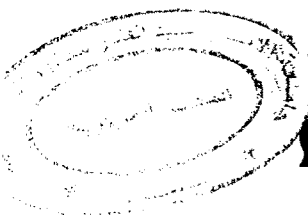
مكتبة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية – قسنطينة
هـديـة



مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

ربيع الأول 1427 / أفريل 2006

العدد 20

ISSN 1112-4040

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

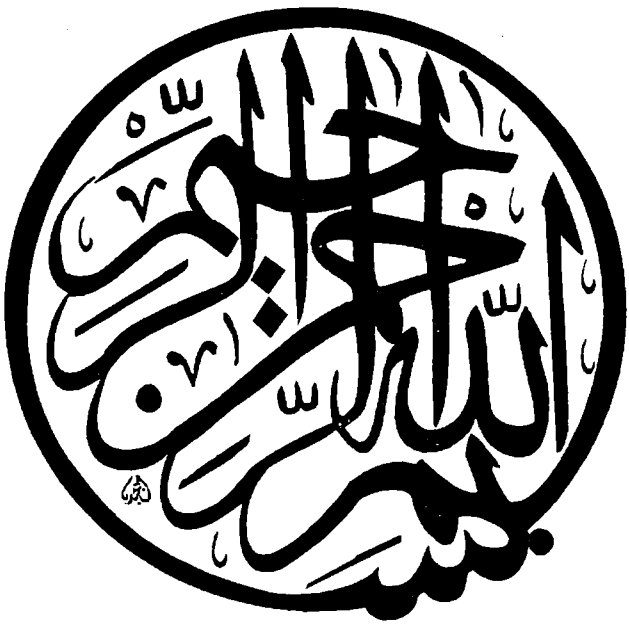
مدير المجلة	هيئة التحرير	الهيئة الاستشارية
أ. د/ عبد الله بوخلخال	أ. د/ أحمد صاري	د/ إسماعيل سامعي
	أ. د/ رابح دوب	د/ باديس فوعالي
رئيس التحرير	أ. د/ سامي عبد الله الكناني	د/ جمال شوالب
أ. د/ احميده عميراوي	أ. د/ سلمان نصر	د/ حسان موهوبي
	أ. د/ عبد الله بوجلال	د/ اسعيد عليوان
مسؤول النشر	أ. د/ عبد الكريم بن أعراب	د/ صالح نعمان
أ. د/ احميده عميراوي	أ. د/ عمر لعويرة	د/ عبد العزيز فيلالي
	د/ عبد القادر بخوش	د/ علاوة عمارة
أمانة المجلة	د/ مولود سعادة	د/ محمد بوركاب
* محمود بن زغدة	د/ نصير بوعلي	د/ كمال لدرع
* الآنسة منى علام	د/ نذير حمادو	د/ نجيب بن خيرة

توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

* مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة – الجزائر 25000

* الهاتف / الفاكس: 98 21 92 31 0

* البريد الإلكتروني: E. Mail - usieak 25 @ Wanadoo. dz


بسم الله الرحمن الرحيم

---------- قواعد النشر في هذه المجلة ----------

يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ما يلي:

1 - أن يكون الموضوع متميزا بالجدة العلمية؛ كأن يتناول قضايا:

- معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية؛ تراثا وآفاقا.
- فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي الترية.

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

3 - أن يقدم البحث في نسختين على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مرن 3.5 أو في قرص مضغوط.

4 – **أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية (جديد في كل صفحة)**

5 – أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق في ملف مستقل عن النص التأليفي، ومحفوظة في قرص مرن.

6 – ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى.

7– تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغة الفرنسية والإنجليزية. مع ملخص بالعربية لا يتجاوز 100 كلمة.

8 – تخضع الأعمال المرسلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقويم.

9– يرفق البحث المقدم لإدارة المجلة بسيرة ذاتية علمية وصورة شمسية.

10– لا يعاد البحث إلى صاحبه.

فهرس الموضوعات

* كلمة مدير المجلة: الأستاذ الدكتور **بوخلخال عبد الله** .....

* كلمة رئيس التحرير: الأستاذ الدكتور **عميراوي احميده** .....

*** د. كمال لدرع:**

حفـــظ المصالح التحسينية مقصد شرعي عظيم 11

*** د. صالح نعمان:**

الصلة بين العلم والدين وتأثيرهما في الفرد والمجتمع عند النورسي..... 41

*** د. محمد اسطنبولي:**

مناهج العلماء في استخراج الزوائد..... 59

*** د. سعاد سطحي:**

أحكام عقد الرهن في المذهـــب المالكـــي 69

*** د. سعاد بيطاط:**

التطرف الديني دراسة المصطلح والمفهوم على ضوء الكتاب والسنة 89

*** د. عليوان اسعيد:**

الغلو في الدين المفهوم، المظاهر، الأسباب، العلاج..... 103

*** أ. محمد جعيجع:**

آثار الإعلان التلفزيوني في منظومة القيم لدى الطفل المسلم..... 125

*** د. نصير بوعلي:**

البث التلفزيوني الفضائي والهوية الثقافيـــة للمجتمع الجزائري..... 137

*** د. صالح دبوبة:**

من الاستشراق إلى العولمه.. 155

*** د. إسماعيل سامعي:**

الحركة الاقتصادية في المغرب الأوسط من خلال صورة الأرض لابن حوقل القرن 4 هـــ/10م 171

* د. حنيفي هلايلي:
الثورات الشعبية في الجزائر أواخر العهد العثماني كرد فعل على سياسة التهميش..... 189
* أ. خير الدين شترة:
الطلبة الجزائريون بجامع الزيتونة (1919– 1939) 205
* د. عزيز لعكايشي:
التنوع الفكري ووحدة الشكل الفني في شعر التفعيلة مرحلة الريادة، نموذجا..... 233
* أ. على سالم ارميص:
ظاهرة هروب الأموال العربية والمديونية الخارجية..... 243
* د. عبد الرزاق علي الرجيبي:
السكان والتنمية البشرية..... 255

تقديم مدير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فبمشيئة الله تعالى، وبفضل كل من هيئة التحرير والباحثين يصدر هذا العدد العشرين من المجلة في موعده، حافلا بالموضوعات المختلفة في مجالات معرفية متنوعة، إسلامية وإنسانية.

والمجلة إذ تواصل مسيرتها فإنها تسعى دائما إلى القيام برسالتها العلمية بنشر البحوث العلمية، وتشجيع الباحثين الذين فضلوا نشر موضوعاتهم في هذه المجلة بعد أن صارت لها مكانة دولية أسوة بالمجلات الأخرى

ويسعدني مرة أخرى أن أرى صدور هذا العدد وأعدادا أخرى. مثلما يشرفني أن أوجه شكري الجزيل إلى المشرفين على إعدادها، وإلى أصحاب البحوث؛ سواء التي نشرت أو التي سوف تنشر، وإلى القراء الكرام الذين يتزودون بما تتضمنه هذه المجلة من معارف.

والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين

أ. د. عبد الله بوخلخال

مدير الجامعة

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

وبعد؛

فإننا نشعر بارتياح ونحن نقدم هذا العدد العشرين من مجلة جامعة الأمير عبد القادر الذي يتزامن مع الاحتفال بيوم العلم لعام 2006، نقدمه مساهمة في إثراء المسيرة العلمية بفضل مجهود هيئة التحرير، وتكرم الباحثين الذين شرفوا هذه المجلة بما قدموه من موضوعات علمية جاءت من منابع معرفية متخصصة ومتنوعة. نشرنا بعضها في هذا العدد، وسوف ننشر البعض الآخر في الأعداد القادمة إن شاء الله.

ونغتنم الفرصة ونوجه شكرنا لأصحاب هذه الموضوعات على ثقتهم فينا وفي مجلتنا التي أرادوها أن تكون جسر تواصل معرفي بينهم وبين القراء الكرام الذين نتمنى لهم كل الخير.

نسأل الله تبارك وتعالى التوفيق

الدكتور عميراوي احميده

أستاذ التعليم العالي ونائب مدير الجامعة

حفـــظ المصالح التحسينية

مقصد شرعي عظيم

الدكتور كمال لدرع

جامعة الأمير عبد القادر

تمهيد:

قسم العلماء أصول المصالح الشرعية إلى ثلاثة أقسام: مصالح ضرورية، ومصالح حاجية، ومصالح تحسينية. ومعيار هذا التقسيم هو بالنظر إلى قوة المصلحة، فما كانت مصلحته قوية بحيث يتوقف عليها قيام مصالح الدين والدنيا والآخرة اعتبروها مصالح ضرورية، وما كانت مصلحته ترفع الحرج عن الناس جعلوها مصالح حاجية، أما المصالح التي تكمل المقاصد الضرورية والحاجية وتحسن حياة الناس في شؤون معاشهم ومعاملاتهم فأطلقوا عليها اسم المصالح التحسينية.

ويلاحظ على دراسات الباحثين ممن اهتم بدراسة المقاصد الشرعية عنايتهم أكثر بدراسة القسمين الأوليين من المصالح، فيتوسعون في شرح حفظ الدين أو النفس، أو غيرها من الكليات، لكن المقاصد أو المصالح التحسينية لم تلق العناية نفسها من الدراسة، مع أنها مقاصد لها آثار مباشرة على دين الناس، ونظام حياتهم، وشؤون معاشهم.

وهذه الدراسة محاولة لبيان أهمية المصالح التحسينية، ومكانتها، وآثارها، وتطبيقاتها المختلفة.

معنى المصالح[1] التحسينية[2]: تعريفها عند الإمام الجويني: أشار إمام الحرمين الجويني إلى التحسيني عند تقسيمه للمقاصد إلى أصول خمسة ، فقال: " الضرب الثالث: مالا يتعلق بضرورة واقعة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها"[3].

---

1 – تعريف المصلحة في اللغة: بمعنى المنفعة وزنا، فهي مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، وهي أيضا اسم لواحدة من المصالح، ويراد منها أيضا الفعل الذي فيه صلاح، بمعنى النفع، من باب إطلاق السبب على المسبب، نحو طلب العلم مصلحة، والصناعة مصلحة، والعلم والصناعة سببان لجلب منافع مختلفة، والمصلحة بهذا المعنى ضد المفسدة. (ابن منظور، **لسان العرب**، ج: 4، ص: 2479 – الفيروزأبادي، **القاموس المحيط**، ج: 1، ص: 235. – الرازي، **مختار الصحاح**، ص: 367. – مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، دار الفكر، ج: 1، ص: 520.) . أما تعريفها في الاصطلاح: فقد عرفها الإمام الشاطبي بقوله: " المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب للمصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتباره ذلك المعنى بل برده كان مردودا باتفاق المسلمين ". (الشاطبي، **الاعتصام**، ج: 2، ص: 113.) وعرفها ابن عاشور بقوله: " المصلحة وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائما أو غالبا للجمهور أو للآحاد ". (ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص: 65)

2 – لغة من الحُسن، يقال: حَسُنَ الشيء حُسنا أي جَمُل، فهو حسن. وأحسن الشيء أي أجاد صنعه، والحُسْن: الجمال، واستحسنه أي عده حسنا وجميلا. (مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا، ص: 174.

3 – الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج: 2، ص: 602 وما بعدها.

– عند الإمام الغزالي: قال فيها: " الرتبة الثالثة مالا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات"[1].

– وعرفها الإمام الرازي بقوله: " هي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم"[2].

– عرفها الشاطبي بقوله: " الأخد بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ، ويجمع ذلك القسم مكارم الأخلاق "[3].

– عرفها ابن عاشور بقوله: " هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرآى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها أو في التقرب منها "[4].

ما يستفاد من هذه التعاريف: يتضح من كلام الجويني أن مرتبة المصلحة التحسينية تشمل جانب الأخلاق بمفهومها الواسع، فكل ما أدى إلى جلب خلق كريم أو نفي لآخر سيئ هو من المقاصد التحسنية.

---

1 – الغزالي أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 ، ج: 1، ص: 290.

2 – الرازي، **المحصـــول**، 222/2/2

3 – الشاطبي: إبراهيم بن موسى اللخمي، **الموافقـــات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، لبنان،

ج: 2 ، ص: 11.

4 – ابن عاشور، ـــ ابن عاشور: محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، والشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط سنة 1985م، ص: 82و83.

وهو معنى تأكد في تعريف كل من جاء بعده كالغزالي والرازي والشاطبي حيث وسعوا من نطاق المصالح التحسينية بتوسيع نطاق الأخلاق، بحيث تشمل كل ما له علاقة بحياة الإنسان في جوانبها المتعددة سواء ما تعلق منها بالعادات أو المعاملات. ويفهم من تعاريف هؤلاء أن معيار تقدير الجانب الأخلاقي ليس إلى الشرع وحده، بل كذلك إلى الذوق السليم، والفطرة الإنسانية، والعقل الراجح. فما استساغه الذوق السليم وانسجم مع الفطرة الإنسانية وتقبله العقل الراجح فهو خلق حسن يحث عليه الشرع، وما نفر منه الذوق السليم واشمأزت منه فطرة الإنسان، ورفضه العقل الراجح فليس بخلق كريم، والشرع يحث على تجنبه.

أما تعريف ابن عاشور فقد وسع أكثر من سابقيه من مجال المصالح التحسينية، وأعطى لها أبعادا أخرى أغفلته التعريفات السابقة، وهو ما سيتضح لاحقا.

ويمكن استخلاص ما يستفاد من هذه التعاريف في النقاط الآتية:

1. أن المصالح التحسينية أقل رتبة من المصالح الضرورية والحاجية.
2. أنها تتعلق بالجانب الأخلاقي وفضائل الأعمال، وما يقع به كمال الأفراد والمجتمع من العادات الحسنة والسلوكات الجميلة، والمناهج المستقيمة.
3. وهي تشمل أيضا البعد عما يتنافى مع الأخلاق والفضائل، والنفور عما هو مستقذر شرعا وعرفا، وتعافه النفوس والطباع السليمة.
4. إن المصالح التحسينية إذا فقدت لا يختل نظام الحياة كما في الضروريات، ولا ينال الناس الضيق والحرج كما في الحاجيات، ولكنه تصبح حياتهم مستقبحة بعيدة عن الذوق السليم، وتنفر منها الطباع ولا يستسيغها العقل السليم.

عدم جواز الاستخفاف بالمقاصد والمصالح التحسينية: إن كون المصالح التحسينية في المرتبة الثالثة بعد المصالح الضرورية والحاجية لا يعني للمكلف جواز الاستخفاف بها وعدم

اعتبارها[1] أو عدم احترامها، فهذه المصالح صنفت في هذه المرتبة لاعتبار قوة المصلحة فيها بالنسبة لغيرها من المصالح الراجعة إلى الضروري أو الحاجي.

فكون هذه المصالح في مرتبة التحسيني لا يعني أنها ليست ذات قيمة، أو أنها على سبيل الاستحباب، فقد تكون من حيث طلب الفعل واجبا شرعيا، أو متممة لواجب؛ وقد تكون من حيث الترك في حكم المحرم، أو في حكم الذرائع المفضية إلى الحرام، فتمنع حينئذ.

فكون الطهارة مصلحتها تحسينية لا يعني تخيير المكلف بين فعلها وتركها عند أدائه لصلاته، فالصلاة لا تصح إلا بالطهارة، فهي من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، يؤكد هذا المعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: " **لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ** ".

ومثل ذلك يقال بالنسبة لستر العورة فهي من حيث المصلحة المشتملة عليها لا ترقى إلى مرتبة الضروري أو الحاجي، وإنما هي مصلحة تحسينية، لكونها خادمة لمقصد ضروري أو حاجي، وهذا لا يعني جواز المسلم أن يكشف عورته في الصلاة أو حتى خارجها، فهي مما يتوقف عليها صحة صلاة المسلم والمسلمة.

أهمية المصالح التحسينية في قيام الأمة الإسلامية بدورها الدعوي: تكمن اهمية المصالح التحسينية كذلك في تحسين صورة الأمة الإسلامية لدى الأمم الكافرة، وجعلها ذات مظهر حسن، مستقيمة في أعمالها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، تمتاز بالرقي الحضاري، والتطور المعيشي، وهذا الجانب نبه إليه الإمام ابن عاشور رحمه الله من خلال تعريفه للمقاصد التحسينية، حيث قال: "**هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة**

---

1 – البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، ص: 130.

في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرآى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها أو في التقرب منها "[1].

ويلاحظ أن نظرة ابن عاشور للمصالح التحسينية تميزت بالشمول وبعد نظر، وخروجه عن التعريف التقليدي الذي درج عليه ممن سبقه من العلماء ابتداء من الإمام الجويني إلى غاية الإمام الشاطبي.

فالمقاصد التحسينية حسب نظرة ابن عاشور تشمل نظام الأمة ككل، وليست خاصة فقط بالعبادات أو الأخلاق، فكل الجوانب الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية يجب على المسلمين حفظ مصالحها التحسينية فضلا عن حفظ مصالحها الضرورية والحاجية، فالمصالح التحسينية تقوم بدور مهم في المحافظة على تناسق وانسجام نظام الأمة في شتى مظاهره وجوانبه، هذا على المستوى الداخلي، أما على المستوى الخارجي فإنها تحسن مظهر الأمة وتقوي سلطان هيبتها، بحيث تفرض على الأمم الأخرى احترامها، ومن جهة أخرى فإن وضعها المستقر والمنظم يجعلهم يرغبون في الانضمام إليها واعتناق الإسلام، فيقول ابن عاشور ــ تتمة لكلامه السابق في تعريفه لها ــ: " **فإن لمحاسن العادات مدخلا في ذلك سواء كانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية ، والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية** "[2].

ولا شك أن لذلك أثره الدعوي وتأثيره الخارجي، فيعلم الناس أن الإسلام دين حياة ونظام وجمال واستقامة، وليس دين فقر ودروشة وتخلف.

---

1 - ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص: 82،83.

2 - ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص: 82،83.

ولقد ألصقت بالإسلام شبهات وتهم نتيجة ما طرأ على حياة المسلمين من مظاهر التخلف والفقر والضعف في عصر الانحطاط والتراجع الحضاري، وما اتصفت به بعض الطوائف الإسلامية من سلوكات التعصب والتشدد واستعمال القوة في غير موضعها عن جهل وسوء فهم لنصوص الوحي جعل الغير يخاف من الإسلام، ويتهمه بالعنف والتشدد.

وهذا يدل على أن جانب القدوة والسلوك له أثره العميق في تحسين صورة الإسلام، وسلامة تبليغه للناس.

ولقد كان للقدوة الإسلامية السليمة ـــ في صدر الإسلام ـــ المتمثلة في سلوك المسلمين واستقامة نظام حياتهم أثرها الواسع في انتشار الإسلام، واقتراب الأمم الكافرة من المسلمين، وعدم النفور منهم. لذلك نبه ابن عاشور رحمه الله تعالى إلى هذا الجانب الذي قصر فيه المسلمون في العصر الحاضر.

فينبغي على الأمة الإسلامية أن ترتقي إلى مستوى إسلامها التزاما وخلقا وسلوكا ومعاملة وممارسة، وأن تحسن من مظهرها، وتتسابق في ميادين العلم والمعرفة والصناعة وغيرها من فروض الكفاية، وتتخلص من مظاهر تخلفها؛ بهذه الأعمال المجسدة ميدانيا ـــ وليس بالكلام وحده والتغني بأمجاد الماضي ـــ يمكن لها أن تتبوأ مكانتها الحضارية من جديد، وترسخ القناعة لدى الغير بأن الإسلام نظام حياة متكامل: اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا وسياسيا وعلميا وجماليا.

علاقة المصالح التحسينية بالمصالح الضرورية والحاجية: يجدر أن ننبه أولا أن أصول المصالح الثلاث ليست مستقلة عن بعضها البعض، وإنما يكمل بعضها بعض، فالضروريات

تتكمل بالحاجيات والتحسينيات، والحاجيات تتكمل بالتحسينيات[1]، يقول الإمام الشاطبي: "فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى، إذ هي تتردد على الضروريات تكملها . . . فإذا فُهم هذا لم يرتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية، وهكذا الحكم في التحسينية، لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري، فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر، وإذا كملت ما هو حاجي فالحاجي مكمل للضروري، والمكمل للمكمل مكمل، فالتحسينية إذا كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه ".[2]

فلا يمكن أن نتصور أحكام المصالح الضرورية مستقلة عن أحكام المصالح الحاجية والتحسينية، لأن أحكام الشريعة الإسلامية أحكام مترابطة متكاملة يخدم بعضها بعضا، لأنها صادرة من مشرع واحد، فيستحيل أن يتصور وجود تناقض بين أحكام هذه المصالح الثلاثة.

وقد يكون حكم شرعي واحد يظم مجموعة مصالح متكاملة، وبمجموعها تتحقق المصلحة المتوخاة شرعا من ذلك الحكم الشرعي.

وقد وضع الإمام الشاطبي خمس قواعد[3] لضبط العلاقة بين أصول المقاصد والمصالح العامة، وتأثير إحداها على الباقين عند الاختلال، وهي:

1. أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.
2. إن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

---

1 — الزحيلي، — الزحيلي وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، سنة 1406هـ/1986م، ج: 2، ص: 1026.

2 — الشاطبي، **الموافقات**، ج: 2، ص: 16و17.

3 — الشاطبي، **الموافقات**، ج: 2، ص: 16وما بعدها.

3. أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.

4. أنه قد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق أو التحسيني بإطالق اختلال الضروري بوجه ما.

5. إنه ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري.

ويستفاد من هذه القواعد الخمس أن الضروري هو الأصل، وأن الحاجي والتحسيني إنما هما خادمان له، وهذا دليل على أن الضروري آكد في الاعتبار من الناحية الشرعية، وأن كل ما عداه فخادم له، فإذا اختل ما هو مخدوم تطرق الخلل حتما إلى الخادم، الذي يعتبر كالصفة بالنسبة للموصوف. فالعناية بالمصالح الحاجية والتحسينية هو من أجل المحافظة على المصالح الضرورية، فهما بمثابة الحمى لها.

ويفهم هذا من تلك القواعد أن الذي يخل بالمصالح الضرورية فإنه سوف يخل حتما بالمصالح الحاجية والتحسينية، لما ذكر آنفا من أن أحكام الله تعالى مترابطة بين أصولها من جهة، وبين أصولها وفروعها من جهة أخرى[1]. كما أن هذه المصالح الثلاث قد تتعارض فيما بينها في بعض الأحوال، مما يتطلب الواجب الشرعي دفع التعارض، بما لا يفوت المصلحة الأقوى مرتبة.

إن التصرفات والأفعال المختلفة التي يباشرها المكلفون ما هي في حقيقتها إلا مصالح ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وهم مطالبون عند القيام بها بالمحافظة عليها بما لا يفوت مصالحها الشرعية. كما يجب على المكلف أن يعطي لكل مصلحة مرتبتها التشريعية، فلا ينبغي له أن يرتقي بالمصالح التحسينية إلى مرتبة الضروري، ولا أن يقصر في القيام بالمصالح الضرورية إلى غاية النزول بها إلى مرتبة التحسيني.

---

1 ــ الشاطبي، **الموافقات**، ص: 17.

الموازنة بين المصالح التحسينية ومصالح الضروريات والحاجيات: إن الأصل أن لا تعارض بين مختلف أحكام المصالح الشرعية، فيجب مراعاتها جميعا حتى يتحقق المقصود الشرعي من تشريع الحكم، لكن قد يقع التعارض أو التزاحم بين المصالح الشرعية عند التطبيق في بعض الظروف، ويتعذر الجمع بين المصلحتين، فإنه يتعين تقديم المصلحة الأهم والأعظم، لأن آثارها أوسع ونتائجها أعظم، فوجب المحافظة إذن عليها دون سواها.

والمعلوم أن المصالح الشرعية ليست في مرتبة واحدة من حيث الأهمية، وما دامت كذلك فإنها إذا تعارضت فيما بينها أو تزاحمت وجب تقديم المصلحة الأهم؛ فمثلا المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، لأنها تمثل أعظم وأقوى المصالح، وأعظمها نفعا مقارنة بالمصلحة الخاصة التي قد لا تتجاوز نطاق الفرد.

كما أن المصلحة الضرورية أصل لما سواها من المصالح فتقدم على المصلحة الحاجية والتحسينية، والحاجية مقدمة على التحسينية[1].

لذلك فإن المعيار الذي ينبغي أن يحكم في درء التعارض بين مراتب المصالح الشرعية هو معيار قوة المصلحة، لذلك فالمصالح الضرورية والحاجية والتحسينية ليست في مرتبة واحدة من حيث قوة المصلحة، فالمصلحة الضرورية مقدمة على المصلحة الحاجية والتحسينية، والمصلحة الحاجية مقدمة على المصلحة التحسينية.

ومن هنا وجب تحكيم هذا المعيار لدرء التعارض بين هذه المصالح لتحقيق مقصد الشارع الحكيم من رعاية أعظم المصالح وأقواها وأوسعها.

---

1 ــ الآمدي، سيف الدين أبو الحسن، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة1405هـ/1985م، ج: 4، ص: 286 – الشاطبي، **الموافقات**، ج: 2، ص: 16،17.

فتقديم المصلحة الأقوى هي القاعدة المعتمدة في الترجيح بين المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، والمعلوم أن المصلحة الضرورية هي أقوى المصالح، ثم تليها المصلحة الحاجية، وثالثها المصلحة التحسينية.

فإذا كان التعارض أو التزاحم بينها جميعا، فتقدم في كل الأحوال المصلحة الضرورية، لأنها أعظم المصالح[1]، وإذا وقع التعارض بين المصلحة الحاجية والمصلحة التحسينية، فتقدم الأولى على الثانية.

قواعد الترجيح والموازنة بين المصالح التحسينية ومراتب المصالح الأخرى:

1 ــ التعارض والترجيح بين المصالح التحسينية والمصالح الضرورية:

أ ــ أهمية مصالح الكليات الضرورية: وقد اعتبر العلماء أن المصالح الضرورية هي أصل لما سواها من المصالح الأخرى، يقول الشاطبي: " المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية "[2]. فالإخلال بالضروريات يؤدي حتما إلى الإخلال بالحاجيات والتحسينيات.

والمصالح الضرورية تشمل المحافظة على الكليات الخمس الضرورية، وهي: الدين والنفس، والعقل والنسل والمال، فإقامة مصالح الدين والدنيا متوقفة على المحافظة على الكليات الخمس، وأن الإخلال بها هو إخلال بنظام الحياة بحيث لا يعود أي معنى لها عند اختلال الضروري، كما لا يمكن أن نتصوَّر أحكامَ الحاجي والتحسيني في غياب المصالح الضرورية، يقول الشاطبي: " أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة[3] المذكورة فيما تقدم، فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنيا عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود، أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف، وكذلك الأمور

---

1 ــ الآمدي، **الإحكام**، ج: 4، ص: 286.

2 ــ الشاطبي، **الموافقات**، ج: 2، ص: 16.

3 – وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال

الأخروية لا قيام لها إلا بذلك"[1]. فالضروريات هي أهم أنواع المصالح، لأنه يتوقف على وجودها نظام الحياة، ويترتب على فقدانها اختلال نظام الحياة.

وقد دلّ استقراء الذي قام به الكثير من العلماء أن المصالح الضرورية التي أوجب الشرع المحافظة عليها تتمثل في خمس كليات أساسية، وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وذهب جمهور العلماء إلى ترتيبها على النحو السابق بناء على قوة المصلحة التي تتضمنها كل كلية، وجعلوا الدين أساس المصالح كلها.

ب ــ إخلال المصلحة التحسينية بالمصلحة الضرورية: لا شك أن المصالح التحسينية مقصودة شرعا، وتجب المحافظة عليها كما يحافظ على غيرها من المصالح، لكن قد يؤدي المحافظة على التحسيني إلى تضييع مصلحة ضرورية.

والقاعدة الشرعية هنا أن المصلحة الضرورية مقدمة على ما سواها من المصالح، وعليه فإن المصلحة التحسينية لا يجب أن تعود بالإخلال على المصلحة الضرورية، لأنها إنما شرعت لتكون في خدمتها، حتى تكون المصالح الضرورية على أكمل الصفات.

ومن أمثلة ذلك:

ــ ستر العــورة في الصلاة وأمام الناس مصلحة تحسينية، حتى يكون المسلم في هيئة حسنة وهو يناجي ربَّــهُ، لكن قد يتعذّر عليه ستر عورته في الصلاة، لعدم وجود لديه ثياب، وقد يستمر ذلك لفترة زمنية قد تطول أو تقصر؛ فلو تمسك المسلم بستر عورته

---

1 ــ الشاطبي، المصدر نفسه، ص: 17.

وهو أمر تحسيني، لضيَّع صلاته وهو أمر ضروري، فيطالب في هذه الحالة بالمحافظة على الصلاة حتى تؤدى في وقتها، حتى يجد ما يستر به عورته. [1]

ـــ إقامة صلاة الجمعة والجماعة في غيرها من الصلوات في البلدة مصلحة ضرورية، وإسناد الإمام إلى إمام حسن الأخلاق والسلوك أمر تحسيني، فإذا تعذَّر وجوده، و لم يجد المصلون إلا الإمام الفاسق، ففي هذه الحالة يكون الالتزام بالتحسيني وهو طلب الصلاح في الإمام مع العلم بعدم توفره، يفوت الأمر الضروري وهو إقامة صلاة الجمعة التي تعتبر من فرائض الدين التي يجوز التهاون في أدائها. [2] وعليه وجب علينا المحافظة على الضروري بإقامة صلاة الجمعة، ولو فات في مقابله التحيسني وهو الصلاح، لأن التحسيني أقل مرتبة من الضروري. [3]

ج ـــ **تفويت المصلحة الضرورية للمصلحة التحسينية:** لا إشكال هنا لأن المصلحة الضرورية أولى بالاعتبار، ولو أدى ذلك إلى فوات المصلحة التحسينية، لأن الإخلال بالتحسيني

---

1 ـــ قد أجاز الفقهاء للمصلي الذي لم يجد ما يستر به عورته أن يصلي عريانا. (الدردير، **الشرح الصغير**، ج: 1، ص: 99 ـــ ابن قدامة، **المغني**، ج: 1، ص: 615 وما بعدها)

2 ـــ ومنه أيضا الجهاد في سبيل الله خلف إمام بر أو فاجر حفاظا على مصلحة الجهاد، لأن مفسدة تركه أعظم من مصلحة توفر العدالة في الإمام، وقد روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "**الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ، براً كان أو فاجرا، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر، والصلاة واجبة على كل مسلم برا كان أو فاجرا، وإن عمل الكبائر** "، (أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور، رقم الحديث: 2533، ج: 3، ص: 18)

3 ـــ الشاطبي، **الموافقات**، ج: 2، ص: 15 ـــ محمد الوكيلي، **فقه الأولويات دراسة في الضوابط**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1 سنة 1416هـ/1997م، ص: 204.

لأجل الحفاظ على الضروري لا يترتب عنه ضرر كالذي يترتب عن ضياع الضروري لأجل التحسيني.

فلا يجوز للمسلم بسبب عدم وجود ثوب طاهر أن يؤخر الصلاة عن وقتها، فيصحّ له أن يصلي بثوب نجس إذا لم يجد غيره مع خشيته من خروج وقت صلاة الفريضة[1]. لأن طهارة الثوب تحسيني، أما الصلاة فمصلحة ضرورية.

2ـ التعارض والترجيح بين المصالح التحسينية والمصالح الحاجية:

أ ـ أهمية المصالح الحاجية: عناية الشريعة الإسلامية بالحاجي، عناية لا تقل كثيرا عن عنايتها بالضروري، يقول ابن عاشور: "وعناية الشريعة بالحاجي تقرب من عنايتها بالضروري، ولذلك رتبت الحد على تفويت بعض أنواعه كحد القذف[2] ". والمصالح الحاجية تشمل كل الأحكام التي شرعت لدفع الحرج والمشقة الزائدة والضيق عن المكلفين، كتشريع الرخص، وإباحة الطيبات، وتشريع العقود لتيسير المعاملات بين الناس.

---

1 ـ الدردير: أبو البركات أحمد، **الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب مالك**، وزراة الشؤون الدينية، الجزائر، ط سنة 1413هـ/1992م، ج: 1، ص: 94 .

2 ـ إن ابن عاشور رحمه الله يرى بأن حفظ العرض الذي حماه الشرع بحد القذف هو من المصالح الحاجية وليس من المصالح الضرورية خلافا لما ذهب إليه بعض العلماء، كالقرافي والزركشي وابن السبكي، وقال رحمه الله: " وأما حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي، وأن الذي حمل بعض العلماء مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع على عدّه في الضروري هو ما رأوه من ورود حد القذف في الشريعة، ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حد، ولذلك لم يعده الغزالي وابن الحاجب ضروريا ". (ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص: 81و82)

وقد وضع العلماء عدة قواعد شرعية للمحافظة على المصالح الحاجية، كقاعدة المشقة تجلب التيسير، وما يتفرع عنها من قواعد أخرى، منها: "إذا ضاق الأمر اتسع"[1].

ب ــ تفويت المصلحة التحسينية للمصلحة الحاجية: فالمصلحة التحسينية أقلّ رتبة من المصلحة الحاجية، فلا يجب التضحية بالحاجي لأجل التحسيني.

إن تشريع عقود المعاملات المالية من المصالح الحاجية، التي تيسر التعامل وتبادل المنافع بين الناس، حتى يستفيد كل طرف بما عند الآخر من منافع. أما تفادي أسباب الغرر في المعاملات فهي من المقاصد التحسينية، التي شرعت لجعل العقود قائمة على الصدق والصفاء، حفاظا على استقرار التعامل بين الناس.

فالإجارة والسلم والقراض من العقود الجائزة شرعا، وهي عقود تشتد حاجة الناس إليها، ولو تأملنا في هذه العقود لوجدنا أن الغرر قد يتطرق إليها، إلا أنه غرر يسير، ومفسدته أقل من مصلحة هذه العقود. ففي هذه الحالة لو أهملنا اعتبار الغرر اليسير فيها، فإننا سوف نحافظ على الحاجي المتمثّل في عقود السلم والإجارة والقراض، لكن لو التزمنا التحسيني ومنعنا كل صور الغرر في العقود بما فيها الغرر اليسير، بناء على أن الشريعة تمنع الغرر والغش في التعامل، لأدى ذلك إلى إلغاء بعض صور المعاملات، كهذه العقود مثلا، وبالتالي نفوت الأصل الحاجي، وفواته يؤدي إلى فوات ما يكمله، وهو التحسيني، لأن الحاجي أصل للتحسيني، أي أن الثاني خادم للأول، فإذا زال الأصل زال ما يكمله ويخدمه[2].

1ــ الزرقا، أحمد، **شرح القواعد الفقهية**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، سنة1403هـ/1983م، ص: 163.

2 ــ ابن زغيبة: عز الدين، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، رسالة ماجستير، قسم أصول الفقه، المعهد الأعلى للشريعة، جامعة الزيتونة، السنة الجامعية: 1412هـ/1992م، ص: 209

ومن أمثلة ذلك إقامة المسابح في المدن التي هي من المصالح التحسينية لما فيها من الترويح على النفس، وممارسة الرياضة وتعلم السباحة، لكن ملأ هذه المسابح لا يكون على حساب ماء الشرب المخصص للسكان إذا كان الماء قليلا، خاصة في فصل الصيف الذي تشتد فيه الحاجة إلى الماء، فتلبية حاجات السكان بالماء أولى من ملأ مسبح بالماء لأجل الترويح.

ومنها ممارسة الرياضة النافعة مصلحة كمالية، لكن لا يجب أن تكون على حساب المصالح الحاجية، ومن باب أولى عدم تضييع المصالح الضرورية. [1]

ج ــ إخلال المصلحة الحاجية بالمصلحة التحسينية: وما قيل عن المصلحة الضرورية ينطبق أيضا على المصلحة الحاجية، فإذا تعارضت هذه مع المصلحة التحسينية قدمت الأولى لأنها أقوى منها. فقد أجاز الشارع الحكيم النظر إلى المرأة الأجنبية قصد الزواج بها، لأن الزواج مصلحة حاجية. فلا يصح أن يمنع النظر في هذه الحالة بدعوى غض البصر عن الحرام، لأن المصلحة المترتبة عن النظر أعظم وهي حصول التوافق بين الخاطبين، وقد جاء في السنة أن المغيرة بن شعبة خطب امرأة و لم ينظر إليها، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: " **فانظر إليها فإنه أجدر أن يؤدم بينكما** "[2]، فالشارع لما منع النظر إلى المرأة باعتباره ذريعة إلى الزنا، فنهى عنه سدا لمنافذ الحرام، لكنه أباحه عند إرادة

1 ــ الوكيلي، **فقه الأولويات**، ص: 228.

2 ــ أخرجه الترمذي في كتاب النكاح عن رسول الله، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة، رقم الحديث: 1088، **سنن** الترمذي، ج: 3، ص: 397- وأخرجه النسائي في سننه في كتاب النكاح، باب إباحة النظر قبل التزويج، ج: 6، ص: 69،70 – وأخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها، رقم الحديث: 1865،1866، **سنن ابن ماجه**، ج: 1، ص: 599.

خطبة المرأة لتحقيق مقصد الزواج من الدوام والاستقرار والألفة وحسن الاختيار. ويقاس عليه أيضا جواز نظر الطبيب إلى المرأة ولمسها قصد علاجها[1].

3 ــ التعارض بين المصالح التحسينية فيما بينها: تبين لنا مما ذكر سابقا أن المصالح التحسينية تأتي في المرتبة الثالثة بعد المصالح الضرورية والحاجية، ورغم مرتبتها الأخيرة فإن الشارع الحكيم أولى لها عناية تليق بمقامها في خدمة الضروري والحاجي.

وهذه المصالح التحسينية متساوية فيما بينها لأنها في درجة واحد،، وقد تتزاحم أو تتعارض فيما بينها، فيكون الترجيح بينها على أساس المعيار الذي أشرنا إليه سابقا، وهو مراعاة قوة المصلحة وأولويتها وفق مقتضيات الزمان والظروف والملابسات، لأنه ما يقدم لغلبة مصلحته في ظرف ما، قد يؤخر لغلبة مفسدته في ظرف آخر، أو يقدم بدله إذا كان أرجح منه مصلحة.

فستر العورة في الصلاة وأمام الناس مقصد تحسيني حثت عليه الشريعة الإسلامية، حتى يكون المسلم على أحسن الهيئات والعادات، وتطهير الثوب من النجاسة مقصد تحسيني آخر، فإذا خير المسلم بين أن يصلي عاريا، أو أن يصلي بثوب نجس، فإنه يؤمر بالصلاة بثوب نجس، لأن مفسدة كشف العورة أعظم من مفسدة عدم طهارة الثوب[2].

---

1 ــ والضرورة تقدر بقدرها، بمعنى أن الطبيب ينظر إلى بدن المرأة ولمس بعض أجزائه بحسب ما يقتضيه العلاج.

2 ــ الشربيني، **مغني المحتاج**، ج: 1، ص: 187 ــ ابن عابدين، **حاشية رد المحتار**، دار الفكر ، ط سنة 1399هـ/1979م، ج: 1، ص: 404وما بعدها.

التطبيقات الشرعية للمصالح التحسينية:

1 – العبادات: تشريع الطهارة وستر العورة في الصلاة وفي بعض العبادات الأخرى[1] كالطواف بالبيت فرضا أو تطوعا، وقد جاء في الحديث: " **لا يقبل الله صلاة حائض**[2] **إلا بخمار**[3]"[4]، وقوله صلى الله عليه وسلم وهو يخاطب أسماء بنت أبي بكر الصديق وقد رأى عليها ثيابا رقاقا: " **يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه**"[5].

ـــ عدم جواز الإسراف في استعمال الماء في الوضوء بما يزيد عن القدر الكافي ، فقد مرّ الرسول صلى الله عليه وسلم بسعد بن أبي وقاص وهو يتوضأ، فقال: " **ما هذا السَّرَف** ؟ فقال: " أفي الوضوء إسراف ؟ ، فقال: " **نعم، وإن كنت على نهر جار** "[6].

ـــ أخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيآت والطيب عند الذهاب إلى المسجد، قال تعالى: "**يا أيها الذين آمنوا خذوا زينتكم عند كل مسجد**"(الأعراف، 29) . وقد كان

---

1 – يوسف أحمد محمد البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، دار النفائس، الأردن، ط1، سنة1421هـ/ 2000م، ص: 129.

2 – المراد بالحائض البالغ التي بلغت سن الحيض، لأن الحائض في زمن حيضها لا تصح صلاتها. (الشوكاني، نيل الأوطارج: 2، ص: 67)

3 – المراد بالخمار ما يغطى به رأس المرأة

4 – رواه الحاكم، وقال: إنه على شرط مسلم، ورواه أيضا الخمسة إلا النسائي، وصححه ابن خزيمة عن عائشة.

5 – رواه أبو داود عن عائشة، وهو حديث مرسل، انظر (نصب الراية، ج: 1، ص: 299)

6 – رواه ابن ماجه عن عبد الله بن عمرو بن العاص.

للنبي صلى الله عليه وسلم لباس خصصه لصلاة الجمعة، وكان أحب اللباس إليه ما كان لونه أبيض، وقد قال فيه: " **هي من خير ثيابكم، فالبسوها وكفنوا فيها موتاكم**"[1].

ـــ النهي عن أكل الثوم والبصل عند الذهاب إلى المسجد لئلا تتأذى الملائكة والمصلون، ويقاس عليه كل ما له رائحة كريهة، كنـــزع الجوارب غير النظيفة في المسجد.

ـــ الترغيب في إخفاء الصدقة إذا لم يكون هناك مبرر لإظهارها.

ـــ الترغيب في التقرب إلى الله تعالى بأنواع الطاعات والقربات من النوافل والتطوعات، فهي من جهة فيها ثواب عظيم، وهي أدعى إلى المحافظة على الفرائض، لأنها بمثابة الحمى لها، هذا في الدنيا، أما في الآخرة فقد تكمل النوافلُ الخللَ الذي قد يقع من المكلف في أدائه للفرائض.

والمعلوم أن نوافل الطاعات والقربات هي في حكم المندوب، وتكمن أهمية المندوب في أنه خادم للواجب ومقو له، ومؤكد لحكمته، فالسحور مثلا الذي هو مقصد تحسيني يقوي المسلم على صيام النهار، ثم استيقاظه لتناول السحور يمكنه من أداء صلاة الصبح في وقتها، وقد أكد هذا المعنى الإمام الشاطبي حيث يقول: "**المندوب إذا اعتبرته اعتبارا أعم من الاعتبار المتقدم وجدته خادما للواجب، لأنه إما مقدمة له، أو تذكارا به، كان**

---

1 - رواه أبوداود (3878) في الطب، باب في الأمر بالكحل، وفي كتاب اللباس، باب في البياض، والترمذي في الجنائز، باب ما يستحب من الأكفان، وقال فيه: حديث حسن صحيح، ورواه كذلك في الأدب، باب ما جاء في لبس البياض، والنسائي في الزينة، باب الأمر بلبس البيض من الثياب، وابن ماجه في الجنائز، باب ما يستحب من الكفن (1472) ، وفي كتاب اللباس ، باب البياض من الثيابوأحمد في المسند، ج: 1، ص: 247، 274، 328، 355، 363- وفي ج: 5، ص: 12، 21 من حديث سمرة بن جندب بلفظ قريب منه.

من جنس الواجب أوْ لا. فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها. والذي من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلى والسواك، وأخذ الزينة، وغير ذلك مع الصلاة، وكتعجيل الإفطار وتأخير السحور، وكف اللسان عما لا يعني مع الصيام، وما أشبه ذلك"[1].

2 – العادات: أ ــ آداب الطعام والشراب: أرشد الشرع إلى التحلي بآداب الأكل والشرب[2]، كالأكل باليمين والتسمية في أول الطعام والشراب، وحمد الله تعالى في آخره[3]، وأن يأكل الإنسان مما يليه عند تناوله للطعام، حتى يرتقي المسلم في عاداته وسلوكاته البشرية إلى ما يليق بآدميته وكرامته، فيتنـــزه عن التشبه بالحيوان في ذلك، فعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " **لَا يَأْكُلَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمْ بِشِمَالِهِ وَلَا يَشْرَبَنَّ بِهَا فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَأْكُلُ بِشِمَالِهِ وَيَشْرَبُ بِهَا قَالَ وَكَانَ نَافِعٌ يَزِيدُ فِيهَا وَلَا يَأْخُذُ بِهَا وَلَا يُعْطِي بِهَا وَفِي رِوَايَةِ أَبِي الطَّاهِرِ لَا يَأْكُلَنَّ أَحَدُكُمْ**"[4]. وكان هديه صلى الله عليه وسلم أن لا يأكل متكئا، ولا يرد موجودا، ولا يتكلف مفقودا، كما أنه لم يعب طعاما قط[5].

---

1 – أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، ج: 1، ص: 151.

2 – البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، ص: 129.

3 – ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مؤسسة الرسالة، ط6، سنة 1404هـ/1948م، ج: 1، ص: 148.

4 – رواه مسلم (3763)

5 – ابن القيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج: 1، ص: 147.

ب ــ **الحث على مراعاة سنن الفطرة:** ومن عناية الإسلام بالمظهر الحسن حثه للمسلم الالتزام بسنن الفطرة التي هي مزيد من الطهارة الحسية الجسدية بتقليم الأظافر ونتف الإبط وحلق العانة وإعفاء اللحية وقص الشارب مخالفة للكفار، والسواك والمضمضة والاستنشاق، وهي مما يحبه الله تعالى، حيث يقول: **(واللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ)** [التوبة، 108]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: " **عَشْرٌ مِنْ الْفِطْرَةِ قَصُّ الشَّارِبِ وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ وَالسِّوَاكُ وَاسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ وَقَصُّ الْأَظْفَارِ وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ وَنَتْفُ الْإِبِطِ وَحَلْقُ الْعَانَةِ وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ قَالَ زَكَرِيَّاءُ قَالَ مُصْعَبٌ وَنَسِيتُ الْعَاشِرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَضْمَضَةَ**"[1]. إن المسلم بالتزام سنن الفطرة يجعل الناس يقتربون منه، ويطمئنون إليه ويعاملونه بكل حب وتقدير واحترام، لأنه صاحب مظهر حسن ورائحة طيبة، كما أن سنن الفطرة تنمي لديه الإحساس بالجمال.

ج ــ **الحث على اهتمام المسلم بمظهره الخارجي:** وهو مقصد تحسيني أيضا أرشد إليه الإسلامُ، فينبغي على المسلم أن يهتم بمظهره الخارجي، بأن يعتني بتنظيف ملبسه وحذائه، وأن يزيل النجاسة عن ثوبه، فمن جهة عبادته فصلاتُه لا تصح بها، ومن جهة أخر قد تنبعث من ثوبه رائحة كريهة، أو تسبب له أمراضا خطيرة، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان لا يشم منه إلا رائحة طيبة، وكان معروفا بنظافته بين الناس، يقول ابن الجوزي: "**كان النبي – صلى الله عليه وسلم – أنظف الناس وأطيب الناس**".

ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة، فقد اهتم بلباسه، واعتنى بمظهره ، وقد لبس ما صنع من الصوف تارة، والقطن تارة، والكتان تارة، كما لبس البرود

---

1 – رواه مسلم في كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، رقم الحديث: 384.

اليمانية، والبرد الأخضر، ولبس الجبة، والقباء، والقميص، والسراويل، والإزار، والرداء، والخف، والنعل، مما يدل أن الأمر فيه سعة[1]. ففي سنن أبي داود عن عبد الله بن عباس قال: " **لقد رأيتُ على رسول الله صلى الله عليه وسلم أَحْسَن ما يكون من الحُلَلِ**"[2]. وعن أبي رمثة قال: " **رأيت الله صلى الله عليه وسلم يخطب وعليه بُرْدَانِ أخضران**"[3]. وروي عن عائشة أنها " جعلت للنبي صلى الله عليه وسلم بردة من صوف، فلبسها، فلما عرق، وجد ريح الصوف، فطرحها، وكان يحب الريح الطيب"[4]. وأخرج أحمد وأبو داود بإسنادهما عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ قَالَ **إِنَّ مَلِكَ الرُّومِ أَهْدَى لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَقَةً مِنْ سُنْدُسٍ فَلَبِسَهَا وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى يَدَيْهَا تَذَبْذَبَانِ[5] مِنْ طُولِهِمَا فَجَعَلَ الْقَوْمُ يَقُولُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أُنْزِلَتْ عَلَيْكَ هَذِهِ مِنْ السَّمَاءِ فَقَالَ وَمَا يُعْجِبُكُمْ مِنْهَا فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ مَنَادِيلَ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنْهَا ثُمَّ بَعَثَ بِهَا إِلَى جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَلَبِسَهَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي لَمْ أُعْطِكَهَا**

---

1 - ابن القيم، **زاد المعاد**، ج: 1، ص: 143.

2 - رواه أبو داود في كتاب اللباس، باب لباس الغليظ (4037) ، وسنده حسن، وصححه الحاكم، ج: 4، ص: 182، وأقره الذهبي.

3 - رواه النسائي في الزينة، باب الخضر من الثياب، ج: 8، ص: 204 – ورواه أبو داود في الترجل، باب في الخضاب(4206) ، والترمذي في الأدب، باب ما جاء في الثوب الأخضر – وأحمد في المسند، ج: 2، ص: 227، 228، ج: 4، ص: 163. وإسناده صحيح.

4 - رواه أبو داود في كتاب اللباس، باب في السواد، رقم الحديث: 4074 – وأحمد في مسنده، ج: 6، ص: 132،144،219،249 من حديث قتادة عن مطرف عن عائشة رضي الله عنها، وسنده صحيح.

5 - تذبذبان معناه: تحركان وتضطربان يريد الكمين.

لِتَلْبَسَهَا قَالَ فَمَا أَصْنَعُ بِهَا قَالَ أَرْسِلْ بِهَا إِلَى أَخِيكَ النَّجَاشِيِّ[1]. ولما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التكبُّر فهم بعضُ الصحابة أن تحسين الثوب والنعل قد يكون من التكبر، فأعلمهم صلى الله عليه وسلم أن ذلك من الجمال المحمود الذي أُمر به المسلم، فقد جاء في الحديث عَنْ عَبْد اللَّه بْنِ مَسْعُود عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ قَال: " **لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِه مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ**" قَالَ رَجُل: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً قَال: " **إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ** "[2].

وفي رواية أخرى للترمذي عَنْ عَبْد اللَّه عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ قَال: " **لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِه مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ يَعْنِي مَنْ كَانَ فِي قَلْبِه مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيمَانٍ**" قَالَ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِنَّهُ يُعْجِبُنِي أَنْ يَكُونَ ثَوْبِي حَسَنًا وَنَعْلِي حَسَنَةً قَال: " **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَلَكِنَّ الْكِبْرَ مَنْ بَطَرَ الْحَقَّ وَغَمَصَ النَّاسَ**"[3].

وينبغي على المسلم كذلك أن لا يلبس لباسا يخالف به عرف بلده، أو يجعله متميزا عن الناس، أو أن يتشبه في لباسه بالكفار مما هو خاص بهم، فهناك ألبسة خاصة باليهود، وهناك ألبسة خاصة بالنصارى، وألبسة خاصة بالبوذيين. . . ، فمثل هذه الألبسة تحرم على المسلم. أما الألبسة التي شاعت بين الأمم والأجناس ، و لم تعد خاصة بديانة معينة، فلا حرج للمسلم أن يلبسها، أما الاعتقاد بأن هناك لباسا إسلاميا خاصا بالرجل فغير

---

1 – رواه أحمد ، ج: 3، ص: 251 – وأبو داود، رقم الحديث: 4047

2 – أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، رقم الحديث: 131.

3 – أخرده الترمذي في سننه، كتاب البر والصلة عن رسول الله، باب ما جاء في الكبر، رقم الحديث: 1922، وقال عنه أبو عيسى الترمذي: حديث حسن صحيح غريب.

صحيح، فاللباس في حكم المباح[1]، وللمسلم أن يلبس ما يشاء، إذا اجتنب فيه التكبر والشهرة والتشبه بلباس الكفار الخاص بهم.

د ــ تجنب الخبائث والنجاسات: نهى الشرع الحنيف عن تناول الخبائث من المطعومات، وأمر بتجنب المشروبات الضارة والمستخبثة[2]، وكذا النهي عن التداوي بها، لأنها تتنافى مع الذوق السليم، وتعافها النفوس، وتسبب أضرارا للناس في أبدانهم، فقد حرمت الشريعة لحم الخنزير والميتة والنجاسة.

هـ ــ النهي عن الإسراف والتبذير في كل شيء: نهى الشرع عن الإسراف في الطعام والشراب والملبس، لأنه نوع من الفساد، والله تعالى لا يحب المفسدين، فلا يجوز تبذير وتضييع المال وصرفه فيما زاد عن الحاجة، ومما ورد من النصوص في النهي عن التبذير والإسراف، قوله تعالى: " **وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ**"[الأنعام، الآية: 142]، وقال أيضا: " **وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا، إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا**" [الإسراء: 26،27].

لذلك وجهت الشريعة المسلم إلى ترشيد الإنفاق، وحسن التصرف في النعم والطيبات، وقد مدح الله تعالى عباد الرحمن بصفة الاقتصاد في الإنفاق، وهو سلوك حسن يعود بالفائدة على الفرد وعلى المجتمع، فقال: " **وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا**". [الفرقان،: 67]

1 - وحكم المباح أنه لا يترتب على فعله ولا على تركه مدح ولا ذم.

2 - البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، ص: 129.

وـــ العناية بالنظافة العامة: ومن المصالح التحسينية الاهتمام بالنظافة العامة وتطهير الطرقات والشوارع، وقد جاء في الحديث النبوي أن من أدنى مراتب شعب الإيمان[1]: "**إماطة الأذى عن الطريق**"[2]، وفي حديث آخر: " **إماطة الأذى عن الطريق صدقة**"[3]. وهذا توجيه من النبي صلى الله عليه وسلم بضرورة الاهتمام بتنظيف المحيط، والعناية بالبيئة، فلا يليق بالمسلمين أن يعيشوا في وسط أوساخ وروائح كريهة.

فالمجتمع الإسلامي مجتمع نظيف في شوراعه وطرقاته، والمسلم كفرد في المجتمع نظيف في ثيابه، وفي بيته وفنائه، ذلك أن الإسلام يقيم الحياة الفردية والجماعية على أساس من الطهارة الحسية والمعنوية.

والنظافة مسؤولية فردية يقوم بها كل مسلم في المحيط الذي يسكنه، وهي مهمة الدولة في المحافظة على نظافة المجتمع، فمن واجبها أن توظف عمالا يسهرون على نظافة المجتمع، لأن الأوساخ تسبب الأمراض، وتجلب الحشرات والهوام الضارة.

ومن الظواهر التي صارت سمة بارزة في كثير من مجتمعات المسلمين انتشار الفضلات حول السكنات، وفي طرقات الناس، بل هناك من يرمي بأوساخه من الشرفات، وإلقاء

---

1 - أي أدنى مرتبة من مراتب العمل الصالح التي هي من شعب الإيمان وثمراته.

2 - وتمام الحديث: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنْ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنْ الْإِيمَانِ**". رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، رقم: 51.

3 - جزء من حديث أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب صلاة الضحى، رقم: 1093. ورواه أحمد، رقم: 8004.

الأوراق وبقايا الأكل والسجائر وقشور الفواكه وتذاكر الحافلات في الطريق العمومي وهو ما يتنافى مع المبدأ الإسلامي "إماطة الأذى عن الطريق صدقة".

ي ــ الاهتمام بالمساحات الخضراء: ومما يندرج في المصلحة التحسينية أيضا الاهتمام بالمساحات الخضراء، بغرس النباتات النافعة، وتحسين وتجميل وتزيين المنازل والطرقات والشوارع والأماكن العامة بالزهور والأشجار، والاعتناء بالبيئة عموما، وقد حث الإسلام المسلمين على غرس ما هو نافع للإنسان والحيوان والطبيعة، فعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " **مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ**"[1]. ورواية لمسلم عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " **مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَّا كَانَ مَا أُكِلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةً وَمَا سُرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ وَمَا أَكَلَتْ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ وَلَا يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ**"[2]، بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر المسلم بالغرس ولو عند قيام الساعة، فعن هِشَامُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " **إِنْ قَامَتْ السَّاعَةُ وَبِيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ**"[3].

3 – المعاملات:

---

1 – رواه البخاري في كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، رقم 2152

2 – رواه مسلم في كتاب المساقاة ، باب فضل الغرس والزرع، رقم 2900

3 – رواه أحمد، رقم الحديث: 12512

أ ــ **في مجال المعاملات المالية**: تحريم بيع الخمر وكل ما هو مضر ومستخبث[1]، فعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ عَامَ الْفَتْحِ وَهُوَ بِمَكَّةَ: " **إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ** "[2].

- أمر الإسلام تجنب الحلف في التجارة كوسيلة لبيع السلعة، فعَنْ أَبِي ذَرٍّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " **ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمْ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ قَالَ فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَ مِرَارًا قَالَ أَبُو ذَرٍّ خَابُوا وَخَسِرُوا مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْمُسْبِلُ وَالْمَنَّانُ وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ**"[3].

- أمر الإسلام بالسماحة في البيع والشراء، فعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**قَالَ رَحِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمْحًا إِذَا بَاعَ وَإِذَا اشْتَرَى وَإِذَا اقْتَضَى**"[4].

- النهي عن بيع الإنسان على بيع أخيه وأن يسوم على سومه تجنبا للخصومة والبغضاء، فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " **لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ**"[5].

---

1 - البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، ص: 129.

2 - رواه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، رقم الحديث: 2082.

3 - رواه البخاري في كتاب الأيمان، باب تغليظ تحريم إسبال الإزار والمن بالعطية، رقم: 154.

4 - رواه البخاري في كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع، رقم: 1934.

5 - رواه البخاري في كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه، رقم: 1995.

ب ــ **في مجال الأحوال الشخصية**: النهي عن خطبة المسلم على خطبة أخيه، فعن ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كَانَ يَقُولُ: " **نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيعَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ وَلَا يَخْطُبَ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَتْرُكَ الْخَاطِبُ قَبْلَهُ أَوْ يَأْذَنَ لَهُ الْخَاطِبُ**"[1].

- الحث على الإحسان في معاشرة الزوجة لأن ذلك يديم المودة والتعاون بين الزوجين، قال تعالى: " **وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرها شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا**". (النساء، 19)

- الإشهاد على النكاح لتعظيم أمره، وحفظ الحقوق، وتمييزه عن الحرام.

ج – **في الجهاد والجنايات والعقوبات:**

- تحريم قتل الرهبان والأطفال والحيوان وقطع الأشجار في الجهاد .

- تحريم التمثيل بجثث الكفار والغدر بالأعداء.

- وجوب الوفاء بالعهود والمواثيق ولو مع الأعداء، قال تعالى: " **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** ". (المائدة، **1**)

- عدم سب المحدود أي الذي يطبق عليه حد من حدود الله، لئلا يعان عليه الشيطان، وحتى يكون الحد مساعدا له على التوبة والاستقامة وعدم العودة إلى الجريمة.

4 ــ الأخلاق: قال ابن عاشور: " ومن التحسيني سد ذرائع الفساد، فهو أحسن من انتظار التورط فيه"[2]، من ذلك مثلا الأمر بغض البصر عن الحرام، وعدم التبرج في اللباس،

---

1 – رواه البخاري في كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقم: 4746.

2 – ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص: 83.

والنهي عن تشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال، وتحريم اختلاط الرجال بالنساء، كل ذلك من أجل منع ذرائع الفساد، وسد الأبواب المفضية إلى الزنا، قال تعالى: " **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ(30) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ** ". [النور، الآية: **31**]

ـــ امر الإسلام بالرافة والرفق في معاملة الناس بعضهم لبعض، وفي الرفق بالحيوان.

ـــ أمر الإسلام بالأخوة وإفشاء السلام والإحسان إلى الوالدين، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والنصوص القرآنية والنبوية كثيرة لا يسع المقام لذكرها، وإنما نكتفي بحديث هو جماع هذه المعاني الأخلاقية كلها، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " **إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق** "[1].

---

1 – أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الجامع، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم الحديث: 1634، ص: 504، ورواه أحمد في مسنده، ج: 2، ص: 381.

الصلة بين العلم والدين
وتأثيرهما في الفرد والمجتمع عند النورسي[1]

الدكتور صالح نعمان

جامعة الأمير عبد القادر

المقدمة

يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[2]، ورؤية هذه الآيات في الآفاق والأنفس للتحقق من حقائق الدين الإسلامي الحق على أنه الحق الذي يستلزم الاعتراف به والالتزام بتعاليمه المحققة للسعادة البشرية (وئاما وسلاما)، هذه الرؤية، تتم بالدليل البرهاني، ولا يمكن إدراك هذا الدليل وتحصيله إلا بالنظر والبحث في آياته سبحانه وتعالى، وهذا الأخير لا يتحقق إلا بنور المعرفة المنبثة في خلقه جل جلاله، قال جل جلاله:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾[3]؛ وقد ألحق المولى عزّ وجلّ حقائق الدين الإسلامي بعدد لا يحصى من النتائج العلمية التي يسهل التثبت من صحتها في ضوء المعارف والنظريات والحقائق العلمية الحديثة وبالتالي إعطاء البرهان الكافي على صحة الدين الإسلامي.

---

1 - بديع الزمان سعيد ميرزا النورسي ولد1877 وتوفي 1960م

2 — فصلت: 53.

3 — سورة النساء: 174.

فكان الله تعالى هو مصدر هذه المعرفة الإنسانية المعبرة عن المعرفة المطلقة المعرفة الإلهية بنور الله الذي أودعه في الإنسان والكون. إذ يقول تعالى: **﴿وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ﴾**[1]، وقال: **﴿عَلَّمَ الإنسان مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾**[2].

والنص الإلهي المباشر (النص الديني) يتواءم مع الاختلاف الواسع بين الثقافات المختلفة للأفراد والمجتمعات المتلقية له.

هذه طبيعة البرهان الإلهي في صياغته البشرية متنامي ومتعدد ومرتقي إلى الحق لتحقيق الشهود فيطمئن القلب وتقر العين ويرتقي الإيمان.

و علة ذلك عند النورسي أن: «**ضياء القلب هو العلوم الدينية، ونور العقل هو العلوم الحديثة، وبامتزاجهما تتجلى الحقيقة، فتتربى همة الطالب وتعلو بكلا الجناحين. وبافتراقهما يتولد التعصب في الأولى، والحيل والشبهات في الثانية**»[3]. وهو ما تجاوز القول والفكرة إلى العمل الفعلي في واقع حياته وجهاده في سبيل إصلاح المجتمع الإسلامي منهجا وموضوعا.

وعليه يتحقق القاسم المشترك بين الناس على اختلاف مللهم ولغاتهم، الموصل إلى التعارف والتعاون البشري من حياة وئام وسعادة في هذا الكون وهذه الحياة الدنيا. مصداقا لقوله تعالى:**﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾**[4].

---

1 — الشعراء: 132.

2 — العلق: 05.

3 — النورسي: صيقل الإسلام، ص 428.

4 - الحجرات13.

ومعنى هذا أن النظر في خلق الله تعالى واكتشاف أسرار الكون ومعرفة منافع الموجودات ليس لذاته، في عقيدتنا الإسلامية، ولكن لمعرفة الحق تبارك وتعالى وصدق هذا الدين القيم الذي ارتضاه لعباده، منهج حياة يتجاوز به المشاكل التي يعاني فيها.

فإذا عرفنا طبيعة البرهان وغايته وحقيقة (الآفاق والأنفس)، كيف نحقق هذا البرهان ونلتمس تلك الغاية؟

إن ذلك لا يكون إلا بنور الله تعالى الذي نور به الكون والنفوس، فـ:﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[1]، وهذا ما سعى إلى تحقيقه وتجسيده في الواقع العلامة بديع الزمان سعيد النورسي في رسائل النور فكانت نورا على نور، لوجود بعض الخصائص فيها، منها:

1- إنها تهدف إلى توجيه الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى وتقريبه منه.

2- إنها تتناول الإنسان بجميع جوانبه المادية والمعنوية، وتذكر المقاييس التي تؤدي إلى سعادة الدنيا والآخرة.

3- بدلاً من تلقين اليأس والقنوط فهي تنفث على الدوام الشوق إلى العمل.

4- لفت الأنظار إلى أن جميع الموجودات التي تحيط بالإنسان وكل موجودات الكون مخلوقة لغاية ولهدف، وكذلك إلى الحكم البديعة للخلق والمصاغة بموازين حساسة ومقاييس دقيقة وذلك لكي يتمزق ستار الألفة من إمام الأنظار.

---

1 — النور: 35.

5- تقريب حتى أشمل الحقائق الإسلامية إلى العقول وذلك عن طريق ضرب الأمثال وجعلها سهلة لا ترهق الأذهان.

6- عند تبليغ الحق والحقيقة لا يقوم المؤلف بتوجيه الخطاب إلى الغير بل يوجهه إلى نفسه، أي وجود أسلوب يتسم بالصدق وبالتراهة.

7- كون هذه المؤلفات مرآة صادقة لحقائق القرآن.

إذ يقول مثلا مبينا التعاون والانسجام بين الكائنات الدال على الحكمة من خلقها ومنهج التعلم منها تلك القيم: "موجودات الكون بأنواعها المختلفة تتعاون فيما بينها تعاونا وثيقا ويسعى كل جزء منها لتكملة مهمة الآخر وكأنها تمثل بمجموعها وأجزائها تروس معمل بديع ودواليبه الذي يشاهد فيه هذا التعاون بوضوح. فهذا التساند وهذا التعاون بين الأجزاء وهذه الاستجابة في إسعاف كل منها لطلب الأخر، وإمداد كل جزء للجزء الآخر، بل هذا التعانق والاندماج بين الأجزاء، يجعل من أجزاء الكون كله وحدة متحدة تتعاصى على الانقسام والإنفكاك، يشبه في هذا وحدة أجزاء جسم الإنسان الذي لا يمكن فك بعضها عن البعض الآخر"[1] فهذا التعاون والتساند والتجاوب والترافق والتعانق الواضح على وجه الكون إنما هي أختام كبرى وبصمات ساطعة للتوحيد، بالأخذ بها تتجسد في المجتمع البشري.

وهذه الغاية يوضحها لنا العارف بالله ابن عطاء الله السكندري في حكمته الرابعة عشرة حيث يقول: «الكون كله ظلمة وإنما أناره ظهور الحق فيه، فمن رأى الكون و لم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده فقد أعوزه وجود الأنوار وحجبت عنه شموس المعارف بسحب الآثار».

