ليرثوه، وطرحوه في مجمع الطرق، واختصم فيه الناس، وجاء ابن أخيه فشكا أمر عمه لموسى -عليه السلام- فسأل موسى ربه عز وجل في ذلك، فأوحى الله لنبيه أن يأمر بني إسرائيل بذبح بقرة، فعجبوا من هذا الأمر لمخالفته ظاهر الطلب، وهو ما يفسر عدم الاتفاق بين موسى وبني إسرائيل على لسانهم إذ قالوا ﴿قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا﴾؛ يعني «أجعلنا مكان هزو، أو أهل هزو، أو مهزواً بنا، أو الهزو نفسه لفرط الاستهزاء { مِنَ الْجَاهِلِينَ } لأن الهزو في مثل هذا من باب الجهل والسفه»<sup>20</sup>. ولذلك قال موسى: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾<sup>21</sup>. نافيا عن نفسه ما رمي به على طريقة البرهان، وأخرج ذلك على صورة الاستعادة استفظاعا له وتبرئة لذاته.

ففعجبوا من ذلك الأمر، وبالغوا في طلب تحديد البقرة بالاستفهام حالا بعد حال، واستقصوا في طلب الوصف فلما تعينت عند أحدهم وباعها إياهم بأعلى ثمن، فذبحوها عن مضض وما كادوا يفعلون، ثم أخذوا عضوا منها وضربوا به القتل، فارتد حيا ونطق باسم قاتله. وهو الذي شكاه لموسى -عليه السلام- ليموت بعد ذلك مرة أخرى. فكانت قصة البقرة حجة .

لإثبات دعوة موسى قومه بالعودة إلى درب الإيمان «وهكذا سميت السورة سورة البقرة إثباتا لقضية أساسية في الدين وهي حقيقية الإيمان بالبعث»<sup>22</sup>. إن أغلب التفاسير تشير إلى أن موسى كان على وعي بما يفعل بإذن من الله تعالى، وبنو إسرائيل الذين استقبلوا أوامر الله بعدم التصديق والتشديد والاستقصاء، اضطروا إلى الإذعان والاتفاق مع موسى لفظا ومعنى. ولا شك أن من يسأل بغرض الجواب الصريح الصحيح، ويفاجأ برد مغاير لا يدرك حقيقة التسليم بالرسالة، لكن إرادة الله أقوى من ذلك، وهو ما يفسر سر الوحي الإلهي.

## 1.2. ب. التماثل والحد في الحجاج (الهوية والتحديد والدور):

يقتضي مبدأ التماثل التعريف بالفكرة وضبط وجودها عن طريق الكلمات التي تتفق أو تتشابه لفظا وتنوع دلالة «كأن يقول أحدنا "الدنيا هي الدنيا" مقدما بذلك تعريفا يفتقر إلى الصرامة المنطقية وإلى وضوح طرفيه»<sup>23</sup>، فقد يتنوع مفهوم الدنيا بحسب تعدد المتلقين، وقد نفهم الدنيا على أنها الحياة أو المرأة أو الغدر أو البؤس. وهناك من يسمي الحد في الحجاج بالتماثل التام، وهو ما أشار إليه محمد سالم محمد الأمين الطلبة بقوله: «أما التماثل التام فمقداره على التعريف الذي يكون فيه المعرّف والمعرّف متماثلين لفظا، الأمر الذي يجعلنا نعتبر اللفظ الثاني محمولا على المجاز وذلك حتى لا تكون العبارة الثانية حشوا le pléonasme أو تحصيل حاصل»<sup>24</sup>. فالباحث يفرق بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للكلمات التحديدية التي قد تحمل معاني متعددة، لأن «بعض العبارات التحديدية توفر من حيث الصياغة عبارات دورية" المرأة هي المرأة" و"الدرهم هو الدرهم" إلا أننا نلاحظ في مثل هذه العبارات أن التكرار ليس بالضرورة تكرار للمعنى نفسه، إذ الغالب في هذه العبارات أن التحقق الثاني يحيل على معنى غير المعنى الأول»<sup>25</sup>. ومن نماذج هذه البنية الحجاجية قوله تعالى على لسان فرعون: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى قَالَ أٰجِئْتِنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى فَلِنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلَفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُحَشَرَ النَّاسُ ضُحًى﴾<sup>26</sup>. فإذا وقفنا على مفهوم اللفظتين "بسحرك و بسحر" لوجدناهما يتفقان لفظا ويختلفان معنى، والغاء في "فلنأتينك بسحر مثله" «لترتيب ما بعدها على ما قبلها واللام واقعة في جواب قسم محذوف كأنه قيل: إذا كان كذلك فوالله لنأتينك بسحر مثل سحرك»<sup>27</sup>. فلماذا قال فرعون: ﴿أٰجِئْتِنَا

لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى ﴿٢٨﴾، ولم يقل جئتني؟ فهو بهذه العبارة التي تنطوي على كثير من الخبث، يكون قد نقل مجال الخلاف مع موسى وهارون إلى رعيته، فثاروا دفاعا عن مصلحتهم الاقتصادية المتعلقة بزراعة الأرض وما ينتفعون به على ضفاف النيل، وليس على ألوهية فرعون المهددة بالنزال. ومن ثم سمي فرعون ما جاء به موسى سحرا في نظره ونظر رعيته، وإن كانت هذه التسمية خاطئة في حق موسى - عليه السلام - 29 على اعتبار أنها حجج وأدلة أيده الله بما ليثبت ويصبر في مواجهة قوى البغي والشرك ومحاولة إقناعهم، رغم ما كان يعتريه من خوف، إلا أنه رفع معنوياته بمجرد أن استعمل برهانه المادي ممثلا في العصا واليد، الأمر الذي جعل فرعون يحدد يوما يتم فيه النزال بين موسى وأتباع فرعون من سحرة<sup>30</sup>، وهو ما يفسر الفرق الجلي بين ما جاء به موسى - عليه السلام - وما جاء به سحرة فرعون، ذلك أن «السحر لا يقلب حقيقة الشيء بل يظل على حقيقته، ويكون السحر للرائي، فيرى الأشياء على غير حقيقتها، كما قال تعالى: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾<sup>31</sup>، فلكم ألقى السحرة حبلهم كانت حبالا في الحقيقة، وإن رآها الناظر حياة وثعابين تسعى، أما عصى موسى فعندما ألقاها انقلبت حية حقيقية بدليل أنه لما رآها كذلك خاف منها»<sup>32</sup>. فلا يوجد - إذن - تطابق في المعنى بين لفظة السحر الواردة في سياق هذه الآيات، إذ تعني الأولى الحجج والآيات البينات التي أيد الله بها موسى - عليه السلام - لتبليغ دعوته. وتعني الثانية السحر الحقيقي المتداول بين الناس في عهد فرعون. فالتأمل في الخطاب القرآني يدرك حقيقة ما جاء به رسول موحى إليه من لدن حكيم عليم، وبين ما يدعيه طاغية مغرور يدعي الربوبية .

### ج. الحجج القائمة على العلاقة التبادلية :Règle De Réciprocité

تقوم هذه الحجج على مبدأ العدالة بين الأفراد والقضايا التي يربطها رابط سببي واحد؛ أي أن ما ينطبق على الأول ينطبق على الآخر، لأن «الحجج القائمة على العلاقة التبادلية Les Arguments De Réciprocité تتمثل في محاولة الموازنة بين الحجج العكسية، ويمثل بيرلمان لهذا بمقولة تعتمد فكرة التناظر: "ضع نفسك مكاني"<sup>33</sup> فالعلاقة التبادلية قوامها التناظر والتسوية بين الطرفين. ويوضح ذلك "ليونال بلنجي Lionel Bellenger" بقوله: «إن الحجاج عن طريق العلاقة التبادلية التي تقوم عليها حجج شبه منطقية عديدة يصبح ممكنا شرط تناسي كل ما يفرق بين الأوضاع وتعديلها لا بشكل تعدو معه متطابقة»<sup>34</sup>.

ومن نماذج هذه الحجج في قصة موسى - عليه السلام - قوله جل وعلا: ﴿فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا إِنَّكُمْ مُتَّبِعُونَ وَأَتْرِكِ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُغْرَقُونَ كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ وَنَعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَكَاهِنِينَ كَذَلِكَ وَأُورَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾<sup>35</sup>. فمقام هذه الآيات يتحدث عن بني إسرائيل، حيث أمر الله موسى أن يتقدم هو وقومه، ويتبعهم فرعون وجنوده، فينجي الله المتقدمين ويغرق التابعين<sup>36</sup>، لتنتفح الآيات بعد ذلك على صورة ذات عبرة بالغة لما آل إليه مصير فرعون بعد أن كان هو وجنوده يتمتعون بالمساكن الطيبة والنعم المبسوطة والجنات المخضرة، فقد أهلكهم الله وأورث ملكهم وديارهم بني إسرائيل. فتلك حجة شبه منطقية قائمة على العلاقة التبادلية بين ما شمل فرعون وجنوده من الخيرات والملاذات، وانتهت إلى بني إسرائيل بما صبروا عليه من الأذى الذي ألحقه بهم فرعون.