1 - محمد سعيد بديع الزمان النورسي: اللمعات، ص 540

أ ــ **نظرية المعرفة**: يعتبر النورسي في هذه القضية امتدادا لأستاذه أبي حامد الغـزالي، إلا أنه لم يتوقف عند حدود كلام الغزالي – الذي أشرت إليه سابقا-، فلقد طور بعض الأفكار، ودلل على بعض الحقائق، وأسند كلام الغزالي إلى دعامات قوية، أتيحت له من حيث اطلاعه على العلوم الكونية، واستفادته من الدراسات القرآنيـة السـابقة عليـه. ويتجلى اتجاهه التأصيلي في الاستعانة بالعلوم الكونية، (في الآفاق والأنفـس) في علـم العقيدة، في دعوته الملحة إلى الجمع بين العلوم الكونية الحديثة والعلـوم الـشرعية، لأن: «ضياء القلب هو العلوم الدينية، ونور العقل هو العلوم الحديثة، وبامتزاجهمـا تتجلـى الحقيقة، فتتربى همة الطالب وتعلو بكلا الجناحين. وبافتراقهما يتولد التعصب في الأولى، والحيل والشبهات في الثانية»[1]. وهو ما تجاوز القول والفكرة إلى العمل الفعلي في واقـع حياته وجهاده في سبيل إصلاح المجتمع الإسلامي منهجا وموضوعا.

فقد طالب من السلطان عبد الحميد بفتح المدارس التي تعلم العلوم الكونية الحديثـة، بجانب العلوم الإسلامية، وسعى إلى تأسيس مدرسة الزهراء التي تقوم على مزج العلـوم الكونية الحديثة ودرجها مع العلوم الدينية[2].

وهي محاولة لربط العلوم بمصدرها وهو الوحي، إذ أن جميعها تدل في انتظام واتفـاق على وحدانية الخالق سبحانه وتعالى، وعلى دليل عنايته سبحانه بالخلق، وانتظام هذا الخلق واتساقه على درجة الكمال والشمول. ومن هنا أمكن الاستعانة بهذه العلوم والاسـتفادة بها في بناء الأدلة على وجود البارئ سبحانه ووحدانيته وسائر أركان الإيمان ومسائله فلا تعارض بين العلم والدين عنده بل يرى أن علم الكلام في حاجة إلى مقـدمات علميـة

---

1 ــ النورسي: صيقل الإسلام، ص 428.

2 ــ انظر، محسن عبد الحميد: النورسي متكلم العصر الحديث، ص13.

للوصول إلى تلك الغاية المنشودة والمقصد أساسي وهذه المقدمات لا تتماشى ولا تتحقق إلا من خلال النظر في ملكوت الله سبحانه وتعالى.

ب ــ منهجه في الاستدلال على العقيدة الإسلامية بثمرات العلوم

سعى النورسي من استعماله لهذا المنهج إلى تحقيق غاية عظمى وهي لإثبات الحقيقة الكبرى (معرفة الله سبحانه وتعالى) من أجل تحقيق العبودية الكاملة له جل جلاله.

وكان الدافع إلى ذلك منطلقه في التسلح بسلاح العلوم الكونية الحديثة في علم العقيدة، أربعة دوافع ومنطلقات:

أولها: تحديات المدنية الغربية ضد الإسلام وعبثها بالعلوم.

ثانيها: تطور العلوم الكونية الحديثة وإنجازاتها الرائعة.

ثالثها: دعوة القرآن الكريم إلى معرفة الله تعالى بالمعرفة الكونية ومعرفة الكون بهداية الوحي وذلك على أول ما نزل من القرآن الكريم بقوله تعالى: **﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾**[1].

- ورابعها أن الفطرة أو الوجدان مستند الأدلة العلمية إذ الوجدان لا ينسي الخالق مهما عطل العقل نفسه وأهمل عمله. فالوجدان يبصر الخالق ويراه ويتأمل فيه ويتوجه إليه فكل مولود يولد على الفطرة وبن التوحيد: **﴿بَلْ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾**[2]. ومن الكون يستمد الأنوار الإلهية

---

1 ــ العلق: 1.

2 ــ الروم: 29.

وتجليات الكمالات الربانية بنور معرفة الخالق الكريم لينشرها ويبثها في وجدان كل إنسان متيقظ متفتح دائما مهما غفل العقل[1].

وتتجلى معالم منهجه هذا من تقريره لجواب على سؤال طرحه بعض تلاميذه فقد سألوه أن يعرفهم بخالقهم لأن مدرسيهم لا يذكرون الله لهم، فكان جوابه "إن كل علم من العلوم التي تقرأونها يبحث عن الله دوما، ويعرف بالخالق الكريم بلغته الخاصة فاصغوا إلى تلك العلوم دون المدرسين. فمثلا لو كانت هناك صيدلية ضخمة في كل قنينة من قنانيها أدوية ومستحضرات حيوية وضعت فيها بموازين حساسة وبمقادير دقيقة كما إنها ترينا أن وراءها صيدليا حكيما وكميائيا ماهرا، كذلك صيدلية الكرة الأرضية التي تضم أكثر من أربعمائة ألف نوع من الأحياء – نباتا وحيوانا – وكل واحد منها في الحقيقة بمثابة زجاجة مستحضرات كيمياوية دقيقة، وقنينة مخاليط حيوية عجيبة فهذه الصيدلية الكبرى ترى حتى للعميان صيدليها الحكيم ذا الجلال، وتعرف خالقها الكريم سبحانه بدرجة كمالها وعظمتها، قياسا على تلك الصيدلية التي في السوق، على وفق مقاييس علم الطب الذي تقرؤونه.

ومثلا هب أن ملايين المصابيح الكهربائية تتجول في مدينة عجيبة دون نفاد للوقود لا انطفاء؛ ألا ترى بإعجاب وتقدير أن هناك مهندسا حاذقا، وكهربائيا بارعا لمصنع الكهرباء، ولتلك المصابيح؟ فمصابيح النجوم المتدلية من سقف قصر الأرض وهي أكبر من الكرة الأرضية نفسها بألوف المرات – حسب علم الفلك – وتسير أسرع من انطلاق القذيفة من دون أن تخل بنظامها أو تتصادم مع بعضها مطلقا ومن دون انطفاء، ولا نفاد وقود على وفق ما تقرؤونه في علم الفلك.

---

1 – النورسي: المثنوي العربي النوري، 430 – 431.

هذه المصابيح تشير بأصابع من نور إلى قدرة خالقها غير المحـــدودة.. . (واللانهائيـــة) فهذا الكون العظيم وما فيه من مصابيح مضيئة، وقناديل متدلية يبين بوضوح — ســـلطان هذا المعرض العظيم والمهرجان الكبير، ويعرف منوره ومدبره البديع وصـــانعه الجليـــل، بشهادة هذه النجوم المتلألئة، ويحببه إلى الجميع بالتحميد والتسبيح والتقديس بل يسوقهم إلى عبادته سبحانه»[1]، فهدف العلوم الكونية النهائي هو تحقيق العبودية الكاملة لله تعالى، بتحقيق الأبعاد المعرفية والعملية للعقيدة الإسلامية من حيث تصورها الـــصادق للكـــون والحياة والإنسان.

وعليه فمنهجه العلمي في الاستدلال على العقيدة يقوم على ركيزتين أساسيتين:

الأولى الجمع بين العلوم الكونية والعلوم الدينية، والثانية الاعتصام بالمنـــهج القـــرآني، فكانت العلوم الكونية بتوجيه وترشيد من القرآن الكريم خادمة لعلم الكلام بإمداده بمادة أدلته الكونية على العقائد تثبيتا للإيمان ودفعا للشبه.

وهذا يعني أن عملية الاستدلال والدعوة الإسلامية تقوم على تأصيل العلوم وتوجيهها إسلاميا في قالب علم عقيدة جديد يتناسب والعقلية المعاصرة الجديدة.

ج- الأدلة (أو تطبيق المنهج)

ومن أهم الأدلة التي استخدمها النورسي في منهجه العلمي هذا دليل العناية والغايـــة ودليل الاختراع والنظام، على وجود الله تعالى ووحدانيته، وله أدلة على كمال صـــفات الباري تعالى وتجلى أسمائه الحسنى، كما استدل على اليوم الآخر والنبوة.

1 — النورسي: الشعاعات، ص 257.

فدليل العناية والغاية مثلا يقول فيه: «فجميع الآيات الكريمة التي تعد منافع الأشياء وتذكر حكمها، إنما هي نساجة لهذا الدليل، ومظاهر لتجلي هذا البرهان، وزبدة هذا الدليل هي:

إتقان الصنع في النظام الأكمل في الكائنات وما فيه من رعاية المصالح والحكم، يدل على قصد الخالق الحكيم وحكمته المعجزة، وينفي نفيا قاطعا وهم المصادفة والاتفاق.

.. . إذ كما أن القرآن يأمرنا بالتفكير في المخلوقات، فإنه يقرر في الأذهان هذا الدليل- دليل العناية — بتعداده الفوائد والنعم، ومن بعد ذلك الإحالة إلى العقل في خواتيم الآيات وفواصلها، فينبه العقل ويحرك الوجدان في أمثال هذه الآيات ﴿أولا يعقلون﴾، ﴿أفلا تتذكرون﴾، ﴿فاعتبروا﴾ [1]، أو إحالة العقل إلى إدراك عظمة الحق سبحانه وتعالى. فمثلا يقول النورسي- رحمه الله — في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾[2]: لا يريد القرآن أن يبين استخراج الحديد تدريجيا من المخزن الصغير — الأرض — بل يريد أن يبين أن تلك النعمة العظمى قد أنزلت من الخزينة الكبرى للكون مع كرة الأرض، وذلك لإظهار أن الحديد أكثر ضرورة لخزينة الأرض، بحيث أن الخالق الجليل عندما فصل الأرض من الشمس أنزل معها الحديد ليحقق أكثر حاجات البشر ويضمنها[3]، وهو عينه ما عبر عنه أبو الوليد ابن رشد في تعريفه لدليل العناية بقوله: «إن جميع الموجودات التي

---

1 — النورسي: المثنوي العربي النوري، ص429.

2 — سورة الحديد 25.

3 — النورسي: اللمعات، ص 423 - 424.

هنا موافقة لوجود الإنسان»[1]، وإننا كلما تعمقنا في معرفة منافع الموجودات ازددنا معرفة بالله تعالى[2].

- **وأما دليل الاختراع والنظام** فكما يستدل به على وجود الله تعالى يستدل به على وحدانيته تعالى كذلك، بالإشارة إلى نظام الوحدة الذي تنتظم به موجودات الكون، فكل أنواع الموجودات على اختلافها يحكمها نظام قائم على التعاون والتساند والتجاوب والتعانق، تكامل كلي بين مهام كل جزء منها، بحيث تمثل بمجموعها وأجزائها وحدة واحدة كوحدة أجزاء جسم الإنسان التي يصعب انقسامها وتفككها «إن هذه السمات الواضحة على وجه الكون إنما هي أحكام كبرى، وبصمات ساطعة للتوحيد»[3].

- **وأما أسماء الله الحسنى** فيستدل عليها من خلال كمال العلوم نفسها، ذلك أن كل علم من العلوم يستند إلى اسم من أسماء الله الحسنى، وفي هذا الاستناد يجد كل منها كماله، ويصبح حقيقة فعلا، وإلا فهو ظل باهت ناقص مبتور ومشوش[4]. ودليله على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[5]، وهذه الأسماء هي أسماء الأشياء مخلوقات الله تعالى، وحقيقتها تستند إلى الأسماء الإلهية الحسنى، والإتقان الموجود في الأشياء يستند إلى اسم من الأسماء، بل يمكن مشاهدة آثار تجلي عشرين اسم من الأسماء على ظاهر كل ذي

---

1 — أبو الوليد ابن رشد: مناهج الأدلة.

2 — المرجع نفسه.

3 — النورسي: اللمعات، ص540 - 552.

4 — النورسي: الكلمات، ص290.

5 — البقرة: 31.

حياة فحسب[1]، وكل علم هو تكشيف وتعريف لهذه الكائنات بما يسمى ويكتمل فكان بدوره مستند إلى اسم أو أكثر من أسماء الله الحسنى.

فعلم الطب مهارة ومهنة، وحقيقته الاستناد إلى اسمه تعالى «الشافي»، فيصل الطب إلى كماله، ويصبح حقيقة فعلا بمشاهدة التجليات الرحيمة لاسم «الشافي» في الأدوية المبثوثة على سطح الأرض الذي يمثل صيدلية عظمى.

والعلوم التي تبحث في حقيقة الموجودات كالفيزياء والكيمياء والنبات والحيوان، هذه العلوم التي هي حكمة الأشياء يمكن أن تكون حكمة حقيقية بمشاهدة التجليات الكبرى لاسمه تعالى «الحكيم» جل جلاله في الأشياء. وهي تجليات تدبير، وتربية، ورعاية، وبرؤية هذه التجليات في منافع الأشياء ومصالحها تصبح تلك الحكمة حكمة حقا. أي باستنادها إلى ذلك الاسم وإلى ذلك الظهير تصبح حكمة فعلا[2].

هذا هو منهج الدفاع الاستراتيجي للنورسي من خلال التأمل في الطبيعة، به يحيا الدور الأساسي والوظيفة المفصلة لعلم التوحيد بعدما فقدها في عصور الانحطاط، من خلال استثمار منتجات العلوم الكونية وإنجازاتها التكنولوجية، والممثل في وقف تحقيق العدو للمزيد من الأهداف وإيقاف مسلسل الهزيمة عند هذا الحد الذي وصلت إليه تمهيدا للهجوم المضاد. . . عليه حول الشيخ النورسي علم التوحيد الإسلامي من مجرد مناقشات وعرض أدلة فلسفية مجردة جافة، إلى منهج علمي يعتمد على حقائق العلم وبساطة الأسلوب واحتوائه على الحركة والحياة، بحيث يصبح تيارا اجتماعيا عارما يلائم مختلف

---

1 — النورسي: الكلمات، ص 749.

2 — المرجع نفسه، ص 290-291، وانظر، زياد دغامين: «إسلامية المعرفة في ضوء إعجاز القرآن الكريم كما يصورها النورسي»، ص 63-65، وانظر كذلك، عماد الدين خليل: الموضوع الجمالي الطبيعة والعالم والكون، ص 155.

المستويات الثقافية والفكرية وليست قاصرة على طلاب العلوم الفلسفية وحدهم. إنه منهج قرآني واقعي أصيل[1].

د-آثر هذا المنهج في الفرد والمجتمع: يقول شيخنا النورسي:« ضياء القلب هو العلوم الدينية، ونور العقل هو العلوم الحديثة، وبامتزاجها تتجلى الحقيقة، فتتربى همة الطالب وتعلو بكلا الجناحين. وبافتراقهما يتولد التعصب في الأولى، والحيل والشبهات في الثانية»[2].

إن بامتزاج ضياء القلب ونور العقل تتجلى حقيقة الوجود وهي معرفة الحق سبحانه وتعالى فتتربى همة الإنسان وتعلو بكلا الجناحين، فيكتسب القدرة على الصمود والتحدي والترقي نحوى الله تعالى لتحقيق السعادة في الدارين. إذ من شأن ذلك الامتزاج، أن يكون أساساً، للشخصية الإسلامية، وقواعد يشاد عليها وجودها، وتبنى عليها كل مظاهر تحققها وتجسدها. ولكن ما هي حقيقة هذا الإنسان وقيمته؟

يقول النورسي: "نعم أيها الإنسان! انك من جهة جسمك النباتي ونفسك الحيوانية جزء صغير وجزئي حقير ومخلوق فقير وحيوان ضعيف تخوض في الأمواج الهادرة لهذه الموجودات المتزاحمة المدهشة. إلاّ أنك من حيث إنسانيتك المتكاملة بالتربية الإسلامية المنورة بنور الإيمان المتضمن لضياء المحبة الإلهية سلطانٌ في هذه العبدية.. وانك كليٌّ في جزئيتك.. وانك عالمٌ واسع في صغرك.. ولك المقام السامي مع حقارتك فأنت المشرف ذو البصيرة النيرة على هذه الدائرة الفسيحة المنظورة، حتى يمكنك القول: إن ربي الرحيم

---

1 ــ انظر حسين عاشور، الأستاذ سعيد النورسي والدفاع الاستراتيجي من خلال التأمل في الطبيعة، ص 181

2 ــ النورسي: صيقل الإسلام، ص 428.

قد جعل لي الدنيا مأوىً ومسكناً، وجعل لي الشمس والقمر سراجاً ونوراً، وجعل لي الربيع باقة وردٍ زاهية، وجعل لي الصيف مائدة نعمة، وجعل لي الحيوان خادماً ذليلاً، وأخيرًا جعل لي النبات زينة وأثاثا وبهجة لداري ومسكني.

وخلاصة القول: إنك إذا ألقيت السمع إلى النفس والشيطان فستسقط إلى اسفل سافلين وإذا أصغيت إلى الحق والقرآن فسترتقي إلى أعلى عليين وكنت "أحسن تقويم" في هذا الكون"[1]. ويستمر بديع الزمان: "إن الإنسان الذي يملك في رأسه عقلاً لا يفرح في أمور الدنيا بما كسبه، ولا يحزن بما خسره أو فقده. ذلك لان الدنيا ليست ثابتة بل هي ماضية، والإنسان يمضي معها. فأنت أيضا مسافر. انظر هاهو شفق الشيخوخة قد ظهر على الشعر فوق أذنك وغطى الكفن الأبيض أكثر من نصف رأسك. أما الأمراض التي بدأت تتوطن في جسدك فهي طلائع الموت، ومع ذلك فان الحياة الأبدية أمامكم. فالراحة واللذة التي ستتذوقونها في حياتكم الأبدية مرتبطة بسعيكم في حياتكم الفانية وأنت غافل عن حياتك الأبدية. فانتبه واستيقظ قبل أن توقظك سكرات الموت"[2].

فقيمة الإنسان تسمو بمقدار توجهه لله تعالى ذلك ((إن أكرمكم عند الله اتقاكم)) فيتحقق التعارف والتعاون، فيكون التمكين والأمن والتقدم سمة هذا المجتمع الإسلامي المجتمع الإنساني.

ويتجلى ذلك عند الإمام بديع الزمان سعيد النورسي في بعض هذه المظاهر:

---

1 - بديع الزمان سعيد النورسي: "الكلمات" ص: 371.

2 -- بديع الزمان سعيد النورسي: "المثنوي العربي النوري" ص: 119

1-ترقية الإيمان وتحقيق محاسنه: لما كانت غاية كل من العلم والدين معرفة الحقيقة وحقيقة الحقائق (الله تعالى) لتحقيق الإيمان في النفوس وترقيته نجد بديع الزمان "نبين من آلاف محاسن الإيمان خمسة محاسن فقط في خمس نقاط" بتجسيدها يرتقي الإنسان ويسمو أو يحقق إنسانيته:

- **النقطة الأولى:** إن الإنسان يسمو بنور الإيمان إلى أعلى علّيين. لأن الإيمان انتساب". " ذلك لأنّ الإيمان يربطُ الإنسان بصانعه الجليل، ويربطه بوثاق شديد ونسبة إليه، فالإيمان إنما هو انتساب؛ لذا يكتسب الإنسان بالإيمان قيمة سامية من حيث تجلّي الصنعة الإلهية فيه، وظهورِ آيات نقوشِ الأسماء الربانية على صفحة وجوده. أما الكفرُ فيقطع تلك النسبةَ وذلك الانتسابَ، وتغشى ظلمته الصنعةَ الربانية وتطمس على معالمها، فتنقُص قيمةَ الإنسان حيث تنحصر في مادّته فحسب؛ وقيمةُ المادة لا يُعتدّ بها فهي في حكم المعدوم، لكونها فانية، زائلة، وحياتُها حياةٌ حيوانيةٌ مؤقتة"[1].

- **النقطة الثانية:** أن الإيمان ينور الكائنات أيضاً، وينقذ الزمان الماضي والمستقبل من الظلمات. "كما أن الإيمان نور يضيءُ الإنسان وينوّرُه ويُظهر بارزاً جميعَ المكاتيب الصمدانية المكتوبة عليه ويستقرئُها، كذلك فهو يُنير الكائنات أيضاً، وينقذ القرون الخالية والآتية من الظلمات الدامسة. " **﴿الله وليُّ الذين آمَنوا يُخرجُهُم من الظُلمات إلى النّور﴾**[2] **﴿والذينَ كَفَروا أولياؤهُم الطّاغوتُ يُخرجُونَهُم من النّورِ إلى الظُلُمات﴾**[3].

---

1 - الإمام بديع الزمان، المبحث الأول، من الكلمة الثالثة والعشرين. من مجموعة الكلمات من "كليات رسائل النور". ص348.

2 - البقرة: 257

3 - البقرة: 257

– **النقطة الثالثة:** إن الإيمان نور وقوة. " كما أن الإيمان نورٌ وهو قوةٌ أيضا. فالإنسان الذي يظفر بالإيمان الحقيقي يستطيع أن يتحدى الكائناتِ ويتخلصَ من ضيق الحوادث، مستنداً إلى قوةِ إيمانه"متوكلا على الله. فالإيمان إذن يقتضي التوحيدَ، والتوحيدُ يقودُ إلى التسليم، والتسليم يُحقق التوكلَ، والتوكلُ يسهّل الطريقَ إلى سعادة الدارَين. [1]

أما إذا ترك الإنسان التوكل فلا يستطيع التحليقَ والطيرانَ إلى الجنة فحسب بل ستجذبه تلك الأثقالُ إلى أسفلَ سافلين.

– **النقطة الرابعة:** إن الإيمان يجعل الإنسان إنسانا حقاً، بل يجعله سلطاناً؛ لذا كانت وظيفتُه الأساس: "الإيمان بالله تعالى والدعاء إليه". بينما الكفرُ يجعل الإنسان حيواناً مفترساً في غاية العجز. وسنورد هنا دليلاً واضحاً وبرهاناً قاطعاً من بين آلاف الدلائل على هذه المسألة، وهو: التفاوتُ والفروقُ بين مجيء الحيوان والإنسان إلى دار الدنيا. نعم، إن التفاوتَ بين مجيء الحيوان والإنسان إلى هذه الدنيا يدل على أن اكتمالَ الإنسانيةِ وارتقاءها إلى الإنسانية الحقة إنما هو بالإيمان وحدَه"[2]

– **النقطة الخامسة:** أن الإيمان يقتضي الدعاء "كما أن الإيمان يقتضي "الدعاء" ويتّخذه وسيلةً قاطعةً ووساطةً بين المؤمن وربّه، وكما إن الفطرةَ الإنسانية تتلهف إليه بشدةٍ وشوق، فان الله سبحانه وتعالى أيضا يدعو الإنسان إلى الأمر نفسه بقوله **﴿قُلْ مَا يَعْبَؤا بِكُم رَبِّي لَولا دُعَاؤكُم﴾**[3] وبقوله تعالى: **﴿أُدْعوني أستَجِبْ لكُم﴾**[4].

---

1 – من "كليات رسائل النور"ص352–353

2– المرجع نفسه ص354

3 – الفرقان: 77

4 – غافر: 60

ولا يخفى على أحد، أن هذه المحاسن، التي جاءت في خمس نقاط هي قوة دافعة، تسند الضعيف أن يسقط، وتمسك القوي أن يجمح، وتعصم الغالب أن يطغى ويفجر، وتمنع المغلوب أن ييأس. إن هذه المحاسن التي جاءت من آلاف محاسن الإيمان. تملأ النفوس بالفضائل وتزكيها، وتقوّم الضمائر، وتسدد العزائم، وتزكي القلب، وتغذي العقل.

فالإيمان -كما ترى- ليس في واقع منهج بديع الزمان التربوي سوى سلوك هادف وواع، سلوك ليس خيالياً أو وهمياً، بل إنساني وعملي، يبلغ أقصى درجات الدقة في التحقق، حينما يرقى بالسالك، فتتحقق وحدة المصدر ووحدة الوجهة ووحدة السلوك، فيتحقق التكافل والتعاون الوئام.

2- **النظام لتحقيق الأمن والاستقرار (التمكين)**: يقول تعالى: **﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم 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﴾**[1]. "ذلك لأن المسلم لا يشبه غيره. فإن ترك دينه وخرج من سجية الإسلام وقع في الضلالة المطلقة وأصبح فوضويا لا يمكن السيطرة عليه.. . وما دامت هذه هي الحقيقة، فإن الواجب الأول لجهاز العدالة ليس اقتحامي واقتحام طلاب النور، بل القيام بحماية رسائل النور وحماية طلابها لكونهم يحافظون على أعظم حق من حقوق الأمة والوطن ، فإن الأعداء الحقيقيين لهذه الأمة ولهذا الوطن يهاجمون رسائل النور ويدفعون أجهزة العدالة _ بعد خداعها _لارتكاب أفظع ظلم وأفظع جناية على العدالة "[2].

---

1 -النور55

2 - النورسي: " السيرة الذاتية " ص: 386.

إن المسلم الحقيقي، والمؤمن المخلص لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون نصيرا للفوضى وإثارة الشغب، لأن الدين ينهى عن الفتنة وعن الفوضى نهيا قاطعا وشديدا[1].

إذن فهاهنا يوجد مفتاح السعادة والاطمئنان للأسرة وللمجتمع. إذن فعلى جميع من يرغب في استتباب الأمن في الداخل وعلى جميع المربين وعلى جميع محبي بلده وأمته من المسؤولين وأصحاب الصلاحيات أن يتأملوا المعنى الذي عبرت عنه هذه الرسالة دون أي حكم مسبق. ويرى بديع الزمان أن بعث هذه الأمة من جديد لب يكون إلا بالالتزام بالدين: "أن الدين حياة الحياة ونورها وأساسها ، إحياء الدين إحياء هذه الأمة"[2].

إن مفتاح الاستقرار والسعادة في حياة المجتمع هو الدين، ويعبر بديع الزمان عن هذا بقوله: "إن علينا أن نداوي الأمراض المعنوية وذلك بإحياء الاستقامة والصدق الذي هو أساس حياتنا الاجتماعية. أجل إن الصدق والاستقامة هم العقدة الحياتية للحياة الاجتماعية للإسلام"[3].

وهو يرى أن اليأس أي انقطاع الأمل هو أحد الأمراض المعنوية للمجتمعات. ويجب أن لا تبعد هذه المسائل عن الأنظار في التربية.

" اليأس يمنع بلوغ أي كمال. . . والذي مزق العالم الإسلامي مزقا متناثرة هو اليأس ، فهو أفظع سرطان، أي المرض الوبيل للأمم والشعوب"[4].

فإهمال الدين يؤدي إلى ظهور الفوضى ، الخوف وعدم الطمأنينة.

---

1 - المرجع نفسه: ص: 544-545.

2 - النورسي: "الكلمات "ص: 861.

3 - النورسي: "السيرة الذاتية"ص: 81.

4 - النورسي: " الخطبة الشامية " ص: 81.

3- **محاربة الأعداء الثلاثة: الجهل والفقر والفرقة:** لقد ذكر "سعيد القديم" هذه الأعداء الثلاثة في جميع مقالاته وكتاباته، وعبر عن أفكاره هذه بأساليب مختلفة إذ يقول مرة: "إن كل مؤمن مكلف بإعلاء كلمة الله، والوسيلة الكبرى لهذا في هذا الزمن هو التقدم المادي، ذلك لأن الأجانب يسحقوننا تحت سيطرتهم واستبدادهم المعنوي بواسطة أسلحة العلوم والصناعات، وسنجاهد نحن بأسلحة العلم والصناعة ضد الجهل والبؤس والفرقة التي هي أعدى أعداء إعلاء كلمة الله[1].

وفي مقالة أخرى يقول: "إن أعداءنا هي الجهل والبؤس والفرقة، وسنجاهد ضد هذه الأعداء بأسلحة الصناعة والمعرفة والاتفاق"[2]؛ وكل مؤمن عليه واجب إعلاء كلمة الله، إن الرقي المادي في هذا الزمن أكبر عامل في هذا الإعلاء، ولما كان الجهل والبؤس والخلاف أفظع عدو لهذا الرقي، فإننا سنجاهد ضد هذا العدو بسيف المعرفة وبالسعي الإنساني وبالاتحاد باسم الدين. أما بالنسبة للأعداء الخارجيين فهم لكونهم مدنيين لذا يجب أن ننتصر عليهم فكريا، وسنحيل ذلك إلى براهين الشريعة"[3].

هذه بعض معالم علاقة الدين الإسلامي بالعلم وأثريهما في الإنسان عند أستاذنا النورسي من خلال رسائل النور، التي كانت تجسيدا لمقولته القاعدة: {ضياء القلب هو العلوم الدينية، ونور العقل هو العلوم الحديثة، وبامتزاجهما تتجلى الحقيقة فتتربى همة الطالب وتعلو بكلا الجناحين. وبافتراقهما يتولد التعصب في الأولى، والحيل والشبهات في الثانية}.

---

1 - ديوان الحرب العرفي: ص: 57 "أخذت هذه العبارة من مقالته التي ظهرت في الجريدة الدينية "بتاريخ مارس1909 عدد 70.

2 - المرجع نفسه: ص15

-الآثار البديعية: ص: 375. 3

مناهـــج العلماء في استخراج الزوائد

الدكتور محمد اسطنبولي

جامعة أدرار

مقدمة:

توجهت عناية الشيوخ من المحدثين قدامى ومحدَثين إلى خدمة الحديث النبوي وعلومه، فكانت الكتب الجامعة له والشارحة لمتونه .

ومن عظيم فضل الله أن قيض لهذه الأمة رجالا أفذاذا حفظوا لها تراثها العلمي، ونخلوا مصنفات الحديث فميزوا الصحيح من الضعيف، وذادوا عن حياض السنة انتحال المبطلين وكيد العادين .

ومن بين ما ظهر للوجود كتب الزوائد ومصنفاتها المختلفة التي تبعت المصنفات الأخرى في السنة والرواية، فاكتملت بذلك معالم المنهجية الفريدة عند المسلمين.

فلقدْ اتجهت جهود السلف من المحدثين قدامى ومحدَثين نحو إتقان فنون الحديث إلى أن وصلت إلى ذلك المرقى العلمي الذي حظي بالقبول والاستحسان من قبل أهل الاختصاص وغيرهم، فكشف جهدهم عن سعة علم الحديث وواسع ثقافة ومنهجية.

فكان بذلك منهج استخراج الزوائد من خلال صنيع العلماء القدامى في مقدمات كتبهم وحيث نستخلص في هذا المقال العلمي أنواع الزوائد من كتب هؤلاء الأعلام في ميدانهم، وذلك من خلال بيان ما يأتي:

أولا ــ منهج الإمام الهيثمي في كتابه غاية المقصد في زوائد المسند:

قال: "... وسألت الله تعالى الإعانة عليه، فذكرت فيه ما انفرد به الإمام أحمد وولده أبو عبد الرحمن من حديث مرفوع بتمامه، وحديث شاركهم فيه أو بعضهم وفيه زيادة / فربما كانت الزيادة في أول الحديث وهو طويل فأقتصر عليها، وربما كانت في آخره،

فتارة أقتصر عليها، وتارة أذكرها كلها وأنبه بقولي رواه فلان خلا كذا، أو رواه فلان باختصار، وربما سمع عبد الله ابن الإمام أحمد الحديث من أبيه ومن شيخ أبيه فيقول حدثنا أبي ثنا عبد الله بن أبي شيبة وسمعته أنا من ابن أبي شيبة فأذكره كذلك، وما زاد عبد الله فأقول في أوله قال عبد الله ثنا فلان، وأما ما ذكره النسائي[1] في سننه الكبرى وكتابه التفسير والمناقب والسير والبعوث والمحاربة وأكثر عشرة النساء وبعض الصوم فمن ذلك أحاديث " أفطر الحاجم والمحجوم " وعمل اليوم والليلة وغير ذلك، وأذكر أيضا ما رواه أبو داود[2] في المراسيل إذا تفرد به فيما لم تحصل له روايته وما رواه البخاري[3] معلقا أو خارج الصحيح، والترمذي[4] في الشمائل ونحو ذلك وقد سميته " غاية المقصد من زوائد المسند ... "[5]

---

1 - أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب النسائي من مصنفاته المجتبى والسنن الكبرى، أحد الحفاظ الثقات الأثبات، مات سنة 303 هـــ.

الذهبي: تذكرة الحفاظ 2 / 698، وابن كثير: البداية والنهاية 11 / 123.

2 - أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني صاحب السنن والمراسيل وغيرهما من المصنفات النافعة كرسالته لأهل مكة، مات سنة 275 هـــ .

ابن حجر: تهذيب التهذيب 4 / 169 .

3 - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن بردزبة البخاري، صاحب الجامع الصحيح والمؤلفات المنيفة كقضايا الصحابة والقراءة خلف الإمام، وأسامي الصحابة، مات سنة 256 هـــ.

ابن حجر: هدي الساري 477 وما بعدها، وتهذيب التهذيب 47/9 .

4- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى السلمي الترمذي من أبرز مصنفاته الجامع والعلل مات سنة 279 هـــ. الذهبي: تذكرة الحفاظ 2 / 633.

5 - غاية المقصد في زوائد المسند ت سيف الرحمن مصطفى (1 / 2).

وهذا هو منهجه في جل كتبه[1] .

ثانيا: منهج البوصيري في كتابه مصباح الزجاجة:

قال: "... وبعد فقد استخرت الله تعالى عز وجل في إفراد زوائد الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني على الخمسة الأصول: صحيحي البخاري ومسلم[2]، وأبي داود، والترمذي، والنسائي الصغرى رواية ابن السني، فإن كان الحديث في الكتب الخمسة أو أحدها من طريق صحابي واحد لم أخرجه إلا أن يكون فيه زيادة عند ابن ماجه[3] تدل مع حكم، وإن كان من طريق صحابيين فأكثر وانفرد ابن ماجة بإخراج طريق منها أخرجته ولو كان المتن واحدا، وأنبه عقب كل حديث أنه في الكتب الخمسة المذكورة أو أحدهما عن طريق فلان مثلا إن كان فإن لم يكن ورأيت الحديث في غيرها نبهت عليه لفائدة وليعلم أن الحديث ليس بفرد ثم أتكلم على كل إسناد بما يليق بحاله صحة أو حسنا أو ضعفا وغير ذلك، ولما أسكت عليه ففيه نظر"[4] وكذا منهجه في إتحاف المهرة الخيرة، وزاد: قد أوردت ما رواه البخاري تعليقا وأبو داود في المراسيل والترمذي في الشمائل والنسائي في الكبرى وفي اليوم والليلة[5]

---

1 – انظر مقدمة كشف الأستار إلى زوائد البزار (1/ 5) والمقصد العلى ص 81 .

2 – أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صاحب المصنفات العديدة والمفيدة كالجامع الصحيح، والوجدان، والتمييز، وأولاد الصحابة، والانتفاع بجلود السباع، مات سنة 261 هـــ.

الذهبي: تذكرة الحفاظ 2 / 150، وابن حجر: تهذيب التهذيب 10 / 126، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد 13 / 10.

3 – ابن ماجه

4 – مصباح الزجاجة (1 / 4.3)

5 – إتحاف المهرة الخيرة مخطوط توجد منه نسخة في مركز البحث العلمي بأم القرى وقد طبع الكتاب

ثالـــثا: منهـــج ابن حجر[1] في المطالب العالية:

قال "وشرطي فيه ذكر كل حديث ورد عن صحابي لم يخرجه الأصول السبعة من حديث ولو أخرجوه أو بعضهم من حديث غيره مع التنبيه عليه أحيانا .

والله أستعين في جميع الأمور كلها لا إله إلا هو[2].

ملاحظـــة :

لقد فهم كثير من المشتغلين بعلم الزوائد في مقدمة ابن حجر هذه ؛ أن الزوائد عنده هي تغير الصحابي فقط، وصاروا على هذا المنهج القاصر في رسائلـــــهم العلـــمية

أنواع الزوائد من خلال بحثي في مناهج العلماء وتتبعي في كتبهم توصلت إلى أن الزوائد تتحدد كالتالي :

النوع الأول: أن يكون الحديث الزائد متنا وإسنادا، مثلا كأن يكون الحديث في سنن ابن ماجه وليس له وجود في الستة .

– **مـــثاله:** عن أبي هريرة[3] رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من أحب أن يجد طعم الإيمان فليحب المرء لا يحبه إلا لله "[1].

---

1 – شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أحد أقطاب المذهب الشافعي، وشارح صحيح الإمام البخاري وصاحب المصنفات الكثيرة كتهذيب التهذيب، وتقريب التهذيب، ولسان الميزان وغيرها، مات سنة 852 هـــ .

ابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب 7 / 270 .

2 – – المطالب العالية (5/1) .

3 – عبد الرحمن بن صخر من قبيلة دوس، أحد الرواة المكثرين، كان من أهل الصفة، ولاه عمر البحرين مات سنة 57 هـــ، وقيل 59 هـــ .

بهذا اللفظ لا يوجد له ذكر في الكتب الستة إذن فهو زيادة كلية .

– **المثـــال الثاني:** عن معاذ بن جبل رضي الله عنه[2]. قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: " مفتاح الجنة؛ شهادة أن لا إله إلا الله "[3].هذا الحديث زائـــد بتمامه وليس له ذكر في الكتـــب الستة .

النوع الثاني: أن يكون الصحابـــي واحدا ولكـــن الزيادة تكـــون فـــي اللفـــظ بحيـــث تضـــيف معنـــى جديدا .

– **مثاله:** أبو ذر رضي الله عنه رفعه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " زمزم طعام طعم، وشفاء سقم " (لأبي بكر بن أبي شيبة)[4]. وجاء هذا الحديث نفسه عند مسلم يحكي حديث إسلام أبي ذر ولكنه ناقص .

... قال أبو ذر رضي الله عنه خرجنا من قومنا غفار ... حديث إسلام أبي ذر قال: أي النبي صلى الله عليه وسلم فمن كان يطعمك ؟ قال: قلت ما كان لي طعام إلا ماء زمزم فسمنت حتى تكسرت عكن[5] بطني وما أجد على كبدي سخفة[1] جوع، قال : "إنها مباركة، إنها طعام طعم ... "[2]

ابن عبد البر: الاستيعاب 4/ 202–10، وابن حجر الإصابة 202/4 – 211، وابن؛سعد: الطبقات 325/4

1 – كشف الأسرار (50/1) رقم 63

2 –معاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي أحد فقهاء الصحابة، وأعلمهم بالحلال والحرام، استشهد بالطاعون سنة 18 هـــ. ابن عبد البر: الاستيعاب 3 / 355، وابن حجر: الإصابة 3 / 426.

3 – كشف الأستار (9/1) وفي المجمع (16/1) قال: رواه أحمد والبزار

4 – انظر المطالب العالية (368/1) رقم 1241

5 – العكنة: بضم فسكون فنون مفتوحة الطي في البطن من السمن والجمع عكن مثل غرفة غرف المصباح المنير، ص 161 .

في هذا الحديث الصحابي واحد عند أبن أبي شيبة ومسلم ولكن نقصـــــت عند مسلم عبارة " وشفاء سقم " ولهذا اعتبر ابن حجر أن رواية ابن شيبة فيها هذه الزيادة اللفظية .

– **المثال الثاني:** عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تتمنوا لقاء العدو فإنكم لا تدرون ما يكون من ذلك " قلت – أي الهيثمي- هو في الصحيح خلاف قوله: " فإنكم لا تدرون ما يكون من ذلك " انتهى[3].

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تتمنوا لقاء العدو وإذا لقيتموه فاصبروا "[4].

النوع الثالث: الزيادة في تغير الصحابي واللفظ واحد، وهذه نقطة اتفاق بين جميع العلماء قاطبة سلفا وخلفا .

– **مثاله:** عن ابن عباس رضي الله عنهما[5] عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يدخل الجنة مثقال حبة خردل من كبر، ولا يدخل النار مثقال حبة خردل من إيمان"[6]، والحديث نفسه رواه مسلم عن صحابي آخر وهو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال:

---

1 – سخفة جوع أي رقته وهزاله النهاية (350/2) .

2 – رواه مسلم (1922/3) رقم 2473 .

3 – رواه أحمد والطبراني وفيه محمد ابن إسحاق وهو مدلس. مجمع الزوائد (304/4) .

4 – البخاري في الجهاد باب لا تمنوا لقاء العدو (24/4). مسلم في الجهاد والسير باب كراهية تمـني لقاء العدو (1362/3) رقم 1741

5 – هو عبد الله بن العباس ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولد وبنو هاشم محاصرون بالشعب دعا له النبي صلى الله عليه وسلم بأن يفقهه الله في الدين ويعلمه التأويل، كان يطلق عليه حبر الأمة مات بالطائف سنة 68 هـــ ابن عبد البر: الاستيعاب 2 / 350، وابن حجر الإصابة 2 / 330 .

6 – كشف الأســـــتار (70/1)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبرياء "[1]

– **النوع الرابع:** الحديث واحد متنا وإسنادا ولكن في كتاب الزوائد زيادة من كلام الصحابي أو رأيه

– **مثاله:** عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم (يعني ميمونة) وكان ابن عمر[2] وسعيد بن المسيب[3] ينكران ذلك. (لإسحاق).

قلت – أي ابن حجر– : هو في الصحيح عن ابن عباس وإنما ذكرته لإنكار ابن عمر انتهى[4].

النوع الخامس: الصحابي واحد والمعنى واحد والألفاظ مختلفة عن أنس رضي الله عنه (أو أناس) من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يضعون جنوبهم فينامون منهم من يتوضأ، ومنهم من لا يتوضأ (لأبي يعلي) .

وعن أنس رضي الله عنه كنا نجيء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصلي الصلاة فمنا من نعس أو نام فلا يحدث الوضوء. قال هيثم: لا يؤخذ بهذا (أحمد بن منيع)[1].

---

1 – رواه مسلم (93/1) رقم 91 وأبو داود رقم 4091 والترمذي رقم 1998 .

2 – عبد الله بن عمر بن الخطاب (رضي الله عنهما) أحد أوعية العلم، شهد الخندق وبيعة الرضوان، مات رحمه الله سنة 74 هـ. ابن حجر: الإصابة 2 / 347 .

3 – هو سعيد بن المسيب بن حزن أحد فقهاء المدينة السبعة، وأبرز سادة التابعين، مات سنة 97 هـ. ابن حجر: تهذيب التهذيب 4 / 84.

4 – المطالب العالية (8/2) رقم 1514 .

- عن أنس رضي الله عنه[2] قال : "كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينامون ثم يصلون ولايتوضؤون " قال: قلت: سمعته من أنس ؟ قال: أي والله [3].

هنا نلاحظ أن المعنى واحد والصحابي واحد والألفاظ مختلفة .

النوع السادس: أن يكون الحديث في كتاب الزوائد موقوفا أو مرسلا وما في الكتب الستة مرفوع أو موصول فهذا زائد أو العكس .

- **مثاله:** عن علي رضي الله عنه قال: " أحبب حبيبك هونا ما، عســـى أن يكون بغيضك هونا ما وابغض بغيضك هونا ما عسى أن يكون حبيبك هونا ما " رواه مسدد[4].

والحديث نفسه رواه الترمذي مرفوعا ولفظه عن أبي هريـــرة رضي الله عنه قال: " أحبب حبيبك هونا ما عسى أن يكون بغيضك هونا ما، وأبغض بغيضك هونا ما عسى أن يكون حبيبك هونا ما "[5] .

---

1 - المطالب العالية (44/1) رقم 153، 154 .

2 - أنس بن مالك الأنصاري الخزرجي خدم رسول الله صل الله عليه وسلم عشر سنوات، ولاه أبو بكر الصديق ـــ رضي الله عنه ـــ ولاية السعاية في البحرين، كان آخر من مات بالبصرة من الصحابة .

ابن عبد البر: الاستيعاب 1 / 71 – 73، وابن حجر: الإصابة 1 / 71 .

3 - رواه مسلم (284/1) رقم 125 .

4 - المطالب العالية (9/3)

5 - أخرجه الترمذي وقال: أراه رفعه، في البر والصلة باب ما جاء في الاقتصاد في الحب والبغض (360/4) رقم 1997

النوع السابع: الصحابي في كتاب الزوائد مبهم وفي الستة مصرح باسمه أو العكس .

– **مثاله**: عن بعض أصحـــــــاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن المؤمن الذي خالط الناس ويصـــــبر على أذاهم ... "(الحارث)[1]

– ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم أعظم أجرا من المؤمن الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم"[2]

والخلاصة: هذه بعض أنواع الزوائد التي سلك فيها المؤلفون منهج المحدثين في جمع الزوائد، وهناك فرق شاسع بين منهج المحدثين في جمع الزوائد والغايات التي من أجلها ألفوا هذه الكتب في هذا العلم خاصة من علوم الحديث وبين علم آخر هو علم زيادات الثقات، ففي هذا العلم يهدف المحدثون إلى جمع زيادات خاصة بمناهج خاصة هي التي عني بها الفقهاء لما يترتب عليها من نتائج في الخلافات الفقهية .

أما الأولى فتشتمل هذه وتتعداها إلى أغراض تتصل بالصناعات الحديثيـــة من كشف علة أو اختلاف في وصل أو إرسال أو وقف أو رفع أو اضطراب أو شذوذ أو ما يسمى بالمزيد في متصل الأسانيد، وكذلك البحث في المتابعات في رواية الصحابي الواحد وما يتوصل به ذلك إلى معرفة ماله من مرويات وكذلك الشواهد.

---

1 – المطالب العاليـــة (8/3) رقم 2727

2 – ابن ماجه (1338/5) رقم 4033 .

أحكام عقد الرهن
في المذهـــب المـــالكـــي

الدكتورة سعاد سطحي

جامعة الأمير عبد القادر

يعتبر الرهن من العقود التبعية وذلك لكونه تابعا لعقد القرض، إذ غرضه الأساس توثيق الديون وتنشيط الحركة التجارية والاقتصادية، وذلك في غياب السيولة المالية، وهذا حتى يطمئن المتعامل إلى نتيجة تعامله، وصون ماله.

ونظرا لأهميته القصوى في واقع التعاملات المالية التي يُعوز أحد الطرفين السداد الفوري فيها، فإننا ارتأينا بسط أحكامه وتدارس مسائله، وسبر أغواره في هذا البحث الذي نهدف من خلاله إلى إبراز نظرة فقهاء المالكية لمسائله، وذلك من خلال النقاط الآتية:

أولا ـــ تعريف الرهن: وسنتولى تعريفه بشقيه اللغوي والاصطلاحي على النحو الآتي:

1 ـــ تعريف الرهن لغة: الرهن مصدر للفعل رهن ومضارعه يرهن، والجمع رهون ورهان[1]. وله معان لغوية متعددة نجملها فيما يأتي:

أ ـــ الرهن بمعنى الدوام والثبوت:

تقول رهن الشيء دام وثبت. [2] ويقال ماء راهن أي راكد، ونعمة راهنة أي ثابتة دائمة.

وأرهنت لهم الطعام والشراب أدمته لهم، وهو طعام راهن. [3]

---

(1) ـــ ابن منظور: لسان العرب، 1757/3

(2) ـــ الرازي: مختار الصحاح مادة: "الرهن"، 227، الفيومي: المصباح المنير 3030/1.

(3) ـــ الرازي: مختار الصحاح مادة: "الرهن"، 227.

والشيء الراهن الثابت والدائم. [1]

ب ــ الرهن بمعنى الحبس: وهذا هو المعنى الذي يقصد من الرهن غالبا.

قال تعالى:﴿ **كل نفس بما كسبت رهينة** ﴾ [2] أي كل نفس رهن عند الله غير مفكوك[3] وقال أيضا: ﴿**كل امرىء بما كسب رهين** ﴾[4] أي مرتهن بعمله لا يحمل عليه ذنب غيره من الناس. [5] وقال زهير: وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع فأضحى الرهن قد غلقا. إذ شبه لزوم قلبه لها، واحتباسه عندها، لشدة وجده بها، بالرهن الذي يلزمه المرتهن فيبقيه عنده ولا يفارقه، وغلق الرهن استحقاق المرتهن إياه لعجز الراهن عن فكاكه. [6]

2 ــ تعريف الرهن اصطلاحا: للرهن تعاريف متعددة عند فقهاء المالكية نجتزئ بعضها على النحو الآتي:

أ ــ تعريف الإمام ابن عرفة: "الرهن مال قبض توثقا به في دين" [7]

وقد اعترض على هذا التعريف بأنه أُوردت فيه لفظة (قبض) وهو لا يشترط عند العقد على رأي المالكية، إذ يكتفون لانعقاده بمجرد الإيجاب والقبول. [8]

ب ــ "الرهن شيء متمول أخذ توثقا به في دين لازم أو صائر للزوم." [1]

---

(1) ــ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة 2 / 456.

(2) ــ سورة المدثر آية رقم: 38.

(3) ــ النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل 3 / 618.

(4) ــ سورة الطور آية رقم: 21.

(5) ــ الصابوني: مختصر تفسير ابن كثير 3 / 391.

(6) ــ موفق الدين بن قدامة: المغني 4 / 366.

(7) ــ محمد بن حارث الخشني: أصول الفتيا 245.

(8) ــ شمس الدين محمد بن عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 232.

3 ــ " احتباس العين وثيقة بالحق، ليُستوفى الحق من ثمنها، أو من ثمن منافعها، عند تعذر أخذه من الغريم" [2]

يستخلص مما سبق أن الرهن عبارة عن جعل مال وثيقة على دين، لكي يطمئن الدائن على ماله.

ثانيا ــ حكم الرهن: الرهن جائز غير واجب وهذا لأنه وثيقة بدين. [3] وقد استدل الفقهاء (رحمهم الله) على كونه جائزا غير واجب بأدلة متعددة نجملها فيما يأتي:

1 – الرهن بدل عن الكتابة، ومعلوم أن الكتابة غير واجبة فبدلها المتمثل في الرهن يأخذ حكمها.

2 – قوله عز وجل: ﴿ **فرهان مقبوضة** ﴾ هو أمر إرشاد لا إيجاب، بدليل قوله تعالى في الآية نفسها ﴿ **فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته وليتق الله ربه** ﴾ [4]

وهو مشروع بالقرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والإجماع.

1 ــ من القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿ **وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته وليتق الله ربه** ﴾ [5]

وجه الاستدلال: قال الإمام ابن كثير (رحمه الله): ("وإن كنتم على سفر" أي مسافرين وتداينتم إلى أجل مسمى "ولم تجدوا كاتباً" يكتب لكم، قال ابن عباس: أو

---

(1) ــ الدردير: أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك 132.

(2) ــ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 407.

(3) ــ ابن أبي زيد القيرواني: الرسالة 103، تحقيق الأستاذ الدكتور: نصر سلمان، والقرافي: الذخيرة 8 / 77، والماوردي: الحاوي الكبير 7 / 94، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 405.

(4) ــ سورة البقرة آية، رقم: 283.

(5) ــ سورة البقرة آية، رقم: 283.

وجدوه ولم يجدوا قرطاساً أو دواة أو قلماً، فرهان مقبوضة، أي فليكن بدل الكتابة رهان مقبوضة أي في يد صاحب الحق)[1]

2ـ من السنة النبوية الشريفة: لقد وردت أحاديث كثيرة تدل على مشروعية الرهن منها:

أ ـ عن أنس ـ ﷺ ـ قال: "رهن النبي ﷺ درعا له بالمدينة عند يهودي، وأخذ منه شعيرا لأهله. ولقد سمعته يقول: "ما أمسى عند آل محمد صلى الله عليه وسلم صاع بر، ولا صاع حب، وإن عنده لتسع نسوة". [2]

ب ـ عن عائشة رضي الله عنها قالت: "توفي رسول الله ﷺ ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعا من شعير." [3]

ج ـ وعن السيدة عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ اشترى من يهودي طعاماً إلى أجل ورهنه درعه. [4]

---

(1) ـ 1 / 450.

(2) ـ البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: البيوع، باب: شراء النبي بالنسيئة، رقم الحديث: 1963، 2 /729، وكتاب: الرهن، باب: في الرهن في الحضر وقوله تعالى ﴿ وإن كنتم على سفر. ﴾، رقم الحديث: 2373، 2 / 887، والترمذي: السنن كتاب: البيوع، باب: ما جاء في الرخصة في الشراء إلى أجل رقم الحديث: 1215، 3 / 519.

(3) ـ البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: الجهاد والسير، باب: ما قيل في درع النبي والقميص في الحرب وقال ـ ـ، رقم الحديث: 2759، 3 / 1068، وكتاب: المغازي، باب: وفاة النبي، رقم الحديث: 4197، 1620/4، والترمذي: السنن، كتاب: البيوع عن رسول الله، باب: ما جاء في الشراء إلى أجل، رقم الحديث: 1214، 3 / 519، والنسائي: السنن، كتاب: البيوع، باب: مبايعة أهل الكتاب، رقم الحديث: 4651، 7 / 303.

(4) ـ البيهقي: السنن الكبرى، كتاب: البيوع، باب: جواز الرهن والحميل في السلف استدلالا بالكتاب في آخر آية الدين، واردة في السلف المضمون، رقم الحديث: 11260، 8 / 332.

وجه الاستدلال: إن المتأمل لهذه الأحاديث النبوية الشريفة يلحظ دلالتها على مشروعية الرهن في الحضر، مما يؤكد عدم اقتصاره على السفر فقط كما يفهم من آية الدين، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حرص الشريعة الإسلامية على حقوق كل من الدائن والمدين.

3. من الإجماع: أجمع علماء الفقه الإسلامي على أن الرهن جائز في السفر، غير أنهم اختلفوا في حكمه في الحضر، فقد ذهب جمهور العلماء إلى أن الرهن جائز سواء أكان ذلك في السفر أم في الحضر، ولم يخالف في ذلك إلا مجاهد والضحاك والظاهرية[1] حيث قالوا: لا يشرع الرهن إلا في السفر استنادا لقوله: تعالى ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة﴾[2].

قال الإمام القرطبي (رحمه الله): "قال جمهور العلماء الرهن في السفر بنص التنزيل وفي الحضر ثابت بسنة الرسول ﷺ، وهذا صحيح. .. .. ولم يُرو عن أحد منعه في الحضر سوى مجاهد والضحاك وداود متمسكين بالآية، ولا حجة فيها لأن هذا الكلام وإن خرج مخرج الشرط فالمراد به غالب الأحوال، وليس كون الرهن في الآية في السفر مما يحضر في غيره"[3]

ثالثا ــ الحكمة من مشروعية الرهن: الإسلام دين التعاون على البر والتقوى والتفريج عن كرب المحتاجين، وهذا مصداقا لقوله تعالى: **﴿وتعاونوا على البر والتقوى**

---

(1) ــ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 1 /450، والشوكاني: نيل الأوطار 3 / 261، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 407، وابن حجر العسقلاني: فتح الباري 5 / 140، وابن حزم: المحلى 5 / 350.

(2) ــ سورة البقرة آية، رقم: 283.

(3) ــ الجامع لأحكام القرآن 3 / 407.

ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ [1] ولقوله ﷺ: "من نَفَس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا، نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلما ستره الله في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه..."[2]

إذ المرتهن يكون سببا في تفريج الكربة عن الراهن، إذ كثيرا من الناس من يكون محتاجا لبعض الأموال التي يقضي بها حاجاته الضرورية، وربما طلب هذه الأموال من رجل على سبيل القرض فيبخل عنه بإعطائه إياها إلا إذا كان في نظير عين تحفظ عنده لحين استرداد مبلغ الرهن، فشُرع الرهن لأجل أن يكون المرتهن مطمئنا على أمواله من جهة، إضافة إلى الأجر والثواب الذي يناله المرتهن من الله عز وجل لأنه فرج عن أخيه كربة من كرب الدنيا[3]

قال علي عثمان الفقي: "حرص الإسلام منذ شروق فجره على تشجيع مد يد العون لذوي الحاجة، والحرص على أن يتشبع المسلم بروح المواساة لبني جنسه، حتى يعيش المجتمع متراحما متواددا. وتشجيعا لهذا الغرض النبيل، وضعت تشريعات تضمن الحقوق من الضياع، وتحفظها من الجحود، حتى يضل باب التعاون مفتوحا على مصراعيه، وبذلك تنعم البشرية بحياة تعطرها روح الإخاء، والتعاطف، والمودة." [4]

---

(1) ــ سورة المائدة آية رقم: 2.

(2) ــ مسلم: الجامع الصحيح، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، رقم الحديث: 2699، 4 / 2074

(3) ــ الجرجاوي: حكمة التشريع وفلسفته 2 / 186 – 187.

(4) ــ فقه المعاملات ــ دراسة مقارنة ــ 425 – 426.

هذا إضافة إلى أن الدائن حينما يأخذ الرهن يصبح في مأمن من هلاك دينه، بجحده من قبل الراهن المدين، أو إفلاسه، فيستوفي حقه من العين المرهونة، ولا يصير أسوة بالغرماء فيما إذا كثر الدائنون، لأن الرهن يجعل له الأحقية على غيره في الاستيفاء. [1]

هذا ويعتبر الرهن وسيلة للمحافظة على مال المدين، من وجوه ثلاثة: [2]

1 – أنه يَسَر للمحتاج الاستدانة عند الحاجة، لكي لا يضطر إلى بيع ممتلكاته بثمن بخس، بل يحتفظ بها عن طريق الرهن أملا في يساره مستقبلا.

2 – تحريم غلق الرهن، قطعا لكل وسيلة تؤدي إلى استغلال المدين.

3 – عدم جواز انتفاع المرتهن بالمرهون دون عوض، ولو أذن الراهن.

رابعا ــ أركان الرهن وشروطه: لعقد الرهن أركان أربعة وهي: الصيغة، العاقدان، المرهون، المرهون به[3]. وسنتناول كل ركن من هذه الأركان بالتفصيل المناسب على النحو الآتي:

الركن الأول ــ العاقدان: وهما الراهن والمرتهن، فالراهن هو الذي دفع الرهن لأخذ القرض، والمرتهن هو الذي أعطى القرض وأخذ الرهن توثيقا لحقه.

وقد وضع فقهاء المذهب المالكي جملة من الشروط التي يجب توافرها في كل من الراهن والمرتهن وهي من حيث الجملة شبيهة بشروط المتعاقدين في عقد البيع، إذ كل من

---

(1) ــ مصطفى سعيد الخن: فقه المعاملات 6.

(2) ــ محمد فتحي الدريني: الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب 643 – 644.

(3) ــ الدردير: الشرح الصغير 3 / 121.

يجوز بيعه يجوز رهنه. [1] أما من حيث التفصيل فقد أوردوها في ثنايا مصنفاتهم على النحو الآتي:

1 - يشترط في عاقد الرهن (الراهن والمرتهن) أن يكون **مكلفا** أي بالغا عاقلا، فلا يصح الرهن من المجنون ولا من الصبي غير المميز، ويصح من المميز والسفيه ويتوقف على إجازة وليهم. [2]

2 – أن يكون **مختارا**: فلا يصح عقد المكره **لقوله ﷺ**: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[3].

3 – أن يكون من **أهل التبرع**: فلا يجوز للولي أن يرهن مال المحجور عليه سواء أكان أبا أم وصيا أم قاضيا إلا في حالة الضرورة، وأن تكون في ذلك مصلحة للمحجور عليه.

قال الإمام ابن رشد (رحمه الله): " والوصي يرهن لمن يلي النظر عليه إذا كان ذلك سدادا ودعت الضرورة عند مالك. " [4]

---

(1) ــ الخرشي: شرحه على خليل 5 / 236، والحطاب: مواهب الجليل 5 / 2، والزرقاني شرحه على خليل 5 / 233.

(2) ــ الصبي والمجنون ليست لهم أهلية أداء، أما الصبي المميز والسفيه فلهم أهلية أداء ناقصة.

(3) ابن حبان: الصحيح، كتاب: إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب: فضل الأُمة، حديث رقم: 7219، 16 / 802، وعبد الرزاق: المصنف، كتاب: العلم، باب: لله أرحم بعبده، حديث رقم: 20588، 11 / 298. إن هذا الخبر متكلم في سنده، ورغم ذلك، فإن معناه صحيح، باتفاق العلماء. قال الإمام ابن العربي (رحمه الله تعالى): "وذكر أبو محمد عبد الحق أن إسناده صحيح، قال: وقد ذكره أبو بكر الأصيلي في الفوائد، وابن المنذر في كتاب الإقنـــاع" قال الإمام البيهقي: "جود إسناده بشر بن بكر، وهو من الثقات، ورواه الوليد بن مسلم عن الأوزاعي فلم يذكر في إسناده عبيد بن عمير السنن الكبرى، كتاب: الخلع والطلاق، باب: ما جاء في طلاق المكره، رقم الحديث: 15472، 11 / 262.

(4) ــ بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 303.

الركن الثاني ــ الصيغة: والمقصود بذلك الإيجاب والقبول، أي ما يصدر من المتعاقدين دالا على رضاهما بالرهن أو الارتهان.

الركن الثالث ــ المرهون: قال الإمام ابن جزيء (رحمه الله): "يجوز رهن كل شيء يصح تملكه من العروض والحيوان والعقار ويجوز رهن المشاع.. . ويجوز رهن الدنانير إذا طبع عليها، ويجوز رهن الدين.. . ورهن الثمرة قبل بدو صلاحها. .. " [1]

وقال الإمام ابن عبد البر (رحمه الله): " من شروط المرهون أن يكون قابلا للبيع وهو أن يكون موجودا وقت العقد، مقدور التسليم.. . " [2] هذا وقد اشترط فقهاء المالكية (رحمهم الله) في المال المرهون ما يأتي:

1 ــ أن يكون طاهرا، فلا يصح رهن النجس قياسا على المعقود عليه في عقد البيع وذلك لحديث جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله ﷺ عام الفتح، وهو بمكة يقول: "إنّ الله عز وجل ورسوله حرّم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام"فقيل يا رسول الله: أرأيت شحوم الميتة، فإنه يطلى بها السفن، ويدّهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس، فقال: " لا هو حرام" فقال رسول الله ﷺ عن ذلك: "قاتل الله اليهود، إن الله عز وجلّ لمّا حرّم عليهم الشحوم، جمّلوه، ثم باعوه، فأكلوا ثمنه". [3]

---

(1) ــ القوانين الفقهية 310.

(2) ــ الاستذكار 22 / 106.

(3) البخاري، كتاب: البيوع، باب: "بيع الميتة والأصنام"، 424/4، وكتاب التفسير، باب: "وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما"، 295/8، ومسلم، كتاب: المساقاة، باب: "تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"، 1207/3، والترمذي، كتاب البيوع، باب: "ما جاء في بيع جلود الميتة والأصنام"، 381/2، وابن ماجه، كتاب: التجارات، باب: "ما لا يحل بيعه"، 732/2، والنسائي، كتاب البيوع، باب: "النهي عن الانتفاع بشحوم الميتة، 199/7-200.

2 – أن يكون مما يمكن استيفاء الدين أو بعضه منه، أو من ثمن منافعه، وهي الحكمة المتوخاة من الرهن، هذا ولا يشترط فيه أن يكون عينا. [1]

هذا مع الإشارة إلى جواز رهن المشاع عند المالكية [2] وكذا جواز رهن الدين [3] سواء أكان للمدين أم لغيره، غير أنه يشترط في رهن الدين للمدين أن يكون أجل الدين الذي جعل رهنا أبعد من أجل الدين الذي هو سبب في الرهن أو مساويا له.

كما يجوز رهن ما لا يحل بيعه في وقت الارتهان كالثمار والزروع قبل بدو صلاحها خلافا للإمام الدسوقي[4]، ولكنها لا تباع في أداء الدين إلا إذا بدا صلاحها وإن حل أجل الدين. [5] مع التنبيه إلى أنه إذا تم قبض الرهن، ثم أفلس الراهن، أو مات فالمرتهن أحق به من سائر الغرماء[6]

الركن الرابع ــ المرهون به: المرهون به أو المرهون فيه وهو الدين الذي يكون في مقابلة الرهن، ويشمل جميع الحقوق سواء أكانت من بيع أو سلف أو غير ذلك، ويستثنى

---

(1) ــ القرافي: الذخيرة 8 / 79.

(2) ــ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 411.

أما عند الحنفية فلا يجوز رهن المشاع. الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 6 / 135.

(3) ــ خلافا للشافعية الذين ذهبوا إلى عدم جواز رهن الدين.

(4) ــ الدردير: أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك 132، والدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 232، والقرافي: الذخيرة 8 / 83.

(5) ــ بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 304.

(6) ــ ابن جزيء: القوانين الفقهية 311.

من ذلك الصرف، ورأس المال في السلم المتعلق بالذمة [1]، لأن من شرط الصرف التقابض في المجلس، ومن شرط السلم تقديم رأس المال في مجلس العقد. [2]

والقاعدة: إن كل ما تصح فيه الكفالة يجوز أن يكون مرهونا فيه. وقد ذكر الإمام القرافي بأن المرهون به له شرطان: [3]

1.أن يكون دينا في الذمة يمكن استيفاؤه من الرهن، فلا يرهن في عين مشار إليها، ولا منافع معينة.

2.اللزوم أو المصير إليه كالجعل بعد العمل.

فعلى مذهب الإمام مالك (رحمه الله) يجوز أخذ الرهن في: [4]

1 السلم. 2 الإجارة، والجعل بعد العمل لا قبله. 3 القرض. 4 الغصب. 5 قيم المتلفات. 6 المهر. 7 أروش [5] الجنايات في الأموال. 8 جراح العمد التي لا قود فيها، كالمأمومة [6] والجائفة [7]. 9 دية قتل الخطأ، أما قتل العمد والجراح التي يقاد منها فيتخرج في جواز أخذ الرهن في الدية فيها إذا عفا الولي قولان، أحدهما بالجواز، وثانيهما بالمنع.

خامسا ــ مسائل مختلفة متعلقة بالرهن.

---

(1) ــ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 304، وابن جزيء: القوانين الفقهية 311.

(2) ــ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 304.

(3) ــ الذخيرة 8 / 93.

(4) ــ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 304.

(5) ــ أروش: دية الجراحات. الرازي: مختار الصحاح 27.

(6) ــ المأمومة: وهي الجرح الذي يصل إلى الدماغ ولو بقدر إبرة، ويبقى على الدماغ جلدة رقيقة متى انكشفت عنه مات، ولا تكون إلا في الرأس والجبهة، وفيها ثلث الدية. الآبي: الثمر الداني 579.

(7) ــ الجائفة: وهي ما أفضت إلى الجوف، ولا تكون إلا في الظهر، ففيها ثلث الدية. الآبي: الثمر الداني 579 – 580.

➢ **المسألة الأولى ــ القبض:** وهو الحوز الذي يستدعي منا الإجابة على الأسئلة الآتية: هل القبض شرط تمام أم شرط صحة؟ وهل يشترط استدامته في يد المرتهن أم لا؟ وما هي وسائل إثباته؟ هذا ما سنجيب عنه بإذنه تعالى من خلال النقاط الآتية:

1 – حكم القبض: يعتبر القبض (الحوز) شرط تمام في الرهن عند المالكية لقوله تعالى: **﴿فرهان مقبوضة﴾** [1]، فيلزم بالعقد، فإذا عُقد بالقول لزم وإن لم يتم القبض، ويجبر الراهن على إقباضه للمرتهن. [2]

فإن تراخى المرتهن في المطالبة به، أو رضي بتركه في يد الراهن بطل الرهن. [3]

وعمدة الإمام مالك (رحمه الله) قياس الرهن على سائر العقود اللازمة بالقول. [4]

وذلك لقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾** [1] **وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾** [2] ولقول النبي ﷺ: "المسلمون عند شروطهم"[3].

---

(1) ــ سورة البقرة آية، رقم: 283.

(2) ــ القرافي: الذخيرة 8 / 100، وابن جزيء: القوانين الفقهية 311، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 306، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 410، وابن أبي زيد القيرواني: الرسالة 103، تحقيق الأستاذ الدكتور: نصر سلمان.