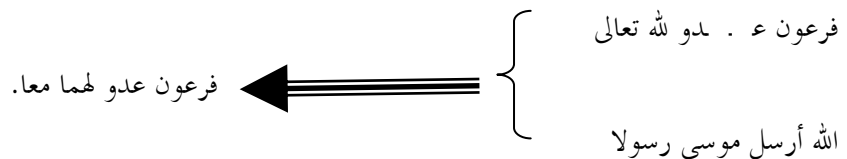
وبعد هلاكه هو وجنوده قال تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾<sup>37</sup>. وههنا تحكم بهم وبالحلم المنافية لحال من يعظم فقدته، فيقال فيه بكت عليه السماء والأرض، فسياق الآية جاء موافقا لما كان متداولًا عند العرب، أنه إذا مات رجل خطير قالوا في تعظيم مهلكه: بكت عليه السماء والأرض وبكته الريح وأظلمت له الشمس<sup>38</sup>. فجاء الخطاب القرآني بأسلوب التمثيل والتخييل ليبين الدرجة الدنيئة لفرعون وجنوده.

### 2.2. الحجج الشبه منطقية التي تعتمد على البنى الرياضية :

تعتمد هذه الحجج على البنى الرياضية في تأسيس علاقاتها الداخلية وتلاؤمها، وهو ما يدعم قوتها الحجاجية بغرض الإقناع. وعدادها ثلاث وهي: حجج التعدية والتضمن والتقسيم وحجة المقارنة، والحجج القائمة على الاحتمال.

## 2.2.أ. حجج التعدية والتضمن والتقسيم:

تعتمد حجة التعدية (Argument De Transitivité) على القاعدة الرياضية القائمة على أنه إذا كان أ=ب، وب=ج، فإن أ=ج، وتكاد تقدم «أغلب الدراسات المتصلة بالحجاج نفس المثال لتوضيح ما يسمى بحجة التعدية، أو القول بأن صديق صديقي، صديقي أو عدو صديقي عدوي»<sup>39</sup>. ونظير ذلك في قصة موسى -عليه السلام- قوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَأَلْقِيهِ إِلَىٰ يَدِ الْمَسْحَلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾<sup>40</sup> فالعداوة المذكورة في الآيات سيقت في شكل معادلة رياضية مؤداها:



فالعلاقة الأساسية التي تضبط هذه العداوة هي علاقة تعدية، إذ أن «حجج التعدية (Arguments De Transitivité) تقوم على استنتاج علاقات انطلاقاً من توظيف قيمة عنصر ثالث يتم المرور عبره لتأكيد صدق العلاقة بين العنصرين الأول والثاني»<sup>41</sup>. فالتعدية تجسدت بواسطة العداوة المحققة والقارة بين رب العالمين ورسوله من جهة وبين فرعون الكافر الذي علا في الأرض من جهة أخرى.

كما تعتبر حجة التضمن (الاشتمال) l'argumentation par inclusion من الحجج القائمة على المبدأ الرياضي. والتضمن من أهم معايير القياس الأرسطي المتكون من مقدمة صغرى وأخرى كبرى ونتيجة<sup>42</sup>، والقائم على أن كل ما يصدق على الكل يصدق على الأجزاء، فهذه الحجة «تقوم في جوهرها على رؤية كميّة، فالكل يتضمن الجزء، من ثمة فهو أهم بكثير من الجزء، ولذلك أيضا تعد قيمة الجزء مناسبة لما تمثله بالنسبة إلى الكل»<sup>43</sup>. فالعلاقة بين الكل والجزء تتأسس على رابط سبي يحكمهما ويتجلى هذا النوع من الحجج في قصة موسى -عليه السلام- من خلال قوله تبارك وتعالى: ﴿وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾<sup>44</sup>. تبتدئ هذه الآيات بعطف على من سبق قارون وفرعون وهامان من الأمم، وهم قوم لوط وعاد وثمود ومدين الذين استكبروا عن عبادة الله مع رسلهم<sup>45</sup>، فأدركهم أمر الله جميعاً، فكان الحاصب لقوم لوط؛ وهي ريح عاصف حصباء؛ والصيحة لمدين وثمود، والخسف لقارون، والغرق لقوم نوح وفرعون، والكل شمله العذاب<sup>46</sup>. فلو تدبرنا سياق هاتين الآيتين لوجدنا أن هناك مستويين يحويان حجة الاشتمال:

- الأول: قارون وفرعون وهامان: أجزاء من كل متكبر كافر جاءهم موسى بالبينات فاستكبروا عنها وكانوا جاحدين. فما ينطبق على أحدهم ينطبق عليهم ككل.

- الثاني: أن كلاً من قوم لوط وعاد وأهل مدين وقوم ثمود وقوم نوح وفرعون ومن اتبعه من قومه، جاءهم رسلهم بالبينات الدالات على وحدانية الله وقدرته وعظمته، فلم يصدقوا ولم يؤمنوا بهما، فأخذهم الله بعذابه بما كانوا يصنعون. فما ينطبق على



فرعون و ملئه ينطبق على من سبقهم من الأمم الجاحدة الكافرة بآي الله و دلائل قدرته. أما حجة التقسيم (Argument De Division) فمؤداها تقسيم الكل إلى الأجزاء التي تؤسسه، فما ينطبق على كل جزء ينطبق على الكل؛ أي «اعتبار كل واحد من هذه الأجزاء بغاية الإقناع بقضية تتعلق بالكل»<sup>47</sup>. وقد ورد هذا النوع من الحجج في مواطن متعددة في الخطاب القرآني. ومما ورد منها في قصة موسى -عليه السلام- ما جاء على لسان فرعون في قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>48</sup>. فالآيات واضحة في إبراز اعتراض فرعون على دعوى موسى -عليه السلام-، وقد استهلها بالاستفسار عن حقيقة المرسل، وكان يريد (أي شيء هو رب العالمين؟)، واستعمل ما الاستفهامية للدلالة على غير المعلوم ظنا منه أنه من الأشياء التي شوهدت أو عرفت أجناسها، فأجابه موسى بما يُستدل عليه من أفعاله الخاصة، وأنه شيء مخالف لجميع الأشياء، أي ليس كمثله شيء<sup>49</sup>، وأكد جوابه -عليه السلام- بمجموعة من الحجج الجزئية اتضحت في قوله: (رب السماوات والأرض وما بينهما وربكم ورب آبائكم الأولين ورب المشرق والمغرب وما بينهما)، وكان الانتقال في هذه الحجج من العام إلى الخاص:

**الأولى:** رب السماوات والأرض وما بينهما، وهو بهذا عرّف الله بأظهر خواصه وآثاره.

**الثانية:** ربكم ورب آبائكم الأولين، وهو عدول إلى أن هناك مصور حكيم يكون أقرب للناظر وأوضح عند ما يتأمل في ذاته.

**الثالثة:** رب المشرق والمغرب وما بينهما؛ أي تشاهدون أنه كل يوم يأتي بالشمس من المشرق ويجرّكها نحو المغرب على مدار غير مدار اليوم الذي قبله حتى يبلغها إلى المغرب بانتظام دقيق ومحكم<sup>50</sup>. وقد ختم موسى بحجة أخرى تضمنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>51</sup>، فكلمة "تعقلون" وردت في مقابل كلمة "الجنون"؛ أي جاءت ردا على قول فرعون: "إن رسولكم مجنون"، وقد أورد موسى هذه الحجة بعد ما أدرك فيهم شدة الإصرار والعناد وقلة الإصغاء<sup>52</sup>. يتبين من خلال هذه الآراء، أنه كان بمقدور موسى أن يجيب عن سؤال فرعون بقوله (هو الله) بوحدايته وقدرته، وأن ليس كمثله شيء، وهي القضية الكلية، لكن تم الانتقال إلى قضايا جزئية (حجج) غرضها الإقناع بالقضية الكلية، وهي ذكر السماوات والأرض وما بينهما ثم للبيان أنفسهم وآبائهم، وهذا انتقال من العام إلى الخاص، ثم يخصص أكثر بذكر المشرق والمغرب للاستدلال على ما يُدرك يوميا، ثم ردّ بكلمة (تعقلون) على من تَوَهَّم فيه الجنون. وإذا أردنا أن نحلل هذه الحجج من حيث الشدة والقوة وترتيبها في المدارج أو السلم الحجاجية، باعتبار أن «العلاقة ذات الطبيعة التكوينية للسلم تتحقق انطلاقا من علاقة التداخل بين الحمل المتضمنة للحجج المختلفة»<sup>53</sup>. يبدو من المفيد الاعتماد على ما ذكره "ديكرو Ducrot"، ذلك أن «ما جاء به ديكرو من تحليل للسلميات الحجاجية إنما يهدف إلى وصف الأقوال وتحديد مراتبها باعتبار وجهتها وقوتها الحجاجيتين، فالسلم الحجاجي بهذا المعنى هو علاقة ترتيبية للحجج»<sup>54</sup> والحجج التي سبق تحليلها تمتاز فيما بينها من حيث الشدة والقوة، إلا أنها لا تكون موفية إلا بشرطين أساسيين يسهمان في تماسكها وهما:

1. كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يُلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

2. كل قول كان في السلم دليل على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليل أقوى عليه<sup>55</sup>. فهذه الترتيبية للأقوال تؤدي بالحجج إلى الانتقال من العام إلى الخاص، أو من الخاص إلى العام؛ أي أنها «تضمن تسلسل حججتي 1 (أ) و 2 (ب) باعتبار أن الحجة الأولى تكون سببا في ظهور الثانية»<sup>56</sup>. ويتضح ذلك في الآيات السابقة حيث انتقل موسى -عليه السلام- من العام إلى الخاص في إثباته لصفات رب العالمين. وفي الإمكان التمثيل لهذه المحاجة على السلم الحجاجي بالشكل الآتي:

النتيجة : رب العالمين

رب كل شيء وخالقه

رب السماوات والأرض وما بينهما

حجة لإظهار خواصه وآثاره كلها

ربكم ورب آبائكم الأولين

دليل على خالق الإنسان ومصوره، ويكون أقرب للناظر عند التأمل

رب المشرق والمغرب وما بينهما

لإدراك التعاقب اليومي لليل والنهار

فح 1، ح 2، ح 3 هي عبارة عن حجج تمايز من حيث الشدة والقوة، وكان الانتقال فيها من العام إلى الخاص، وهو ما استدل به موسى في رده على فرعون عندما سأله عن رب العالمين، و"رب العالمين أجمعين" هي النتيجة النهائية التي ارتكزت على الحجج الثلاثة السابقة لإثباتها.

## 2.2. ب. حجة المقارنة La Comparaison :

يتمحور قوام حجة المقارنة في جوهرها حول عملية "القياس Measure" الرياضية بين طرفي قضية، «حيث نواجه بين عدة أشياء لأجل تقويمها الواحد بالنظر إليه من زاوية الآخر»<sup>57</sup>. وهو ما يجعل الحجج أبلغ وأقنع. فالمقارنة باعتمادها القياس جوهرها يجعلها تقوم على العلاقات الرياضية، وهو ما أكده "جون جاك روبريو Jean Jacques robrioux" بقوله: «إن حجج المقارنة هي شبه منطقية، إنما تُقدم في الغالب باعتبارها تأكيدات واقع»<sup>58</sup>. فالمقارنة بهذا المعنى يحتج بها لإثبات أو نفي قضية معينة، إلا أن هناك من ينفي انتماءها إلى الحجج الشبه منطقية، ويدرجها ضمن الحجج المؤسسة لبنية الواقع. ومن هؤلاء "أوليفي ريبول Olivier Reboul" الذي أكد أن «المقارنة عملية تجريبية مُشددة إلى عملية بناء الواقع، خاصة وأن المقارنة حين تعقد بين طرفين لا تكون بالضرورة واقعية، بل قد تكون مبتدعة لا أساس لها إلا سياق الناس وخيال المحتج»<sup>59</sup>. ونحن بدورنا نرجح رأي "جون جاك روبريو Jean Jacques rob rieux" انطلاقاً من فكرة القياس والوزن Measure الرياضية التي تعتمد عليها المقارنة في حد طرفي قضية معينة

تتمظهر حجج المقارنة في الخطاب القرآني بشكل جلي، ونظير ذلك في قصة موسى -عليه السلام- قول الله جل وعلا على لسان موسى مشيراً إلى لكتته طالبا العمد لأخيه هارون الفصيح اللسان: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكَمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْعَالَمُونَ ﴾<sup>60</sup>، وعندما أمر الله تعالى موسى بالذهاب إلى فرعون و تبليغه الرسالة قال تعالى: ﴿ اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونُ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى ﴾<sup>61</sup>، وفي قوله عز اسمه على لسان فرعون في وصفه لموسى: ﴿ وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴾<sup>62</sup>، ففي هذه الآيات كلها إشارات إلى الآفة التي في لسان موسى، ومن ثم جاء طلب موسى من الله تعالى أن يمهده بأخيه معيناً على بسط رسالته، لأن أخاه كان أفصح منه، وإن كان كلاهما فصيحاً، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا ﴾<sup>63</sup>، والغرض من ذلك كله أن يلخص هارون الحق على لسانه لإقناع فرعون والملأ<sup>64</sup>، وقد أشار إلى ذلك الزمخشري بقوله: «ليس الغرض تصديقه أن يقول له صدقت، أو يقول للناس صدق موسى، وإنما هو أن يلخص بلسانه الحق ويبسط القول فيه ويجادل به الكفار، كما يفعل الرجل المنطبق ذو العارضة... فأسند التصديق إلى هارون، لأنه السبب فيه، إسناداً مجازياً\*»<sup>65</sup>. ففصاحة هارون أنزلته منزلة المحاجج المساعد لأخيه موسى عليه السلام.

فوجه التشابه بين موسى وأخيه هارون -عليهما السلام- يكمن في أن كل منهما يشترك في النبوة والرسالة، وبيان ذلك في قوله تعالى: ﴿ اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾<sup>66</sup>، وكذلك قول الحق ﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾<sup>67</sup>. إذ يتبين من هذه الآيات إلى أنهما رسول واحد لأن رسالتهما واحدة<sup>68</sup>. وإذا نظرنا إلى كل واحد منهما على حده فهما رسولان، إلا أن وجه المقارنة بينهما يكمن في أن هارون أزيد فصاحة من موسى وأقدر على إقناع القوم بيانا، ولذلك طلب موسى -عليه السلام- من المولى القدير أن يشد عضده بأخيه هارون معيناً. وفي تطبيقنا لمبدأ السلم الحجاجي ضمن حجة المقارنة، وجدنا أن الأقوال الواردة في الآيات السالفة الذكر تختلف من حيث التراتبية اعتماداً على منطوق القوة والشدة والغرض التأثيري، وسنمثل لتراتب هذه الحجج بالشكل الآتي :

### النتيجة: هارون أفصح من موسى

ج 1 ↑ على لسان موسى: " وأخي هارون هو أفصح مني لساناً فأرسله معي رداء"

سورة القصص: الآية 34.

ج 2 ↑ على لسان موسى: " واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي"

سورة طه: الآيتان 27-28.

ج 3 ↑ على لسان فرعون: "أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين"

سورة الشعراء: الآية 16.

فإذا أردنا أن نقف على هذه الحجج المتباينة من منطلق أن الحجج ليست ضربا واحدا بل ضروب مختلفة، وجدنا أنها تختلف بحسب المقام الذي تنزل فيه.

أما من حيث القوة والشدة في المدارج الحجاجية فنوضحها كما يلي :  
هارون أفصح من موسى وهي النتيجة الكلية.

أما الحجج التي تثبت هذه النتيجة فهي :

**الأولى:** تتمثل في وصف فرعون لموسى على أنه لا يبين في كلامه؛ أي به عاهة في لسانه.

**الثانية:** متمثلة في طلب موسى من ربه أن يحلل عقدة لسانه ليفهم ويتضح قوله.

**الثالثة:** وهي أقوى الحجج، عندما أقرّ موسى أن أخاه هارون أفصح منه لسانا، رغم أنهما فصيحان، وهي آخر حجة أحالت على النتيجة الكلية.

## 2.2. ج. الحجج القائمة على الاحتمال L'argument Par Le Probable :

تقوم هذه الحجج على مبدأ النسبية، وتتعلق بما يمكن أن يحققه المرء من أهداف عن طريق التوقع؛ أي أنها تتمركز حول أن « الإيمان بأن المطلق نادر، وأن الأمر لا يعدو أن يكون في أغلب الحالات محتملا»<sup>69</sup>، الأمر الذي يجعل هذا النوع من الحجج مجسدا في التوصلات اليومية بين البشر عسى أن يدرك المتخاطبون ضالتهم. ونظير ذلك في قصة موسى -عليه السلام- قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاِذَا حَضَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ فَاَلْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لَيَكُونُ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ وَقَالَتِ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَلَكْ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ<sup>70</sup>﴾. فسياق آخر هذه الآي يدل على الاحتمال القائم على التمني والرجاء لدى امرأة فرعون التي كانت تأمل في جلب المنفعة والخير والأمل من جراء تربية موسى وتبنيه، ويتضح ذلك في قوله تعالى على لسانها ﴿عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا﴾، لأن موسى -عليه السلام- كانت تظهر عليه منذ صباه «مخايل اليمن ودلائل النفع لأهله، وذلك لما عاينت من النور وارتضاع الإبهام وبرء البرصاء، ولعلها توسمت في سماه النجابة المؤذنة بكونه نفاعا. أو تتبناه فإنه أهل للتبني، ولأن يكون ولدا لبعض الملوك»<sup>71</sup>. غير أن آل فرعون لم يكونوا يتوقعون أن هلاكهم سيكون على أيديهم، وأنهم على خطأ عظيم فيما قاموا به وما يحتملونه ويتوقعونه وذلك في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ وهي «حال من الملتقطين أو من القائلة والمقول له؛ أي وهم لا يشعرون أو هم على الخطأ في التقاطه أو في طمع النفع والتبني له»<sup>72</sup>. وهو ما يفسر أن امرأة فرعون احتجت بالأمل المحتمل في جلب المنفعة على يد موسى -عليه السلام-، كما تمت أن تتخذة ولدا وربما تبركت به لعلها تنجب مثله. فالأمل والترجي والتبني كلها أحاسيس ومشاعر قائمة على التوقع المستقبلي (الاحتمال)، وهو ما يمثل صورة حجاجية احتمالية .