مع الإشارة إلى أنه قد ذهب جمهور العلماء من حنفية وشافعية وحنابلة وظاهرية إلى أن القبض من شروط لزوم عقد الرهن، وما لم يقع القبض لم يلزم الرهن الراهن، وله أن يرجع عن العقد، لقوله تعالى: ﴿فرهان مقبوضة﴾ فلقد قيد المولى عز وجل الرهن بالقبض، فلو كان الرهن لازما بغير قبض لم يكن للتقييد به فائدة. الميداني: اللباب بشرح الكتاب 2 / 54، والزيلعي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق 63/7، والنووي: روضة الطالبين 3 / 307، والشربيني: مغني المحتاج 2 / 128، والماوردي: الحاوي الكبير 7 / 128، وابن قدامة: المغني 4 / 371، وابن حزم: المحلى 6 / 365.

(3) ــ القرافي: الذخيرة 8 / 100، وابن جزيء: القوانين الفقهية 311، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 306.

(4) ــ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 306.

2 ــ استدامة القبض: ذهب المالكية إلى أن من شرط صحة الرهن استدامة القبض، فإذا عاد إلى يد الراهن بعارية أو وديعة أو غير ذلك فقد خرج عن اللزوم، وبطل العقد[4]

وعمدة الإمام مالك (رحمه الله) قوله تعالى: **﴿فرهان مقبوضة﴾** [5]، فهذا دليل على أنه لابد من وجوب استدامة الرهن في يد المرتهن، وإلا بطل الرهن. [6]

3 ــ وسائل إثبات القبض: [7]يثبت القبض بإحدى هاتين الوسيلتين وهما:

أ ــ الإقرار به.

ب ــ معاينة البينة.

هذا ويصح أن يقبض الرهنَ المرتهنُ أو أمينُ فيتفقان عليه.

➢ **المسألة الثانية ــ نماء الرهن وزوائده:** إذا نما الرهن بالزيادة كثمار الأشجار المرهونة، وغلتها، أو كنتاج الحيوان، وأشباه ذلك، هل يدخل هذا النماء وهذه الزيادة في الرهن أم لا؟ أجمع الفقهاء (رحمهم الله تعالى) على أن الزيادة والنماء في الرهن التي لا تتميز عنه، ولا يمكن فصلها كسِمَن الحيوان فهذه تابعة للرهن.

---

(1) ــ سورة المائدة آية، رقم: 1.

(2) ــ سورة النحل آية، رقم: 91.

(3) الترمذي، باب: "ما ذكر عن النبي ﷺ في الصلح بين الناس، وقال: حديث حسن صحيح. قال فيه الألباني: "حديث صحيح". إرواء الغليل، 143/5.

(4) ــ ابن جزيء: القوانين الفقهية 311، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 306، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 410، والقاضي عبد الوهاب: التلقين 2 / 416.

(5) ــ سورة البقرة آية، رقم: 283.

(6) ــ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 306، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 410.

(7) ــ ابن جزيء: القوانين الفقهية 311.

كما اتفقوا على أن النماء الناتج عن العين المرهونة هو ملك للراهن ملكية خالصة له، ولكن هل هذه الزيادة تدخل في الرهن، وتبقى معلقة بالدين إلى أن يوفي الراهن ما عليه، أم هي خارجة من عقد الرهن؟ ، ولا يصح أن تكون تحت تصرف المرتهن، بل يجب أن تعاد للراهن؟ ذهب فقهاء المذهب المالكي إلى التفصيل في ذلك على النحو الآتي[1]

1. يدخل في الرهن كل زيادة متولدة متصلة، لا تنفصل كالسِّمَن والجَمَال، أو منفصلة متناسلة كالولد وفسيل النخل أو الشجر، لأنه كولد الحيوان، ولو شرط الراهن عدم دخولها بطل الشرط.

2. لا يدخل في الرهن كل ما لم يكن على خلقته المرهونة وصورته، سواء أكان متولدا عنه كثمر الشجر أو النخل أو صوف الغنم ولبنها، أم غير متولد ككراء الدار.

واستدلوا على ذلك بأن الولد حكمه حكم أمه في البيع، وهو تابع لها وفُرّق بين الثمر والولد بالسُّنة المفرِقة في ذلك، لأن الثمر لا يتبع بيع الأصل إلا بالشرط، والولد يتبع بغير شرط[2] وذلك لحديث ابن عمر ﷺ أن رسول الله ﷺ قال "من باع نخلا قد أبرت فثمرها للبائع، إلا أن يشترط المبتاع"[3] والفرق بينهما أن الأولاد تبع في الزكاة للأمهات، وليس كذلك الأصواف والألبان وثمر الشجر، لأنها ليست تبعا للأمهات في الزكاة، ولا هي في

---

(1) ــ الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 232، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 307، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 414، وابن أبي زيد القيرواني: الرسالة 103.

(2) ــ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 308.

(3) البخاري، كتاب: البيوع: باب: "بيع النخل بأصله"، 404/4، ومسلم، كتاب البيوع، باب: "من باع نخلا عليها ثمر"، 1172/3، وأبو داود كتاب البيوع، باب: "في العبد يباع وله مال"، 97/2، والنسائي، كتاب البيوع، باب: "النخل يباع أصلها ويستثني المشتري ثمرها"، 342/7، وابن ماجه، كتاب: التجارات، باب: "ما جاء فيمن باع نخلا مؤبرا أو عبدا له مال"، 746/2.

صورها ولا في معناها ولا تقوم معها، فلها حكم نفسها لا حكم الأصل خلاف الولد والنتاج[1]

➢ **المسألة الثالثة ــ تعلق الدين بالمرهون:** إذا وقع الرهن صحيحا ترتبت عليه آثاره، وأصبح الدين متعلقا بالعين المرهونة، ففي حالة وفاء الراهن بالدين فإنه من حقه استرجاع الشيء المرهون، أما في حالة عدم وفائه بما عليه من دين، فمن حق المرتهن أن يرفع هذا الأمر إلى السلطان، فيبيع عليه الرهن، وينصفه منه إن لم يجبه الراهن إلى البيع وكذلك إن كان غائبا، وإن وكل الراهن المرتهن على بيع الرهن عند حلول الأجل جاز ذلك، ولكن الإمام مالك (رحمه الله) كره ذلك إلا أن يرفع الأمر إلى السلطان[2]

ولكن إذا كان في الرهن تعدد، ووَفَّى أحدُ دون الآخر، فهل من حقه المطالبة بالحصول على حصته أم لا؟ ذهب فقهاء المذهب المالكي إلى أن العقد يتعدد بتعدد كل من الراهن والمرتهن، ومتى وفى أحدهم ما عليه أخذ ماله.

ــ ومثال تعدد كل منهما كرجلين رهنا دارا لهما من رجلين، فإذا قضى أحدهما حصته من الدين كان له أخذ حصته من الدار.

ــ وإذا تعدد المرتهن، واتحد الراهن كما لو رهن زيد عمرا وبكرا رهنا ووفى أحدهما حقه كان له أخذ حصته من الرهن إذا كان الرهن ينقسم، وإلا كانت تلك الحصة أمانة في يد المرتهن الثاني، أو يجعل الرهن كله تحت يد أمين.

ــ أما إذا اتحد المرتهن وتعدد الراهن كما لو رهن زيد وعمر دارا يملكانها من بكر فكل من قضى دينه مُكِّن من حصته، ولا يحتاج في هذا لأمين. [3]

---

(1) ــ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 414.

(2) ــ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 307.

(3) ــ الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 258.

➢ **المسألة الرابعة ــ مؤونة الرهن:** يجب الإنفاق على الرهن إذا احتاج إلى ذلك لكي لا يتعرض للهلاك، ولكن هذه النفقة على من تكون هل هي على الراهن أم على المرتهن، أم عليهما معا؟

ذهب فقهاء المالكية*(رحمهم الله تعالى) إلى أن جميع النفقات التي تتعلق بالرهن هي على الراهن سواء منها ما تعلق بحفظ عينه، أم علاجه، أم مؤونته من أكل وشرب [1]ودليل ذلك الحديث الذي رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ: "لا يغلق الرهن من صاحبه، له غنمه، وعليه غرمه" [2] ولكن إذا أبى الراهن الإنفاق على الرهن، أُجبر على ذلك، فإن امتنع أنفق عليه المرتهن، وتعتبر هذه النفقة دينا في ذمة الراهن لا في عين الرهن. [3]

➢ **المسألة الخامسة ــ الانتفاع بالرهن:** بعد قبض المرتهن للعين المرهونة، نتساءل لمن يؤول الانتفاع بها، هل هو للراهن أم للمرتهن؟ وللإجابة على هذا التساؤل لا بد من بحث النقطتين الآتيتين:

1 ــ **انتفاع الراهن بالرهن:** إن منافع الرهن مملوكة باعتبار ملك الذات، فللراهن أن ينيب المرتهن في أن ينتفع بالرهن نيابة عنه، ولحساب الراهن حتى لا تتعطل منافع الرهن.

---

(1) ــ الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 253، والقرافي: الذخيرة 8 / 98، والقاضي عبد الوهاب: التلقين 2 / 417.

(2) ــ الحاكم: المستدرك، كتاب: البيوع، باب: البيوع، حديث رقم 2315، 2 / 58، وعبد الرزاق: المصنف، كتاب: البيوع، باب: الرهن لا يغلق، حديث رقم: 15034، 8 / 237، والبيهقي: السنن الكبرى كتاب: الرهن، باب: الرهن غير مضمون، حديث رقم: 11397، 8 / 375، قال الإمام الدارقطني: " وأرسله عبد الرزاق وغيره عن معمر. السنن 3 / 33. وورد هذا الحديث بأسانيد ضعيفة وأخرى حسنة متصلة، انظر الدارقطني: السنن 3 / 32، والشوكاني: نيل الأوطار 6 / 330.

(3) ــ القرافي: الذخيرة 8 / 98، والدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 253.

فإن عطل المرتهن استغلال المرهون، كأن يترك إجارة العين المرهونة، مع الإذن من الراهن له، فهل يُطَالَب المرتهن بالضمان أم لا؟

اختلف فقهاء المذهب المالكي في ذلك إلى القولين الآتيين: القول الأول: إن عطل المرتهن استغلال المرهون، مع الإذن من الراهن له بالاستغلال ضمن. القول الثاني: ليس عليه الضمان[1]

2 - **انتفاع المرتهن بالرهن:** قال الإمام ابن رشد (رحمه الله): " والجمهور على أن ليس للمرتهن أن ينتفع بشيء من الرهن. "[2]

فالمنفعة بالرهن هي للراهن، ولا يجوز انتفاع المرتهن بالرهن إلا بالشروط الآتية: [3]

أ ـــ أن يكون الدين بسبب البيع أو شبهه، وليس بسبب القرض، وذلك ابتعادا عن التلبس بالقرض الذي يجر منفعة، لأن كل قرض جر منفعة فهو ربا.

ب ـــ أن يشترط المرتهن الانتفاع بالعين المرهونة، فإن تطوع بها الراهن من غير شرط من المرتهن اعتبرت هدية مديان، وهذا منهي عنه لرواية أنس ﷺ أن النبي ﷺ قال: " إذا أقرض فلا يأخذ هدية". **قال الإمام الشوكاني (رحمه الله):** "حديث أنس في إسناده يحيى بن أبي إسحاق الهنائي، وهو مجهول، وفي إسناده أيضاً عتبة بن حميد الضبي. وقد ضعفه أحمد، والراوي عنه إسماعيل بن عياش، وهو ضعيف. "[4]

ولكن يمكن الاستناد في هذه المسألة على الحديث الذي رواه الإمام البخاري في صحيحه: عن أبي بردة بن أبي موسى قال: أتيت المدينة، فلقيت عبد الله بن سلام رضي

---

(1) ـــ الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 242.

(2) ـــ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 307.

(3) ـــ الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 242، وانظر ابن جزيء: القوانين الفقهية 311

(4) ـــ نيل الأوطار 3 / 258.

الله عنه، فقال:" ألا تجيء فأطعمك سويقا وتمرا وتدخل في بيت، ثم قال إنك بأرض الربا بها فاش، إذا كان لك على رجل حق فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قت فلا تأخذه، فإنه ربا" [1]

ج ــ تعيين مدة الانتفاع المشروطة. فإذا تحققت هذه الشروط جاز للمرتهن الانتفاع بالعين المرهونة، وليحسب ذلك من الدين. [2]

ولقد ورد في هذه المسألة حديث النبي ﷺ: "الظهر يُركب بنفقته إذا كان مرهوناً، ولبن الدّر يُشرب بنفقته إذا كان مرهوناً، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة". [3]

ظاهر الحديث فيه حجة لمن قال يجوز للمرتهن الانتفاع بالرهن، إذا قام بمصلحته، ولو لم يأذن له المالك [4]. وذهب الجمهور إلى أن المرتهن لا ينتفع من المرهون بشيء وتأولوا الحديث لكونه ورد على خلاف القياس من وجهين:

أحدهما: التجويز لغير المالك أن يركب ويشرب بغير إذنه.

والثاني: تضمينه ذلك بالنفقة لا بالقيمة.

قال الإمام ابن عبد البر (رحمه الله): "هذا الحديث عند جمهور الفقهاء يرده أصول مجمع عليها وآثار ثابتة لا يختلف في صحتها، ويدل على نسخه حديث ابن عمر في أبواب المظالم: "لا تحتلب ماشية امرئ بغير إذنه"[5].

---

(1) ــ كتاب: فضائل الصحابة، باب: مناقب عبد الله بن سلام، رقم الحديث: 3603، 3 / 1388

(2) ــ الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 242.

(3) ــ البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: الرهن، باب: الرهن مركوب محلوب، حديث رقم: 2377، 2 / 888.

(4) ــ وهو قول أحمد وإسحاق، موفق الدين بن قدامة: المغني 4 / 345.

(5) ــ البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: اللقطة، باب: لا يحلب ماشية أحد بغير إذن، حديث رقم: 2303، 2 / 858.

وتعقب بأن النسخ لا يثبت بالاحتمال والتاريخ في هذا متعذر والجمع بين الأحاديث ممكن. وقد ذهب الأوزاعي والليث وأبو ثور إلى حمله على ما إذا امتنع الراهن من الإنفاق على المرهون فيباح حينئذ للمرتهن الإنفاق على الحيوان حفظا لحياته، ولإبقاء المالية فيه، وجعل له في مقابلة نفقته الانتفاع بالركوب، أو بشرب اللبن، بشرط أن لا يزيد قدر ذلك أو قيمته على قدر علفه. [1] ويمكن استثناء انتفاع المرتهن بالرهن إذا كان حيوانا استنادا لحديث الإمام البخاري، وبذلك قال كل من الإمام ابن القيم[2]، والشوكاني [3].

المسألة السادسة ــ غلق الرهن: غلق الرهن هو أن يشترط المرتهن أنه له بحقه، إن لم يأته به عند أجله. [4] وقد نهى عنه رسول الله ﷺ حيث قال: " لا يغلق الرهن " [5]. وسبب ورود هذا الحديث أن رجلا رهن دارا بالمدينة إلى أجل مسمى، فمضى الأجل، فقال الذي ارتهن: " مترلي "، فقال النبي ﷺ: "لا يغلق الرهن "، وذلك أن المرتهن في الجاهلية كان يتملك الرهن، إذا لم يؤد الراهن إليه ما يستحقه في الوقت المضروب فأبطله الشارع[6]. فالمرتهن يستوفي حقه من مالية الرهن، لا من عينه، لأن قيمة الرهن ربما تكون أكثر من الدين. قال الإمام مالك (رحمه الله): "وتفسير ذلك فيما نرى والله اعلم أن يرهن الرجل الرهن عند الرجل بالشيء وفي الرهن فضل عما رهن به، فيقول الراهن للمرتهن: إن جئتك بحقك إلى أجل ــ يسميه له ــ وإلا فالرهن لك بما رهن فيه. قال (الإمام

---

(1) ــ ابن حجر العسقلاني: فتح الباري 5 / 144، والشوكاني: نيل الأوطار 3 / 261.

(2) ــ أعلام الموقعين 2 / 411.

(3) ــ نيل الأوطار 3 / 261.

(4) ــ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 413.

(5) ــ الموطأ، كتاب: الأقضية، باب: ما لا يجوز من غلق الرهن، رقم الحديث: 1411، 2 /728.

(6) ــ الشوكاني: نيل الأوطار 3 / 261، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 413.

مالك) فهذا لا يصلح ولا يحل، وهذا الذي نهي عنه وإن جاء صاحبه بالذي رهن به بعد الأجل فهو له، وأرى هذا الشرط منفسخا ". [1]

❖ **المسألة السابعة ــ ضمان الرهن:** إذا هلك الرهن أو تلف عند المرتهن، فهل يكون ضمانه على الراهن أم على المرتهن؟ لقد فصل فقهاء المذهب المالكي القول في هذه المسألة على النحو الآتي: [2]

1 ــ إذا كان الرهن مما لا يغاب عليه:

أي لا يخفى هلاكه كالعقار والحيوان كأن تحترق الدار ويموت الحيوان، فضمانه على الراهن لقول النبي ﷺ: "لا يغلق الرهن من صاحبه، له غنمه، وعليه غرمه." [3] ومعنى "عليه غرمه" أي ضمانه على الراهن.

2 ــ إذا كان الرهن مما يغاب عليه: أي مما يخفى هلاكه كالسلع المختلفة، فالتهمة هنا تلحق بالمرتهن لأنه يمكن أن يخفي الرهن ويدعي هلاكه، ففي هذه الحالة يكون الضمان عليه بعد قبضه للرهن.

أما إذا قامت بينة على هلاك الرهن من غير تضييع أو تفريط من المرتهن، فهل يسقط الضمان عليه أم لا؟ اختلف فقهاء المذهب المالكي في ذلك إلى القولين الآتيين:

القول الأول: يسقط الضمان على المرتهن، وبذلك قال الإمام مالك وابن القاسم (رحمهما الله). **القول الثاني:** لا يسقط الضمان على المرتهن، بل يضمن على كل حال، قامت البينة أو لم تقم وبذلك قال الإمام أشهب (رحمه الله).

---

(1) ــ الموطأ، كتاب: الأقضية، باب: ما لا يجوز من غلق الرهن، رقم الحديث: 1411، 2، /728.

(2) ــ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 308 – 309، وقارن بابن جزيء: القوانين الفقهية 312، والقاضي عبد الوهاب: التلقين 2 / 416، وابن أبي زيد القيرواني: الرسالة 103.

(3) ــ سبق تخريجه.

التطرف الديني

دراسة المصطلح والمفهوم على ضوء الكتاب والسنة

الأستاذة سعاد بيطاط

جامعة الأمير عبد القادر

مدخل: قال الرسول ﷺ: ﴿تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه﴾[1]. لقد انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى تاركا لأمته أصلين للتشريع هما؛ القرآن الكريم والسنة الشريفة. كما ترك أصحابا له شهدوا نزول الوحي وأفعاله واستمعوا إلى أقواله، فحصلت لهم ملكة فقهية أهلتهم للاجتهاد فيما جد من أمور، فاختلفوا في بيان الأحكام وتفرق الصحابة في الأمصار التي فتحت، فأخذ الناس عنهم وتفشى علمهم على أيدي علماء مثلوا مدارس فقهية تخرج منها أشهر الفقهاء كالإمام مالك وأحمد وأبي حنيفة والشافعي. ولكن بمرور العصور ضعف سلطان الدين، وتساهل الناس في أمر الشرع بحجة التيسير؛ وهو شأن بعض المفتين الذين استجابوا لهوى النفس، وقابلهم فريق متشدد حمل الناس على العنت والمشقة. والحقيقة أن كلا الفريقين تجاوز ما قصده الشارع الحكيم من التمسك بالشريعة عن طواعية وإخلاص، فالمطلوب من الفقيه والمفتي أن يبلغ الدين دون تعصب أو تحامل.

وإذا نظرنا في واقع المسلمين اليوم نجد التاريخ يعيد نفسه، ولهذا وللأمانة العلمية يحتم على الباحث في علوم الدين ضبط وتحديد مفاهيم المصطلحات الحديثة الاستعمال وخاصة ما يوظف منها للطعن في الدين، والتي شاعت على ألسنة الكثيرين؛ كالتطرف، والإرهاب، والأصولية وغيرها.

1- مالك بن أنس: الموطأ، كتاب الجامع، باب" النهي عن القول بالقدر"، ح 24، (ط3، بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1983/1403) ، 785.

وحتى نضع لهذه المصطلحات مفاهيم صحيحة فإن المستند المعتمد بالدرجة الأولى هو الوحي من كتاب الله وصحيح سنته صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم الفصيح من كلام العرب.

ولنا وقفة تأمل في القرآن الكريم والسنة الشريفة ومعاجم اللغة نستجلي فيها معاني التطرف الديني- للوصول إلى تحديد ماهيته، وضبط هذا المصطلح ومفهومه في الشرع. وبهذا التوثيق الشرعي نستطيع الحكم على التطرف بموضوعية، ونجنب أنفسنا الوقوع في جدال عقيم سببه خلاف لفظي، أو نتهم بتزييف الحقائق بتسمية الأشياء بغير أسمائها؛ وهو ما نعيبه على غيرنا. وسنتناول الموضوع في ثلاثة عناصر رئيسية هي:

أولا: التطرف في اللغة المصطلح والمفهوم.

ثانيا: التطرف في القرآن الكريم المصطلح والمفهوم.

ثالثا: التطرف في السنة الشريفة المصطلح والمفهوم.

أولا: التطرف في اللغة المصطلح والمفهوم.

أ- معاني الجذر "ط ر ف" في اللغة: لقد ذكر أصحاب المعاجم والقواميس اللغوية معاني جذر-ط ر ف- فقالوا: "الطَرْف هو تحريك الجفون في النظر، يقال شخص بصره فما يطرف. والطَّرْفُ اسم جامع للبصر.

والطِّرْف من الرجال الكريم، وأطْرَف الرجل أعطاه ما لم يعطه أحدا قبله. وشيء طَريف غريب، واستطرف الشيء عدّه طريفا واستحدثه. ورجل طِّرْف ومتطرف ومستطرف لا يثبت على أمر أو الرغيب العين الذي لا يرى شيئا إلا أحب أن يكون له. والطَرَفُ ناحية من النواحي، والطائفة من الشيء ، والجمع أطراف. وطرف كل شيء منتهاه"[1].

1- ابن منظور: لسان العرب، (ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988/1408)، 145/8-147.

والفيروز آبادي: القاموس المحيط، (بيروت: دار الجيل)، 172/3-174.

"وتَطَرّف الشيء صار طرفا، وتطرّفه اختاره"[1].

ب- دلالة معاني "ط ر ف" في اللغة: إن الناظر في معاني الجذر -ط ر ف- يجدها على كثرتها قد استعملت في الحسيات، وأنه يمكن ردها جميعا إلى أصل واحد يربط بينها؛ ولا غرابة في ذلك مادامت مشتقة من جذر واحد.

والذي يظهر أن جماع معاني اللفظ طرف هو نهاية الشيء وبعده؛ وهكذا يصبح طرف العين بمعنى الجفن والشُفْر الذي بتحريكه يتم النظر والإبصار. والطِرْف أي الكريم بمعنى الذي أبعد في العطاء وأكثر. والطريف من المال أو الثمر وغيرها أي الحديث بمعنى ما ناله مؤخرا.

وبهذا يمكننا القول أن كل شيء في الحسيات له طرف ونهاية فإذا بلغها الإنسان قيل له تطرف في هذا الشيء، فإذا نقلناه إلى المعنويات نقول تطرف في الرأي أو تطرف في الدين بمعنى أنه أبعد وبلغ النهاية فيه؛ أي أفرط في التمسك بهذا الرأي أو الدين.

ج- مفهوم التطرف الديني في اللغة: ومما سبق يتبين أن المفهوم اللغوي للتطرف في الدين هو المبالغة في أداء التكاليف الشرعية إلى حد البعد عن الحق والصواب.

ثانيا: التطرف في القرآن الكريم المصطلح والمفهوم: إن معرفة معاني الجذر"ط ر ف" في القرآن يستدعي أولا جمع الآيات التي ورد فيها هذا اللفظ، ثم النظر في معانيها بالرجوع إلى الكتب المتخصصة في ذلك.

أ- مواضع جذر"ط ر ف" في القرآن الكريم: ونبينها في الجدول الآتي[2]:

الصيغة	عدد المرات	المواضع في السورة ورقم الآية
1. الطَّرْف	4	﴿ وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ﴾ الصافات، 48

1- ابن منظور: لسان، 8/147-148.

2 أنظر؛ محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (بيروت: دار الجيل، 1998/1408)، 425.

		﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَتْرَابٌ﴾ ص، 52 ﴿ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ ﴾ الشورى، 45. ﴿ فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ...﴾ الرحمن، 56.
2. طَرْفُكَ	1	﴿ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾ النمل، 40.
3. طَرْفُهُم	1	﴿ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ﴾ إبراهيم، 43.
4. طَرَفًا	1	﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ آل عمران، 127
5. طَرَفَي	1	﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ ﴾ هود، 114.
6. أطرَافَ	1	﴿ .. فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ...﴾ طه، 130.
7. أطرَافِها	2	﴿.. نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا..﴾ الأنبياء، 44، والرعد، 41.

ونخلص إلى القول إن مادة -ط ر ف- تكررت في القرآن الكريم إحدى عشرة مرة مفرقة على سبع صيغ، والملاحظ أن لفظ التطرف -بهذه الصيغة- لم يرد في القرآن.

ب- معاني الجذر"ط ر ف" في القرآن الكريم:

1-**كتب الوجوه والنظائر:** ذكر الدمغاني[1] أن جذر "ط ر ف" في القرآن الكريم جاء على ثلاثة أوجه؛ الأول الأطراف أوقات النهار كما في لآيتين؛﴿طرفي النهار﴾ و﴿أطراف النهار﴾. والثاني الطرْف سارق العين كما في الآية ﴿طرف خفي﴾. والثالث الطّرف الطائفة كما في الآية ﴿طرفا من الذين كفروا﴾.

2-**كتب تفسير مفردات القرآن:** قال الراغب الأصفهاني: "طرف الشيء جانبه ويستعمل في الأجسام والأوقات وغيرهما".[2] وجاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم[1] أن

---

1 - قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر، تحقيق وترتيب عبد العزيز سيد الأهل، (ط2، بيروت: دار العلم للملايين، 1977)، 294.

2- المفردات في غريب القرآن، ضبطه وراجعه محمد خليل عيتاني، (ط1، بيروت: دار المعرفة، 1998/1418)، 305.

معاني المادة "طرف" ترجع إلى معنيين لا أكثر؛ الأول: طرْف العين، في ستة مواضع وهي؛ ﴿قاصرات الطرف﴾[2]، و﴿من طرف خفي﴾[3]، و﴿يرتد إليك طرفك﴾[4]، و﴿لا يرتد إليهم طرفهم﴾[5].

الثاني: الطّرَف الجانب والناحية في الأجسام والأوقات والناس، في خمسة مواضع هي: ﴿ليقطع طرفا من الذين كفروا﴾[6]، و﴿طرفي النهار﴾[7]، و﴿أطراف النهار﴾[8] و﴿..نأتي الأرض ننقصها من أطرافها..﴾[9].

ويظهر مما سبق أن معاني الجذر"ط ر ف" في القرآن الكريم تطابقت مع معانيه في اللغة بحيث لم يضف النص القرآني معنا جديدا، و لم يستعمل التطرف بل عبر عن معناه بلفظ آخر؛ وهو الغلو.

ج- مفهوم التطرف الديني في القرآن الكريم: ذكر القرآن الكريم الغلو في موضعين قال عز وجل﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ..﴾[10].

1- مجمع اللغة العربية، (ط2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970/1390)، 131/2-132

2- الصافات، 48. ص52 . الرحمان، 56.

3 - الشورى، 45.

4- النمل، 40.

5 - إبراهيم، 43.

6 - آل عمران، 127.

7 - هود، 114.

8- طه، 130.

9- الأنبياء 44. الرعد، 41.

10- النساء، 171.

وقال جل جلاله﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا﴾ [1].

قال ابن منظور: "غلا في الدين والأمر يغلو غلوا إذا جاوزت فيه الحد وأفرطت فيه"[2].

وقال الطاهر بن عاشور: "الغلو مشتق من غلوة السهم، وهي منتهى اندفاعه.. والغلو في الدين أن يظهر المتدين ما يفوت الحد الذي حدد له الدين.. فاليهود طولبوا باتباع التوراة ومحبة رسولهم، فتجاوزوه إلى بغضة الرسل كعيسى ومحمد عليهما السلام، والنصارى طولبوا باتباع المسيح فتجاوزوا فيه الحد إلى دعوى إلهيته أو كونه ابن الله، مع الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم"[3]. فإذن عبر القرآن الكريم عن مفهوم التطرف في الدين باستعمال مصطلح الغلو وهو تجاوز حد الحق في الدين.

ثالثا: التطرف في السنة الشريفة المصطلح والمفهوم: لا يمكننا حصر مواضع كلمة طرف في الحديث النبوي الشريف بشكل قطعي كما هو الحال في القرآن الكريم، ولهذا نحتاج إلى تحديد مجال البحث، ولقد اخترت الكتب التسعة لأنها ألمت بجل الأحاديث الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم

أ- مواضع جذر "ط ر ف" في الكتب التسعة ومعانيها: وسأذكر الصيغ وعدد تكرارها في الكتب التسعة[4] سواء في نصوص الأحاديث، أو عناوين الأبواب، ثم أمثل بحديث واحد لكل صيغة مع التخريج له وأخيرا أبين معنى اللفظ، في الجدول الآتي:

1- المائدة، 77.

2- لسان العرب، 113/10.

3- التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 50/6-51.

4- انظر: أ.ي .ونسنك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، (ليدن: مطبعة بريل، 1955)، 537/3-539. وموسوعة الحديث الشريف الكتب التسعة، صخر، (قرص).

الصيغة	عدد المرات	الحديث (نصه)	تخريجه	معناه
1/طَرَف طَرَفه طَرَفها طَرَفي طَرَفين طَرَفيه .طَرَفيها طَرَفاها	4	عن عمر بن أبي سلمة ﴿أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في ثوب واحد قد خالف بين طرفيه﴾	البخاري: الصحيح، كتاب الصلاة، باب "الصلاة في الثوب الواحد ملتحفا به.. "، ح 354.	"طرف الثوب نهايته" ابن حجر: فتح الباري، (بيروت: دار المعرفة)، 468/1
2/طَرَفه طَرَفها طَرَفهم طَرَفة	28	عن مالك بن صعصعة ﴿أن النبي حدثه عن ليلة أسري ..يضع خطوه عند أقصى طرفه﴾	البخاري: الصحيح، كتاب مناقب الأنصار، باب"المعراج" ح3887.	"يضع رجله عند منتهى ما يراه بصره" ابن حجر: فتح الباري، 206/7.
3أطرَف	1	عن مالك﴿..ذكر..بمثلتهن أو هو أطرف منهن..﴾	الموطأ، كتاب الفرائض، باب"ميراث الصلب"، ح1.	**"الأطرف هو الأبعد"مالك: الموطأ، 413.**
4تُطْرِف تُطْرِفه	6	عن ﴿كانت أختي ربما بعثتني بالشيء إلى النبي تطرفه إياه فيقبله﴾	أحمد بن حنبل: المسند، 188/4.	تعطيه شيئا يعجبه. لسان العرب، 145/8.
5يستطرف	2	﴿..أن يهدوا للنجاشي هدايا مما يستطرف من متاع مكة..﴾	أحمد بن حنبل: المسند، 202/1 و290/5.	أي مما يعجبه ولا يملك مثله. لسان العرب، 8/ 145-146.
6 أطراف	80	﴿إذا سجد العبد سجد معه سبعة أطراف﴾	مسلم: الصحيح، كتاب الصلاة، باب44"أعضاء السجود.."ح491.	الأطراف الأعضاء
7 طرفاء	7	أن ..سهل بن سعد الساعدي،	البخاري: الصحيح	الطرفاء شجر البادية،

		وقد امتروا في المنبر..فقال ﴿..غلامك النجار...فعملها من طرفاء الغابة..﴾	كتاب الجمعة، باب "الخطبة على المنبر .." ، ح 917.	وهو الأثل. لسان العرب، 150/8.
8طُرَيْفة	1	أن عمر بن الخطاب وكان عنده صحاف تسع فلا تكون فاكهة ولا طريفة إلا جعل منها..إلى أزواج النبي﴾	مالك: الموطأ، كتاب الزكاة باب"جزية أهل الكتاب والمجوس"، ح45.	الطريفة الطيب الغريب. لسان العرب، 145/8.
9 مَطْرَف	3	﴿كست عبد الله بن الزبير مطرف خز كانت عائشة تلبسه﴾	مالك: الموطأ، كتاب الجامع، باب"ما جاء في لبس الخز"، ح50.	المطرف الخز الذي طرفيه علامان. الزمخشري: الفائق في غريب الحديث، (ط2، بيروت: دار المعرفة)، 358/2.

لقد تكرر جذر"ط ر ف" في الكتب التسعة 307 مرة في الأحاديث وعناوين الأبواب موزعة على تسع صيغ . والملاحظ أن لفظ التطرف بهذه الصيغة لم ترد في أحاديث الكتب التسعة وهي؛ صحيحي البخاري ومسلم، والموطأ، ومسند أحمد بن حنبل، والسنن الخمسة: أبو داود، الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي.

ب- مفهوم التطرف الديني في السنة المشرفة: وإذن فالسنة الشريفة لم تستخدم مصطلح التطرف الديني ولكن عبرت عن مفهومه بألفاظ أخرى؛ منها الغلو كما جاء في القرآن الكريم، والتنطع والتشدد وغيرها.

1/أحاديث الغلو: جاء عن الإمام البخاري قوله: " بَاب قَوْلُهُ (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى

بِاللَّه وَكِيلًا) قَالَ أَبُو عُبَيْد كَلِمَتُهُ كُنْ فَكَانَ وَقَالَ غَيْرُهُ (وَرُوحٌ مِنْهُ) أَحْيَاهُ فَجَعَلَهُ رُوحًا (وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ)".[1]

فالظاهر من نص الآية أن النهي عن الغلو تعلق بالعقيدة وبأهم مسألة فيها وهي الذات الإلهية. ثم قال أيضا "بَاب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ فِي الْعِلْمِ وَالْغُلُوِّ فِي الدِّينِ وَالْبِدَعِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) "[2].

وخرج فيه حديث أبي هريرة في النهي عن الوصال في الصيام وفيه ﴿لو تأخر الهلال لزدتكم﴾ كالمنكي لهم. وبلفظ ﴿ولو مد لي في الشهر لواصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم﴾[3]. قال ابن حجر: "التعمق معناه التشديد في الأمر حتى يتجاوز الحد فيه، وأما الغلو فهو المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحد وفيه معنى التعمق".[4] أي أن التعمق والتشديد والغلو لها معنا ومفهوما واحدا وهو تجاوز الحد في الدين.

وأخرج النسائي عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ قَالَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّه ﷺ﴿غَدَاةَ الْعَقَبَةِ وَهُوَ عَلَى رَاحِلَتِه هَاتِ الْقُطْ لِي فَلَقَطْتُ لَهُ حَصَيَاتٍ هُنَّ حَصَى الْخَذْفِ فَلَمَّا وَضَعْتُهُنَّ فِي يَدِه قَالَ بِأَمْثَالِ هَؤُلَاءِ وَإِيَّاكُمْ وَالْغُلُوَّ فِي الدِّينِ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمُ الْغُلُوُّ فِي الدِّينِ﴾[5] وورد في هذا الحديث النهي عن الغلو في أصغر الأعمال وهي التقاط الحصيات. فظهر من البابين أن النهي عن الغلو في الدين متعلق بأصوله وفروعه. وأخرج أبي داود

1- الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، باب 47، أنظر: ابن حجر: فتح الباري، 474/6.

2 - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب5، أنظر: فتح الباري، 275/13

3- صحيح البخاري، كتاب التمني، باب9 "ما يجوز من اللو.."، ح7241، أنظر: ابن حجر: فتح الباري، 224/13-225.

4- فتح الباري، 278/13.

5 - السنن، كتاب المناسك، باب217 "التقاط الحصى"، ح3057، 190/5. "صححه ابن خزيمة وابن حبان" ابن حجر: فتح الباري، 278/13 .

عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ ﴿إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللَّه إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ وَحَامِلِ الْقُرْآنِ غَيْرِ الْغَالِي فِيهِ وَالْجَافِي عَنْهُ وَإِكْرَامَ ذِي السُّلْطَانِ الْمُقْسِطِ﴾ [1].

قال أبو الطيب: "غير الغالي فيه يعني غير المجاوز الحد في العمل به..وقيل المبالغة في التجويد، أو الإسراع في القراءة بحيث يمنعه من تدبر المعنى"[2]. وظهر من هذا الحديث أن النهي عن الغلو عام في العلم والعمل.

2/ **أحاديث التنطع**: أخرج الإمام مسلم في كتاب العلم "بَاب هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ" حديث عَبْدِ اللَّه – ابن مسعود- قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ ﴿هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ قَالَهَا ثَلَاثًا﴾[3].

ونقل أبو الطيب في شرحه للحديث : " المتنطعون أي المتعمقون الغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم، قاله النووي. وقال الخطابي: المتنطع المتعمق في الشيء المتكلف للبحث عنه"[4]. وقال الدارمي: "بَاب مَنْ هَابَ الْفُتْيَا وَكَرِهَ التَّنَطُّعَ وَالتَّبَدُّعَ"

وروى عَنْ أَبِي قِلَابَةَ قَالَ قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: "عَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ قَبْلَ أَنْ يُقْبَضَ وَقَبْضُهُ أَنْ يُذْهَبَ بِأَصْحَابِهِ عَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي مَتَى يُفْتَقَرُ إِلَيْهِ أَوْ يُفْتَقَرُ إِلَى مَا عِنْدَهُ إِنَّكُمْ سَتَجِدُونَ أَقْوَامًا يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ يَدْعُونَكُمْ إِلَى كِتَابِ اللَّه وَقَدْ نَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ فَعَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ وَإِيَّاكُمْ وَالتَّبَدُّعَ وَإِيَّاكُمْ وَالتَّنَطُّعَ وَإِيَّاكُمْ وَالتَّعَمُّقَ وَعَلَيْكُمْ بِالْعَتِيقِ"[5].

---

1 – السنن، كتاب الأدب، باب23" في تنزيل الناس منازلهم"، ح (إسناده ضعيف)4835، أنظر: عون المعبود، 219/8.

2 – آبادي: عون المعبود، 219/8.

3 – الصحيح، كتاب العلم، باب4"هلك المتنطعون"، ح2670، (بيروت: دار إحياء التراث). وأخرجه أبو داود: السنن، كتاب السنة، باب5"في لزوم السنة"، ح4597، عون المعبود، 18/8.

4 – عون المعبود، 18/8.

5 – السنن، كتاب المقدمة، ح 143.

وذكر قوله أيضا " قَالَ عَبْدُ اللَّه: "وَالَّذي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَشَدَّ عَلَى الْمُتَنَطِّعِينَ مِنْ رَسُولِ اللَّه ﷺ وَمَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَشَدَّ عَلَيْهِمْ مِنْ أَبِي بَكْرٍ وَإِنِّي لَأَرَى عُمَرَ كَانَ أَشَدَّ خَوْفًا عَلَيْهِمْ أَوْ لَهُمْ "[1].

فظهر من جملة هذه النصوص أن التكلف والتعمق والتنطع والغلو كلها بمعنى واحد؛ وهو المبالغة في العمل بالدين سواء في الأقوال أو الأفعال، وأنه محظور لخطره وضرره على الدين والمتدين .

3/ **أحاديث التشدد**: قال الإمام البخاري : "بَاب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّشْدِيدِ فِي الْعِبَادَةِ" وأخرج حديث عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهم عَنْهَا قَالَتْ كَانَتْ عِنْدِي امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي أَسَدٍ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّه ﷺ فَقَالَ ﴿مَنْ هَذه قُلْتُ فُلَانَةُ لَا تَنَامُ بِاللَّيْلِ فَذُكِرَ مِنْ صَلَاتِهَا فَقَالَ مَهْ عَلَيْكُمْ مَا تُطِيقُونَ مِنَ الْأَعْمَالِ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا ﴾[2].

وجاء أيضا قوله: "باب الدين يسر وقول النبي ﷺ أحب الدين إلى الله الحنفية السمحة". وأخرج حديث أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ ﴿إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ ﴾[3]

قال ابن حجر: "المشادة المغالبة والمعنى لا يتعمق أحد في الأعمال الدينية ويترك الرفق إلا عجز وانقطع فيغلب"[4]

وروى حديث عَبْد الله بْنَ عَمْرو بْنِ العَاصِ رَضِيَ اللهم عَنْهمَا قال لِي رَسُول الله ﷺ ﴿يَا عَبْدَ اللَّه أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَصُومُ النَّهَارَ وَتَقُومُ اللَّيْلَ فَقُلْتُ بَلَى يَا رَسُولَ اللَّه قَالَ فَلَا تَفْعَلْ صُمْ وَأَفْطِرْ وَقُمْ وَنَمْ فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِزَوْجِكَ

---

1 - نفسه، ح 138.

2- الصحيح، كتاب التهجد، باب18، ح1151، أنظر: فتح الباري، 36/3.

3 - الصحيح، كتاب الإيمان، باب29، ح39، أنظر: فتح الباري، 93/1.

4 - فتح الباري، 94/1.

عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ بِحَسْبِكَ أَنْ تَصُومَ كُلَّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنَّ لَكَ بِكُلِّ حَسَنَةٍ عَشْرَ أَمْثَالِهَا فَإِنَّ ذَلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ كُلِّهِ فَشَدَّدْتُ فَشُدِّدَ عَلَيَّ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَجِدُ قُوَّةً قَالَ فَصُمْ صِيَامَ نَبِيِّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَام وَلَا تَزِدْ عَلَيْهِ قُلْتُ وَمَا كَانَ صِيَامُ نَبِيِّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَام قَالَ نِصْفَ الدَّهْرِ فَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَقُولُ بَعْدَ مَا كَبِرَ يَا لَيْتَنِي قَبِلْتُ رُخْصَةَ النَّبِيِّ ﷺ﴾[1].

و عن أنس بن مالك إنَّ رَسُولَ اللَّه ﷺ كَانَ يَقُولُ ﴿لَا تُشَدِّدُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَيُشَدَّدَ عَلَيْكُمْ فَإِنَّ قَوْمًا شَدَّدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فَتِلْكَ بَقَايَاهُمْ فِي الصَّوَامِعِ وَالدِّيَارِ (وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ)..﴾ [2]. فالتشدد يعني ترك الرفق واليسر في العبادات وحمل الناس على المشقة والعسر مما لا يطاق من العمل فيعجزون وينقطعون.

النتائج: بعد هذا التتبع لمصطلح التطرف الديني ومفهومه في اللغة والأصول الشرعية من كتاب وسنة، نختم هذه الدراسة بذكر أهم النتائج المتوصل إليها وهي:

1/ التطرف له أصل في اللغة، وبإضافته إلى الدين يصبح مصطلحا "التطرف الديني" ومفهومه؛ المبالغة في التمسك بالدين.

2/ التطرف الديني كمصطلح ليس له أصل في الشرع؛ إذ لم يرد ذكره في نصوص القرآن الكريم ولا في السنة النبوية الشريفة.

3/ لقد عبر القرآن الكريم وكذلك السنة عن مفهوم التطرف الديني بمصطلح الغلو في الدين.

1-الصحيح، كتاب الصوم، باب55"حق الجسم في الصوم"، ح 1975، أنظر: فتح الباري، 217/4-218

2 - أبو داود: السنن، كتاب الأدب، باب52"في الحسد"، ح4896 وإسناده ضعيف، أنظر: عون المعبود، 255/8.

4/ وأضافت السنة النبوية مصطلحات أخرى للدلالة على مفهوم التطرف الديني وهي؛ التنطع، التشدد، التعمق .

5/ إن الغلو في الدين، والتنطع فيه، والتعمق فيه، والتشدد فيه كلها مصطلحات تدل على مفهوم واحد وهو؛ مجاوزة حد الاعتدال في الاعتقاد والعمل.

الغلو في الدين

المفهوم، المظاهر، الأسباب، العلاج

الدكتور عليوان اسعيد

جامعة الأمير عبد القادر

مقدمة: الغلو في الدين ظاهرة قديمة جديدة، فهو ظاهرة قديمة من حيث وجودها قبل الإسلام عند أهل الكتاب ثم وجودها في المجتمع الإسلامي ابتداء من اغتيال سيدنا عثمان رضي الله عنه وانتشارها بعد صفين، وجديدة من حيث عودتها في العصر الحديث في مناخ معين، ويجب أن تذكر مسبقا خلو الإسلام من هذه الظاهرة، حيث حددت نصوصه الأساسية من قرآن وسنة وسطيته واعتداله ورفضه للغلو والتطرف مما يجعل المفارقة بين الإسلام وتصورات طائفة من المسلمين، هي طائفة المغالين للتي تريد أن تحصر الإسلام في بعض الفهومات الضيقة ليصبح على مقاسها مستندة في ذلك حسب تصورها إلى الدين ذاته. ولما كانت تصوراتها من الخطورة بمكان على الدين ذاته من جهة باعتبارها تشويها له وطمسا حقيقته الربانية، وعلى المجتمع من جهة أخرى بما تشيعه فيه من جمود وتنفير من الدّين. ورفض للعقل وبراهينه والمنطق وأدلته والتطور البناء ومقتضياته تصبح دراسة الظاهرة من الأهمية بمكان، وقد اجتهدنا في تقسيم الموضوع إلى أربعة عناصر جوهرية هي: تحديد مفهوم الغلو في الدين ثم إبراز أهم مظاهره ثم أسبابه لنتوصل إلى العلاج.

أولا: المفهوم: للغلو في الدين مصطلحات عدة، مختلفة المبنى متفقة المعنى،هي التزمت التطرف، التعصب، التنطع. ولنشرع في تحديد هذه المفاهيم:

معنى تزمت: مصدر تزمّت: تزّمت يتزمت تزمتا، أي تشدد المرء في دينه أو رأيه أو سوكه، ومتزمت متشدد في دينه أو رأيه[1] وبهذا يحدد معنى التزمت بأنه ((نزعة إلى التشدد في الدين أو السلوك بغية تخليصهما وتطهيرهما))[2] .

معنى تطرف: مصدر تطرف تطرّف يتطرف تطرفا: جاوز حد الاعتدال كأنه وصل في تصرفه إلى الطرف. فالتطرف لغة ((يعني الوقوف في الطرف بعيدا عن الوسط، وأصله في الحسيات كالتطرف في الوقوف أو الجلوس أو المشي، ثم انتقل إلى المعنويات كالتطرف في الدين أو الفكر أو السلوك[3])).

معنى تعصب: مصدر تعصب: تّعصبّ يتعصب تعصبا لشخص أو مبدأ: غلا في التعلق به، كان غيورا عليه، فالتعصب إذن: ((غلو في التعلق بشخص أو فكرة أو مبدأ أو عقيدة، بحيث لا يدع مكانا للتسامح، وهو ضرب من الحماسة الشديدة التي قد تؤدي إلى العنف والاستماتة، وهو بهذا حال غير سوية على مستوى الفرد والجماعة، ويصاحبها ضيق أفق وبعد عن التعقل))[4] .

---

1 - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المعجم العربي الأساسي لارو س، د ط 1989م، ص 583.

2 - مجمع اللغة العربية (القاهرة)، المعجم الفلسفي، د ط الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص 44.

3 - يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ط 2، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر، 1983م، ص 23.

4 مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص 49.

معنى تنطّع: مصدر تنطع، تنطّع يتنطع تنطعا: تنطع الشخص في الشيء: غالى وتكلف فيه، وهو منهي عنه شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم ((هلك المتنطعون))[1] . ومن معانيهم: الغالون في عبادتهم إلى حد الخروج عن ضوابط الشرع[2].

معنى غلو: مصدر غلا يغلو غلوّا: غلا في الأمر: تشدد فيه، جاوز الحد، بالغ فيه. ويتبين من خلال ما ورد في الشرع أن الغلو قسمان:

أ- **غلو كلي اعتقادي**: وهو الغلو المتعلق بكليات الشريعة ومسائل الاعتقاد كغلو النصارى في المسيح بن مريم عليه السلام، والتكفير بالمعصية.

ب- **غلو جزئي عملي**: وهو ((ما كان متعلقا بجزئية أو أكثر من جزئيات الشريعة العملية، سواء كان قولا باللسان أم عملا بالجوارح، وذلك مثل قيام الليل كله))[3]. أو صيام الدهر أو العزوف عن الزواج بغرض الانقطاع للعبادة.

والنتيجة المستخلصة من كل هذه المصطلحات، أنها مختلفة المبنى متفقة المعنى، يفهم منها التشدد والمبالغة ومجاوزة الحد وإلزام الإنسان لنفسه ولغيره بما لم يلزمه الله عز وجل، وقد عبر الشارع الحكيم عن هذه المفاهيم بالتنطع والتشديد والغلو. وهنا ننتقل إلى الحديث عن موقف الإسلام من الغلو.

موقف الإسلام من الغلو: يعد الإسلام الدين الوحيد القائم على الاعتدال والوسطية، فهو ((منهج وسط في كل شيء: في التصور والاعتقاد والتعبد والتنسك والأخلاق

---

1 - رواه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود، قال السيوطي صحيح، وفي مسلم قال ذلك ثلاثا: (قحطان عبد ارحمن الدوري، التطرف الديني محاضرات الندوة الفكرية 3 التي أقامتها كلية الشريعة جامعة بغداد في: 1986/3/31م) وزارة الأوقاف والشئون الدينية، العراق، 1986م، ص 33.

2 - قحطان عبد الرحمن الدوري، المرجع السابق، ص 33.

3 - عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مشكلة الغلو في الدين في العصر الحاضر ط 2، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 1999م، ج 1، ص. 23، 24، 25.

والسلوك والمعاملة والتشريع)) [1]، وذلك عكس ما عليه الملل والنحل وأهلها، قال تعالى: ((وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا)) [2]، وقد فسر محمد رشيد رضا هذه الآية بقوله: ((إن الوسط هو العدل والخيار، ذلك أن الزيادة على المطلوب في الأمر إفراط، والنقص عنه تفريط وتقصير، وكل من الإفراط والتفريط ميل عن الجادة القويمة، فهو شر مذموم، وهو ما جعل محمد عبده يرى بأن الآية السابقة دليل على أن المسلمين خيار وعدول، لأنهم وسط، ليسوا من أرباب الغلو في الدين المفرطين، ولا من أرباب التعطيل المفرطين، فهم كذلك في العقائد والأخلاق والأعمال، ذلك أن الناس كانوا قبل ظهور الإسلام على قسمين، أحدهما مكبل بالمادية المحضة كاليهود والمشركين، والآخر بالروحانية الخاصة والعزوف عن الدنيا كالنصارى...

وأما الأمة الإسلامية فقد جمع الله لها في دينها بين الحقين حق الروح وحق الجسد. فأعطاها الله بذلك جميع حقوق الإنسانية. فكأنه قال: جعلناكم أمة وسطا تعرفون الحقين وتبلغون الكمالين، ((لتكونوا شهداء على الناس)) بالحق على الناس الجسمانيين بما فرطوا في جنب الله والروحانيين إذ أفرطوا وكانوا من الغالين[3]. ويتوصل إلى القول: ((تشهدون على هؤلاء وهؤلاء وتسبقون الأمم كلها باعتدالكم وتوسطكم في الأمور كلها. ذلك بأن ما هديتم إليه هو الكمال الإنساني الذي ليس بعده كمال، لأن صاحبه يعطي كل ذي حق حقه، يؤدي حقوق ربه، وحقوق نفسه، وحقوق جسمه، وحقوق ذوي القربى، وحقوق سائر الناس. ((ويكون الرسول عليكم شهيدا)) أي أن الرسول صلى الله عليه

---

1 - يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ص 24.

2 - البقرة /144.

3 - محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، ط 2، دار المعرفة، بيروت، د ت . مجلد 2، ص 4،5.

وسلم هو المثال الأكمل لمرتبة الوسط))[1]، وهكذا نجد الوسطية إحدى الخصائص العامة للإسلام وهي إحدى ميزات الأمة الإسلامية عن غيرها[2] . ولقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الغلو وحذر منه في أحاديث كثيرة وما يبين اللاتجانس بين الإسلام والغلو، ومن ذلك:

-عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين))[3] .

-و عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((هلك المتنطعون)) قالها ثلاثا[4] . وقد ستعمل هذان الحديثان كلمة واحدة في التعبير عن مصير المغالين، هي كلمة ((الهلاك)) وكفى بها زاجرا[5].

- وعن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى اله عليه وسلم كان يقول: ((لا تشددوا على أنفسكم فيشدد الله عليكم، فإن قوما شددوا، فشدد الله عليهم فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم))[6] .

و إذا كانت أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم قد نهت عن الغلو وحذرت منه، فإن القرآن الكريم الذي ذكرنا قبلا أنه سمّى الأمة الإسلامية أمة وسطا، عاب على أهل الكتاب غلوهم، بل وفضحهم بسبب ذلك الغلو قال تعالى: ((يا أهل الكتاب لا تغلو في

---

1 - المصدر نفسه، ص 5.

2 - يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ص 24.

3 - رواه النسائي في كتاب الحج وابن ماجة في كتاب المناسك وأحمد في مسنده.

4 - هذا الحديث سبق تخريجه.

5 - يوسف القرضاوي، 6 علامات للتطرف الديني، مجلة العربي، وزارة الإعلام الكويت، 1982م، ع 278، ص 32.

6 - أخرجه أبو داود في كتاب الأدب

دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق... وكفى بالله وكيلا))[1] ، وقال ((قل يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل))[2] . فخرجوا بذلك عن طريق الاستقامة والاعتدال إلى طريق الغواية والضلال[3].

و نتوصل مما سبق إلى أنه لا غلو ولا تطرف في الإسلام ((وما جعل عليكم في الدين من حرج))[4] . وأن باب التوبة في الإسلام مفتوح على مصراعيه للمذنبين مهما بلغت ذنوبهم ((قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم))[5]. وأنه لا أحد يزكي نفسه، وإذن لا أحد معيار لغيره ((فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى))[6] ولكنه إذا كان لا غلو في الإسلام، فكيف نشأ في المجتمع الإسلامي؟

نشأة الغلو وخطورته: نشأة الغلو تاريخيا في المجتمع الإسلامي تبتدئ بالفتنة التي اغتيل فيها سيدنا عثمان رضي الله عنه[7]، وازدهر عند الخوارج بعد صفين[8] واستمر عبر التاريخ الإسلامي مع بعض الفرق الإسلامية. ونشأ من جديد في عصرنا نتيجة لمجموعة من الأسباب سنشير إليها في حينها من أهمها العامل السياسي ومصادرة الحريات، ويهمنا هنا

---

1 - النساء/171.

2 - المائدة/17.

3 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، د ط . دار الفكر، د م ن، د ت، جـ 2، ص 82.

4 - الحج/ 76.

5 - الزمر/ 50.

6 - النجم/31.

7 - خالد محمد خالد، أسباب أربعة للتطرف، مجلة العربي، ع سابق، ص 55.

8 - فضيلة أستاذنا عمار طالبي، آراء الخوارج، د ط، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية، 1971م، جـ 1، ص 98.

أن نشير إلى كيفية بدايته عند الشخص، فنقول بأنه قد ينشأ مباشرة أثناء تحول المرء المفاجئ من الانحراف العام عن الإسلام إلى الالتزام به، وقد ينشأ تدريجيا حيث يبدأ المرء متدينا عاديا ثم يأخذ في التشدد التدريجي مع نفسه ومع غيره ليصل إلى الرفض المطلق للمجتمع ومؤسساته[1]. ويعد الغلو من الخطورة بمكان، ذلك أنه:

- منفر لا تطيقه طبيعة البشر مما يؤدي إلى النفور من الدين ذاته ومجتمع بلا دين كقطيع حيوانات.

- ظرفي بسبب عسره عن النفس مما يؤدي إلى الملل فينتقل المرء من الإفراط إلى التفريط.

- يهضم حقوقا أخرى يجب مراعاتها[2] ولكنه إذا كانت هذه خطورة الغلو في الدين فما معيار تحديده؟

معيار تحديد الغلو في الدين:

هناك صعوبة تعترض تحديد الغلو في الدين بدليل أن طرفي النزاع المغالين والمتهمين لهم بالغلو يستندان في الحكم على بعضهما إلى الدين ذاته حيث يتأثر الحكم به أو بعدمه بشيئين جوهريين هما:

مقدار تدين المرء، وتدين محيطه: مما يعني أن الغلو نسبي، ذلك أن المتدين في بيئة متدينة قد يتعجب من عدم صوم الاثنين والخميس، بينما نجد غير المتدين الناشئ في وسط مثله قد يعتبر الصلاة تطرفا[3] ونقدم هنا ملاحظة مهمة تتمثل في أن:

1-أحمد كمال أبو المجد، التطرف غير الجريمة والتشخيص الدقيق مطلوب، مجلة العربي، عدد سابق، ص 36

2 - يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ص- ص 29-32.

3-المرجع السابق، ص. 34، 35، أيضا قحطان عبد الرحمن الدوري، المرجع السابق، ص-ص. 41-42

اختيار المرء لنفسه رأيا فقهيا متشددا لا يعد غلوا: وذلك إذا كان يستند إلى مذهب فقهي معتبر أو اجتهاد شرعي صحيح شريطة أن لا يعمل على إجبار الغير المستند أيضا إلى مذاهب فقهية معتبرة أو اجتهادات شرعية صحيحة على إتباع ما يراه هو صوابا[1] .

ومهما يكن من أمر، فإن ما ذكرناه قبلا من نصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية وغيرها مما لم نذكره يعد هو المحل، ولكي يزداد مفهوم الغلو وضوحا نشير إلى مظاهره.

ثانيا: مظاهر الغلو في الدين: للغلو في الدين مظاهر كثيرة من أهمها:

1- التعصب للرّأي: ويتمثل في جمود المرء على فهمه الخاص ورفض الفهوم الأخرى المؤسسة على الشرع. كما يتمثل في عدم مراعاة ظروف العصر ومقاصد الشرع ورفض الحوار، بل حتى مجرد سماع آراء الغير مهما كان مستوى المرء ضعيفا، فهو يجتهد ويفتي في أعقد القضايا التي يجهل عنها كل شيء ويلوي لسانه بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وما على الآخرين سوى تنفيذ ما يراه هو حتى لو كانوا أساتذته ومعلميه ويصل الأمر بالاتهام بالابتداع في الدين أو الكفر[2].

2- التزام التشديد دائما مع وجود موجبات التخفيف مع النفس ومع الغير: وهذا يعني إلزام الناس بما لم يلزمهم الله عز وجل بحيث جعل المغالون الأصل في الأشياء الحريم لا الإباحة وكثيرا من المكروهات محرمات[3] وكثيرا من السنن واجبات ونذكر هنا أن من أراد التشديد على نفسه بالأخذ بالعزائم فله ذلك ولكن الغلو إلزام الغير بما ألزم به نفسه فيوقعهم في الحرج وهو ما يتناقض مع الإسلام ((وما جعل عليكم في الدين من

---

1 - يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ص 36، 37.

2 - المرجع نفسه، ص 49، 40.

3 - قحطان عبد الرحمن الدوري، المرجع السابق، ص 47.

حرج))[1] ((ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم))[2] ((يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر))[3][4].

3- **سوء الظن بالناس**: وهو ناتج عن النظرة الضيقة الناتجة عن الغرور والإعجاب بالنفس وهو مناقض لما قرره القرآن الكريم ((يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم))[5]. وهكذا فإن المغالي يعتبر الإسلام هو فهمه هو، وكل فهوم الأمة خاطئة، وإذن فإنه هو وجماعته فقط الفرقة الناجية مما يجعله يشغف بالنظر في ذنوب الناس ليفسقهم أو يكفرهم مما يعني أن المرء مذنب حتى تثبت براءته عكس القاعدة الإسلامية[6].

4- التحديد الخاطئ لمفهوم الجماعة التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم لزومها، يرى المغالين جماعته وحدها هي التي على الحق، وكل ما عداها من المسلمين على الضالاة في النار، وقد تطور هذا الموقف إلى تكفير الخارج عنها أو تسبيقه على الأقل[7].

والواقع أن كل فرقة من المسلمين تعد نفسها الفرقة الناجية وقد ناقش محمد عبده ادعاءات الفرق وتوصل إلى أنه من الصعوبة بمكان تحديد فرقة واحدة بأنها الناجية وحدها، لأنه ((ما من فرقة إلا ويجدها الناظر معضدة بكتاب وسنة وإجماع وما يشبه

---

1 - الحج/ 78.

2 - الأعراف / 157.

3 - البقرة / 185

4 - يوسف القرضاوي، 6 علامات للتطرف الديني، مجلة العربي، ص 32.

5 - الحجرات/12.

6 - محمد الغزالي، حذار من التدين المغشوش، مجلة العربي، ع 278، ص 43 أيضا: يوسف القرضاوي، 6 علامات للتطرف الديني، ص 35، 36.

7 - أحمد كمال أبو المجد، التطرف غير الجريمة، مجلة العربي، ع 278، ص 39.

ذلك كالقياس...))[1]. وبناء على هذا فإنه يجب أن يتجه المسلم إلى العمل بما ورد في الإسلام بدل الاشتغال بتكفير المسلمين[2]. ولقد ذهب ابن تيمية (728هـ) قبلا إلى موقف مهم من الفرق الثنتين والسبعين فيقول: ((وإذا قال المسلم ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان: يقصد كل من سبقه من قرون الأمة بالإيمان وإن كان من الاثنتين والسبعين فرقة فإنه ما من فرقة إلا وفيها خلق كثير ليسوا كفارا بل مؤمنين فيهم ضلال وذنب يستحقون به الوعيد كما يستحقه عصاة المؤمنين والنبي صلى الله عليه وسلم لم يخرجهم من الإسلام، بل جعلهم من أمته و لم يق إنهم مخلدون في النار)) وقد ذيل كلامه قائلا: ((فهذا أصل عظيم ينبغي مرعاته، فإن كثيرا من المنتسبين إلى السنة فيهم بدعة من جنس بدع الرافضة والخوارج))[3].

5- الموقف من المرأة: المرأة في تصور المغالي يجب حبسها وتجهيلها واتهامها لأنها عورة كلها حتى صوتها[4] و تلخّص حياتها كلها في أنها لا تخرج إلا ثلاث مرات، من بطن أمها إلى بيت أبيها ومن بيت أبيها إلى بيت زوجها، ومن بيت زوجها إلى قبرها، وتغفل كل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تبوىء المرأة مكانتها اللائقة بها ويكفي أن نعرف أن الإسلام هو الوحيد الذي جعلها قرة العين ((والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين))[5].

---

1 - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط 11، مكتبة وهبة القاهرة، 1985م، ص 130.

2 - المرجع نفسه، ص 130.

3 - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، م 2، جـ 3، ص 60.

4 - محمد الغزالي، حذار من التدين المغشوش، ص 44.

5 - الفرقان/ 74.

العنف والغلظة في التعامل مع المسلمين: يعد العنف إحدى سمات عصرنا، وهو عند غير الإسلاميين أكبر، وفي مختلف أنحاء العالم من أوربا إلى الهند واليابان[1] ويكفي أن نعرف بأن حوادث الغلو الهندوسي ضد المسلمين بلغ في سنة 1980م 427 حادثة، قتل فيها 375 وجرح 2838 شخصا. وأن المسلمين في الفلبين يبادون من طرف النصارى ومع ذلك يتهمهم الغرب الصليبي بالتطرف. فالدفاع عن النفس صار تطرفا في نظر الغرب، والكل يعرف ما وقع في البوسنة والكوسوفو وما يقع في اندونيسيا من عنف نصراني ضد المسلمين والعنف اليمين واليساري في أوربا وأمريكا حدث عنه ولا حرج[2]. ولقد تطور العنف إلى أن أصبحت دول بكاملها تمارسه وتجعله صلب سياستها الداخلية والخارجية كما هو حال الولايات المتحدة الأمريكية والكيان الصهيوني، ومع ك هذا فإننا نجد بعض الجماعات الإسلامية[3] تمارس عنفا ناتجا عن قصر النظر وسوء الظن بالناس مما يجعله ظاهرة غير سوية، ومثله ما نجده قديما عند الخوارج الذين قتلوا عددا من أفضل الصحابة كالإمام علي وخباب بن الأرت[4] رضي الله عنهما. أما حديثا فما نجده عند الجماعة التي اعتدت على بيت الله الحرام في بداية الثمانينات زاعمة أن أحد أعضائها هو المهدي المنتظر مما

---

1 - فهمي الهويدي، التدين المنقوص، ط 1، دار الشروق، بيروت، القاهرة، 1994م، ص 196.

2 - عبد الرحمن بن معلا اللويحق، المرجع السابق، ص 47، 48.

3 - الأمانة العلمية تقتضي أن نقو ل بأن العلمانيين يستعملون العنف أيضا وتمارسه الأسرة والشارع وغير ذلك مما يجعله ظاهرة عامة في مجتمعاتنا جديرة بالدراسة للقضاء عليه.

4 - لقد قتلوا خباب بن الأرت (371هـ / 657م) شر قتلة وبقروا بطن أم ولده واعترفوا بذلك (فضيلة أستاذنا عمار طالبي، آراء الخوارج، جـ 1 ص 97) ومن أراد التوسع في هذا فليرجع إلى ابن تيمية، المصدر السابق، ص 67، 62.

يوجب مبايعته بقوة السلاح[1] . ضاربة عرض الحائط بقوله تعالى: ((ومن دخله كان آمنا))[2].

والحقيقة أن طبيعة العنف تتناقض مع طبيعة الإسلام الذي أتى لإحياء الأنفس لا لإماتتها، قال تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسو إذا دعاكم لما يحييكم))[3].

التكفير: يعد التكفير ذروة سنام الغلو، وهو ظاهرة خطيرة في ذاتها وأشد خطورة فيما يترتب عيها، وقد يصل الأمر بالمغالي إلى الاعتقاد بأنه هو وحده أو مع جماعته أمة، وكل ما عداهم من المسلمين كفرة مرتدون[4]. وقد يبدأ من تكفير من ارتكب معصية حتى لو كان ملتزما بالإسلام[5] ويجب أن نشير هنا إلى أن هذه الظاهرة قديمة فقد وجدت عن الخوارج ولاسيما الأزارقة[6] الذين كفروا سيدنا عليا رضي الله عنه وصوبوا ابن ملجم في قتله كما كفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين وكل من ارتكب كبيرة وحكموا بخلود كل هؤلاء مع الكفار في النار[7]. ولقد كفروا حتى أتباعهم القاعدين عن قتال مخالفيهم من المسلمين وبلغ بهم الغلو إلى حد إعطاء الأمان لغير المسلم وحرمان المسلمين منه ولما كان مخالفوهم من المسلمين كفارا مشركين حسب زعمهم فقد ترتب عن هذا التكفير استباحة أموالهم واغتصاب نسائهم وقتل حتى أطفالهم

1- خالد محمد خالد، المرجع السابق، ص 54.