**خاتمة:**

من خلال دراستنا للحجج الشبه منطقية في قصة موسى -عليه السلام- - توصلنا إلى روافد الحجج بتقنياته المختلفة تبدو المؤسسة لبنية هذه القصة، وهي العامل الأساس الذي جعل هذه القصة تحقق فاعليتها الإقناعية، باعتبار أن الحجج المشكلة لمختلف الطرائق الاتصالية فيها، تحمل في ذاتها طاقة حجاجية إن ظاهرة أو ضمنية، تجعلها أكثر قوة لحمل المتلقي على التسليم بما يعرض عليه من أفكار وأطروحات، وإقناعه بها.

وفي خضم هذه المحاولات العلمية آن لي أن أخلص إلى جملة من النتائج، تعد بمثابة استنتاجات توصلت إليها من خلال هذا البحث، وهي:

- 1 - توصلت إلى أن الحجاج فعل لغوي غائي، يتحقق بين ذوات فعالة ونشيطة، يسعى المرسل من خلاله حمل المتلقي على الإذعان، والسعي إلى إقناعه بشتى الآليات المختلفة حسب المقام.
  - 2 - استنتاج أن الاستدلال البرهاني والحجاجي متعلقان بالخطاب. إلا أن البرهنة تخص المنطق الرياضي الصوري، أما الحجاج فيرتبط باللغة الطبيعية، التي تعتمد على المنطق الطبيعي الذي هو جزء من البنية العقلية عند الإنسان.
  - 3 - يختلف الحجاج باختلاف الطبقات المقامية التي ينتزل فيها، ويفرض على المحاجج اختيار التقنيات الحجاجية بتراكيبها ومعانيها المختلفة والمتعددة التي تتماشى والسياقات التي تُنتج فيها الخطابات، وتنسجم تمام الانسجام مع غاية الخطاب الحجاجي.
  - 4 - تتشكل البنية الحجاجية لقصة موسى -عليه السلام- من حجج متعددة ومتنوعة، وأحيانا تكون في سياق واحد. وتتسم بالانفتاح، وتهدف إلى إقناع أكبر عدد ممكن من المتلقين. والأكثر من ذلك أنها تسعى إلى إقناع المتلقي الكوني عبر الحقب الزمانية المختلفة، خاصة عندما تخاطب الحس والعقل، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَاتَلْتُم نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَعَلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ نُجِيبُ اللَّهُ الْمُؤْتَى وَيُزَيِّدُكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. سورة البقرة. الآيتان 72-73.
  - 5 - إن الحجاج في قصة موسى -عليه السلام- يكون أحيانا ضمنيا وخفيا، ذلك أن الحجج المشكلة لبنية القصة تكون ظاهرية، وفي أغلب الأحيان تكون ضمنية على شكل طاقة حجاجية تكمن داخل بنية الخطاب الإلهي. وتسعى إلى إقحام عالم المتلقي وإرغامه على إمعان عقله، في فهم ما خفي من أسرار في هذا الخطاب. وهو ما يجعل الحجاج في القرآن الكريم يتجاوز منطق التفسير بتعدد الاحتمالات والقراءات إلى ما يسمى بالتأويل؛ فما يكون خفيا على مستوى الخطاب يكون أبلغ وأهم مما يكون صريحا يمنح للمتلقي جاهزا دون عناء كبير، فأجزاء القصة تتماسك وتنسق وتنسجم فيما بينها بطريقة خفية، لا نكاد نلمسها إلا بالقراءة المعمقة المتأنية التي يسعى المتلقي من خلالها فك الرسائل المشفرة، والدلالات العميقة الكامنة في بنية القصة.
  - 6 - أما على مستوى العلاقات الحجاجية بين الوقائع والأحداث في قصة موسى -عليه السلام- فنجد الربط يتجلى بين الحجج والنتائج مباشرة في أغلب الأحيان دون استعمال الروابط الحجاجية، ويكون ذلك الربط ظاهريا أحيانا وضمنيا أحيانا أخرى، الأمر الذي يؤدي بالمتلقي بمشاعره وفكره إلى التغلغل (الغوص) في البنية العميقة لفهم مقاصد المرسل لا الاكتفاء بظاهر الخطاب القرآني، وهو صفة من صفة إعجاز القرآن وبلاغته.
  - 7 - يمتاز الخطاب الحجاجي المؤسس لبنية قصة موسى -عليه السلام- بالتماسك والانسجام والتوافق، وذلك على مستوى اللفظ والتركيب والصورة و الإيقاع، وهو ما يحيلنا على الجانب الجمالي الذي يسعى إلى الإثارة لتحقيق الإقناع. فالمتلقي يلاحظ بل يدرك سمو الخطاب القرآني الحجاجي نظما ومعنى مصداقا لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ سورة الإسراء. الآية 88. وهو ما يجعله يحافظ على طاقته الإيحائية خاصة عند العدول عن مقتضى الظاهر والخروج عن المألوف. وتظهر الصورة موحية بالدلالات المعبرة عن حال القوم وأوضاعهم، ومن ثم نرى أن الاتساق والانسجام في الخطاب الحجاجي القرآني عاملان أساسيان في تحقيق الفاعلية الإقناعية، ولا معنى للحجاج إذا لم يكن مؤثرا مقنعا.
- وبما أن الكمال صفة متعلقة بذات الله تعالى وحده لا غير سواه، يودّي أن أعتذر وكأني باحث عن أي نقص صدر منا سهوا أو تقصيرا أو خطأ، خاصة في حق التعامل مع الخطاب القرآني، الذي يفرض على مُتناوله أقصى مبادئ التأدب والاستسلام. وأسأل الله تعالى أن يوفقي وقارئ هذا البحث ويسدد خطانا ويجعلنا في خدمة الصالح العام.

## الهوامش:

1. الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيته وأساليبه- سامية الدريدي -ص21 -عن مصنف في الحجاج: البلاغة الجديدة - بيرلمان وتيتكاه- المطابع الجامعية بليون-1981-ج1-ص13.
2. النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية- محمد طروس- المغرب- دار الثقافة-ط1-2005 -ص14.
3. حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة - محمد ولد الأمين- ليبيا- المركز العالمي لدراسات أبحاث الكتاب الأخضر-2004-ط1-ص15.
4. الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيته وأساليبه - سامية الدريدي -ص21.
5. استراتيجيات الخطاب- عبد الهادي بن ظافر الشهري- عن سلطة الكلام وقوة الكلمات -أبو بكر العزاوي- مجلة المناهل - وزارة الثقافة والاتصال المغربية-السنة25 العدد 62-63 صفر 1422 هـ -ماي2001-ص142-143.
6. المحكم والمحيط الأعظم- ابن سيده-تحقيق: عبد الحميد هندراوي-لبنان-دار الكتب العلمية-مادة (حجج).
7. لسان العرب -ابن منظور-لبنان-دار صادر -ط1-المجلد2-مادة (حجج)

8. الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية - عبد الله صولة -ص27 عن traité de ' argumentation ,p5.
9. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام - طه عبد الرحمن- المعرب-المركز الثقافي العربي-ط3-2007-ص65
10. مفتاح الوصول إلى علم الأصول- محمد الطيب الفاسي-في شرح خلاصة الأصول-عبد القادر الفاسي-تحقيق إدريس الفاسي الفهري-الإمارات العربية المتحدة-دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث-ط1-2004-ص308.
11. ينظر في أصول الحوار وتجديد علم الكلام-طه عبد الرحمن-ص65.
12. الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيتة وأساليبه- سامية الدريدي-ص191
13. دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني- لبنان- دار المعرفة-ط3-2001-ص44.
14. بلاغة السرد القصصي في القرآن الكريم قصة يوسف نموذجاً-ابراهيم عبد المنعم ابراهيم - مصر -مكتبة الآداب-ط1-2008-ص17.
15. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية- مصطفى صادق الرافعي-لبنان-دار الكتب العلمية-ط1-2000-ص104.
16. سورة النساء-الآية 82.
17. الإحكام في أصول الأحكام- ابن حزم-تحقيق:محمود حامد عثمان-القاهرة-دار الحديث-2005-ج2-ص200.وينظر البرهان في علوم القرآن-الزركشي-تحقيق: أبو الفضل الدمياطي-القاهرة-دار الحديث-2006-ص361.
18. الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيتة وأساليبه-ص192
19. سورة البقرة-الآية 67.
20. الكشاف- الزمخشري-شرح وضبط يوسف الحمادي-مصر-مكتبة مصر-ج1-ص139.
21. سورة البقرة-الآية 67.
22. تفسير الشعراوي - محمد متولي الشعراوي-مصر - دار أخبار اليوم-1997-ج1-ص97.
23. الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيتة وأساليبه- سامية الدريدي-ص200.
24. الحجاج في البلاغة المعاصرة-محمد سالم محمد الأمين الطلبة-ليبيا-دار الكتاب الجديدة المتحدة-ط1-2008-ص128.
25. الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية-محمد الولي-ص378.
26. سورة طه -الآيات 56-59.
27. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني-الألوسي-لبنان-دار إحياء التراث العربي-1353هـ-ط2-ج16-ص216.
28. سورة طه-الآية 57.
29. ينظر تفسير الشعراوي - محمد متولي الشعراوي - ص9301 و9302.
30. البنية السردية في القصص القرآني-محمد طول- الجزائر- ديوان المطبوعات الجامعية-ص105.
31. سورة الأعراف -الآية 116.
32. تفسير الشعراوي - محمد متولي الشعراوي --ص9302.
33. الحجاج في البلاغة المعاصرة-محمد سالم محمد الأمين الطلبة-ص129.
34. المرجع نفسه-ص201.
35. سورة الدخان-الآية 23-29.
36. ينظر الكشاف - الزمخشري-ج4-ص178.
37. سورة الدخان - الآيات 29.
38. ينظر الكشاف- الزمخشري-ج4-ص179.
39. الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيتة وأساليبه-سمية الدريدي-ص205.

40. سورة طه - الآية 38-39.
41. الحجاج في البلاغة المعاصرة - محمد سالم محمد الأمين الطلبة - ص 129.
42. ينظر الحجاج في البلاغة المعاصرة - محمد سالم محمد الأمين الطلبة - ص 129.
43. الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيتة وأساليبه - سامية الدريدي - ص 210
44. سورة العنكبوت - الآيتين 39-40
45. ينظر البحر المحيط - أبو حيان الأندلسي - بيروت - دار الفكر - 2005 - ج 8 - ص 357.
46. ينظر الكشاف - الزمخشري - ج 3 - ص 487.
47. الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية - محمد الولي - ص 380.
48. سورة الشعراء - الآيات 23-28.
49. ينظر الكشاف - الزمخشري - ج 3 - ص 355. أنوار التنزيل - البيضاوي - ج 4 - ص 136. روح المعاني - الألوسي - ج 19 - ص 71 و 72.
50. ينظر الكشاف - الزمخشري - ج 3 - ص 355.
51. سورة الشعراء - الآية 28.
52. ينظر الكشاف - الزمخشري - ج 3 - ص 365. تفسير الشعراوي - محمد متولي الشعراوي - ص 10559.
53. L'argumentation Dans La Langue - Jean-Claude Anscomdre Et Ducrot - Mardaga 3 Eme Edition - Belgique - p55
54. الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيتة وأساليبه - سامية الدريدي - ص 255.
55. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي - طه عبد الرحمن - ص 277.
56. L'elementd D'analyse Du Discours - Georges-Elia Sarfati - Franc Nathan - 1997 - P33.
57. الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية - محمد الولي - ص 382.
58. الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية - محمد الولي - ص 382. عن Elément de rhétorique et de l'argumentation - jean Jacques rob rieux - dunod - 1993 - p.p.117-118.
59. الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيتة وأساليبه - سامية الدريدي - ص 248.
60. سورة القصص - الآيات 33-35
61. سورة طه - الآيات 24-36.
62. سورة الزخرف - الآيتين 51-52.
63. سورة القصص - الآية 34.
64. ينظر روح المعاني - الألوسي - ج 20 - ص 77.
- الإسناد المجازي: أن التصديق حقيقة في المصدق؛ فإسناده إليه حقيقة وليس في السبب تصديق، ولكن استعير له الإسناد لأنه لا يس التصديق بالتسبب كما لا يس الفاعل بالباشرة. الكشاف - الزمخشري - ج 3 - ص 449.
65. الكشاف - الزمخشري - ج 3 - ص 449.
66. سورة طه - الآيتان 43-44.
67. سورة الشعراء - الآية 16.
68. ينظر تفسير الشعراوي - محمد متولي الشعراوي - ص 10920.
69. الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيتة وأساليبه - سامية الدريدي - ص 213.
70. سورة القصص - الآيات 7-9.



---

71. الكشاف- الرمخشري-ج3-ص435. ينظر أنوار التنزيل -البيضاوي- ج4-ص172. روح المعاني -الألوسي- ج20-ص47 و48.

72. أنوار التنزيل -البيضاوي- ج4-ص172.

## المدينة الجزائرية في الخطاب الشعري العربي الحديث

### مازونة نموذجاً

أ : سعيد بكير

جامعة حسبية بن بوعلي

-الشلف-

### تمهيد :

لقد كانت المدينة، وما تزال مقصداً للشعراء في كل عهدٍ، يستلهمون منها، روائع شعرهم بما تملكه من خصائص ومميزات تاريخية وثقافية وجغرافية، فقديمًا، وبعد معرفة العربي لها عن طريق الحضارات الأجنبية، أقام لها الشعراء غرضاً يسمى "رثاء المدن"، وهذا

بعد سقوطها أو تحطيمها، كما عرفها الشاعر العربي طلالاً بيكيه ويوح له بسرّه، أضف إلى ذلك أنّها تمثّل الطرف الثاني في الصراع القائم مع البادية، ومن هذه المدن العريقة : دمشق، القاهرة، بغداد، واسط، فاس، أنطاكية بيروت، البتراء،..... إلخ. ومن الأمثلة الشعرية التي تمجّد المدينة على سبيل المثال-لاالحصر- ما قاله أحمد شوقي عن دمشق في نكبتها 1926م، عندما ضربها الأسطول الفرنسي، إذ يقول<sup>(1)</sup> :

سلامٌ من صبا بردى أرقّ  
ودمعٌ لا يُكفكفُ يا دمشقُ  
أستدّمشقُ للإسلام ظنراً  
ومرضعهُ الأبوّة لا تعقُّ

وقول محمد العيد آل خليفة في تمقاد<sup>(2)</sup>:

وقفْتُ على تمقادٍ وقفةً جائِلِ  
عجبتُ لها من بلدةٍ أثريةٍ  
وظفت بها مسترشداً بالدلائل  
خلت منذ أجيالٍ طوالٍ دوائِل

وعلى العموم، كانت " نظرة الشاعر إلى المدينة نظرةً كليّةً شموليّةً تجمع بين الأَرْض والإنسان "<sup>(3)</sup>، فالشاعر إنسانٌ مجبولٌ على حب وطنه، وممّا مَنَّ العلاقة بينهما أكثر، عامل الاستعمار، الذي جعل أصوات الشعراء تتعالتوتور من أجل الحرية والاستقرار، ومن هؤلاء : السيّاب، محمد العيد آل خليفة، الشابي، محمود درويش،..... إلخ.

كما نالت المدينة الجزائرية قدراً وافياً من الاهتمام، وسجّلت حضورها في ساحة الشعر، بفضل مدحها العريقة، سواءً قبل الاستعمار الفرنسي (1830) أو بعده، فلقد كانت كل من : الجزائر العاصمة، تلمسان، بجاية مازونة وقسنطينة، من أهمّ المراكز الثقافية، التي نشطت الحركة السياسيّة والعلميّة في الوطن العربي، وبين الجزائريين<sup>(4)</sup>، ففيما ذكره تركي رابح، أنّ الثقافة الجزائرية بلغت أوج ازدهارها في المرحلة الممتدة (1800-1830م)، أي قبل دخول الاحتلال الفرنسي، وإفساده المعاهد والمؤسسات. وتعد مدينة مازونة، من المدن التاريخية الهامة، التي أسهمت في بعث الحضارة الإسلامية في المغرب العربي وقطباً هاماً من أقطاب التربية والتعليم، جلبت إليها أنظار المتعلمين والرحالة من مختلف بقاع العالم، وكانت تتولى التدريس في أعلى مستوياته (الثانوي والعالي)، فقد كانت " مدرسة مازونة في الغرب الجزائري ذات الشهرة البعيدة الصيت، ومدارس تلمسان وبجاية، وغيرها من المدارس الأخرى،..... تنهض بالتعليم، في هاتين المرحلتين "<sup>(5)</sup>، فعاد إليها الفضل في اتساع رقعة العلم والتعلّم بفضل جهود علمائها الذين كانت لبحوثهم وتوجيهاتهم دور كبير في توسيع دائرة الاهتمام بالثقافة، ولذلك أصبحت شاهد حي ومعلم بارز على أنموذج المدينة العريقة، وهذا ما تجسّد أيضاً في كتابات الشعراء الرحالة وشعرائها.