2 - آل عمران / 97.

3 - الأنفال / 24

4 - يوسف القرضاوي، 6 علامات للتطرف الديني، ص 36.

5 - أحمد كمال أبو المجد، المرجع السابق، ص 39.

6 - هم أتباع نافع بن الأزرق (ت 60 هـ) الشهر ستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط 2، دار المعرفة، بيروت، 1975م، م 1، هامش ص 118.

7 - المصدر نفسه، ص 122، 123، أيضا ابن تيمية، ص 61، 64.

وحرموا الصلاة وراءهم وأكل ذبائحكهم ومصاهرتهم والتوارث بينهم واعتبروا جهادهم فرض عين[1] وهنا يظهر الخطر الأشد في الربط بين التكفير والعنف.

وإذا كان ما سبق وجد قديما، فإن ظاهرة التكفير وجدت عند بعض المحدثين كجماعة التكفير والهجرة الذين يكفرون كل من ارتكب معصية بإصرار و لم يتب. ويكفرون الحكام لعدم حكمهم بما أنزل الله، ويكفرون المحكومين لرضاهم بحكامهم ويكفرون العلماء لعدم تكفيرهم الحكام والمحكومين ويكفرون كل من لم ينضم إلى جماعتهم حتى لو تبنى فكرهم أو انخرط، ثم غدر جماعتهم. فهو مرتد دمه هدر. وكذا كل الجماعات الإسلامية التي بلغتها دعوتهم و لم تحل نفسها وتبايع إمامهم. وكل العصور الإسلامية بعد القرن 4 هـ عصور كفر وجاهلية[2]. في نظرهم.

والواقع أن التكفير يتناقض كليا مع الإسلام الذي يجعل وظيفة المسلم إدخال أناس جدد إلى الإسلام لا إخراج المسلمين منه، وهو ما يقرره أهل السنة والجماعة من تحريم تكفير المسلم بذنب فعله ما لم يكن شركا أكبر وهو ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية في موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع[3] بقوله: ((ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله ولا بخطأ أخطأ فيه كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة))[4]، والمستند في هذا أحاديث نبوية كثيرة، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((أيما رجل قال لأخيه: يا

1-أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، د ط، شركة الشهاب، الجزائر 1988، ص 144

2 - يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ص 54، 55.

3 - عبد الله بن عبد المحسن التركي، مجمل اعتقاد أئمة السلف، ط 2، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الرياض، 1417هـ، ص 158.

4 - ابن تيمية، مجموع، الفتاوى، 3/ 285/282. نقلا عن عبد الله بن عبد المحسن التركي، المرجع السابق، ص 158.

كافر، فقد باء بها أحدهما))[1]. ونشيد هنا بالمناقشة العلمية التي قام بها حسن الهضيبي لقضية التكفير وتوصل إلى أنه ((لا يجوز لنا أن نسمي كافرا إلا من سماه الله كافرا))[2].

6- الجدال بالأمور الجانبية والخلافية والانغماس فيهما على حساب القضايا الجوهرية: وذلك كقضايا اللحية والقميص[3]، والتنطع في مكان وضع اليدين، وكيفية وضع الرجلين أثناء الصلاة[4]. كل هذا على حساب القضايا الجوهرية كالإلحاد والغزو الفكري والاستعمار والصهيونية والصليبية[5] وكيفية النهوض الحضاري . ولقد وصل الأمر إلى حد اعتبار العمليات الاستشهادية في فلسطين انتحارا ووجوب هجرة الفلسطنيين الآن إلى دار الإسلام بدل ذلك اقتداء - حسب زعمهم - بالرسول صلى الله عليه وسلم في هجرته من مكة إلى المدينة. هذا النوع من الجدل هو الذي حذر منه الرسول صلة اله عيه وسلم بقوله: ((ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل))[6].

---

1 - أخرجه النجاري في كتاب الأدب، باب من كفر أخاه (6104) والفظ له وسلم في كتاب الإيمان باب بيان حال إيمان من قال لأخيه ياكافر (60) نقلا عن عبد الله بن عبد المحسن التركي، المرجع السابق، ص 161، 162 وهامش 3 ص 59.

2 - حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة، د ط، دار الصديقية للنشر، الجزائر، 1989م، ص 63.

3 - قحطان عبد الرحمن الدوري، المرجع السابق، ص 47.

4 - محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، كتاب الأمة (1)، د ط، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، 1702هـ / ص 115.

5 - قحطان عبد الرحمن الدوري، المرجع السابق، ص 47

6 - رواه أحمد والترمذي وابن ماجة والحاكم في المستدرك عن أبي أمامة، قال السيوطي حديث حسن (عن قحطان عبد الرحمن الدوري)، المرجع السابق، ص 47.

7- **رفض العلوم الحديثة**: ويتمثل في تحريم الالتحاق بالمدارس والمعاهد العلمية[1] وتحريم دراسة العلوم الحديثة بحجة أن نظام التعليم الحديث من وضع الكفار، والاقتداء بالكفار كفر. والواقع أن إعلان الحرب على العلوم الطبيعية والرياضيات والفلسفة وفنونها وصناعتها بالحجة السابقة يمثل قمة الجمود الذي حرم المسلمين ثمرات هذه العلوم فنتج عن ذلك[2] اضمحلال العقل الإسلامي[3] والاستعمار والذل، وهكذا نجد هذا الرفض نتيجة لعقلية الجمود إذ بدل أن تتفاعل مع ما أنتجه العلم الحديث وتكيفه لإعادة نهوضها الحضاري كما تفاعل الغرب مع التراث الإسلامي العربي، نجدها قد انطوت على بعض ذاتها. فكان من أخطر ما حل بالأمة نتيجة لهذا الموقف – إضافة إلى الاستعمار والتخلف – تنحي علماء الدين عن قيادة المسلمين في مختلف شئونهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لصالح المتشبعين بالفكر الغربي الذين تشكلت حياتهم وقيمهم وفقا لطابعه وقيمه، تغربوا فغربوا المجتمع في مختلف مناحي الحياة فضاعوا وضيعوا فلا تقدم حققوا ولا على تراث حافظوا[4] . وإنه لعجب عجاب أن يقع هذا في أمة أول كلمة نزلت في كتابها المقدس كلمة ((اقرأ)) وجعل هذا الكتاب فهم الكونين الأصغر والأكبر وسيلة للإيمان به قال تعالى: ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه

1-سالم البهنساوي، حتى لا تتكرر... وراء القضبان ولدوا وهكذا يتكلمون، مجلة العربي، ع سابق، ص46

2 – شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، د ط، مكتبة رحاب، الجزائر،، 1989م، ص-ص. 88، 105، 106.

3 – محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، ص 44.

4 – أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، تعريب محمد عاصم الحداد، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1978م ص 172، 1730

الحق))[1] مما يعني أن الإيمان اليقيني الكامل يقتضي دراسة الكون بعلومه من فيزياء وكيمياء وغيرها، ودراسة الإنسان بعلومه من بيولوجيا وعلم نفس واجتماع وغيرها لندرك إعجاز الله في خلقه.

8- **رفض الحضارة**: والمقصود به رفض التطلع إلى الإبداع الحضاري بحجة أن المسلم كلف بالعبادة فهي مهمته لا الإبداع الحضاري.

و الواقع أن هذا التفكير من أخطر ما عند هؤلاء . وهو يناقض تماما طبيعة الإسلام الذي يأمر بتغيير الوضع المتردي الذي آل إليه المسلمون من ضعف وجبن نتيجة الهروب من الواقع الذي دعا إليه بعض المتصوفة وقلدهم فيه هؤلاء دون شعور. فالإسلام يأمر بالسيطرة على المادة وتسخيرها لتحقيق رسالته[2] ((ألم ترو أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض))[3]. وهذا لن يتحقق إلا بالتحكم في التكنولوجيا والمشاركة في صنع الحضارة لا مجرد التمتع ببعض منجزاتها مقابل الثمن الباهض الذي يدفعه المسلمون في إفلاسهم وإذلالهم. وها هم المسلمون نتيجة لهذا التقاعس قد صاروا مجرد فراخ عند الغرب يذبح من شاء ويؤجل ذبح الباقي إلى حيث يشاء. وإنه لعجب عجاب أن تذل أمة سورة الحديد نتيجة تخلفها في صناعة الحديد.

والخلاصة من كل ما سبق: أن ما ذكرناه أهم مظاهر التطرف في تصورنا. وقد توجد كلها عند المرء وقد يوجد بعضها، وبمقدار وجودها تكون درجة الغلو: ولما كان الغلو واقعا فإنه جدير بنا أن نبحث عن أسبابه ثم سبل علاجه.

---

1 - فصلت / 54.

2 - محمد البهي، المرجع السابق، ص 241.

3 - لقمان / 20.

ثالثا: أسباب الغلو: فهم ظاهرة الغلو في الدين يعد من الصعوبة بمكان. بسبب تشابك عناصرها، وتداخل خيوطها وعدم التحكم في عوامل إيجادها[1]. ولما كان علاج أي ظاهرة ناتج عن تشخيصها وتحديد أسبابها والفاعلين فيها. فإننا نشير إلى أسباب الظاهرة لتحديد وسائل العلاج. هذه الأسباب كثيرة، منها:

- **التعصب المذهبي:** وهو ناتج عن التحكم المفرط للمذهب في الأتباع بحيث يصبحون رافضين كل اجتهاد جديد مهما كانت الحاجة ماسة إليه[2]. وبمرور الوقت يصير هذا الوضع حالة نفسية عند أصحابها يصعب اقتلاعها.

- **الجهل:** ويؤدي إلى استغلاق العقل فيعتقد صاحبه أن ما عنده وحده فقط هو الصواب، وما عداه باطل، فينتج عن هذا الجمود والتعصب[3].

- **التخلف الحضاري:** من المعروف أن الأمة الإسلامية اليوم تعاني تخلفا حضاريا مذهلا جعلها أسيرة ذليلة لأعدائها[4]. ومعنى هذا التخلف: أن شبكة العلاقات الاجتماعية المكونة من عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء. وتركيب العوالم الاجتماعية الثلاثة الذي يحقق نتائج التركيب ويدفع المجتمع إلى التطور[5] أصابها المرض. ففسدت العلاقات الاجتماعية وأصيبت الذوات بالتضخم وصار النقاش لا يدور لحلول المشكلات، بل للتبرير والتسويغ، فاتجه التفكير للبعد عن المشكلات الواقعية لينصب على

---

1 – فهمي هويدي، المرجع السابق، ص. 205، 206.

2 – يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية، ص 64.

3 – محمد الغزالي، الحق المر، د ط، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ت، ص 108.

4 – محمد الغزالي هموم داعية، د ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ت، ص 136، 137.

5 – مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية ترجمة عبد الصبور شاهين، د ط دار الفكر، لبنان، 1974م، ص–ص. 23، 24، 25

مشكلات خيالية مثلما كان عليه فقهاء عصر الانحطاط فأصيبت الأنا الإسلامية بالعقد النفسية[1] فتقوقعت وضاق أفقها فكان هذا أحد أهم أسباب الغلو.

- **الفساد السياسي[2] والطغيان الداخلي[3]**: فاندفعت الأنظمة الحاكمة إلى التنكيل بالإسلاميين وقمعهم بطريقة وحشية لا مثيل لها . ولا أدل على صحة هذا السبب من أن جماعة التكفير والهجرة نشأت داخل السجون وهكذا كان التطرف في الظلم مؤديا إلى التطرف في مقاومته تطرفا أدى إلى الانحراف.

- **الظلم الاقتصادي وسوء توزيع الثروات[4]**: وقد نتج عن هذا سياسة التهميش والإقصاء مما أدى إلى اليأس والقنوط في النفوس.

- **سياسة التغريب والتبعية الفكرية والاجتماعية والتشريعية[5]**: وقد نتج عن هذا التطرف العلماني وحيازة العلمانيين على الثروة والسلطة وجعلهم أقلية ممتازة على حساب الأغلبية المسحوقة من المجتمع، واتباعهم سياسة التخاذل أمام العدوان الغربي العسكري والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، فنتج عن ذلك رد فعل متطرف لمواجهة التطرف العلماني المبالغ في التغريب والإيذاء.

وسائل العلاج: تحديد موضوع الظاهرة بدقة وموضوعية ودراسة أسبابها الحقيقية[6]

- معالجة الأوضاع الاجتماعية المتردية الناتجة عن التوزيع غير العادل للثروات، ونبذ سياسة التهميش والإقصاء.

---

1 - المرجع نفسه، ص-ص. 40، 41.

2 - محمد الغزالي، هموم داعية، ص 138.

3 - يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، ص 102.

4 - المرجع نفسه، ص 102.

5 - يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، ص 102

6 - أحمد كمال أبو المجد، المرجع السابق، ص 39.

- نبذ سياسة الاستفزاز المقصودة[1] المنتهجة من بعض حكومات الدول الإسلامية تجاه الإسلام والتخلي عن سياسة التنكيل بالإسلاميين، ومقاومة التطرف العلماني الذي يكشر عن أنيابه محتميا بالأنظمة الحاكمة في بعض هذه الدول مما يؤدي إلى رد فعل معاكس بحكم الطبيعة البشرية.

- تبني الدول العربية والإسلامية الإسلام الصحيح واعتماده في سياستها الداخلية والخارجية، ونشره في المجتمع بواسطة التعليم ومختلف وسائل الإعلام وبذلك يقطع الطريق أمام كل من تسول له نفسه تبني مفهوما مغالطا عن الإسلام كما تعود الثقة بين هذه الدول وبين شعوبها مما يحقق الأمن والاستقرار.

- نبذ سياسة الإقصاء السياسي للإسلاميين بفتح مجال الحرية السياسية أمامهم في الدول ذات التعددية الحزبية وذلك مساواة لهم – على الأقل باللائكيين، إذ بأي منطق يفتح مجال الحرية السياسية لغير الإسلاميين ويوصد في وجه الإسلاميين؟ ويكفي أن نعرف بأن الغلو نبت في ظل الاستبداد السياسي إما بعد صفين أو في السجون وراء القضبان[2] [3] ...

إن الإقصاء السياسي المسلط على الإسلاميين دون سواهم يعني أن مجرد انتساب المرء إلى الإسلام يجعله مواطنا من الدرجة الثانية مترع الحقوق المدنية مما يعني أن الإسلام يساوي الإجرام. وهذا من أكبر عوامل التطرف.

- محاربة النظرة المذهبية الضيقة: تعد النظرة المذهبية الضيقة سواء على مستوى الفقه أو على مستوى الفرق الكلامية والسياسية من أهم أسباب ضعف المسلمين وتمزقهم وطغيان نزعة التبعية الضيقة في أذهان التابعين كما أعطت للمتبوعين سلطة مطلقة في آرائهم ومؤلفاتهم وتحكمت هذه النظرة في الأمة الإسلامية فكان ذلك مدعاة لشيوع التعصب

---

1 – المرجع نفسه، ص 40.

2 – محمد الغزالي، حذاري من التدين المغشوش، ص 42.

3 – محمد الغزالي، حذاري من التدين المغشوش، ص 42.

وضيق الأفق وصار قادة هذه الاتجاهات ينظرون إلى الافتراق بدل الوحدة كل يدعي أنه وحده الفرقة الناجية[1].

ولحل هذه المعضلة يتحتم إعادة النظر في الفرق والمذاهب الإسلامية المختلفة من حيث ما يجمعها لا ما يفرقها فتشيع روح المحبة والتسامح ويعود المسلمون إلى وحدة الغاية والهدف ويوجهون أنظارهم إلى واقعهم المزري وإلى عدوهم الحقيقي.

-عدم مقابلة التكفير بتكفير مماثل: وقدوتنا في هذا الإمام علي رضي اله عنه عندما سئل عن الخوارج الذين كفروه[2] أكفارهم؟ فلم يصفهم بالكفر ونفى عنهم النفاق[3]. فقد قيل له: ((أكفار هم؟ قال من الكفر فروا، قيل: منافقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا، وهؤلاء يذكرون الله بكرة وأصيلا. قيل: فماهم؟ قال: قوم أصابتهم فتنة فعموا فيها وصموا))[4].

والواقع أن التكفير ذاته بدعة شاعت في العصور الإسلامية السابقة حيث نجد كل أهل بدعة يكفرون مخالفيهم كما بين ابن تيمية[5] وليس منطقيا أن نعيب على المغالين ظاهرة التكفير ونلجأ إلى أنها مهم بها.

-تدريس الجهاد في مختلف مراحل التعليم وفقا للمفهوم الإسلامي الصحيح. وذلك بدراسته في القرآن والسنة والتراث الفقهي والواقعي ((لاستجلاء حقيقته الموضوعية الثابتة وظروفه التاريخية المتغيرة في غير لبس... حتى لا يندفع مسلم في عدوان عن جهل أو

---

1 - محمد البهي، المرجع السابق، ص 126، 127.

2 - قحطان عبد الرحمن الدوري، المرجع السابق، ص 49.

3 - فضيلة أستاذنا عمار طالبي، المرجع السابق، ص 16.

4 - عثمان بن عبد العزيز الحنبلي، منهاج المعارج لأخبار المعاوج (مخطوط) نقلا عن أستاذنا عمار طالبي، المرجع السابق، ص 16، أيضا ابن تيمية، منهاج السنة، م 2. جـ 3، ص 60.

5 - ابن تيمية، المصدر نفسه، ص 60.

خطأ في التأويل))[1] ونتبنى هنا رأي عبد الحميد أحمد أبو سليمان المتمثل في: ((أن الفهم السليم إسلاميا لمواضع استخدام العنف الصحيحة والالتزام النفسي به، هو جوهر الحل الذي يمكن أن يعطل وحتى الصراع الشرس المرير الذي يطحن شعوب الأمة الإسلامية، وينهك قوى الأنظمة والصفوات الحاكمة والمعارضة، بغض النظر عن أسباب الصراع والنزاع والنزال))[2] وسنحقق من تدريس الجهاد إضافة لما سبق هدفين مهمين هما:

أ- قطع الطريق أمام كل من تسول له نفسه اتخاذ الإسلام وسيلة للعنف.

ب- تقوية الجيوش العربية معنويا لتعويض ضعفها في العتاد أمام الاستعمار الغربي الجديد الذي إضافة لتفوقه في العتاد فإنه ينطلق من دين في تحطيم المسلمين، ولا أحد يجهل أن الكيان الصهيوني دولة دينية محضة.

- محاربة أسباب الغلو، ومن أهمها الغلو في التغريب، وذلك أن الحركات الإسلامية الحديثة ظهرت مع هيمنة التغريب وتصاعدت مع تصاعده. فالغلو في التغريب ولد الغلو في بادين كما يقول طارق البشري[3]، وإزالة السبب يؤدي إلى إزالة المسبب.

- نشر التعليم الإسلامي في مختلف مراحل التعليم بطريقة صحيحة وسوف يؤدي هذا بالمجتمع حكاما ومحكومين إلى اتخاذ الإسلام نظام حياة فيتم بذلك القضاء على الغلو.

- تربية الناشئة تربية إسلامية لا غلو فيها. وإن بدر منهم بعض الغلو نصحوا برفق لأن العنف معهم قد يدفعهم إلى غلو أكبر أو إلى الضياع اللاديني فيهوون في أحضان الرذيلة والفساد[1].

---

1 - محمد فتحي عثمان، الوسيط الغائب بين الشباب والسلطان، مجلة العربي، ع سابق، ص 57.

2 - عبد الحميد أحمد أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي بين المبدأ والخيار، رؤية إسلامية، سلسلة أبحاث عملية (6) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: 1999م، ص 51.

3 - طارق البشري، سيبقى الغلو ما بقي التغريب، مجلة العربي، ع سابق، ص 60، 61.

- **ما يتعلق بقضية امرأة:** يجب توجيه الشباب إلى فهم موقف الإسلام من المرأة والرجل في مجال الوظائف الحياتية والتكاليف الدينية وتوجيههم منهجيا إلى نظام الإسلام الاجتماعي لمعرفة ما يحكم العلاقة بين الرجل والمرأة، ووظيفة كل منهما ورسالته[2]، ولن يتحقق هذا إلا في ظل نظام تربوي سليم يعيد للمرأة مكانتها ويجعل الآخرين يقدرونها حق قدرها.

هذه أهم وسائل علاج ظاهرة الغلو في تصورنا وأخذها بعين الاعتبار سيخفف على المسلمين كثيرا من متاعبهم ويقوي شوكتهم ويحقق لهم الاستقرار والأمن مما يسه لهم عملية النهوض الحضاري المنشود.

---

1 - قحطان عبد الرحمن الدوري، المرجع السابق، ص 48، 49.

2 - عباس محجوب، مشكلات الشباب الحلول المطروحة... والحل الإسلامي، كتاب امة (1) ط 1، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر، 1406هـ، ص 60، 61.

آثار الإعلان التلفزيوني في منظومة القيم لدى الطفل المسلم

الأستاذ محمد جعيجع

جامعة الأمير عبد القادر

إن الطفل منذ ولادته هو كائن حي يكتسب عادات خاصة استجابة للمثيرات المختلفة التي يشاهدها، وتبعا لنوعية البيئة التي تحيط به مباشرة.

وعلى غرار ذلك فإن الكثير من الأنماط السلوكية التي يكتسبها الطفل من الحياة الإنسانية وخاصة في المراحل الأولى من الطفولة التي تتقاسمها خصائص متميزة تعتري جميع صنوف النمو التي يتعرض لها الطفل إلى غاية المراهقة المتأخرة، ومن خلال عملية التأهيل الاجتماعي، يتم النمو الاجتماعي لديه بتقبله التدريجي لأنماط السلوك الاجتماعي السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه، أو بواسطة تعلمه من الكبار: كالأسرة أو دار الحضانة الحي أو المدرسة أو المسجد. فهو عن طريق الكبار يتعلم السلوكات المقبولة في مجتمعه، ويعرف الأنماط التي لا يقبلها.

لقد أثبتت بعض الدراسات العلمية في عالم الطفولة؛ أن الطفل، ومنذ الأيام الأولى يشغل بالنظر إلى الأشياء المتحركة التي تقع تحت حسه السمعي البصري؛ أي يثيره الصوت والصورة المتحرك. وهذا ما يؤكده التوجيه الإلهي والنبوي؛ ففي قوله تعالى: ((إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا))[1]. وقوله: ((وهو الذي أنشأ لكم

1- الإسراء 36.

السمع والأبصار والأفئدة))[1]. وقوله: ((ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون))[2].

وفي حديث أبي رافع قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أذن في أذن الحسن بن علي حين ولدته فاطمة))[3].

وفي حديث الحسن بن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((من ولد له مولود فأذن في أذنه اليمنى وأقام في أذنه اليسرى رفعت عنه أم الصبيان))[4].

وكأني به؛ أن أول ما يتلقاه الطفل حينما يلامس أول شعاع الحياة بصره. هو رسالة إعلامية تقرع سمعه معلمة إياه أن هذا العالم الجديد الذي زج بك فيه وأنت لا تعلم شيئا؛ له مالكه صاحب الكبرياء والعظمة، وهو الذي يحدد لك مدة إقامتك في هذا المنتجع الواسع وأن شهد سمعك وبصرك على ذلك أنه لا إله إلا الله.

وإزاء ما يشهده محيط هذا الكائن السامع البصير، من انفجار تكنولوجي رهيب في جميع المجالات عامة وفي مجال السمعي البصري على وجه الخصوص، تتقاسمه منجزاتها تنحته مرمريا وتشكيلا عقليا وسلوكيا.

لا غرو إن قلنا: إن كل مجتمع، وخاصة المجتمعات الإسلامية؛ يعمل بشتى الوسائل وبمختلف الطرق على بناء الطفل وتنشئته في سياق منظومة القيم التي يتعارف عليها ذلك المجتمع، واستخلصها من جملة أصول تصوراته الأيديولوجية، اعتقادا من رواده ونخبه؛ أنها تشكل في مجموعها السياج الذي يحفظ المركب الاجتماعي من الانحلال والتصدع،

---

1 - المؤمنون 78.

2 - السجدة 9.

3- الدارمي

4 - أخرجه الإمام البيهقي في الشعب.

ويحول بينهم وبين السقوط الحضاري الذي تفضي إليه كثير من أشكال المجتمعات التي تنحل عراها وتفقد مبررات استمرارها في الوجود.

بيد أن منظومة القيم في مركب المجتمعات الإسلامية في الغالب مستمدة من أصول الدين الذي تنماز به في خصائص وجودها ومظان المدونة التراثية الإسلامية الثرة.

وعليه نجد الطفل يكتسب منظومة من القيم إثر تفاعله مع متغيرات بيئته عبر التعلم الإشراطي، حيث يعمل التعزير على تقوية السلوك القيمي المرغوب فيه، كما يصون العقاب المادي والمعنوي الطفل من ألوان من القيم غير المرغوبة.

إلا أن هذه المنظومة القيمية تتهددها مخاطر كبيرة في العصر الراهن الذي تشهد فيه المنظومات القيمية الخاصة لدى الإنسانية إرباكا شديدا إزاء عولمة حطمت كل الحواجز وأنواع الرقابة الاجتماعية عبر انفجار تكنولوجيا الاتصال ومنجزاتها الرهيبة بما أحرزته من قوة التأثير على الفرد مهما اختلف جنسه أو سنه أو موقعه الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي.

وعلى غرار ذلك غدا، للتلفزيون كوسيلة اتصال جماهيرية؛ قدرة على التأثير في الطفل لا تضاهى، كما برز الإعلان أقوى مثير بين مختلف عناصر الحضور التلفزيوني على حد تعبير المفكر أغوسطيني وهوغ.

وعليه فإن إشكالية تقييم العلاقة بين الطفل والإعلان التلفزيوني من أهم إشكاليات العصر التي لم تحظى بكبير اهتمام من لدن الباحثين المختصين، وهي بحاجة في نظرنا إلى تحليل وتكشيف لدى تأثيرها في بناء شخصية الطفل، وتصوره للعالم من حوله، وبناء منظومته القيمية التي تشكل عماد العلاقات لديه بمن حوله من عالم الأشياء وعالم الأفكار.

إزاء الإشكالية المطروحة؛ حري بنا أن نتساءل ماذا نعني بالقيم حتى تتكشف لنا مخاطر الإعلان التلفزيوني التي تتهدد منظومة القيم لدى أطفالنا.

فقيمة الشيء أو الفكرة؛ هي الصفة الوضعية التي تحدد علاقة الفرد بالشيء (عالم الأشياء) أو الفكرة (عالم الأفكار)، وتجعله مطلوبا مرغوبا فيه، ومن إدراك صورة هذه الصفة الوضعية يتولد الإقدام عليه، أو الإحجام عنه؛ أي الرغبة فيه أو الرغبة عنه، حسب ما تتوشى به تلك الصورة من صنوف الحسن(**الذي يتولد من القبول**) والقبح(**الذي يتولد منه الرفض**) اللذين يتحددا أو يتعينا بوضع إلهي أو اجتماعي.

وتسمى الصور الغائية المرتسمة على صفحات الذهن بالقيم المثالية أو النموذجي (Valeurs ideals) وهي الأصل الذي تبنى عليه أحكام القيم (Jugements de valeurs) أي الأحكام الإنشائية التي تأمر بالفعل أو بالترك[1].

ولقد طاش مفهوم القيمة دهرا من الزمن في أجواء المراوغة مثيرا خصومة فكرية تنتظم النظر إلى القيم بين اتجاهين:

أحدهما: يحلق بعيدا في سماوات مثالية باذلا أقصى الجهد في انتزاع استقلال القيم وعزلها عما قد يدنسها ويشينها من أصول مادية واقعية لكي يخلص وجودها الروحي الخاص في عالم المثل الجليل.

في حين يقف الثاني: على الطرف المقابل حيث يعد القيم انعكاسات آلية مباشرة للممارسة الواقعية، وتغدو العلاقة شفافة بين القيم والسلوك العملي المباشر[2].

ولا غرو أن نلحظ شعورا متزايدا لدى المهتمين والتربويين إزاء ما يحيق بالقيم من تهديد مبعثه التحول الاجتماعي المتسارع الذي أنشأه هذا الانفجار في منجزات الحضارة

---

1 - جميل صليبا: المعجم الفلسفي.جزء: 2.ص: 213.

2 - صلاح قنصوه: نظرية القيم في الفكر المعاصر. المقدمة: ص: هـ. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة.1988.

المعاصرة التكنولوجية والأدبية في مجال الإعلام والاتصال أو مجال الاقتصاد أو غيرها من حاجات الإنسانية الراهنة.

فإذا كانت العلاقات الاجتماعية شرطا لوجود القيم الشخصية نفسها، فإن كل صورة من صور المجتمع تفسح الطريق أمام نوع من التهديد لتلك القيم مما أدى على الاضطراب والتخبط في مقاييس القيمة ومستوياتها التي تحظى بالقبول. ولهذا يعتمد مستقبل مدنيتنا الحاضرة في نظر الكثير من المفكرين على المدى الذي نستطيع عنده إنقاذ القيم وصونها من الأخطار التي تحدق بها اليوم ؛ كما ذهب على ذلك المفكر [جفري. م.M.Jeffregs] في كتابه: (القيم الشخصية) .

لأن هذه القيم؛ كما يقول د. زكي نجيب محمود في كتابه(فلسفة وفن): ((تقوم في نفس الإنسان بالدور الذي يقوم به الربان في السفينة؛ يجريها ويرسيها عن قصد مرسوم، وإلى هدف معلوم، ففهم الإنسان على حقيقته هو فهم القيم التي تمسك بزمامه وتوجهه))[1].

أنماط القيم:

ومن سمات القيم في عصرنا؛ أنها متعددة بتعدد جوانب الحياة ونموها المطرد. وقد حظي ثالوث القيم أي الأنماط الثلاثة التقليدية.، قيم الحق وقيم الخير وقيم الجمال، بتقدير كل من عرض لمشكلة القيم، وقد شهدت الدراسات الأكسيولوجية الراهنة إضافة أنماط أخرى، مثل: القيم السيكولوجية والقيم التاريخية، ويقصد بها القيم الاجتماعية[2] والقيم الدينية، ويمكن إجمالا أن نقول: إن منظومة القيم الإسلامية تتقاسمها أربعة أنماط تستغرق كل أصناف القيم المحتملة وهي:

---

1 – زكي نجيب محمود: فلسفة وفن. ص: 65/64.دار الشروق. بيروت.

2 – توفيق الطويل: أسس الفلسفة. ص: 304. وما بعدها.

أولا: القيم العقدية: وهي تلك القيم التي تحد علاقة الفرد بمالك هذا العالم في السر والعلانية.[1]

ثانيا: القيم الأخلاقية: وهي جملة القيم التي تنتظم العلاقات بين الأفراد في مركب اجتماعي موحد في اتساق مع موازنة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة.

ثالثا: القيم الجمالية: وهي جملة القيم التي تحدد وجهة الإرادة الإنسانية وتربي فيه ذوقا خاصا متميزا يكون معيارا في نحوبه في الحياة ورغائبها وحاجاتها.

رابعا: القيم العملية: وهي جملة القيم التي توجه أشكال السعي وأساليب الكسب، وتضبط طرق الإنفاق بين المشروع وغير المشروع.

كيف تنشأ منظومة القيم لدى المسلمين؟

هناك باختصار ــ أرجو ألا يكون مخلا بالمسألة ــ رافدان أساسيان لتأسيس منظومة قيمية إسلامية:

أولا: المنقول الذي قوامه الوحي من الكتاب وما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم ((تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا: كتاب الله وسنتي)) لن تضلوا في معتقداتكم ولن تنحرفوا في إراداتكم (عبدي أنت تريد وأنا أريد) ولن تغمطوا من حولكم، وما نشأ عنهما واستقرئ من علوم وفنون شكلت على كرور الأعوام ضوابط أقرها النص لمجالات حيات الأفراد والجماعات.

1 - أسامة ظافر كبارة: برامج التلفزيون والتنشئة التربوية والاجتماعية للأطفال. دار النهضة العربية. بيروت. ط: 1. 2003. ص: 118.

ثانيا: الوضع الاجتماعي الصحيح المنضبط بالكليات الشرعية أو ما يسمى عند جمهور الفقهاء والأصوليين بالعرف ومنه الصحيح والفاسد وقيد الصحيح انتفاء المعارض لأصل من أصول الدين، وسلامته من أي نوع من أنواع المفسدة.

ففي رحاب هذه المرجعية تنشا منظومة القيم الإسلامية التي تحدد إرادات الفرد وتضبط وجوه سعيه للكسب والمعاش وتقيم نسقا من العلاقات تنتظم طبيعته الاجتماعية؛ لأن الإنسان مدني بفطرته.

وعليه نشأت حيال هذه الأهمية المتزايدة لمنظومة القيم الإسلامية ودورها الكبير في تشكيل شخصية الطفل الذي تريده برامجنا التربوية مخاوف عندما جاء التلفزيون ودخل إلى بيوتنا بدون استئذان وبدأ أطفالنا يتعرضون لأنماط جديدة من القيم الوافدة عبر الأثير والتي حملتها إليهم برامجه المختلفة والأفلام والمسلسلات وبما أن قسطا كبيرا منها أنتج في مجتمعات مختلفة جذريا عن مجتمعاتنا، فإن القيم التي حملتها إلى أطفالنا نشأت في أعراف عقائد وأيديولوجيات مختلفة تماما عما لدينا، ولقد استحوذت الإعلانات مساحة واسعة من البرامج التلفزيونية الموجهة للصغار والكبار، وكشفت بعض ملاحظات المتتبعين منذ بث أول إعلان تلفزيوني في العالم عام 1941 بنيويورك، وهو الإعلان عن ساعة بولوفا Bulova، أن الإعلان التلفزيوني ينماز بخاصتين، أضفت عليه التفوق على ماعداه من برامج التلفزيون الأخرى وهي:

أولا: ارتباط الصورة المتحركة بالصورة الناطقة في تناغم من طيوف الألوان المتسقة مع أهداف مؤسسة الإعلان وأشكالها.

ثانيا: وجود العلاقة الجدلية بين الإعلان التلفزيوني وحاجات الفرد، والقدرة على الوصول إليها مخترقة جميع الحواجز النفسية والاجتماعية والسياسية والفكرية له.

لقد أحدث الإعلان التلفزيوني ثورة في مجالات عدة من مجالات الحياة، في المجال التجاري، الثقافي، والسنمائي، والسياسي، والتربوي. وغيرها من مجالات الحياة التي تشهد اتساعا، وقد كانت لهذه الثورة آثارا كبيرة على حياة الطفل ضمن خصائص مراحل النمو التي تمر بها الطفولة عامة.

فالمخابر التلفزيونية المعاصرة تعتبر الطفل من أفضل الوسطاء لتفعيل الدعاية:

أ ــ سواء كعنصر أساسي في حث الآخرين على السير في اتجاهها وأهدافها.

ب ــ أو كعنصر أساسي في العملية الإعلامية.

وعلى غرار ذلك يكفي تتبع تفاعلات الطفل مع الإعلانات التلفزيونية وملاحظتها لنكتشف جملة من الحقائق. تنذر باستعجال إبداع بدائل لمواجهة مخاطر هذا التحدي على خصائص البناء الاجتماعي للطفل المسلم، في سياق منظومة قيمية متميزة.

أولا: محددات الإعلان التلفزيوني وخصائصه:

إن ما يمتاز به الإعلان عن غيره من أوجه النشاط خصائص عدة أهمها:

1 ــ إن الإعلان يقوم على الاتصال غير المباشر؛ لأنه نشاط غير شخصي فلا يتم الاتصال فيه بين المعلن والمعلن إليه اتصالا مباشرا، إذ يتم فيه إيصال الرسالة الإعلانية بمضمونها إلى الجمهور المقصود من العملية الإعلانية عبر وسائل مختلفة كالصحف والمجلات والراديو والتلفزيون وهو أقوى وسيلة تؤدي الغرض في هذا المجال[1].

---

1 - محمد عمر الحاجي: حقيقة الإعلان. دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع. سوريا. ط: 1. 2002. ص: 15.

2 ــ ففي العملية الإعلانية يفصح عن شخصية المعلن ومصدره ووضوح صفة المعلن في شكل الإعلان مما يمكن معرفة طبيعة الرسالة الإعلانية وتميزها، وهو يختلف عن الدعاية التي لا يكشف فيها عن مصدر الرسالة بمضمونها في غالب الأحيان[1].

3 ــ اتساع مجال الإعلان ليشمل إلى جانب الترويج للسلع، الترويج للأفكار والخدمات فالهدف من العملية الإعلانية قد يكون هو توفير المعلومات والتأثير عليه بطريق غير مباشر، وقد يكون الهدف منها إقناع وإغراء المستهلك أو المتلقي على اقتناء السلعة وتفضيلها عن السلع الأخرى، وقد تهدف العملية الإعلانية إلى توصيل فكرة تروج لجهة ما[2].

4 ــ فالإعلان محدد القيمة، مدفوع الأجر من قبل المعلن إلى الجهة التي تتولى تصميم الإعلان وتوصيل الملومات إلى الجمهور المتلقي لها قصدا[3].

5 ــ وأكثر وسائل الإعلان حظا من التركيز باعتباره عملية اتصال جماهيري يتميز بضمان انتشاره ووصوله إلى أعداد كبيرة من الناس في ذات الوقت، كما يتميز باتساع مساحته الزمنية متكررة في اليوم الواحد، حيث توجد إعلانات في مختلف الفترات الصباحية، والظهيرة، والمسائية، مما يجعل منه رسالة جماهيرية[4].

---

1 – طاهر محسن الغالبي وأحمد شاكر العسكري: الإعلان مدخل تطبيقي.دار وائل للنشر والتوزيع. الأردن. ط: 1. 2003.ص: 18.

2 – محمد عمر الحاجي: حقيقة الإعلان. دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع. سوريا. ط: 1. 2002. ص: 16.

3 – محمد عمر الحاجي: حقيقة الإعلان.ص: 16 ــ طاهر محسن الغالبي وأحمد شاكر العسكري: الإعلان مدخل تطبيقي.ص: 18.

4 – علي السلمي : الإعلان.مكتب غريب. القاهرة .1978ص: 12/11.

ثانيا: أنواع الإعلان التلفزيوني:

إن الإعلان التلفزيوني تتوزعه أنواع مختلفة وتصنيفات متعددة بحسب المضمون تارة وبحسب المتلقي تارة أخرى.

فالإعلان بحسب المضمون من وجهة نظر الوظائف التسويقية:

منه الإعلان التعليمي ما يتعلق بالسلع الجديدة أو ظهور استعمالات جديدة لسلع متداولة، ومنه الإرشادي أو الإخباري وما يتعلق بالسلع أو الخدمات أو الأفكار أو المنشآت.

وإما بحسب المضمون من وجهة نظر منافع التوزيع:

منه الإعلان الصناعي أو الفني ما تعلق بالسلع الإنتاجية الموجهة إلى منتجين آخرين لاستخدامها في أغراض إنتاجية، ومنه التجاري ما تعلق بالسلع الموجهة إلى المشترين الوسطاء لغرض المتاجرة بها وتسويقها إلى المستهلكين وتحقيق الأرباح، ومنه المهني ما تعلق بتقديم خدمات لأصحاب المهن[1].

أما الإعلان التلفزيوني بحسب المتلقي:

منه ما يكون موجها بحسب الجنس كالإعلانات الموجهة لفئة الإناث سواء ما تعلق بالسلع أو بقطاع الخدمات، أو يكون موجها لفئة الذكور، ومنه ما يكون بحسب السن كالإعلانات الموجهة للأطفال بمضامين مختلفة ما تعلق بالسن أو الجنس، أو الإعلانات الموجهة لفئة الكبار بمضامينها المختلفة[2].

ثالثا: أنماط التنشئة الاجتماعية للطفل:

1 - طاهر محسن الغالبي وأحمد شاكر العسكري: الإعلان مدخل تطبيقي.دار وائل للنشر والتوزيع. الأردن. ط: 1. 2003.ص: 20 وما بعدها.

2 - المرجع نفسه.

إن وسائل الإعلام الحديثة وعلى الأخص التلفزيون تلعب دورا كبيرا في عملية التنشئة الاجتماعية وصياغة منظومة القيم لدى أفراد المجتمع، ولا يدرك هذا الدور من خلال نظرية الحقنة أو الرصاصة للازارفيلد، وميرتون، فحسب، بل تتم بشكل مستمر ومكثف عبر وابل من الرسائل الإعلامية مشحونة بالقيم ومعروضة بقوالب جذابة سواء كانت هذه الرسائل في شكل إعلان أو خبر أو فكاهة أو برنامج علمي تسعى إلى إزالة قيمة من القيم وتثبيت أخرى محلها وهذا نمط من الأنماط البارزة في عملية التنشئة الاجتماعية[1]

رابعا: أثر الإعلان التلفزيوني في منظومة القيم لدى الطفل المسلم:

إن العملية الإعلانية تنتظمها جملة من الأهداف تتحدد في مخيلة القائم بإعداد الرسالة الإعلانية قبل بدأ إعداد الرسالة الإعلانية، أهمها:

- **جذب الانتباه من خلال الاستمالة المستخدمة.**
- **اعتماد أساليب الإثارة حسب طبيعة المتلقي.**
- **إيجاد الرغبة في الحصول على السلعة أو الخدمة المعلن عنها.**

إن هندسة الرسالة الإعلانية التلفزيونية تخضع لمقاييس الصورة وتأثيراتها بما تتشكل منه، من تصميم الديكور وتركيب الصوت وانتقاء العبارات في نسق من الأداء المؤثر والمثير لانتباه الأطفال وما تتركه الحركات عبر بريد الجذب بالألوان في مدارك الطفل التي تسيطر سيطرة قوية على سلوك الأطفال داخل المحيط العائلي أو خارجه، حتى غدت مضامين الرسالة الإعلانية بما تتسم به من الإغراء والإثارة وشد الانتباه منافسا قويا في بناء منظومة القيم الروحية والجمالية والأخلاقية والاجتماعية لدى الطفل في مراحل نموه

1- محمد بن عبد الرحمن الحضيف: كيف تؤثر وسائل الإعلام، دراسة في النظريات والأساليب. مكتبة العبيكان. الرياض. ط: 2. 1998.ص: 33 وما بعدها

المختلفة، بل في كثير من الأحيان تهدد المنظومة التقليدية الموروثة بألوان من الهدم والتحريف وفق منطق المنافسة في السيطرة على مدارك ومشاعر الأطفال.

بل إن علماء الاجتماع الاتصالي والنفس يقرون في أثر من بحث إلى أن ثمة حقيقة لا يمكن إنكارها وهي: أن الإعلانات التلفزيونية والشخصيات المتحركة فيها بما تتوفر عليه من عناصر الجذب للأطفال سواء بحركاتها أو بأصواتها أو بديكورها أو بالألفاظ التي توظفها في المشهد الإعلاني لها قدرة فائقة في تغيير وتوجيه سلوك الأطفال وفق استجابات لتلك الرسائل المصممة بمضامين محددة ومدروسة وأغلبها في بيئات تختلف عن البيئات التي ينشأ فيها الأطفال في مجتمعات لها خصوصيات وتتوفر على منظومة من القيم المتميزة.

البث التلفزيوني الفضائي
والهوية الثقافية للمجتمع الجزائري

الدكتور بوعلي نصير

جامعة الأمير عبد القادر

يعد البث التلفزيوني "الفضائي" المباشر نتيجة حتمية لتطور تكنولوجيا الاتصال. فبفضله أصبح المواطن ينتقل بيسر بين المحطات التلفزيونية دون رقابة إلا من نفسه ومن ضميره الوطني والديني ووفق إمكانية الثقافية واللغوية. وبدأت ظاهرة البث التلفزيوني "الفضائي" المباشر تأخذ مكانة هامة بين الباحثين والمتخصصين. إذ يرى بعض الباحثين أن تأثيره على المشاهد قد يكون إيجابيا أو سلبيا أو الاثنين معا. فمن الآثار الإيجابية أنه يجدد الثقافة الوطنية الراكدة في بعض الأحيان بتطعيمها بنماذج وتطلعات عصرية جديدة تتعلق بالإبداع والأداء الرفيع والإيقاع السريع مع تشجيع التبادل الحضاري ونشر التسامح الثقافي بين الأمم والشعوب، وكذلك يساهم في تطوير وسائل الاتصال المحلية وبخاصة التلفزيون[1] . إذ تفرض عليها المنافسة مع القنوات الفضائية الدولية بضرورة تحديث لأساليبها، ومن ايجابيات البث المباشر أيضا اختفاء فكرة السيادة الإعلامية التي كانت تتمسك بها الدول الأمر الذي أثار قلق الحكومات الاستبدادية والنظم العنصرية. أما الجوانب السلبية في البث التلفزيوني المباشر فتتمثل في تشكيل العقول والتلاعب باتجاهات الرأي العام وتوجيه رغبات الناس بما يوافق سياسات أصحاب هذه المحطات في الدول الغربية وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية. أيضا يستطيع البث التلفزيوني المباشر إشاعة الميول الاستهلاكية النهمة والرغبة في التقليد والمباهاة. وأخيرا حقن الوجدان

1- طه عبد العاطي مصطفى نجم، البث التلفزيوني المباشر والهوية الثقافية العربية، مجلة العلاقات العربية – الأمريكية نحو مستقبل مشرق، عدد خاص، عمان، الجامعة الأردنية، 2001، ص. 159.

القومي بقيم ومعايير وسلوكيات قد لا توافق الثقافات المحلية الأمر الذي يهدد النسيج الاجتماعي[1].

وقد تنبأ عبد الرحمان عزي في الثمانينيات من القرن الفارط بأن الثورة الاتصالية مع ظهور أقمار البث التلفزيوني المباشر (في منتصف الثمانينات) قد تنذر بتقلص ثقافات إفريقيا وآسيا و أمريكا اللاتينية والعالم الإسلامي وانحصارها في شكل كيانات فلكلورية هشة لا مكانة لها في المسار التاريخي والبناء الحضاري[2].

وقد استقطبت مسألة الاستقبال التلفزيوني المباشر منذ التسعينيات اهتمام الجميع في العالم العربي من سياسيين ومفكرين وباحثين اجتماعيين ومختصين بمجال علوم الإعلام والاتصال. كما أثارت هذه القضية جدلا واسعا في مختلف الأوساط، واتخذت السلطات في العديد من الأقطار العربية تجاهها مواقف متباينة. وربما كان سبب تخوف الكثيرين من ظاهرة البث التلفزيوني المباشر هو الحفاظ على الهوية الثقافية المحلية، في الوقت الذي تحاول فيه الولايات المتحدة الأمريكية اختراق الثقافات الوطنية في كثير من دول العالم ومن بينها الثقافة العربية الإسلامية.

وتنفق الولايات المتحدة الأمريكية 250 مليار دولار سنويا لترويج ثقافتها، وأنشأت محطة MTV للقيام بهذه المهمة على مستوى العالم. حيث تبث الصور الخليعة والموسيقى والفنون التي تدغدغ الإعلام. وتمارس الولايات المتحدة الأمريكية الهيمنة الإعلامية من خلال تحكمها في تجهيز المعلوماتية والحاسوبية وغزو الفضاء وبنوك المعلومات. وتتركز معظم مصادر البث الإعلامي والأقمار الصناعية ومواد تصنيعها في يد الولايات المتحدة أيضا. وتستطيع مراكز البث والتصنيع بث الأخبار والمعلومات التي تناسبها وتشكل

---

1 - المرجع نفسه. ص. 159

2 - عزي عبد الرحمان، الإعلام الإسلامي تعثر الرسالة في عصر الوسيلة، حوليات جامعة الجزائر، العدد 04، 1989 / 190، ص. 35 .

صورة العالم بما يوافق مصالحها، وتستطيع التحكم في الأفكار والأذواق والأزياء الثقافية والانتشار الأدبي واللغوي بالشكل الذي يوافق مصالحها. ولعل قناة CNN الأمريكية مثال حي لما نقول، إذ تمارس هذه القناة أخطبوطا إعلاميا في مجال نشر وتوزيع الأخبار عبر العالم ومكاتبها متواجدة في أزيد من 140 دولة عبر العالم وتقدم الأخبار — حسب الوجهة الأمريكية — على مدار 24 ساعة بما يعادل 1500 خبرا يوميا[1]. . .

1 – أهداف الدراسة: تسعى هذه الدراسة للإجابة على سؤال جوهري هو إلى أي مدى يستطيع البث التلفزيوني المباشر التأثير في الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري ؟ على اعتبار أن المجتمع الجزائري يستقبل اليوم ما يزيد عن 500 قناة تلفزيونية ومر على ظهوره وانتشاره (أي البث المباشر) أزيد من 15 سنة، بدليل أن الهوائيات المقعرة أصبحت متواجدة لا في المدن الكبرى فحسب بل في القرى والأرياف أيضا.

وللإجابة على هذا السؤال الجوهري تقتضي الضرورة طرح مجموعة من الأسئلة الفرعية، تشكل الإجابة عليها المحاور الرئيسية للدراسة وهي:

1 — كيف يستطيع البث التلفزيوني المباشر عولمة المجتمع إعلاميا وثقافيا ؟

2 — ما هي مظاهر العولمة الثقافية والإعلامية في المجتمع الجزائري ؟

3— ما هي الجهود التي تبذل للحد من مظاهر العولمة الثقافية والإعلامية في المجتمع الجزائري؟

2 — **مفاهيم الدراسة:**

أ — البث التلفزيوني المباشر: يرجع الاهتمام بفكرة البث التلفزيوني "الفضائي" المباشر إلى سنة 1980 عندما أعلن في الولايات المتحدة عن سياسة السماء المفتوحة التي بمقتضاها يمكن لأي جهة تمتلك المال اللازم أن تطلق قمرها الخاص، حيث يمكن بث

---

1 – محمد شطاح، البث التلفزيوني المباشر بواسطة الأقمار الصناعية، المجلة الجزائرية للاتصال، العدد 15، جانفي / جوان 1997، ص. 230 — 277 .

برامج في الأخبار والرياضة والدين والاقتصاد والمال وغيرها، ويستطيع رجال الأعمال والبنوك عقد المؤتمرات عبر الأقمار على قناة خاصة، بحيث يمكن لكل شخص مشاهدة الأطراف الأخرى في الاجتماع وهو على بعد آلاف الكيلومترات، فضلا عن خدمات التلكس والفاكس وإرسال المستندات وغيرها[1].

إن فكرة اختصار الوقت والجغرافيا وتحويل العالم إلى قرية كونية صغيرة تجسدت فعليا مباشرة مع ظهور أقمار البث التلفزيوني المباشر (Direct Broadcasting attelite) في منتصف الثمانينيات. فبانطلاق فرنسا لقمرها الصناعي الأول الخاص بالبث المباشر (TDF1) وإطلاق الولايات المتحدة هي الأخرى لقمر (ASTRA) أصبح نصف الكرة الشمالي مفتوحا على مصراعيه لكل ما هو دخيل، وأصبحت المجتمعات كأطراف معينة في معادلة البث المباشر.

واليوم حسب تقديرات الخبراء ما يزيد عن 25 قمر صناعي خاص بالبث التلفزيوني المباشر تسبح في القضاء المفتوح وتعمل على تقريب الشعوب إلى الثقافة المركزية[2].

إن البث التلفزيوني المباشر ليس تقنية متطورة تمكن من التقاط الصورة والصوت من على ألاف الكيلوميترات فحسب، بل هو حضارة الصورة بكل أبعادها وتجلياتها ومراميها إلخ..

ويندرج البعد الحضاري من البث التلفزيوني المباشر في تلك الأطروحة القديمة التي تتمثل في النزعة الإثنية أو ما يسمى المركزية الإنسانوية (Ethnocentrisme)، بحيث تندرج هذه الفلسفة على إعطاء قيمة للأقوى تكنولوجيا حتى يسود بروافده الثقافية في شتى أرجاء المعمورة وفي المقابل القضاء على الثقافات المحلية الراكدة التي لا تستطيع المقاومة.

---

1 - طه عبد العاطي مصطفى، المرجع السابق نفسه، ص. 161.

2-أياد شاكر البكري، عام 2000 حرب المحطات الفضائية، دار الشروق 1999، عمان، الأردن، ص. 37

إن هذه المعادلة اللامتوازية مبنية على ما يسمى علاقة المركز (القوى العظمى) في مواجهة الأطراف أو المحيط. ومعاني هذه المعادلة من الناحية الاتصالية هو سيطرة الثقافة الغربية والإمريكية على الخصوص في مقابل اندثار الهويات القطرية.

إن البث التلفزيوني المباشر معناه أيضا النظرية الإمبريالية أو نظرية التبعية والتي يمكن تلخيصها في أن القوى الغربية بمعاونة المؤسسات المتعددة الجنسية تقوم باختراق مجتمعات العالم الثالث وإخضاع شعوبها لأنماط المعيشة الغربية، فمن خلال المواد الإعلامية الغربية مثل الأخبار والأفلام والأنشطة الترفيهية يجري التأثير على أبناء هذه الشعوب وصبها في قالب الفكر الغربي. وقد أكد "روبيرت شيلر" هذه الخطورة عندما قال بأن هناك أهدافا سياسية وعسكرية وثقافية ترتبط بعملية توسيع نطاق البث التلفزيوني الأمريكي ومحاولة الوصول إلى الجماهير في الدول الأخرى. ومن ثمة فإن التوسع الكبير الذي يشهده التلفزيوني الأمريكي منذ السبعينيات – في رأي شيلر – ما هو إلا جزء من خطة كبرى لوزارة الدفاع الأمريكية لإخضاع العالم إلى السيطرة العسكرية والمراقبة الإلكترونية ونشر الثقافة التجارية الأمريكية (ثقافة مصنعة) على أنها الثقافة الكونية [1].

إن البث التلفزيوني المباشر أحدث خارطة جديدة له، وتتمثل هذه الخارطة في العناصر الآتية: التفاعلية؛ عدم الارتباط بعنصر الوقت؛ اللاجماهيرية؛ التوجه نحو تصغير الأطراف؛ تضخيم المركز؛ الشيوع والانتشار الواسع. . .

كل هذه العناصر تشكل ما يسمى العولمة في مجال الاتصال أي سيادة نموذج اتصالي، ثقافي، إعلامي واحد والقضاء التدريجي على المحلية أو القطرية.

---

1 – هيربرت شيلر، المتلاعبون بالعقول، الإصدار الثاني، ترجمة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، 1999، عدد 243، ص. 115.

ومنذ منتصف التسعينيات أدخلت على نظام البث التلفزيوني المباشر مؤشرات أخرى جديدة هي ما يسمى بالاتصال المندمج بتشغيل النظام الرقمي في الإذاعة والتلفزيون والإنترنيت، وذلك لتشكيل عالم جديد في الاتصال الجماهيري.

ويتأسس هذا الاتصال على الاندماج والتكامل في المحتوى الإعلامي، ويعتمد أيضا على الاتصال عن بعد، ويتضمن التلفزيون الأرضي الرقمي (Digital terrestail TV) وإذاعة الراديو الرقمية (Radio casting Digital) بثا مباشرا إلى المترل عبر القمر الصناعي، إذ تعرض خيارات كثيرة أمام المستهلك. ويتميز هذا النظام بالقدرة على استدعاء المعلومات المساعدة وإحداث الخطوط السريعة الموجهة إلى المنازل، وأصبح الاندماج واقعا حتميا بين البث الإذاعي والتلفزيوني والإنترنيت، ويتمثل ذلك في Web TV. وعلاوة على ذلك تتميز الأشكال الجديدة للتكنولوجيا الرقمية بمجموعة من المميزات أهمها [1].

أ- اختيار أحسن البرامج التي تتضمن المقدرة على إدخال برامج من وإلى العالم.

ب- التفاعل الكبير بين الجمهور والوسيلة مع القدرة على التزويد الآني والتغذية المرتدة في البرامج.

ت- وصول أحسن إلى المعلومات.

ث- القدرة على إدارة الأعمال متضمنة الصفقات البنكية والشراء المباشر من المترل.

ج- فيديو تحت الطلب.

تلفزيون عالي الدقة أو التحديد (TVHD).

ب – الهوية الثقافية : (Identité culturelle)

ركزت بعض الآراء في تعريفها لمفهوم "الثقافة" باعتبارها مجموعة قيم تنسب إلى جماعة معينة. وفي بعض التعريفات هي "مجموعة من الخصائص تميز مجموعة معينة أو جماعة فرعية

---

1 - changements de la culture ،http nowles Colin J. K www. gu. edu. au/center/. , la technologie digitale, les futurs

تتمثل في القيم والمعتقدات بالإضافة إلى أي سلوك يظهر منهم". والثقافة هي كل ما صنعته يد الإنسان وعقله من مظاهر وأشياء في البيئة الاجتماعية. وعلى هذا الأساس يقسم الإنتروبولوجيون الثقافة إلى مظاهر مادية ومظاهر معنوية. فالمظاهر المادية متمثلة في المنشآت الصناعية وكل ما هو مادي محسوس في البيئة الاجتماعية. أما المظاهر المعنوية فتتمثل في المعتقدات والعادات والتقاليد والأعراف والقيم الأخلاقية إلخ. يرى ردي (Reddi) أن الثقافة هي " منهج الحياة لشعب ما، حيث تتألف من العادات والأعراف التاريخية والمعيشة ومن القيم التي تنعكس في أساليب عادات الولادة والزواج والموت كما تنعكس في صور الفنون الموسيقية والرقص والدراما والمسرح وفي كيفية الملبس وماهية الذوق العام كما تبرز الثقافة أيضا في الممارسة الدينية للنظام المجتمعي[1] .

وإذا حاولنا تحديد هويتنا الثقافية يجب أن نحدد من نحن وكيف ننظر للناس؟ فالهوية بناء كبير تعرف في ضوء وجود الفرد مع عدد من الجماعات الاجتماعية الهامة التي تشمل الأسرة والجنس ومكان الإقامة والوضع الاقتصادي والعرق. وبالرغم من أن هذه الجماعات الاجتماعية لا تستطيع بناء هوية متكاملة لشخص، لكنها تأخذ في الاعتبار تقديم العناصر الأساسية للهوية الثقافية[2] .

ويمكن أن توصف الهوية الثقافية بأنها النواة الحية للشخصية الفردية والجماعية، والعامل الذي يحدد السلوك ونوع القرارات والأفعال الأصلية للفرد والجماعة. والعنصر المحرك الذي يسمح للأمة بمتابعة التطور والإبداع مع الاحتفاظ بمكوناتها الثقافية الخاصة وميزاتها الجماعية التي تحددت بفعل التاريخ الطويل واللغة القومية والسيكولوجيا المشتركة

---

1 - عبد اللطيف ذبيان العوفي، الهوية الثقافية الوطنية والقنوات الفضائية، المجلة التونسية للاتصال، العدد 31، م. ع. أ. تونس ص. 32 — 33 .

2 - طه عبد العاطي مصطفى نجم، المرجع نفسه. ص. 161 .

طموحات الغد. فالهوية الثقافية في واقع الأمر جزء عضوي من فكرة الثقافة لأنها مهما اختلفت أنواعها، فإن التعبير عنها يظل ذاتيا بصورة من الصور.

والثقافة دائما عالمية من حيث الوظيفة لأنها تتوجه إلى كل إنسان، فهي تنطوي إذن على ظاهرتين متناقضتين هما خصوصية قومية من حيث الإنتاج وعمومية إنسانية من حيث الوظيفة. ولذلك فالعنصر الهام في الإنتاج الثقافي هو خصوصيته وأصالته أي هويته الثقافية التي تميزه[1].

ويشير مفهوم الهوية الثقافية أيضا إلى ظاهرتين متكاملتين هما إحساس داخلي بالجمعية أو التوحد مع ثقافة معينة أو ثقافة فرعية. وإحساس خارجي يندرج ضمن ثقافة معينة كي تشارك إحساس ما هو مشترك مع الثقافات الأخرى وما يميزه عنها[2].

ويذهب البعض الآخر إلى القول بأن الهوية مفهوم إيديولوجي أكثر منه علمي. خاصة أن الهوية يمكن التعبير عنها من خلال سمات كثيرة ومختلفة، فقد يعبر عنها من خلال الدين أو اللغة أو الدولة الوطنية أو القومية، وكل هذه الخصائص متغيرة حسب طريقة استخدامها وتوظيفها، ولذلك يمكن لمجتمع أن يبدل هويته حسب المراحل التاريخية والظروف الراهنة[3].

ونستنتج في الأخير بأن الهوية الثقافية ليست نمطا جامدا، ولكنها تتميز بالتطور والتغير عبر العصور والأزمنة. وتتبلور داخل الأشكال التنظيمية والنظم الاجتماعية والقواعد والقوانين وأنماط القيادة. وتستطيع وسائل الإعلام التعبير عن الهوية الثقافية بأشكال متعددة.

3 – البث التلفزيوني المباشر والعولمة الثقافية :

1-Paul Velerin, les specefiques de la culture moderne, éd. le seuil, Paris 1980, p.
2-Paul Velerin, Ibid p. 32
3-Paul Velerin, Ibid p. 33

إن الهدف من سعي الولايات المتحدة الأمريكية الحثيث إلى السيطرة على مراكز الإرسال والهوائيات في العالم هو عولمة العالم ثقافيا. فقد أعلن المحلل الأمريكي ديفيد روتكوف (David Rothcoph) صراحة النوايا الأمريكية من حيث تولي مسؤولية نشر الثقافة "الديمقراطية" الليبرالية الغربية وإزاحة الثقافات المحلية. وفي أطروحته في مديح الأمبريالية الثقافية سنة 1998 يقول:[1]

1- إن أهم خطوة للعولمة هي إزالة كل الحواجز الثقافية، وإن على الولايات المتحدة أن تهيمن على موجات الأثير وأن تحقق النصر في معركة تدفق المعلومات حتى يمكن أن تكون لها السيطرة والهيمنة في الوقت الحاضر والمستقبل.

2- إن كل الثقافات القومية بما تنطوي عليه من معتقدات ونظم سياسية واجتماعية وقانونية. و أعراف وقيم وتقاليد وعادات، لابد من تغييرها وفقا لما تمليه الحاجات المتغيرة باستمرار.

3- إن أفول التمايزات الثقافية والقضاء على الثقافات القومية يعد مقياسا لتقدم الحضارة الإنسانية وعلامة ملموسة على تعزيز التواصل والتفاهم بين الشعوب.

4- إن المجتمعات ليست في حاجة إلى أصولها التاريخية وتراثها الثقافي، ففي الديمقراطية الليبرالية والتكنولوجيا الحديثة ما يستجيب لحاجتها المتزايدة باستمرار.

5- إنه على جميع الدول أن تتوحد ثقافيا أو على الأقل تتشابه وأن تلغي كل مؤسساتها التقليدية وعليها أن تتقارب وتتعارف على أسس من الديمقراطية الليبرالية والسوق العالمية.

---

1 - محمد سكران، العولمة والهوية الثقافية رؤية نقدية، ندوة العولمة والخصوصية الثقافية، جامعة السلطان قابوس وجامعة الزيتونة تونس، مسقط : 1999 ص 9 - 10

6- و في النهاية يدعو إلى أن تكون اللغة الإنجليزية هي لغة الثقافة العالمية الجديدة ولغة التخاطب على الكوكب الأرضي.

وفي ظل هذا التوجه الأمريكي بشأن استغلال تكنولوجيا الإعلام المتقدمة في فرض توجه ثقافي معين على بقية شعوب العالم. تباينت الآراء بشأن ما يسمى"العولمة الثقافية" إذ دافع عنها بعض الباحثين التجديديين، بينما دافع آخرون عن ضرورة وجود هوية ثقافية تميز كل مجتمع عن الآخر، وبين هذا وذاك تفرض التكنولوجيا أقدامها باسطة نفوذها في كل المجتمعات، سواء على مستوى الآليات (المعدات التقنية المتطورة) أو على مستوى المضامين والبرامج التلفزيونية[1].

لقد أدخلت تطورات العولمة الثقافية العالم في تفاعلات ومواجهات لم يعرفها من قبل بسبب إسقاطها المستمر لحدود الزمان والمكان، فهي تهدد الجغرافيا وحدود الدولة السياسية عن طريق البث المباشر. لذلك أصبحت الشعوب والدول والثقافات – نتيجة لهذا البث المباشر – أكثر حاجة للبحث عن شروط ومواصفات تؤكد اختلافها وتمايزها قصد تكوين علاقة واضحة بين الأنا والآخر. وهذا ما يجعل حضور وصعود سؤال الهوية عاديا لمواجهة تسارع التحولات التي يعيشها العالم الذي تحول إلى قرية كونية صغيرة مع التقارب وتهاوي الحدود بسبب دور التكنولوجيا في الاتصال والمواصلات وحركة العمليات التجارية كما تمثلها الشركات عابرة القومية. وتنقل رؤوس الأموال وهجرة العمالة بالإضافة إلى تعميم قيم ومبادئ سياسية وقانونية ودستورية مثل : الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتمكين المرأة والأقليات، ثم انتشار أنماط في السلوك والمظهر والثقافة عموما ذات مصادر ومرجعية أمريكية[2].

4 – مظاهر العولمة الثقافية والإعلامية في المجتمع الجزائري :

---

1 - يطلق على المعدات والوسائل ب (HardWare)، بينما يطلق على البرامج ب (SafeWare).

2 - عبد القادر الهيتي، ثقافتنا والعولمة، ندوة العولمة والخصوصية الثقافية، مرجع سابق، ص. 2- 3.

دخلت الجزائر ميدان البث التلفزيوني " الفضائي" المباشر منذ منتصف الثمانينيات، وذلك من جراء إطلاق فرنسا لقمرها الصناعي الأول (TDF1) في أكتوبر من سنة 1985. وقد قدر الملاحظون أن مساحة بث هذا القمر تمتد من إسبانيا والبرتغال غربا إلى مجتمعات أوروبا الشرقية ومن الدول الإسكندنافية شمالا إلى مجتماعات المغرب العربي جنوبا. وقد كان رياض الفتح بالجزائر العاصمة السباق لهذا النوع من الاتصال التلفزيوني، حيث جهز بهوائي (مقعر) كبير مكنه من التقاط أربعة قنوات تلفزيونية أجنبية وهي : راي الإيطالية (RAI) ، ميوزيك بوكس الألمانية (Music Box)، TV5 الفرنسية وقناة أوروبا (Europa)[1]. وقد بلغ ثمن الهوائي المقعر في فرنسا في أفريل 1985 حوالي 15000 فرنك فرنسي وهو ما يعادل 300000دج بالإضافة إلى تكاليف الحبركة النقل[2]. وهذا ليس في متناول جميع المتلقين في فرنسا ولا سيما في الجزائر.

هذه الوضعية جعلت امتلاك الهوائيات المقعرة في البداية وفقا على المؤسسات العامة وكذلك الفئات الميسورة اجتماعيا، لينتشر فيما بعد بفضل الاتجاه إلى إنتاج الهوائيات الصغيرة ذات الاستعمال الفردي والجماعي والأسعار الميسرة في ظل تنافس شركات صناعة التلفزيون و ملحقاته.

وتأتي الجزائر في مقدمة بلدان العالم الثالث من حيث اقتناء الهوائيات وتعتبر سوقا حقيقية لترويج وسيلة الاتصال هذه[3]. ومازال نطاق سوقها في اتساع مستمر، الأمر الذي جلب اهتمام شركات الإنتاج المصنعة لهذه الهوائيات.

---

1 –Lotfi Meherzi, les images spaciales un défi pour le maghreb, revue algérienne de communication, Insic ،université d'Alger, N° 2, Mars, 1988 p. 39

2 – محمد شطاح، المرجع نفسه. ص. 230 – 277 .

3– من ملخص العروض والمداخلات والنقاش العام لليومين الدارسين حول الاتصال السمعي البصري، 09/08 ديسمبر 1997، قصر الثقافة مفدي زكرياء، الجزائر.

إن مظاهر العولمة الثقافية والإعلامية في المجتمع الجزائري تبدو في البداية من خلال الانتشار الواسع للبث التلفزيوني المباشر والذي أصبح يمتد إلى كل مناطق القطر الوطني لا في المدن الكبرى فحسب بل في القرى والأرياف أيضا. حيث أصبح المواطن الجزائري يتلقى كما هائلا من القنوات الفضائية يزيد عن 1000 قناة أو أكثر باعتماد الأنظمة الرقمية.

وقد أكدت العديد من الدراسات الميدانية اتساع الحقل الاجتماعي للمشاهدة المتعددة من مختلف القنوات بالإضافة إلى الكثافة التي تلقاها القنوات الأجنبية بهذا الخصوص والحجم الزمني المعتبر الذي أصبح يخصصه المواطن للمضامين الأجنبية من أفلام ومسلسلات وأخبار ورياضة و منوعات إلخ.

إن هذه المضامين تحمل قيم المجتمع الغربي عموما وقيم المجتمع الأمريكي على الخصوص، وتمتد هذه القيم لتسوق معها أنماط المعيشة الغربية في المأكل والمشرب واللباس لتتغلغل إلى العادات والتقاليد وفاسحة المجال للصراع الدائم بين الأنا والآخر، بين الأصيل والدخيل، بين الثقافة الوطنية الأصيلة والثقافة التجارية المصنعة.

إن المتلقي – اليوم – في الجزائر بإمكانه مشاهدة الدراما الأجنبية – غثها وسمينها – وبيسر وفق القاعدة الغربية " احترام الأذواق والميولات ". وبذلك يمكن القول أن مظاهر عولمة البث المباشر التلفزيوني في الجزائر هو في عولمة كل القيم السلبية. . . ذلك أن هذه القيم تحمل في طياتها بذور العولمة، بمعنى الاستعداد للانتشار الحر من دون قيود رقابية. لكن – ومهما يكن من أمر– فإن هناك عشرات الأسباب التي تدفع إلى القول باستحالة قيام ثقافة واحدة محل الثقافات الوطنية أو القومية لعدة أسباب أهمها أنه مهما تقاربت الشعوب في كل المجالات والميادين، يبقى الاختلاف دائما خاصة في الجانب الثقافي للحفاظ على تماسكها. وعلاوة على ذلك تعاني الثقافة التي يراد أن تكون ثقافة العالم

ونعني بها ثقافة الديمقراطية الليبرالية – خاصة في المجتمع الأمريكي – العديد من عناصر الضعف فيها، إذ تنطوي على قيم وأخلاقيات مادية في جوهرها وأهدافها.

وثقافات الشعوب ضاربة بجذورها في أعماق التاريخ، ولا يمكن اقتلاعها مهما كانت قوة آليات المسخ والتشويه لأنها متشعبة متشربة بثقافتها القومية[1]. فقد أثبتت دراسات ميدانية عدة في الجزائر أنه بمجرد ظهور الفضائيات العربية الحكومية والخاصة في التسعينيات من القرن الفارط استقطبت إليها المواطن في الجزائر وتحولت كثافة المشاهدة من الفضائيات الأجنبية إلى الفضائيات العربية[2] . مع اهتمام نسبي لصالح الفضائيات العربية المتخصصة كقناة الجزيرة وقناة اقرأ وآرتي للمنوعات.

إن هذه النتيجة تؤكد نظرية التأثير المحدود (Effets Limites)، بمعنى أن الفرد يختار البرامج والمضامين التي لا تتنافى وعاداته وتقاليده وقيمه الأخلاقية، وأن في الفرد درع واقي يقيه من التأثيرات الخارجية العارضة، ويتمثل هذا الدرع الواقي في نزعته الدينية أولا، ثم في حصانته المتجددة ثانيا. ثم أن الإنسان يميل عفويا إلى القضايا التي تعبر عن حاجاته المعنوية ومكوناته الحضارية ومعرفة صورته الحقيقية غير المشوهة أو المحدبة.

5 – **الجهود التي تبذل للحد من العولمة** : في البداية نشير إلى أن الجهود التي تبذل للحد من العولمة هي على مستوى الوسيلة لحد الآن. فالجزائر، ومنذ فترة طويلة من الزمن، تعاملت مع منظمة الإنتلسات فيما يخص وصول الصورة والصوت إلى كل مناطق القطر الوطني، وقد مضت هذه المرحلة بعدة مراحل منذ منتصف السبعينيات إلى غاية نهاية عقد الثمانينيات. ومع انتشار أقمار البث التلفزيوني المباشر سارعت الجزائر إلى دراسة هذه الوضعية، ولم تحدد موقفا واضحا إزاء هذا البث إلا مع بداية عقد

---

1 – عبد القادر الهيثي، المرجع السابق.

2– عبد الله بوجلال تأثير برامج التلفزيون الأجنبي على القيم الثقافية والاجتماعية والسلوكية لدى الشباب الجزائري، بحث غير منشور.

التسعينيات، حيث اقتضت الضرورة مسايرة الركب التكنولوجي المتطور والمتسارع ومن ثمة ضروري تكييف الجهود المحلية لإيجاد البديل الذي يجعل المواطن الجزائري قريبا من هويته ومن واقعه وبعيدا عن مجالات الاستقطاب التي تفرضها الفضائيات الأجنبية، الفرنسية على الأخص.

إن الندوة الوطنية التي عقدت برياض الفتح في الثامن والتاسع ديسمبر سنة 1997 خرجت بعدة توصيات خصت مستقبل البث المباشر في الجزائر وتتلخص هذه التوصيات في:

1. مواكبة التطور الحاصل على المستوى العالمي في مجال الاتصال من خلال دمج واستيعاب تكنولوجيا الاتصال الحديثة.
2. التعبير عن القضايا الوطنية وضرورة أن تجد هذه القضايا مساحة لها في وسائل الإعلام الثقيلة ومن ثمة حق المواطن في إعلام نزيه وموضوعي.
3. ضرورة بعث قنوات تلفزيونية جديدة على غرار ما هو واقع في بعض البلدان العربية.

إن تنويع البرامج وتكثيفها بما يخدم المشاهد ويلبي رغباته لا يمكن أن يكون — فعلا — من مهام قناة تلفزيونية واحدة، وهو ما دأبت عليه معظم الدول العربية التي تجاوزت فكرة القناة الوحيدة إلى القنوات التلفزيونية المتعددة بل والمتخصصة في كثير من الأحيان.

لهذه الأسباب وغيرها أنشأت بالجزائر سنة 1998 قناة تلفزيونية ثانية تلتها بعد ثلاث سنوات قناة تلفزيونية ثالثة. فالقناة الثانية (Canal Algérie) موجهة بصفة أخص للجزائريين بأوربا، أما الثالثة فهي موجهة إلى الجزائريين والعرب في المشرق العربي. لكن الملاحظ على هاتين القناتين أنهما مكملتين للقناة الأرضية (الأم) وليس متنافستين معها. من منطلق أن التنافس أو التوازي بين مؤسستين عموميتين أمر غير منطقي من حيث الطبيعة والفلسفة التي تحكم الخدمة العمومية. وثانيا، لأن التنافس أو التوازي بين القنوات قد يؤدي إلى مزايدات تنعكس سلبا على البرامج وبالتالي على المشاهد نفسه. وعليه فإن

خيار التكامل بين القنوات الثلاثة سيسمح – على ما يبدو – بنوع من التخصص الذي يلبي رغبة الجمهور في مجموعه.

ولطالما تجاهلت وسائل الإعلام الغربية قضايانا الوطنية وحاولت بوسائل متعددة طمس هويتنا الثقافية، حاولت القناة الثانية والثالثة – ولو سطحيا – التعبير عن هذه المقومات الوطنية من خلال شبكة برامجية اتسمت بالشمول؛ إذ تعمل – الآن – على تدعيم القيم الوطنية من خلال حصص عن الآداب والفنون والعادات والتقاليد العريقة للمجتمع الجزائري، بالإضافة إلى الحصص الإخبارية ، بشكل نشرات أو موائد مستديرة، والتي تعبر عن الأبعاد الثقافية وغناها في المجتمع الجزائري.

إن الإشكالية المطروحة ولو عن طريق الملاحظة، هي في كيفية خروج هاتين القناتين من دائرة الذات الناقلة والمقلدة للآخر إلى دائرة الذات المبدعة في إطار قيم ثقافة المجتمع الجزائري. هذه الإشكالية موقعها يكمن في إيجاد إستراتجية إعلامية مبنية على أطر حضارة المجتمع الذي تنتمي إليه بكل أبعاده المختلفة. ومن هنا كان ضروريا تغيير خارطة البرامج في التلفزيون الجزائري بداية من سنة 2000 . حيث اتسعت مساحة البرامج الوطنية والعربية مقارنة بالبرامج الأجنبية المستوردة.

6 – التلفزيون الو طني: عودة إلى الذات وترسيخ الهوية: إن الاهتمام بالثقافة الوطنية وبروافدها المختلفة في مواجهة ثقافة العولمة يقتضي بالضرورة تكثيف الجهود على مستوى كل المجالات للخروج من دائرة الآخر والدخول في دائرة الأنا وهو – فعلا – ما دأب التلفزيون الوطني على إحداثه منذ سنة 2000. حيث أصبحت مسألة الهوية الثقافية الوطنية تشكل محورا رئيسيا كإستراتجية ضمن البرمجة العامة (Programation Génerale).

إن التقرير السنوي الصادر عن دائرة البرمجة بمؤسسة التلفزيون يقدم أرقاما تحمل دلالات كثيرة على الأقل على مستوى مساحة البرامج المقدمة للمشاهد الجزائري خلال سنة 2003. وتبرز هذه الأهمية في احتلال البرامج الوطنية المرتبة الأولى من حيث المساحة

الزمنية (66. 26 %)، يليها البرامج العربية في المرتبة الثانية (25. 66 %) ثم تأتي البرامج الأجنبية في المرتبة الأخيرة (08. 08 %)، وهي حقيقة لم تألفها في برامج التلفزيون منذ الاستقلال، إذ أن الحصص الأجنبية المستوردة كانت دائما تحتل الريادة ضمن البرمجة العامة. ولعل هذه النتيجة تتضح أكثر من خلال الجدول الآتي:[1]

جدول رقم 1

توزيع البرامج خلال سنة 2003

البرامج	النسبة %
البرامج الوطنية	% 26 .66
البرامج العربية	% 66 .25
البرامج الغربية	% 08 .08
المجموع	% 100

وقد جاء اهتمام التلفزيوني الوطني منصبا أساسا على البرامج الثقافية والتربوية حيث بلغت نسبتها ضمن البرمجة العامة خلال سنة 2003 ما يزيد عن 33 % ، بينما احتلت الحصص الإعلامية المرتبة الثانية بنسبة 20. 43%، كما احتلت التسلية مساحة معتبرة تؤكد وظيفة التلفزيون الوطني الذي يريد استقطاب شريحة الشباب إليه وإبعاده عن دائرة الاستغراب. ويمكن من خلال الجدول الثاني معرفة الحجم الزمني لهذه الأنواع من البرامج مفصلة كما يلي:[2]

1 - Rapport annuel 2003, édité par l'ENTV, direction de la programmation. département chargé de la mesure de l'audience, section statistiques. Année 2003 .
2 - Ibid, rapport annuel 2003 .

جدول رقم 2

توزيع أنواع البرامج المقدمة للمشاهد

خلال سنة 2003

أنواع البرامج	الحجم الزمني	%
الحصص الإعلامية	1442 ـ 53 د	%43 .20
الحصص الرياضية	741 ـ 57 د	%5 .10
التسلية	2521 ـ 08 د	%7 .35
الحصص الثقافية والتربوية	2356 ـ 59 د	%37 .33
المجموع	7062 ـ 57 د	%100

وعند مقارنة أنواع هذه البرامج بمتغير الجهة المنتجة، أي هل هي من إنتاج وطني أم عربي أم أجنبي؟ نجد أن البرامج الإعلامية كلها وطنية 100% بينما فيها يتعلق بالبرامج الأخرى نجد نسبة ضئيلة تعود للبرامج العربية والغربية، مما يعني أن دائرة الإنتاج في التلفزيون الوطني بدأت تتحرك وفق قاعدة " الخصوصية المحلية والانتماء العربي والتفتح الإيجابي نحو الآخر".

وتتضح معاني ودلالات هذه القاعدة الأصيلة من خلال الجدول الآتي:

جدول رقم 3

توزيع أنواع البرامج حسب الجهة المنتجة خلال سنة 2003

أنواع البرامج	الوطنية		العربية		الأجنبية		المجموع	
	الحجم الزمني	%	ح / د	%	ح / د	%	ح / د	%
البرامج الإعلامية	1442 ـ 53	43 .20	/	/	/	/	1442 ـ 53	43 .20
البرامج الرياضية	533 ـ 40	55 .7	14 ـ 40	21 .0	193 ـ	74 .2	741 ـ 57	[illegible]
التسلية	1386 ـ 40	63 .19	733 ـ 44	40 .10	400 ـ 47	67 .5	2521 ـ [illegible]	[illegible]
البرامج	1205 ـ 37	07 .17	1147 ـ 45	25 .16	03 ـ 15	05 .0	2356 ـ [illegible]	[illegible]

الثقافية والتربوية								
المجموع	4569 ـ 09	68 .64	1896 ـ 09	86 .26	597 ـ	46 .8	7062 ـ 57	100

إن هذه النتائج تؤكد حتمية طرح السؤال الثقافي على غرار السؤال السياسي. لأن السؤال الثقافي كان له مكان الصدارة في الهم الفكري المعاصر. لأن إطلالة القرن الحادي والعشرين، ومعها بداية الألف الميلادي الثالث. صعدت أولوية الملف الثقافي وزادت من حدته بشكل غير مسبوق.

ولا عجب في ذلك إذا تذكرنا أن الثقافة راهنا ومستقبلا أصبحت إحدى الإستراتجيات الأربع الموجهة لقرارات وممارسات الدول الكبرى. ونعني بذلك إستراتيجيات: السياسة والاقتصاد، والحرب والثقافة. أما في بلدان كالجزائر، فإن الثقافة والتربية تمثل خط الدفاع عن الهوية الوطنية من خلال دورها النواتي على هذا الصعيد. ويبقى دور التلفزيون كنواة – في هذا الإطار – الوعاء الذي يستطيع أن يحمل كل روافد الثقافة الوطنية ويحميها من الحصار المزدوج المضروب عليها من الغزو الثقافي الأجنبي والدعوات المتطرفة. بالإضافة إلى ذلك يمكن كاستنتاج - ملاحظة أن التلفزيون (والفضائيات بصفة عامة) قد تؤثر في سلوك الأفراد والجماعات وبصفة تدريجية ولكنها (أي الفضائيات) لا تستطيع التأثير في الهوية الثقافية للشعوب، لأن الأمر هنا يتعلق بقيم مترسبة عبر التاريخ. وكما قال أحد الباحثين: التلفزيون قد يؤثر في الحمية الغذائية ولكنه لا يؤثر إطلاقا في الوازع الديني والذي يعتبر أهم رافد من روافد الهوية الثقافية.

من الاستشراق إلى العولمة

دبوبة صالح

الجماهيرية الليبية

لعل من ناقلة القول أن العرب لولا الاسلام لم يكونوا فكراً يدرس أو ظاهرة لها أثرها.

ولست بصدد تتبع آثار الفكر العربي على الفكر الغربي، في مجالات العلوم وظواهر الحياة، فتلك خصيصة حضارية .

و ما قصدت اليه في هذه المقالة ظاهرة أخرى، كانت صانعة للفكر ذاته، أو أداته الناقلة الفاعلة في الفكر سلبا وإيجابا، تلكم الأداة التي مثلت الآخر في مقابلة الأنا، التي تنوعت نظراتها، وتعددت آراؤها أو رؤاها، أثّرت وتأثّرت، أَتْهَمَت وأُتّهمت، دافعت ودُوفِعَ عنها، ، كانت موضوعية عند بعضهم، ومنحرفة عن العلمية عند آخرين، ووقف بعضهم بين هذا وذاك وسطاً، إما لقصور في إدراك مرماها، أو انصاف لبعض ما أنجزته وبعض ما تقوم به.

ألا وهي: " الاستشراق " طلب علوم الشرق ولغاته ومعارفه، لأغراض شتى وبأدوات متعددة، وهي كلمة مولدة عصرية، تقال لمن يعنى بذلك من علماء الغرب[1]

والغرب والشرق مصطلحان حديثان، جرياً فيه على ما أصطلح عليه الأوربيون في عصر الاستعمار، من تقسيم للعالم إلى: " شرق، وغرب: يعنون بالغرب أنفسهم، ويعنون بالشرق: أهل آسيا، وأفريقيا، الذين كانوا موضع استعبادهم، واستغلالهم وجرينا نحن من بعد على هذا الاستعمال[2].

---

1 – أحمد الشيخ رضا: معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة ، بيروت، لبنان، 1958: 3 / 331

2–محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، ط. 1، 1979 ص:5

ولا ينفي حداثة الاصطلاح والاستعمال، قِدَم الدلالة والمفهوم لهذه الكلمة فقد كان في قديم الزمان قوتان تصطرعان وتتنازعان السيادة، أحدهما في الشرق، والأخرى في الغرب مرورا بالفرس والروم، ثم المسلمين والصليبين.

فالاستشراق إذن يمثل ظاهرة بارزة، من مظاهر التفاعلات الفكرية والصراعات التي قامت بين الشرق والغرب، أي أداة المعرفة في الثقافة الغربية وموضوعه الشرق بما حوى من معارف وعلوم وحضارات.

والمستشرق هو: عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه[1]، فالاستشراق ميدان، والمستشرق هو العامل فيه.

والمصطلح في عمومه يعني دراسة الشرق بعامة، وفي خصوصه يعني دراسة الشرق العربي الإسلامي، وهو ما يتبادر إلى الذهن عند إطلاقه، أي أننا نعني به دراسة الشرق العربي الاسلامي بخاصة، وبذا لم يعد يقتصر على الرقعة الجغرافية (الشرق) الذي يقابل الغرب، بل تجاوزها إلى غرب الجزيرة العربية، وشمال أفريقيا، وذلك بعد الفتوحات الاسلامية، فعُدّت كل من مصر والمغرب وشمال أفريقيا، وما تعرب من سكان هذه الدول من الشرق، فشملها هذا الاسم باعتبار دينها الاسلامي، ولغتها العربية[2].

وقد حدد أحد المستشرقين الهدف العام لهذه الظاهرة المتمثل في العمل على إقناع المسلمين بلغتهم ببطلان الإسلام، واجتذابهم إلى الدين المسيحي[3].

---

1 - أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الادب العربي المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي (1998/1418) ص 22.

2 - محمد حسين علي الصغير: المستشرقون والدراسات الاسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط / 2، ص 12.

3 - رودي بارت: الدراسات العربية الاسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، 1406/ 1986، ص: 11

وقد تنبه الكتاب العرب المسلمون إلى الهدف الرئيسي لهذه المؤسسة، وإلى الأخطار التي جرها على العَالَمَيْن العربي والإسلامي، ، خلال القرون الماضية والتي ما زال العالم العربي والإسلامي يعاني من فكرها وسمومها حتى اليوم، ولحظت عزية طه ذلك فقالت : (وقد كان الهدف الرئيسي من إنشاء مؤسسات الاستشراق هو تزويد المنصرين بمعارف واسعة ومتنوعة حول الإسلام وأهله، كي يتسللوا إلى الدوائر العلمية الاسلامية من مدارس ومعاهد وجامعات، ليعيثوا فيها فسادا بجانب تصديهم لأبناء الدول الإسلامية، وإلحاقهم بهذه المؤسسات، والإشراف على تعليمهم وتوجيههم

فالاستشراق (ظاهرة) ماكانت تبرز لولا العرب المسلمون، لأن الاسلام هو الدين الذي أرعب أوروبا العصر الوسيط، وشكل لها خطراً هدد الكنيسة ورجال الدين المسيحي، فهبوا في وجهه يستعملون السيف لردعه، ويستخدمون القلم في نقده، فالحروب الصليبية جسدت مظهراً للصراع الحضاري بين الإسلام والغرب، عبرَ قرنين من الزمان، وعلى رقعة جغرافية عريضة، تمر بالأناضول، وتستوعب معظم بلاد الشام، وتلتهم كل سواحل البحر المتوسط الشرقي، ولا تنتهي إلا بتونس غرباً[2]، وكانت تلك الحروب الحل الذي قدمته الكنيسة في أول تصورٍ لها لردع حملة الدين الجديد، الذي أعتبر في المنظور الغربي آنذاك: (هرطقة)، مسيحية وأعتبر أتباعه منشقين عنها، كفرة، يطلب ردهم، وردعهم، وإعادتهم إلى رشدهم، ولعل ما جاء في خطبة: إربان الثاني، البابا الفرنسي، رئيس مجلس بياسانزا، عام: 1095م، والتي تعد أخطر وثيقة تكشف عن الدوافع الحقيقية للحروب الصليبية، وتعكس بشكل واضح صورة الإسلام والمسلمين في الوعي الكنيسي الغربي آنذاك، والتي يقول فيها: ((يا شعب الفرنجة يا شعب الله المختار. .. .. .

---

1 – من افتراءات المستشرقين على أحاديث التوحيد، مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية، مجلس النشر العلمي الكويت، السنة: 6 العدد: 13، أبريل 1989، ص: 23.

2 – عبد الجبار الرفاعي: نحن والغرب، دار الهادي، بيروت لبنان، ط: أولى، 2002، ص: 19.

لقد جاءكم من تخوم فلسطين، ومن مدينة القسطنطينية أنباء محزنة تعلن أنه، أن جنساً لعيناً أبعدُ ما يكون عن الله، قد طغى في تلك البلاد، بلاد المسيحيين وخربها. .. .، فالدين يواجه الدين، والكنيسة تعلن المواجهة، وتحدد أساليبها وطرقها، ويستعطف اربان المخاطبين ويستميل قلوبهم ويزرع الأحقاد في نفوسهم على المسلمين، فيقول: ((طهروا قلوبكم إذن من أَرْدَان الحقد، واقضوا على ما بينكم من نزاع، واتخذوا طريقكم إلى الضريح المقدس، وانتزعوا هذه الأرض من ذلك الجنس الخبيث، وتملكوها أنتم، إنّ أورشليم أرض لا نظير لها في ثمارها، فردوس المباهج، إن المدينة العظمى القائمة في وسط العالم تستغيث بكم أَنْ هبُّوا لانقاذها، فقوموا بهذه الرحلة، راغبين متحمسين، تتخلصوا من ذنوبكم، وثقوا بأنكم ستنالون من أجل ذلك مجداً لا يفنى في ملكوت السموات والأرض))[1]، فالعودة الأولى للمواجهة كانت على أيدي رجال الكنيسة من بابوات وأساقفة، ورهبان، حيث كان رجال الدين يومئذ يؤلفون الطبقة المتعلمة في أوروبا[2].

وفي فضاء هذا الصراع الطويل ولد الاستشراق، الذي كان أداة التعبير عن نظام معرفي، تولى تشكيل الصورة النمطية في الوعي الغربي، هذة الصورة التي كانت في معظمها أوهاما وأساطير حول الشرق وتراثه وتاريخه ومعارفه، و لم تسلم الكنيسة في دورها لمواجهة العدو الزاحف من الشرق، وإن رأت أن المواجهة بالسيف لم تعد مجدية مع رجال لم يثنهم سيف ولا قوة عن تأدية مهمتهم، والقيام بدورهم لنشر الدين الجديد، والدفاع عنه.

ففكرت في خطوات أخرى، أو طريقة يمكن من خلالها قهر العدو الكافر، وصدّ خطره عنها، وهذا ما كان واضحاً في كتابات المستشرقين، وقد بدأ على يد الرهبان

---

1 - ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، تونس، بيروت، دار الجيل، (1408/ 1988)، ص: 15، 16.

2 - عبد الجبار الرفاعي: مصدر سابق، ص: 104.

الذين كان يهمهم أن يطعنوا في الإسلام ويحرفوا حقائقه، ليثبتوا لجماهيرهم والتي تخضع لزعامتهم الدينية، أن الإسلام هو الخصم الوحيد للمسيحية في نظر الفكر الغربي، دين لا يستحق الانتشار، وأنّ المسلمين قوم همج، لصوص، وسفّاكي دماء، يحثهم دينهم على الملذات الجسدية ويبعدهم عن كل سمو روحي وخلقي.

وكان منطلق هذه الأداة الفكرية: (بدير كلوني)، جنوب فرنسا، وعلى يد: (بطرس المبجّل)، أو رئيس ذلك الدير، الذي توجه إلى ترجمة كتاب المسلمين المقدس: (القرآن الكريم)، وقد رآه مصدر قوتهم، ومبعث هويتهم، فكانت ترجمة القرآن إلى اللاتينية، عام: 1143 على يد يهودي متنصر يدّعى: (بيدرو الفونسي)، أو العبري، أو الطليطلي، وبمعاونة هرمان الأرماني: (وروبرت أوف جستر)[1]، وإنّما نسبت هذة الترجمة إلى: بطرس المحترم، رئيس الدير لأنه الذي أمر بها.

وقد منعت الكنيسة في روما طباعتها ونشرها، خوفاً من تأثيرها المضاد على المسيحيين أنفسهم، رغم ما بها من تحريف، يصل إلى درجة العبث الذي يلحق الخزي والعار بالقائمين بها.

فولادة الآداة الناقلة للفكر العربي الإسلامي كانت على يد الكنيسة، وهذا يعني أن الهدف الديني كان المسيطر الأول على توجهات المستشرقين في نقلهم للتراث، والتعبير عن الصورة الفكرية والعربية، والإسلامية، في الأوساط المسيحية، لمواجهة هدفين اثنين:

أولهما: دفع المسيحيين نحو نبذ هذا الفكر، وحملته من العرب المسلمين ووصفهم بأبشع النعوت، حماية لهم من الدخول فيه.

---

1 – العقيقي: المستشرقون، دار المعارف، مصر، 1965، 1 / 122، 123.

ثانيهما: إحداث ردة في صفوف حملة الفكر الجديد من المسلمين، وصرفهم عن رابطهم الديني الذي أحدثوا بواسطته سيطرتهم على ربوع شاسعة من الكرة الأرضية، من الأندلس غرباً، وحتى تخوم الصين شرقاً.

وللقيام بهذه المهمة كان لابد من التوجه إلى:

البحث عن السلبيات، والعورات وإبرازها، والتركيز عليها.

بث ما يمكن بثه من القصص، والأساطير، والخيالات المنفره من هذا الفكر وحملته، والتقليل من أهميته، وإبراز أنه لايعدو أن يكون إعادة في ثوب جديد للحضارة اليونانية.

وفي هذا الشأن يقول (دي لاسي أوليرى) : (والحقيقة أن الثقافة الإسلامية هي في الأصل جزء رئيسي من المادة الهيلنية الرومانية، وحتى الفقه الإسلامي قد صيغ وتتطور من أصول هيلينية. وأن قوته العظمى تتركز في أنّه قد عرض المادة القديمة في شكل جديد كلياً)[1].

ولسنا بصدد جرد وحصر ما قامت به المؤسسة الاستشراقية خلال الفترة المبكرة، فذلك يرجع إليه لمن طلب المزيد، لأمهات الكتب التأريخية للحركة ذاتها التي كتبت بأقلام روادها، أو التي تولى كتابتها من تولى الرد عليها من مفكري العالم العربي الإسلامي، ولكننا نود أن نطلع على الصورة العامة للكتابات الاستشراقية، والمناهج العامة المتبعة، التي ساهمت في رسم الروح الجدلية العدائية للإسلام والمسلمين، وفكرهم إبّان النشأة الحقيقية للإستشراق المتمثلة في: (إنشاء أقسام علمية، وكراس أستاذية، لدراسة اللغة العربية والإسلام، أي أن منهج الاستشراق كان يقوم على دراسة الإسلام: لغة، وعقيدة، وشريعة، وقرآنا وسنة، وحضارة وتأريخا، للهجوم عليه. .. أي أن المؤسسة

---

1 - الفكر العربي ومركزه في التاريخ: ترجمة: اسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط: أولى سنة: 1972، ص: 6.

الاستشراقية في هذه الفترة المبكرة كانت تعمل لحساب الكنيسة، وليس لحساب العلم، والبحث عن الحقيقة المجردة عن الهوى الخالصة من الغرض)[1].

وإن كانت أوروبا قد تخصلت إثر الثورات التي حصلت بها، والانطلاق المادي المتمثل في الثورة الصناعية الكبرى التي شهدتها من سلطان الكنيسة، وتخلص المستشرقون كغيرهم من هذه السيطرة أيضاً إلا أن ذلك لا يعني أنّهم تخلّصوا نهائياً من الأفكار التي شبّوا عليها وأنشأتهم الكنيسة وعلى أساسها، فمعظمهم لم يتخلصوا من: (التقاليد التي نشروها سابقاً، والمناهج التي تتلمذوا عليها، والأفكار والآراء والتصورات والمشاعر، والأحكام التي تشبعوا بها منذ نشأة الاستشراق)[2].

وتطور الحال بهذه المؤسسة الناقلة للفكرالعربي الإسلامي إبان مرحلة السيطرة أو الهيمنة الاستعمارية الأروبية على الشرق، وتكوين المستعمرات في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، فقد اضطرّ المستشرقون للانحياز، وتأييد موقف بلدانهم الاستعمارية، وكان أن سخّر كل منهم معلوماته ودراساته وأحكامه لخدمة الهدف الاستعماري، وبذا أصبحت المؤسسة الاستعمارية الأروبية أحد رعاة هذه الحركة التي تستفيد من خدماتها، مما حدا ببعضهم لنقد هذه التبعية ممن حاولوا إخراج هذه المؤسسة عن تبعيتها التي أدت بها، وفي معظم كتاباتها إلى

الخروج عن المسار العلمي الحقيقي، يقول عن ذلك: (stephanwild) (ستيفان وايلد)، (والأقبح من ذلك أنّه يوجد جماعة يسمون أنفسهم مستشرقين، سخّروا معلوماتهم عن

---

1 - محمد عبد الله الشرقاوي: الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة تحليلية تقويمية، دار الفكر العربي، بيروت لبنان إيداع سنة: 1993، ص: 7.

2 - م، ن، ص: 9

الإسلام وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين، وهذا واقع مؤلم لا بد أن يعترف به المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة)[1].

فالتبعية كانت سمة هذه الحركة منذ نشأتها، والدليل أن العالم الحديث وإثر انتهاء الحرب العالمية الثانية، وتحول مركز الثقل وقيادة العالم من أوروبا إلى أمريكا، فإن رجال الاستشراق يُممُوا وجوههم شطر أمريكا.

واجتذبت هذه القوة الجديدة، الكثير من المستشرقين الأروبيين إليها، ما يمكن أن يطلق عليه طور جديد من التبعية المعاصرة.

وقد وظفت هذه القوة الجديدة الاستشراق، ورسمت له الخطوط التي جعلته يسير في فلكها، وتحت رعايتها، فما سمي ب: (سياسة العلاقات الثقافية) إلا نموذج من تلك الخطط للسياسة الثقافية، التي تسعى هذه القوة لإدارة العالم من خلالها، وقد أفصح عن ذلك: " mortimer Graues "مورتا يمر "قرافز"، في النصف الأول من القرن العشرين، بقولته الشهيرة: (إن العملية الهائلة بتجميع المطبوعات المتميزة في لغات الشرق الأدنى، المهمة الصادرة منذ: 1900 وحتى 1950 م، والنظر فيها وفحصها، يتعلق بالأمن القومي الأمريكي، وهو من أجل فهم أمريكي أفضل، للقوة التي تناوئ أو تنافس الفكرة الأمريكية، وأهمُّ هذه القوى المناوئة لأمريكا في المنطقة، قوتان هما: الشيوعية، والإسلام)[2].

وليس خافياً على أحد أن الفهم الذي كوّنته هذه القوة عن الشيوعية، كان وراء سقوطها واندثارها، والعمل جارٍ على قدم وساق نحو هدم المناوئ الآخر: ألا وهو الإسلام وفكره كما ازداد الاهتمام برجال الاستشراق من قبل الحكومات الغربية المتعاقبة حتى تتمكن كل إدارة من تنفيذ مستهدفاتها والقيام بتحقيق مصالحها، يقول نجيب

---

1 - م، ن، ص:10

2 - م، ن، ص: 10

العقيقي: (فلما أرادت معظم دول الغرب عقد الصلات السياسية، بدول الشرق والاغتراف من تراثه، والانتفاع بثرائه، والتزاحم على استعماره، أحسنت كل دولة إلى مستشرقيها، فضمهم ملوكها إلى حاشيتهم أمناء أسرار وتراجمة، وانتدبوهم للعمل في سلكي الجيش والدبلوماسية، إلى بلدان الشرق، وولوهم كراسي اللغات الشرقية، والمطابع الوطنية، وأجزلوا عطاءهم في الحل والترحال، ومنحوهم ألقاب الشرف، وعضوية المجامع اللغوية)[1].

وبهذا التوجه لا ينفك الاستشراق عن مهمته التي انيطت به ليكون معبراً عن: (أيدلوجية) خاصة (يراد من خلالها ترويج تصورات معينة عن الإسلام وفكره، بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق، أو مرتكزة على أوهام وافتراءات)[2].

ولا شك أن التجديد في الوسائل يراد منه الإخضاع والتبعية التي لا يمكن أن تتم بالتحكم العسكري وحده، وأن التحكم العسكري قصير العمر مهما طال، لذا كان الغزو الفكري[3] والتبشيري هو المرحلة التي كثف الفكر الغربي دراساته حولها، حتى يتم له ما أراد من مسخ للأمة وتراثها، وفكرها في مجمله.

ولا شك (أيضاً أنها من أخطر المراحل، بل هي الحرب الحقيقية الشرسة التي لاتهدف إلاّ إلى هدم المنشآت وتمزيق الجيوش، وتحطيم العزائم، وطمس المعالم، وتعمية الطريق، وبذلك يضمنون الخضوع من غير أن يحتاجوا إلى أن يرفعوا سلاحاً)[4].

---

1 - المستشرقون: مصدر سابق، ص: 1149.

2 - محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، كتاب الأمة قطر، 1404 ه، ص: 12.

3-حسين ضياء الدين: الاستشراق، مجلة كلية الشريعة، العدد الخامس، مكة المكرمة، 1401، ص: 26

4-عبد العظيم الذيب: المستشرقون والتأريخ، مجلة البعث الإسلامي، عدد 3، ص: 143

والأدل على أن هذه الأداة لا زالت تستعمل المناهج ذاتها وتسير على الطريق ذاتها في تشويه الإسلام وأهله، ما تقوم به وسائل الإعلام الغربية اليوم، من تشويه لصورة الإسلام والمسلمين، من خلال آراء ومذاهب وحركات منبوذة من محور الفكر الاسلامي المنير بهداية القرآن وارشاد السنة.

وما العولمة إلا مظهر من مظاهرالاستعمار الحديث تقوم في محور من محاور بنيتها على فكر الاستشراق والمرتبط به اشد الارتباط وهي إحدى الترجمات للكلمة الانجليزية (GLOBALIZATION)[1] وهي كلمة مولدة من " عالم " وفعلها على هذا هو "عولم"، "يعولم " ، "عولمة " ووزنها "فوعل" في العربية أي ان فاعلاً يفعل بمعنى التحول والفرض، والاضافة (LZATION) تعنى عملية تحول من الخارج ضد " LIBERLISM" ليبرالية و"MARXISM " ماركسية و" HUMANISM " إنسانية فإن التحول فيها يكون داخلياً اعتماداً على دينامية ذاتية.

وهو ما يفرق أيضاً لفظه: " GLOBLISM " "العالمية " عن (GLOBALIZATION) العولمة، ففي اللفظة الانجليزية ما يوحى بالعمل مع توحيد بنى الانسان على كوكب الارض، وفق اطروحات النظام العالمي الجديد، ولا يختلف هذا المنهج عما أرتأته الكنسية في القرون الوسطى، من مهمة نشر ثقافتها وردع من رأت فيهم خطراً يهدد وجودها وكأن الاهداف لم تنفذ مما تطلب تغيراً في الوسائل " وتكتيكا " في الاسلوب، فالديمقراطية وحقوق الانسان، وتعدد الاحزاب هي رؤوى رأسمالية الغرب لتحقيق هذه السيطرة والدس والتشويه، الذي سعت اليه الكنسية من خلال أداتها الاولى الاستشراق، والمفهوم الاصطلاحي للعولمة يتسم بالتعدد والسعة ليشمل الاقتصاد والسياسة والاجتماع والاستراتجيا، التاريخ، الثقافة، وهو ما يبرز تعدد وتنوع عبارات الباحثين فيها حسب

---

1 - منير البعلبكي: قاموس المورد، انجليزي عربي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط34، 2000، ص390.

مفهوم كل منهم، كما أن التعدد والتوسع في المفهوم الاصطلاحي، قد حدا الباحثين إلى محاولة تحديد جذورها واهدافها فمنهم من يرى أنها وليدة المبدأ الرأسمالي واحدى افرازاته الفكرية[1].

ويكاد ينطبق تحديد بعض الباحثين للعولمة بأنها الغاء لمصدرية المعرفة المستقلة لدى الامم السابقة[2] مع مفهوم الاستشراق وهدفه وان تغيرت الوسائل واختلفت الاساليب، ولم يكن العمل على الغاء المصدرية المعرفية للأمم السابقة هدفاً طارئاً على الغرب او العالم بأسره، فما مارسته الكنيسة المسيحية ضد الاسلام والمسلمين يعود إلى القرون الوسطى، وبنظرة فاحصة للمراحل التي حدد بها الباحثون جذور العولمة ومراحلها[3]، يتضح جليا مدى الارتباط الوثيق بين ما سعت اليه الكنيسة بأداتها الاستشراق، وبين ما تسعى اليه العولمة اليوم بأداتها "التكنولوجيا""ان العولمة كما يرى كثير من الباحثين لم تكن ظاهرة طارئة ولا هي قطعية ثورية مع الماضي القريب، فهي عملية تاريخية يمكن العودة بها إلى اكثر من خمسة قرون مضت)[4] وهي المدة التي بدأت فيها ظاهرة الاستشراق بالمفهوم الاكاديمي، والعولمة في بعدها الثقافي تعني " الامتداد الخارجي من الثقافة المحلية في أقصى

---

1 – آدم مهدى أحمد: العولمة وعلاقتها بالهيمنة التكنولوجية، الشركة العالمية للطباعة، 2001 م، ص30

2 – على حرب: الثقافة والعولمة، بمجلة الشاهد، شركة الشاهد المحدودة للنشر، نيقوسيا، قبرص، العدد 159، السنة 12، نوفمبر 1998 ص 83.

3 – انظر رونالد روبرتسون: العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية ، ترجمة احمد محمود ونور أمين، المجلس الأعلى للثقافة 1998 م، ص 132. انظر: محمد سالم الحاجي: ظاهرة العولمة الاقتصادية: دار الكتبي، دمشق، سوريا، ط اولى، 2001 م، ص 19.

4 – محمد الفرجاني حصن، افريقيا وتحديات العولمة، المكتبة الجامعية، غريان، ط ثانية 2003، ص24.

حدودها إلى العالم اجمع، وتصحيح الثقافات الوطنية، فالثقافة المحلية تنهار نتيجة للضغوط التي تمارس عليها من الخارج[1].

وهو ما عبر عنه بأنه انطلاق فيض ثقافي من بلدان المركز يجتاح الكرة الارضية على شكل صور، كلمات، قيم اخلاقية، قواعد قانونية، مصطلحات سياسية، معايير، كفاءة. .. ليجتاح العالم الثالث من خلال وسائل الاعلام المتمثلة في إذاعات، تلفزيونات وأفلام وكتب واسطوانات فيديو، واطباق استقبال فضائية. .. عبر سوق المعلومات التي تحتكرها الوكالات العالمية"[2].

واستخدمت في ذلك، الاداة الجديدة للعولمة " التكنولوجيا " التي تميزت بالقدرة والسرعة والتوسع الذي استغرق العالم بأجمعه وهو ما يفرق بين الاداة الأولى للكنيسة ، حينما استخدمت رجالات الاستشراق والتبشير ووسائلهم المتاحة آنذاك عن الاداة الجديدة للامبريالية العالمية ووسائلها اليوم، فالتشويه المتعمد مقصود لم يتغير الا في الوسائل والادوات، وما قامت به وسائل الاعلام الامريكي بخاصة والغربي بعامة حديثاً يؤكد اتحاد الهدف واستمرار المخططات، وان تنوعت الوسائل وتغيرت الأساليب.

ففي أواخر الثمانيات تولت " هوليود" عمليات التحضير لإبراز صورة " العدو الاسلامي "بوصفة بديلاً للشيوعية المحتقره علىشكل افلام " THE DELTA FORCE " والمنتقم 1986 "والموت قبل العار" عام 1987 م، وسرقة السماء عام 1988 م، والتي يتم

---

1 - م، ن ص 59.

2 - م، ن ص 62، عن الشيخ محمد بن اسماعيل: ندوة: هويتنا الاسلامية، مجلة البيان عدد 129 ص 117.

فيها ابراز دور الغربي الطيب المدافع عن حقوق الانسان لتخليص البشرية من شرور العدو الاسلامي الخارق المالك لأسلحة تدميرية شاملة يهدد بها الابرياء[1].

بل وصل الأمر إلى تصريح " هنري كيسنجر " وزير الخارجية الامريكي الاسبق في ربيع 1990 م، قائلاً "ان الجبهة الجديدة التي على الغرب مواجهتها هي العالم العربي الاسلامي بإعتبار هذا العالم هو العدو الجديد للغرب "[2]، وهو ما ينطبق تمام الانطباق مع ما دعا اليه البابا الفرنسي " أربان الثاني " عام 1095 م، وما يتم طرحه من خلال الكتابات الغربية اليوم لا يزيد عن كونه استمرار لهذا التصريح وذاك النداء، فزعم "فرانسيس فوكوياما " في كتابه نهاية التاريخ حين قال: (ان الحضارة الامريكية قد وصلت إلى مستوى من الرقي والتقدم لا يمكن ان يبلغه أى انسان في أي زمان ومكان. .. وان صانع هذه الحضارة هو أرقى وأعلى سلالة بشرية يمكن ان تخرج إلى الوجود)[3]، هذا الزعم وهذا التأبيد لايمكن ان ينم الا عن عمق الارتباط بالحقد الكنيسي على حضارات الشعوب الاخرى والاسلام في اولها والادعاء بأن صانع هذه الحضارة التي يؤمن بها بأنه أرقى وأعلى سلالة بشرية يمكن ان تخرج للوجود يدل على الفكرة المركزية الاروبية والتعالي الايديولوجي الذي تحدث عنه "توماس فريد مان " في "نيويورك تايمز"

---

1 – انظر: على بن محمد العجلة: جناية هوليوود على العرب والمسلمين، مجلة منار الاسلام، العدد 11، السنة 27، ذو القعدة (1422/ يناير فبراير 2002)، ص7.

2–انظر: على بن محمد العجلة: لماذا هذه الضجة حول التعليم الديني؟ مجلة منار الاسلام، وزارة العدل والشئون الاسلامية، أبو ظبي، الإمارات، العدد 12، السنة 27، ذي الحجة (1422/ فبراير مارس2002 ص6

3 – البهلول على منصور: الاعلام الاسلامي والعولمة، (رسالة ماجستير)، جامعة السابع من ابريل، قسم اللغة العربية والدراسات الاسلامية، غير منشورة، ص93.

2001/11/27 عندما كتب (نحن نحارب الهزيمة الايدولوجية فحكم الحزب الديني لايمكن ان يقاتل الجيوش وحدها بل يجب ان يقاتل في المدارس والمساجد والكنائس)[1].

وكتاب " صدام الحضارات " ل " صمئويل هنتجتون " الذي قدم من خلاله المبرر العلمي لسحق الثقافات والمنظومات القيمية للحضارات الاخرى لفرض ثقافة وفكر القطب الواحد وتحت شعارات مختلفة تأثراً بمن قبله " ارنولد توينبي " 1947 في محاضرته " الصراع بين الحضارات " والتي جاء فيها ان القرن العشرين حسب رأيه تميز بعصر " الصدام بين الحضارة الغربية والمجتمعات الأخرى " وهو يرى ان ذلك بداية المسيرة لتوحيد العالم، ليدل على الاستمرار المؤكد للسير على مقولات الاستشراق الاستعمارية جوهراً وان كان ثقافياً إنسانية مظهراً[2] ، هذا الكتاب يمثل الاستمرار المؤكد لمقولة الاستشراق وأهدافه، والذي لم يخالفه الفكر الغربي الحديث من خلال إطروحاته الجديدة أسلوبا والقديمة مغزى فالحتمية والتأبيد الذي اصبح واضحاً عند دعاة العولمة هو اسلوب جديد يقطع الصلة بين الشعوب وحضاراتها وايهام لها بأن ليس هناك خيار يمكن ان تلجأ اليه سوى العولمة المزعومة ، والمطلع على مقولة " فوكوياما " إنه لا بد لشعوب العالم كافة من اللحاق بالحضارة الغربية، وان تتخلى عن خصوصياتها الثقافية، وأن تشرع فوراً في حركة تقليد ومحاكاة للمجتمع الرأسمالي لتحقيق التقدم والحداثة وتتخلص من المشاكل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية)[3] يلمس النظرة الاستعلائية والانحطاط الفكري والارتداد الحضاري إلى العصر الاستعماري القديم ما يشكل خطراً محدقاً بالحضارة وخصوصيات الثقافة للعالم كافة والاسلامي خاصة، كما يلمس ايضا اعتماد اصحاب

---

1 - على بن محمد العجلة: مصدر سابق ص 6.

2 - غازي دهمان: موقف الاسلام من صراع الحضارات ؛ صحيفة الدعوة الاسلامية، جمعية الدعوة الاسلامية، طرابلس، ليبيا، العدد 812، 2002 ، ص10.

3 - البهلول منصور: مصدر سابق، ص 106.

هذه التأبيدات والقطعيات على القدرة التكنولوجية التي يملكونها لتمرير دعواهم ونشر ثقافتهم، ونسخ الثقافات والحضارات المغايرة، حتى انهم دعوا إلى الصدام معها في غرور غير مسبوق، يمكن ان يميز عصر العولمة خاصة الثقافية منها عن عصور الاستشراق التي استخدمت وسائلها الخاصة بها أنذاك، أو يمكن ان يقال إن الاستشراق عندما تملك الوسائل الحديثة قد أسفر عن وجهه وجاهر بالعداء وتوعد بنشر ما يريده و لم يعد في حاجة إلى الملاطفة والملاينة،

إذن " استطاعت التكنولوجيا ان تسهل عملية الاختراق عن طريق بث ثقافات مختلفة لشعوب مختلفة، بوسائل حديثة تجعل من الصعب التصدي لها (الضعف الذي يعانيه المقصود بالثقافة) مما يحول الهوية إلى اسطورة "[1] فكأن امتلاك الوسائل الجديدة دفع مالكيها للقول بالحتمية والدعوى إلى الصراع بدل الحوار وإن لم نكن ضد التقنيات المعلوماتيه والاتصال، التي جعلت العالم قرية واحدة اصبح الارتباط فيه بين الافراد سريعاً وميسراً، وهو جانب إيجابي، فإن محاذير استخدام هذه الوسائل، وتسخيرها في تشويه صورة الأخر، هو ما نخشاه، خاصة نحن لانمتلك الآلية المكافئة للرد على حركة التشويه .

كما أن الاستخدامات المنمقة كالديمقراطية، والأحزاب، وحقوق الإنسان، والعلاقات الدولية، ومفهوم الافراد، ومفهوم البشرية، والمجتمع الدولي الواحد، هذه كلها قد لا تكون نظيفة نظافة كلماتها، فالأهداف مازالت ذات الاهداف لم تتغير فهي السيطرة والمسخ والمحو والأزالة للاسلام منذ ان نادت بذلك كنيسة العصور الوسطى، لكن التكنولوجيا غيرت الأدوات والأسلوب فقط.

إن استخدام هذه الوسائل أدى إلى استحداث المنافسات الكونية كالألعاب الاولمبية، واعطاء الجوائز الكونية أيضاً، كجائزة "نوبل"، وأنتجت بعد الحرب العالمية الاولى فكرة "عصبة الامم".

---

1 - محمد الفرجاني حصن: مصدر سابق، ص 59.

ولا يخفى ما في هذا من دعوة للكونية التي هي الترجمة الثانيـــة للكلمـــة الانجليزيـــة (GLOPALIZATION)، فهذه الوسائل وغيرها مما تملكه (التكنولوجيا) حديثاً مـــسخره لخدمة الاهداف التي دعا اليها الاستشراق ولازالت تنفذ بوسائله الحديثة بدعوى العولمـــة او الكون الواحد قانوناً، واقتصاداً، وتجاراً وديناً، وحضارة، (فكان الفزف الامبريـــالي في بدايته قائماً على مقولات الاستشراق الاستعمارية في جوهرهـــا وثقافيـــة إنـــسانية في مظهرها)[1].

وبعد اتختلف العولمة عن الاستشراق أم أنها حلقة في سلسلة قد تكون بعدها حلقـــات أخرى ؟

---

1 - عبد الله احمد ابو راشد، العولمة في النظام العالمي والشرق اوسطية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا اللاذقية، ط أولى، 1999، ص 60.

الحركة الاقتصادية في المغرب الأوسط من خلال صورة الأرض لابن حوقل القرن 4 هـ/10 م

الدكتور إسماعيل سامعي

جامعة الأمير عبد القادر

توطئـــة: تعد كتب الرحالة الجغرافيين من أهم المصادر التاريخية، التي تؤرخ لمختلف أوجه الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، ومعلوماتها أوثق بالرغم من اقتضابها لأن الرحالة شاهدوا الموقع الجغرافي، وعايشوا الفعل التاريخي، وعاشوا ظروفه، وحتى الوقائع التي رويت لهم، والمعلومات التي نقلت إليهم كانت مصادرها أكثر وثوقا، لكن اعتمادها من طرف الباحثين يبدو قليلا إذا قيس بالمصادر التاريخية العامة لأن الواقعة التاريخية، أو المادة الخبرية عند الرحالة والجغرافيين خليط من الأخبار السياسية، والاقتصادية، والجغرافية، والاجتماعية، والعلمية وغيرها، فيصعب بذلك فرزها لاسيما على الذين يتعجلون في إنجاز بحوثهم، كما أن عدم التمرس في التعامل مع هذا الصنف من المصادر يزيد في قلة الاهتمام بها.

وانطلاقا من هنا فإنني سأبحث الحركة الاقتصادية في مناطق حواضر المغرب الأوسط (الجزائر) اعتمادا على ما ورد في كتاب الرحالة الجغرافي ابن حوقل من خلال كتابه "المسالك والممالك والمفاوز والمهالك" المعروف بـ **"كتاب صورة الأرض"** فمن هو ابن حوقل ؟ وما طبيعة تأليفه، وماذا أفاد به في مجال الحركة الاقتصادية في بلاد المغرب الأوسط؟

ابن حوقـــل: أو الحوقلي[1] (أبو القاسم البغدادي) رحالة عربي، وجغرافي مشهور لا يعرف عن حياته إلا القليل، وهو يذكر عن نفسه أنه ترك بغداد في شهر رمضان ســنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة/مايو 943م[2] بقصد دراسة البلاد والشعوب الإسلامية، وبهــدف الكسب عن طريق التجارة، وكان يدرس بشغف مؤلفات المتقدمين كالجيهــاني، وابــن خرداذبة، وقدامة[3]، وقد جاب العالم الإسلامي طلبا لدراسة الممالك والبلدان، ورغبة في الارتزاق عن طرق التجارة، وانتهى منها بعد ما يقرب من ثلاثين عاما زار خلالها ديــار الإسلام من الشرق إلى الغرب، كما زار بلادا أخرى في أوربا كبلاد البلغار[4]، ويقول ابن حوقل عن رحلته الطويلة هذه :"وقد ذكرت في آخر كتابي هذا كيف تعاورتني الأسفار، واقتطعتني في البر دون ركوب البحار إلى أن سلكت وجــه الأرض بأجمعــه في طولهــا وقطعت وتر الشمس على ظهرها، ووصفت رجالات أهل البلدان، وأعيان ملوكها مــن ذوي السلطان، وأهل الإمكان، والمقدمين في كل ناحية وبلد، بالإحسان إلى ذكر النادرة بعد النادرة من محاسنهم، والفضيلة بعد الفضيلة من مكارمهم"[5].

---

1 – الإدريسي عبد الله بن إدريس، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، (روما، 1970)، 177/2؛ أبو الفداء المؤيد عماد الدين، **المختصر في أخبار البشر**، تعليق، محمود ديوب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1417)، 1/؛ شمس الدين أبي عبد الله محمد أب طالب، **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**، (طبع بطروسبورغ، 1865) 139؛ ابن خلدون عبد الرحمن، **المقدمة**، (ط، 3، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1967)، 91/1.

2 – انظر، طبعة ليدن بمطبعة بريل سنة 1938، والذي أعادت طبعه مصورا دار صادر، بيروت، ص 3.

3 – انظر، أرنسك C. van. arendonk، ابن حوقل، **دائرة المعارف الإسلامية** (بيروت: دار المعرفة)، 145/1.

4 – زكي محمد، **الرحالة المسلمون في العصور الوسطى**، (القاهرة، 1945)، 40.

5 – **صورة الأرض**، 4.

ويحتمل أن يكون قد لقي في رحلته الطويلة الأصطخري (عاش في النصف الأول من القرن 4 هـ/10م)صاحب كتاب " المسالك والممالك " سنة 340 هـ/651-952م الذي طلب منه تهذيب بعض خرائطه الجغرافية، ومراجعة مصنفه، إلا أن ابن حوقل عدل عن تنفيذ هذا الطلب وصنف:"المسالك والممالك"[1]، يبدو أنه حذا فيه حذو الأصطخري، و لم يعد كتابته، ووضع اسمه عليه كما جاء في دائرة المعارف الإسلامية[2]، ذلك أن كتاب ابن حوقل هو سجل لرحلاته، ومشاهداته، وقد يكون أخذ عنه منهجه، وأخذ منه بعض المعلومات ككل الباحثين والكتاب.

وقد عد الباحثون ابن حوقل من بين أصحاب المدرسة الجغرافية العربية الكلاسيكية التي اهتمت بوصف البلدان[3]، ولكنه تميز عنهم بمشاهداته لكل ما كتبه، ويقول عن تأليفه :" ولا يقارب هذا التأليف عنده كتاب الجيهاني ولا يوافق رسم ابن خرداذبة، وسبيل قارئه أرشده الله أن ينعم النظر فيما شك منه ويتأمله من حُمل عنه بتحري الصدق فيه كثير من غثاثة الناقلين، وكذب المسافرين الذين لا يعلمون ولا قصدهم الحق فيما يبغون"[4]، وكان باحثا ناقدا يتحرى تمحيص ما ينقل، فهو أكثر نقدا وتحريا من الإدريسي؛ فإنه نقل عن " كتاب العجائب " للحسن بن المنذر أخبارا لو رآها ابن حوقل

---

1 - انظر، أرنسك C. van. arendonk، ابن حوقل، **دائرة المعارف الإسلامية** (بيروت: دار المعرفة)، 145/1؛ 256/2.

2 - **نفسه**، 145/1.

3 - اغناطيوس يوليانوفتش كراتشكو فسكي، تاريخ **الأدب الجغرافي العربي**، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، (ط، 2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)22

4 - ابن حوقل، **صورة الأرض**، 5.

لرفضها[1] ؛ وتظهر دقته واضحة، ونقده العميق بشكل متميز فيما كتبه عن إقليم المغرب[2].

وقد اتصل في إفريقية بالفاطميين، واصطنعوه لهم عينا يعمل لحسابهم ضد الأمويين في الأندلس إذ كانوا يتطلعون إلى غزوه، وذلك في إطار مشروعهم القاضي بتكوين خلافة إسلامية ذات طابع شيعي؛ كما يرى البعض أنه قد يكون عينا للعباسيين[3].

ومعلوماته عن حواضر المغرب الأوسط مزيج مما أفاد به كتاب المسالك والممالك السابقين عليه، ومن رحلاته ومشاهداته، ويبدو أنه مر مرتين: الأولى عند ذهابه إلى الغرب (المغرب الأقصى والأندلس)، وقد انتقل عبر الطريق الساحلي، والثانية عندما كان عائدا من الغرب إلى الشرق، وقد سلك الطريق الداخلي عبر هضاب المغرب الأوسط، فكانت مشاهداته متنوعة، ومتباعدة شملت مناطق جغرافية متنوعة في بلاد المغرب عموما، والأوسط خصوصا.

– **الحركة الاقتصادية في حواضر المناطق الساحلية**: لقد تطرق ابن حوقل أثناء وصفه لمدينة ما، إلى بعض الجوانب التاريخية الخاصة بها مثل تحديد زمن بنائها أو خرابها، وبعض

---

1 – آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أو عصر النهضة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، (الجزائر/ تونس: المؤسسة الوطنية للكتاب، والدار التونسية للنشر، 1405/ 1985)، 459.

2 – الشيخلي صباح إبراهيم، النشاط التجاري في بلاد المغرب خلال القرن 4هـ/10 م "دراسة من خلال كتاب (صورة الأرض) لابن حوقل"، **مجلة التاريخ العربي**، العدد، 6، ربيع سنة 1998/1419، ص، 25.

3 – انظر في شأن هذا القول: كراتشكو فسكي، **المرجع نفسه**، ص ص، 216، 221؛ ليفي بروفنسال، **حضارة العرب في الأندلس**، ترجمة ذوقان قرقوط، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، دون تاريخ) 44؛ وأنظر أيضا سالم عبد العزيز، **التاريخ والمؤرخون العرب**، (بيروت: دار النهضة العربية، 1981)، 190.

الأحداث التاريخية التي شهدتها، والبناء الوظيفي لها من حيث حجمها ووظائفها: الإدارية، والدينية، والعسكرية، والاقتصادية، كما اهتم ببعض الجوانب الجغرافية لإقليم المغرب، فذكر ثرواته الطبيعية: زراعية وحيوانية، ومعدنية فضلا عن مصادر المياه فيه[1]، علما بأنه لم يهتم بالمدينة كفضاء محدود، إنما ككورة ــ إقليم ــ لاسيما الرستاق وهو المنطقة الزراعية التابعة للمدينة[2].

إن الحواضر (المدن وما جاورها) التي زارها وشاهد نشاطها الاقتصادي، وكتب عنها ــ وهو في طريقه إلى الغرب ــ هي على التوالي من الشرق إلى الغرب:

1 مرسى الخرز (القالة). 2 بونة (عنابة). 3 جزائر بني مزغنا (الجزائر). 4 تنس. 5 وهران.

وبين هذه الحواضر قرى أخرى ذكرها ابن حوقل باقتضاب، والتي كانت في عصره صغيرة لا تظهر أهميتها إلا في مراسيها كجيجل، وبجاية، ومرسى الدجاج، وتامدفوس (تامنفوست)، وشرشال، وبرشك وواسلن، وأرجوك على وادي تافنة؛ وقد أفادنا بصور عن الحركة الاقتصادية في مناطق هذه الحواضر تفصيلها في الآتي:

أ ــ **الإنتاج الزراعي:** 1ــ **الحبوب:** يتمركز الإنتاج الزراعي من الحبوب حسب إفادات ابن حوقل في أهم المناطق الساحلية التي تمتد فيها السهول الواسعة الخصبة، كسهول بونة (عنابة)، وجزائر بني مزغنا[3] (متيجة)، و وهران، حيث تزرع وتنتج

---

1 - **نفسه**، 27.

2 ــ يذكر أن الجغرافي المقدسي المعروف بالبشاري المعاصر لابن حوقل قسم إقليم المغرب إلى سبع كور هي: برقة، وإفريقية، وتاهرت، وسجلماسة، وفاس، والسوس الأقصى، وصقلية، أحسن التقاسيم **في معرفة الأقاليم**، (ط، 3، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991/1411 ــ تصوير)، 216.

3 - **جزائر بني مزغنا** يختلف رسمها بين كاتب وآخر في على التوالي: مزغنا، ومزغناي، ومزغنى، ومزغنة، انظر المصادر الجغرافية القديمة، المعتمدة خاصة في هذا البحث.

الحبوب كالقمح والشعير، كـــــما. يضيف ابن حوقل إلى هذه المناطق منطقتي شرشال وتنس[1] من حيث كمية إنتاج الحبوب بمختلف أنواعها.

2ـ **البستنة وإنتاج الخضر والفواكه:** توجد في نفس مناطق زراعة الحبوب بالإضافة إلى أحواض الوديان، والمنحدرات الجبلية، وهي التي لم يشر إليها ابن حوقل لاسيما إنتاج الزيتون، لكنه أشاد بمردودها الوفير الذي يباع بأسعار رخيصة في أسواق الحواضر الـــتي زارها على ساحل البحر كمرسى الخرز (القالة) التي قال عنها: أن الزراعة بها تقل مـــع وجود الفواكه، ويبدو أنه لم يزر السهول الداخلية التي تتصل بالساحلية، لذلك لم يشاهد إلا ما عرض من محاصيل في أسواق حواضرها كمرسى الخرز[2]، وجزائر بني مزغنا، كما يظهر أنه لم ير السهول الساحلية الغربية للمغرب الأوسط عكس الشرقية لذلك جـــاءت معلوماته عنها قليلة ومضطربة.

وقد لاحظ ابن حوقل إنتاج هذه السهول الخصبة في أسواق الحواضر الساحلية الـــتي توقف عندها أو مر بها فذكر مستنتجا أن في نواحي جزائر بني مزغنا، وشرشال، يـــزرع

---

1 - **صورة الأرض**، 75، 76، وعند صاحب الاستبصار القرن 6 هـــ/12 م :" أن فحص (سهل) جزائر بن مزغنا كبير كثير الخصب تشتهه الأمار " انظر، **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار**، نشر وتعليق، سعد زغلول عبد الحميد، (الدار البيضاء/ المغرب: دار النشر المغربية، 1985)، 127؛ وأيضا، الحميري محمد عبد المنعم، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق، إحسان عباس، (ط، 2، بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، 163، ويذكر البكري في القرن 5 هـــ /11 م أنه كان يزرع بسهول جزائر بني مزغنا الكتان، والكروم، انظر، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، وهو جزء من كتاب المسالك والممالك**(بغداد: مكتبة المثنى)، 67؛ كما يذكر مارمول طربخال أن جيجل كان يزرع بها الكتان. أيضا، انظر، **إفريقيا**، ترجمة محمد حجي، ومحمد زنيبر، ومحمد الأخضر، وأحمد التوفيق، وأحمد بن جلون، (الرباط: دار النشر المغربية، 1989)381/2؛ وتوجد أماكن أخرى كان يزرع فيها سنتعرض إليها في المناطق الداخلية، وهو ما يبين أن المغرب الأوسط كان إنتاجه متنوعا في هذه الفترة المزدهرة.

2 - ابن حوقل، **صورة الأرض**، 75.

التين، والسفرجل المعنق، والأعناب، كما ينتج السفرجل المعنق في تنس الذي كان حسنا ناعما وحلوا وطيب الرائحة[1].

3 ــ **الإنتاج الحيواني**: يتمثل الإنتاج الحواني في تربية الحيوانات وما تنتجه من لحوم، وألبان، وجلود، وسمن، وعسل، ذلك من مصدرين أساسيين هما:

الأول ــ انتاج البحر: والذي يتمثل في أنواع السمك لاسيما وأن كل هذه الحواضر واقعة على ساحل البحر وبها موانئ هامة كمرسى الخرز (القالة)[2]، وبونة، وجيجل، وبجاية، وجزائر بني مزغنا، وشرشال، وتنس ووهران والمرسى الكبير.

الثاني ــ إنتاج البر: والذي يأتي من تربية الأبقار، والأغنام، والنحل خاصة، يذكر ابن حوقل كثرة الماشية في بونة، وجزائر بني مزغنا، ووهران، ويقول: أنها تعيش سائمة (دون حراسة) في السهول والجبال، والسائمة أكثر من المحروسة[3]، وقد وفرت الماشية اللحوم، والألبان ومشتقاتها خاصة السمن الذي تحدث عنه ابن حوقل كثيرا بالإضافة إلى ما تنتجه من الصوف، ويبدو أن السمن كان يسوق في الداخل ويصدَّر إلى الخارج، كما لاحظ أيضا إنتاج العسل بكميات كبيرة في كل من مناطق مرسى الخرز، وبونة، وجزائر بني مزغنا، وشرشال، والحصول عليه كان يأتي من مصدرين:

الأول: الأشجار الموجودة في الجبال، وكذا المغارات والكهوف حيث يتخذ منها النحل مقاما له، وهذا ما يدعى بالنحل البري، وعسله أكثر جودة،

الثاني: من الأجباح[4] حيث يربى النحل[5].

---

1 – **نفسه**، 78.

2 – **نفسه**، 75.

3 – **نفسه**، 75.

4 – هذا الاسم ما زال مستعملا حتى اليوم في بلاد المغرب عموما والمغرب الأوسط خصوصا.

5 – ابن حوقل، **صورة الأرض**، 77.

4 ــ **المعادن والصناعة:** لم يتعرض ابن حوقل بشيء من التفصيل إلى أنواع المعادن، والصناعات التي لا ريب أنها كانت منتشرة في حواضر المغرب الأوسط شأنها في ذلك شأن حواضر المغرب والعالم الإسلامي، ولم يذكر إلا المرجان في مرسى الخرز (القالة)، والذي قال عنه ينبت كالشجر، وألمح إلى وجود الحديد بنواحي بونة[1].

5 ــ **التجارة:** كانت الفعاليات التجارية لمغرب القرن 4 هـ/10 م كما صورها كتاب صورة الأرض نشطة وواسعة ومتنوعة تدر أرباحا كبيرة على تجارها، وأسباب هذا الانتعاش التجاري يجدها الباحث المتمعن مبثوثة بين سطور كتابه[2] نذكر منها: النشاط الزراعي الذي كان يقوم بدور أساسي ومهم في نشاط الحركة التجارية، فقد كانت المنتجات الزراعية في مقدمة السلع هذه الحركة، وهذا ما أكد عليه ابن حوقل مرارا عندما يربط بين إنتاج منطقة، وأهلها التجار فيقول مثلا: "وجمعت تاهرت بين توفر المحاصيل الزراعية والأشجار والبساتين وبين التجارة الواسعة"[3]، وتعضد الإنتاج الثروة الحيوانية التي كانت هي الأخرى من الأسباب المنشطة للحركة التجارية.