نبذة تاريخية عن مازونة :

- اسم المدينة :

ولقد اختلف في تحديد مرجعيته وحقيقته، ووردت آراء عديدة في هذا المجال، "حيث ورد في كتاب دليل الحيران لمحمد بن يوسف الزياتي أنّ مازونة هي اسم لرئيس قبيلة زناتية تدعى "ماسون" المعروف بـ "رجيسماسينغجانيس"، وكما يذكر الدكتور مولاي بالحيمسي، فضلاً عن مذكرات السيّد لوكيل يوسف المازوني، الذي عاش ما بين 1884-1940، أنّ مازونة تستنبط اسمها من اسم ملكة كانت تملك كنزاً كله نقوداً يسمى "موزونة"، وفي رواية ثانية أنّ مالكا يدعى "ماتع" جاء إلى عين المكان له بنت اسمها "زونا"، والتي نسب إليها منبع الماء "ماء زونا"<sup>(6)</sup>.

- تأسيس المدينة :

تعتبر مدينة مازونة من المدن الجزائرية العريقة، الضاربة في عمق التاريخ، اختلفت الآراء حول تأسيسها، حيث يرى محمد الوزان الفاسي صاحب كتاب "وصف إفريقيا" أنّ مدينة "مازونة أزلية بناها الرومان -حسب قول بعضهم- على بعد نحو أربعين ميلاً من البحر، تمتد على مساحة شاسعة وتحيط بها أسوار متينة، لكن دورها قبيحة فقيرة، وفيها جامع ومساجد أخرى، لقد كانت مدينة متحضرة جداً في القديم، لكنها كثيراً ما تعرضت للتخريب من قبل ملوك تونس تارة، ومن قبل الثورات تارة أخرى، وبالتالي من الأعراب ..... ويشاهد بقرب المدينة أماكن خربة مما كان بناه الرومان، لا تحمل أي اسم معروف لدينا لكن يدل على أصلها الروماني العدد الوافر من الكتابات المنقوشة على قطع الرخام، ولم يذكرها قط مؤرخونا الأفاقة<sup>(7)</sup>.

أما الشريف الإدريسي في كتابه "نزهة المشتاق واختراق الآفاق"، وهو من علماء القرن السادس عشر، فقد كتب عن مازونة قائلاً: "مدينة مازونة على ستة أميال من البحر وهي مدينة بين أجبل وهي أسفل خندق ولها أنهار ومزارع وبساتين وأسواق عامرة ومسكن موقنة ولسوقها يوم معلوم يجتمع إليه أصناف من البربر بضروب من الفواكه والألبان والسمن والعسل كثير بها، وهي من أحسن البلاد صفة وأكثرها فواكه وخصباً"<sup>(8)</sup>، حيث لم يشر الإدريسي إلى تاريخ تأسيسها ولكنه وصف المدينة ونشاط سكانها، الذين ذكر أنهم من البربر.

أما تاريخ هذه المدينة عند الرحالة الإسباني Mormal-Carvjal فيرجعه إلى العهد الروماني، عندما قام بجولته عبر المغرب العربي خلال القرن السادس عشر، ففي كتاباته أنّ مازونة مدينة قديمة أسستها الرومان مستندلاً في ذلك على بعض الآثار الموجودة<sup>(9)</sup>، أما ابن خلدون فيرجع تأسيسها إلى القرن الثاني عشر ميلادي (565هـ) على يد عبد الرحمان أبو منديل زعيم مغراوة<sup>(10)</sup>، ويشير محمد بن يوسف الزياني إلى أنّ مازونة دمرت عام (665هـ) حسب قول الدكتور مولاي بالحيمسي:

**« d'autre part, l'historien oranais, muhammad ibn yusuf al-zayyani, dans son « dalil al-hayran » affirme que mazouna fut détruite en 665 de l'hégire ».**<sup>(11)</sup>

ويذكر "شاو Shaw الرحالة الانكليزي عن مازونة أنّها أسست من طرف الأهالي باعتبار أنّ بناياتها تشبه القلعة، وهو يعارض مرمول (Marmol) الذي يرجعها إلى العهد الروماني، حيث يذكر أنّه ينبغي بالضرورة وجود آثار وبنابات تعود إلى هذا العهد، غير أنّ الإدريسي يحدد بعض التفاصيل حول المدينة، ويذكر أنّها كانت موجودة منذ القدم قبل الإسلام بحوالي بضعة قرون<sup>(12)</sup>.

**بعض أعلام مازونة:**

في قلب جبال الظهرة، الممتدة من جبال الزكارمليانة، انبثق شعاع مازونة الثقافي، وانتشر نوره عبر الوطن، يملأ الدروب وينير قلوب الوافدين عليها من طلبة العلم، وكانت بذلك أحد أهم المراكز العلمية، مكّنها هذا من أنّ تكون عاصمة لبلدك الغرب في العهد التركي، ومركز سلطة لقبائل مغراوة في العصر الوسيط، كما كانت عاصمة ثقافية معروف قدرها على غرار المدن التاريخية الأخرى كتنس، مستغانم، تلمسان ومليانة، فوصفت منذ القدم بمدينة العلم والعلماء، لا لشيء إلا لكثرة علماءها الرواد الذين أفادوا وأثاروا سبيل الأمة، وكانوا القبلة التي يقصدها الطلاب للاستزادة في العلم والتبحر فيه.

هؤلاء، العلماء الذين "لولا أبو راس الناصري الذي تتلمذ عليهم لما عرفنا عنهم شيئاً لقد أفادنا رحمه الله بشهادته الحية قائلاً: .... جهابذة... فهم ذوو الخبرة التامة بعلم الشريعة ومختصر الخليل\* حفظاً ولفظاً ومعناً، ميزتهم الأولى أنّهم من أهل البلد الذي ضمن للمدرسة الاستقرار ومكنها من مواصلة المهمة"<sup>(13)</sup>، ويبلغ عددهم أربعة عشر عالماً في حين تتلمذ على يد خمسة علماء من معسكر واثنان بمستغانم.

تأسست مدرسة مازونة الفقهية (Medersa) في أوائل القرن الحادي عشر الهجري، حوالي 1029هـ، أسسها سيدي محمد بن الشارف<sup>(14)</sup>، عكف علماءها على تدريس المتطوعين، أفادوا الأفراد والعباد، وكانوا أئمة يقتدى بهم في العلم والدين والنظم والفتاوى، درسوا القرآن الكريم وجعلوه المادة الأساسية لهم، وبحثوا في أصول الفقه واهتموا بالتفسير وحفظه.

من أشهر أعلامها ما ذكر في كتابي الدكتور مولاي بالحميسي وهما:

## Histoire de Mazouna -

- مازونة مقصد الدارسين وقلعة الخليليين

وما ذكر في كتاب الأستاذ: جنان الطاهر، عنوانه: "مازونة عاصمة الظهرة، ثغر حربي ومركز إشعاع حضاري، وهو أستاذ متخصص في التاريخ والحضارة الإسلامية.

- أبو عمران موسى بن عيسى المغيلي المازوني، فقيه وقاضي البلدة وصاحب مؤلفات عديدة أشهرها: - دباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار .

- الرائق في تدريب النشء من القضاة أهل الوثائق.

- حلية المسافر<sup>(15)</sup>.

- أبو زكريا يحيى بن أبي عمران المغيلي المازوني، المتوفى سنة (883هـ/1478م) من أهل الدين والصلاح من أعلام القرن المذكور، درس أولا على يد أبيه أبي عمران موسى، ثم على علماء تلمسان مثل ابن مرزوق الحفيد وقاسم العقباني وأبي عبد الله محمد بن يحيى الهوا ري المعروف بالأبرش، كما عاصر ملوكا ثلاثة من بني زيان وهم: أبو العباس أحمد (1431هـ/1462م)، ومحمد المتوكل (1462هـ/1471م)، وأبو عبد الله الثابت (1473هـ/1505م)<sup>(16)</sup>.

وهو صاحب كتاب الدرر المكنونة في نوازل\* مازونة، ألفه ما بين (1441هـ/1478م) سنة وفاته، ورغم أن يحيى المازوني لم يؤلف كتابه ( الدرر) لكي يكون كتابا سياسيا فإنه ضمنه من قضايا العصر وفتاوي الفقهاء أو النوازل ما يكشف عن الحياة السياسية و الاقتصادية في الغرب الجزائري وخصوصا ضعف الدولة الزيانية<sup>(17)</sup>، كما درّس القضاء بتنس ومازونة، وهناك علماء كثر نكتفي بذكر أسمائهم فقط:

• أحمد بن محمد بن زكريا المازوني توفي (889هـ/1493م)

• الشيخ أبو طالب محمد بن علي بن الشارف المازوني (ق 11هـ)

• عبد الرحمان بن علي بن الشارف المازوني.