ويبدو أن ابن حوقل باعتباره رحالة يتكسب بالتجارة لاحظ عن كثب النشاط التجاري في حواضر المغرب الأوسط، فتحدث بشيء من التفصيل والدقة عن الأسواق، وحركة التجارة في الداخل والخارج، وفي المراسي التي كان يصدر منها إنتاج المغرب الأوسط، كما أشار إلى تنظيمها في رحلته الساحلية وتفصيل ذلك كالآتي:

ــ **الأسواق:** يبدو أن الأسواق في حواضر المغرب الأوسط كانت منظمة، ذات شهرة واسعة النطاق، وحركة دائبة تدخل إليها البضائع، وتخرج منها باستمرار، ومن

---

1 - **نفسه**، 75، 76، وهي تقريبا نفس ما أشارت إليه بعض المصادر كالأدريسي، **المغرب العربي**، 154، 153؛ مجهول، **الاستبصار**، 126، الحميري، **الروض المعطار**، 538.

2 - الشيخلي صباح إبراهيم، **المرجع السابق**، 29.

3 - ابن حوقل، **صورة الأرض**، 86.

هذه الأسواق التي تحدث عنها ابن حوقل وشاهدها سوق بونة (عنابة) التي قال عنها:" أنها ذات تجارة رابحة"[1]، كما أشار ضمنيا إلى أسواق الحواضر الساحلية عندما تكلم عن التجارة منها أسواق جزائر بني مزغنا الكثيرة[2]، لكن لم يعط عنها تفاصيل ضافية.

ـــ **تنظيم التجارة**: يذكر ابن حوقل أنه كان للتجارة **أمناء**، ومراصد (نقاط مراقبة) على المتاجر في الحواضر لاسيما على البضائع الداخلة، أو الخارجة منها أي الواردات والصادرات، **وناظر** يراقب الحركة التجارية، وعلاقات التجار فيما بينهم، وتعاملاتهم مع الناس، وكل ما يخرج من المدن، كما أشار إلى وجود **سماسرة** (وسطاء) لتسويق بعض المنتجات كالمرجان[3].

إن دل ما تقدم ذكره على شيء فإنما يل على تطور الحركة الاقتصادية بسواحل المغرب الأوسط خلال القرن 4 هـ/ 10 م ليس فقط في كميات الإنتاج المسوقة ونوعها، ولكن في تنظيم الحركة التجارية من خلال وجود ضوابط تحكم هذه تحكمها وتسيرها مما يوفر الأمن للمنتجين، وللتجار، ومن ثم إشعاع الرخاء الذي يستفيد منه المواطن مباشرة والدولة، وهو ما عبر عنه ابن حوقل في أكثر من موضع يقول عن رخص الأسعار في أسواق بونة (عنابة): "ولها أسواق حسنة وتجارة مقصودة، أرباح متوسطة وفيها ورخص موصوف)"[4].

---

1 - **صورة الأرض**، 75.

2 - **نفســه**، 76، يذكر البكري بعض الأسواق التي لم يتعرض لذكرها ابن حوقل كسوق مرسى الخرز التي قال" أنها عامرة" ص، 55؛ وأسواق وهران؛ أنظر، الحميري، **الروض المعطار**، 612.

3 - ابن حوقل، **صورة الأرض**، 75.

4 - **نفسه**، 75.

أ ــ **التجارة الداخلية**:وتتمثل في تبادل المنتجات، والبضائع بين الحواضر الساحلية والداخلية، وسكان الأرياف، وهذا النوع كان حركيا ورابحا يدل ذلك عليه رخص أسعار المنتجات كالقمح، والشعير، والفواكه، والتين، والمواشي، والألبان، والعسل[1].

ب ــ **التجارة الخارجية**: لقد كان التبادل التجاري في وقت ابن حوقل يتم بين حواضر سواحل المغرب الأوسط، وحواضر سواحل إفريقية والأندلس وجزر المتوسط، وجنوب إيطاليا، حث تصدر من جزائر بني مزغنا إلى القيروان البضائع المتنوعة كالقمح، والشعير، والعسل، والسفرجل المعنق، والتين[2].

كما كان الحديد والمرجان يصدر من بونة (عنابة)، ومرسى الخرز (القالة) إلى الأندلس، وإفريقية وإيطاليا [3]، ويبدو أن حركة التجارة في المنطقة الساحلية الغربية للمغرب الأوسط كانت أقوى وأنشط منها في المنطقة الساحلية الشرقية حسبما يستنتج من إفادات ابن حوقل، وذلك لارتباط هذه المنطقة بالأندلس وقربها منها، وسهولة التنقل إليها، ولتطور الحياة الاجتماعية هناك، وهو ما يبين أنه بالرغم من الاختلافات السياسية

---

1 - نفسه، 76. يذكر **البكري** بعض الأسواق التي لم يرد ذكرها عند ابن حوقل كسوق مرسى الخرز التي قال أنها عامرة، 55؛ ويذر أيضا صاحب **الروض المعطار** أسواق وهران، انظر، **المغرب**، 612.

2 - ابن حوقل، **صورة الأرض**، 75.

3 - يؤكد هذا التبادل الواسع الرحالة والجغرافيون منهم **البكري**، وصاحب **الاستبصار** فيقولان أن مرسى جزائر بني مزغنا مأمون مقصود، وأن المرجان كان يحمل إلى بلاد الدنيا، انظر على التوالي ص، 67، وص، 132؛ أما **الإدريسي** فيذكر أن التجار يقصدون مرسى الخرز من مختلف الأقطار، ص، 153؛ وجاء في **الروض المعطار** عن مرسى الدجاج أن الزروع والفواكه، واللحوم، رخيصة ذات شرائح منشورة إلى سائر الأقطار، ص، 539؛ وفي نفس الموضوع يقول أنها كانت تصدر الطعام إلى الأندلس، وأكثر إلى بلاد إفريقية، وفي القرن 4 هـ/ 10 م يذكر **الوزان** هذه الخاصية لكثير من حواضر المغرب الأوسط الساحلية فيقول عن بونة :" أن السفن تأتي مرساها من جربة، وتونس للتزود من أسواقها العامرة، انظر، **وصف إفريقيا**، 62/2.

الحادة أحيانا فإن المجال الاقتصادي ظل مفتوحا لسكان المغرب الأوسط والأندلس،والعالم الإسلامي، فتجار الأندلس مثلا ظلوا في حركة دائبة جيئة وذهابا كما يقول ابن حوقل عند تعرضه لحاضرة تنس[1].

ويتبين من هذا أن المغرب الأوسط من خلال التجارة الساحلية كان مفتوحا على العالم الخارجي، وكانت علاقاته مع مختلف البلدان مبنية على أساس تبادل المنفعة، كما كان في عصر ابن حوقل (القرن 4 هـ/ 10م) مزدهرا اقتصاديا، ولا ريب أن هذا الازدهار قد أدى إلى تطور في المجتمع، والثقافة، والعلوم، وهي مواضيع أخرى قد نعود إلى دراستها والبحث فيها في وقت آخر.

– **المراسي**: تعد مراسي ساحل المغرب الأوسط شريان نشاطه الاقتصادي، ومركز اتصال بالعالم الخارجي، فهي أحد القواعد الهامة في الحركة التجارية البينية، وقد قال ابن حوقل عن أهم المراسي التي ذكرها ـــ والتي يبدو أنه زار عدد منها: "هذه جملة أحوال المدن المشهورة، والمراسي والقرى المعروفة على نحر بحر المغرب من حد برقة إلى البحر المحيط ما انتهيت إليه ,أدركته بالعيان أو أخذته عمن نشأ فيه"[2]، و منها مراسي المغرب الأوسط التي قدم عنها بعض التفاصيل هي كالآتي:

1 ـــ مرسى الخرز (القالة): والتي ذكر أن بها حوالي خمسين قاربا كل قارب عليه عشرون رجلا[3]، وأن هذه القوارب مخصصة لصيد المرجان[1].

---

1 – **صورة الأرض**، 77.

2 – **صورة الأرض**، 83.

3 – **نفسه**، 75. لا ريب أن مرسى بونة كانت قائمة فهل أهمل ذكرها ابن حوقل، أو أنه لم يتوقف بها، أو مر بها سريعا، وبذلك لم يشهد نشاطها، وحسب المصادر فإن مرسى بونة تراجعت أهميتها في هذا القرن 4 هـ/ 10 م والقرون الموالية؛ يقول عنها صاحب **الاستبصار**: " أن مرسى بونة كانت تسمى مرسى الأزقاق، وهو من المراسي المشهورة". انظر ص، 127؛ وذكر **الإدريسي** في القرنين 6 و7

2 ــ مرسى الدجاج: وكان يصدر منها عدد من المنتجات كالفواكه والقمح، والشعير، والحيوانات، ومنتجاتها، والتين.

3 ــ مرسى وهران: التي يعدها ابن حوقل من أهم المراسي في عصره، فهي تتوفر على كافة وسائل الأمن والسلامة، وأن الصيانة بها قائمة وجيدة.

4 ــ يذكر ابن حوقل بعض المراسي الأخرى والأقل أهمية من هذه كمرسى موسى، وواسلن، وأرجوك، على نهر وادي تافنا، والتي تبعد عن البحر بميلين[2]، وجزائر بني مزغنا، وتنس[3].

الحركة الاقتصادية في حواضر المناطق الداخلية: من أهم الحواضر التي زارها ابن حوقل أو مر بها في طريق عودته من الأندلس والمغرب الأقصى هي على التوالي: تلمسان، وتاهرت، وسطيف، والمسيلة، وطبنة، ونقاوس، وباغاي، ومسكيانة، وتيجس، وتيفاش، وهي حواضر واقعة في المناطق الداخلية، والتي تعرف جغرافيا بالمناطق الهضابية التي تمتد بين التل والصحراء، وذكر ابن حوقل الطرق التي تربط بينها، والقرى الصغيرة الواقعة عليها، وتعرض باختصار إلى طبيعتها، ومحاصيلها الزراعية، وبعض الأنشطة الاقتصادية الأخرى كما يأتي:

1 ــ الإنتاج الزراعي:

هـ/12 ،13 م أن المدينة في حالة ضعف، وقلة عمارة، ص، 154؛ فهل ذلك بدأ منذ القرن 4 هـ/ 10 م ؟

1 - ومرسى الخرز يذكرها **البكري** في القرن 5 هـ/ 11 م ويقول: **أنها كانت مرفأ للسفن، كما** كانت تصنع بالمدينة المراكب الحربية التي كانت يغزو بها بلاد الروم، وخاصة القرية كجزيرة سردانية، ص، 55.

2 - الميل يساوي: 1840 م، وبالتالي فالبعد يقدر تقريبا بـ 2 كم.

3 - **نفسه**، 75.

إن حواضر المنطقة الداخلية المذكورة أعلاه لاسيما تلمسان، وتاهرت، وطبنة، وباغاي، والمسيلة تنتج الحنطة والشعير، وتختص بعضها في عدد من المنتوجات كطبنة التي تنتشر بها البساتين، وتنتج القطن، والكتان بجميع أنواعه، كما يزرع في المسيلة الكرم، والسفرجل المعنق، وكثير من الغلات[1]، ويذكر أن في تيفاش تنتشر الأجنة ذات الرياحيين، والغابات التي تشكل موردا هاما للخشب[2].

ويلاحظ أن ابن حوقل قدم إفادته عن بعض حواضر شرق المغرب الأوسط حيث يبدو أنه مكث بها طويلا عكس الغرب، وقد يكون مر ببعضها ليلا لظروف خاصة، والمناطق التي ذكرها ذات إنتاج كثير ومتنوع لاسيما القطن، والكتان الذي انعدم إنتاجه في المنطقة في عصرنا[3].

2 ــ **الإنتاج الحيواني**: المنطقة الداخليلة (الهضاب) منطقة المراعي الشاسعة، ولذلك لاحظ ابن حوقل ذلك، وذكر أن بباغاي، وطبنة، والمسيلة، وتاهرت، توجد كثيرا من الحيوانات كالبقر، والغنم، ومختلف الدواب الأخرى منها الخيول والبغال[4]، وقد كانت

---

1 – **نفسه**، 85، 88، يذكر **الإدريسي** أن بالمسيلة كان يزرع القطن، 188 ويؤكد صاحب **الاستبصار** في عصره أن بطبنة بساتين كثيرة، وفواكه عجيبة منها الجوز الذي يضرب به المثل في جودته، ص، 163، وقال عنها صاحب **الروض المعطار**: طبنة أعظم بلاد الزاب كثيرة المياه والبساتين والزروع، والقطن والشعير، ص، 76. والملاحظ أن جل هذه الزراعات لم يعد موجودا اليوم فما أسباب ذلك ؟ هل يعود ذلك إلى عوامل طبعية أم بشرية، أم إلى عوامل أخرى؟

2 – بذكر **البكري** في القرن الخامس الهجري أن بتيفاش عيون كثيرة، ص، 53؛ ويؤكد هذا صاحب **الروض المعطار** ويضيف أن أكثر غلاتها الشعير، ص، 146.

3 – وهذه الحقيقة يؤكدها الرحالة الجغرافيون، **فالإدريسي** يقول عن المسيلة في القرنين 6 و7 الهجريين أن بها مزارع واسعة منها مزارع القطن، وأن من وديانها وأحواضها تنتج السمك الطويل إلى جانب تربية الأغنام، والأبقار. ص، 108.

4 – **صورة الأرض**، 85، 86.

تدر على أهل المنطقة بإنتاج الصوف والجلود، والألبان، واللحوم، ويبدو أن هذا الازدهار استمر لعدة قرون بعد ابن حوقل أو بعد القرن 4 هـ/ 10 م[1]، لكنه تضاءل فيما بعد حتى يكاد ينعدم اليوم في بعضه لاسيما تربية الأبقار؛ كما يفيد ابن حوقل أن في هذه المناطق كان يربى النحل الذي ينتج كثيرا من العسل خاصة في تاهرت[2].

3 ـ **المعادن والصناعة:** لا يذكر ابن حوقل كما سلف ذكره إلا بعض المعادن كالحديد، والفضة، وحجارة المطاحن خاصة في بونة ومجانة، أما فيما يخص الصناعة فإنه يذكر الأرحية (طواحين الحبوب) لاسيما في المنطقة الغربية من المغرب الأوسط كتلمسان، ومليانة[3].

وانتشار المطاحن بهذا الشكل يدل على وفرة الإنتاج من جهة، وعلى تحسن المعيشة بتوفر أنواع الأغذية من جهة أخرى، وبالتالي رفاهية المجتمع وتقدمه الحضاري؛ كما أن زراعة الكتان في والقطن ـ إضافة إلى الصوف ـ في مناطق مختلفة من المغرب الأوسط

---

1 - يذكر **الإدريسي** في القرنين 6 و 7 هـ/ 12 و 13 م أن المسيلة تربى بها الأغنام، والأبقار، والسمك، ولذلك كان إنتاج اللحوم وفير. انظر، ص، 108؛ أما صاحب **الروض المعطار** فإنه يذكر أن بها في عصره الخيل، والبقر، والغنم، وأكثر إنتاجها السمن والعسل، ص، 126.

2 - **صورة الأرض**، 86، يؤكد إنتاج العسل هذا **الإدريسي** في القرن 6 و7 هـ/ 12 و13 م. انظر، ص، 110؛ وصاحب **الروض المعطار**، ص، 126.

3 - **صورة الأرض**، 89، 90، يؤكد ما ذهب إليه **البكري** الذي يذكر في القرن 5 هـ/11 م كثرة المطاحن بتاهرت، انظر، ص، 67؛ وكذا **الإدريسي** الذي يفيد أن بمليانة أرحاء كثيرة، ص، 106، **والوزان** يفيد أن أرحية تلمسان تقع في المنحدرات. انظر، وصف أفريقيا، 20/2؛ ومعلوم أن الأرحية (الطواحين) في هذا العصر كانت تدار بقوة المياه، ومن ثم فإن توفر المياه من الأودية، والأبار، والعيون أدى إلى استغلالها في المجال الصناعي التحويلي كطاقة تحريك، و لم يكن يتأت هذا إلا بتوفر عاملين توفر الإنتاج، والرخاء الاقتصادي، والتطور الاجتماعي.

منها على الخصوص طبنة، وبونة تدل هي الأخرى على وجود صناعة نسيجية ولو لم يذكرها غبن حوقل .

4 ــ **المـــاء**: الماء عنصر هام من عناصر الحياة لاسيما في المناطق الداخلية التي تقل فيها نسبة التساقط، وتتعرض من حين لآخر للجفاف، وبالتالي فهي تعتمد في السقي على المياه الجوفية كالينابيع أو العيون، والأودية التي يجف معظمها في فصل الحرارة، والأبار لا على مياه الأمطار، ولذلك فإن كثيرا من مناطق وحواضر المغرب الأوسط عموما، والمناطق الداخلية خصوصا تحمل أسماء هذه الينابيع أو العيون كعين صالح، وعين وسارة، وعين الدفلة، والعين الصفراء، وعين مليلة، وعين البيضاء...، وقد لاحظ الرحالة والجغرافي ابن حوقل ذلك وسجله، فذكر أن لكل حاضرة وكل قرية تتغذى من نبع ــ عين ــ ماء، ويقول أن مسكيانة تغذيها عين الحوت، وباغاي يأتيها الماء من وادي جار إضافة إلى اعتمادها على مياه الأبار، كما أن طبنة، والمسيلة، وتلمسان تعتمد على مياه العيون، أما تيفاش، والقصر الإفريقي، وعين أركو فإنها تعتمد جميعا على مياه العيون الجارية[1].

5 ــ **التجـــــارة**: I ــ **الأســـــواق**: توجد في كل حواضر وقرى هذه المناطق أسواق أسبوعية، وموسمية، يذكر منها ابن حوقل أسواق بجانة، ومسكيانة، والأخيرة

---

1 - **صورة الأرض**، 84، 86، يتعرض الرحالة والجغرافيون إلى قضية المياه في هذه المنطقة الداخلية خاصة فيذكرون أن جل حواضر المنطقة وبسائطها ــ سهولها ــ تتغذى من العيون والأبار من ذلك تلمسان التي تأتيها المياه من الجبل القريب منها في انحدار شديد لذلك تقام عليها الأرحية كما سبق ذكره، والمسيلة تتغذى من عيون، انظر، البكر، 153، 167، **الإدريسي**، 100، 108؛ **الاستبصار**، 172، ويذكر أن بطبنة كانت توجد صهاريج تتجمع فيها المياه وتسقى منها البساتين، انظر، **الروض المعطار**، 126، 135، الوزاني، **وصف إفريقيا**، 20/2، مارمول، **إفريقيا**، 299.

يقول عن سوقها أنه ممتد كالبساط[1]، وسوق باغاي، وسوق أركو، وسوق إبراهيم، وسوق ريغة، وسوق كران وغيرها[2].

II ــ **التجارة الداخلية**: توجد داخل الحواضر حيث تنتشر الحوانيت، والدكاكين تسوق من خلالها للمقيمين من السكان، وكذا للواردين عليها، وبين المدن والقرى حيث تنقل المنتجات المختلفة من حاضرة إلى أخرى لتباع هناك .

III ــ **التجارة الخارجية**: لا يذكر ابن حوقل الكثير فيما يخص التجارة الخارجية في المنطقة الداخلية حيث يبدو أن منتجاتها كانت تصدر عن طريق المراسي عبر مراكز المنطقة الساحلية، وقد أورد إشارات خفيفة عندما تعرض إلى السفرجل المعنق الذي كان ينتج في مناطق المغرب الأوسط خاصة منطقة المسيلة التي يصدر من إنتاجها إلى القيروان، ولاشك أن كثيرا من البضائع كانت تصدر إما إلى مدن إفريقية أو إلى المناطق الصحراوية، وبلاد السودان، أو إلى الأندلس وجزر المتوسط، وهذا بعد أن تعد للتصدير كتجفيف ما يفسد منها، كما كانت للمناطق الساحلية مراسي معروفة تصدر منها هذه المنتجات، كما أفاد إفادات هامة فيما يخص الطرق البرية التي تنقل عبرها هذه السلع.

الطــرق التجاريـــــة: سأعرض هنا الطرق التي ذكرها ابن حوقل[3]، والتي يبدو أنه سار معها في ذهابه وخاصة في إيابه، وقد أفادنا بأسماء القرى والمدن والمراكز الواقعة على طولها، وبالمسافات التي بينها والتي يمكن أن تخص بدراسة مستقلة مقارنة وموضحة بخرائط ورسومات.

---

1 - **صورة الأرض**، 84، 86 .ونفس الوصف يورده **الإدريسي** في القرنين 6 و7 هـ/12 و13 م. انظر ص، 158.

2 - يذكر الرحالة الجغرافيون أسواقا أخرى كسوق تاهرت، وتلمسان، وقسنطينة... انظر **البكري**، 67؛ والإدريسي، 110، 158؛ **الروض المعطار**، 126، 558؛ الوزاني، **وصف إفريقيا**، 62/2

3 - **صورة الأرض**، ص ص، 75 ــ 77 ثم 84 ــ 89.

1 ــ **الطريق الساحلي**: والذي يمتد على طول ساحل المغرب الأوسط من الشرق إلى الغرب انطلاقا من مرسى الخرز وانتهاء بمرسى وهران، وقد سبق أن أوضحنا ذاك في القسم الأول من هذه الدراسة.

2 ــ **الطرق الداخلي**: والذي يمتد من الشرق إلى الغرب، ويتفرع في المنطقة الشرقية من المغرب الأوسط إلى أكثر من ثلاثة فروع، أما في المنطقة الغربية فإن هذه الروع تقل، وابن حوقل ذكرهذا الطريق الداخلي في جزئه الشرقي انطلاقا من الشرق، والعكس بالنسبة للجزء الغربي فقد ذكره من الغرب باتجاه الشرق، وتوضيح ذلك في الآتي:

القسم الشرقي: **الفرع الأول**: يبدأ من مجانة ــ تيجس ــ مسكيانة ــ باغاي ــ دوفانة أوراس ــ دار ملول ــ طبنة ــ مقرة ــ المسيلة ــ جوزا ــ هاز جرتيل ــ ابن ماما ــ تاهرت. وهذا الطرق يتفرع إلى عدة فروع هي كالآتي:

* من تيجس ــ بتجاهة بونة شمالا؟
* من تيجس باتجاه قسنطينة ــ ميلة ــ سطيف ــ المسيلة.
* من سطيف باتجاه جمزة ــ أشير.
* من باغاي باتجاه بلزمة ــ نقاوس ــ طبنة.

الفرعىالثاني: إلى الشمال من الأول ينطلق من تيفاش باتجاه قصر الإفريقي ــ أركو ــ تيجس نمزدوان ــ مهرين ــ تامسنت ــ دكمة ــ أو سجيت ــ المسيلة ــ أشير.

الفرع الثالث: جنوب الأول وهو من الغرب باتجاه الشرق حيث ينطلق من المسيلة باتجاه مقرة ــ طبنة ــ بسكرة ــ تهوذا ــ مدالة.

القسم الغربي: الذي ذكره ابن حوقل من الغرب إلى الشرق، وهو الذي سلكه عند عوده من رحلته انطلاقا من فج الجبل (ممر تازا) باتجاه مزاوروا ــ صاع ــ جراوة أبي العيش ــ ترفاتة العلويين ــ تنمسان ــ العلويين ــ تاتاتلوت ــ وادى الصفاصف ــ أفكان ــ تاهرت ــ المعسكر ــ جبل توبان ــ عين الصفاصف ــ يلل ــ عزه ــ سوق

إبراهيم تاجنة ـــ تنس ـــ بني واريفين ـــ الخضراء ـــ مليانة ـــ سوق كروان ـــ ريغة ـــ رطل مازوغه ـــ أشير ـــ تامزيكا ـــ الوادى المالح ـــ المسيلة ..ومن ثم نحو الفروع المذكورة أنفا.

إن **هذه الإطلالة** السريعة والمركزة حاولت من خلالها إبراز المعالم الاقتصادية، للمغرب الأوسط (الجزائر)، وذلك انطلاقا من معلومات رحالة جغرافي عاش عن كثب صور هذه المعالم، فلم يكتف بما قرأه، واطلع عليه في الكتابات السابقة في هذا المجال، بل انتقل بنفسه لمعاينة الأوضاع الاقتصادية في هذه المنطقة، وأخذ لذلك طريقين: ساحلي عند الذهاب، وداخلي عند الإياب، فوقف بنفسه على الإمكانيات الاقتصادية الهائلة والمتنوعة للمغرب الأوسط، وما يلاحظ على إفادات ابن حوقل، وحتى على بعض الجغرافيين الذين جاءوا بعده أنهم لم يتعرضوا إلى المعادن والصناعة بالقدر الذي تعرضوا به للزراعة والتجارة، وهو الأمر الذي يدعو إلى الدهشة، لاسيما وأنهم ذكروا العديد من المواد الأولية التي تنتج في المغرب الأوسط وتدخل في التصنيع كالقطن، والكتان، والصوف، وبعض المعادن كالحديد، ولعل مرد ذلك إلى أن الصناعة كانت منزلية عائلية كصناعة المنسوجات، والفخاريات، وهو ما يجب أن توجه إليه عناية الباحثين، فكتب الحسبة، والنوازل، والطبقات، إلى جانب مؤلفات الرحالة والجغرافيين، والأبحاث الأثرية تسهم جميعا في بلورة هذه الجوانب.

وفي الختام يمكن القول أن مصادر الرحالة الجغرافيين توفر للباحث في المجال الاقتصادي مادة علمية معرفية جد هامة، وأكثر دقة، وأقرب للواقع بالمقارنة مع لمصادر الأخرى لاسيما كتب التاريخ العام، وأبن حوقل من هؤلاء الرحالة الذين زاروا بلاد المغرب الأوسط، ونقلوا صورة صادقة عن نشاطه الاقتصادي لاسيما الحركية التي شهدتها حواضره.

الثورات الشعبية في الجزائر أواخر العهد العثماني
كرد فعل على سياسة التهميش

الدكتور حنيفي هلايلي

جامعة سيدي بلعباس

هل مارس الحكام الأتراك العثمانيون بالجزائر ما يمكن تسميته بسياسة التهميش تجاه الجزائريين؟ ألم يكن تهميش سكان الجزائر على مستوى الإدارة ومراكز القرار السياسي شكلا من أشكال التهميش؟ ألم يكن تقديم التسهيلات للتجار اليهود ودخول الأتراك العثمانيين بمن فيهم الدايات في مصالح تجارية معهم، بل أكثر من ذلك استعمالهم كوكلاء تجاريين لهم ومنحهم الامتيازات الخاصة، شكلا من أشكال التهميش للتجار المسلمين في الجزائر؟ ألم يكن منحهم الامتيازات التجارية سواء للتجار الفرنسيين أو لغيرهم من الأوروبيين على امتداد الساحل الجزائري لنهب خيرات البلاد وتسريب السلع الأجنبية شكلا من أشكال إنهاك الاقتصاد المحلي إنتاجا وتصنيعا؟ ثم ألم ينشأ عن سياسة التهميش تلك تهميش لجماعة الأتراك العثمانيين أنفسهم الذين أصبحوا بحكم سياستهم مهمشين بالنسبة للمجتمع الذي نفرهم بل وثار عليهم في مرات عديدة، و لم يهرع لنجدتهم خلال احتلال الجزائر 1830 والتي انتهت بجلائهم؟ ألم يكن بداية تحرير وهران (1792) مؤشرا لانتشار الثورات القبلية والطرقية ضد الأتراك؟ ما هي علاقة سياسة التهميش بثورات القرن التاسع عشر؟

هذه جملة من التساؤلات التي سأحاول الإجابة عليها في المداخلة والتي تكشف عن بعض مكامن الخلل في سياسة حكام الجزائر طوال العهد العثماني.

لعل أهم سمة ميزت وجود الأتراك – العثمانيين بالجزائر هي هيمنتهم شبه المطلقة على أمور الإدارة والجيش والاقتصاد أما غالبية السكان، فكان حظهم التهميش، عكس بعض

الأقليات إما ممن ارتدوا عن المسيحية (المهتدين) أو من اليهود الذين حظي بعض العناصر من بينهم بامتيازات وتأثير بالغين في بعض الأنشطة الاقتصادية أو ارتقاء أعلى المناصب والرتب في هرم السلطة أو داخل المؤسسة العسكرية. والتهميش الذي طال المجتمع الجزائري خلال فترة الحكم العثماني، يمكن حصره في المجالات التالية:

1. **التهميش السياسي**: عملت التركيبة التركية من ناحية تكوينها الاجتماعي والعرقي طوال تاريخها على إبقاء الأهالي بعيدين عن أية مساهمة في أمور النيابة، وحالت دون إمكانية اندماج أفرادها بالأوساط الشعبية. وقد يفسر هذا الأحجام عن الاندماج بالسكان إلى رغبة الأتراك في إبقاء هيمنتهم وسيطرتهم على المناصب الحكومية، وزاد حقد الرعية تجاه هذه الطبقة الغريبة لما فرضته من ضرائب وغرامات[1].

كان القتل والاغتيال والثورة الوسيلة الوحيدة التي تستعملها القوى المعارضة لتصفية حساباتها وبالتالي عاش النظام في الجزائر منعزلا ومتقوقعا على نفسه، بعيدا كل البعد عن هموم الناس ومشاكلهم[2].

لقد ولدت عملية تهميش العنصر المحلي قطيعة بينه وبين الحكام الأتراك العثمانيين، تجلت في العديد من الثورات ذات الطابع السياسي (ثورات منطقة القبائل وثورات بعض المرابطين والزوايا وثورات الكراغلة المرتبطين بالدم مع السكان) أو لأسباب اقتصادية.

تم تهميش السكان المحليين في الممارسة السياسية وتولي المناصب العليا، وخاصة الطبقة المتعلمة والأعيان، ويلاحظ على العكس – خلال العهود الأولى للوجود العثماني إبان

1- محمد العربي، الزبيري، التجارة الخارجية للشرق الجزائري قبل الاحتلال، 1792 – 1830، الجزائر: ش.م.ن.ت 1972، ص 24.

2- عبد الله، العروي، تاريخ المغرب (محاولة في التركيب)، (ترجمة: دوقان قرقوط)، بيروت: 1977، ص 271.

تأجج عمليات الجهاد البحري – إفساح المجال للمرتدين عن المسيحية للعب أدوار سياسية هامة وتولي مناصب جد حساسة. ففي عهد البايلربايات (1518–1587) تناوب على حكم الإيالة 7 أتراك و7 من المهتدين (المرتدين عن المسيحية) و2 من الكراغلة وعربيين من خارج بلاد المغرب العربي.

ومن أبرز الحكام خلال هذه المرحلة: حسن آغا (1533–1544) من سردينيا أول من خلف خير الدين بربروسة بعد المناداة عليه إلى استانبول لقيادة الأسطول العثماني. وجاء بعده حسن باشا من جماعة الكراغلة (1544–1552). وهو ابن خير الدين باشا، وصالح رايس من الأتراك (1552–1556)، وحسن قورصو (1556–1557) وعلج علي (1568–1571) وحسن فزيانو (1583–1587) وكلهم من الأسرى النصارى، الذين وصلوا لأعلى المراتب بعد إسلامهم.

ومن أبرز مظاهر هذا التهميش، تهميش ذوي الأصول الجزائرية في تمثيل الحكومة لدى القوى الأوروبية إما كسفراء أو مبعوثين في مهام خاصة، وأيضا في كل ما يتعلق بصلاتهم بالباب العالي. واقتصر القيام بهذه الأدوار على العنصر التركي – العثماني أو من لهم صلة الدم بهم كالكراغلة. نذكر من بين هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر: سفارة كينان آغا (من الأتراك) إلى فرنسا 1620، وبعثه شريف محمد (من الكراغلة) خلال نفس السنة لتقصي أخبار تلك السفارة المكونة من أربعين شخصا بعد أن تناهى إلى علم الداي حسين باشا (1617–1620) خبر تعرضها لمذبحة بمرسيليا انتقاما لأعمال قرصنية جزائرية[3].

3- ذكر الباشا إبراهيم في رسالته إلى مسئولي مدينة مرسيليا أن عدد الضحايا كان 61 قتيلا. للمزيد أنظر: جمال، قنان، معاهدات الجزائر مع فرنسا 1619–1830 الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1987، ص57–60.

ابتداء من أواخر القرن السادس عشر، أخذت جماعة الأتراك العثمانيين خاصة الميليشيا الانكشارية تعزز سلطتها من خلال محاولة إبعاد جماعة الكراغلة. والتخوف هنا ذو خلفية سياسية فبالرغم من رابطة الدم، كان هناك ما يبعث على القلق والخوف من إمكان انقلاب الكراغلة عليهم أو استخدامهم من طرف طائفة الرياس التي انتهى حكمها المتمثل في العهد الأول (عهد البايلربايات)، خاصة وأن أعدادهم كانت تتزايد بسرعة، فقد بلغ عددهم في حدود 1621 حسب بعض التقديرات التي ينبغي أن تؤخذ بحذر لأن مصدرها آحادي (تقارير الرحالة والتجار الديبلوماسيين الأوربيين أو الأباء المسيحيين المكلفين بافتداء الأسرى)، 5000 كرغلي في مقابل 10000 تركي. وما كان يزيد من ذلك التخوف ارتباط الكراغلة بأرض الجزائر على عكس العثمانيين الذين هاجروا لأغراض متعددة[4].

إن التخوف العثماني من جماعة الكراغلة، كان له ما يبرزه إذ سرعان ما اندلعت خلال سنوات 1629 و1633 أولى ثورات الكراغلة على الأتراك، تمت الأولى في بجاية وبعد القضاء عليها اتجه الثوار إلى منطقة القبائل التي يعتبر سكانها أشد المعارضين للحكم التركي. وانطلاقا من منطقة القبائل قام الكراغلة مجددا بثلاث محاولات للاستيلاء على مدينة الجزائر سنة 1633. وفي سنة 1693 سمح لهم شعبان داي (1688-1695). بالتجنيد ضمن الانكشارية، وهذا ربما لحاجة الدولة إلى أعداد إضافية بسبب الحرب المعلنة ضد المغرب وتونس، ولتأخر وصول مجندين جدد من الأناضول[5].

لم يتحسن وضع الكراغلة طوال عهد حكم الدايات (1671-1830) حيث ظلوا في مرتبة أقل من آبائهم الأتراك. والملاحظ أنه منذ بداية القرن الثامن عشر، تغير موقف

---

4 - Pierre, Boyer, « Le problème Kouloughli dans la régence d'Alger » in, R.O.M.M, N° spécial, 1970, PP80-82.

5 - Ibid, PP.83-84.

الأتراك تجاه الكراغلة. فالاعتماد عليهم كان ضروريا لتولي المناصب الهامة والمشاركة في المليشيا، وفي مقدمتها منصب الباي، وقد تم إحصاء تولي أربع بايات من الكراغلة من ضمن خمسة لهذا المنصب في بايليك قسنطينة خلال الفترة الممتدة من 1700 إلى 1713. وفي وهران تم تسجيل كرغلي واحد هو مصطفى العمر في الفترة من 1736 إلى 1748. وفي بايليك التيطري تم التعرف أيضا على كرغلي واحد هو محمد الذباح في المرحلة من 1768 إلى 1771. والحاج أحمد في بايليك قسنطينة في الفترة من 1826 إلى 1837. ومما يدل أيضا على تجذر فكرة التهميش لدى الإدارة الحاكمة أن الكراغلة الذين يتم اللجوء لخدماتهم العسكرية ضمن فرق الانكشارية لا يتم تقييد أسمائهم في نفس السجلات المخصصة للأتراك[6].

و مع هذا فإن دور الكراغلة قد تزايد بشكل ملحوظ في أواخر العهد العثماني، حيث شاركوا في كثير من الأحداث، وخاصة بعد تراجع دور فرقة الانكشارية. ففي عام 1808 منعوا جنود الأوجاق من نهب بعض أحياء مدينة الجزائر. وفي عام 1813 أفشلوا محاولة الداي حاج علي (1809-1815) للتخلص منهم، كما وقفوا إلى جانب الداي علي خوجة (1817-1818) عام 1817 للقضاء على تمرد الانكشارية[7].

2. التهميش العسكري:

لا أحد ينكر الدور الذي لعبه الجيش الانكشاري وديوانه في الأحداث والتطورات السياسية التي عرفتها إيالة الجزائر طيلة العهد العثماني. لقد أبعد العثمانيون الرعية عن

---

6 - Ibid, PP.85-87.

7- جون (ب)، وولف، الجزائر وأوروبا (ترجمة وتعليق: أبو القاسم سعد الله)، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1986، ص 447.

الإنخراط في هذا الجيش ووضعوا عراقيل في وجه فئات من السكان لهم حق المساهمة فيها هو شأن الكراغلة[8].

و أمام الحاجة الماسة والمتزايدة إلى المتطوعين. كانت تنظم حملات مرخص لها عن طريق إرسال وكلاء يطلق عليهم اسم الدائيات[9] إلى الأناضول للبحث عن الراغبين في التجنيد أو الهجرة إلى الجزائر.

أما بخصوص المعلومات عن المجندين الجدد فتتفق المصادر الأوروبية بأنهم من المهمشين ومن غير المرغوب فيهم بشكل عام، وتجمع معظم المصادر على أنهم ينتمون إلى أدنى الفئات الاجتماعية. فهم بالنسبة لهايدو (Haëdo) (1581) يعتبرون من فصيلة "ابن آوى"[10]، وهم بالنسبة للوجي دي طاسي (Laugier de Tassy) (1725) "بؤساء أو منبوذين"[11]. أما فنتور دي بارادي (V. de Paradis) (1789) يرى بأنهم من "المتشردين في أزقة أزمير والقسطنطينية"[12].

والدراسة التي أجراها مارسيل كولومب (M. Colombe) بالاعتماد على بعض السجلات الخاصة بتجنيد العناصر الجديدة الانكشارية، حيث خلص إلى صدق ما جاء

8- عكس إيالة الجزائر، فإن قانون التجنيد في بعض الولايات العربية كدمشق والقاهرة كان يبيح تجنيد السكان المحليين في فرق الانكشارية، للمزيد من التفاصيل راجع:

ليلى، الصباغ: "الوجود العثماني في المشرق المتوسطي في العصر الحديث"، المجلة التاريخية المغربية، عدد 7 و8، تونس، جانفي 1977، ص 75-98.

9- دائرة المعارف الإسلامية، (مادة الانكشارية)، المجلد الثالث، نشر جهان تمران، بودرجميري، بدون تاريخ، ص 320.

10 - Haëdo (F.Diego de), "Histoire des rois d'Alger", Traduit et annotée par H.D de Grammont, in R.A (N°24), 1980, P, 238.

11 -Laugier de Tassy, Histoire du Royaume d'Alger (1724), éd, Loysel, Paris, 1992, P, 125.

12 -Venture de Praradis, Tunis et Alger, Sindbad, Paris, 1983, P, 160.

في نفس المصادر بخصوص الوضع الاجتماعي لهؤلاء المجندين فهم بالفعل من الطبقات الدنيا. وقد خلص بأن عمليات التجنيد تكلف خزينة الحكومة الجزائرية الكثير من الأموال، فلم يكن مفروضا فقط إطعام وكساء وتغطية كل المجندين الجدد، ولكن تقديم الهدايا[13].

لقد أصبحت الميزانية المخصصة لدفع الأجور تعاني عجزا متزايدا بلغ في أواسط القرن الثامن عشر حوالي خمسين ألف بياستر[14]، فكثيرا ما رفعت أجور الجند بغتة ولدوافع سياسية قصد كسب التأييد، كما فعل الثائر أحمد شاوش الذي قام بتوزيع أموال خزينة بايليك الشرق على الجنود ليقفوا بجانبه ضد الباي أحمد بن طوبال[15].

وأمام هذا الوضع لجأ الدايات إلى التعامل مع اليهود الذين أصبحوا يشرفون على الأمور المالية، ثم تحولوا إلى وسطاء سياسيين ثم مستشارين ووزراء، كما أضطر هؤلاء إلى زيادة الضرائب على سكان الأرياف والمدن، مما سينجر عنه عواقب وخيمة على مصير الأيالة الجزائرية.

إن تهميش سكان الجزائر من أية مشاركة فعلية سواء في الدفاع أو المحافظة على الأمن الداخلي واعتماد العنصر التركي- العثماني وحده في الخدمة العسكرية ساعد على المحافظة على الطابع العثماني للدولة الجزائرية، فمن هؤلاء المجندين كان يتم اختيار الحكام من مختلف الرتب والألقاب، ومن بينهم كان يختار الوزراء والموظفون. ومن مظاهر هيمنة الانكشارية على الحياة السياسية للجزائر خلال الفترة العثمانية، أنها أصبحت تتحكم في تعيين وعزل البشاوات.

---

13 – Marcel, colombe, « contribution à l'étude du recrutement de l'odajaq d'Alger », in, R.A (N°87) 1943, PP.171 – 178.

14- P. Boyer, op.cit, P.139.

15-GRAMMONT (HD-de), Histoire d'Alger sous la domination Turque 1515-1830, E.Leroux, Paris, 1887, P.368.

وللإشارة هنا أن عهد البيلربايات والباشاوات تميز بالهدوء حيث لم يقتل إلا البيلرباي محمد كرد أوغلي، بينما قتل كل الأغوات وحوالي نصف الدايات[16]. وقد وصف حمدان خوجة الجيش الانكشاري في الجزائر أواخر العهد العثماني قائلا: "صارت تلك الميليشا المسلحة التي لا مبدأ لها، صارت ترتكب المخالفات ضد البدو والقبائل، ثم قام هؤلاء البؤساء بإشعال الثورات وقلب قادة الدولة حسب هواهم"[17].

3. **التهميش الاقتصادي**: بالرغم من هيمنة العنصر العثماني بالجزائر على أمور السياسة والإدارة والجيش بل امتدت لتشمل الحياة الاقتصادية، ويتجلى هذا التهميش فيما يلي:

أ. منح الامتيازات والتسهيلات التجارية للأجانب من أوروبيين ويهود فبالنسبة للأوروبيين أبرز مثال هو تلك الامتيازات التي تمتعت بها بعض الشركات الفرنسية طوال الوجود العثماني بالجزائر.

لقد منحت السلطة العثمانية بالجزائر الفرنسيين — من خلال شركات خاصة كشركة صانصون نابلون (Sanson Napollon) (1628)، وشركة دونيس ديسو (Denis Dusault) (1679)، أو شركات نشرف عليها الدولة بمساهمة الخواص كالشركة الملكية الإفريقية (Compagnie Royale d'Afrique) والوكالة الإفريقية (Agence d'Afrique) (1794)[18].

حق استغلال مراكز تجارية في المنطقة الممتدة من القل إلى القالة، حيث الحصن المعروف بباستيون فرنسا، وبموجب معاهدات تجارية تلتزم تلك الشركات بدفع التزام

16- GRAMMONT, op.cit, P.227

17- خوجة، حمدان بن عثمان، المرآة، (تقديم وتعريب وتحقيق: العربي الزبيري)، ط2، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982، ص 149.

18- بخصوص هذه الشركات راجع: جمال، قنان، المرجع السابق، ص55-133.

مالي سنوي يدعى "اللزمة"[19] يخصص مقدارها لدفع رواتب الانكشارية. ويمنع على السكان فلاحين ومربي المواشي بيع منتجاتهم لغير تلك الشركات بأثمان محدّدة.

لقد ساعدت تلك الممارسات على استتراف خيرات تلك الجهات دون استفادة الأهالي. كما تمتعت شركة بكري – بوشناق بنفس الامتيازات من الدايات خلال المرحلة التي تعذّر فيها استغلال الفرنسيين لمراكزهم التجارية إبان فترة حروب الثورة والحروب النابوليونية (1792–1814). لقد حرم سكان مناطق الشرق الجزائري من التجارة البحرية مع الأجانب في الموانئ التابعة لهم، وهو ما يمكن اعتباره تهميش لهم عن محيط التجارة الدولية.

ب. المكانة المتميزة للتجارة والأجانب، أوروبيين ويهود في تجارة مدينة الجزائر مقارنة مع دور التجار من أهل البلد. والأخطر في ذلك هو ممارسات الطبقة الحاكمة ودخولها في مصالح مشتركة مع اليهود إما كوسطاء موكلين أو كشركاء.

أصبحت الشركة اليهودية بفضل استثماراتها الاقتصادية الضخمة بمثابة البنك الذي يقوم بعمليات التمويل في المجال النقدي بين مدن الإيالة وبقية المدن الأوروبية، وأوكل الدايات لليهود مهمة الإشراف على تنظيم المدفوعات الخارجية وتسييرها، الأمر الذي حدا بالديبلومايسي الفرنسي جون بوسان (J. Boussain) إلى التساؤل: "هل من الممكن أن توضع كل تجارة حوض البحر الأبيض المتوسط بين أيدي يهوديين من الجزائر[20]."

19– ناصر الدين، سعيدوني، الظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني (1792–1830)، ط2، الجزائر: م.و.ك 1985، ص 96–98.

20– لمزيد من المعلومات بخصوص موضوع أوضاع اليهود الاقتصادية والسياسية في الجزائر أثناء العهد العثماني يرجى الرجوع إلى: محمد، دادة، اليهود في الجزائر في العهد العثماني (منذ مطلع القرن 18 حتى 1830)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق 1985.

زاد تأثير اليهود في عهد الداي حسن باشا (1791-1798)، وخليفته الداي مصطفى (1798-1805)، حيث أصبح اليهوديين يوسف بكري ونفتال بوشناق يتصرفان في الشؤون الداخلية والخارجية للإيالة بكل حرية. وفي عهد الداي مصطفى فإن بوشناق أصبح الحاكم الفعلي لإيالة الجزائر، حيث كان يعين من يشاء في الوظائف الحكومية ويحدد قيمة الضرائب وأسعار السلع، وبسبب استقباله مبعوث السلطان شخصيا سنة 1804، جعل قنصل إسبانيا يطلق عليه: "نائب ملك الجزائر"[21].

ومما زاد في التضييق على أنشطة التجار الجزائريين، المنافسة الكبيرة التي كانوا يلقونها من أفراد الكراغلة، الذين لعبوا دورا في تعميق أزمة التجار الجزائريين. فقد ظهر من بين هؤلاء تجار وملاكون كبار تمتعوا بامتيازات خاصة كما هو شأن حمدان خوجة صاحب كتاب المرآة. يذكر هذا الأخير عن نفسه أنه "كان أحد كبراء وأغنياء المدينة... أملك في منطقة المتيجة بمزارعي عشرة آلاف رأس غنم وستمائة رأس بقر ومائتي زوج بقر (للحراثة) وستين جملا، ومائتي ما بين فحول وفرسان، وستين بغلا، وعددا آخر من الحيوانات. كنت أملك بالإضافة إلى هاته الثروة الفلاحية ستمائة معسلة، وخمسة آلاف (الكيلة الواحدة تساوي 25 كلغ) من القمح والشعير وعدة آلاف من المساحة الصالحة للزراعة. وما عدا هذا كنت تاجرا بالجزائر ولي تجارة واسعة تجاوز ثلاثمائة ألف فرنك، أتعامل بها في الجزائر العاصمة وبقية أطراف البلاد"[22].

يلاحظ مما سبق أن أنشطة التجار الجزائريين كانت في موقع متأخر جدا، وفي مقابل هذا الوضع الذي وصل إليه السكان، لاحظنا اتساع الأملاك والثراء الفاحش الذي حققه

21- Bloch (I), inscriptions Tumulaire des anciens cimetières Israélites d'Alger, Paris, 1888, P, 96.

22- عبد الجليل، التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغاربي: الجزائر وتونس وليبيا (1816 - 1871). زغوان: منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات 1985، ص 34-35.

رجال الدولة والكراغلة الذين تعاطوا التجارة وكذلك اليهود الذين جمعتهم بهم مصالح مشتركة.

4. **نماذج من ثورات القرن التاسع عشر**: كان الهدوء الذي عرفته الجزائر في منتصف القرن الثامن عشر، راجع إلى الانتعاش الاقتصادي. وكان سببا رئيسيا في استقرار نظام الحكم، فلم تعرف الإيالة سوى أربعة دايات[23] في مدة تعادل خمسين سنة وذلك في الفترة التي بين (1748-1798).

وهذا عكس ما حدث في أوائل القرن التاسع عشر الذي شهد ضغطا ماليا وانهيارا اقتصاديا، إذ تعاقب على حكم الإيالة في مدة لا تزيد عن ثلاثة عشر سنة (1805-1817م) ستة دايات[24] كان لأغلبهم نهاية أليمة.

ففي الفترة الممتدة بين سنتي 1798-1830 اغتيل ست دايات من مجموع ثمانية[25]. ولم يقتصر هذا الاضطراب على الجهاز الحاكم للبلاد بل أن الانتفاضات الداخلية زادت حدتها وتكاثرت مع نهاية القرن الثامن عشر في أغلب جهات البلاد. ومن هذه الثورات على سبيل المثال تلك التي اندلعت بمنطقة جرجرة خلال أعوام 1804 و1810 و1823، وثورة ابن الأحرش في الشمال القسطنطيني عام 1804، وثورة درقاوة في الغرب الجزائري

23- هم:

محمد بكير داي 1748 – 1754.

بابا علي داي 1754 – 1766.

محمد بن عثمان داي 1766 – 1791.

حسن داي 1791 – 1798.

24- Mouloud, GAID, l'Algérie sous les Turcs, 2ed, ed Mimouni, 1991, PP. 171 – 178.

25- منهم: الداي مصطفى (1805)، والداي أحمد (1808)، والداي علي الغسال (1809)، والداي الحاج علي (1815) والداي محمد الخزناجي (1815)، والداي عمر (1817).

ما بين سنتي 1805 و1816، والثورة التيجانية بعين ماضي عام 1816، وثورة النمامشة والأوراس ما بين عامي 1818 و1823[26].

مع مطلع القرن التاسع عشر، عرفت الجزائر سلسلة من الثورات قادها مجموعة من المرابطين وشيوخ الزوايا، أرهقت النظام الحربي للجزائر وهددت التواجد العثماني، وكانت عاملا حاسما في زواله. كما تزامن اندلاع هذه الثورات مع اشتداد التنافس الإنجليزي – الفرنسي على اكتساب مناطق النفوذ داخل نيابة الجزائر وباستحواذ اليهود على مقاليد الحكم، وانتشار موجة الاستياء العام لدى السكان تجاه السياسة الجائرة المطبقة من طرف الدايات ومن أهم هذه الثورات:

ثورة ابن الأحرش: تنسب هذه الثورة إلى محمد بن عبد الله الشريف الملقب بالبودالي[27] الذي تزعم الانتفاضة في منطقة الشمال القسنطيني في عهد الداي مصطفى باشا (1798-1805) الذي كلن عثمان باي قسنطينة بالقضاء على ابن الأحرش وزمرته، وكان هذا الأخير قد تحالف مع مرابط من منطقة ميلة يدعى "الزبوشي" وتمكنا من سحق جند عثمان باي وقتله في معركة وادي الزهور سنة 1804[28].

وقد تمكنت قوات إسماعيل باي قسنطينة الجديد بمساعدة قبائل المخزن من القضاء على ثورة ابن الأحرش وحركته التي استغرقت أربع سنوات[29].

26- لأخذ فكرة عن هذه الثورات العديدة راجع:

GRAMMONT (H.D.de), op.cit, PP. 364-385.

27 - CH, Feraud, « les chérifs Kabyles de 1804-1809 dans la province de Constantine », in, R.A (N°13), 1869, PP.217-218.

28- حول تفاصيل المعركة راجع:

العنتري، صالح، مجاعات قسنطينة، (تحقيق وتقديم: رابح بونار)، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1974، ص 33-34.

29- نفسه.

ثورة درقاوة: تنسب هذه الثورة إلى عبد القادر بن الشريف، ويعرف لدى العامة بابن الشريف الدرقاوي. والمعروف أن الدرقاوي انتصر على مصطفى العجمي باي وهران في موقعه فرطاسة[30] بين وادي مينا ووادي العبد عام 1805. ومكنه هذا النصر من السيطرة على معسكر وفرض سلطانه على كل المنطقة الممتدة ما بين مليانة شرقا إلى وجدة غربا[31].

والواضح أن ابن الشريف الدرقاوي حينما أحسن بقوته العسكرية قرر مهاجمة وهران التي فرض عليها الحصار لمدة ثمانية أشهر، لكن الباي محمد بن عثمان المعروف بالمقلش تمكن من فك الحصار بمساعدة قبائل المخزن وملاحقة الثوار والانتصار عليهم في عدة معارك[32]. واستطاع باي وهران محمد مقلش ما بين (1805-1808) من إخضاع القبائل الثائرة مثل قبيلة مهاجر والبرجية وبن عامر المتحالفة مع ابن الشريف الدرقاوي[33].

تعاطف بعض البايات مع الطريقة الدرقاوية، حيث انتمى باي وهران محمد بن عثمان الملقب بوكابوس (1808-1813) إلى الطريقة سرا، وأعلن تحالفه مع السلطان المغربي سليمان، كما وعد هذا الباي كلا من إسبانيا وبريطانيا بعدة إمتيازات اقتصادية في حالة تقديم المساعدات العسكرية لإنجاح ثورته[34].

30- تقع هذه القرية جنوب مدينة غليزان وتعرف اليوم بوادي الأبطال.

31 - GRAMMONT, op.cit, P.365.

32- الغربي، الغالي، الثورات الشعبية في الجزائر أثناء العهد التركي 1792-1830، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق 1985، ص 177 - 182.

33 - W.ESTERHAZY, la domination Turque dans l'ancienne Régence d'Alger, Grossein, Paris, 1840, PP. 210 - 212.

34- الغالي، المرجع السابق، ص 184.

لقد باءت هذه المحاولة بالفشل، لأن إسبانيا ترددت بسبب إلتزامها بالاتفاقية المبرمة مع الجزائر[35]. أما المغرب الأقصى فرغم تأييده المطلق للباي، إلا أن إمكانياته العسكرية كانت غير كافية.

ثورة التيجانية: تنسب إلى محمد الكبير التيجاني، وقد ازداد نفوذ هذه الطريقة أواخر العهد التركي وكان لها أتباع كثيرون في الصحراء. وقد أظهر حكام الإيالة لهم العداء، حيث بدأ إرسال الحملات العسكرية إلى مقر الطريقة بعين ماضي قرب الأغواط منذ 1787 وإلى غاية 1827[36].

ومنذ أن تولى عثمان باي شؤون بايليك الغرب بدأ في التفكير بجدية للقضاء على ثورة التيجانية بزعامة أحمد التيجاني، حيث حوصرت القرية سنة 1825 وانتهى الحصار بإبرام الصلح بين الطرفين[37]. ولم يتمكن أحمد التيجاني من الانتصار على الجيش التركي في معركة أولاد دحو قرب معسكر بسبب انسحاب القبائل الموالية له وعلى رأسها قبيلة بني هاشم[38].

35- أبرمت إسبانيا الصلح مع الجزائر سنة 1791 ونالت بموجبه على حقوق امتياز صيد المرجان بالسواحل الغربية ورخصة شراء 1000 حمولة قمح سنويا، للمزيد أنظر:

ناصر الدين، سعيدوني، المرجع السابق، ص 74.

36- أنظر تفاصيل الأحداث في كتاب:

Louis Rinn, Marabouts et Khoanans, étude sur l'Islam en Algérie, A. Jourdan, Alger, 1884.

37- الزهار، أحمد الشريف، مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار تقبب أشراف الجزائر (تحقيق: أحمد توفيق المدني) ، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980، ص 59.

38- المصدر نفسه، ص 68.

لقد نجحت حكومة الدايات في إخماد الثورات والانتقام من مفتعليها واستعادة الأمن، والسبب في ذلك راجع إلى فقدان الثورات عنصر الانتشار والشمولية والتجاوب الشعبي، حيث غلب عليها الطابع الإقليمي مما سهل على البايات والدايات محاصرتها في مهدها والقضاء عليها، ورغم التأثير السلبي لهذه الثورات إلا أنها لم تتمكن من الإحاطة بالحكم المركزي المستقرّ بمدينة الجزائر، وذلك لتعدد الطرق الداعية لها، واختلاف اتجاهات زعمائها، وعدم تمكن أي زاوية من بسط نفوذها على كامل البلاد، إذ بقيت الرحمانية تسود ببلاد القبائل والتيجانية تتركز بالصحراء، والدرقاوية تتحكم بالجهات الغربية، والشاذلية تؤثر في النواحي القريبة من قسنطينة.

ولا بد أن نشير أن تحرير وهران وطرد الإسبان منها كانت نقطة بارزة في التحول الذي شهدته العلاقات بين النظام والطرق الصوفية، فبتحرير وهران فقد التحالف المرابطي – التركي دعامته الأساسية المتمثلة في عامل الجهاد ومواجهة العدو المشترك.

ويفسر تبني رجال الطرق الصوفية للثورة أن الأتراك حلفاءهم السابقين قد أخلوا بالقاعدة الدينية التي تتمثل في المساواة الإسلامية، فتواطؤ مع التجار اليهود، والأجانب من الأوروبيين أصحاب الامتيازات.

ومع هذا فإن الثورات، بغض النظر عن بواعثها الدينية، كانت في واقع الأمر بمثابة رد فعل على سياسة التهميش. لاسيما بعد أن تضاءل دور رجال الدين في التوفيق بين متطلبات الجهاز التركي الحاكم، وبين مجموعات السكان المتأثرين بالنفوذ الروحي لرجال الدين. ومن هنا عبرت القاعدة الشعبية عن عدم رضاها عن حكومة الدايات وهذا بكثرة الثورات.

وصفوة القول أن سقوط مدينة الجزائر سنة 1830 كان بسبب تفكك الجبهة الجزائرية الداخلية وهذا مصداقا لما ذكره المؤرخ التونسي ابن أبي الضياف عند تحليله لأوضاع الجزائر عشية الاحتلال الفرنسي حيث يذكر: "... لأن أهل الجزائر وأعرابها وهم السواد

الأعظم سئموا سطوة جند الأتراك وبلغ السيل الزبى وزهدهم ذلك في الوطن وضاق منها الوطن والمظالم الفظيعة ربما تفضى إلى مخالفة الشريعة..."[39]

39- أحمد بن أبي الضياف، من اتفاق أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ط2، الدار التونسية للنشر والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971، ج2، ص 217.

الطلبة الجزائريون بجامع الزيتونة
(1919- 1939)

الأستاذ خير الدين شترة

جامعة أدرار

1/ مـــقـــدمـــة

لقد مثّل جامع الزيتونة – وإن وُجد ضمن شيوخه وخريجيه من كان يعمل لفائدة الإستعمار ويجتهد بالفتاوى في تعليل وجوده في تونس – معقلا من معاقل الوطنين ورجال النهضة إلى جانب المدرسة الصادقية، غير أن القراءات السابقة للحركة الوطنية كانت تُقلّل وتُحط عن قصدٍ أو دون قصدٍ من شأن الطلبة الزيتونيين وإسهامهم في الحركة الوطنية التحريرية ودورهم البارز في معركة الهوية مُغلبةً في المقابل دور عناصر أخرى.

وإنه من الإنصاف والموضوعية إعادة الاعتبار لهؤلاء الطلبة الجزائريين في معركة الهوية والدفاع عن الذاتية. . إلا أن الأكيد أن أجيال الطلبة الزيتونيين المتعاقبة لم تتجاوز إلا نادراً دور الجماهير إلى موقع القيادة والتسيير في النخبة الوطنية الجزائرية.

اهتم كثيرٌ من الكتاب والمؤرخين، ودرسوا طويلا تطور التعليم الفرنسي في الجزائر خلال الفترة الاستعمارية الفرنسية للبلاد، ورغم قلة عدد الفرنسيين فقد شكل هؤلاء المحور الرئيسي الذي دار حوله اهتمام الكتاب الفرنسيين بالأخص ثم حذا حذوهم بعض الكتاب الجزائريين ومن الطبيعي إنه نظرا إلى الدراسات المكثفة التي خصّ بها هؤلاء الكتاب الطلبة الجزائريين المفرنسين، يجد الدارس لهذا النوع من الطلبة الجزائريين معلومات كثيفة عنهم تكاد لا تحصى، وبقدر ما كان الاهتمام كبيرًا بالتعليم الفرنسي وطلبته كان كذلك الإهمال كبيرًا للتعليم العربي وطلبته.

وسنحاول من خلال هذا العمل تسليط الأضواء على بعض الجوانب من النشاط السياسي والثقافي والفكري لبعضهم بعد أن ندرس هجراتهم المتتابعة إلى تونس والمسارات التي اتخذوها خلال فترة ما بين الحربين وكذا وضعيتهم المادية والأدبية خلال مرحلة تكوينهم العلمي.

2/ البعثات والرحلات التعليمية من الجزائر إلى تونس:

شهدت الجزائر منذ مطلع القرن العشرين هجرات طلابية محدودة، توجهت بصورة رئيسية نحو جامع الزيتونة، وكان يحدوا هؤلاء الطلبة المهاجرين رغبة في إستكمال دراستهم العالية، بعد أن أتموا تعليمهم الابتدائي في الزوايا التعليمية، ويكفي أن أغلب علماء الجمعية كانوا من خريجي الجامع الأعظم.

وتميّزت هجرات الطلاب الجزائريين المبكرة بأنها كانت نتيجة رغبة شخصية أو مبادرات فردية، و لم تشهد البلاد قبل الخمسينيات بعثات طلابية منظمة سوى بعثات الطلاب الميزابيين الإباضيين، التي أخذت تتوافد إلى تونس بصورة منتظمة منذ عام 1914. و لم تحاول جمعية العلماء إيفاد بعثات تعليمية منظمة إلى خارج البلاد وعلى الأخص إلى المشرق العربي إلا في عام 1951[1].

ففي العقد الأول من القرن العشرين هاجر إليها الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889-1940) سنة 1908م، والشيخ الحاج ناصر كروش وابنه الشيخ حمو، لتتدفق الهجرات والبعثات بعد الحرب العالمية الأولى، حيث صارت تونس هي مقصد كل من يُريد الثقافة العربية الواسعة[2].

1-الخطيب (أحمد)، جمعية العلماء وأثرها الإصلاحي في الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص217

2- دبوز (محمد علي)، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ط 1، ج 2، الجزائر: المطبعة العربية، 1971، ص 20.

ويُعتبر الشيخ ابن باديس أحد واضعي أسس التواصل الطلابي بين تونس والجزائر [1] بحيث كانت رحلته إليها فاتحة عهد جديد بين القطرين، حتى بعد عودته إلى قسنطينة لم يقطع صلاته بشيوخه فيها وبرعاية منه وصلت إلى تونس أول دفعة من هذه البعثات التعليمية في سنة 1913م، إلا أن ظروف الحرب العالمية الأولى لم تمكن الطلبة من البقاء في تونس فإضطروا إلى العودة إلى بلادهم إلى أن وضعت الحرب أوزارها؛ حيث استأنفت هذه البعثات طريقها إلى تونس [2]، وكانت منتقاة من أفاضل الدارسين أمثال مبارك الميلي والعربي التبسي والسعيد الزاهري وعبد السلام القسنطيني ومحمد العيد. . . وهم اللذين تخرجوا بين سنتي (1924-1925)، فهؤلاء مثلوا طليعة المتخرجين وساهموا أدبيا وفكريا في مجال الكتابات الصحفية والتجمعات العلمية[3] .

كما برزت مسارات أخرى اتجهت انطلاقا من الجزائر نحو الزيتونة كمسار الجنوب الصحراوي أي منطقة وادي ميزاب (التي سنتحدث عنها لاحقا)، وأيضا مسار آخر إقتصر على إرتياد الزوايا والكتاتيب والمدارس الواقعة على مقربة على الحدود الجزائرية التونسية وهو مسار الوسط الذي تمثله مدينتي تبسة ووادي سوف، ويصف مالك بن نبي طبيعة هذا المسار الوسطي ونوع البعثات التي ترحل من مدينة تبسة في اتجاه مراكز التعليم

1- هلال (عمار)، العلماء الجزائريون في البلدان العربية (ق 19- 20)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1995م، ص 87.

2-الجابري (محمد الصالح)، التواصل الثقافي بين الجزائر وتونس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990، ص 48

3- الجابري (محمد الصالح)، النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس، تونس: الدار العربية للكتاب، 1983، ص 37.

بنفطة، فيقول: " كان في تبسة ثوران من الأفكار حقا يحفظه ويرعاه ويصونه العلماء اللذين أخذوا يعودون من الشرق"[1].

إن ابن باديس بعمله الرائد هذا أستطاع أن يساعد على تنمية هذا الإقبال التلقائي ويجعله إحدى الخصائص المميّزة لهذه المناطق، ويُحوّله من طابع الهجرة الفردية العشوائية إلى البعثة المنظمة الواعية كهجرته إلى"قمار"؛ التي كان لها أثر كبير في شبابها، وكما يذكر أبو الق اسم سعد الله: "فقد كان هؤلاء الشبان الذين سافروا للدراسة في جامع الزيتونة يعودون بعد عام فيتصلون بشبان جدد ينشرون بينهم أفكارًا جديدة فكان عدد الذاهبين يزداد في خريف كل سنة "[2].

وهكذا لم تكد الحرب العالمية الثانية تضطرم، ويتوقف بسببها كل نشاط للهجرة العلمية حتى كانت الجزائر تزخر بعشرات الخريجين الذين تمركزوا للدراسة بالمعاهد، وتعززت هذه الحركة العلمية بتأسيس المعاهد والنوادي والمدارس والجمعيات والصحف، وبالتالي فقد قدمت الزيتونة أفواجًا من العلماء والمفكرين لم يقتصر دورهم على تعبئة المشاعر الوطنية والعمل من أجل بعث الجزائر وإنما كانت لهم مساهمات نشيطة في مجالات الفكر بتونس[3].

لكنّ الشيء المميّز بالنسبة للميزابيين هو أن رحلاتهم التعليمية لم تقتصر على تونس العاصمة فقط بل حتى مدينة جربة التي كانت تزخر بالعلماء، فيقصدونها للتعليم والتزوّد من الصلاح الذي تتسم به، ولضمان أكبر قدر من النجاح إنتدبوا للإشراف على أول

بن نبي (مالك)، مذكرات شاهد القرن، ج1، تر. مروان القنواتي، بيروت: دار الفكر، 1969م، ص 81

2- منطلقات فكرية، بيروت: الدار العربية للكتاب، 1979م، ص 44.

3- مرحوم (علي)، "لمحات من حياة الشيخ ابن باديس"، الثقافة، عدد 24، الجزائر: مارس/ أفريل 1975، ص-ص. (106-107).

بعثة إجتازت تبسة إلى تونس في ماي 1914م، الشيخ إبراهيم بن الحاج عيسى أبو اليقظان والحاج عمر العنق* حيث أجّروا بمساعدة التجار الميزابيين في تونس دارًا للإقامة وسميت "دار البعثة"، وأثناء الحرب تعززت بفوج آخر من الطلبة سنة 1917م ضم يحي بن باحمد والحاج عمر بوحجام والناصر ملالي وأبو اليقظان وإبراهيم بن بكير[1] فدخلوا جامع الزيتونة.

وهذه البعثات الميزابية لم تنقطع حتى أوائل الستينات، وكان لرؤسائها والقائمين عليها إسهامات في الحياة الفكرية التي عاشتها تونس وتميّزوا بصدارتهم في صفوف الحركة الوطنية التونسية. ولما كثر عددهم فُتحت لهم مقار جديدة في بئر الحجار (المدرسة السليمانية) أو (ابن خلدون) إضافة إلى السلام والعبري، وكانت هذه المدارس مزاراً للشخصيات العلمية والسياسية مثل ابن باديس والثعالبي وحسن عبد الوهاب ومحمود الزغواني والمختار بن محمود والفاضل بن عاشور[2].