• محمد الصادق الحميسي ابن علي المازوني .

• الحسن بن محمد بن مصطفى المازوني (ق 12هـ)، وله كتابان:

- تحفة الملوك في حصر أصول الإرث المتروك.

- منهاج السلوك في شرح معاني تحفة الملوك.

• سيدي هني بن محمد أبو طالب: توفي في معركة مسرغين (1791م/1205هـ) .

• الشيخ بن علي بن الشيخ أبي عبد الله المغيلي والد الصادق الحميسي.

• نصر الدين محمد المازوني.

• لوكيل يوسف المازوني (1884/1940هـ)

• مولاي بالحميسي.

وهناك علماء ليسوا من أبناء المنطقة ونذكر منهم:

- الشيخ أبو رأسالمعسكري(1737 / 1823م)
- الشيخ السنوسي المجاهري ( 1791 / 1859م)
- الشيخ محمد بلقندوزالمستغامي المتوفي 1829م
- سيدي موسى بن شهيدة توفي سنة 1922 ( تبارت )
- الشيخ محمد الميسوم بن محمد بن أحمد (1820 / 1882م) عريب عين الدفلي
- سيدي أحمد بن يوسف الملياني (ت 927هـ / 1521م)
- سيدي محمد بن علي أجهلوالمجاهي ( 1538م)
- ابن الفقون الحسن بن علي القسنطيني 1214م
- الحسن الوزان الشهير بلقب الأسد الإفريقي ( 1495م / 1552م)، وغيرهم كثيرون....<sup>(18)</sup>.

هذه المدرسة واصلت مسيرتها بمساعدة باي وهران وحكام العاصمة، وجهود هذه الأسماء المذكورة سابقا، ومن خصائص هذه المدرسة أن يلقى الدرس بالعامية وذلك لجلب المتعلم البسيط والأخذ بيديه، ولأنّ العامية خالية من الغريب والتعقيد، كما كانت تعتمد الطريقة الجاحظية وهي خلط الجد بالهزل لقول الشاعر<sup>(19)</sup>:

إذا لم يكن في مجلس الدرس نكتة \*\*\* وتقرير إيضاح لمشكل صورة  
فدع سعيه وانظر لنفسك واجتهد \*\*\* وإياك تركا وهو أقبح خله.

كما ساهم طلبة المدرسة في فتح وهران 1791م في نهاية القرن 18م من يد الإسبان وشاركوا بحوالي مائتي طالب، وكان يحكمها آنذاك محمد بن علي بن الشارف المازوني.

صورة مازونة وأعلامها، نماذج شعرية مختارة :

إنّما صورة تشكّلت حدودها المتداخلة الألوان والأبعاد على مدى حقب ممتدة من الفعل الكتابي، فعل كانت تحكمه في الغالب عوامل دينية قوامها العامل العقائدي الذي كثيرا ما وسوس إلى ذويه بأحكام طبعها البيئة والتفكير، ولأنّه يتعذر علي ذكر كل ما قيل عن مازونة وأعلامها ارتأيت أن أحصر الاهتمام عند الخطوط الكبرى التي حفل بها الجهد التصوري لصورة أعلام مازونة، وتعويلاً بالدرجة الأولى على بعض النصوص الرحلية.

النماذج المختارة:

1/ مدح الشيخ جلّول البدوي مازونة وأعيالها فقال:

اذكر مازونة واعرف قدر ما اشتملت \*\*\* عليه من خير ينويه مرتاد  
مدينة جال فيها العلم جولته \*\*\* إذ عاش فيها من الأعلام أطواد  
آل الحميسي فيها امتاز فضلهم \*\*\* وماأثنوا منه ماجاروا وما حادوا  
مضوا مصابيحهدى في القضاء مدى \*\*\* يسوسهم في مجال العدل ميعاد  
فعالم يتولى شرح غامضة \*\*\* من الشوارد فواحها لهم زاد  
وعالم همه للفقهِ منبعث \*\*\* وفكره فيه بالإدراك وقاد

تناولوه فلم يبرح بهم لهجاً \*\*\* كأنما احتكروه الدهر أو كادوا  
وقد وعى لهم التاريخ ما صنعوا \*\*\* به احتفل فهو هيمان وجراد (20)  
2/ مدح عبد الله المشرفي ( قاضي معسكر) الصادق الحميسيا المازوني وهو تلميذه وقد زاره بمازونة:

مازونة خير القرى \*\*\* وأهلها خير أناس  
لم تلق فيهم جنينا \*\*\* إلا كريما أو مواس  
العلم صار طبعه \*\*\* والمجد خير لا يقاس  
أكرم به من عالم \*\*\* سما بفكر ودرس  
ضاهى بفقته مالكا \*\*\* ولغة أبا نواس (21)

3/ قول ابن الفقون الحسن بن علي القسطنطيني ( الرحالة) أثناء رحلته من قسنطينة إلى مراكش، ملتحقا بالخليفة الموحي محمد الناصر (1199/1214م) ذكر في قصيدته مازونة فقال:

وفي مازونة مازلت صبا \*\*\* وهمت بكل ذي وجه وضي (22)

4/ نص الرحالة المصري:

(قيلت هذه القصيدة في شأن محمد أبيراس بن أبي طالب المتوفي 1917م

ألمأ على مازونة وانظرا العلى \*\*\* فمازونة بيت الهدى وسلام  
وهل بعد بيت العلم بيت لفاصد \*\*\* دعائمهُ فوق السما و مقام  
لها شهرةً قدما بيث علومها \*\*\* ونشر التقي بين الورى وأنام  
حماها منيع والمقام مشدٍ \*\*\* وذكر لها يسري كيدر تمام  
أبى لله إلا أن تكون ككعبة \*\*\* ملاذاً لمن قد ضل بين ظلام  
رحلت بلاداً في الزمان كثيرة \*\*\* لأنظر حال العلم بين خيام  
فشاهدت كلاً بين مشن وشاكرٍ \*\*\* لها خير صنع في أجل نظام  
ولا عجب فالله أيد أزرها \*\*\* بهذا الذي بين الملا كإمام  
غنيت به بدر الأئمة مالكا \*\*\* فقيه الثرى بل رأس كل همام  
محمد أبو راس لذا سار نهجه \*\*\* وسوى سبيل الفقه خير إمام  
وقام له بين الرجال يخدمه \*\*\* وعزم متين فوق حد حسام  
فأظهر مكنونا وأبدى دقائقا \*\*\* وأخرج آيات بخير قوام  
وبرز بل عزّ النظر وفاته \*\*\* وفاق فكلّ قد رمى بزمام  
وأثنى عليه الفقه والدين والهدى \*\*\* بقول بديع في جميل كلام  
ومن يخدم العليا فالله عونهُ \*\*\* ويجزيه خيراً وفق صنع سلام

قدم يا إمام القوم درة تاجهم\*\*\* ويدرأ منيراً فيكمسك ختام<sup>(23)</sup>

### قراءة في قصيدة الرحالة المصري:

هذه القصيدة قالها الرحالة المصري صديق أحمد سنة (1332هـ-1919م) عن محمد أبي راسالمازوني، وكشف فيها عن صور عديدة عن مازونة وعن هذا العالم الذي مدحه، وسنركز على الصورة السراب\*، فإننا سنلتقط كل صورة وردت ملتصقة بالصورة الأم على الرغم من أنها صور من نوع آخر ( ليست أدبية) جغرافية أو دينية أو لونية.....، كما سنعمل على ربط الصورة بالمتخيل الاجتماعي، ومحاولة مقارنتها من الوجهة التاريخية والأنثروبولوجية. وعليه فتحليل أي صورة يقوم على العلاقة بين الصورة والمتخيل الاجتماعي وذلك ب:

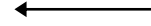
1 -كشف بني النص الكبرى

2 -الوحدات التيمائية الكبرى

3 -المستوى المعجمي للكلمات التي تنكتب الغيرية بفضلها

كما يمكن أن تفهم كل " صورة مدروسة ..... بمعان ثلاث هي صورة الأجنبي، والصورة الصادرة عن أمة ما) أو مجتمع ما، أو ثقافة ما)، وأخيرا الصورة المبتدعة من قبل حساسية خاصة بكاتب ما"<sup>(24)</sup>.

وعليه يمكن تقسيم هذه القصيدة إلى صورتين ( لوحتين):



بنية كبرى أولى

- صورة أولى

- من البيت الأول ← إلى البيت التاسع

---

←  
- ص حورة أولي بنيّة كبرى أولى

← من البيت الأول إلى البيت التاسع

←  
- ص حورة أولي بنيّة كبرى أولى

← من البيت الأول إلى البيت التاسع

وتمثل هذه الأبيات الدور العلمي والثقافي والديني الذي امتلكته مازونة بفضل أعلامها، الذين جعلوها قبلة، وكعبة لطلبة العلم القادمين إليها في كل زمان، ولعل محمد أبو راس واحد من هؤلاء الأعلام الذين رفعوا راية العلم والدين بمهذه البلدة الصغيرة

← الصورة الثانية ← البنية الكبرى الثانية

← من البيت العاشر ← إلى آخر القصيدة.

وفي هذه الصورة التي أفردها الشاعر لمحمد أبي راس ولأعماله الجليلية، أبرز كل خدماته التي وهبها للبلدة، والتي جعلته يتفرد عن الآخرين، الذين لا يضاهونه علما وقدرًا، وفي الصورتين السالفتي الذكر، عرف الشاعر كيف ينسق بينهما فلم يظهر للقارئ أي انفصام بل ظهرت كلتاها كلوحة واحدة ملتحمة العناصر، لأن من طبيعة الصورة غياب الفجوة فيها، أما بالنسبة للوحدات التيمائية الكبرى: يمكن تحديدها كالآتي:

- الوحدة الأولى: من البيت الأول إلى السابع.

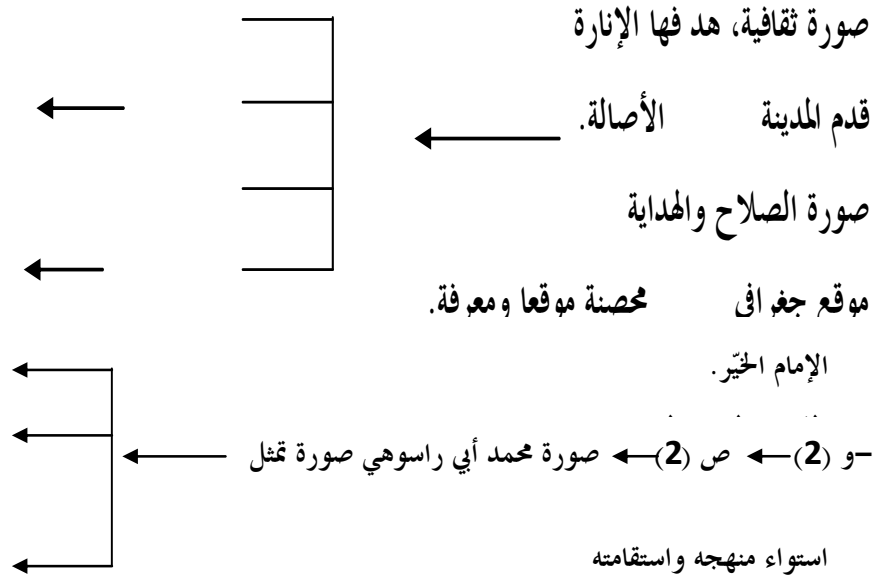
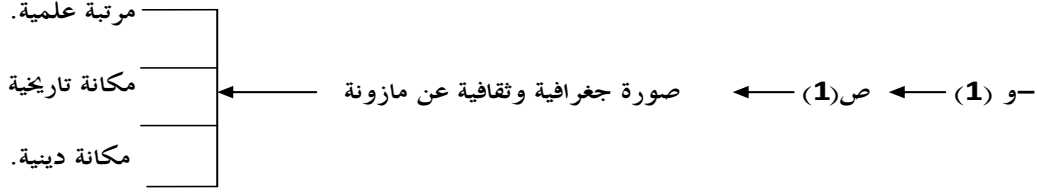
- الوحدة الثانية: من البيت الثامن إلى العاشر.

- الوحدة الثالثة: من البيت الحادي عشر إلى البيت الرابع عشر.

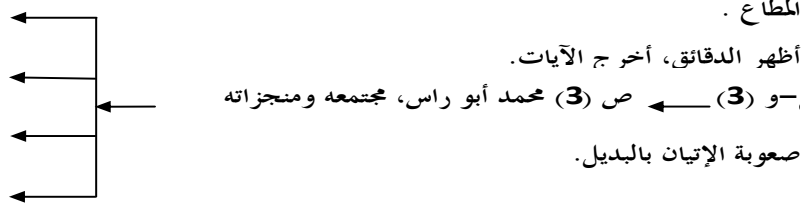


- الوحدة الرابعة: من البيت الخامس عشر إلى البيت السادس عشر.

في هذه الوحدات نجد أن الشاعر حملَ الصورة الأصل صوراً ثانوية أخرى، إضافة إليها وهي كالاتي :  
الوحدة الأولى الصورة الأولى، تمثل البعدين الجغرافي والثقافي للمدينة ويمكن تفسيرها:



و- (4) - ص (4) - موقع العالم عند ربه (الجزاء) - الصلاح والنجاح



و- (4) - ص (4) - موقع العالم عند ربه (الجزاء) - الصلاح والنجاح

والمتتبع لهذه السلسلة من الصور يستنتج سهولة الربط بينهما لأنها من مادة واحدة من مرسل واحد إلى شخص واحد وثقافة واحدة، فالرحالة المصري هنا يقف وقفة المادح، المعجب لذاكل الصور كانت ايجابية تخلو من السلبي، ولأنه كان كذلك، استعمل عدة مصطلحات تحبب زيارة المنطقة ( المجتمع الصادرة عنه الصورة) نحو: (الماء، انظر، سوى سبيل الفقه، أظهر، برز، أثنى عليه

---

الفقه، يجزيه خيراً، دُم...)، كما أعطى صديق أحمد صورة حسنة عن محمد أبي راس ( وهو من حفدة أبي راس الناصري

المعسكري)، وجعله صورة يقتدى بها في جلائل الأعمال.

و أخيراً لا نحسب هذه الصورة المتكاملة التي رسمها الشاعر عن المدينة وهذه الشخصية، تمثّلها من العدم ولكنه رآها ماثلة

أمامه في واقع حقيقي وجلّي، الأمر الذي جعله يُبهر ويُعجب، فالصورة المرسومة أمامنا صورة مبتدعة عن شخصية مقدره للعلم

والعلماء.

#### الهوامش:

- (1) -زهير محمود عبيدات، صورة المدينة في الشعر العربي الحديث، دار الكندي، دط، إربد، عمان، الأردن 2006، ص 28.
- (2) -أبو القاسم سعد الله، شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط3، منقحة، الجزائر 1982، ص266.
- (3) -زهير محمود عبيدات، صورة المدينة في الشعر العربي الحديث، ص 85.
- (4) -انظر تركي رايح، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب ط4، الجزائر، 1984، ص

- (5) - المرجع نفسه، ص 128.
- (6) - جنّان الطاهر، مازونة عاصمة الظهرة، ثغر حربي ومركز إشعاع حضاري، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2005، الجزائر، ص 12.
- (7) - الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي و محمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1983، بيروت، لبنان، ص 36.
- (8) - الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق واختراق الآفاق، مجموعة من المحققين، مكتبة الثقافة الدينية، المجلد 1 الإقليم الثالث، ج 1، بور سعيد، القاهرة، ص ص 271-272.
- (9) - المرجع نفسه، ص 09-10.
- (10) - المرجع نفسه، ص ن.
- (11) - Moulay Belhamissi, Histoire de mazouna, Société nationale d'édition et de diffusion, Alger, p 25.
- (12) - جنّان الطاهر، مازونة عاصمة الظهرة، ص 11.
- \* خليل بن إسحاق بن موسى بن شعب المعروف بابن الجندي ضياء الدين حامل لواء مذهب مالك في زمانه بمصر/ ت: 776هـ/ 1374م.
- (13) - مولاي بالحميسي، مازونة مقصد الدارسين وقلعة الخليليين، منشورات الإتحاد الوطني للزوايا الجزائرية ط1، 2005، ص 32.
- (14) - جنّان الطاهر، مازونة عاصمة الظهرة، ص 93.
- (15) - مولاي بالحميسي، مازونة مقصد الدارسين وقلعة الخليليين، ص 09.
- (16) - المرجع نفسه، ص 09.
- \* النازلة : هي المصيبة ولكن يقصد بها في هذا الكتاب (الدرر) الحالة الخاصة في الفقه المالكي.
- (17) - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن 10 إلى 14 هـ (16 - 20م)، ج 1، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط 1، 1985، ص 31.
- (18) - جنّان الطاهر، مازونة عاصمة الظهرة، ص ص 70-87.
- (19) - مولاي بالحميسي، مازونة مقصد الدارسين وقلعة الخليليين، ص 50.
- (20) - المرجع نفسه، ص 31.
- (21) - جنّان الطاهر، مازونة عاصمة الظهرة، ص 103.
- (22) - مولاي بالحميسي، مازونة مقصد الدارسين وقلعة الخليليين، ص 05.
- (23) - المرجع نفسه، ص 38.
- \* الصورة السراب (Image Mirage) : صورة تبحث في تصوّر السرابي المتخلف في الوجدان والأذهان.
- (24) - جان مارك مورا، الصورولوجيا الأدبية، تر: عبد النبي ذاك، مجلة الأدب المقارن، العدد 3، كلية الآداب (أغادير)، 1992، ص 04.