وقد كثُرت البعثات العلمية من الجنوب والشمال في العقد الثالث والرابع من القـــرن العشرين إلى تونس حتى بلغت المئات، وأغلبها إلتحق بجامع الزيتونة، بعد أن كان الذهاب إلى تونس ولو بصفة فردية من المحظورات التي سنها الاستعمار الفرنسي.

---

*- العنق عمر إبراهيم (1882-1956): ساهم مساهمة فعالة في تأسيس الجمعية الصديقية ومدرستها في مدينة تبسة سنة 1913، من أصول ميزابية، وكانت له مواقف في الحركة الإصلاحية، بتبسة، وساند البعثات الميزابية إلى تونس مادياً ومعنوياً. للإطلاع راجع: دبوز: مصدر سابق، ج2، ص-ص. (263-264). وأيضا: جمعية التراث: أعلام الإباضية، ج3، ص-ص. (628-630).

1- وضمت القائمة طلبة آخرين، يراجع اسمائهم في: دبوز: مصدر سابق، ج2، ص 178. ينظر أيضا: الكاملي (أبي راس عبد الله)، أبي إسحاق إطفيش، قسنطينة: مطبعة الشهاب، 1968، ص 55.

2- دبوز (محمد علي)، نهضة الجزائر، ج2، ص180.

3/ أوضاع الطلبة الجزائريين: وينبغي أن نوضح بادئ ذي بدء أن الإحصائيات الرسمية لم تُخصص في تقاويمها أي مكان للطلبة الجزائريين باعتبارهم إما ضمن قائمة الطلبة المتمدرسين بصفة العموم أو ضمن قائمة الطلبة الأجانب على وجه التصنيف. . . وهو ما يزيد في تعقيد ضبط القوائم، أما الدفاتر المحفوظة في خزانة الوثائق التونسية والمحتوية على قائمة الطلبة المذكورين فهي تكاد تكون منعدمة والمقصود هنا التي تهم فترة الدراسة ولها علاقة بالموضوع المدروس وعلى ذلك فقد اضطررنا لتقدير عدد الطلبة الجزائريين بالإطلاع على عدة مراجع والقيام ببعض المقارنات بل حتى تقديم بعض المعطيات المعدلة، أو عن طريق المذكرات والمقالات الشخصية والمراسلات المتبادلة بين الطلبة وذويهم.

وتجدر الإشارة أيضا أن عدد الطلبة كان يتغير باستمرار بحسب الظروف السياسية والاقتصادية السائدة في القطرين، والملاحظ أنه تضاعف بعد الثلاثينيات ليصل إلى الأوج بعد الحرب العالمية الثانية، ولسوء الحظ فإننا لم نعرف حالياً أعدادهم بالضبط في كل سنة نظراً لافتقادنا الوثائق المتعلقة بهذا الموضوع على الأقل خلال الفترة التي حاولنا فيها.

تفيد بعض الوثائق أنه كان يوجد بالجامع الأعظم في أوائل الثلاثينيات عدد كبير من الجزائريين، وقد كان هذا الارتفاع عندئذ محل تعاليق مختلف المراسلات المتبادلة بين الإقامة العامة بتونس والسلطة الفرنسية بالجزائر، والتي تشير إلى بعض «الأفراد الغير مرغوب فيهم»، والواجب ترحيلهم إلى الجزائر وذلك بمناسبة حصول أي اضطراب بجامع الزيتونة أو على مستوى الساحة السياسية بتونس.

ففي أوائل الثلاثينيات بلغ عدد الطلبة الجزائريين حسب الإحصاءات الرسمية 200 طالباً، وفي سنة 1938م إرتفع العدد إلى 250 طالباً، ولكن أكبر عدد من الطلبة الجزائريين كان في فرع الكاف وتوزر، حيث كانت توجد الجالية الجزائرية بكثافة، وارتفع العدد سنة 1952م إلى 1500 طالباً، و لم تتوفر لدي حالياً أي معلومات حول الطلبة ذوي الأصول

الجزائرية المستقرين بتونس، والذين يبدو أنهم كانوا مسجلين آنذاك بجامع الزيتونة، ومن ناحية أخرى لم تتوفر لدينا لسوء الحظ معلومات دقيقة وكاملة حول عدد خريجي الجامع الأعظم وفروعه من الجزائريين خلال الفترة المعنية إلا أن المعلومات القليلة التي تحصلنا عليها قد تُفيد بتحقيق الأهم من هذا العمل. . وبالمقابل سيكون هذا العجز حافزاً لباحثين آخرين قد يُقدّمون الأحسن في هذه النقطة.

لكن نلاحظ أنه ابتداءً من مطلع الثلاثينيات سيُصبح أغلبية الطلبة المنخرطين في الجامع الأعظم من الشمال والوسط والجنوب، بعكس ما كانوا عليه حتى قبل مطلع العشرينات وهذا ربما قد يجد تفسيره في النزوح الكبير للجاليات الجزائرية إلى هذه المناطق .

فحسب إحدى الوثائق بلغ مجموع طلبة جامع الزيتونة بفروعه في منتصف الثلاثينيات 683 طالب جديد، لا يمثل منهم سكان الحاضرة إلا عدد 136 طالب بنسبة 19% بـ98 طالب من قفصة وتوزر و68 طالب من سوسة، و46 طالب من القيروان والباقي ينتمون إلى الوسط والجنوب، وقد أشار هنري دي مونتينيي إلى «أن الطلبة الزيتونيين من أصيلي العاصمة قد أصبحوا يمثلون خمس (5/1) مجموع الطلبة في آخر الثلاثينيات »[1].

وفي آخر الحرب العالمية الثانية، كان عدد الطلبة القادمين من الجزائر (123) طالباً و4/3 منهم من قطاع قسنطينة مقابل طالب واحد من المغرب وسبعة (07) طلبة من ليبيا[2].

أما التوزيع الجغرافي للطلبة الموقوفين من جامع الزيتونة والمتعرضين للمتابعات العدلية من أجل نشاطهم السياسي، فقد كان يتمثل فيما بين سنتي (1910– 1945)م في 94 جزائرياً مقابل سبعة مغاربة[3].

---

1 –A. P. M. T. Série D35, Dossier 3. 28.

2 - I Bid.

3 - I Bid.

ونلاحظ من خلال إحدى الإحصائيات أن أكبر عدد من الموفوفين عرفته منطقة الشمال الغربي والوسط والجنوب بـ169 طالب مقابل 75 طالباً في المناطق المتبقية من القطر التونسي، وبعملية مقارنة بسيطة، نجد أن الجزائريين كانوا يشكلون 40% من كل الطلبة الموقوفين خلال هذه الفترة، وهذا لا يُفسر ازدياد عددهم فحسب بل أيضا على وجه الخصوص أهمية الدور الذي كانوا يقومون به ضمن الحركة النقابية والسياسية بجامع الزيتونة تؤكدها أيضا رواية الشيخ الخضر حسين بقوله« ويبلغ عددهم في هذا المعهد (مطلع الثلاثينيات) زهاء ألفين . . . من بينهم كثير من القطر الجزائري من دون احتساب ذوي الأصول الجزائرية المستقرين بتونس. . . »[1].

والجدير بالملاحظة أن مدارس سكنى الطلبة في المدن الداخلية لتونس لم أعثر على تفاصيل مهمة تتعلق بحالة الجزائريين فيها خصوصاً؛ وذلك نظراً لإنعدام أو قلة المعلومات المتعلقة بها على الأقل في الوثائق التي أمكننا الإطلاع عليها.

وقد استقر أغلب الطلبة الجزائريين بالعاصمة في مدرسة سكنية تابع للجامع الأعظم تسمى زاوية سيدي العجمي[2]، والواقع أن عدد المقيمين الجزائريين في مدارس سكنى الطلبة يفوق بكثير تلك التقديرات الرسمية إذ كانت كل غرفة تأوي بالفعل أكثر من ثمانية طلبة.

وهناك من الجزائريين من استأجروا بيوتا تابعة للخواص على نفقاتهم الشخصية ويصور على كافي في مذكراته حالة الطلبة الجزائريين في تونس: «كنا نختار شخصاً من بيننا

1- الخضر (حسين)، تونس وجامع الزيتونة، دمشق: المطبعة التعاونية، 1971م. ص29.

2- «A. P. M. T. S. D 35. Dossier 08»

مذكرة حول مدارس سكنى الطلبة مؤرخة في 1937م.

نكلفه بالمصاريف التي نودعها لديه، وكنا نطبخ وحدنا ونتق اسم العمل فيما بيننا بحيث يتسوق كل واحد منا بينما الآخر يقوم بالطبخ. . . »[1]

وتلك هي الظروف المعيشية التي كانت سائدة في مدارس سكنى الجزائريين في الثلاثينيات ولربما قبلها وهذا لنعرف مدى التحدي الذي رفعه هؤلاء خدمة لوطنهم ولتونس أيضا، غير أن الشيء الإيجابي في هذه السكنات أنها كانت مدعاة لتلاقي الجزائريين وتكاثر نشاطهم السياسي (الإجتماعات- المناشير. .) . . . وقد أخذ الوضع يتفاقم سنة بعد سنة بسبب إزدياد عدد الطلبة إلى أن أفضى الأمر إلى الاكتظاظ الذي انعكس على ظروف حفظ الصحة حتى أصبحت لا تطاق.

أما مدارس سكنى الطلبة فقد كانت بمثابة« الجحور» المفتقرة في أغلب الأحيان إلى أبسط وسائل حفظ الصحة (الماء الصالح للشرب- الكهرباء- قنوات تصريف المياه. .)[2]. هذا إضافة إلى مشاكل الرطوبة والتهوية وهو ما أدى إلى كثرة المصابين بأمراض كانت سببا في هلاك كثير منهم أو ذهاب عافيتهم وكثيراً ما يكون لهم سقوط مستمر من ذلك.

فقد ذكر عبد الرحمان اليعلاوي الجزائري في أكثر من مقال بجريدة لسان الشعب عن حال الطلبة الزيتونيين وظروف معيشتهم، فقد خصّص ما يزيد عن 20 مقالا صحفياً لدراسة تردي أوضاع طلبة الجامع. . فذكر أن مدارس سكنى الطلبة«هؤلاء الغرباء الذين هجروا ديارهم طلبا للعلم ورفع وصمة العار عن هذه الديار»[3]. . وهي عبارة عن «خرابات تحتاج إلى الصيانة وهي أشبه "بمرابض الدواب" وتفتقر إلى الإضاءة و إن جلّ

1- مذكرات الرئيس علي كافي، (من المناضل السياسي إلى القائد العسكري «1946- 1952»، الجزائر: دار القصبة، للنشر، 1999م. ص24.

2 - 5. D35, dossier 08.

3- "كتاب مفتوح إلى مدير المعارف" -عماد- لسان الشعب بتاريخ 08/ 10/ 1924.

بيوت المدارس لا يتخللها الهواء أبدا ولا تكتحل من نور الشمس بمرود، وقد يضطر التلميذ لإسراج النور نهاراً ليمكنه إتمام أشغاله»[1]. . وأن قطر مياه الأمطار على سطوح البيوت يلحق أضراراً بأثاث التلاميذ خلال موسم الشتاء، أما في الصيف فإن الماء الكائن بالمواجل يتعكر ويتعفن وتكثر أكوام المزابل ومعها الروائح الكريهة ويتعفن الهواء كما كانت أغلب الغرف بلا أبواب مما يفسر بقاءها مفتوحة كامل الأوقات، ومما كان يتسبب في دخول بعض الغرباء إليها [2].

وترجع أسباب تردى أوضاع الطلبة الجزائريين إلى سياسة السلطات الإستعمارية التي تعتمد على "الميز والمفاضلة"، « فرغم إدعائها اللائكية فهْي تقدم الدعم للكنيسة وأما ما يُخصص للدين الإسلامي فتقدمه للزوايا وتسعى لتبجيل المنتسبين إليها وتصرف الأموال لأغطية الأضرحة والسناجق لامتلاك رقاب البسطاء بدلاً من السعي لتحسين أوضاع طلبة الجامع»[3]. إضافة إلى ذلك فإن المسؤولية تقع أيضا على إدارة الأوقاف التي بررت عجزها بنقص الموارد المالية «رغم أن مديرها يستعمل في تنقلاته داخل المملكة سيارة من النوع الرفيع ويسكن قصوراً فخمة»[4] لتظل المدارس «بفضل عناية المدير عبارة عن أكوام من الأوساخ ومرعى لجيوش الأمراض [5].

1- "إدارة العلوم تحاول المغالطة" –عماد– لسان الشعب بتاريخ 09/ 04/ 1924.

2- "حالة مدارس سكنى الطلبة" –عماد– لسان الشعب بتاريخ 12/12/ 1924.

3- "حالة مدارس سكنى الطلبة" –عماد– لسان الشعب بتاريخ 01/02/ 1924.

4- "كيف تبدد أموال الأوقاف" –عماد – لسان الشعب بتاريخ 07/09/ 1924.

5- "حالة مدارس سكنى الطلبة" –عماد– لسان الشعب بتاريخ 01/09/ 1924.

على أن مثلا: حمود رمضان، ومحمد العيد الجباري، ويحي بوعزيز وحمو بن الحاج ناصر بن كروش[1] على وجه الخصوص، قد كانوا ضحية تلك الظروف الصحية القاسية السائدة في تلك "الجحور" وعرضة لأمراض السل والخنّاق والحمى التيفية[2].

ومن الجدير بالملاحظة أن الطلبة الجزائريين المرفوتين، وقتياً من الجامع الأعظم كأسباب سياسية كانوا يرفتون أيضا من مدارس سكنى الطلبة، فيكونون مضطرين إلى الإقامة بالوكالات (فنادق) والإقامة مع الباعة المتجولين وسائقي العجلات وعَمَلة الرصيف، ولا شك أن ذلك سيفقد حتماً نكهة الدراسة.

ورغم وضعيتهم الصعبة والمتردية للغاية، لم يتوان الطلبة الجزائريون عن مشاركة إخوانهم التونسيين الذين كانوا يقاسمونهم تقريبا نفس الظروف، في التعبير علانية عن استنكارهم وغضبهم وقد كانت مسألة المدارس تمثل دوماً مطلباً أساسياً ما فتئوا يكررونه بمناسبة كل حركة إحتجاجية أو إضراب عن الدروس، وما إنفكوا ينشرون عرائض الإحتجاج على صفحات الجرائد التونسية[3].

ومن الملاحظ أن تلامذة المعاهد الرسمية (كالمدرسة الصادقية) والتي كان بها عدد قليل من الجزائريين كانوا يتمتعون بظروف عيش أفضل تسمح لهم بالتفرغ لدراستهم[4].

وبالنظر إلى حالة الطلبة الجزائريين في الفروع الزيتونية الموجودة في داخل البلاد فهي مماثلة للحالة السائدة في العاصمة، من ظروف التعليم، أو مدارس سكنى الطلبة التي يرجع

1- دبوز، مصدر سابق، ج2، ص153.

2-Ben Miled (A): La naissance du mouvement ouvrier tunisien. Tunis. 1984. P131.

3- العياشي (مختار)، البيئة الزيتونية (1910- 1945) م، تر. حمادي الساحلي، تونس: دار التركي للنشر، 1990. ص115.

4- ABDESSALEM (Ahmed) , SADIKI et les Sadikiens, cérés productions, Tunis ; 1975, PP (102-111).

بعضها بالنظر إلى جمعية الأوقاف أو بعض الزوايا [1]، فقد كان وضعها أحسن بكثير من وضع المدارس الموجودة بالعاصمة.

وقد حوصل اليعلاوي ما يعانيه الطلبة من رداءة المسكن وثرة المصاريف والغربة وسوء حالة التعليم فذكر «أنه يقضي على هذه الحالة زهرة شبابه ويرجع إن أسعفه الحظ بعد مجاهدة سنين عديدة بشهادة أفقدتها يد الإدارة كل امتيازاتها»[2].

وتُضاف إلى ظروف الدراسة والتغذية والسكن، ظروف الإكساء فقد أصبح الطلبة الجزائريون يجوبون الشوارع بأسمالهم البالية طالبين الإحسان، و« . . إنه لمشهد محزن للغاية، ومثير للرثاء في هذا العصر الذي نعيش فيه، ولكنه مشهد متكرر للأسف. . » [3]، من شأنه أن يدفع تلك الطبقة المثقفة الكادحة إلى الثورة، حيث يذكر الشيخ محمد الصالح بن عتيق في مذكراته عن سنوات دراسته قائلاً: «وقد كانت تلكم السنوات التي قضيتها، رغم ما كنت أقاسيه من العناء والاحتياج من ألذ أيام حياتي. . ذلك أن التلميذ غالباً ما يعيش في الأحلام أكثر مما يعيش في الحقائق، وإذا تحدثت عن نفسي ووصفت ما كُنت ألاقيه أيام الطلب، فإنما أصف الأكثرية الساحقة من التلاميذ المهاجرين الجزائريين فلم يكونوا أحسن حالاً مني [4].

1- راجع: بن بلغيث الشيباني، فصول في تاريخ الأوقاف في تونس، صفاقس: مكتبة علاء الدين، 2003، ص-ص. (103- 124).

2- "التطويع والتحصيل بجامع الزيتونة"، عماد- لسان الشعب بتاريخ 30 جانفي 1924م.

3- العمل التونسي، عدد 10 جوان 1937م، ويرجى الاطلاع على: ABDELMOULA-Mohamed
L'université Zoytounienne et la société tunisienne, Maison tiers- monde. Tunis- 1984.

4- بن عتيق (محمد الصالح)، أحداث ومواقف في مجال الدعوة الإصلاحية، الجزائر: مطبعة دحلب، 1990م، ص70.

وفيما يتعلق بالسيرة العامة للطلبة الجزائريين فقد نشرت جريدة "المشير"[1] التونسية اسم الطالب عبد الحميد بن مصطفى ابن باديس ضمن أسماء الطلبة الزيتونيين الذين نالوا شهادة التطويع من الجامع الأعظم في نهاية السنة الدراسية (1910– 1911)م، وكان ترتيبه الأول بين جميع الطلبة الناجحين، كما كان الطالب الجزائري الوحيد الذي تخرج من الزيتونة في تلك الدورة، وذلك على خلاف ما ذهب إليه معظم الذين أرّخوا لدراسة الشيخ ابن باديس في تونس، وهكذا كانت سيرة الجزائريين التعليمية، في الدراسة والمواظبة عليها. . فنالوا أولى الدرجات وكانوا قدوة لغيرهم في هذا الباب.

ومن جانب معاملة بعض التونسيين للجزائريين يذكر الشيخ الزاهري ذلك قائلا: «قضيت هناك أعواماً، في منادمة أولئك الظرفاء –من خلال نادي الأدب الذي أسسه– فما كنت أحسب العام يمضي منها إلا يوماً أو بعض يوم، ولا اليوم إلا لمحة بصر فلا أنسى تلك الطرائف التي كانت يُطاف بها علينا كما يُطاف بكؤوس الصهباء على الشاربين، وقد كنتُ أضيق ذرعاً بالشتائم التي يهجم بها بعض الأحداث التونسيين على أمة الجزائر بغير حق فكنتُ أحامي على أمتي بما كانت تنشره لي جريدة النهضة هناك. . »[2].

أما علي كافي وإن كانت دراسته في تونس جاءت متأخرة عن فترة الموضوع إلا أنها على الأقل تفيد في إضاءة زاوية معينة من ظروف معيشة الطلبة الجزائريين بتونس، فإنه يذكر إعجاب التونسيين وخصوصا النخبة منهم:« حينما أردنا الالتحاق بالمدرسة وجدنا

---

1 – المشير، تونس: 06 أوت 1911م.

2– الزاهري (محمد الهادي السنوسي)، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، ج1، تونس: المطبعة التونسية، 1926، ص67. ينظر أيضاً: جريدة النجاح، عدد 44، تونس: 19/ 12/ 1921م.

أن المسؤول عليها يُحب الجزائريين لذكائهم واجتهادهم وإتقانهم لعملهم و لم يكن ذلك المسؤول سوى الشيخ محمد الشاذلي النيفر. . »[1].

ويوم كان السعيد الزاهري بجامع الزيتونة، كانت له صلات أدبية وثيقة بالصحافة هناك، وكانت جريدة النهضة التونسية، تعتز بإنتاجه وتنشره بعناوين بارزة مطنبة، وفيها نشر كثير من قصائده[2].

وقد التحق الزاهري بجامع الزيتونة وتخرّج منه بشهادة التطويع (العالمية) وكان حاملوا هذه الشهادة في ذلك الوقت المبكر آحاداً، يستقبلون في أوْبتهم إلى الجزائر استقبال الفاتحين وفي مقال له بالشهاب[3]، إعترف بفضل الزيتونة عليه حيث قال: « أنا مدين لكلية جامع الزيتونة بتونس، فقد تخرجتُ فيها، وأحرزتُ على شهادتها، وما تراه في الجزائر من حركة العلم والأدب والإصلاح الديني. . . . هذه أيضا مدينة لجامع الزيتونة». وفي نفس المستوى من الجدول والعمل والأخلاق والمثابرة نجد العديد من الطلبة الجزائريين، أمثال الشيخ محمد خير الدين الذي نال المرتبة الثانية (شهادة التطويع) في جوان 1925، متقدماً على 50 طالباً زيتونياً.[4]

ويذكر الشيخ خير الدين أنه كان يشارك رفقة الطلبة الجزائريين بتونس في الحركات السياسية والفكرية التي عمت أرجاء البلاد، وكمثال على ذلك: المظاهرات السلمية التي قادها الشيخين (الصادق النيفر، وعثمان بن الخوجة)، احتجاجاً على احتلال جيوش الحلفاء العاصمة الإسلامية، إسطنبول ومضيق الدردنيل، أما المظاهرة الثانية كان سببها التدخل الساخر من الاستعمار في شؤون الباي (محمد ناصر)، وتحدّث الخطباء من الشعب

1- المصدر السابق، ص 1.

2- الحرفي (صالح)، عبد العزيز الثعالبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م، ص22.

3- "داء دفين في جامع الزيتونة"، ج2، مج13، الجزائر: ديسمبر 1933م.

4- محمد خير الدين، مذكرات، ج1، الجزائر: مطبعة دحلب، 1985. ص-ص. (77-78).

أمام قصر الباي بالمرسى وأكدوا ولائهم للعرش[1]، وكان من جملة الخطباء في ذلك اليوم الشيخ عبد الرحمان اليعلاوي الجزائري.

4/ الدور الطلابي الجزائري وتعدد مساهماته:

إن القرن التاسع عشر الميلادي، إذا نظرنا إلى أخرياته بإعتبارها رابطة وهمزة وصل بين عصور الانحطاط الثقافي والفكري في الجزائر وعصر النهضة، فقد كانت فترة طيبة لظهور ثلة هامة من الصفوة الجزائرية التي أخذت على عاتقها مهمة النهوض الثقافي والعلمي والتي وجدت في جامع الزيتونة وسيلتها المثلى، وقد كانت تنهل من مناهل العلم ما تيسر لها، ثم تعود إلى وطنها دون أن تقطع الصلة بينها وبين تونس.

وبهذا شكّلت جسراً فكرياً وسياسياً وبشرياً بين القطرين، توّج بتشييد معهد ابن باديس في قسنطينة الذي كان بمثابة ملحقة رسمية لجامع الزيتونة وفرع مُتمم له.

إن الشيخ الخضر حسين* يعتبر واحداً من تلك الصفوة الجزائية لذا نراه يُمارس دوره الفكري كطالب بتونس، حيث تقدم بأوّل محاضرة علنية قامت في تونس في نادي قدماء

1- المصدر نفسه، ج1، ص55.

*- الخضر حسين « 1874- 1958»: من أصل جزائري وهو بن الحسين علي بن عمر الشريف وأسرته ترجع إلى البيت العمري بطولقة، كان قد رحل والده منذ قرن إلى نفطة صحبة صهره مصطفى بن عزوز، إذ كان متزوجاً بابنته. ولد الخضر بنفطة ثم انتقل مع والده إلى تونس العاصمة ودخل الزيتونة حيث حصل على شهادة التطويع، وفي سنة 1904م أصدر "مجلة السعادة العظمى" تولى التدريس بالصادقية والزيتونة، هاجر إلى دمشق ثم إلى مصر عام 1922م، أين ترأس مجلة " نور الإسلام" الأزهرية كما درس في جامع الأزهر، أنشأ جمعية الهداية الإسلامية، عين عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق.. . وترأس جبهة الدفاع عن إفريقيا الشمالية، كما اختير عام 1953 إماماً لمشيخة الأزهر للتوسع أكثر راجع: الخضر حسين: مصدر سابق. ص6- كرو، المرجع السابق، ص-ص. (11-14) - أنور الجندي الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا، القاهرة: الدار القومية للطباعة، 1965م. ص-ص. (166- 172).

الصادقية عام 1906م، بعنوان «الحرية في الإسلام» والتي طبعت بعدها في كتاب مستقل[1]، ثم نجده يقدم استقالته فيما بعد ويُصرّ على قبولها حتى يتحرر من أعباء الوظائف التي للإستعمار يَدٌ وسلطان عليها . . ومن ثم عاد للعاصمة ليُلقي دروسه العلمية تطوّعاً في جامع الزيتونة، مساهمة منه في بذر البذور الأولى للنهضة الفكرية التونسية الناشئة، كما تطوّع في وضع فهارس لمكتبات جامع الزيتونة وطبع منها أربع مجلدات، ثم عُيّن أستاذاً في عام 1908م بالمدرسة الصادقية ونجده مرة أخرى يرفض أن يكون قاضياً أو مستشاراً في محاكم تعيش في ظل الاستعمار، وهو موقف مشرف آخر تعتز به النخبة الجزائرية، وإلى جانبه مهامه التدريسية في مدارس الزيتونة والصادقية والخلدونية كان يُواصل إلقاء المحاضرات ونظم القصائد وكتابة المقالات في مختلف الشؤون التونسية.

وخلال هذه الفترة، كان يحث الطلبة على المطالبة بإصلاح التعليم الزيتوني وعلى تنظيم صفوفهم في جمعية طالبية في تونس عام 1907م، وشرع الطلبة يطالبون بالإصلاح بإيعازه وتوجيهه الخفي لهم حتى تطوّر الأمر إلى إعلان إضراب 16 أفريل 1910م، حيث كان عددهم حينها السبعمائة (700) طالب،[2] وقد كانت زيارته إلى بلده الجزائر بداية جديدة لحياته حيث شرع بعدها تحضير نفسه لتحقيق أفكاره وميوله الإصلاحية.[3]

وزاده تفانيًا في العمل الفكري الإصلاحي، تعاونه مع خاله العلامة الجزائري المكي بن عزوز*، وصديقه الجزائري الآخر الشيخ الهاشمي بن المكي**، صاحب جريدة " أبو قشة"

1- كرو (محمد أبو القاسم)، محمد الخضر حسين، تونس: دار المغرب العربي، 1973م. ص15.

2- بن عاشور (محمد الفاضل)، أركان النهضة الأدبية بتونس، تونس: مكتبة النجاح، 1381هـ.

3- بن عاشور: المصدر السابق، ص42.

*- المكي بن مصطفى بن عزوز البرجي (1854- 1915): من أصول جزائرية ولد بنفطة. بعد هجرة والده إليها حيث أسس بها زاوية نفطة الشهيرة، ومستقر عائلته كان في طولقة (بسكرة)، ولي الإفتاء بنفطة كان كثير التنقل بين الجزائر وتونس، رحل منفياً إلى الأستانة سنة 1884م بعد إفتاءه بالمقاطعة

وكذا أخوه المكي بن الحسين الذي كانت له مساهمات أدبية ولغوية كبيرة حيث إشتهر بشعره وتنقيباته وأبحاثه اللغوية[1]

كما أن التكوين التقليدي الذي خضعوا له في دروسهم ومناهجهم بتونس قد خلق منهم طبقة ثقافية كادحة ثائرة ليس فقط ضد ذلك التكوين الذي أكل عليه الدهر وشرب بل أيضا ضد كامل النظام الاستعماري الذي كان يسعى إلى تهميشهم، وعلى هذا الأساس فإن الأفكار العلمانية التي عبّر عنها مثلاً الطالب الجزائري عبد العزيز الثعالبي في مطلع القرن العشرين من خلال كتابه «روح التحرر في القرآن»[2]، قد تسبّبت في محاكمته الشهيرة سنة 1904م، ذلك أنها لم تحض برضى الحركة الزيتونية و اعتبرت أفكاره سابقة لأوانها حيث إحتفظت هذه الأخيرة بصبغتها الدينية إلى أبعد حد.

الإقتصادية لفرنسا، عينه السلطان مدرساً بدار الفنون، لعب دوراً كبيراً في النضال الفكري والصحفي بالمهجر، له مؤلفات عديدة ودواوين شعر، توفي بالأستانة. للإطلاع راجع: الهادي السنوسي، المصدر السابق، ج1، ص-ص. (138- 139) - نويهض (عادل)، معجم أعلام الجزائر. بيروت: مؤسسة النويهض الثقافية؛ 1983م- دبوز:مصدر سابق، ج1. ص-ص. (145- 147) - سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي، ج7، بيروت: دار الغرب الإسلامي. 1998م- ص ص. 6- 61؛ 473.

**- الهاشمي بن المكي (1881- 1942) م: انتقل من مسقط رأسه صحبة والده إلى العاصمة أين أتم تعليمه في جامع الزيتونة والخلدونية. كما كان له نشاط في العمل الصحفي حيث أصدر عدة جرائد كمجلة " الإسلام" و"أبو قشة" و"طرابلس"، وبعد عودته من طرابلس بقليل أودع السجن وبعد إطلاق سراحه سافر إلى تركيا وأندونيسيا، وبها أسس مدرسة لتعلم العربية وأصدر جريدة "بورد بودرو" ونجاكرتا تزوج.. وبقي فيها ثم انقطعت أخباره بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية. راجع عنه- بن قفصية (عمر)، أضواء على الصحافة التونسية، تونس: دار بوسلامة، 1972م، ص-ص. (96- 97).

1- كرو: المرجع السابق، ص-ص. (20- 22).

2- راجع: الثعالبي (عبد العزيز)، روح التحرر في القرآن، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1985.

ومن القضايا أيضا التي كانت محل نقاش في الأوساط الطلابية منذ مطلع القرن العشرين الأفكار القومية، والحركة النقابية ومواضيع تحرير المرأة والنهضة الثقافية والدينية بوجه عام، ولم يتمكن لا الجامع الأعظم ولا القانون الأساسي لرجال التعليم الزيتونيين الصادر سنة 1912م، من تثبيط عزيمة الطلبة المناصرين للنزعة التجديدية وكثيراً ما أشارت التقارير الصادرة عن الإدارة الفرنسية إلى التحول الكبير والملاحظ في عقليات الطلبة خصوصا بعد فترة الحرب العالمية الأولى، معتبرة أن الأمر يتعلق بظهور تيار فكري مطلبي جديد متعارض مع نزعة الاستسلام التي كانت تميز في سالف الزمان الوسط التونسي التقليدي.

وقد يعود ذلك بالإضافة إلى تنامي النشاط السياسي والصحفي خلال هذه الفترة إلى الوجود المكثف للطلبة الجزائريين، والذي أعطى دعماً معنوياً ومادياً قوياً ساهم في تنامي –بصورة تنقص أو تزيد– النشاط الفكري التونسي.

5/ **النشاط الجمعوي الطلابي**:سنحاول في إطار هذا المطلب التحدث عن الحركة الجمعوية الطلابية من خلال مساهمات الطلبة الجزائريين بتونس من داخل مختلف التنظيمات والهياكل الثقافية والعلمية التي شهدتها تونس والتي أسسوها بشكل منفرد أو التي كانوا موجودين بها جنباً إلى جنب مع الطلبة التونسيين وكذلك حول مساهماتهم في تأسيس وتنشيط الأحزاب والنقابات والجمعيات الأخرى. . . مع الإشارة المسبقة إلى قلة الوثائق الرسمية التي تتحدث عن الوجود الجزائري–بالخصوص– في هذا النضال، لأن هذه التقارير تتحدث على صفة العموم وعلى أساس وحدة الهدف، وقلّما تُلمح إلى أصل هؤلاء المناضلين الناشطين.

لقد شكلت الجمعيات كعامل للتنظيم ونشر الوعي الفترة الوسيطة للحركة الإجتماعية والسياسية بتونس، وكانت تواصلاً للمرحلة الثقافية الأولى منذ الحماية حتى سنة 1904م وهي الفترة التي إعتمدت فيها النخبة التونسية على الكتابة وتأسيس الجرائد ونشر الأفكار

والتوعية عن طريقها، جاءت الجمعيات كمرحلة ثانية للتوعية المباشرة وعن طريق الثقافة والفنون تمهيداً للتنظيم السياسي عن طريق الأحزاب والنقابات بعد الحرب العالمية الأولى كمرحلة أخيرة. . . وقد تشكلت الجمعيات في العشرية الأولى من القرن العشرين (20م) لا بدافع الوعي التنظيمي والسياسي فحسب بل بدافع أخلاقي ثقافي أساساً فقد نوهت الجرائد بأهمية التضامن بين أفراد المجتمع التونسي في كل المشاريع التي يتم بعثها.

وساهم الطلبة الزيتونيون في كل أصناف الأنشطة من خلال الجمعيات التي أحدثوها عدا ميدان الصنائع . . كما ساهموا بمبادرة بعض منهم خارج الجامع الأعظم بالنشاط في جمعيات أخرى منها الموسيقية و الفنية و الخيرية وحتى الرياضية[1] – كما تأسست إلى جانب جمعيات الطلبة الزيتونيين جمعيات لطلبة تجمعهم الجهة التي ينتمون إليها مثل: الاتحاد الصفاقسي الزيتوني[2]، الأخوة القيروانية الزيتونية[3]، التضامن الزيتوني الماطري[4].

وإلى جانب ذلك فقد ساهموا في جمعيات كشفية وفنية وحتى رياضية أخرى دون أن يكون لهم سبق التأسيس لها.

بالمقابل نشط الطلبة الجزائريون بتونس وكذا بالكلية الزيتونية فمنذ 1934م بادروا بتأسيس جمعية تمثلهم ولو أن دورهم السياسي كان متحفظا نتيجة لتعرضهم إلى مراقبة السلطات الفرنسية وتهديدهم بالطرد إلا أن مساهمتهم الثقافية و الأدبية و الطلابية كانت هامة وكانت الجمعية إلى جانب تأطيرها المادي للطلبة تُساهم في إحياء بعض الحفلات كحفلات نهاية السنة الدراسية [5]. . كما أسس الطلبة الزيتونيون الجزائريون أصيلي

---

1 –A. P. M. T. Série E – B509 – Dossier 136 –

2 –A. P. M. T. Série E – B509 – Dossier - 427

3 –A. P. M. T. Série E – B509 – Dossier - 448

4 –A. P. M. T. Série E – B509 – Dossier - 467

5– راجع –الوزير– تونس: بتاريخ 1993/05/25.

وادي سوف سنة 1937م جمعية للمساعدة على دراستهم[1], وفي نهاية الأربعينات تشكلت البعثة الجزائرية الزيتونية لهيئة العلماء[2].

إن جامع الزيتونية ومدارس سكنى الطلبة وعددها حوالي 20 مدرسة[3]، و التي كان يقبع في بعضها الطلبة الجزائريون و المنحدرون في أغلبهم من الأوساط الشعبية لم تكن تمثل سوى أحد جيوب الفقر التابعة لذلك المجتمع التقليدي والمودة لحركات المعارضة والانتفاضات الشعبية, كما أن دورهم في تنشيط الحركة الفكرية(الاحتجاجية) التونسية قد بدأ في فترة مبكرة مع حركة «الشباب التونسي». ولا أدلّ على ذلك أنهم شاركوا – رغم قلتهم- في أول إضراب عرفته تونس في سنة 1912م، وكان إضراب الطلبة التونسيين، وإن لم تكن ظاهرة جزائرية صرفة فإنها مَدينةٌ إلى حد ما إلى الوجود الجزائري وللأفواج المتعاقبة على جامع الزيتونة من الطلبة الجزائريين بعد ذلك.

وقد تميّزت أوائل الثلاثينيات – خصوصا بعد تأسيس جمعية العلماء المسلمين- بسرعة سير الأحداث، وهو أمر يمثل منعرجاً في تاريخ العمل الوطني التونسي على الخصوص ذلك أن الطلبة الجزائريين النشيطين في الحركات التنظيمية التونسية الصرف أو المختلطة، قد أظهروا إبتداءً من الثلاثينيات بأعمالهم الواسعة النطاق والمثيرة للإنتباه أحياناً أخرى.

فبمبادرة من جريدة "الصواب" التونسية، تم بعث جمعية أطلق عليها اسم «جمعية تلاميذ جامع الزيتونة» وتولى الجزائري الطيب بن عيسى مع عبد الرحمان الكعاك إعداد

---

1 -A. P. M. T. Série E – B509 – Dossier - 595

2 -A. P. M. T. Série E – B509 – Dossier - 252

3- التعبوري (محمد) وآخرون، التقويم الذهبي التونسي، تونس: المطبعة التونسية، (1938- 1939)، ص-ص. (134- 136).

*- الطيب بن عيسى (1885- 1965) م: من أصل جزائري، وهو من نسل عيسى الدفين بجهة بسكرة بقرواو، ومات بها، أما ذرية الشيخ بن عيسى قرواو من الإناث فهن كثيرات استقروا بالجزائر العاصمة

قانونها الأساسي، وكان من أهم مقاصدها هو تأسيس نادي يجمع شمل تلاميذ الجامع الأعظم وأساتذته[1].

وفي أوائل شهر مارس 1910م وجه الطلبة المتأثرين بالأفكار الإصلاحية للثعالبي وقبله الشيخ الخضر حسين عريضة إلى حكومة الحماية يطالبون فيها بتحسين ظروفهم العامة، ومع تماطل الإدارة، شنّوا إضرابهم الأول يوم 16 أفريل 1910م، ثم أتبعوه بمظاهرات في شوارع المدينة بعد ذلك بيومين زار ثلاثة ممثلين عن حركة الشباب التونسي بما فيهم حسن قلاتي* جامع الزيتونة حيث ألقوا خطباً حماسية دامت ساعتين[1].

وتونس، وقرية قرواو تابعة لحكم الصومعة (2كلم من بوفاريك)، درس الطيب بالزيتونة وساهم في تحرير عدد من الصحف بتونس منها: الرشيدية، والصواب، كما أنشأ سنة 1911م جريدة المشير ثم الوزير سنة 1920م، كان عضواً بارزاً في الحزب الحر الدستوري بشقيه (القديم والجديد)، وانتخب عضواً بالمجلس المليّ، وسجن في حوادث أفريل 1938 إلى غاية 1943م حيث أعاد إصدار الوزير ثم المشير بعد استقلال تونس. وله عدة مؤلفات- للتوسع راجع: - "استطلاع للطيب بن عيسى" — الوزير- تونس: عدد (20/ 09/ 1928) — عدد (14- 10- 1928)

- دبوز: مصدر سابق، ج1، ص114- بن قفصية: مرجع سابق، ص-ص. (103-104)

1- بن الحاج (عثمان الشريف)، أضواء على تاريخ تونس الحديث (1881- 1924). تونس: دار بوسلامة للنشر والتوزيع، 1982م. ص143.

*- قلاتي حسن علي (1880- 1966) م: من أصول جزائرية، ومن مواليد قصر البخاري، هاجرت عائلته إلى تونس بعد احتلالها وعمره لم يتجاوز السنة، استقر بتونس عند نقل والده على بن أحمد المترجم العدلي من سوسة إلى تونس حيث أنهى نشاطه المهني. لم يلبث حسن أن عاد إلى الجزائر لدراسة الحقوق بجامعتها.. ولما عاد إلى تونس اشترك مع علي باشا حامبة في تأسيس حركة تونس الفتاة وجريدة التونسي (1907م)، ثم انخرط معه أيضا في لجنة عمل لمساعدة الليبيين في حربهم مع إيطاليا وكانت لهم مواقف جريئة من أحداث الزلاج ومقاطعة الترمواي، كلفته السجن والنفي وحين عودته ترأس جمعية الأداب المسرحية ثم الجمعية الخلدونية، ساهم في تأسيس الحزب الحر الدستوري، وعندما اختلف مع أعضاءه عقب مغادرة الثعالبي تونس إلى المشرق، أنشأ حزبه الإصلاحي وجريدة البرهان

ورغم الإجراءات القمعية التي مورست على الطلبة المحتجين، إلا أن ذلك لم يـــردعهم في المساهمة بأعداد وافرة في حوادث الجلاّز (1911م) ومقاطعة الترمواي (1912م) غير أن الأنشطة النضالية الفردية للجزائريين لم تتوقف، ففي أوائل سنة 1915م والحـــرب علـــى أشدها كان الطالب توفيق المدني ينشط في تعليق مناشير تتهجم على فرنسا مرات عديدة على أبواب الجامع الأعظم[2]، والملاحظ أن الوثائق التي حجزت لدى المـــدني كفيلـــة أن تُعطينا فكرة عن مشاغل الطلبة أثناء تلك الفترة. . . ، وبالنسبة للأحداث السابقة لم أجد اسم الثعالبي ضمن المُهدّئين، ولو أنه كان يُدبّج المقالات الطويلة دفاعاً عن قضية الطلاب خصوصاً والتونسيين عموما، حتى أنهم اعتبروا القسم العـــربي بجريـــدة "التونـــسي" أي "الاتحاد الإسلامي" –الذي تولى الثعالبي تحريره– قسمهم[3].

كما برز خلال هذه الفترة (ما بعد الحرب)، اسم الطالب مفدي زكريا الذي دعا إلى الوحدة والوفاق، حيث أسس مع زملائه بالبعثة مجلة حائطية أسماها "الوفاق" لتُـــصبح في الثلاثينيات جمعية لها جريدة خاصة بها[4].

(لسان الوئام الفرنسي التونسي)، وله جرائد أخرى كجريدة النهضة الاقتصادية، والنهضة اليومية، وعندما فشلت كل مطامحه إ

انكفأ على نفسه وعدل عن السياسة، للإطلاع راجع: المدني، مصدر سابق، ج1، ص222، الجابري، النشاط العلمي، ص293 وأيضا: الزمرلي (الصادق)، أعلام تونسيون، تق، حمادي الساحلي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م، ص–ص. (33– 338).

1–Chedly (khairallah) , Essai d'histoire et de synthèse des mouvements nationalistes tunisien « le mouvement - jeune » Tunis: Etablissements Bonici, S. D, P232.

2–يراجع: أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، ج1، الجزائر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1983، ص106.

3– الثعالبي (عبد العزيز)، تونس الشهيدة، ترجمة سامي الجندي، بيروت: دار القدس، 1975، ص12.

4– ناصر (محمد)، مفدي زكريا (شاعر النضال والثورة)، الجزائر: المطبعة العربية، 1984م، ص24.

ودور الطلبة الجزائريين لم يقتصر على مجرد تلقي الدروس والحصول على الشهادات ثم العودة إلى بلادهم، بل كان لهم دور بارز في مجال الأنشطة الطالبية وتأسيس الجمعيات، والإنخراط في الأندية الأدبية التونسية والإندفاع للعمل ضمنها.

وكانت أكثر الجمعيات التونسية تأثيراً في الوسط الطلابي جمعية "الشبيبة التونسية"، التي تأسست في شهر جانفي 1937م، برئاسة الجزائري حسن بن عيسى وبإشراف هيئة تتركب من 13 عضواً يوجد ضمنها عدد معتبر من الجزائريين، وقد تبنّت هذه الجمعية كل المطالب المتعلقة بتحسين ظروف دراسة الطلبة وإقامتهم.

وفي فيفري 1938م، أسّس الجزائري محمد العيد الجباري* جمعية "شبيبة شمال إفريقيا الموحدة"، بهدف توحيد الشباب الوطني في الأقطار المغربية الثلاثة حيث يتمثل نص القسم المطبوع على بطاقات الانخراط فيما يلي:« أقسم بشرف الشمال الإفريقي أن أعمل طوال حياتي على رفع لوائه عالياً وتوحيد ربوعه وتعزيز مجده» [1].

كما تجدر الإشارة إلا أن العيد الجباري كان يتقلد في سنة 1936م خطة رئيس مساعد للشبيبة الدستورية، وهي منظمة ناضلت من أجل خدمة الشباب التونسي ومستقبله، وقد

---

*- الجباري (محمد العيد) «1911 – 1942 »م من أصل جزائري، فهو محمد العيد بن الخليفة بن محمد لحساسنة، ولد بعين عبيد بعد أن تعلم العربية وحفظ القرآن الكريم... انتقل إلى تونس التحق بجامع الزيتونة، وتحصل على شهادة التطويع سنة 1929م، ناضل في الحزب الحر حيث تعرض للسجن والنفي بسبب موافقة النضالية. كانت له تأثيرات في أوساط الطلبة الزيتونيين، حيث قاد إضرابات الطلبة (1936- 1937) م، أسس سنة 1937م جمعية شبيبة شمال إفريقيا الموحدة، وله عدة أعمال علمية وثقافية وأدبية، كالغرائد في العلم والأدب وديوان اللهيب، للتوسع راجع: الجابري، النشاط العلمي، ص 190- هـ 31- وأيضا أنظر عمار هلال، المرجع السابق، ص-ص. (158- 161).

1- هلال (عمار)، نشاط الطلبة الجزائريين إبان ثورة نوفمبر 1954م، الجزائر: مطبعة لافوميك، 1986، ص-ص. (1956- 1958)

أشارت التقارير إلى وجوده بالجزائر في أوائل سنة 1937م، صحبه رفيقه أحمد بن سليمان للقيام بجولة دعائية لفائدة جمعيته بالإتصال مع حزب الشعب الجزائري[1].

ولم يمض شهر على تأسيس جمعية الجباري السابقة, حتى وصل عدد منخرطيها إلى أزيد من 100 عضو من تونس, منهم 40 عضو من جامع الزيتونة، كانوا يعقدون إجتماعات دورية في مقر الجمعية [2]، ولكن السلطات الفرنسية تنبهت لنشاطه فاعتقلته مع نهاية 1937م. ومن جهة أخرى ومن جانب التأهيل العلمي للطلبة قام توفيق المدني في 15 ماي 1924م بتأسيس "المجمع العلمي التونسي", الذي كان يهدف إلى «إعادة الأمجاد العلمية لتونس» حيث كان المدني هو واضع قانونه الأساسي, بعد تنقيح الجماعة المؤسسة والذي أراده من خلاله:

- إيجاد الألفاظ العلمية والتعليمية التي تحتاجها اللغة العربية.
- البحث عن آثار التونسيين العلمية والتقنية.
- تعميم العلم والتنشيط عليه.

كما كان له الدور البارز مع عصبة من المفكرين والكتاب الجزائريين والتونسيين في تأسيس الرابطة العلمية سنة 1924م, وهذا سعيًا منهم إلى إيجاد وسيلة فعّالة للتضامن الفكري والقلمي بينهم, وخدمة الحركة العلمية ببلادهم, ونفع شعبهم, والسعي في رفع مستواه العلمي والسياسي والاجتماعي. . . [3]».

وفي سنة 1933 تأسست في تونس «جمعية الطلبة الجزائريين الزيتونيين [4]» والتي يوجد مقرها في نادي الشبيبة المدرسية التابع لجمعية قدماء المدرسة الصادقية وكانت هذه

1- المرجع نفسه.

2- هلال: المرجع السابق، ص158.

3- المدني: مصدر سابق، ج1، ص-ص. (329- 331).

4- سعد الله (أبو القاسم)، الحركة الوطنية، ج3، ط4، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ص106

الجمعية تابعة لجمعية العلماء ومتعاطفة مع الحزب الحر الدستوري بشقيه (القديم — الجديد)[1].

ولقد استغرق العمل على إخراجها من طور التمهيد والتفكير إلى الطور العلني, بضع سنوات لإعتبارات تتعلق بالأوضاع الخاصة بالطلبة الجزائريين، كما أن بروزها ظلّ مرهناً ببادرة تصدر عن شخصية قيادية لها تأثيرها الخاصة بين الطلبة، حتى إذا زار الشيخ الإبراهيمي تونس في بداية الثلاثينيات واجتمع بالطلبة حيث دعاهم إلى تكتيل الصفوف والتلاحم، والخروج بقضية شعبهم إلى العمل المُجدي والنافع حينها تبلورت في أذهان هؤلاء الطلبة (كانوا 200 مع مطلع الثلاثينيات)، فكرة إبراز الجمعية وبعد سنتين من المشاورات أمكن للجمعية أن تعلن عن نفسها حيث أولوا رئاستها إلى الشيخ المهدي البجائي، كما أسندوا رئاستها الشرفية إلى الشيخ المختار بن محمود (1909– 1976)م أحد مشايخ الزيتونة.

غير أن رئاسة البجائي للجمعية لم تدم سوى بضعة شهور، ثم آل أمر رئاستها إلى الشيخ عبد المجيد حيرش، الذي إستمر على رأس الجمعية حتى نهاية سنة 1934م.[2]

وفي سنة 1935م، إنعقد مؤتمرها الأول الذي توّج الشيخ الشاذلي المكي* رئيساً للجمعية، وهي الرئاسة التي إمتدت إلى أربع سنوات، وتميّزت فترة رئاسته بدعم مكانة

---

1 - A. P. M. T- Série. D36 , Dossier 01, P. 1.

– رسالة مؤرخة في 23/ 09/ 1933م.

2– الجابري: النشاط العلمي، ص134.

*– الشاذلي المكي (1912– 1988) م: ولد بخنقة سيدي ناجي (بسكرة)، وبها حفظ القرآن الكريم. واستقر مع عائلته في تبسة حيث عكف على العلم والتحصيل، وفي شبابه ناضل في صفوف النجم، ثم التحق بالزيتونة كان له بها نشاط فكري وطلابي كبير، ومع اندلاع الحرب العالمية II، أعتقل بعين الصفراء، وبعد إطلاق سراحه سافر إلى تونس ثم مصر، وكان الشيخ الفاضل بن عاشور هو الذي مكنه

الجمعية في الأوساط الطالبية والعلمية، وجعلها محور عدد من اللقاءات والمناقشات العلمية، فيذكر عمار النجار «أن الشيخ الشاذلي المكي كان يعقد الاجتماعات الأسبوعية، بهدف تمرين الطلبة على الخطابة والارتجال. . »[1].

وعلى عهد الشاذلي المكي إستقبلت جمعية الطلبة الشيخ عبد الحميد باديس، ثلاث مرات فيما بين سنتي (1936- 1937)م، ولعلّ أهم ما قامت به أيضاً في هذه الفترة هو إصدارها لنشرية الثمرة الأولى سنة 1937م عن مطبعة الشباب – شارع باب المنار- رقم 21- تونس. واشتملت الثمرة الأولى على ملف حافل بالدراسات الدينية، التي أُلقيت على منابر الجمعية عند الإحتفال بذكرى الهجرة النبوية الموافقة لسنة 1356هـ، وقد تضمن الملف مشاركة تلة من رجال الإصلاح والوطنية تونسيين وجزائريين، كما كانت الجمعية تقيم إحتفالات عديدة في نطاقها الخاص خصوصاً بمناسبات استقبال الطلبة الجدد أو توديع الطلبة المتخرجين [2].

وقد ضمت الهيئة الإدارية التي ترأسها الشيخ الشاذلي المكي، أربعة عشرة عضواً هم السادة: السعيد بن مخلوف الحجازي (نائب الرئيس)، أحمد أبي زيد قصيبة الأغواطي (كاتب عام)، محمد العربي بن إسماعيل الصايغي (نائب الكاتب العام)، محمد المبروك السناني (أمين مال)، مصطفى ابن سعيد الجيجلي (نائب أمين عام)، الهادي بن أبي الق

من اجتياز الحدود التونسية الليبية، عمل ضمن نطاق الجامعة العربية، اشترك في الثورة التحريرية، وغداة الاستقلال اشتغل بالتعليم ووظائف إدارية أخرى، وبعد التقاعد التزم بيته حتى وفاته. طالع عنه في:

- بوشارب (عبد السلام): تبسة (معالم وآثار)، الجزائر: نشر المتحف الوطني للمجاهد، 1996م. ص- ص. (37- 38).

1- الثمرة الأولى، إصدار جمعية الطلبة الجزائريين الزيتونيين بتونس (1936- 1937)، تونس: مطبعة الشباب، ب. ت.

2- الجابري: النشاط العلمي، ص108.

اسم السطايفي(مراقب عام)، أمّا المستشارون فهم: أحمد بن محمد حماني الميلي، أحمد البشير اليحياوي، أحمد بن صالح بن دياب القنطري، علي بن محمد الشرقي، محمد الأخضر السائحي، عثمان عثماني الصايفي، وعبد الحميد التيجاني [1].

ويبدو أن نشاط الجمعية إتخذ في بعض الأحيان أبعاداً سياسية جديدة، كتبنيها لنشيد خاص يحفظه الطلبة ليُؤدى في المناسبات الوطنية والاجتماعية التي تضم الجزائريين أعدّه محمد الأخضر السائحي مطلعه:

سندرأ بالسيف العذاب ونرفع بالعِلم فيك العَلم
فمن للجزائر غير شباب يُجاهد بالسيف أو بالقلم

ومن المظاهر السياسية أيضاً، محاولتها ربط الصلة بصفة مباشرة وفعالة بحركة العمال الجزائريين، ودعوتها للتحالف مع الجمعية الوداية الجزائرية الإسلامية، التي كان يرأسها "قلشن الزين"، وتضم في عضويتها الجزائريين العاملين بتونس إظهاراً للتضامن بين أعضاء الجالية الجزائرية المستقرة بتونس.

وفي شهر أفريل 1946م أُنتخبت هيئتها الإدارية الثانية برئاسة "أحمد بوروح" وقد أُسندت رئاستها الشرفية في هذه المرة إلى الطاهر بن عاشور، ليترأسها بعد ستة أشهر الشيخ عبد الرحمان شيبان، وفي سنة 1947م ترأسها "محمد مرازقة"، وعُين عمار النجّار كاتبا عاما، وبين سنوات (1948- 1953)، تردى النضال الطالبي إلى حالة من الارتخاء والإنكماش، وإستمرت كذلك حتى سنة 1957م، عندما جمّدت جبهة التحرير الوطني نشاط جميع الجمعيات والفروع الطالبية وأعادت بعثها من جديد في شكل تنظيم موحد يسمى: "الإتحاد العام للطلبة الجزائريين"[2]. ويصف علي كافي وضعية التنظيمات الطلابية

1- جريدة الأسبوع، شيبان (عبد الرحمان)، عدد 53، بتاريخ 30 مارس 1947م، ص 4.

2- الجابري، النشاط العلمي، ص-ص. 5124- 149.

في تونس بقوله: «كان الطلبة في تونس منقسمين ما بين حزب الشعب، وجمعية العلماء المسلمين، وعندما وصلنا إلى تونس أعيد انتخاب جمعية الطلبة الجزائريين. . »[1].

إن هذا النشاط الفيّاض الذي كان يقوم به الطلبة الجزائريون داخل الهياكل والأطر المتاحة في جامع الزيتونة، يعكس من جهة الحالة الواقعية لنضجهم السياسي، ومن جهة أخرى نوعية وحقيقة التحولات الفكرية والسياسية التي بدأت تحدث في المجتمع التونسي.

1 - مذكرات، ص25.

التنوع الفكري ووحدة الشكل الفني في شعر التفعيلة
مرحلة الريادة، نموذجا

الدكتور عزيز لعكايشي

جامعة الإخوة منتوري

مقدمة:

تشير هذه الدراسة، إلى أن التنوع الفكري والفني في الشعر الجديد، قد أدى إلى ترقية المخيلة العربية المعاصرة، وانفتاحها على مختلف التيارات الشعرية الحداثية، وبذلك تحقق لها التوافق الشعري في شكل تحالف فني ظل يعمل باستمرار على ترقية القصيدة في إطار الوحدة والتنوع تعبيرا وبناء.

لقد كان من نتائج الإنسداد الفني الذي وصل إليه الحلم الوجداني الرومانسي في الشعر العربي الحديث، أن تأزمت المخيلة الفنية العربية المعاصرة، تحت ضربات الحداثة[1] وأصبح المتخيل العربي في صورته الغنائية الذاتية "عنصر إزعاج أكثر مما هو عامل إغناء للممارسة العقلية"[2].

ولذلك ارتبط الموقف الشعري الجديد في نشوئه وتطوره، بتطور العقلية الثقافية والفنية التي دخلت، في أعوام الخمسينيات ميدان الممارسة النضالية الفعلية بكل أبعادها السياسية والفكرية والفنية، وبهذا المعنى أصبح للمتخيل وظيفة أساسية في الحياة، وصار

1- أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، 3- صدمة الحداثة، ط 4 بيروت: دار العودة، 1983 ص. 253.

2-محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتقاصل، مفارقات العرب والغرب، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي، 1991، ص 34.

تعبيرا عن علاقة الوعي بالموضوع، ومن خلال هذه العلاقة، يحدث الإدراك ويتحقق الفهم وينشأ التخييل كطريقة في العرض والصياغة كذلك.

وأن صورة القصيدة القادرة على التغيير، هي تلك التي تمر عبر ثورة الخارج أي تهدم البنية الشكلية للقصيدة، واعتماد التفعيلة والأشطر الشعرية المتغيرة أساسا إيقاعيا جديدا، ولكنه الأساس الفني والبنائي الذي ينمو ويتطور من الداخل دون اللجوء إلى هدم الجسور بين القديم والجديد وبالتالي الوصول بالتجربة الشعرية الحديثة إلي مرحلة التوازن بين ما هو فني إبداعي، وبين ما هو اجتماعي وواقعي.

وقد كان من نتائج هذا الواقع الشعري الجديد، أن انفجر الشكل الرومانسي وعلى أنقاضه قامت ثورة التفعيلة والصورة، ثورة القصيدة الحرة ذات الشكل التعبيري والفني المرن، بحيث احتضن كل التيارات الشعرية التي برزت في البيئات الأدبية العربية، كما احتضنت الفكرة الاشتراكية كل التوجهات الوطنية والقومية والإيديولوجية، وبصيغها الفكرية المتعددة من الصيغة اليسارية إلى الصيغ القومية الاشتراكية، إلى الاشتراكية العلمية،[1] وبذلك اتسعت مساحة النضال الاجتماعي، وازدادت التجربة الاجتماعية ثراء وتوسعا كذلك واتسعت معها صيغ التعبير الجديد، وتحقق التوافق الشعري بين مختلف تلك التيارات، في شكل تحالف أو ائتلاف فكري ظل يعمل باستمرار على تغذية القصيدة الحرة فكرا وتعبيرا وبناء.

إن هذا التوافق الشعري والفكري الذي طال المخيلة الفنية العربية بوجه خاص، والمخيلة الفنية العراقية بوجه أخص، ما كان له أن يقوى وينضج , لولا تلك المفاهيم القومية والفكرية الجديدة التي بدأت تتبلور في صيغ فكرية تعبر عن ثقافة حديثة متميزة , أثرت العلاقة بين الفكر القومي والوعي الشعري، وبتطور هذه الثقافة الجديدة واغتنائها

---

1 سليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1984، ص. 289.

بالوعي الاجتماعي، ازدادت تلك العلاقة قوة وعمقا، واتجه النضال الوطني العربي بكل أبعاده بعد الحرب العالمية الثانية، نحو إنجاز المشروع السياسي الشامل بأبعاده الاجتماعية والاقتصادية والأدبية كذلك لمواجهة الاختيارات الحاسمة، ومواكبة حركة الحداثة والتطور العالمي الذي يفرضه الواقع الدولي الجديد.

وقد كان من أبرز ما يحمله هذا التطور من عناصر الشعور، ضرورة الانطلاق من رؤية شمولية محددة وواضحة، تتجاوز ذلك التداخل والخلط في المشاريع السياسية والفكرية رغم أن صياغة هذا التصور لم يكن أمرا بسيطا، في ظل مناخ يتميز بالخلط والتداخل والتعدد في الاتجاهات الوطنية والقومية، وهي فترة تاريخية سادها الاختلاف والتناقض والصراع غالبا، والتعايش أحيانا، بين دعاة التجديد في إطار القديم، وبين التجديد في إطار الثورة على القديم.

ولا شك أن هذا الواقع كان ه تأثير على الحياة الأدبية والثقافية، ذلك لأن الوعي الوطني والقومي، رغم أنه كان حاضرا باستمرار في العقلية العربية الجمعية وفي جميع المراحل الأدبية والتاريخية للعصر الأدبي الحديث، إلا أنه لم يكن يعني تصورا واحدا، أو رؤية محددة ودقيقة للراهن وللمستقبل كذلك، وإنما كان يتضمن شيئا واحدا شكل الحد الأدبي لذلك التوافق الفكري والإبداعي، ويتمثل في القيام بمهمة الإنجاز السياسي أولا، أي الخروج من التبعية الأجنبية وتحقيق الاستقلال كشرط جوهري وأساسي في كل عمل نهضوي حداثي، وتؤجل المسائل الأخرى إلى إشعار آخر، ونعني بذلك الثورة التي تحولت إلى نظام أو دولة ذات سيادة.

أما الثورة التي تتحول إلى نهضة حضارية شاملة بأبعادها الاجتماعية والإنسانية، ومن خلالها يكتسب الجديد نوعا من الشرعية، فقد تمكنت نسبيا من إقامة الجسور بيننا وبين العالم المعاصر، عبر قنوات الاتصال والانفتاح الثقافي.

وبهذه الطريقة صارت الصورة هي هذا الجديد المنبعث من القديم على نحو جديد، أو من الجديد القادم إلينا من الغرب، وتشكلت الصورة الحداثية للقصيدة الجديدة حيث استحضرت الماضي في قلب الحاضر بكثافة وعمق، وانفتحت على المستقبل الحداثي بحماس كبير.

إن هذا الجديد الذي كان يعني في الذاكرة الفنية الجمعية آنذاك الثورة وقد أثمرت حداثية كلاسيكية عند نازك الملائكة غالبا وبدر شاكر السياب أحيانا، وحداثية منفتحة ناضجة خاصة عند عبد الوهاب البياتي، وبذلك تحررت مساحة واسعة من الوجدان الشعري العربي الحديث بناء وتعبيرا "من الرواسب الفنية التقليدية".[1]

ولذلك اتخذ النضال الوطني والقومي في بدايته، صبغة نضالية ثورية، أكثر منه رؤية فكرية واجتماعية بكل أبعادها الاجتماعية والاقتصادية، وربما طبيعة وجدانية رومانسية، قد تكون من بين الموارد الوجدانية التي ظلت تربض في أعماق المخيلة الفنية العربية عامة والعراقية القلقة على وجه الخصوص، "بعد أن أخذ الشعور القومي بالتعاظم"[2] وتعمل على تغذية النزعة الذاتية الغنائية في القصيدة الحرة ولذلك سنلاحظ حضورا متميزا لهذه النزعة الغنائية التعبيرية عند رواد الشعر الحر والجديد وهذا الحضور الغنائي اللافت للنظر كان قويا في المراحل الشعرية الأولى لهذه التجربة الشعرية الحداثية.

ولكن هذا النضال السياسي القومي، ازداد اتساعه وعمقه في المخيلة الفنية العربية، حينما اتضح أن المشكلات الجوهرية التي يعاني منها المجتمع العربي عامة، والمجتمع العراقي خاصة، هي مشكلات ذات أبعاد اجتماعية اقتصادية وثقافية وأن الأسئلة الحداثية الحقيقية، هي تلك الأسئلة المرتبطة بالواقع، بالمجتمع بكل فئاته وبقضايا التخلف، والفقر

1- غالي شكري، سوسيولوجيا النقد العربي الحديث، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981، ص. 164.

2- عمر الدقاق، الاتجاه القومي في الشعر العربي الحديث، بيروت , دار الشرق العربي، ص. 69.

والتفاوت الطبقي، وهي الأسئلة الصحيحة التي تعمل على تشخيص الواقع بكل موضوعية وشمولية، وترتبط بالوعي الاجتماعي في أبعاده المختلفة.

إن هذه الأسئلة الحداثية الجديدة، لا تعني أنها سقطت من حسابات النضال القومي الآخر، وأنها لم تكن ذات ملامح اجتماعية، بل إن الوعي الاجتماعي، نشأ مع مختلف أنماط الوعي الأخرى، وظل على علاقة وثيقة بها، تغذيه وتحتضنه وأحيانا تطغى عليه ولكنه بقي ينمو ويتعمق ويتسع في صيغ فكرية وفنية جديدة حتى اتضحت معالمه ورؤاه بشكل دقيق بعد الحرب العالمية الثانية، وهو الوعي الذي كان وراء صياغة تلك الأسئلة الحداثية المعاصرة التي طرحتها قصيدة الشعر الحر[1] في الخمسينيات، وعمقتها التجارب الشعرية اللاحقة.

ولأن الفكر العربي كان مهتما في أول الأمر بالمشكلة السياسية أي بمشروع الاستقلال, كان الاهتمام منصبا على تحقيق هذا الهدف السياسي، دون تحديد دقيق لهذا المستقبل السياسي فيما بعد، وسواء تحقق هذا الهدف في شكل تصور قومي شامل أو في شكل تصور إقليمي وطني[2] فإن الاستقلال سيظل هو المحتوى الأساسي والمركزي في تشكيل العقلية الثقافية والفنية.

هذه هي الصورة الفكرية التي كانت حاضرة لدى الشاعر والسياسي والناقد، والمثقف العربي بوجه عام، ورغم أن هناك من تفطن إلى ربط النضال السياسي بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية، إلا أنها ظلت مجرد نزعة عقلية نظرية و لم تكن موقفا ثوريا، لا في السياسة ولا في الإبداع مما عجل بتشكيل عقلية سياسية اجتماعية عملت على تغذية وتشكيل المخيلة الفنية الواقعية الحداثية عند رواد الشعر الحر على وجه الخصوص.

1- نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، بيروت، دار الأدب، 1962 ص. 25

2- محمد الكتاني، الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ج 1، ط 1، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1982، ص. 148.

وكما تحول النضال الوطني والقومي في مختلف الأقطار العربية، من نضال ضد الهيمنة، الأجنبية الاستعمارية، إلى نضال ضد الهيمنة الإقطاعية والقوى المتحالفة معها، حينما ارتبط هذا النضال بالوعي الاشتراكي ولاسيما بعد نكبة فلسطين عام 1948 وقيام ثورة 1952 في مصر، قامت النزعة الواقعية في الأدب كذلك.

لقد كانت سنة 1948، سنة حاسمة في التاريخ العربي الحديث، فهي لم تشهد نكبة فلسطين فقط، ولكنها شهدت بداية انهيار المجتمع التقليدي بأنظمته السياسية أمام تصاعد الوعي الوطني التحرري بأبعاده الثورية الجديدة في معظم البيئات العربية ومنها البيئة العراقية وفي هذه الحقبة شهدت كذلك الساحة العربية بداية الشعر الحر وانكسار وتراجع الأشكال التقليدية، هيأت لها عوامل متعددة منها:

- انهيار النماذج التقليدية في الثقافة وفي السياسة والفكر والإبداع أيضا.
- اتساع رقعة الشراكة والانفتاح على الثقافة الغربية.
- تسرب الفكر الاشتراكي عامة إلى الوطن العربي وإذكاء مشاعر النضال والكفاح من أجل التحرر والتجديد[1].

وقد كانت معظم الأقطار العربية، تعيش مدا يساريا بعد الحرب العالمية الثانية باستثناء الجزائر، وتموج بكثير من الأفكار الاشتراكية الثورية الرافضة لكل التقاليد السابقة، وبذلك انفتح المجتمع العربي على العالم الخارجي[2] وهبت عليه تيارات الفكر المعاصر بشكل واسع فانتعشت الصحافة ونشطت حركة الترجمة والطباعة، فتأثر الخيال

1- أنيس الخوري المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ط 5، بيروت، دار الملايين 1973، ص. 84

2- علي عباس علوان، تطور الشعر العربي الحديث في العراق، اتجاهات الرؤيا وجماليات النسيج، بغداد وزارة الإعلام ص. 100

العربي الحديث بهذه اليقظة السياسية والفكرية، وهكذا ارتبط هذا الوعي الجديد بالثورة على القديم "**القصيدة الاحيائية**" وعلى الجديد السائد " **القصيدة الرومانسية** ".

وفي ضوء ما سلف، ومن خلال استقراء للسوق الإبداعي العربي، يتضح لي، أن هناك مجموعة من الرؤى تعاقبت في الساحة الشعرية العربية المعاصرة، وقد وجدت هذه الرؤى تربة خصبة للنمو والتطور، سواء في المجال السياسي أو الثقافي أو الاجتماعي كانت تمدها بالغذاء والدعم الفكري في إطار التطور العام للمجتمع وبذلك تشكلت الخلفية السياسية والاجتماعية والفكرية والفنية للمخيلة الشعرية الحديثة بكل أشكالها المتنوعة، ومن أبرز هذه الرؤى ما يلي:

أولا: الرؤية الإحيائية الجديدة، التي تنظر إلى الشعر الحر من حيث كونه حركة تعبيرية عمودية مطورة تنسجم مع أصول الشعر العربي وجمالياته القديمة، ولذلك وجدت هذه الرؤية أطروحتها في شعر التفعيلة المقفى، باعتباره شكلا يحقق قدرا من الانسجام بين سلطة التعبير الصوري القدي، وسلطة التعبير الصوري البنائي الجديد، وهذا الانسجام الفني كان من بين العوامل الفاعلة في نشوء ذلك الائتلاف الثقافي والشعري عند معظم رواد الشعر الحر كما تجسده الدالة البيانية المرفقة بهذا البحث ومن خلا ل هذا التوافق والائتلاف تعايشت الحركات الشعرية المعاصرة.

ثانيا: وهناك الرؤية الحداثية الجديدة بكل أشكالها الرؤيوية المتعددة، والتي تنطلق من تصور فكري آخر، يعيد إرساء البناء الشعري ثم يحدد طبيعة القصيدة ووظيفتها، في ضوء رؤية مغايرة وبنية فنية شمولية، تتجاوز السائد والمألوف والعرف، ولكن هذه الرؤية انشطرت علي مستوى الممارسة الإبداعية إلى شطرين، أحدهما يركز على البنية الفردية الذاتية، وهي بنية شعرية جزئية محورها الفرد، وصارت لها أدواتها التعبيرية والغنائية على مستويات متغايرة ومتكاملة، أما الشطر الآخر فكان التركيز على ربط القصيدة بالوعي الواقعي الاشتراكي الحداثي والخروج بها من إطار المحلية إلى العالمية، من خلال الاستفادة

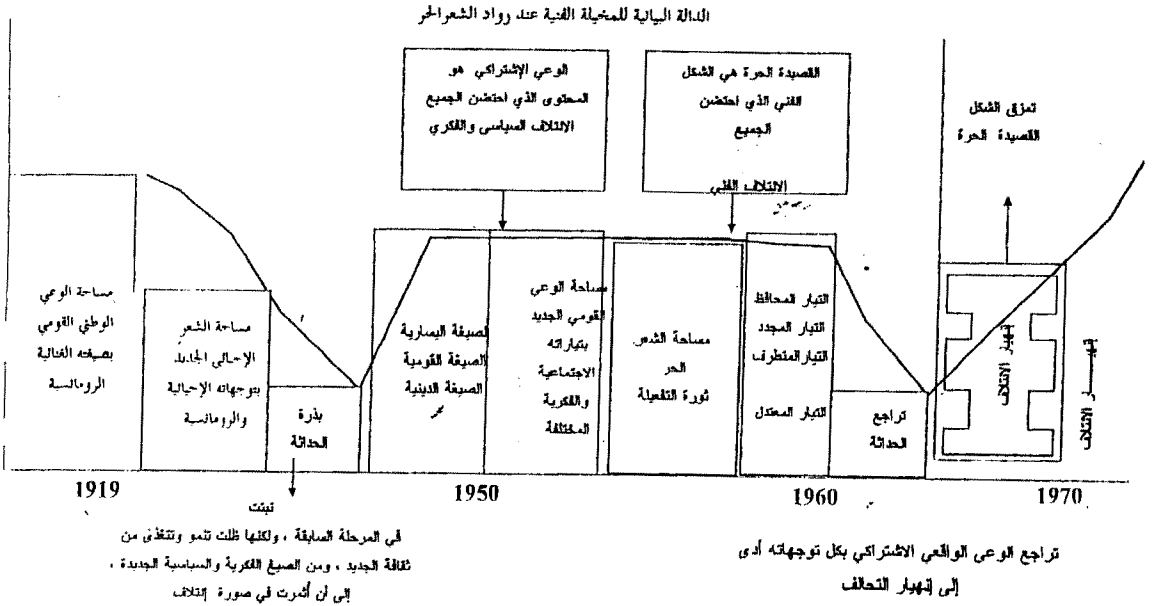
من طاقات الأصوات اللغوية والأسطورية والتاريخية وقد صاحب تعميق هذه المعرفة الشعرية الجديدة، اتساع دائرة الانفتاح على الثقافات القديمة والحديثة، وقد ترك ذلك أثرا بارزا في المخيلة الشعرية العربية المعاصرة.

لقد كانت العودة إلى الرموز والأساطير، والموروث السردي، والآداب العالمية، أسلوبا تعبيريا للانفلات من الغنائية والتعبير المباشر في صيغتها التقليدية، وتجريد القصيدة من عناصر الشخصية، والبحث عن المعادل الموضوعي للشعور وللفكر، الذي يعتبر من أهم الأفكار النقدية، **لتوماس إليوت** (T.S Eliot) وأكثرها تأثيرا في الوسط النقدي الحديث، جسدها قصيدته المشهورة **"الأرض الخراب"** القائمة على التضمين والاقتباس من الأشعار والإشارات والرموز الأسطورية والتاريخية والثقافية[1] وبهذه الرؤية الشعرية المنفتحة تشكلت البنية الجماعية الغنائية والدرامية على حد سواء في المخيلة الفنية لرواد القصيدة الحرة.

ومن خلال الدالة البيانية المرفقة في آخر هذا الحديث، تتضح صورة التعايش بين مختلف لتيارات على المستوى الفكري في إطار الأطروحة الواقعية الاشتراكية، أو على المستوى الفني —في إطار أطروحة التفعيلة داخل جبهة الائتلاف، التي تكونت في مرحلة الخمسينيات التي كانت تضم بقايا التفكير الإحيائي والرومانسي، إلى جانب التفكير الشعري الحداثي الجديد بتياراته , وهو الانطباع الذي يؤكد ، بأن التغيير في القصيدة، ، في ظل هذا التحالف الإيديولجي والفني طال الواجهة الفنية أكثر، فتضخمت القصيدة بسرعة شكلا بالرموز والأساطير، وبقي نظامها الشعري ينمو ببطء، إلى أن وقع الاختلال الفني، فانفجر التحالف الفني وتمزق الشكل الحر، ودخل الشعر العربي المعاصر في مرحلة جديدة من التجريب الحداثي والمغامرة الفنية.

---

1 – أنس داود، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، القاهرة مكتبة عين شمس، ص 190. وينظر كذلك: عبد الرضا علي، الأسطورة في شعر السياب، ط2، بيروت، دار الرائد العربي 1984، ص 125.


الدالة البيانية للمخيلة الفنية عند رواد الشعرالحر
الوعي الإشتراكي هو المحتوى الذي احتضن الجميع الائتلاف السياسي والفكري
القصيدة الحرة هي الشكل الفني الذي احتضن الجميع
الائتلاف الفني
تمزق الشكل القصيدة الحرة
مساحة الوعي الوطني القومي بصيغه الغنائية الرومانسية
مساحة الشعر الإحيائي الجديد بتوجهاته الإحيائية والرومانسية
بذرة الحداثة
الصيغة اليسارية الصيغة القومية الصيغة الدينية
مساحة الوعي القومي الجديد بتياراته الاجتماعية والفكرية المختلفة
مساحة الشعر الحر ثورة التفعيلة
التيار المحافظ التيار المجدد التيار المتطرف
التيار المعتدل
تراجع الحداثة
تهيؤ الائتلاف
تهيؤ الائتلاف
1919
1950
1960
1970
نبتت
في المرحلة السابقة ، ولكنها ظلت تنمو وتتغذى من ثقافة الجديد ، ومن الصيغ الفكرية والسياسية الجديدة ، إلى أن أثمرت في صورة إئتلاف
تراجع الوعي الواقعي الاشتراكي بكل توجهاته أدى إلى إنهيار التحالف

ظاهرة "هروب" الأموال
العربية والمديونية الخارجية

الأستاذ علي سالم ارميص

الجماهيرية الليبية

يعد هروب وتهريب رؤوس الأموال من الدول النامية، والتي من بينها معظم الدول العربية من أخطر الظواهر التي تؤثر سلبا، على جهود التنمية المبذولة فيها، وهي من العوامل التي أثرت بشكل كبير على ميزان مدفوعات كثير من البلدان في أوائل الثمانينات، وكذلك من الأسباب الرئيسية لمشاكل الدين الخارجي في الدول النامية، وتشير هذه الظاهرة إلى وجود خلل واضح في عناصر العلاقات الاجتماعية والاقتصادية. ويعتقد بأن هناك ارتباط عضوي بين الزيادة الكبيرة في حجم الدين الخارجي، في العديد من الدول النامية، و بين هروب رأس المال من هذه الدول إلى الخارج وهذا وفق المعلومات المتوفرة عن السنوات الماضية. ويعتبر هروب رأس المال مشكلة كبيرة حيث يؤدي تفاقم إشكالية تمويل عمليات التنمية من جهة و تعقيد المديونية الخارجية من جهة أخرى. ففي الوقت الذي يفترض فيه أن يتم الاقتراض لغايات استخدامه ليضيف إلى المدخرات المحلية، فإننا نجد بأن نسبة كبيرة من الاقتراض الخارجي تقابلها تدفقات في رأس المال إلى الخارج[1].

---

1 - ميشيل مارتي، "هروب رأس المال العربي والدين الخارجي، الأرصدة والمديونية العربية للخارج، **منتدى الفكر العربي**، عمان -1987 ص. 64.

ويجب التفرقة بين تهريب رؤوس الأموال، وهروب رؤوس الأموال فعندما تتبع البلد نظام الرقابة على الصرف الأجنبي، بحيث تمتلك أو تحاول أن تمتلك مقاليد التحكم في العملات الأجنبية الواردة إلى والمنصرفة من البلد، فإن أي عملية لتروح رأس المال إلى الخارج هنا تعد من عمليات تهريب رؤوس الأموال، أما إذا كانت الدولة لا تتبع نظام الرقابة على الصرف الأجنبي فإن نزوح رأس المال في هذه الحالة يسمى هروباً لرأس المال أو هجرة رأس المال إلى الخارج.

وعمليات التهريب عادة قد يصحبها أعمال أخرى غير مشروعة كالاحتيال على المواطنين أو البنوك أو غيرها من العمليات المجرمة، وهنا تكون احتمالات عودة هذه الأموال ضعيفة جداً مهما اتخذت السلطات من إصلاحات اقتصادية ونقدية، أما عمليات هروب رأس المال فإنها عادة ما تتم بحثاً عن العائد المرتفع - مع عدم إغفال عنصر الأمان - وقد يتحقق هذا العائد نتيجة لتقويم العملة المحلية بأ كثر من الواقع مما يجعل الأصول الأجنبية تبدو رخيصة نسبياً، أو نتيجة لارتفاع معدلات الفائدة الحقيقية في البلد المستقبل لرؤوس الأموال، أو قد يهرب رأس المال من التضخم المحلي الذي يلتهم القيم الحقيقية للمدخرات. كما أنه أثبتت الدراسات بأن هذه الظاهرة مرتبطة بحجم الاقتصاد الموازي [1]

وفي دراسة تضمنتها نشرة الخليج[2] أوضحت أنه في الوقت الذي كانت الدول العربية في حاجة متزايدة إلى الأموال لتمويل عمليات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، فقد

---

[1]- Axel Dreher and Friedrich Schneider. Corruption and the Shadow Economy: An Empirical Analysis . Swiss Institute for Business Cycle Research No. 123, January 2006

2 - **الأهرام الاقتصادي**، العدد 1083، في أكتوبر 1989 (نقلا عن مقالة بعنوان أموال العرب لماذا تهرب، ومديونيتهم لماذا تتزايد) بنشرة الخليج الاقتصادية والمالية.

كان مواطنو تلك الدول يعملون على تهريب الأموال من هذه الدول بصورة متعاظمة، مما أدى إلى حرمان بلادهم من هذه الأموال وعدم الاستفادة منها، وتتزايد نزعة تهريب رؤوس الأموال العربية إلى الحد الذي تقدر فيه نشرة الأسواق المالية العالمية الصادرة عن بنك – حيه بي – موزعاً في ديسمبر 1988 حجم الأموال الهاربة من الدول المدينة خلال الفترة 1977 – 1978 بحوالي 300 مليار دولار منها 250 مليار دولار للمستثمرين من دول أمريكا اللاتينية وحدها، في حين يقدر حجم الأموال الهاربة من مجموعة الدول العربية المدينة خلال نفس الفترة 40 مليار دولار، وهو تقدير محافظ علماً بأنه يشكل حوالي ثلث إجمالي الديون الخارجية للمنطقة العربية.

وقد استمرت الأموال العربية المهاجرة أو الهاربة في الزيادة، وحسب ما ورد في تقرير المنتدى الاقتصادي العالمي المنعقد في أبو ظبي في دورته الحادي عشر –يوليو 2005، يقول التقرير عادت الأموال العربية للتدفق بقوة بعد الارتفاع الكبير في أسعار النفط خلال صيف 2004 وحتى الآن ما تزال الأرقام تتضارب حول حجم تلك الأموال فقد قدرت الإحصائيات حجم الأموال الهاربة والمهربة بنحو 1500 مليار دولار بينما قدرتها إحصاءات أخرى بحوالي 3000 مليار دولار وهي مملوكة لحكومات ومستثمرين وأفراد من البلدان العربية، حيث تقدر إحدى الدراسات أن استثمارات الحكومة الكويتية بالخارج حوالي 76 مليار دولار، أم استثمار دولة الإمارات العربية بالخارج فهو حوالي 300 مليار دولار. يتركز معظمها في الولايات المتحدة الأمريكية والباقي يتوزع ما بين الدول الأوروبية والآسيوية وتقدر إحدى الدراسات الأصول الأجنبية المملوكة لدى القطاع العربي الخاص في الخارج بـ 850 إلى 900 مليار دولار[1] يتركز منها حوالي 43% في قطاع

---

1 – محمد جميل الشبشيري، "بيت التمويل الكويتي، الأزمة الآسيوية وصعود الاقتصاد المالي الرمزي"، **مجلة النور** العدد 158، الكويت، أبريل 1998 –ص. 31.

المصارف والبورصات الأمريكية والأوروبية والآسيوية. وقد أصيبت هذه الأموال بخسائر كبيرة نتيجة للأزمات الاقتصادية التي عصفت بهذه البورصات خلال السنوات الماضية.

أما بالنسبة لتوزيع استثمارا ت الأموال العربية بالخارج قطاعيا ومكانيا فإن أغلب هذه الاستثمارات تتجه[1] نحو المحافظ الاستثمارية المدارة من قبل البنوك الأمريكية، والمشكلة في وسائل الدفع والأوراق المالية والسهم، التي لا تعطي حاملها حق الإدارة، كما يتجه البعض منها إلى مجال الودائع المصرفية في البنوك أو شراء أوراق الشركات وحصص الملكية، في حين تتجه بعض الاستثمارات الخاصة نحو الملكية العقارية.

ويرى بعض المتخصصين[2] أن قوة اتجاه الأموال العربية نحو التوظف في الأسواق الأمريكية بصفة خاصة وبعض الدول الأوروبية (بريطانيا) قد نتيجة للروابط التي ربطت لسنين طويلة بعض الدول المنتجة للنفط وهاتين الدولتين وكذلك علاقات التشابك الاقتصادية الكثيرة والمتمثلة في النفط والتجارة الخارجية والبنوك، فضلا عن اتساع وتنظيم أسواق نيويورك ولندن النقدية والمالية والتجارية.

ويرى البعض أن[3] جزءاً كبيراً من الزيادة في احتياجات البلدان النامية من القروض الخارجية كان يرجع إلى قيام رعايا الدول المستوردة لرأس المال بتحويل رؤوس الأموال إلى الخارج لاستخدامها في شراء أصول رأسمالية في البلاد الصناعية وغيرها، وقد كانت تحويلات رؤوس الأموال إلى الخارج بواسطة المواطنين في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات قد أدت إلى زيادة الاحتياجات من التمويل الخارجي (القروض) بشكل يفوق

---

1 - سليمان المنذري، الاستثمار بين ضمانات التوطين ومخاطر الاغتراب، ندرة الاستثمار العربي والقرن الحادي والعشرين، **الأهرام**، القاهرة، في يناير 1995 -ص. 131.

2 - المرجع نفسه، ص 129.

3 - محمد محروس إسماعيل، **ديون مصر وديون العالم**، **الأهرام الاقتصادي**، نوفمبر 1989، ص-ص. 69-68.

الاحتياجات الفعلية لموازنة ميزان العمليات الجارية في البلدان النامية المستوردة لرأس المال بحوالي 66%، وفي دول أمريكا اللاتينية وحدها بحوالي 100%.

ويمكن أن يأخذ تهريب الأموال من البلاد المدينة للخارج عدة أشكال وصور، كلها غير مشروعة، وأهم هذه الأشكال والصور:[1]

أولاً: عمليات تهريب الثروة والقيم المنقولة التي يعمد أصحابها إلى نقلها وإيداعها بالخارج بأسمائهم، وبخاصة تلك الأموال التي تكون قد نجمت عن تهريب السلع والاتجار في العملة والسوق السوداء والمواد الممنوعة. وتلك العمليات يصعب حصرها وتسجيلها إحصائيا. ورغم أن تلك العمليات لا تظهر ولا تسجل في موازين المدفوعات، إلا أنها بطريق غير مباشر تؤثر عليه من زاوية ما تمثله من موارد ضائعة بالعملات الأجنبية.

ثانياً: هناك أيضاً التهريب الذي ينجم عن إعطاء بيانات كاذبة عن قيم الصادرات، حيث يلجأ المصدّر بالاتفاق مع العميل المستورد منه بالخارج إلى تقديم أوراق كاذبة للهيئات الرسمية، تقل عن القيمة الحقيقية والفعلية للصادرات. فهو يصدر مثلاً ما قيمته 150 وحدة نقدية، لكنه يقدم مستندات للسلطات المعنية تشير إلى أن قيمة ما صدره هو 100 وحدة نقدية فقط. وهنا يتفق مع عميله بالخارج على إيداع هذا الفرق باسمه في أحد البنوك بالخارج. وليس يخفى أن تلك العملية تظهر في ميزان المدفوعات بجعل قيمة الصادرات أقل من قيمتها الفعلية.

ثالثاً: هناك التهريب الذي يتم من خلال مغالاة المستوردين في تقدير قيمة وارداتهم بالاتفاق مع المصدر الذي يستورد منه، فهو مثلاً يستورد من الناحية الفعلية ما قيمته 100 وحدة نقدية، لكنه يقدم للسلطات النقدية أوراقاً كاذبة تشير إلى أن قيمة ما استورده مثلاً

---

1 - رمزي زكي، "الخروج من مأزق المديونية الخارجية بين الأفكار الرومانسية، والتصور الموضوعي، الأرصدة والمديونية العربية للخارج"، **منتدى الفكر العربي** -عمان -1987 .ص-ص. 119 -120 .

هو 150 وحدة. وهنا يتفق مع عميله بالخارج على أن يودع هذا الفرق باسمه في أحد حسابات البنوك الأجنبية، وواضح أن هذه العملية تظهر في ميزان العمليات من خلال المغالاة في تقدير قيمة الواردات.

رابعاً: هناك تهريب يأخذ شكل عمولات ووساطة وسمسرة تقتطع من القروض والتسهيلات الائتمانية التي حصلت عليها الدولة في مدة معينة. وهي أموال تدفع لبعض الأشخاص وأصحاب النفوذ على أنها عوائد لقاء خدمات منجزة. وتظهر هذه العمليات بشكل واضح في حالا ت القروض السلعية، أي في صفقات توريد سلع وخدمات (مثل المواد الغذائية والوقود، أو المنتجات الصناعية والتجهيزات الآلية، أو توريد الأسلحة ...إلى أخره) وقد اعترف البنك الدولي في تقريره عن التنمية لعام 1985 بخطورة هذه الظاهرة – ظاهرة نهب الأموال – حينما ذكر: ((ومن الناحية الفعلية، فإن كثيرا من الأموال التي كانت تقترض من الخارج، كانت تتسرب للخارج مباشرة مرة ثانية، ومن ثم لا ترد عوائد يمكن استخدامها في خدمة الدين. وفي مثل هذه الحالات، كان الاقتراض الأجنبي وصفة للكارثة)).

خامسا: هناك الأموال التي تمثل مدخرات للمواطنين العاملين بالخارج ومودعة بأسمائهم في البنوك الخارجية، ولا يفضلون إرسالها إلى بلادهم- لاعتبارات مختلفة –وهذه الأموال لا تظهر في موازين المدفوعات، وقد لا تعد تهريبا وإنما هي أموال هاربة. تلك هي أهم الأشكال التي يأخذها تهريب الأموال في البلاد المدينة للخارج. ومن المؤكد أنها تزيد في تفاقم مشكلة المديونية الخارجية .فهي تمثل موارد ضائعة على الدولة وكان من الممكن أن تقلل من حاجة الدولة للاستدانة الخارجية لو لم تكن موجودة كما أن العوائد التي تدرها هذه الأموال غالبا ما تبقى في الخارج ولا يستفيد منها الاقتصاد المحلي. ونظرا لضخامة حجم هذه الأموال، التي تأخذ عادة شكل إبداعات بالبنوك، فإنها، أي تلك البنوك، عادة ما تعيد اقتراضها للبلاد المدينة، أي أن البلد في هذه الحالة يقترض

أمواله عبر وسيط ثالث. ولكن نظرا لطابع الملكية الخاص لتلك الأموال، فإنه ليس من السهل أو المنطقي أن تقوم البنوك بعمل مقاصة مع زبائنها الذين تنتمي هذه الأموال إليهم.

أسباب هجرة أو هروب الأموال إلى الخارج:

أولا: الأسباب الداخلية في الدول العربية:

1- ضعف القدرة الاستيعابية للاقتصاديات العربية:

وتمثل ضعف المقدرة الاستيعابية لاقتصاديات العالم العربي في عدم استطاعة هذه الاقتصاديات استغلال الموارد المتوفرة لديها استغلالا كاملا في تحقيق مستوى من التنمية تتناسب مع مستوى هذه الموارد ومن الأمثلة على ذلك عدم مقدرة البنوك والشركات والمؤسسات المالية العربية على استثمار ما لديها من فوائض مالية بالرغم من توافر الكثير من الفرص الاستثمارية ذات الجدوى في المجالات المتعددة مما يؤدي إلى تدني مستوى العوائد المحققة.

2- بالرغم من الإصلاحات الإدارية والقانونية التي تمت في معظم البلدان العربية فلا زالت هناك الكثير من المشاكل التي يتعرض لها المستثمرين العرب داخل البلدان العربية فلا زالت المزاجية[1] وشيوع الروتين والفساد الإداري والمالي وغياب الشفافية والتسهيلات تمثل حاجزا كبيرا لانسياب رؤوس الأموال بين الدول العربية وهروبها للخارج.

---

1 - عبد الواحد الحميد، "المال العربي والحاجة إلى الإصلاح"، **منتدى الكتاب**، المملكة العربية السعودية 1423هـ -ص. 21.

3- شيوع عقلية الربح الكبير والسريع والخوف من المخاطرة لدى قطاع كبير مما يطلق عليه رجال الأعمال تجاوزا[1] لتحقيق أرباح قدرية بفعل المضاربات وتسكين الأموال في صورة التفضيل الريعي والتطفل المالي في الخارج.

4- غياب التطبيق العملي على أرض الواقع للإصلاحات الإدارية والتنظيمية وكذلك التشريعات الخاصة لجذب الاستثمارات العربية في البلدان العربية.

5- الصراع العربي الصهيوني وعدم الاستقرار السياسي في منطقة الشرق الأوسط يجعلها من وجهة نظر الكثيرين منطقة غير آمنة للاستثمار.

6- عدم كفاءة أوعية جذب الاستثمارات العربية.

7- المعاناة الكبيرة في مراكز الحدود العربية العربية الجوية والبحرية منها والبرية وسوء المعاملة في بعض الأحيان يجعل المستثمرين يحجمون عن العمل بهذه الدول.

هذا إلى جانب بعض الأسباب الأخرى والمتمثلة في ضعف مرافق البنية الأساسية في بعض الدول العربية والمبالغة في الرسوم والضرائب في بعض الأحيان وغيرها.

ثانيا: الأسباب الخارجية:

1- المحافظة على الأموال وكون هذه الاستثمارات مضمونة:

حيث تعتبر الولايات المتحدة الأمريكية وبعض دول أوروبا الغربية من وجهة نظر الأموال العربية الهاربة المكان والملاذ الآمن للحفاظ على قيمة هذه الأموال نتيجة لقوة الأداء الاقتصادي لهذه الدول والمتزامن مع القوة السياسية والعسكرية في ظل حرية اقتصادية تمنع الاقتراب من التعدي على هذه الأموال.

---

1 - محمد حسن الزهراني، "الاقتصاد المعياري وسياسة توطين رؤوس الأموال المهاجرة"، **جريدة** الوطن، السعودية العدد 631 في 22 يونيو 2002.

ولكن الواقع العملي يشير إلى أن تجميد الأرصدة الإيرانية والعراقية والليبية قد زعزع من مصداقية (الضمان والمحافظة على الأموال العربية) بعد أزمة الرهائن وحرب الخليج الثانية وأزمة لوكربي.

وقد استمر هذا التزعزع بعد 11 سبتمبر 2001 نتيجة للتهديد المستمر بتجميد بعض الأرصدة والحسابات لمستثمرين وحكومات عربية.

2- الربحية: يعتبر عنصر الربحية من العناصر المهمة والمحددة لتحركات رؤوس الأموال وهجرتها، بل أنه يمثل في معظم الحالات العنصر الأهم، ومن المعروف اقتصاديا أنه كلما زادت درجة نضج الاقتصاد ونطوره قلت فرص الاستثمار المربح في هذا الاقتصاد. وهو ما يفسر لنا أن أغلب[1] الاستثمارات الأجنبية المباشرة تتم في بلدان مثل الصين وبعض دول جنوب شرق آسيا التي مازالت أرضا بكرا للاستثمار المربح علاوة على توافر بعض الشروط الضرورية الأخرى للقيام بهذا الاستثمار.

3- قدرة المستثمرين وأصحاب رؤوس الأموال على استرجاع ودائعهم وتحويل أرباحهم في أي وقت وبدون عوائق.

4- إلى جانب بعض العوامل الأخرى مثل التقدم والتطور في البنية التحتية والفوقية للاستثمار في هذه الدول.

وعلى كل حال فإنه على البلاد المدينة – حسب هذا التشخيص لتفسير هذه الظاهرة – أن تقوم بتخفيض سعر الصرف لعملتها المحلية، وأن تكافح التضخم، وترفع في سعر الفائدة لكي يكون موجبا (أي أعلى من معدل التضخم المحلي)، وأن تخفض من الضرائب المفروضة على الدخول، وأن ترفع الدولة يدها عن الرقابة على الصرف

---

1 – إبراهيم نافع، "عودة الاستثمارات العربية ومناخ الاستثمار في مصر"، **الأهرام**، القاهرة، العدد 126 في 1 نوفمبر 2002.

وعمليات التجارة الخارجية، إلى جانب المزيد من الإصلاحات الاقتصادية والإدارية والقانونية، وتهيئة المناخ الاقتصادي العام وتفعيل دور السياسة المالية والنقدية نحو الاستقرار الاقتصادي، والاهتمام بمرافق البنية الأساسية إلى جانب إنشاء الصناديق الاستثمارية للاستثمار في مشروعات مدروسة ومحددة تتماشى مع التطور الاقتصادي في العالم، ومن أهم هذه المشروعات الصناعات الذكية، مشروعات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات –تحلية المياه– البتروكيماويات، وبذلك يمكن إغراء هذه الأموال بالعودة لأوطانها. وهي نفس الوصايا، سيئة السمعة، والتي وصفها صندوق النقد الدولي في وصفته إلى الدول النامية.

والجدير بالملاحظة بأنه لقد تباين هروب رأس بصورة واسعة فقدر بنحو 16–17 مليار دولار للأرجنتين وبنحو 40 مليار دولار للمكسيك و27 مليار دولار لفنزويلا، بالنسبة للفترة 1980 –1984. وفي بعض السنوات كان هروب رأس المال صغير نسبيا، ولكن يبدو أنه زاد في أواخر الثمانينات، ومع ذلك فإن هروب رأس المال هو في المحل الأول عرض من أعراض سوء إدارة الاقتصاد الكلي، وتفاقمه عدم الاستقرار السياسي في حالات كثيرة[1]

وخلاصة القول فإن ظاهرة تهريب وهروب الأموال تعتبر وعلى نطاق واسع، في البلاد المدينة بشكل ثقيل هي جزء أصيل من مكونات أزمة ديونها الخارجية. فهي تعمل على زيادة العجز بموازين مدفوعاتها، ومن تم تسهم في زيادة ميلها للاستدانة، وهي في الوقت نفسه تمثل موارد ضائعة، و الأمر الذي يولد تفاقم ظاهرة الفقر التي تعاني منها غالبية طبقات هذه المجتمعات. و منه فإن علاج هذه الظاهرة يكون بتناول متعدد الأبعاد، فعلى المستوى الداخلي و ناحية التشريعات القضائية المرتبطة بالجانب الجنائي و المدني لا

1 – البنك الدولي – تقرير عن التنمية في العالم 1991. ص156.

بد من تغييرات فيما يخص بالقانون في حد ذاته تأخذ بعين الاعتبار مدى خطورة هذه الظاهرة. و كذا البعد المؤسساتي للدولة بحيث تكون هناك اصطلاحات تهتم بنجاعة أنظمة المراقبة والمراجعة والاستشعار لمثل هذه الظواهر (تهريب الأموال ، الفساد الاقتصادي ،...الخ). هذا من الناحية الداخلية أما من ناحية العوامل الخارجية فلا بد من الانضمام إلى المعاهدات الدولية التي تحارب الفساد و الرشوة بكل أنواعها كما يمكن الاستعانة بالمنظمات الغير حكومية التي تنشط في هذا المجال.

السكان والتنمية البشرية

الأستاذ عبد الرزاق علي الرجيبي

الجماهرية الليبية

مقدمة: لم يعد من الغريب اليوم الحديث عن أعداد هائلة من سكان الأرض ممن يعانون من الفقر، والمجاعة، وسوء التغذية، فحالة البؤس هذه ظهرت، وانتشرت على نطاق واسع منذ حوالي ستين عاماً تقريباً، أي بعد أن استيقظ العالم من ويلات الحرب العالمية الثانية، وما أنجزته من دمار أحاط بجلّ أرجاء المعمورة، وخراب لما ضحت الإنسانية طويلاً من أجل أن يرى النور الذي جُند معظمه لخدمة آلة الحرب، وتشريد لعشرات الملايين من البشر، ناهيك عن ملايين أخرى ذهبت قتلى، وهي أمور ركزت عليها العديد من الدراسات، والبحوث العلمية شاركت في إبرازها، وتحديدها، وتوضيح معالمها، وتفسير أسبابها، والعمل على إيجاد الحلول لها رغم اختلاف في مناهجها، وأساليبها، وتخصصاتها كالجغرافيا، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، والسياسة، وعلوم الحياة . . . ، وسواها من العلوم الأخرى، الأمر الذي يحتم بكل تأكيد القول أن خيار التنمية ما هو إلاّ نتاج لتلك الدراسات، والكتابات، حيث برزت الكثير من المفاهيم التي باتت جزءاً مهماً من التفكير العالمي، وأفرزت مجموعة من المصطلحات السائدة عالمياً كحالة الفقر، والمجاعة والبؤس، وسوء التغذية، وتدني الوضع الصحي، والانفجار السكاني، والنمو الديموغرافي المفرط، ونمو مدن الصفيح، وانتشار الأمية، والتخلف التكنولوجي، وتدهور حالة الطفولة. . . . ، هذه المفاهيم وغيرها تستعمل لوصف حالة العالم الثالث التي لا تعني صيغة معينة في تحديد استخدامها كمعيار للمقارنة، إذ يوصف العالم الصناعي بأنه المتطور، أو المتقدم، خلافاً إلى باقي أرجاء العالم كأن نقول العالم النامي، أو

المتخلف، أو اللاصناعي، أو الفقير، أو المهيمن عليه، أو المتأخر، أو السائر في طريق النمو. . . وغيرها .

ترتبط معظم المفاهيم السابقة بعامل أو عدة عوامل أظهرت تلك الصفة، فمفهوم التخلف يمكن ربطه بعدم استغلال الموارد الطبيعية المتاحة في الإقليم الجغرافي أو الكيان السياسي، أما مصطلح التخلف فيرتبط بالمقارنة بدرجة التقنية أو العلمية التي وصلت إليها قارة أو أي دولة لتوضيح الاختلاف بين درجة التطور في الإنتاج، والاستهلاك، والتنظيم

دراسة السكان: لدراسة السكان أهمية قصوى، فحياة المجتمعات تتأثر بعضها ببعض، ولها ارتباط وثيق بالظواهر السكانية في كل أقطار العالم، حيث أن لها علاقة وثيقة بالسياسات الإقليمية والدولية التي تتشابك وتختلط لتكون صورة عالمية لها علاقات متبادلة، وبذلك فإن معرفة الحقائق السكانية تعتبر الأساس لفهم كثير من المتغيرات الدولية، ونتيجة للنمو الهائل في عدد سكان العالم ظهرت العديد من التعبيرات المحددة والمعنية بهذه الظاهرة الديموغرافية، وبخاصة في العالم النامي والتي من بينها النمو الهائل للسكان، القنبلة البشرية، الانفجار السكاني.

ختمت الظروف المصاحبة للنمو السكاني الكبير الذي يشهده العالم الثالث التي تم الحكم عليها بكبر حجمها مقارنتها بما هو كائن في الدول المتقدمة إذ تضاعف سكان الأخيرة مرة واحدة في مدة ما بين 70 — 80 سنة، في حين أن سكان العالم النامي احتاج فقط لفترة ما بين 25 — 30 سنة، ومن المفارقات التي قد تلاحظ عند النظر إلى بعض الدول فرادى من العالمين نرى أن سكان اندونيسيا تضاعفوا كل 24 سنة، بينما يحتاج

سكان المملكة المتحدة لحوالي 140 سنة ليتضاعف عددهم[1]، في حين يلاحظ أن سكان ليبيا زادوا أكثر من أربع مرات، في مدة 40 سنة، ما بين سنة 1954 حيث كان مجموعهم حوالي 1041599 نسمة، إلى سنة 1995 حين بلغ عددهم 4389739 نسمة، بينما يتوقع أن يزيد ذلك عن أكثر من خمس مرات ونصف خلال 50 سنة أي حتى عام 2005 إذ يقدر بأن يصلوا حينها إلى حوالي 6097556 نسمة[2]. مَثَّلَ هذا النمو المذهل لعدد السكان هاجساً للعديد من الباحثين للعمل على إيجاد إجابة عن السؤال الذي يطرح نفسه والمتمثل في النتيجة التي سيكون عليها سكان العالم بفعل هذه الزيادة الكبيرة، وكيفية سد حاجات الملايين الجدد من الغذاء، والشراب، والكساء، والمأوى، وطريقة العيش، والصحة، وتوفير ظروف حياتية تليق بالإنسان، وبخاصة إذا ما علمنا أن هذا النمو السكاني تختلف نسبته من مكان للآخر من العالم، إضافة إلى أن المستوى المعيشي، ونوعية، وكمية، وكيفية الإنتاج الاقتصادي هي الأخرى تختلف من مكان لآخر، وهو ما يَنتُجُ عنه بطبيعة الحال اختلال وسوءٌ في توزيع الموارد الاقتصادية من ناحية، وبين تركز السكان من ناحية أخرى.

من هنا يأتي دور الجغرافي للمساهمة في دراسة الأوضاع السكانية التي نتجت عن هذا التطور، حيث تقع عليه المسؤولية، بحسب طبيعة تخصصه، في دراسة البيئة الجغرافية التي تعد المكان الذي يؤدي فيها السكان دورهم، مضافاً إلى ذلك قيامه بالبحث الدقيق عن الأسباب التي تدفع بالزيادة السكانية نحو النمو السريع، وما يترتب عليها من نتائج، وحتى تعم الفائدة وترتقي درجة، فإن ما يتوصل إليه من نتائج ايجابية يتطلب الأمر التعاون مع العلوم الأخرى ذات العلاقة بموضوع الدراسة ممثلةً في علوم الاقتصاد، والاجتماع،

---

1 – ج. جازيس – ج. دومينجو، دراسات في جغرافية التنمية، (تعريب) محمد علي الفاضلي، محمد الحمادي، منشأة المعارف الإسكندرية، 1996، ص 35 .

2 – الهيئة الوطنية للمعلومات والتوثيق، الكتاب الإحصائي، 2003، ص 24 .

والسياسة، وعلوم الحياة. . . وغيرها، كما أنه مُلْزَمٌ بضرورة اللجوء إلى ما توصلت إليه الدوائر الرسمية من نتائج للإحصاءات ذات العلاقة بموضوع السكان حتى يكون تفسيره للظواهر الاجتماعية السائدة قد تم ربطها بالبيئة الجغرافية، مدعوماً بالإحصاءات الدقيقة، والأرقام المؤكدة لصحة النتائج التي توصل إليها حتى تكتمل الصورة بشكل واضح وجلي بشأن الوضع السكاني لمنطقة الدراسة، ويمكن بالتالي معرفة أسباب الظاهرة، واستخلاص ما يجب القيام به حيالها.

عند التطرق لدراسة أي ظاهرة سكانية، أو دراسة شاملة لسكان منطقة، أو إقليم ما فإنها لا تخرج في إطارها عن مجالات ثلاث تتمثل في عدد السكان في مكان محدد، وتوضيح نوع التغيرات الديموغرافية التي تطرأ على حجمهم، ومدى تأثره بالزيادة أو النقص، ممثلة في المواليد، أو الوفيات، والهجرة بجميع أنواعها وعلى مختلف مستوياتها، إلى جانب دراسة نوع السكان، والحالة الزواجية لهم، وتصنيفهم حسب النوع، وتعدد مرات العزوبية، والترمل، والطلاق باعتبارها عوامل مهمة لها تأثيرها في معدلات نمو السكان من خلال تأثر الخصوبة بتلك الحالات، والنوع (ذكور + إناث)، وخصائصهم، وما يميزهم عن المجموعات السكانية الأخرى أي تراكيبهم العمرية، والنوعية، والاقتصادية، والعرقية، واللغوية، وغيرها، أيضاً توزيعهم في إطارهم الجغرافي الذي يعيشون داخله، وأخيراً العوامل والتغيرات التي تؤثر في هذا التوزيع .

تعد دراسة السكان وتقدير ما يحتاجونه من الإسكان في الحاضر والمستقبل ذات أهمية ليس فقط لمحاولة معرفة العدد الحالي، ونموه في السابق فقط، بل في تحديد التزايد السكاني مستقبلاً من خلال تقدير عدد السكان لسنوات قادمة، ويعتبر هذا على درجة كبيرة من الاهتمام للمخططين الذين يضعون سياسة خطط التنمية المختلفة للدولة، وهو ما يعني ضرورة مراعاة الاتجاهات الخاصة بعدد الأسر، وتركيبها المعيشي، وعلاقة ذلك بنمو، وتركيب السكان .

أما التعرف على التغيرات السكانية، وتعليلها، ومعرفة النمو المستقبلي فيجب السعي إليه بجدية لمعرفة أسبابها المتمثلة في المواليد، والوفيات، والهجرة، فهذه التغيرات تتأثر بدورها بعددٍ من العوامل المترابطة والمتشابكة اقتصادياً، واجتماعياً، وسياسياً، كذلك العمل على فهم هذه المتغيرات، وبخاصةٍ احتمالات التزايد، أو التناقص في المستقبل من أجل الوصول إلى تقدير تقريبي لحجم السكان لسنوات قادمة .

يعني التركيب السكاني كل الخصائص السكانية التي يمكن قياسها وتمثيلها رقمياً كنسبة الصغار، أو الكبار، وكذلك التركيب حسب نوع الجنس، ونسبة القادرين على العمل، ونسبة الأمية داخل الإقليم، أو نسبة المتعلمين، أيضاً الفئات الاقتصادية في المجتمع حيث يتم توضيح هذه النسب إلى إجمالي عدد السكان داخل نفس الإقليم.

من الخصائص السكانية ذات الأهمية عند دراسة التركيب السكاني لأي حيز جغرافي دراسة السكان حسب العمر، والنوع، ومستوى المعيشة، ونوعه (حضر، ريف، رحل)، والحالة الزواجية، والدين، واللغة، والمهنة، ومستوى التعليم، ولكل خاصية من هذه الخصائص ارتباط وثيق بعدد المواليد، والوفيات، والهجرة، ومما لاشك فيه أن التركيب الديموغرافي لأي شعب يؤثر في بقية العمليات الديموغرافية التي تؤثر بدورها في هذا الشعب من حيث التجديد المستمر للأجيال المتوالية حسب، السن، والنوع.

تهتم دراسة توزيع السكان بأمرين هامين هما العدد، والمكان الذي يمكن أن يكون قرية صغيرة، أو مدينة، أو دولة، أو قارة، وتتناول بالتوضيح عدد الذين يعيشون في الريف، والحضر، وفي مدن الدواخل، والمدن الساحلية، والعوامل المؤثرة في توزيعهم، وهل هناك استراتيجية لإعادة توزيع السكان في المستقبل ؟، وأسبابه، وبما يتأثر، ومعرفة معدلات النمو العددي للسكان، والنتائج المترتبة على إعادة التوزيع، سواء كانت اقتصادية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو أمنية .

يعتبر السكان عنصراً مهماً من عناصر الإنتاج، وذا أهمية مزدوجة حيث يلعب السكان دوراً هاماً في عمليتي الإنتاج والاستهلاك، كما أنهم الأساس الوحيد الذي ترجع إليهم عملية الاستهلاك سواء في حالة البطالة أو العمل، فالملاحظ ترافق زيادة عدد السكان مع ارتفاع في معدلات الاستهلاك، وذلك بنفس القدر تقريباً عند بقاء كل الأشياء على وضعها، غير أن « النمو في عدد السكان يساهم في زيادة الإنتاج ليس فقط لزيادة العدد ولكن نتيجة لمجموعة من العوامل الأخرى منها وفرة أو ندرة العناصر المكملة، وأساليب، وطرق الإنتاج المستخدمة، والمستوى التنظيمي، وغير ذلك »[1].

تعد الموارد البشرية من أهم وأثمن الموارد جميعها، فهي مصدر القوى البشرية اللازمة للعمل، وبها تقوم العملية الإنتاجية، إذ أنها توفر عنصري العمل والتنظيم اللذين بدونهما لما استطاع المجتمع تكوين رأس المال بأشكاله المختلفة، كما تقوم بمعظم عملية الاستهلاك، « وعادةً ما يستخدم اصطلاح السكان Population للإشارة إلى الإنسان كمورد اقتصادي يشتمل على جميع أعداد السكان بدءاً من الأطفال الرضع إلى الشيوخ، في حين يستخدم اصطلاح القوى البشرية Human Force للإشارة إلى الإنسان كعنصر إنتاجي ليشمل جميع السكان الذين هم في سن العمل ما بين سن (15 – 64)، كما يستخدم اصطلاح القوى العاملة Labor Force للإشارة إلى الإنسان كمدخل إنتاجي يشمل جميع السكان الذين يعملون فعلاً »[2]، إذ يتطلب الأمر التخطيط للموارد البشرية بوضع برامج تُبَيِّنُ حاجة المجتمع من المهارات، والتخصصات المطلوبة، ولا يتأتى تخطيط تلك الموارد بدون

---

1 – محمد عبد العزيز عجمية، محمد على الليثي، التنمية البشرية مفهومها ــ نظريتها ــ سياساتها، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2001، ص 391.

2 –محمد فوزي أبو السعود، وآخرون، الموارد واقتصادياتها، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2001، ص 21.

التخطيط مع المجالات الأخرى حيث أن التنسيق بين الموارد البشرية، وخطة الإنتاج، وطرق التمويل تعد أموراً ضرورياً .

مصادر الدراسات السكانية: تعتمد الدراسات الديموغرافية على مجموعة من النتائج الإحصائية التي توفرها الجهات المسؤولة على الإحصاء والتعداد التي هي في معظم الحالات عبارة عن أرقام مجردة في حاجة إلى تفسير، وتوضيح، وتحليل حتى تظهر في صورة نتائج تعطي شرحاً لما حدث في الماضي مقارنة مع الإحصاءات التي سبقتها، ويمكن أيضاً من خلالها التنبؤ بما سيحدث مستقبلاً بناءً على التوقعات وفق التغيرات السكانية المقدرة، وتعد من المصادر الرئيسة التي عليها ترتكز أغلب البرامج ذات العلاقة بالسكان والتنمية، ويعتبر التعداد العام للسكان من أهم مصادر الدراسات السكانية في العالم الذي تقوم الحكومات بالإعداد له، والإشراف عليه، واستخراج بياناته، ويتميز بالشمول والدقة، وبخاصة بعد تطور نظم المعلومات واستخدام الطرق الإحصائية، وأخيراً إدخال تقنية الكمبيوتر التي ساهمت في التقليل من احتمالية الخطأ إلى حد كبير، ومن الجدير بالذكر أن قِدمَ عمر التعداد السكاني يرجع " إلى الأزمنة القديمة وسجله تاريخ الكثير من الحضارات كالفينيقيين، والصينيين، والرومان، والعرب غير أنه لم يكن معروفاً بهذا الاسم، ولم تكن له نفس الأغراض بل كان من أجل معرفة حالة ما، وعدد القادرين على حمل السلاح، ودفع الضرائب، والزكاة . . . ، وعندما دعت الحاجة لإجراء تقدير عام للسكان يعمد المسؤولون في أوروبا إلى تقدير عدد الأسر، أو عدد مواقد النيران في البيوت ثم يضاعفون العدد الناتج بعدد يعدونه مثلاً لمتوسط عدد أفراد الأسرة. ويعود تاريخ إجراء أول تعداد إلى سنة 1703 في اسلندا، بينما يمثل عام 1790 تاريخ أول تعداد منظم في العالم وكان في الولايات المتحدة، تلاه آخر جرى في كل من إنجلترا، وفرنسا سنة 1801، ثم توالى إجراؤه

في دول العالم كل خمس سنوات»[1]، غير أنه من خلال الملاحظة نجد أن معظم دول العالم تأخذ الآن بدورية التعداد حسبما أوصت به منظمة الأمم المتحدة بشأن إجراء التعداد العام للسكان وأكدت على أنه بعد مضي 10 سنوات من إجراء آخر تعداد، وأن البيانات المُحَصَّلَةُ منه تصبح تاريخية، الأمر الذي يستوجب تحديثها بإجراء آخر، كما أن الفترة الفاصلة بين التعدادين مناسبة التي أُنفِقَ عليها لتنظيم هذه العملية، إذ أن القيام بها يتطلب في كل مرّة توفير إمكانات مادية وبشرية كبيرة يصعب توفيرها في فترت أقصر مدةً، بالإضافة إلى أن عمليات الإعداد للتعداد تتطلب في المتوسط سنةً ونصف من العمل المتواصل، في حين أن تنفيذه وتجهيز بياناته، وإصدار النتائج النهائية وتحليلها يقارب ثلاث سنوات[2]، وفي حالة ليبيا التي لم تعرف إجراء تعداد سكاني رسمي يتمتع بمعايير علمية ـــ ولو أنها محدودة ـــ إلاّ في عام 1954 بعد حصولها على ما يعرف بالاستقلال، حيث أجرت سلطة الاحتلال الإيطالي خلال سنتي 1931 و 1936 ما يعرف بأول تعداد للسكان غير أنه أهمل الكثير من الجوانب التفصيلية، و لم يغطِ معظم أجزاء البلاد، واعتمد على ما يدلي به شيوخ القبائل من معلومات كان جلّها غير صحيحة خشية التجنيد في صفوف الجيش الإيطالي، كما أن هناك العديد من التقديرات التي قامت بها الدولة العثمانية قبل الغزو الإيطالي لليبيا غير أنها لم تكن بأحسن حالٍ من نتائج تقديرات من خلفهم على حكم البلاد، وهو ما يحتم اعتبار أن ما جرى سنة 1954 هو التعداد الرسمي الأول، تلاه آخر سنة 1964، وثالث في سنة 1973، أما الرابع فكان في عام 1984، بينما الخامس في سنة 1995، ويجري الإعداد للتعداد السادس، وقد تميزت التعدادات السابقة بتحسن نتائجها، ودقة بياناتها، وشمول المنضوين تحتها، وصحة ما أظهرته من نتائج،

---

1 – محمد الصطوف، الإحصاء السكاني، جامعة سبها، 1995، ص 18.

2 سالم أبو عائشة، تطور تعداد السكان، (المجلة الليبية للمعلومات والتوثيق)، الهيئة الوطنية للمعلومات والتوثيق، العدد الأول، أكتوبر 2004، ص 23.

وتنبؤاتها المستقبلية من تعداد لآخر ما يعني أن هناك تطوراً في الطرق، والأساليب المستخدمة، والمهارة التي تمتع بها القائمون به واستفادتهم من أخطاء سابقيهم .

ركز المكتب الدولي للمعلومات السكانية التابع للأمم المتحدة وتولى تقسيمها إلى ثلاثة أقسام يمثل الأول الإحصاءات الحيوية التي تمثل المسجلين من المواليد، والوفيات، والحالة الزواجية، إذ أن لها أهمية بالغة في الدراسات السكانية، غير أن العديد من دول العالم، وبخاصة في أفريقيا، وآسيا لم تهتم بها بالشكل المطلوب رغم حاجتها الماسة جداً لها، وجرى التركيز عليها في ليبيا اعتباراً من النصف الثاني من القرن العشرين بداية من أواخر الستينيات، حيث تتوفر معلومات محدودة إلاّ أنها توسعت بياناتها اعتباراً من بداية السبعينيات، وتعتبر شاملة، ومنتظمة سنوياً منذ منتصف الثمانيات وحتى الآن، أما القسم الثاني فيضم الإحصاءات الاجتماعية التي تعنى بأصول السكان الاجتماعية، ومعلومات عن الأنشطة الاقتصادية، ومستوى دخلهم، ونمط المعيشة السائد، ونوع النشاط الاجتماعي، والثقافي، والحياة العائلية، وأخيراً القسم الثالث الذي يهتم بالإحصاءات الاقتصادية كإحصاءات الإنتاج الزراعي، والصناعي، والتجارة، ومعدلات الاستهلاك، والنقل والمواصلات، وسواها من الأعمال ذات العلاقة بالمال والاقتصاد[1].

للحصول على بيانات توضح جُلّ أو بعض خصائص السكان سواء على مستوى الدولة أو إقليم منها، تستخدم عملية المسح بالعينة التي تعتبر مكملة للتعداد السكاني، والعينة تمثل جزءً من السكان المراد دراستهم التي تختلف عن ما يعرف بالمسح الشامل يضم كل السكان الذي يمثله التعداد العام، ويتم اللجوء لهذا الأسلوب في معرفة وضع السكان لتوفير الجهد المبذول، والنفقات المادية الكبيرة، بالإضافة إلى دقة ما تسفره العيينة من نتائج، إذ أنها تصمم للحصول على بيانات تنطبق على جميع السكان التي يراعى أن

---

1 - يسري الجوهري، جغرافية التنمية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1996، 65 .

تحسب على أسس محددة وعلى درجة عالية من الدقة دونما تحيز من أي شكل، وتضم عدة أنواع على رأسها العينة العشوائية، والعينة الطبقية، والعينة المنتظمة، والعينة المتعددة المراحل، فقد أجرى في ليبيا ما يعرف بالمسح الاقتصادي والاجتماعي 2002 – 2003 من أجل تكوين قاعدة بيانات واسعة اجتماعية، اتفاقية، وداخلية عن الأسرة الليبية، وذلك على عينة مختارة منها باعتماد العينة العشوائية الطبقية العنقودية ذات المرحلتين .

التنمية البشرية:

إن ما يدعو لوجود، واستحداث، والتخطيط، والشروع في التنمية، هو سيطرة التخلف، أو التأخر، الذي يمكن أن يعني المقارنة بما توصلت إليه دول من مرحلة متقدمة ما يعني وجود اختلاف في درجة التطور بين أقطار العالم المختلفة، وبذلك يمكن أن نستنتج مفهوماً يتماشى مع ما تقدم أي أنه " عدم الاستغلال الأمثل لكل الموارد الاقتصادية، والبشرية المتاحة في الدولة، أو مع تراكم غير كاف لرأس المال، . . . فإذا ما أخذنا في الاعتبار درجة التطور الاقتصادي فإنه من الممكن القول أن كل المجتمعات تمر بعدة مراحل من بينها مرحلة المجتمع التقليدي، ومرحلة الاستهلاك الضخم، . . . . ، غير أن هناك من عرّفوا التخلف بأنه ظاهرة تاريخية مستقلة، وليس مرحلة مرت بها بالضرورة الاقتصاديات التي وصلت اليوم إلى مرحلة راقية من التطور "[1]، كما أن التخلف لا يعني انعدام التنمية، فكل مجتمع نما بشكل أو بآخر، وبدرجة أكبر أو أقل من غيره، ولا يمكننا فهم التخلف إلاّ باعتباره وسيلة للمقارنة بين مستويات التنمية، وأنه وثيق الصلة بحقيقة تفاوت التنمية الاجتماعية في مختلف جوانبها، فمن الناحية الاقتصادية

---

1 - ج. جازيس – ج. دومينجو، دراسات في جغرافية التنمية، مرجع سابق، ص 23 .

البحتة نجد أن بعض المجتمعات قد تقدمت أكثر من غيرها من خلال إنتاج أكثر وتحولها إلى ثراء أكبر[1].

تتعدد مفاهيم التنمية، وتتنوع باختلاف انتماء من يقرّ هذا التعريف أو ذاك، حيث يلعب التخصص العلمي، والتوجه الذي يهدف من خلاله الباحث تسخيرها، وتوضيحها من وجهة نظره التي تميل بطبيعة الحال حسب مادته العلمية التي درسها، غير أنها في مجمل مفاهيمها لا تختلف عن مضمون واحد له هدف واحد مهما اختلفت آراء الباحثين، وتعددت وجهات نظرهم، فيرى البعض أن «التنمية الاقتصادية تمثل العملية التي يتم بمقتضاها الانتقال من حالة التخلف إلى حالة التقدم، الذي يقتضي ضرورة إحداث العديد من التغيرات الجذرية والجوهرية في البنيان والهيكل الاقتصادي. . . ، ويعرفها آخرون بأنها العملية التي بمقتضاها يتم دخول الاقتصاد الوطني مرحلة الانطلاق نحو النمو الذاتي. . . ، بينما رأى البعض أن التنمية الاقتصادية هي العملية التي عن طريقها تتحقق زيادة في متوسط نصيب الفرد من خلال الدخل الحقيقي على مدار الزمن التي تحدث من ضمن تغيرات في هيكل الإنتاج، ونوعية السلع، والخدمات المنتجة، بالإضافة إلى إحداث تغير في طريقة توزيع الدخل لصالح الفقراء»[2]، فالملاحظ هنا أن هدف التنمية هو تحقيق سعادة الفرد، وتحسين مستواه المعيشي، والرقي به عن طريق استثمار الموارد المتاحة بأحسن الوسائل، وبالتالي بها يمكن الوصول إلى أفضل عائد، لذلك فالتنمية تسعى لزيادة متوسط نصيب الفرد من الدخل الوطني بحيث تكون زيادةً حقيقية، وليست نقدية، وعلى مدى طويل ويتم ذلك بإحداث تغيرات في الهيكل الاقتصادي، وتعمل التنمية من أجل إعادة

---

1 – صبحي قنّوص، أزمة التنمية، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1999، ص 110.

2 – محمد عبد العزيز عجمية، إيمان عطية ناصف، التنمية البشرية – دراسة نظرية تطبيقية، قسم الاقتصاد ـــ كلية التجارة، جامعة الإسكندرية، 2000، ص –ص. 55 – 59

توزيع الدخل لصالح الفقراء في محاولة لتذليل الفارق بين الطبقات في المجتمع، ومساعدتهم، كما أن الاهتمام بما يُقدم من خدمات تعليمية، وصحية، وسلع غذائية ضرورية، ومساكن، أي أن الهدف من التنمية في الأساس هو العمل على الوصول بحياة الفرد إلى بر الأمان، فالأفراد يسعون دائماً للوصول إلى أفضل عائد لتحقيق حياة أكثر رغداً، وأهنأ عيشاً، وللمساهمة في تلبية هذه الرغبة والمساعدة على ذلك ينبغي أن تحقق التنمية معدلات نمو الإنتاج والإنتاجية بمعدلات أعلى من نمو السكان حتى يتوفر فائض اقتصادي يمكن أن يستثمر من جديد لتوسيع موارد الإنتاج وتنويعها، ويتم ذلك بتظافر الجهود ومشاركة كل الناس، وبخاصة منهم فئة المنتجين للسعي وراء تحقيق العدالة الاجتماعية، وضمان حياة أفضل تتسم بالاستمرار، وتعمل على توسيع الخيارات للحاضرين وللأجيال القادمة، دون أن تلحق ضرراً بالبيئة، ولا أن تهدر الثروة، وهذا ما يمكن أن نسميه التنمية المتواصلة والشاملة . كما عرفها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي بأنها " عملية تعزيز للقدرات البشرية لتوسيع الخيارات والفرص حتى يستطيع كل شخص أن يحي حياة تتسم بالاحترام والقيمة"[1]، فالأساس الذي تقوم عليه التنمية البشرية يتمثل في توسيع خيارات الناس عن طريق توسيع الوظائف، والقدرات، الإمكانات البشرية، فهي تتمثل أيضاً في أن يعيش كل الناس حياةً مديدةً، وصحيةً، وأن يحصلوا على المعرفة المناسبة، وكذلك حصولهم على الموارد الاقتصادية اللازمة لعيش كريم، وتمتد أيضاً لتشمل المشاركة في صنع القرار، وحياة آمنة، ومدى إمكانية دوام ذلك، وضمان حقوق الإنسان الكاملة، وهذه في مجملها معطيات ضرورية حتى يكون الفرد خلاّقاً، ومنتجاً يتمتع بالاحترام، والشعور بالانتماء إلى مجتمع يحميه، ويسعد بوجوده ضمن أعضائه، "فالتنمية البشرية أسلوب متطور يتم بموجبه تحليل مشكلات التخلف، وينتهي بتصنيف نسقي للأبعاد

---

1 - برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام 2000، ص. 2 .

الاجتماعية والاقتصادية يُمَكِّنُ في نهاية المطاف من بناء نموذج يعبر عن مستوى التنمية، وينحصر الهدف منها في فهم تداخل العوامل المؤثرة في التنمية، وتشخيص التفاعلات بين الاقتصاد والإنسان، وكذلك التنبؤ بمسار تطور الدول والمجتمعات»[1]، فنشر تقرير التنمية البشرية سنوياً أثار في العديد من الدول نقاشاً مهماً، ونبه إلى مدى أهمية التركيز على الناس، وقدراتهم، والفرص المتاحة لهم، وشدَّ الانتباه إلى التحديات الكبيرة التي تواجه عدداً كبيراً من الدول النامية، وبخاصة فيما يتعلق بسرعة التعجيل بالتنمية البشرية، «لقد دخل منظور التنمية البشرية في صميم النقاش العالمي بشأن التنمية، ويوفر مفهوم التنمية البشرية بديلاً للنظرة التي تساوي تماماً بين التنمية والنمو الاقتصادي، فالتنمية البشرية تركز على الناس، ولا تعتبر النمو الاقتصادي، وزيادة الاستهلاك غايتين في حدِّ ذاتهما بل وسيلتين لتحقيق التنمية البشرية التي لم تدخل بعد في جوانب كثيرة من جوانب صنع السياسة، وأطر العمل»[2].

لاقى مفهوم التنمية البشرية ذيوعاً وانتشاراً بعدما تبنى برنامج الأمم المتحدة الإنمائي لهذا المفهوم منذ أن صدر أول تقرير أممي سنوي في عام 1990 حيث صار من أهم أدوات تحليل إمكانيات التنمية، وتفسير أنواع، وأشكال النمو في مختلف الدول، فقد صنفت الأمم المتحدة منذ ذلك العام دول العالم حسب درجة التنمية البشرية وفق ما يسمى بمعيار التنمية البشرية الذي يعتمد على مؤشرات اقتصادية واجتماعية، وإنسانية، واستند هذا المعيار على ثلاثة مؤشرات أساسية للتنمية البشرية، «المعيار الأول يوضح مستوى المعيشة حسب متوسط دخل الفرد من الدخل القومي المعدل بالقوة الشرائية، أما المعيار الثاني فيعكس مستوى الرعاية الصحية من خلال العمر المتوقع عند الميلاد، ويُبيّن المعيار

---

1 - محمد الهادي لعروق، التنمية البشرية في الجزائر، (مجلة مخبر التهيئة العمرانية)، العدد 1، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر 2003، ص 7.

2 - برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام 1998، ص 16 .

...ث مستوى التحصيل العلمي من خلال مؤشر مركب من معدل القراءة والكتابة بين ...ر السن، ونسبة المقيدين في مراحل التعليم الابتدائي، والثانوي والعالي»[1].

يتم تطبيق معايير التنمية البشرية التي أعدتها الأمم المتحدة، وإبراز مدى تأثير مسيرة ...مية على حياة سكان منطقة الدراسة، وتوضيح مؤشرات التنمية البشرية على الحالة ...ليمية للسكان، والرعاية الصحية، ومستوى المعيشة، وتمكين المرأة من المساهمة ...شاركة في الحياة السياسية، ونوع المهن والأعمال التي تؤديها، وأمد الحياة، وغيرها من ...شرات لتخرج الدراسة بخريطة للتنمية البشرية في حيز الدراسة الجغرافي حسب التقسيم الإداري للدولة موضحةً تأثر مناطقها ـــ سلباً، أو إيجاباً ـــ بخطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية، فمن الضروري دراسة حجم السكان، وتراكيبهم، وتوزيعهم، وفهم حركة النمو، والهجرة، والوفاة، حيث تعتمد دراسة السكان في الأساس على الأرقام المستقاة من مصادرها المختلفة، كما يجب ربط الأرقام الحديثة بما سبقها، إذ أن الرقم بحدِ ذاته لا معنى له ما لم يرتبط بغيره.

إن ربط دراسة السكان بمؤشرات التنمية البشرية في أي إقليم جغرافي، أو كيان سياسي يمكنه أن يوضح لنا مدى المستوى المعيشي الذي وصل إليه أولئك من حيث التعليم، والأمية، والرعاية الصحية (معدلات الوفيات الخام، والرضع)، والعمالة، والبطالة، ودرجة مساهمة المرأة في الحياة السياسية، والمهنية، ونوع العمل الذي تمارسه، وأمد الحياة المتوقع (وهو العمر المرتقب عند الولادة)، ويستخدم للدلالة على التغذية المناسبة، والصحة الجيدة، وكذلك يوضح العناية الطبية المتوفرة للفرد، ودرجة الحصول على مياه آمنة وصحية، وطرق صرف صحي ملائمة، ثم الخروج بخريطة تمثل توزيع التنمية البشرية

---

1 - محمد عبد العزيز عجمية، إيمان عطية ناصف، التنمية البشرية – دراسة نظرية تطبيقية، مرجع سابق، ص 45 .

في الإقليم أو الدولة، ومدى تأثيرها على مناطق البلاد حسب التقسيم الإداري المعمول به، حيث تمثل تطبيقاً عملياً للمؤشرات التي وضعتها الأمم المتحدة، وتنشرها سنوياً في تقاريرها الصادرة، وتوضح فيها حالة شعوب العالم مع نهاية كل عام، وكان الهدف من خلال ذلك معرفة ما تم إنجازه اقتصادياً، واجتماعياً، والمستوى الصحي والتعليمي، ودرجة الحد من الفقر، ليتمكن البرنامج الأمم المتحدة الإنمائي من وضع أسس، وأماكن، ومعايير التدخل لتقديم العون، والمساعدة للدول، والمجتمعات التي تحتاج إلى مساعدة من ناحية، والسعي لوضع حد للتدهور الذي قد تشهده الظروف الحياتية لأي دولة، أو مجتمع من ناحية أخرى، ولكن يبقى القول أن هناك صعوبة في تطبيق بعض مقاييس التنمية البشرية، وبخاصة في قياس دليل الحرية البشرية، ودليل الحرية السياسية التي تعد من النواحي المعقدة من التنمية البشرية، "إذ أن مفهومها أكثر اتساعاً، وأشد تعقيداً. . . ، ودليلها ليس مقياساً شاملاً فهو لا يحتوي على نواح هامة للتنمية البشرية، وبخاصة القدرة على المشاركة في القرارات التي تؤثر في حياة الفرد، والحصول على احترام الآخرين في المجتمع، فقد يكون المرء ثرياً، ومعافَى، ومثقفاً لكن غياب هذه القدرة يُعرقل التنمية البشرية" [1].

1 - برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام 2004، ص 128 .

على عتبات جامعة الأمير

قضيت العمر موصول المسير ... برحلة عاشق بين السطور
وأسأل عن غرامي كل حرف ... توهج بالصبابة في سفور
وأقرأ في دلالة كـــــل نص ... وأرمز بالإشارة والضمير
لعلي أن أسافر في كـــــتابي ... وأخرج من غيابات الحضور
ويخطفني شعاع من صـــفاء ... ويحملني فضاء من حبور
إلى أن ضمني يومًا لـــــقاء ... مع البشرى بألطاف القدير
فكان الصحو وارتسمت ظلال ... من الإنعام والحب الكبير
وحَّفت أنفس بي وهي تصـــبو ... كما أصبو إلى قبس منير
وتنهل من حياض طاهـــرات ... وتلهج في دعاء المستخير
سألت الله أن تبقى مـــــلاذًا ... لأمل العلم جامعة الأمير

الأربعاء: 8 صفر 1427هـ 2006/03/08م

الدكتور سعيد سالم فاندي

قسنطينة

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية – قسنطينة
مكتبة

تمّ الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ☆ عين مليلة
http://www.elhouda.com